

ODEPORICA ADRIATICA

4

Collana diretta da Giovanna Scianatico

COMITATO SCIENTIFICO

Klodeta Dibra, Grazia Distaso, Pasquale Guaragnella

Vitilio Masiello, Pavle Sekeruš

Vitilio Masiello

LA PUGLIA DI FINE SETTECENTO
relazioni di viaggio dei riformatori napoletani
e altri studi settecenteschi



Questa pubblicazione è stata realizzata con un contributo dell'Università degli Studi di Bari nell'ambito del Progetto INTERREG IIIA Transfrontaliero Adriatico VIAGGIADR.

© 2007 Palomar
di Alternative s.r.l.
Via Nicolai, 47 - 70122 Bari
www.edizioni-palomar.it

ISBN 978-88-7600-230-4

Fotocomposizione: Linopuglia s.n.c. - Bari

È vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno o didattico,
con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata.

a Silvana Angela e Simonetta

I

CULTURA DELLE RIFORME E
PROBLEMATICHE DELL'ARRETRATEZZA

I capitoli di questa prima parte furono in parte pubblicati nelle miscellanee di studi in onore di Michele Dell'Aquila (il primo), in onore di Francesco Tateo (il terzo), in onore di Antonio Chionna (la seconda parte del secondo). La materia è stata ora accresciuta, interamente rielaborata e aggiornata.

Premessa: il quadro di riferimento

Nella recensione alla *Filosofia della rivoluzione* di Giuseppe Ferrari, pubblicata nel «Monitore bibliografico italiano» del 18 ottobre 1851, Carlo Cattaneo richiamava l'attenzione sulla portata rivoluzionaria che aveva avuto, nel Settecento illuministico, l'affermarsi di una concezione e di una pratica della cultura che – in opposizione a quella accademica e «braminica» – si proponeva come «scorta e sussidio alla vita civile», attivo contributo «alla prosperità comune e alla civile convivenza».

«Ben altro corso seguiva intanto il pensiero dei popoli, fuori del portico universitario, nel trivio, nelle officine, nei circoli» – egli scriveva. «Quivi oscuri Socrati, ignari del passato, fidenti dell'avvenire, proponevano inaspettate questioni sui beni e sui mali della vita, sulle fatiche, sulle mercedi, sulle imposte, sulle rendite, sulla mostruosa diseguaglianza delle eredità, che faceva scalze, fameliche, prostitute le plebi, per adagiare nella voluttà i superbi e i corrotti. Questa era veramente materia filosofica, vera filosofia [...]»¹.

Questa «vera filosofia», che dischiudeva «le grandi vie del ben pubblico e della prosperità», fatta propria da un manipolo di «magistrati che erano al tempo stesso una scuola di pensatori» (Pompeo Neri, Rinaldo Carli, Cesare Beccaria, Pietro Verri) aveva aperto nella Lombardia asburgica una stagione di grandi trasformazioni e di progresso, sedendo allora per la prima volta «amministratrice di finanze e d'annona e d'aziende comunali»².

¹ Cfr. C. CATTANEO, *Filosofia della rivoluzione*, in ID., *Opere scelte*, a cura di D. Castelnuovo Frigessi, Einaudi, Torino 1972, vol. III, pp. 341-342.

² C. CATTANEO, *Notizie naturali e civili su la Lombardia*, in ID., *Opere scelte*, cit., vol. II, p. 455.

Un processo analogo a quello così efficacemente descritto da Cattaneo – di latenti risorse intellettuali suscitate e messe in campo dalla rivoluzione illuministica – si sviluppa nella Napoli borbonica di Carlo III e soprattutto di Ferdinando IV. Anche qui, grazie al magistero ed all'impulso di Antonio Genovesi, «oscuri Socrati» – esponenti della piccola borghesia o dell'aristocrazia di provincia – pongono mano ad un'indagine sistematica e capillare dello stato economico, sociale, amministrativo delle province del Regno in funzione di un progetto di riforma: un'impresa di grande rilevanza civile, impegnativa e in gran parte spontanea, senza precedenti e senza seguito se non a distanza di un secolo, nelle grandi «inchieste» agrarie di fine Ottocento.

Si esprimeva qui, in queste indagini, il frutto concreto, la messa in atto della filosofia prammatica predicata dal Genovesi in quello che, a ragione, è stato definito dal Venturi il «vero manifesto» della sua scuola, il *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*³.

«Egli non può dirsi – affermava Genovesi – che la ragione sia in una nazione giunta alla sua maturità, dove ella risiede ancora più nell'astratto intelletto che nel cuore e nelle mani. [...] La ragione non è utile se non quando è divenuta pratica e realtà, né ella divien tale se non quando tutta si è così diffusa nel costume e nelle arti, che noi l'adoperiamo come nostra sovrana regola, quasi senza accorgercene. Ma son giunte a questo segno tra di noi le lettere? Noi amiamo ancor più disputare che operare [...]. Sacrifichiamo una volta la seduttrice e vana gloria dell'astratta speculazione al giusto desiderio della parte più grande degli uomini, i quali ci vogliono men contemplanti e più attivi [...]»⁴.

Discendevano da questa esigenza di diffusione della «cultura utile» non solo il progetto di riforma della scuola elaborato per la riconversione di un istituto d'istruzione precedentemente ge-

³ F. VENTURI, *La Napoli del Genovesi*, in ID., *Settecento riformatore*, Einaudi, Torino 1969, vol. I, p. 560.

⁴ A. GENOVESI, *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, in AA.VV., *Illuministi italiani*, vol. V: *Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Ricciardi, Milano-Napoli 1962, pp. 100-102.

stato dai gesuiti⁵, ma anche le numerose «Società agrarie» che si costituirono in tutte le province del regno, spesso con la partecipazione delle logge massoniche, al fine di promuovere lo sviluppo e l'ammodernamento dell'agricoltura: fra le prime e le più importanti, quella fondata a Terlizzi da Ferrante De Gemmis, attivo propugnatore delle idee genovesiane⁶.

Ma il regno di Napoli sotto Carlo III e Ferdinando IV, pur percorso da fermenti e da concrete esperienze di rinnovamento (si pensi oltretutto alla politica del Tanucci, al ruolo svolto in questo giro d'anni da Bartolomeo Intieri, intellettuale di primo piano ed imprenditore agricolo, amministratore delle tenute dei Medici, dei Corsini e dei Rinuccini nel Mezzogiorno)⁷, non è comparabile con la Lombardia asburgica (o con la Toscana leopoldina).

Se lo sviluppo dell'economia, e più in particolare dell'agricoltura lombarda s'era già avviato in forme «moderne», precapitalistiche, attraverso l'investimento di capitali cospicui in opere di trasformazioni agrarie, sicché Cattaneo poteva dire che nel solo territorio agricolo compreso tra Milano, Lodi e Pavia è «sepolto il valsente di mille milioni», concludendo che sotto il profilo della sua fertilità e produttività quella terra «per nove decimi non è opera della natura; è opera delle nostre mani; è una patria artificiale»⁸, in termini diametralmente opposti stanno le cose nel regno di Napoli.

Qui i progetti di riforma devono misurarsi con una situazione di arretratezza «strutturale» che riguarda ad un tempo ed interattivamente l'assetto della proprietà fondiaria, i rapporti di produzione nelle campagne, il persistente ordinamento feudale dell'economia, della società e dello stato. E il riformismo meri-

⁵ Cfr. F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. II: *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, Einaudi, Torino 1976, p. 179.

⁶ Sul De Gemmis e la «Società agraria» di Terlizzi, cfr. VENTURI, *La Napoli del Genovesi*, cit., pp. 591 e sgg.

⁷ Su Bartolomeo Intieri e sul suo ruolo cfr. ivi, p. 458.

⁸ Cfr. il saggio C. CATTANEO, *Industria e morale*, in ID., *Opere scelte*, cit., vol. II, pp. 472-744 e CATTANEO, *Notizie naturali e civili su la Lombardia*, cit., p. 458.

dionale sperimenterà – fino all’esito tragico del Novantanove – l’impraticabilità di ogni progetto «settoriale» di riforma: di ogni progetto, cioè, mirante, per esempio, a risanare l’economia agricola intervenendo sui rapporti di produzione nelle campagne e sulla legislazione feudale che li regola, ma lasciando sostanzialmente immutati l’assetto della proprietà e la struttura dello stato; o – come nel caso della grande e tragica esperienza della repubblica giacobina – mutando la forma e la struttura dello stato senza un preventivo intervento sulle sue fondazioni economiche e sociali: dissociando, insomma, economia e politica, società e stato.

Il quadro di riferimento, e per certi versi il condizionamento intrinseco del riformismo meridionale, sarà dunque costituito dalle *problematiche dell’arretratezza*, a partire dalle quali sarà possibile impostare una strategia della trasformazione e dello sviluppo⁹ che non potrà che definirsi, in prima istanza e privilegiatamente, piuttosto in termini di ricognizione, di analisi e di rimozione delle cause dell’arretratezza, che in termini direttamente propositivi di traguardi avanzati di crescita civile e di sviluppo economico e sociale. Non che questi manchino; ma spesso essi tendono a configurarsi piuttosto come conseguenza, risultato spontaneo della rimozione delle cause dell’arretratezza che come oggetto di definizione specifica, come «progetto». Il quale ultimo, talvolta, quando si dà, può trascendere l’angustia e l’empiria di un programma minimo di «minorazione» [cioè riduzione] degli «sconcerti, economici» e degli «sconcerti politici» solo col salto nell’utopia, come nel caso del Longano.

Sarà del resto lo stesso Genovesi a segnalare la priorità non solo – ovviamente – cronologica, ma ideale («preferenziale») di questa ricognizione ed analisi del negativo, degli impedimenti e degli ostacoli da rimuovere, rispetto alla progettazione, in gran parte implicita e data per conseguente, del positivo. Il 17 marzo del 1759 così scriveva a Ferrante De Gemmis, suo corrispondente:

⁹ A questo proposito il Venturi ha richiamato l’attenzione sull’influenza che esercitarono sulla formazione del Genovesi e sulle idee base del suo progetto di riforma due economisti spagnoli, Geronimo Ustàriz e Bernardo Ulloa. Cfr. VENTURI, *La Napoli del Genovesi*, cit., pp. 574 e sgg.

te a Terlizzi: «La ringrazio delle notizie di agricoltura e la prego, come n'ha, di comunicarmele. Soprattutto mi piacciono le notizie degli errori in agricoltura e in commercio che altro, perché l'impegno mio è di correggere, quanto per me si può, o per meglio dire, dimostrare alla gioventù i vizi perché se ne guardino»¹⁰.

Questa esigenza preliminare e prioritaria di ricognizione dello stato dell'agricoltura – e più in generale dell'economia – in tutte le province del regno al fine di rilevarne limiti, insufficienze, «errori», per rimuoverli e per avviare, a partire da qui, un concreto e mirato progetto di riforma, alimenterà le «inchieste» realizzate da Genovesi attraverso una rete di corrispondenti nelle varie province (la lettera al De Gemmis sopracitata ne costituisce un documento) e soprattutto sarà a fondamento dei viaggi di ricognizione in Calabria, in Molise, negli Abruzzi, in Capitanata (la «Puglia piana», la «magna capitana» della canzone di Re Enzo *Amor mi fa sovente*) e nelle altre province pugliesi – la «Terra di Bari» e la «Terra d'Otranto» – tutte fra di loro così differenti, viaggi che effettuarono, facendone dettagliate relazioni, alcuni dei più rappresentativi allievi ed eredi della «scuola» del Genovesi (Domenico Grimaldi, Giuseppe Maria Galanti, Francesco Longano, Giuseppe Palmieri) a partire dagli anni '80, fra illusioni e delusioni suscitate dalla presenza a Napoli, come sposa di Ferdinando IV, di Maria Carolina d'Austria, figlia di Maria Teresa, subito propostasi come ispiratrice del marito nella cauta apertura – in verità non del tutto sincera e disinteressata¹¹ – verso una politica di riforme e punto di riferimento delle attese dell'intelligenza napoletana.

Vero è che una puntuale diagnosi delle ragioni della debolezza strutturale dell'agricoltura del regno (e, indirettamente, del complessivo sistema economico) era stata proposta dallo stesso Genovesi sin dal '64, sotto la spinta della terribile carestia di quell'anno, nella *Prefazione* alla riedizione dell'*Agricoltore sperimen-*

¹⁰ A. GENOVESI, *Lettere familiari dell'abate Antonio Genovesi*, presso Domenico Terres, Napoli 1774, vol. I, pp. 154-155.

¹¹ Cfr. R. AJELLO, *I filosofi e la regina. Il governo delle Due Sicilie da Tanucci a Caracciolo (1776-1786)*, in «Rivista storica italiana», CIII (1991), 2-3.

tato di Cosimo Trinci. Cause profonde ed antiche di quella debolezza erano – riassumendo e schematizzando –: *lo spopolamento cronico delle campagne* prodotto dalla «costante decadenza demografica»; *l'arretratezza dell'agricoltura*, che dovrebbe essere «impiego di gentiluomini e di scienziati», e che invece è abbandonata nelle mani della «gente più bassa e misera» che non ha «altre conoscenze che un poco di cattiva pratica», che non ha interesse e «spirito d'intraprendere nulla migliorìa» e che, quand'anche l'avesse, «non ha da spendere»¹²; *la predominanza della grande proprietà nobiliare ed ecclesiastica* (del latifondo feudale), che insieme copre i due terzi «dei beni stabili del regno»; *l'esiguità ed irrilevanza della proprietà contadina*, cui appartiene appena «il nono delle terre coltivabili», dato che del terzo residuo tolti i possedimenti nobiliari ed ecclesiastici, la maggior parte è posseduta dalla borghesia professionale. Circostanza non irrilevante per ciò che concerne la produttività dei terreni, questa dell'esiguità della piccola proprietà contadina, giacché «è troppo noto quanta differenza passi tra il coltivare un podere proprio e lavorare gli altrui fondi», essendo dato d'esperienza comune che «quei contadini che hanno dei fondi propri, sono sempre i più savi, i più giudiziosi, i più industriosi»¹³.

A questo insieme di cause socio-economiche (relative all'assetto della proprietà fondiaria e ai rapporti di produzione conseguenti) si aggiungono, ad aggravare il quadro, cause di natura «politica» (relative all'assetto e all'organizzazione della società e dello Stato), giuridica e fiscale: la persistenza della legislazione feudale e la predominanza della giurisdizione baronale con la rete soffocante di vincoli, privilegi, servitù ed abusi che l'accompagnano; il peso di dazi, gabelle, imposte gravanti pressoché integralmente sui produttori, essendo i beni feudali ed ecclesiastici esenti da gravami fiscali; i divieti ed impedimenti alla libera circolazione delle derrate.

¹² A. GENOVESI, *Prefazione a C. TRINCI, L'Agricoltore sperimentato*, in AA.Vv., *Illuministi italiani*, vol. V, cit., p. 171.

¹³ Ivi, pp. 171-172.

Quali i rimedi ad una situazione cosiffatta, che ha nel latifondo nobiliare ed ecclesiastico protetto dai vincoli feudali i suoi nodi nevralgici? Non certo quello di una riforma agraria, di una legge finalizzata alla redistribuzione della proprietà terriera. Pur consapevole del fatto «che dove le terre sono con minore disuguaglianza divise si può meglio coltivare ed avere più abbondanza», Genovesi ritiene che un provvedimento cosiffatto è improponibile e sarebbe comunque rimedio peggiore del male. «Una legge agraria? Dio mi liberi: io non sono sì stolto, né sì temerario – egli scrive – da pensare a rimedi o impossibili, o pericolosi alla pubblica pace»¹⁴. L'unica via percorribile per frazionare la proprietà fondiaria al fine di renderla produttiva e per modificare i rapporti di produzione riequilibrando il rapporto tra proprietari e coltivatori, «è quello di livellare o censurare in perpetuo i fondi che sono in mano di coloro i quali o non possono o non devono coltivare»¹⁵. Gli altri rimedi possibili e necessari sono quello della abrogazione della legislazione feudale soprattutto in materia fiscale e quello della liberalizzazione del commercio dei grani.

Questa diagnosi delle cause dell'arretratezza dell'economia del regno, soprattutto nel suo settore primario, e queste proposte di una possibile (cioè realizzabile nelle condizioni date) terapia – qui brutalmente schematizzate per la loro ragione e destinazione funzionale nel presente discorso – costituiscono un'acquisizione stabile e largamente condivisa per la «scuola»: con accentuazioni e sfumature diverse da parte dei vari esponenti e con qualche eccezione per ciò che concerne il problema del frazionamento del latifondo ed il ruolo della piccola proprietà contadina. Accentuazioni, sfumature, scostamenti tuttavia non privi di significato e d'importanza: giacché per loro tramite, la condivisione del nodo e degli obiettivi di fondo che diagnosi e progetto di Genovesi implicavano – cioè *la riconversione di un'economia agraria di sussistenza in economia di mercato, in una prospettiva che intreccia tardo-mercantilismo e fisiocrazia* – si articola poi in prospettive e strategie differenziate della trasformazione.

¹⁴ Ivi, p. 172.

¹⁵ Ivi, p. 173.

Comunque, l'analisi generale dell'economia del regno proposta dal Genovesi rappresenta per la «scuola» la cornice e insieme il presupposto e l'oggetto di verifica analitica, «sperimentale», effettuata nei viaggi di ricognizione dello stato delle province; viaggi che a questo punto – e in un momento in cui si ha ancora la speranza in realtà viepiù precaria, o l'illusione, che l'elaborazione teorica di un piano di riforme possa tradursi in iniziativa politica concreta, in atti di governo – si configurano come forma e strumenti di una necessità di conoscenza concreta e diretta della articolata realtà territoriale.

Di questa esigenza si faceva portavoce e proponente presso il sovrano, nel 1780, Domenico Grimaldi, nel saggio *Piano di riforma per la pubblica economia delle provincie del regno di Napoli e per l'agricoltura delle due Sicilie*, non per caso dedicato alla regina Maria Carolina. La prima parte del saggio proponeva, con la necessità di avviare una sistematica ricognizione dello stato delle province attraverso viaggi d'ispezione mirati, un modello ed uno schema di «descrizione economica» delle province visitate.

Scriveva Grimaldi: «Ma cosa finalmente si ricerca, affinché il vero stato del regno non sia più ignoto al governo? Altro non vi bisogna se non che dalla maestà del sovrano si spediscono persone intelligenti e probe per visitare le nostre provincie, e far formare da quelle il vero stato del regno per mezzo della proposta descrizione economica delle medesime provincie»¹⁶. Quando la condizione in cui versavano le province del regno, ancora ignota all'amministrazione centrale, fosse stata conosciuta, sarebbe stato impossibile che il sovrano non provvedesse ad «eseguire le più pronte ed utili riforme sopra l'agricoltura le finanze e il commercio delle medesime provincie». Grimaldi proponeva che, a titolo sperimentale, si partisse con l'ispezione e la descrizione di una provincia «affinché il governo, assicurato dell'utile di questo primo saggio, *potesse poi su tal modello ordinare [...] la simile descrizione delle restanti provincie*». Requisiti indispensabili per

¹⁶ D. GRIMALDI, *Piano di riforma per la pubblica economia delle provincie del regno di Napoli e per l'agricoltura delle due Sicilie*, in AA.VV., *Illuministi italiani*, vol. V, cit., p. 459.

l'attendibilità e l'efficacia delle descrizioni era che i «visitatori» ispezionassero «ciascun paese» della provincia, che osservassero o descrivessero dettagliatamente «quel che riguarda il fisico, il politico, l'economico del paese medesimo» e che ne facessero «fedelissima relazione al governo». Si tenga presente che la ricognizione delle condizioni economico-sociali, civili ed amministrativo-giurisdizionali («*il politico*») delle province s'imponeva come necessaria per il fatto che – secondo il censimento del Galanti – ancora nel 1788 su 2000 comuni del regno solo 384 erano soggetti alla giurisdizione regia. I restanti 1616 – l'ottanta per cento cioè – erano assoggettati alla giurisdizione baronale con tutti gli arbitrii e gli abusi connessi¹⁷.

Il modello di «descrizione» qui proposto da Grimaldi, fondato sull'esame della situazione di «ogni paese» della provincia interessata e focalizzato sull'illustrazione di tre aspetti fondamentali del quadro – quello geografico («il fisico»), quello «politico», quello economico – costituirà, con poche varianti, la struttura di base delle numerose relazioni di viaggi in tutte le province del regno che, a partire dall'81 e fino alla metà circa degli anni Novanta, svolgeranno alcuni dei più rappresentativi esponenti della «scuola» del Genovesi: che organizzeranno, facendo riferimento a queste tre aree, l'indagine puntuale e la verifica «sul campo» delle problematiche genovesiane dell'«arretratezza» e delle connesse proposte di «rimedi», ossia di interventi di riforma.

¹⁷ G.M. GALANTI, *Nuova descrizione storica e geografica delle Sicilie*, a cura di F. Assante e D. Demarco, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1969, pp. 16 sgg. e 123 sgg.

Il *Viaggio per la Capitanata* di Francesco Longano:
una terra della quale «quasi ad occhio
ne può osservare ciascuno la povertà e la miseria»

Nel quadro sopra delineato, di impegno e di iniziative protesi verso l'elaborazione di un concreto progetto di riforma fondato sulla conoscenza diretta dello stato delle diverse province del regno, e delle cause che ne determinano la cronica arretratezza, particolarmente rilevante è la relazione del *Viaggio per la Capitanata* di Francesco Longano, a parere di Venturi, «uno dei più vivaci documenti della volontà riformatrice degli ultimi anni del dispotismo più o meno illuminato borbonico»¹.

In realtà le ragioni d'interesse di questa dettagliata relazione sullo stato dell'agricoltura e più in generale dell'economia (zootecnia, attività manifatturiere, commercio) in Capitanata stanno, oltreché nel suo essere documento dell'estrema volontà riformatrice della seconda generazione degli illuministi napoletani, nel suo essere testimonianza delle difficoltà oggettive e dei limiti intrinseci di quel riformismo. Composta nel '90, quando per un verso la già debole apertura della monarchia borbonica ad una incisiva politica di riforme andava ulteriormente affievolendosi, per spegnersi del tutto tra il '92 e il '94, e quando per l'altro verso la rivoluzione francese ormai poneva ad un livello totalmente diverso – radicale e «drammatico» – i problemi della trasformazione e metteva in crisi, lacerando il mondo intellettuale, il progetto riformistico nato nell'alveo dell'assolutismo «illuminato», questa relazione – insieme inchiesta e proposta – pur percorsa in sottofondo da umori rousseauiani, da spiriti egualitari, appare a un primo sguardo, nella parte propositiva, su temi an-

¹ F. VENTURI, *Nota introduttiva* a F. LONGANO, *Viaggio per la Capitanata*, in AA.VV., *Illuministi italiani*, vol. V: *Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Ricciardi, Milano-Napoli 1962, p. 345.

che rilevanti come quello relativo al sistema feudale, piuttosto debole, impacciata, arretrata in sé e per sé, ma anche rispetto a contemporanee posizioni, sugli stessi temi, poniamo di Galanti, di Filangieri, di Pagano. Vero è però che non risulta immediatamente agevole stabilire se questa debolezza e questo impaccio siano ascrivibili ad una prudenza dettata da opportunità congiunturali, oppure abbiano al loro fondo altre ragioni e giustificazioni. Ma su questo problema tornerò più avanti.

La relazione di Longano, secondo il modello proposto da Domenico Grimaldi, fornisce preliminarmente la «descrizione fisica» della Capitanata, procede successivamente alla descrizione dettagliata «dello stato attuale delle più principali città, terre e villaggi» della provincia, valutato in relazione alla specificità geo-economica delle zone di insediamento e perlustrando «prima la parte montagnosa, indi la piana e poi la collinosa»², per giungere infine, sulla base di questa rilevazione diretta e minuta dei dati economici e «politici», a valutazioni e proposte di carattere generale. È questa seconda, di bilancio conclusivo, la parte ovviamente più densa di problemi e più interessante dell'inchiesta longaniana.

Lo schema d'analisi dello stato generale dell'agricoltura della provincia adottato da Longano ricalca da vicino la diagnosi sulle cause dell'arretratezza dell'agricoltura del regno sviluppata dal Genovesi, di cui Longano era stato allievo e sostituto sulla cattedra di commercio. Gli ostacoli principali allo sviluppo dell'agricoltura in Capitanata sono rappresentati innanzi tutto dalla «mancanza di braccia» (cioè dalla caduta demografica), mal compensata dall'afflusso stagionale dalle province limitrofe di manodopera inesperta, priva «quassiché al tutto di ogni arte campestre» e soprattutto demotivata dalla miseria del salario e dalle inumane condizioni di vita cui è sottoposta. «Cosa mai puossi sperare – dice Longano – da una confluenza di mercenari esteri, il cui cibo quotidiano, mensile ed annuale, in tempo d'està e

² F. LONGANO, *Viaggi dell'ab. Longano per lo regno di Napoli*, vol. II: *Capitanata*, presso Domenico Sangiacomo, Napoli 1790, p. 49.

d'inverno, di Natale e di Pasca si riduce al semplice pane, oglio, sale, cipolle ed agli, e la mercede annuale non giunge a ducati trenta?»³. A questo primo ostacolo – e a dar ragione dell'arretratezza e della scarsa produttività dell'agricoltura – si aggiungono la pratica generalizzata della coltura estensiva (che contrasta con l'insufficienza della manodopera disponibile ed abbassa ulteriormente la qualità delle coltivazioni); l'inadeguatezza dei metodi di coltivazione; l'arcaicità degli strumenti di lavoro e la «mancanza di macchine necessarie»; «l'ignoranza di cognizioni agrarie», cioè di conoscenze tecniche adeguate: un'ignoranza che da sé sola vanifica ogni possibilità di miglioramento e di progresso agricolo, giacché – dice Longano – «dato che le braccia fussero sufficienti al bisogno [...] può mai prosperare l'agronomia, senza le cognizioni necessarie a ben condurre quest'arte delle arti?»⁴.

Ma al di sopra di questi ostacoli, tutti – salvo il primo – di natura tecnica e perciò più o meno agevolmente rimuovibili, se ne ergono altri, più rilevanti, di natura economico-sociale e politica, che attengono all'assetto e al regime della proprietà fondiaria, ai rapporti di produzione vigenti, ai vincoli ed oneri fiscali gravanti sui produttori, e che chiamano in causa le ragioni e prospettive della cultura delle riforme.

Non si tratta – l'abbiamo visto – di problemi inediti. Essi sono, anzi, al centro della riflessione del Genovesi e dell'intera «scuola». Ma sono quelli sulla cui impostazione e, soprattutto, sulla cui prospettiva di risoluzione si gioca la partita e si esprimono le diverse anime, i diversi orientamenti del riformismo napoletano.

Il primo nodo è quello dell'assetto e del regime della proprietà fondiaria e dei conseguenti rapporti di produzione. Tutti d'accordo, senza eccezione, sulla necessità di superare e riconvertire il latifondo feudale nelle sue varianti molteplici, con l'unica alternativa sul come: se attraverso il suo frazionamento *in forme varie ma giuridicamente e socialmente compatibili*, ai fini

³ Ivi, p. 99.

⁴ Ivi, p. 104.

della espansione degli esigui nuclei esistenti di piccola proprietà contadina (o piuttosto degli appezzamenti dati in concessione stabile ai coltivatori diretti), com'era opinione di Genovesi e della maggior parte dei riformatori napoletani, o se attraverso la sua riconversione produttiva. Era quest'ultima l'opinione di Giuseppe Palmieri, che pure nel '91, come direttore del Supremo Consiglio di Finanza del Regno, decretava la censuazione dei demani feudali ed universali (non appartenenti alla nobiltà) con assegnazione prioritaria degli appezzamenti ai nullatenenti. Palmieri, avendo di mira un'economia agricola proiettata verso il mercato – un'agricoltura, com'egli dice, considerata «come un oggetto di commercio» – sosteneva che i grandi proprietari terrieri, ove fossero stati capaci di trasformarsi – come quelli toscani e lombardi – in «proprietari attivi, colti, industriosi», avrebbero potuto farsi protagonisti di un reale progetto di riforma. Lo sviluppo e la modernizzazione dell'agricoltura potevano essere realizzati solo dalle «grosse tenute», giacché solo «i gran proprietari laici o ecclesiastici [...] le cui rendite sopravanzano gli ordinari bisogni, potrebbero agevolmente fare le spese [cioè sopportare i costi] della buona coltura». L'alta produttività dei terreni – continua Palmieri – non dipende infatti dall'estensione della proprietà, ma dagli investimenti: «dalla quantità del denaro che possono spendere i proprietari e i fittaioli». A questo scopo, per venire incontro alla necessità di capitali, sarebbe necessaria la istituzione di «Casse di credito» «da stabilirsi in ogni provincia», che concedessero credito a basso interesse⁵. Si tratta di una posizione, come si vede, tendenzialmente «moderna» orientata verso una sorta di «capitalismo agrario», non priva di interesse.

Il Longano, viceversa, aderisce alle posizioni del Genovesi, orientandone però le implicazioni – nella forma cauta e «coperta» che spesso caratterizza queste pagine – verso esiti più radicali. Anch'egli individua nella «mancanza di proprietà dei terreni» da parte dei contadini e nella assoluta predominanza della

⁵ G. PALMIERI, *Riflessioni sulla pubblica felicità relativamente al regno di Napoli* (1787), a cura di A.M. Fusco, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 50-51 *passim*.

grande proprietà feudale e burgensatica («Nel gran piano [nel Tavoliere], quasi che tutto il territorio è della regia corte o dei baroni o de' luoghi pii, e di pochissimi potenti») una delle ragioni fondamentali del degrado dell'agricoltura della provincia. «Come mai un uomo può affezionarsi a un terreno che non è suo? – si chiede il Longano – Come può farci le piantagioni utili, come svegliarsi a renderlo migliore? [...]. Da ciò si capisce che in questa provincia ivi è meglio esercitata quest'arte [l'agricoltura] in cui ci è più proprietà di terra, come nella montuosa e nella collinosa»⁶. Al latifondo feudale, inoltre, si associano ed ineriscono, come elementi consustanziali, specifici rapporti di produzione, sistemi di conduzione dei fondi, vincoli e servitù, che strangolano i produttori (coloni e fittavoli), condizionano negativamente la coltivazione e compromettono la produttività dei terreni. Sotto accusa è il sistema più diffuso di conduzione, quello degli affitti «a breve» – annuali, biennali o, al massimo, triennali – dei terreni: un sistema che impedisce ogni possibile trasformazione e miglioramento delle colture in quanto non garantisce al fittavolo di poter godere il frutto delle migliorie introdotte ed anzi lo espone, nel caso tutt'altro che infrequente di annate di magra, al rischio di perdere il lavoro e il capitale investito, senza possibilità di risarcimento o di recupero delle perdite sui tempi più lunghi. «Di qui nasce – scrive Longano – che il piano non ha piante [cioè colture arboree]» e non già dal fatto che «il suolo di Puglia non sia atto, se non a produrre grano, orzo, avena, legumi, fave, ferule, chiapperi. Dividasi una volta il suo territorio in tante parti quante sono le famiglie. Che anzi invitateci ed Apruzzesi, e quelli del Contado [del Molise] e della Basilicata, fornite loro di terre, soccorreteli nei primi anni, animateli al travaglio; in poco tempo cimentata quella vasta pianura da famiglie differenti di gusto, d'attività e di cure, vedrebbe quell'ossame inaridito, come rianimato, le sue campagne arborate e ricche d'ogni specie di frutti. Conchiudesi adunque che l'attuale inerzia non si dee all'unica natura arida del terreno, ma alla mancanza di proprietà e agli affitti annuali»⁷.

⁶ LONGANO, *Viaggio per la Capitanata*, cit., pp. 111-112.

⁷ Ivi, p. 114.

A tutto questo si aggiunga il fatto che il fittavolo o colono, il produttore insomma («il massaro di campo») nelle buone annate non può, per la legislazione vigente, commercializzare direttamente l'esubero del proprio prodotto, la qual cosa lo espone alla speculazione degli «incettatori di grani», che comprano sull'aia tutto il raccolto a prezzi bassissimi, lo immagazzinano, e lo rimettono sul mercato nei tempi opportuni ai prezzi desiderati, sicché il guadagno «passa tutto nelle mani degli incettatori e ai massari di campo rimane la sola perdita»⁸; si aggiungano gli innumerevoli gravami fiscali imposti dalla legislazione regia e dalla giurisdizione feudale – imposte sui beni immobili, sui beni di consumo, sugli animali da lavoro, gabelle, dazi, decime, pedaggi – dai quali «il campagnuolo è più di ogni altro premuto, vessato, tribolato»; si aggiungano infine, le servitù e i vincoli feudali, le prestazioni d'opera obbligatorie (le «angarie e parangarie») cui erano tenuti i contadini nei confronti dei baroni e dei loro funzionari, i diritti di monopolio su mulini, frantoi, forni e i connessi divieti (di «estrarre l'oglio, di valicare [filare], tingere i panni, macerarsi il lino, vendere le sue derrate, tagliarsi un arbore, pascolare i propri bestiami»); si aggiunga tutto questo e si avrà il quadro completo della rappresentazione che Longano offre delle condizioni di desolazione in cui versano le campagne della Capitanata e della miseria estrema dei contadini, che è insieme – in un perverso circolo vizioso – causa ed effetto dell'arretratezza dell'agricoltura di quella provincia. Tirando le conclusioni sullo «stato presente della provincia» Longano scriveva: «Dall'esame tanto economico quanto politico della Capitanata parmi avere in tale veduta la situazione posta de' suoi abitatori, che quasi ad occhio ne può osservare ciascuno la sua povertà e la miseria»; e volgendo lo sguardo ai «tanti massari impoveriti e giornalieri abbandonati» e alle circostanze da cui si generava «il massimo smarrimento de' loro animi abbattuti ed avviliti», concludeva: «Sono anche disanimati nelle industrie poco favorevoli, premuti da pesi, vessati da agenti erari, e governatori, e predati infine ogni anno da' pochi ricchi, e da' privilegiati de' propri paesi»⁹.

⁸ Ivi, pp. 119-120.

⁹ Ivi, pp. 210-211.

Di questa desolazione e di questa miseria irredimibile, non specifica di una provincia ma comune a tutte le campagne del regno perché strettamente connessa alla natura feudale dei rapporti di proprietà e di produzione, aveva dato una descrizione ineguagliabile circa dieci anni prima un conterraneo del Longano, Giuseppe Maria Galanti, nella *Descrizione dello stato antico ed attuale del contado di Molise*. Scriveva Galanti: «Lo stato de' contadini in tutte le provincie è presso a poco quello del Contado di Molise. Le loro case non sono che miserabili tuguri, per lo più coperte di legno o di paglia, ed esposte a tutte l'intemperie delle stagioni. L'interno non offre a' vostri sguardi che oscurità, puzzo, sozzura, miseria e squallore; un misero letto insieme col porco e coll'asino. I più agiati sono quelli che hanno il tugurio diviso dal porco e dall'asino per mezzo di un graticcio impiastricciato di fango. Chi 'l crederebbe! In seno di Terra di Lavoro vi è un villaggio, quindici miglia lontano da Napoli, dove una popolazione di duemila contadini abitano nelle pagliaie, e non hanno modo da fabbricarsi una casa. La prima volta che io vidi questo luogo, immaginai di trovarmi tra' selvaggi. I Nolani, i Sanniti, i Lucani non avevano spettacoli così orribili a riguardare, perché non avevano leggi feudali»¹⁰.

Per Longano «l'abbiezione della gente di campagna» non è imputabile solo alle leggi feudali. Essa ha radici più antiche e profonde che, nell'ottica longaniana, rinviano – con una riconoscibile suggestione rousseauiana che ha in altri testi più esplicite espressioni – all'insorgere della disuguaglianza e alla fenomenologia storica del suo costante riprodursi.

«Subito che la somma potestà venne tra le mani di uno, e di molti rappresentanti, si venne a formare una classe di oziosi, la quale è riputata come un propugnacolo ed una rocca del trono. Da ciò nacque una quasi separazione del popolo, diviso in nobili e in plebei. Arricchito il primo ceto collo spoglio de' plebei, cominciò a insolentirsi, e a riputare i campagnuoli tanti vili giumenti destinati a formare la loro opulenza e a soddisfare ai loro smoderati desideri. Di qui l'abbiezione della gente di campagna

¹⁰ Cfr. AA.VV., *Illuministi italiani*, vol. V, cit., p. 1039.

e il suo massimo avvilitamento»¹¹. È una dinamica, questa – osserva Longano – che si riproduce nell’ulteriore processo di mobilità e differenziazione sociale e che, nel presente, investe il rapporto tra ceti borghesi già consolidati (borghesia professionale) o in formazione e contadini: «Di qui è che gli inimici più aspri [dei «campagnuoli»] sono i privilegiati poveri ed ignoranti, i predatori impuniti delle università [dei comuni] e dei luoghi pii, gli apostati della fatica rurale»¹².

Date queste posizioni, può risultare abbastanza sorprendente il fatto che, affrontando più direttamente il tema «politico», quello, cioè, dell’amministrazione dei comuni e dell’intera provincia e del ruolo che vi hanno baroni e vescovi – cioè in definitiva il nodo cruciale della giurisdizione feudale – Longano esprima un giudizio sul sistema feudale assai cauto e misurato, di profilo non comparabile con quello «alto», di critica radicale, della scuola del Genovesi in generale e di alcuni dei suoi esponenti più rappresentativi in particolare: Filangieri, Pagano, lo stesso Galanti.

Il sistema feudale in sé, nei principi che lo fondano, non ha – sostiene Longano – nulla di negativo. I baroni sono «capi delle cittadinanze incaricati a conservarne la quiete interiore e la sicurezza esterna» e dunque sono «nelle cittadinanze quell’istesso che sono i padri nelle loro famiglie [...]. Vegliano sulla pace de’ popoli; loro liberano dalle impensate incursioni de’ nemici; fanno valere i diritti di tutti, puniscono i malfattori ed assicurano la vita, i beni e la stima di ciascuno». La singolare conclusione di questa inedita – nel tardo Settecento illuministico – rappresentazione del sistema feudale è che esso « non solo non è di sua natura vizioso, ma saggio e ben pensato»¹³.

Neanche la giurisdizione feudale, centro nevralgico del sistema e bersaglio privilegiato della polemica dei riformatori napoletani, appare a Longano censurabile, almeno sotto il profilo delle sue motivazioni e finalità originarie, perché, egli argomenta, «l’aver una persona d’autorità e potente, rischiarata ed im-

¹¹ LONGANO, *Viaggio per la Capitanata*, cit., pp. 124-125.

¹² Ivi, p. 126.

¹³ Ivi, pp. 202-203.

parziale, la quale sul campo decide ogni controversia, essa è troppo atta a conservare la pace in una popolazione, col difendere la vita, la robba e la riputazione di ciascuno [...]. Questo padre della patria, chi mai potrebbe dire ch'egli non sia utile e che non meriti rispetto e venerazione?»¹⁴.

I vizi del sistema, dunque, non sono nella sua natura, nella sua costituzione originaria e nelle sue originarie finalità, ma nel successivo processo di degenerazione storica: nella trasformazione dei feudi a vita in ereditari («Quando i feudi erano a vita furono ben governati, resi ereditari divennero viziosi»), nella progressiva delega delle funzioni giurisdizionali in ambito civile e penale a «ministri baronali», a governatori rapaci («Olà la ragione occulta di tante vessazioni, rubberie e strapazzi de' popoli»), negli abusi conseguenti e nella progressiva usurpazione di diritti appartenenti alle popolazioni o al sovrano¹⁵.

La conclusione di Longano tuttavia non è certo assolutoria nei confronti del sistema feudale. Al punto cui il processo di degenerazione è giunto, cristallizzandosi in norma istituzionalizzata di governo delle comunità, e convertendo in esercizio di diritti la pratica degli arbitri, delle prevaricazioni e degli abusi, esso – il sistema feudale – si configura per Longano come una delle cause fondamentali, anzi come la causa suprema dell'arretratezza, della desolazione e della miseria delle province del regno. E tuttavia resta la singolarità di un percorso critico impacciato e tortuoso sul quale conviene soffermarsi un momento, perché credo che si testimonino qui i limiti e le difficoltà oggettive del riformismo napoletano.

Esso certo in parte si spiega con ragioni contingenti di prudenza e di cautela, suggerite – lo abbiamo già accennato – dal progressivo esaurirsi della pur debole disponibilità riformistica di Ferdinando IV negli anni '90, e soprattutto dal clima di sospetto e di diffidenza serpeggiante negli ambienti di corte anche in conseguenza della rivoluzione in atto in Francia (si ricordi che nel '94

¹⁴ Ivi, pp. 204-205.

¹⁵ Cfr., dell'"Articolo" [capitolo] III del *Viaggio* dedicato alla *Descrizione politica*, il paragrafo 3, *Influenza de' baroni*, 4^a 5^a e 6^a *Riflessione*, pp. 206-208.

il regno di Napoli avrebbe rotto le relazioni con la Francia e si sarebbe alleato con l’Inghilterra). Di questo clima e dei suoi contraccolpi sulla cultura delle riforme ci offre una testimonianza eloquente un infortunio occorso al Galanti e da lui stesso raccontato. Nell’ottobre del ’90, dei viaggi di ricognizione previsti «perché la *Descrizione geografica e politica delle Sicilie* riuscisse compiuta nella corografia», secondo le disposizioni del marchese Mazzocchi, consigliere delle Finanze, il Galanti aveva effettuato un viaggio d’ispezione a Montefusco (o Montefuscoli, nell’avellinese) e ne aveva inviato la relazione al re tramite l’Acton – il potentissimo ministro e influente consigliere di Maria Carolina, succeduto al Tanucci – che l’aveva apprezzata e l’aveva trasmessa al Consiglio delle Finanze per il prescritto parere. Ma lì la relazione, racconta il Galanti «incontrò un violento ostacolo per parte del principe di Migliano, ch’era rimasto scandalizzato di queste parole: “I baroni non sanno rinunciare a’ loro diritti di opprimere”. La relazione fu maledetta ed abbominata, e da tutti fu riguardata come un’indegna produzione»¹⁶. La relazione poi fu recuperata e salvata grazie al parere favorevole dell’Acton. Ma non tutti potevano contare su così autorevoli protezioni.

Che il tortuoso ed ambiguo (apparentemente ambiguo) giudizio di Longano sul sistema feudale qui formulato rinvii a contingenti ragioni di prudenza, suggerite dalla situazione nuova e dal nuovo clima politico, è attestato dal processo di redazione del nostro testo. Nel *Viaggio per lo contado di Molisi*, pubblicato nell’88, nella terza sezione dedicata alla «*Descrizione politica*», al paragrafo V, intitolato *Influenza de’ baroni*, Longano aveva scritto: «La giurisdizione baronale avvilita la nostra spezie»¹⁷. La corrispondente sezione III, dedicata alla «*Descrizione politica*», del *Viaggio per la Capitanata* riproduce pressoché integralmente la precedente relativa al Molise – come avverte in apertura il Longano – «per l’astretta analogia la quale passa tra provincia e

¹⁶ G.M. GALANTI, *Memorie storiche del mio tempo*, ed. critica a cura di A. Placanica, Di Mauro, Cava de’ Tirreni (Sa) 1996, pp. 79-80.

¹⁷ F. LONGANO, *Viaggio per lo contado di Molisi nell’ottobre dell’anno 1786*, presso Antonio Settembre, Napoli 1788, p. 88.

provincia del regno»¹⁸, ma depurata di quel giudizio sulla giurisdizione baronale. E non è certo casuale o priva di significato l'espunzione dal secondo testo di un giudizio così netto e *tranchant*. E, per converso, non è casuale o privo di significato che in una seconda redazione, del 1796, del *Viaggio per lo contado di Molisi* – una redazione in più punti rielaborata ed aggiornata, rimasta inedita, riemersa in manoscritto nel 1973 e pubblicata nell'83 a cura di Amalia De Francesco – tutto il paragrafo terzo della «Descrizione politica» dedicato *all'influenza dei baroni* ignori la redazione intermedia del testo rappresentata dal *Viaggio per la Capitanata*; che tutti gli apprezzamenti di principio nei confronti del sistema feudale siano assenti; e che si ripristinino i giudizi negativi più netti e perentori («La giurisdizione baronale è nocevole a' popoli, allo stato ed al sovrano»)¹⁹.

Meno condizionato da ragioni di opportunità e di cautela è il giudizio di Longano sul ruolo e sull'influenza degli ecclesiastici (dei *Vescovi*, recita il titolo del paragrafo). Qui l'anticurialismo della tradizione giuridica e politica napoletana, che aveva ispirato la politica di Tanucci sotto Carlo III e soprattutto nei primi anni di regno di Ferdinando IV, aveva in parte sgomberato il campo da eccessive preoccupazioni ed ostacoli. Il giudizio di Longano sull'influenza esercitata dagli ecclesiastici nella situazione data delle province del regno muove dal punto di vista delle funzioni «istituzionali», di governo morale e di guida del corpo sociale, cui Vescovi e clero sono chiamati: in una concezione della religione e dei suoi ministri tutta mondana, utilitaristica e venata di solidarismo massonico; in una concezione della religione, cioè, intesa come strumento di pedagogia sociale e come «servizio»²⁰.

¹⁸ LONGANO, *Viaggio per la Capitanata*, cit., p. 177: «Per l'astretta analogia la quale passa tra provincia e provincia del regno, dee il lettore soffrire, ch'io quivi pressoché trascriva quello stesso, che nel viaggio del contado di Molisi intorno alla sua parte politica fu discorso».

¹⁹ F. LONGANO, *Viaggio per lo contado di Molisi* (1796), con introduzione e note a cura di A. De Francesco, Università di Bari, Istituto di Scienze storico-politiche, Bari 1983, p. 137.

²⁰ Sul rapporto del Longano con la massoneria cfr. E. CHIOSI, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'illuminismo*, Giannini, Napoli 1992, p. 197.

Considerate sotto questo profilo, le inadempienze e le responsabilità del clero nel degrado delle province sono oggetto di una ferma denuncia. Radice del male, l'avidità dei Vescovi, che violando l'obbligo della povertà, si configura come un sacrilegio («praeter victum et vestiarum, scrisse S. Bernardo, reliquum rapina est, sacrilegium est»)²¹ e rende la loro vita «aliena dall'ufficio sacro». Inoltre «la corruzione dei costumi è universale, e l'ignoranza è comune». Ma, si chiede Longano, «[gli ecclesiastici] hanno almeno il carattere, che distingue il cristiano, cioè la virtù della beneficenza, e la dilezione del loro prossimo? Se sono avidi, dee adunque loro mancare il senso di beneficenza. Se sono attaccati a loro stessi, o alle loro proprie case devono disprezzare i poveri»²². Si genera da qui – dalla «sacrilega», perché non cristiana, avidità dei vescovi e dalla generale corruzione del clero – la diffusa corruzione del corpo sociale giacché per il popolo modello di comportamento e «norma è la vita degli ecclesiastici».

E alla severità del giudizio fa riscontro il radicalismo della proposta di riforma, che investe ad un tempo delicati problemi «politici» interni all'istituzione ecclesiale, concernenti l'organizzazione della chiesa e la sua complessiva struttura gerarchica, e problemi «esterni», di ruolo e funzione sociale del clero. Per rimediare ai mali denunciati, Longano propone che i vescovi siano scelti ed eletti fra i parroci della diocesi da parte del clero della medesima, e che si riformino i seminari introducendo l'insegnamento di «elementi di medicina, legali e d'agricoltura», per fornire ai parroci le competenze necessarie ad intervenire nelle necessità della vita quotidiana delle popolazioni²³.

Questo prospettato spostamento di funzioni del clero – dai servizi di culto a quelli socialmente utili – che rinvia alla già segnalata concezione «utilitaristica» della religione, trova la sua espressione più ardita nella tesi che, per trovare soluzione ai problemi dello sviluppo agricolo, occorrerebbe promuovere nelle

²¹ LONGANO, *Viaggio per la Capitanata*, cit., p. 192.

²² Ivi, p. 197.

²³ Cfr. di LONGANO, *Viaggio per la Capitanata*, il paragrafo 2 (*Vescovi*) dell'«Articolo» V (*Del modo di minorare i mali politici*), pp. 260 e sgg.

campagne una «rivoluzione agraria» – una rivoluzione nella mentalità, nel costume, nelle tecniche agricole – e che di questa rivoluzione si dovrebbero fare promotori ed attori i parroci, cui dovrebbe essere affidato il compito di «inspirare» ai contadini «la fatica e il metodo a nome di Dio»: cioè di professare una catechesi del lavoro, persuadendo i contadini «che chi più e meglio travaglia nella campagna anche e più merita per l'altra vita» e predicando dal pulpito «la piantagione degli uliveti, dei gelsi e dei frutteti nelle contrade proprie»²⁴.

Non hanno – né potevano avere – simile audacia di formulazione e neanche simile esplicita chiarezza di posizioni, le proposte di riforma per ciò che concerne la giurisdizione feudale, che era ancora aspetto rilevante dell'organizzazione dello stato. Né solo per le ragioni di opportunità e di prudenza sopra indicate, ma, a me pare, per ragioni intrinseche alla strategia stessa del processo riformatore.

Sulla questione del ruolo e dei poteri dei baroni Longano, dopo aver sottolineato la gravità e l'entità del problema, in coerenza con l'analisi precedentemente sviluppata del sistema feudale (un'analisi in bilico tra apprezzamento dei principi che lo fondano e condanna della sua degenerazione) propone come via d'uscita un'alternativa secca, solo apparentemente equivalente nei suoi due termini, tra abrogazione della giurisdizione feudale e sua *reductio in pristinum*, rimettendo la scelta e la decisione «alla sapienza di chi c'impera». Ma conviene leggere il breve paragrafo dedicato ai «baroni» nel capitolo conclusivo dedicato ai *Modi di minorare li sconcerti politici*: «Ancorché il baronaggio nello stato, in cui sono le provincie, formasse una catena di ostacoli che impedisce qualunque progresso ch'esse potrebbero fare e nelle arti e nelle scienze e nel commercio, pure non ardisco suggerire veruno mezzo. Quest'operazione racchiude in sé tanti nodi

²⁴ Ivi, pp. 226-227. Queste idee erano state già avanzate in un trattato *Sull'esistenza del Purgatorio, limitato ai lumi della ragione*, del 1779, mai pubblicato per il divieto dei revisori ecclesiastici e noto nel suo contenuto indirettamente. Cfr. in proposito l'*Autobiografia* del Longano, in AA.VV., *Illuministi italiani*, vol. V, cit., pp. 364-365, e la *Nota introduttiva* di F. Venturi, pp. 340-341.

ch'essa debbasi unicamente riserbare alla sapienza di chi c'impera, al quale non mancano esempi stranieri e domestici da rettificare la gran macchina politica in questa parte da secoli sconcertata. Si è creduto sbarbicarli o minarli co' tanti privilegi di foro, ma gli effetti hanno fatto appieno conoscere che i mali sono accresciuti. Non è sempre sicura la strada di mezzo. Tutta adunque si tolga la giurisdizione, o tutta si restituisca nel suo pristino vigore»²⁵.

Si tratta di un brano per più ragioni rilevante. Nella forma di una cautelativa preterizione («non ardisco suggerire veruno mezzo»), che in realtà serve ad evidenziare la complessità del nodo da sciogliere, Longano abilmente sottopone al giudizio esclusivo del potere regio, chiamato a farsi carico di un intervento riformatore, le possibili opzioni ed il loro grado di efficacia e di praticabilità, richiamando con discrezione i precedenti italiani e stranieri in materia, che potrebbero costituire utili punti di riferimento. Esclusa la via di mezzo, che non ha dato buoni frutti, resta un'alternativa radicale i cui due corni – com'è evidente – non si equivalgono sotto il profilo della realistica praticabilità, giacché il secondo – quello della restituzione del sistema feudale alla sua purezza originaria – è una pura astrazione. Dunque, nell'apparenza di un'astensione da ogni «suggerimento» e da ogni presa di posizione sul punto più delicato e controverso della complessiva problematica delle riforme cresciuta nell'alveo dell'assolutismo illuminato (ma siamo già nel '90, al di là del confine), Longano un'indicazione la dà, una proposta di soluzione radicale (abolire la giurisdizione feudale) in termini discreti e circospetti, la formula.

Ma non è questo il punto. Il punto, il nodo della questione che il passo citato mette in evidenza, sta nel ruolo che in una strategia del processo di riforma ha, nella prospettiva di Longano, il potere regio in quanto esclusivo soggetto capace di attuarlo. E di conseguenza sta nei vincoli, nei limiti (anche introiettati) e nelle contraddizioni di un progetto di riforma che deve definirsi e prendere corpo dentro la gabbia stretta di un assolutismo nean-

²⁵ LONGANO, *Viaggio per la Capitanata*, cit., p. 263.

che troppo illuminato: e dunque scontandone i condizionamenti non solo per ciò che concerne i privati comportamenti e le soggettive ragioni di prudenza e di cautela, ma anche e soprattutto per ciò che concerne natura, profilo e consistenza – ambiti e limiti di fattibilità, insomma – del possibile intervento riformatore.

Così il progetto di riforma, nel caso di Longano, oscilla tra la proposta di un piano di interventi in campo economico (in particolare dell'economia agraria) politicamente «compatibili», tipici della scuola genovesiana e risalenti alla lezione del maestro (censuazione del latifondo, abolizione degli affitti a breve, sviluppo delle colture intensive, promozione delle conoscenze tecniche in agricoltura, introduzione di nuovi metodi di coltivazione, liberalizzazione del commercio dei grani) difficili ricerche di equilibrio a copertura di prospettive radicali di soluzione dei problemi aperti, in campo «politico» e, nella fase più tarda, salto utopico.

In verità anche all'interno del piano di interventi finalizzati al miglioramento e al progresso dell'agricoltura è possibile trovare proposte che, pur risalenti alle tematiche della «scuola», nella loro particolare declinazione forzano i limiti del politicamente «compatibile» in direzione di esiti più radicali. Si prenda il problema, largamente condiviso, della necessità di frazionare e censuare il latifondo improduttivo per surrogare alla mancanza di proprietà contadina e per incentivare le miglorie da parte dei conduttori e le colture intensive. La proposta di censuazione avanzata dai riformatori e fatta propria dal Supremo Consiglio delle Finanze (diretto nel '91 – lo abbiamo già ricordato – da Giuseppe Palmieri) fu attuata in termini impositivi, per decreto, limitatamente ai demani feudali ed universali e, non senza contrasti, ai feudi devoluti (cioè ai feudi che, in assenza di eredi per estinzione della discendenza dei proprietari, tornavano nella disponibilità della corona), non ai feudi baronali ed ecclesiastici. Questo, che riserva solo ad alcune tipologie di feudi la censuazione obbligatoria, sarebbe nella fattispecie, il limite di compatibilità di attuazione del progetto di riforma. Longano viceversa propone che si debbano «obbligare i luoghi più e i baroni alla censuazione de' loro stabili» e si spinge fino a sostenere che

«la proprietà delle terre si dovrebbe a chi le può fare ben valere, non già a' sfaticati e agli alunni dell'accidia»²⁶. In mancanza di proprietà diretta, si provveda con la censuazione perpetua o con gli affitti a tempo indeterminato. Insomma, esclama, «si restituiscia una volta alla gente di campagna la campagna, e si liberi dalle vessazioni di uomini oziosi, avidi, ed inutili alla Stato. Quale assurdo politico non è mai quello di vedere i gentiluomini nella crapula, e nell'opulenza soffogati e i laboriosi famelici e spogliati?»²⁷.

Ma i limiti del «politicamente compatibile», in relazione alle istanze di fondo, radicali ed egualitarie, che ispirano e percorrono sottotraccia il progetto riformatore del Longano, possono essere trascesi solo nella dimensione utopica. Longano delinea nel mito di Filopoli, l'immaginaria «città degli amici» sorgente sulla vetta del monte Matese, il suo ideale di società, nel quale si fondono egualitarismo rousseauiano ed etica massonica della «fratellanza». E proporrà, non per caso, la descrizione della città ideale – organizzata sulla base della «perfetta ugualianza dei beni, di diritti e di doveri», per cui regnano fra i cittadini «la generosità, la cortesia, la benevolenza, la fratellanza»²⁸ – come «discorso preliminare» alla redazione del 1796 del *Viaggio per lo contado di Molisi*: quasi a dichiarare in apertura il suo ideale orizzonte di riferimento, il traguardo finale di una «vera riforma» (di una riforma che fosse una «renovatio»), ed a rendere visibile lo scarto intercorrente tra questa, la desolazione e la miseria documentata nel *Viaggio*, e gli esigui margini di «minorazione» dei mali descritti, di intervento riformatore consentito, nelle condizioni date, ad un progetto di riforma.

²⁶ Ivi, p. 219.

²⁷ Ivi, p. 221.

²⁸ LONGANO, *Viaggio per lo contado di Molisi* (1796), cit., p. 61.

Le relazioni di viaggio nella Puglia centro-meridionale di Giuseppe Maria Galanti

Di profilo più alto e complesso, per l'ampiezza di orizzonti dell'opera di ricognizione ed altresì per la somma di problemi con cui esse si misurano e per la consapevolezza delle difficoltà dell'impresa che l'autore ne ha, sono le inchieste e relazioni di viaggio di Giuseppe Maria Galanti, che si sviluppano in un arco di tempo che va dal 1780 al 1791-94 (quando, con decreto del Consigliere delle Finanze Saverio d'Andrea, le «visite» delle province furono soppresse) e che ci forniscono una rappresentazione assai eloquente del diagramma – del processo di sviluppo e di esaurimento – del riformismo napoletano sullo scorcio del secolo: un processo imputabile a ragioni intrinseche al movimento riformatore, ma soprattutto a ragioni «esterne», di contesto, di clima politico e culturale, soprattutto dopo l'89. Io qui mi occuperò esclusivamente delle relazioni sulla Puglia centro-meridionale: sulla «provincia di Trani» (o «Terra di Bari» o Puglia Peucezia, come con antica denominazione Galanti la chiama) e sulla «provincia di Lecce» (o «Terra d'Otranto» o Japigia/Mesapia), avendo riservato alla Capitanata – anche a titolo di confronto fra le diverse prospettive d'osservazione e di giudizio – la relazione diversamente orientata del Longano. Ma per mettere a fuoco e comprendere nelle sue ragioni di fondo la peculiarità di taglio e di impostazione di queste relazioni del Galanti datate 1791, occorre prendere le mosse – istituendola come termine di riferimento e di comparazione – dalla *Descrizione dello stato antico ed attuale del Contado di Molise*, dell'80, stampata nell'81 presso la «Società letteraria e tipografica» – la società editrice da lui fondata nel '77 – con l'aggiunta del *Saggio storico sulla costituzione del Regno*.

Si tratta della prima, e insieme della più pugnace e risentita, delle relazioni del Galanti sulle province del regno: una relazio-

ne che, pur venata in sottofondo di pessimismo sulle possibilità concrete di risanamento delle condizioni di estremo degrado della provincia, serba un vigore di rappresentazione di quel degrado ed una forza di denuncia delle sue cause, in cui, nonostante tutto – nonostante l'esperienza fatta con le polemiche suscitate dalla pubblicazione, peraltro anonima, dell'*Elogio del Genovesi* nel '72 e la lezione trattane («Fin d'allora compresi quanto era pessimo consiglio certare [combattere] colle persone potenti e quanto era proficuo acquistarne la benevolenza»)¹ – si testimonia ancora una persistente fiducia in una possibile politica di riforme. Sono gli anni dell'ascesa di John Francis Eduard Acton, subentrato al Tanucci per volere di Maria Carolina, e del sostegno ad una sia pur cauta politica di riforme dato dalla regina e dal suo ministro.

Conforme agli insegnamenti del Genovesi è in questa *Descrizione del Contado di Molise* il metodo d'indagine, fondato sulla ricognizione diretta dei luoghi e delle situazioni, perché – come scrive il Galanti – «per conoscere lo stato del regno, bisogna conoscere la sua costituzione ed aver contezza delle sue provincie. Si vogliono visitare i campi e le capanne del contadino; vedere come coltiva, esaminare quello che ricoglie, quello che paga, quello che soffre, per riscoprire l'origine delle nostre miserie e per prestarci, quando si voglia, riparo»². E canonicamente genovesiano ne è l'impianto problematico: l'individuazione e la denuncia delle cause dell'arretratezza economica della provincia e l'indicazione dei possibili rimedi. La causa primaria del degra-

¹ Cfr. G.M. GALANTI, *Memorie storiche del mio tempo*, ed. critica a cura di A. Placanica, Di Mauro, Cava de' Tirreni (Sa) 1996, p. 62.

² Questo principio metodico, l'unico per Galanti che possa garantire una conoscenza reale e profonda dello stato delle provincie, è ripreso testualmente e ribadito – in una prospettiva di conoscenze più ampia – nella *Prefazione* a G.M. GALANTI, *Nuova descrizione storica e geografica delle Sicilie*, a cura di F. Assante e D. Demarco, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1969, vol. I, p. VIII: «Non si conosce lo stato delle provincie senza visitare i campi e le capanne del contadino, senza vedere come coltiva, ciò che ricoglie, quello che paga e quanto soffre. Si scopre allora l'origine dei disordini, si ravvisa come in un quadro il complesso dei mali che affliggono la Nazione».

do dell'agricoltura – e dunque delle basi dell'economia della provincia – era da individuarsi nell'assetto e nel regime della proprietà fondiaria e nei rapporti di produzione vigenti. E cioè nell'assoluto predominio del latifondo feudale, condotto – quando coltivato – a coltura estensiva col sistema degli affitti a breve, che disincentivavano i fittavoli dall'introdurvi miglierie, e nella correlativa mancanza di proprietà diretta delle terre da parte dei produttori: condizione e ragione, questa della coltivazione diretta, della floridezza dell'antica agricoltura di queste terre. «Io – scrive Galanti – sono persuaso che l'agricoltura, della quale solamente riceveva alimento la stupenda popolazione di queste nostre contrade prima della distruzione che vi operarono i Romani, non era florida se non perché i cittadini erano proprietari delle loro terre».

A rendere più precaria e grave la condizione economica e sociale del contado interviene la selva di gravami – decime di ogni genere sui prodotti e sugli strumenti di produzione, gabelle, prestazioni obbligatorie («angherie»), servitù, vincoli, diritti «proibitivi» e di monopolio – imposti dalla legislazione ed aggravati dagli abusi della giurisdizione feudale, che schiacciano i produttori.

È da antologia, ed insuperata per incisività ed efficacia rappresentativa in tutta la coeva letteratura di genere, la pagina – già citata in precedenza, e che qui in misura più ampia si ripropone – nella quale Galanti descrive le condizioni, di miseria estrema, di derelizione e di abiezione, in cui versano i contadini, non solo nel contado del Molise.

Dopo aver elencato tutti gli «aggravi» che «cadono principalmente sopra i coltivatori delle campagne» egli scrive:

Nel Contado di Molise, poiché il contadino avrà raccolto con tali pesi e decimazioni, egli per lo più non è in libertà di macinare il suo grano dove e come gli piace. Quasi da per tutto egli è obbligato a pagare una nuova decima nel mulino feudale. E poiché avrà così il suo grano ridotto in farina, egli non ha sempre la libertà di cuocerlo a casa sua, ma dee pagare altra prestazione al forno feudale. Tal è la miseria in cui vive il coltivatore in questa provincia, che non potendo, per povertà, cuocere il pane nel forno, usa le focacce che diconsi *cinericie*, perché cotte sotto le cenere. Questa è la libertà che talvolta gli accordano gli abusi feudali. [...]

Lo stato de' contadini in tutte le provincie è presso a poco quello del Contado di Molise. Le loro case non sono che miserabili tuguri, per lo più coperte di legno o di paglia, ed esposte a tutte l'intemperie delle stagioni. L'interno non offre a' vostri sguardi che oscurità, puzzo, sozzura, miseria e squallore; un misero letto insieme col porco e coll'asino. I più agiati sono quelli che hanno il tugurio diviso dal porco e dall'asino per mezzo di un graticcio impasticciato di fango. Chi 'l crederebbe! In seno di Terra di Lavoro vi è un villaggio, quindici miglia lontano da Napoli, dove una popolazione di duemila contadini abitano nelle pagliaie, e non hanno modo da fabbricarsi una casa. La prima volta che io vidi questo luogo, immaginai di trovarmi tra' selvaggi. I Nolani, i Sanniti, i Lucani non avevano spettacoli così orribili a riguardare, perché non avevano leggi feudali³.

I rimedi, gli interventi di riforma proposti per «minorare», cioè correggere e risanare questa condizione di arretratezza strutturale dell'economia della provincia e di estremo degrado sociale sono, anch'essi – ma in termini in questa fase, fra il 1781 e il 1786-88, più radicali e politicamente rilevanti in quanto connessi ad istanze di abolizione del sistema feudale e di riforma dello stato⁴ –, sulla linea di sviluppo della lezione del Genovesi⁵: censuazione perpetua di «tutte le terre che non si coltivano dai pro-

³ G.M. GALANTI, *Descrizione dello stato antico ed attuale del Contado di Molise con un saggio storico sulla costituzione del regno*, in ID., *Scritti sul Molise*, a cura di F. Barra, Società editrice napoletana, Napoli 1987, p. 205; lo stesso brano è riportato in GALANTI, *Nuova descrizione storica e geografica delle Sicilie*, cit., p. 191.

⁴ Sulla «proposta» non soltanto socio-economica, ma «politica», intrinseca e immanente al riformismo napoletano di secondo Settecento, una proposta – cito – «che con Galanti toccava il cuore dell'organizzazione dello Stato» ha posto l'accento con forza Augusto Placanica, studioso benemerito e appassionato – e certo fra i maggiori – del Galanti. La citazione è dal volume A. PLACANICA (a cura di), *Libri e manoscritti di Giuseppe Maria Galanti. Il fondo di Santa Croce del Sannio*, Edizioni Gutenberg, Lancusi (Sa) 1998, p. 34 (edizione fuori commercio). Ringrazio Sebastiano Martelli per la segnalazione del prezioso volume.

⁵ Sul rapporto che Galanti intrattiene con Genovesi cfr. il saggio di G. GALASSO, *Genovesi e Galanti*, in «Rivista storica italiana», 90, 1978.

prietari» accompagnata dalla soppressione «di ogni genere di decima»; abolizione della legislazione e soprattutto della giurisdizione feudale con la connessa catena di vincoli, privilegi, monopoli; libera disponibilità della terra da parte dei proprietari; liberalizzazione del commercio.

Si trattava di proposte di riforma sostanzialmente coerenti o comunque compatibili con la politica regalistica, e sotto questo profilo antifeudale, perseguita dalla monarchia borbonica – dal Tanucci prima, dall’Acton poi – con l’intento di avviare, secondo modelli ed esperienze già in atto in altri stati della penisola, l’ammodernamento e lo sviluppo economico del regno e il rafforzamento dello stato, senza metterne in discussione le fondazioni e gli assetti economici e sociali, ma promuovendone la riconversione produttiva e liberando lo stato dai lacci di sopravvissute giurisdizioni anomale. Proposte di questo genere, sebbene in sintonia con le ragioni (e gli interessi) dell’assolutismo *illuminato*, sono costrette a fare costantemente i conti con i fragili equilibri sociali politici e culturali su cui esso – l’assolutismo cosiddetto illuminato – si fonda (e che l’ossimoro della denominazione inconsciamente denuncia). Di questa fragilità, e dei suoi riflessi sulla produzione e diffusione nel regno di Napoli della cultura delle riforme, il Galanti, anche dopo la già citata vicenda della pubblicazione dell’*Elogio del Genovesi* e la lezione trattata, ebbe più volte a fare esperienza.

Nel ’79, come racconta nelle memorie autobiografiche – le già citate *Memorie storiche del mio tempo* – egli progetta di pubblicare una edizione napoletana delle opere di Machiavelli, corredata di un *Elogio di Machiavelli*, di un *Discorso intorno alla costituzione della società ed al governo politico* e della «confutazione del trattato del *Principe* fatta dal re di Prussia Federico II» (l’*Antimachiavel*), secondo i suggerimenti del cappellano maggiore monsignor Testa che «favoriva questa intrapresa». Ottenuto il consenso informale dell’arcivescovo di Napoli Serafino Filangieri e il benestare del «canonico Giuseppe Rossi, allora deputato della revisione ecclesiastica» che «in certo modo dirigeva la nuova edizione» il Galanti avvia la stampa dell’opera. Ma l’intervento del vescovo Sanseverino, confessore del re, su pres-

sione dei preti napoletani, produce la revoca del permesso regio e la stampa viene sospesa. «Quello che non si potè fare in Napoli – commenta il Galanti – il granduca di Toscana fece fare a Firenze, dove furono impresse le opere del Machiavelli in sei volumi in quarto»⁶. È la celebre edizione fiorentina del 1782 promossa dal vescovo di Pistoia Scipione de Ricci che, col suo patrocinio, «dava all'iniziativa una netta impronta giansenistica e riformatrice»⁷, e portata a termine grazie alla «protezione» del Granduca Pietro Leopoldo. Una vicenda esemplare, questa qui rievocata, che testimonia il diverso clima politico e culturale della Napoli borbonica rispetto alla Toscana asburgica (da cui pure provenivano, attraverso il Tanucci e l'Intieri, impulsi e stimoli ad una politica di riforme) ed altresì il maggiore livello di esposizione al rischio e la maggiore ricerca e necessità di cautela che caratterizza l'attività e le proposte dei riformatori napoletani.

Di questa cautela, che detta al riformatore il massimo di sorveglianza e di misura nella composizione dell'opera e che, perché ne sia garantito il buon esito, esige pratiche di controllo e di censura preventiva – le quali tuttavia, per la vischiosità e incertezza della situazione, ossia per la mancanza di una chiaramente e nettamente definita volontà riformatrice da parte della monarchia borbonica, non costituiscono tuttavia sufficiente salvaguardia – sono esempio le vicende o piuttosto le traversie della composizione e pubblicazione della maggiore opera del Galanti, la *Descrizione geografica e politica delle Sicilie*.

L'opera era stata commissionata al Galanti, sia pure informalmente, dal re, che aveva letto ed apprezzato la *Descrizione del Contado del Molise* ed aveva richiesto che con lo stesso metodo «si fosse fatta una descrizione generale di tutte le provincie» del regno. Il Galanti, fatto esperto dalle vicende precedenti e consapevole dei pericoli cui opere di questo genere potevano anda-

⁶ Cfr. per il racconto dettagliato della vicenda GALANTI, *Memorie storiche* cit., pp. 69-70.

⁷ Sull'importanza e il significato di questa edizione nella complessa storia della fortuna del Machiavelli nel sec. XVIII cfr. G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 340-355.

re incontro, si premurò di scrivere al Marchese della Sambuca, allora primo ministro, per esporre – si badi bene – i suoi «*scrupoli sopra le cose che si dovevano tacere o modificare*» (corsivo mio) e per chiedere che fosse designato un revisore che esaminasse l'opera e suggerisse gli opportuni interventi prima della presentazione al re per il nulla osta alla pubblicazione. L'incarico fu dato a Ferdinando Galiani che – racconta il Galanti – «uomo di spirito, di talento e di certe cognizioni, ma animato da un genio maligno», «descrisse l'opera coi colori più odiosi»⁸. E la pubblicazione del primo volume dell'opera rimase a lungo bloccata, fino a quando un altro revisore, Nicola Vivenzio – subentrato al Galiani che era stato costretto a dimettersi dall'incarico dopo l'iniquo giudizio negativo, ma che aveva continuato a boicottare l'opera – non fece una relazione favorevole, e un autorevole membro del Consiglio delle Finanze, il marchese Filippo Mazzocchi, estimatore del Galanti, non sostenne e non fece approvare dal Consiglio la relazione.

Dopo lo scoppio della rivoluzione in Francia il clima politico nella Napoli borbonica muta e la già cauta apertura della monarchia verso una politica di riforme si affievolisce sempre più per spegnersi del tutto fra il '92 e il '94, in concomitanza con gli sviluppi della rivoluzione nell'estate del '92 (arresto in agosto della famiglia reale e stragi di settembre), che alienano definitivamente l'animo della regina Maria Carolina – sorella, non si dimentichi, di Maria Antonietta – da ogni disposizione benevola nei confronti del movimento riformatore.

Di questo progressivo mutamento di clima politico dopo l'89, e dell'acuirsi dei sospetti e della suscettibilità degli ambienti di corte e di governo nei confronti di tutto ciò che potesse anche lontanamente evocare suggestioni rivoluzionarie, fece esperienza ancora una volta il Galanti, nonostante la sua consolidata cautela, e sempre nel corso delle sue indagini e relazioni sullo stato delle province del regno. Nell'ottobre del 1790, dopo aver visitato «alcuni luoghi della provincia di Montefusco» (cittadina

⁸ Cfr. GALANTI, *Memorie storiche* cit., p. 76.

dell'Avellinese, allora capoluogo del Principato Ulteriore, cioè delle attuali province di Avellino e Benevento), il Galanti ne fece relazione da presentare al re, per il definitivo «gradimento», dopo la preventiva approvazione del Consiglio delle Finanze. Qui, racconta Galanti, la relazione «incontrò un violento ostacolo per parte del principe di Migliano, che era rimasto scandalizzato di queste parole: «I baroni non sanno rinunciare a' loro diritti di opprimere». La relazione fu maledetta ed abbominata, e da tutti fu riguardata come un'indegna produzione»⁹. Solo l'intervento dell'Acton che, letta la relazione, non la trovò per nulla sovversiva o scandalosa e la ripropose al Consiglio delle Finanze per un giudizio più equanime, ne consentì l'approvazione.

Il condizionamento che questo mutato clima politico e culturale esercita – anche in termini di introiezione dei limiti e di autocensura – sull'opera dei riformatori della seconda generazione renitenti al salto rivoluzionario, è alla base della diversità di impostazione e di obiettivi strategici che intercorre tra le relazioni sulle province pugliesi e la *Descrizione del Contado di Molise*.

L'incarico di «visitare» le province di Puglia e d'Abruzzo e di fare «distinta relazione di ogni provincia a misura che le andava riconoscendo»¹⁰ era stato conferito al Galanti dal re col sostegno dell'Acton, convinto, nella nuova situazione determinatasi con la rivoluzione in Francia, dell'utilità di conoscere le «cagioni che disgraziatamente influiscono a tenere i provinciali in uno stato disordinato»¹¹. A questo scopo il Galanti l'8 marzo del '91 era stato nominato «visitatore generale del regno» – una carica, annota Placanica, «risalente al viceregno spagnolo» che «conferiva al visitatore poteri rilevanti anche sulle autorità periferiche nell'ambito della provincia affidatagli»¹² – e il 15 marzo partiva alla volta della Puglia. Il viaggio di ricognizione nelle tre province pugliesi occupò due mesi e mezzo: «i mesi di marzo e di aprile, rac-

⁹ Ivi, p. 79.

¹⁰ Ivi, p. 80.

¹¹ Cfr. la *Nota introduttiva* di F. Venturi a G.M. Galanti, in AA.VV., *Illuministi italiani*, vol. V, cit., pp. 975-976.

¹² GALANTI, *Memorie storiche* cit., p. 80, nota 117.

conta Galanti, s'impiegarono nelle due provincie di Bari e di Lecce [...] A' principi di maggio si passò a Foggia»¹³ per la visita della terza provincia, che si concluse il 21 dello stesso mese.

Il mandato ricevuto era – come il Galanti ricorda nelle lettere di trasmissione delle relazioni finali – quello di «osservare lo stato politico ed economico delle provincie di Puglia» e di fare, per «ciascuna provincia [...] distinta relazione»: cioè di procedere ad una «ricognizione», ad un'indagine conoscitiva e ad una puntuale descrizione delle condizioni socio-economiche ed amministrative in senso lato – concernenti cioè il governo della cosa pubblica e l'organizzazione della vita associata – delle singole provincie¹⁴. Un mandato che Galanti prudentemente (ma correttamente) interpreta ed esegue, in conformità con la sua formulazione letterale, come rigorosamente circoscritto alla semplice rilevazione e descrizione delle situazioni di fatto e – per ciò che riguarda le ricorrenti situazioni di crisi, di degrado economico, sociale, civile – alla segnalazione ed all'analisi delle cause che le determinano, con tassativa astensione da ogni indicazione o proposta di intervento risanatore che non fosse esplicitamente richiesta o autorizzata.

Su questa volontaria e programmatica delimitazione del suo compito Galanti non ha reticenze, che anzi la enuncia come spontaneo e doveroso atto di osservanza delle disposizioni regie. Licenziando la prima relazione al re, egli scriveva: «Siccome la M.V. non mi ha dato altro comando se non quello di rassegnarle distinta relazione dello stato di ciascuna provincia, così ho io procurato di eseguirlo con quel zelo che io ho potuto maggiore in un affare che tanto interessa il servizio di V.M. [Vostra Maestà] *Io non sono entrato a proporre spedienti [provvedimenti] legali e po-*

¹³ Ivi, p. 84.

¹⁴ Placania, nell' *Introduzione* al volume *Scritti sulla Calabria* di G.M. Galanti da lui curato (Di Mauro, Cava de' Tirreni 1993, p. 23), interpreta la nozione galantina di «stato politico» come equivalente a «quello che noi oggi configuremmo come quadro dei rapporti economico-sociali». Io vi ingloberei anche le tematiche dell'«amministrazione», nel senso ampio sopra indicato.

litici, perché ho creduto che tale parte non mi conveniva senza speciale ordine di V.M.» (pp. 118-119, corsivo mio).

Ma questa delimitazione non costituisce impedimento o rinuncia all'assolvimento di un compito politicamente incisivo e qualificato. Essa si configura piuttosto come una sorta di clausola di garanzia e di salvaguardia nei confronti delle più volte sperimentate manifestazioni di diffidenza e di ostilità degli ambienti di corte e di governo, sempre attive e insidiose (ne avrebbe fatto di nuovo esperienza nel 1793, quando la censura bloccò la pubblicazione del tomo V della *Descrizione geografica e politica delle Sicilie*)¹⁵ nonostante la protezione della regina, dell'Acton, dello stesso re – e, per ciò che riguarda il governo, di Giuseppe Palmieri – di cui il Galanti godeva. L'interesse primario di Galanti come «visitatore» è rivolto allo «stato politico» – nel senso ampio del termine sopra chiarito – delle province pugliesi; e l'obiettivo fondamentale che con le sue ricognizioni persegue resta dichiaratamente quello di mettere a fuoco i «grandi ostacoli politici» che ne soffocano le potenzialità di sviluppo («Le tre provincie di Puglia così suscettibili di gran miglioramenti, hanno grandi ostacoli politici, che furono gli oggetti della visita e di lunghe relazioni»¹⁶).

Ma nel nuovo clima politico segnato dalle preoccupazioni e dai timori per gli sviluppi della rivoluzione in Francia e dal progressivo esaurimento della peraltro sempre assai esile volontà riformatrice della corte¹⁷, l'approccio a queste problematiche

¹⁵ Ivi, p. 111. L'episodio è sottolineato da S. MARTELLI nel suo bel saggio – fra i migliori che si hanno sul Galanti – *I Giornali di viaggio in Abruzzo (1791, 1793) di G.M. Galanti*, in V. MASIELLO (a cura di), *Viaggiatori dell'Adriatico. Percorsi di viaggio e scrittura*, Palomar, Bari 2006, pp. 31-32.

¹⁶ GALANTI, *Memorie storiche* cit., p. 84.

¹⁷ Cfr. in proposito la densa *Introduzione* di I. Del Bagno all'edizione del *Testamento forense* di G.M. Galanti da lei curata (Di Mauro editore, Cava de' Tirreni 2003, in particolare pp. 10-12). In merito alle indagini condotte sullo stato delle varie province del regno dal Galanti, la Del Bagno scrive che «si può dire che rientrassero nei disegni di Maria Carolina: servivano ad appagare nell'immediato le istanze e le diffuse esigenze di rinnovamento, ma non ad innovare realmente. L'intento del governo era di mantenere fermi gli equilibri di potere stabiliti, e gli arbitrii. Sul piano più specifico, le peregrinazioni di Galanti

non può che essere prudente e ponderato soprattutto quando esse toccano cospicui interessi della classe dominante (dei «poteri forti», come oggi si dice). Emblematica sotto questo profilo è la maniera indiretta, e talvolta reticente (come nella relazione sullo stato della provincia di Lecce) con cui viene affrontato un tema centrale e cruciale dell'economia agraria delle province meridionali, una causa strutturale della sua persistente arretratezza: un tema che si propone come oggetto di riflessione e di dibattito in tutta la letteratura coeva e ben presente nella *Descrizione del Molise*: quello che concerne l'assetto della proprietà fondiaria ed i rapporti di produzione nelle campagne¹⁸. È il tema (o piuttosto il problema) – l'abbiamo visto – del latifondo feudale, dei modi della sua coltivazione e conduzione, e dell'altro, connesso, della mancanza o irrilevanza quantitativa della «proprietà» diretta dei terreni da parte dei coltivatori: ragioni fra le primarie di un'economia agricola arcaica, di mera sussistenza, incapace di trasformarsi in economia di mercato. Da qui la ricchezza del dibattito che intorno ad esso si sviluppa, soprattutto per ciò che concerne le misure di intervento, le proposte di riforma possibili e compatibili col sistema: dal frazionamento e dalla modifica di conduzione del latifondo feudale attraverso la censuazione a lungo termine o perpetua (proposte con forza e determinazione dallo stesso Galanti dieci anni prima, nella già citata *Descrizione*), all'alienazione dei feudi demaniali, universali e perfino «devoluti» (cioè tornati nella disponibilità della Corona per l'estinzione della discendenza dei proprietari) al fine di incrementare le proprietà allodiali, alla riconversione produttiva del latifondo feudale ed ecclesiastico. Era, quest'ultima, l'abbiamo già segnalato, la tesi sostenuta, in una prospettiva tendenziale di moderno capitalismo agrario, dal salentino Giuseppe Palmieri, anch'egli precoce allievo del Genovesi (più anziano di lui di soli otto anni) agli

offrivano il vantaggio di allontanare, dalla capitale e dai posti di comando, un personaggio potenzialmente pericoloso» (ivi, p. 12).

¹⁸ Va notato che il tema è toccato incidentalmente, ma sotto altri profili e con altre implicazioni, nelle relazioni sulla Terra di Bari e sulla Capitanata.

esordi del suo insegnamento e, nel '91, direttore del Supremo Consiglio di Finanza del regno. Il Palmieri sosteneva che ai fini di un'economia agricola proiettata verso il mercato – di un'agricoltura, diceva, concepita «come un oggetto di commercio» – era assai più funzionale la grande proprietà, sol che i suoi detentori si fossero trasformati, da percettori passivi di rendita, in imprenditori «attivi, colti, industriosi». Solo «i gran proprietari laici ed ecclesiastici», infatti, «le cui rendite sopravanzano gli ordinari bisogni – egli diceva – potrebbero agevolmente fare le spese della buona coltura», cioè affrontare i costi della trasformazione e della modernizzazione dell'agricoltura. La produttività dei terreni non dipende infatti dall'estensione e dalla coltivazione diretta della proprietà, ma dagli investimenti: «dalla quantità del denaro che possono spendere i proprietari e i fittaioli». A tal fine, per venire incontro alla necessità di capitali e per promuovere lo sviluppo dell'agricoltura, sarebbe necessaria la istituzione di «Casse di credito» «da stabilirsi in ogni provincia» che concedessero credito a basso interesse¹⁹.

Una posizione originale, questa del Palmieri, rispetto a quella predominante fra i più diretti «allievi» del Genovesi, ma non solitaria fra i riformatori napoletani. Basti pensare alla sostanziale convergenza di orientamenti e di prospettive che è possibile ravvisare tra questa posizione e la concreta attività di imprenditore agricolo, con la connessa riflessione e progettazione teorica, del marchese Domenico Grimaldi, il quale fra l'altro si avvaleva della conoscenza e dell'esperienza diretta dei processi di innovazione tecnica e di trasformazione dell'economia agricola in atto nelle aree a più accelerato sviluppo della penisola e in Europa (dalla Francia alla Svizzera alla Germania).

Al polo opposto si colloca la posizione – esaminata nel capitolo precedente – di Francesco Longano che nel suo *Viaggio per la Capitanata* proponeva la censuazione perpetua obbligatoria del latifondo feudale e si spingeva fino a sostenere che «la pro-

¹⁹ Cfr. G. PALMIERI, *Riflessioni sulla pubblica felicità relativamente al regno di Napoli* (1787), a cura di A.M. Fusco, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 50 e sgg.

prietà delle terre si dovrebbe a chi le può far ben valere [cioè ai contadini], non già ai sfaticati e agli alunni dell'accidia»²⁰.

La trattazione tangenziale di un tema di tale rilevanza nella relazione sulla provincia di Bari e la sua totale omissione in quella sulla provincia di Lecce non sono certo occasionali o solo imputabili all'impostazione fondamentalmente ricognitivo-descrittiva della situazione di fatto, cui l'indagine programmaticamente obbedisce. Il fatto è che quel tema – il tema dell'assetto e del regime della proprietà fondiaria protetta dalla legislazione feudale e dotata di giurisdizione autonoma – tocca direttamente le basi sociali e gli equilibri politici del regno e rappresenta il punto nevralgico del progetto di eversione della feudalità che, con ottiche e prospettive diverse, ispira il moto riformatore sviluppatosi all'interno del vecchio regime, nell'orizzonte dall'assolutismo illuminato ormai scosso e messo in crisi dalla rivoluzione. È insomma un tema «caldo»; caldo e controverso, per ciò che riguarda le strategie d'approccio, all'interno dello stesso movimento riformatore, come dimostrano i contrasti esplosi nell'86-88 e di nuovo nel '93 sul problema dei feudi devoluti – cioè sull'abrogazione dei diritti di devoluzione e sulla loro vendita per promuovere lo sviluppo della proprietà allodiale – e che coinvolsero, nel '93, lo stesso Galanti²¹. Chiamarlo in causa, quel tema, in un momento di crisi traumatica dell'assolutismo illuminato e in un'indagine conoscitivo-descrittiva alla quale non erano esplicitamente richiesti l'approfondimento delle cause della situazione esistente e la proposta di interventi di riforma o più semplicemente migliorativi, poteva essere inopportuno.

Sarebbe tuttavia errato considerare «neutre», prive di motivazioni e di prospettive riformatrici queste relazioni. L'analisi delle cause del degrado economico, sociale e civile delle province e la proposta di misure d'intervento, di «spedienti legali e politici»

²⁰ F. LONGANO, *Viaggio per la Capitanata*, in AA.Vv., *Illuministi italiani*, vol. V: *Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Ricciardi, Milano-Napoli 1962, p. 219.

²¹ Sul problema dei feudi devoluti e sulle sue implicazioni cfr. P. VILLANI, *Feudalità, riforme, capitalismo agrario*, Laterza, Bari 1968, pp. 71-80.

– «politici» soprattutto – sono in esse ben presenti, incorporate nella descrizione stessa dei fatti e delle situazioni, che chiamano in causa le responsabilità del sistema feudale e l'ordinamento dello stato. Sol che qui l'attacco al sistema, la sua messa in questione, sono più sottili e mediati: orientati piuttosto che sui suoi livelli «strutturali», su quelli sovrastrutturali; su aspetti ed obiettivi più in linea con la tradizione giusnaturalistica e regalistica del riformismo napoletano e più in sintonia con le ragioni e gli interessi antif feudali dell'assolutismo regio più o meno illuminato. È questo un aspetto nodale delle relazioni sulle province pugliesi sul quale tornerò in chiusura di discorso.

Ma anche a prescindere da questo aspetto di rilevanza qualificativa, va subito detto che la ricognizione sistematica e dettagliata e la descrizione oggettiva dello stato delle province in ogni parte del loro territorio (città, campagne, marine) e in ogni aspetto (economico, sociale, civile) costituiscono un contributo eccezionale alla conoscenza della Puglia centro-meridionale – del suo livello di sviluppo, dei suoi problemi – nell'ultimo decennio del Settecento.

1. *La relazione sulla Terra di Bari: «la parte più pregevole del Regno»*

Il viaggio d'ispezione in Puglia inizia con la visita della provincia di Bari (o di Trani, o Puglia Peucezia, come alternativamente Galanti la chiama) che si svolse in due tempi: la parte «che da prima si visitò» – annota nelle *Memorie*²² – fu «la parte marittima» della provincia, ossia la fascia costiera che si estendeva da Barletta ad Egnazia; poi, dopo la visita della contigua provincia di Lecce (o Japigia o Messapia) durata ventitrè giorni (dal 1° al 24 aprile), fu visitata, risalendo da Taranto verso Nord-Ovest, la parte interna, collinare di Terra di Bari. Perciò la relazione sulla provincia di Lecce, seconda visitata, fu la prima ad essere inviata al re (il 24 aprile 1791, da Taranto, stazione terminale della visita nel Salento) e da questo approvata, mentre quella sulla pro-

²² GALANTI, *Memorie storiche* cit., p. 83.

vincia di Bari fu inviata più tardi (il 12 maggio, da Barletta) e trasmessa al re, dopo l'esame di rito del Consiglio delle Finanze, solo nel gennaio del 1792. Le visite alle due province pugliesi e le relative relazioni sono, dunque, strettamente intrecciate. E tuttavia, non è arbitrario riconoscere alla relazione sulla provincia di Bari, redazionalmente seconda, una priorità sia pure parziale ed una primazia oggettiva, correlate alle sequenze discontinue del viaggio nella Puglia centro-meridionale e al «metodo», al processo di elaborazione delle relazioni seguito da Galanti: processo che si avvale per la stesura della relazione finale, della registrazione e della raccolta *in itinere* di una messe di appunti, di impressioni, di osservazioni e della compilazione quotidiana di un diario, di un «giornale di viaggio», che costituisce una prima, diretta e immediata strutturazione espositiva e valutativa del materiale raccolto: un abbozzo precoce ed aperto della relazione conclusiva²³. In un processo ricognitivo prima ancora che espositivo cosiffatto, la prima tappa del viaggio – quella, nel caso specifico, della «parte marittima» della provincia di Bari «che da prima si visitò» – assume un ruolo prospettico rilevante, costituendosi come fondativa delle decisive prime impressioni e delle prime valutazioni orientative, tutte da verificare nel seguito del percorso: una tappa che finisce perciò per istituirsi, in senso attivo e passivo, come quadro e termine comparativo di riferimento.

La prima impressione che il Galanti, entrando in Puglia, ha delle province pugliesi – un'impressione dichiarata e ribadita nella prima e nella seconda relazione, e convalidata, sotto il profilo corografico, dalla ricognizione e dall'analisi puntuale dell'ambiente antropico e naturale dei territori visitati, a partire dalla natura del suolo e dall'assetto idro-geologico – è che esse «sono di

²³ Si vedano, come esemplari di questo processo di elaborazione, il *Giornale di viaggio in Calabria*, edito da A. Placanica in G.M. GALANTI, *Scritti sulla Calabria*, cit., il *Giornale del viaggio in Abruzzo* del 1791 edito da V. Clemente, Istituto per la storia del Mezzogiorno, Roma 1991; e da ultimo la recentissima pubblicazione dell'inedito *Giornale del (secondo) viaggio in Abruzzo* (1793), curata da S. Martelli in MASIELLO (a cura di), *Viaggiatori dell'Adriatico* cit., pp. 23-84. Ancora inedito, invece, il *Giornale di viaggio nelle Puglie*.

una natura diversa da quelle delle altre del regno»²⁴. Diverse nel loro insieme dalle altre, le province pugliesi, ma diverse a loro volta l'una dall'altra. Emblematica di questa loro diversità strutturale è la Puglia Peucezia, che, a differenza della uniforme provincia di Lecce, per la sua «posizione naturale» – scrive Galanti – «si divide in due parti così per l'assetto e la fertilità, che per le coltivazioni e il numero degli abitanti: esse sono la parte piana e marittima, e la parte interna e delle colline»; la prima è più popolosa e ricca di coltivazioni arboree (cioè di più avanzato livello economico-sociale), l'altra meno popolata ed a prevalente coltivazione cerealicola.

Questa particolare «posizione naturale» della provincia di Bari, e soprattutto l'assetto e il livello di sviluppo della sua fascia costiera – che indurrà il Galanti a qualificare la Puglia Peucezia come «la parte più pregevole del regno» e Bari come «la prima città del regno»²⁵ (ovviamente dopo Napoli) – apre la via all'analisi e alla descrizione comparata dello «stato politico» della provincia, di cui è indice e parametro privilegiato di valutazione la bilancia demografica, «lo stato della popolazione, che – scrive il Galanti – si deve riguardare come la principale mercanzia di uno stato politico e come il primo oggetto del governo»²⁶.

Il dato che per primo emerge e che si propone per il Galanti come oggetto di riflessione e di giudizio «politico» è il fatto che la Puglia Peucezia, pur essendo meno avvantaggiata dalla natura rispetto alla Messapia (alla provincia di Lecce), «più di questa è

²⁴ Cfr. G.M. GALANTI, *Relazione sulla Terra d'Otranto*, in G.M. MONTI (a cura di), *Per la storia dei Borboni di Napoli e dei patrioti meridionali*, Vecchi, Trani 1939, p. 98 (sezione testi) e G.M. GALANTI, *Relazione sulla Terra di Bari*, in MONTI (a cura di), *Per la storia dei Borboni di Napoli* cit., p. 119.

²⁵ GALANTI, *Memorie storiche* cit., pp. 82-83. Il giudizio sulla provincia di Bari è sostanzialmente condiviso (anzi anticipato) da G. PALMIERI che nelle *Riflessioni sulla pubblica felicità relativamente al Regno di Napoli* (1787, seconda ed. accresciuta 1788) scrive: «Dopo Terra di lavoro [...] si può dire che la sola provincia di Bari sappia tirare il miglior profitto dal suo terreno. Tutte le altre dimostrano in un bizzarro contrasto la felicità del paese e l'infelicità degli abitanti». Cito dall'edizione a cura di A.M. Fusco, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 42.

²⁶ GALANTI, *Relazione sulla Terra di Bari*, cit., p. 122.

coltivata e popolata»²⁷, ospitando sul suo territorio 234 persone a miglio quadrato contro i 147 della provincia di Lecce. Le ragioni di un così rilevante divario – e del maggiore sviluppo demografico ed economico-sociale della provincia di Bari rispetto alla provincia contigua – sono da individuarsi – scrive Galanti – in primo luogo nel «gran numero di città regie [cioè sottoposte alla giurisdizione della corona] che trovansi nella Peucezia»: 12 per l'esattezza, ma con una popolazione complessiva di 134.000 abitanti (pari, cioè, ad oltre il 46% della popolazione della provincia), contro i 155.174 (circa il 54%) distribuiti in ben 44 «paesi baronali»; in secondo luogo, nella «diversa indole del governo feudale» [...]: «in questa provincia – precisa il relatore – il governo feudale è moderato e di natura tutta diversa da quella della Messapia». Nella Peucezia sono pochi i paesi a giurisdizione feudale nei quali «si pagano le decime feudali e sussistono i diritti proibitivi». Il che non significa però che il governo feudale, pur moderato, «smentisce la sua indole», perché insorgono e si istituiscono «anche ai di nostri nuovi aggravii» che sono di ostacolo allo sviluppo demografico (e conseguentemente allo sviluppo socio-economico). Perciò – conclude Galanti – anche in Terra di Bari (nella Peucezia) la popolazione è densa, numerosa («florida») «sul litorale nelle città regie» e invece «molto scarsa e ristretta» nella fascia interna, collinare, dove prevalgono i «paesi baronali»²⁸.

Il tema che qui, in questa pagina d'esordio sullo «stato politico» di Terra di Bari si pone – un tema-chiave si badi bene, fondativo della prospettiva che sottende ed orienta la ricognizione del territorio – è quello del nesso stretto che intercorre tra dinamiche demografiche (e conseguentemente economico-sociali) ed assetti istituzionali, forme di governo e di giurisdizione vigente. Orbene se «oggetti privilegiati della visita e di lunghe relazioni» sono, come Galanti dichiara nelle *Memorie*²⁹, i «grandi ostacoli

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 123.

²⁹ GALANTI, *Memorie storiche cit.*, p. 84.

politici» che impediscono l'affrancamento («le gran migliorazioni») e lo sviluppo delle province pugliesi, qui Galanti individua con ferma chiarezza questi ostacoli nel persistente regime e nella persistente giurisdizione feudali, a cui risale la causa primaria dello spopolamento e dell'impoverimento del territorio; e viceversa, nel governo e nella giurisdizione regia le condizioni favorevoli alla crescita della popolazione e allo sviluppo economico: come attesta esemplarmente, con la sua conformazione territoriale ed economica strutturalmente binaria, la provincia di Bari. «In nessuna provincia meglio di questa – scrive Galanti – si conosce l'influenza che sulla popolazione ha il governo Regio in confronto del governo feudale»³⁰.

Un documento e una prova inconfutabile della matrice «istituzionale» di cosiffatti processi economico-sociali sono forniti dal caso della città di Mola (a poca distanza da Bari): «paese miserabile – cito da Galanti – finché ha vissuto sotto il governo feudale» al punto che i suoi abitanti «erano conosciuti in tutta la provincia [come] *i pezzenti di Mola*», e divenuto poi, grazie alla sopravvenuta giurisdizione regia – libero quindi da vincoli, ceppi ed abusi feudali («all'aura della libertà che solamente si gode sotto all'immediata giustizia del Sovrano» scrive Galanti) – «un prodigio di attività e d'industria», talché i suoi abitanti «si potrebbero chiamare *li ricchi di Mola*» (corsivi d'autore)³¹.

Com'è del tutto evidente, il problema che qui si pone, o più esattamente, che emerge oggettivamente dalla ricognizione sommaria dello «stato politico» della provincia di Bari, è quello della necessità di una riforma dell'ordinamento statale («dell'antica costituzione del regno») come condizione ineludibile della crescita della popolazione e dello sviluppo economico-sociale: una riforma che ricomponga e rimetta sotto il controllo della corona la giurisdizione e il governo dell'economia.

Si tratta di una prospettiva di riforma decisamente antifeudale, in linea con la tradizione politico-culturale giurisdizionalisti-

³⁰ GALANTI, *Relazione sulla Terra di Bari*, cit., p. 123.

³¹ Ivi, p. 133.

ca e regalistica del regno incorporata nel riformismo napoletano ed assimilata da Galanti, e perciò compatibile con le ragioni, gli interessi politici e gli orizzonti culturali dell'assolutismo illuminato, ma con una riserva implicita e ad una condizione sottintesa.

Il dato nuovo e più interessante di questa proposta o piuttosto prospettiva di riforma, sommersa nella forma, ma assolutamente rilevante nella sostanza, avanzata cautamente come questione connessa al problema demografico, sta nel suo configurarsi come operazione di decentramento nelle province di funzioni e competenze giurisdizionali dello stato in campo civile ed economico. Obiettivo del decentramento è quello di porre rimedio ai danni provocati dal «conflitto delle tante e diverse giurisdizioni» e garantire l'equità dei gravami tributari, compromessa dalla «cattiva costituzione economica» dei comuni che «generalmente passano i tributi senz'alcuna proporzione» e «spendono somme enormi per vessazioni di ogni genere»; di garantire «la sicurezza civile» che «generalmente manca nelle provincie», e di proteggere da ogni sorta di arbitrio «i cittadini che posseggono qualche cosa e che sono esposti a tutte le vessazioni, ora del sindaco, ora dell'erario feudale, ora del governatore, ora dell'arrendatore»³². Galanti – lo dico con le parole autorevoli di Augusto Placanica – affrontava qui, e proponeva di sciogliere, «il nodo che gli sembrava [...] al centro del malessere del regno: lo scorretto rapporto tra capitale e province, tra governo e governati, tra magistrature burocratizzate e classi laboriose, tra un fisco perennemente iniquo e inefficiente [...] e settori produttivi vittime del fisco»³³.

Fra le cause dello spopolamento del territorio, in particolare della parte interna e collinare della provincia, è incluso anche – rubricato al punto 4 del capitolo della relazione dedicato allo «stato politico», col titolo «La distribuzione delle terre e il difetto di proprietà» – il tema (e problema) cruciale dell'assetto e del

³² Ivi, p. 124.

³³ Cfr. PLACANICA (a cura di), *Libri e manoscritti di Giuseppe Maria Galanti. Il fondo di Santa Croce del Sannio*, cit., p. 35.

regime della proprietà fondiaria del quale s'è parlato qualche pagina innanzi.

Ma il tema, come accennato sopra, qui è trattato con mano leggera, tangenzialmente, con riferimento esclusivo ai terreni e ai feudi demaniali (lasciando dunque fuori campo quelli nobiliari) e in relazione allo squilibrio territoriale nella distribuzione della popolazione, che caratterizza la provincia di Bari, articolata in due aree difformi, e più in generale le province pugliesi: in relazione cioè al fatto che «si osservano da per tutto paesi di gran popolazione con un territorio ristretto [com'è nella fascia costiera] e vasti territori posseduti da una piccola popolazione. Tutta la parte interna di questa provincia – precisa Galanti – è spopolata principalmente per questa ragione»³⁴. Le città dell'entroterra soprattutto collinare «posseggono estesissimi demani senza villaggio alcuno e quasi senz'albero» (cioè disabitati ed incolti o a coltura estensiva). Emblematico il caso di Altamura, la maggiore città dell'entroterra murgiano, «feudo allodiale» della Corona, che ospita poco più di sedicimila persone su un territorio di circa «duecentomila moggi napoletani», che potrebbe contenerne «per lo meno il quadruplo»³⁵.

La causa reale di questa desertificazione del territorio sta, a giudizio del Galanti, nel «difetto di proprietà» evocato nel titolo in connessione con la «distribuzione delle terre». Traduciamolo in termini più espliciti, quali si evincono dal contesto: sta nel fatto che i pubblici latifondi, i feudi demaniali e allodiali, che avrebbero potuto essere frazionati, dati in concessione a censo ai coltivatori diretti e resi così produttivi (come il Galanti aveva proposto dieci anni prima, nella *Descrizione del Contado di Molise*, per «tutte le terre che non si coltivano dai proprietari», cioè anche per i feudi nobiliari), restavano pur sempre nella disponibilità e sotto la giurisdizione e il controllo baronale o della emergente borghesia terriera. «Nei feudi – scrive Galanti – tali demanii sono a profitto de' baroni, de' loro agenti e protetti; nelle città demaniali o allodiali [a giurisdizione autonoma] cedono al co-

³⁴ GALANTI, *Relazione sulla Terra di Bari*, cit., p. 126.

³⁵ *Ibidem*. Il vecchio moggio napoletano era pari a 3.664 m².

modo de' più potenti cittadini [...] ma tutto si fa a discapito della popolazione e dell'agricoltura». Ed è qui la ragione fondamentale e la radice della differenza dell'entroterra collinare rispetto alla fascia costiera: al «littorale della Peucezia» che «è non solo popolato, ma ben coltivato [...]. Vi è molta proprietà sul littorale – conclude Galanti – la quale di poco vien modificata da servitù attiva [da vincoli feudali]. I contadini, se non sono assolutamente proprietari, non sono assolutamente poveri». Viceversa nel caso di Altamura – rappresentativo della condizione di tutte le città e di tutti i territori dell'interno – «la stessa costituzione della città è [...] di ostacolo alla maggior popolazione ed alla miglior coltivazione». Così il nodo del problema, la causa delle cause dello spopolamento delle campagne e del degrado economico e sociale torna a collocarsi e a consistere, in coerenza con la formazione e con gli orientamenti culturali (politico-culturali) del Galanti, negli assetti istituzionali: nel regime feudale; nella legislazione e nella giurisdizione feudali ancora vigenti.

Scrivo in proposito il grande intellettuale napoletano: «Le sole leggi della giustizia distributiva dovrebbero essere eterne ed immutabili, ma le leggi economiche e politiche dovrebbero essere temporanee. Il maggior difetto della nostra legislazione a me pare che consista appunto [nel fatto] che le leggi politiche di molti secoli addietro continuano a governarci: e siccome si trovano incompatibili con lo stato attuale della società, invece di giovare servono a confondere tutte le cose, a rendere arbitrario nei tribunali il destino dei popoli [delle popolazioni], e ad imbarazzare tutte le operazioni del governo»³⁶.

Le attività produttive, agricole manifatturiere e commerciali, sono strettamente correlate e corrispondenti allo «stato politico» della provincia. Nella fascia costiera, la produzione agricola più rilevante è quella delle mandorle e soprattutto dell'olio, grazie alla diffusa coltivazione degli olivi, risorsa principale della Peucezia, coltivazione effettuata «con metodo migliore» che nel-

³⁶ Ivi, p. 127.

la Messapia³⁷. Nella zona collinare, invece, «si raccoglie molto grano [...] ma senza regola e senza buona coltura». Qui inoltre, essendo le terre demaniali incolte e «coperte di pascolo», è sviluppato l'allevamento del bestiame, mentre nella fascia costiera, per l'estensione delle terre coltivate «la pastorizia sempre più si restringe»³⁸. In generale, per l'intera provincia di Bari si può dire – scrive in conclusione Galanti – che «l'agricoltura siasi migliorata ma non perfezionata»: un obiettivo, quello della «perfezione dell'agricoltura» peraltro «impossibile colla nostra ignoranza, colle nostre leggi, co' nostri costumi»³⁹.

Esigua, invece, e di infima qualità l'attività manifatturiera, limitata alla produzione di «panni grossolani e tele grossolane ... per uso della bassa gente» e di «mediocri» tele di cotone e di lino. Si aggiungano «poche fabbriche di cuoio [...], di sapone in pezzi», «due cattive tintorie», «una fabbrica di vasi ordinari di creta» a Ruvo e si avrà il quadro pressoché completo «di tutte le manifatture della Puglia Peucezia, che è quanto dire – scrive il visitatore con una punta di amara ironia – di una delle migliori provincie» del regno. A completarlo, questo quadro, interviene la mancanza di stamperie in una provincia il cui litorale «è coperto di città colte e popolose, piene di cittadini ricchi e pieni di lusso». Ce n'è una «piccola ed assai meschina in Polignano, dove da Trani [capoluogo della provincia] si mandano a imprimere gli ordini del *sovrano* che si divulgano nella provincia». Ma gli errori di stampa sono tali «che più tosto si dovrebbe credere di essersi impressi in Lapponia». «Questi fatti – scrive Galanti per segnalare le condizioni di grave e diffusa arretratezza non di una provincia, ma del regno – mostrano che le migliori provincie di Vostra Maestà siano molto al di sotto di grado e di fortuna dello Stato Pontificio e dello Stato Veneto»⁴⁰.

Più sviluppato è invece il commercio interno, che ha in Bari il mercato più vivace, essendo «i baresi – scrive Galanti da osser-

³⁷ Ivi, p. 128.

³⁸ Ivi, p. 129.

³⁹ Ivi, p. 130.

⁴⁰ Ivi, p. 131.

vatore acuto e perspicace – i più attivi» in questo campo di tutta la provincia. Ma il commercio marittimo – che ha anch'esso in Bari Molfetta e Mola «le città del maggior traffico» – «non si estende fuori dell'Adriatico e del Levante veneto»⁴¹ e, per quanto grande in apparenza, non è adeguato alle potenzialità delle province. Ragione non secondaria di questi limiti, «gli effetti funesti» delle leggi doganali, «avanzi dell'antica barbarie» non ancora rimossi con la revisione delle tariffe (un intervento di limitato respiro a fronte di quello auspicato dal Genovesi e dalla sua scuola di abolizione delle barriere doganali e di liberalizzazione del mercato) già deliberata, ma non ancora attuata.

Abbozzando un primo bilancio della ricognizione dello «stato politico», cioè socio-economico della provincia, Galanti scriveva: «Questa provincia per le sue cause politiche, che io ho avuto l'onore di esporre a V.M. [Vostra Maestà], ha pochi ricchi cittadini, e moltissimi poveri cittadini, solito fenomeno del difetto di proprietà e della diseguale distribuzione delle fortune»⁴², implicitamente prospettando la necessità di adeguate misure di «minorazione» di quel «difetto» e di parziale compensazione di quella strutturale disuguaglianza.

Al di là dell'orizzonte «politico» ed economico della ricognizione dello stato della provincia fin qui illustrato, l'interesse del Galanti – ed è questo un dato che attesta l'ampiezza di visione e la finezza, la perspicacia dell'osservatore – si rivolge ad un campo d'indagine più complesso e sotto alcuni profili sfuggente, comunque di non consueta frequentazione in consimili e coeve visite di ricognizione. Mi riferisco al campo d'indagine che – con riferimento prevalente ma non esclusivo ai contesti urbani – ha per oggetto le forme i modi e gli aspetti molteplici della vita civile: da quelli che attengono alla cultura antropologica e più propriamente, per dirla con Braudel, alla «civiltà materiale» (abitudini ed usanze, credenze e superstizioni – per esempio i rituali della «taranto-

⁴¹ Ivi, p. 132.

⁴² Ivi, p. 135.

la» e dei «tarantolati» diffusi nella Puglia barese e salentina, manifestazioni di una sindrome isterica che Galanti fa risalire a «una forte ipocondria» – condizioni igieniche, malattie ricorrenti, livelli ed istituti di istruzione); ai costumi ed ai comportamenti sociali connessi agli ordinari rapporti tra le classi e alla natura e qualità della convivenza civile; a quelli che attengono ai fattori immateriali (mentalità, morale individuale e sociale, condizioni dello spirito pubblico, psicologia sociale ed atteggiamenti derivati) che incidono, condizionandola, sulla vita politica ed economica.

Una ricognizione a tutto campo, insomma, quella effettuata dal Galanti, della qualità della vita civile nella provincia di Bari, che, se pur complessivamente migliore di quella delle altre provincie pugliesi, presenta vizi di sostanza, limiti e ritardi che richiedono interventi risanatori. Così, se per un verso egli riconosce a «questi provinciali» il merito di essere «umani, civili, socievoli [...] industriosi»⁴³, per l'altro denuncia la frequenza di abigeati, di grasazioni, di infanticidi; la rilassatezza dei costumi, in particolare delle donne, più «ardite» che belle e «licenziose»; la conseguente scarsità dei matrimoni «anche nella bassa gente» e il numero «grandissimo» dei «fanciulli esposti» (dei neonati abbandonati dinanzi alle chiese ed ai conventi); la sporcizia delle città («generalmente le città sono sporche all'eccesso e ripiene d'immondizie»)⁴⁴ – eccezione fatta per Barletta, Trani e Bitonto – indifferenti agli «ordini per la pulizia» emanati dal potere centrale, che restano inosservati per responsabilità «del governo provinciale».

Ma ciò che soprattutto importa rilevare in questa ricognizione e rappresentazione a luci ed ombre dello stato della vita civile nella provincia di Bari, è l'attenzione particolare rivolta ai caratteri con cui si presenta e al ruolo che vi svolge direttamente o indirettamente la nobiltà, che per le sue connotazioni costituisce – scrive Galanti – l'elemento di massima distinzione di questa provincia (ma anche e ancor più, occorre aggiungere, della provincia di Lecce) rispetto a «tutte le altre provincie del regno»⁴⁵.

⁴³ Ivi, p. 133.

⁴⁴ Ivi, p. 134.

⁴⁵ Ivi, p. 135.

Si tratta di un'attenzione e di un interesse dettati da motivazioni sostanziali. In un periodo di grandi trasformazioni e di ridefinizione dei ruoli e delle funzioni sociali, i modi d'essere, gli atteggiamenti ed i comportamenti della classe dominante – incalzata dalla pressione della borghesia in ascesa e dalla cultura delle riforme che ne rappresenta le istanze e le aspirazioni, e ultimamente minacciata dallo spettro della rivoluzione – acquistano un significato ed una rilevanza particolare. Quei modi d'essere, quegli atteggiamenti e comportamenti della nobiltà provinciale, infatti, forniscono un documento e consentono una verifica dei livelli di consapevolezza che la classe dominante ha dei tempi mutati e della sua capacità di corrispondere ai nuovi bisogni, e conseguentemente consentono una valutazione dello stato della vita civile (ma anche sociale ed economica) e dei fattori che ne ostacolano o che, viceversa, possono promuoverne lo sviluppo.

Non si tratta, ovviamente, di comportamenti univoci, omogenei, comuni all'intera nobiltà di Terra di Bari, bensì – seppure non frequentemente e maggioritariamente – fortemente differenziati. E la loro diversità costituisce la linea di discriminazione fra influenza positiva ed influenza negativa esercitata dalla nobiltà provinciale nel sistema della vita sociale, la verifica della sua idoneità a svolgere una funzione dirigente, non solo dominante. Così, se quella di «Trani, Bari e Bitonto» – città-capoluogo e centri le prime due di intense attività economiche e commerciali – è una nobiltà chiusa ed oziosa, intenta esclusivamente ad «imitare in tutto i nobili della capitale ed i vizi che degradano talvolta la natura umana»⁴⁶, viceversa «i nobili di Terlizzi e di Barletta, a differenza degli altri, esercitano l'agricoltura»: si sono, cioè, convertiti in imprenditori agricoli. E a Terlizzi, che «in un piccolo territorio racchiude la gente più industriosa della campagna, non vi sono poveri, perché non vi è famiglia che non abbia il suo campicello, il suo animale, la sua industria»⁴⁷.

⁴⁶ Ivi, p. 133.

⁴⁷ *Ibidem*.

Ma non sta qui, in questa bipolarità peraltro “fisiologica” e ricorrente, la peculiarità della nobiltà di Terra di Bari, «ciò che più la distingue, forse sopra tutte le altre provincie del Regno». Sta nel configurarsi della nobiltà come una «specie di malattia di spirito che ha penetrato in tutte le classi e forma un ceto numeroso di uomini oziosi»⁴⁸; sta cioè nel suo configurarsi non come classe «chiusa», specifica e definita, bensì come invasivo modello di vita, oggetto di maniacale emulazione e di identificazione; come diffusa disposizione psicologica e comportamentale che induce gli esponenti del «secondo ceto» – scrive Galanti nella concomitante relazione sulla Terra d’Otranto dove lo «spirito di nobiltà è più accentuato – a curare «più il fasto che l’industria» e a «voler essere trattati da *Eccellenza*»⁴⁹.

Là dove poi non ci sono «piazze di nobiltà», cioè un predominio consolidato e per così dire istituzionalizzato delle famiglie nobili⁵⁰, c’è una netta «distinzione [ovviamente gerarchica] di ceti», sulla quale si fonda «il governo economico dei comuni»: una distinzione in tre ceti che «nelle città della Peucezia è fonte perenne di animosità di ogni genere, di disturbi delle funzioni pubbliche, di odii, di litigi e di contrasti»⁵¹.

A questi anomali retaggi del passato che affliggono la vita civile nella provincia e che attestano un ritardo, una inadeguatezza anche culturale della classe dominante e di quella emergente, incapaci entrambe di misurarsi con i processi in atto di trasformazione sociale giunti ormai al punto di rottura, al tracollo del vecchio mondo, Galanti contrappone, come norma di condotta e criterio di riordinamento e di risanamento della vita civile, un principio cardinale della cultura giuridica dell’illuminismo, quello dell’uguaglianza di tutti gli uomini nei diritti – qui nei diritti di

⁴⁸ Ivi, p. 61.

⁴⁹ Vedi *infra*, p. 63.

⁵⁰ «Piazze (o sedili) nobili» erano denominate a Napoli le organizzazioni territoriali ufficialmente riconosciute di famiglie nobili, costitutesi fin dal tardo medioevo per la tutela dei propri interessi. Nel 1494 Carlo VIII, dopo la conquista di Napoli, istituì le piazze (o sedili) popolari in contrapposizione a quelle nobili.

⁵¹ GALANTI, *Relazione sulla Terra di Bari*, cit., pp. 135-136.

cittadinanza – e dinanzi alla legge (un principio proclamato solennemente negli articoli primo e sesto della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*), e la legittimazione del riconoscimento e del rispetto delle differenze sociali, quando essi – riconoscimento e rispetto – sono fondati «sulla libera opinione e non sulle distinzioni odiose».

Scrivono Galanti: «Tutte le persone deggono essere uguali nella condizione di cittadino, nella dipendenza dal Sovrano, nell'ubbidienza alle leggi; la natura siccome mette una differenza nella figura, nella forza e nel talento, così la società mette ancora la sua nelle fortune, nello sviluppo dello spirito, negli onori e nelle successioni. Cose sono queste, ch'esigono un certo riguardo negli altri cittadini, e tanto più pregevoli e care quanto più consistono nella libera opinione e non nelle distinzioni odiose, tante volte accordate a persone che meno le meritavano»⁵².

La relazione, riecheggiando quella sulla Terra d'Otranto, si chiude con una sorta di riepilogo, che vuole essere in realtà una sommessa e discreta segnalazione al sovrano delle questioni nodali emerse dalla ricognizione, meritevoli di una particolare considerazione. «Dalle cose dette – scrive il relatore – si vede che il maggior disordine consiste nel costume nazionale, ch'è alterato e guasto per effetto delle antiche sciagure del Regno» (riassumibili – si ricordi – nei guasti prodotti dalla persistente «costituzione feudale»). «Nel generale questi provinciali [...] sono attaccatissimi alla sacra persona di V.M. e capaci di gran cose quando a queste fossero disposti e diretti. Essi più degli altri odiano ed aborriscono il governo feudale; si dolgono della dipendenza de' tribunali nella capitale, del difetto di giustizia nelle Udienze provinciali, della economia delle dogane, e questo forma il perpetuo de' discorsi generali»⁵³.

Così, nonostante la dichiarata astensione dal «proporre spe-
dienti legali e politici» per il risanamento di situazioni critiche in assenza di un'esplicita richiesta del re, gli obiettivi di un concreto e possibile progetto di riforma sono chiaramente delineati.

⁵² Ivi, p. 136.

⁵³ Ivi, p. 139.

2. *La relazione sulla Terra d'Otranto: una provincia «bella ma troppo abbandonata»*

Conclusa alla fine di marzo la visita della «parte marittima della provincia di Trani», il Galanti, rinviando, come s'è detto, la visita dell'entroterra barese ad un momento successivo, proseguiva il suo viaggio in Puglia lungo la fascia costiera adriatica per visitare la provincia di Lecce: una provincia, così come la delimita Giuseppe Palmieri, che «bagnata da due mari, si estende nell'Adriatico per lo spazio di circa cento miglia dal capo di Leuca fino all'antica Egnazia, e nello Jonio forse per altrettanto spazio dal medesimo capo fino a Torre di Mare [nei pressi di Metaponto]»⁵⁴. La prima impressione che il Galanti ne ha – come scrive al Corradini in una lettera da Lecce del 7 aprile – è quella di una provincia «bella, ma troppo abbandonata». «Tutta la contrada che trovasi tra Monopoli, Brindisi e Lecce è così infelice che sembra essere più conveniente alla Tartaria che alla più nobile parte d'Italia»⁵⁵. Brindisi soprattutto, per lo stato di desolazione in cui si trova, «gli ha fatto – scrive – un sensibile orrore». Nella relazione al re il giudizio è attenuato nella forma ma ribadito nella sostanza e dettagliatamente motivato: «Brindesi [...] mi è sembrata nel totale un aggregato di capanne, tra le quali si contano però dodici monasteri. Il suo aspetto è squallido e più squallido è il suo vasto territorio. D'inverno esso si ricopre di acqua per difetto di fossi e di coltivazione. Il celebre porto di Brindisi era prima molto più grande, ma dalle torbe che vi trascinano i torrenti è stato in gran parte ristretto e interrato»⁵⁶. È questa l'area di massima depressione della provincia. Al polo opposto, per livello di sviluppo, costumi e tenore di vita si colloca Lecce, la «capitale di questa provincia». La città è grande, popolosa ed ha «molte fabbriche [edifici pubblici e privati] grandiose, eseguite nel generale con assai cattivo gusto» (il riferimento è al barocco, del qua-

⁵⁴ PALMIERI, *Riflessioni sulla pubblica felicità* cit., p. 54.

⁵⁵ La lettera è pubblicata in G.M. MONTI, *Due grandi riformatori del Settecento: A. Genovesi e G. M. Galanti*, Vallecchi, Firenze 1926, pp. 182-183.

⁵⁶ GALANTI, *Relazione sulla Terra d'Otranto*, cit., p. 112.

le il Galanti, in coerenza con le correnti di gusto affermatesi nel Settecento razionalistico, non è estimatore). Gli abitanti «sono pulitissimi, e procurano imitare i costumi della capitale del Regno. Quindi – prosegue Galanti – la città di Lecce si è resa la più pregevole per farvi soggiorno. Ha qualche arte [produzione artigianale] di lusso, molte botteghe di parucchieri», ma anche «molti oziosi, molti mendichi, pochissimi negozianti niuna manifattura per commercio»⁵⁷. Ma soprattutto – annota con grande acume di osservatore attento e perspicace – è incubatrice ed irradiatrice di un vizio, di una diffusa, negativa disposizione psicologica ed etica, che contrasta con i processi di trasformazione sociale e culturale in atto, con i valori, gli atteggiamenti ed i comportamenti promossi dalla «rivoluzione» illuministica, dalla cultura delle riforme. Nella città capoluogo – dove è stata istituita «un'academia di nobiltà a similitudine di quella di Napoli [...] sebbene, osserva Galanti, qualche politico potrebbe riputarla non propria in un piccolo paese dove si dovrebbe coltivare più lo spirito d'industria che quello della divisione colle distinzioni odiose»⁵⁸ – e conseguentemente nelle altre città, «domina molto lo spirito di nobiltà, il quale [...] si restringe per lo più alla vanità ed al disprezzo verso il negoziante e l'agricoltore. Questo spirito di vanità ha penetrato nelle altre classi; quelli che diconsi del secondo ceto [il riferimento è soprattutto alla borghesia professionale] curano più il fasto che l'industria, e tutti vogliono essere trattati di *eccellenza*. Una delle prerogative della nobiltà è quella di essere oziosa e di passare la vita giocando; e questa sembra essere una prerogativa universale»⁵⁹.

Fra questi due poli estremi si collocano le altre «città principali», tutte, per diverse ragioni e a diverso livello, segnate da condizioni – strutturali, infrastrutturali, ambientali o di costume sociale, amministrative – che ne inibiscono le potenzialità di sviluppo. Taranto, situata in una contrada che «è uno dei più beati siti dell'universo», un tempo «popolatissima, coperta tutta di vil-

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 117.

⁵⁹ *Ivi*, p. 118.

laggi», oggi, sebbene sia ancora «una delle prime città del Regno in popolazione» è «oltremodo sporca e deforme. I tarantini non coltivano, ed hanno bisogno di operai di lontani paesi per far produrre qualche cosa al loro feracissimo territorio»⁶⁰; inoltre, nonostante la disponibilità di «un gran porto», l'attività commerciale – come del resto in tutta la penisola salentina – non vi è sviluppata perché «i tarantini non escono dal loro golfo e non hanno che feluche» [piccoli velieri a due alberi con vela latina]⁶¹. Gallipoli «è picciola e poco pulita, gli abitanti vivono stivati su di uno scoglio di tufo e sono in gran parte travagliati dalla scabbia»; sebbene sia «un gran magazzino dell'olio della provincia e la prima piazza d'Europa in questo genere», non ha un porto attrezzato, «non ha molo», per cui le navi, per poter caricare, devono attendere a lungo, fino a sei mesi, «sopra una spiaggia, che rendono malsicura i venti maestrali»⁶². E anche qui, come a Taranto, non c'è «commercio attivo», non si è in grado di commercializzare sui mercati esterni l'olio prodotto e immagazzinato: «Gallipoli non venderebbe il suo olio – scrive Galanti – se non venissero gli altri a comprarlo»⁶³. Otranto, una volta importante città portuale e «per la sua situazione [...] considerata come la chiave dell'Adriatico», sebbene il suo stato sia relativamente «meno squallido di quello di Brindisi» e le sue campagne siano «oltremodo fertili, in parte coperte d'aranci e di ulivi», «oggi è un piccolo borgo sopra una spiaggia pericolosa ai bastimenti»⁶⁴. Nardò – «un grandissimo feudo composto di venticinque feudi, ventiquattro dei quali sono rustici [...] in maggior parte addetti per pascolo mentre racchiudono terreni di gran pregio» – e Oira (Oria), «uno de' più pregevoli paesi della Japigia», sono strette nei lacci della giurisdizione feudale che costituiscono un insormontabile «ostacolo alla loro miglierazione»⁶⁵.

⁶⁰ Ivi, p. 114.

⁶¹ Ivi, p. 111.

⁶² Ivi, p. 113.

⁶³ Ivi, p. 111.

⁶⁴ Ivi, p. 113.

⁶⁵ Ivi, p. 114.

Il carattere dominante del quadro che emerge dalla ricognizione del tessuto urbano di Terra d'Otranto è dato dalla persistenza di diffuse condizioni di ristagno, di arretratezza e di degrado, che contrastano con le potenzialità di crescita e di sviluppo offerte dalla situazione naturale e dal contesto ambientale degli insediamenti urbani, ed attestate dalla storia pregressa. Un contrasto che chiama in causa, al di là delle distorsioni del processo storico e delle sue eredità passive, responsabilità umane, politico-amministrative, e che con ogni evidenza richiede, per essere sanato, l'intervento «politico».

Non diversa, ed anzi più evidente nei suoi dati strutturali, nei suoi squilibri e nelle sue implicazioni, è la situazione del territorio non urbanizzato: agricolo o potenzialmente tale, coltivato o coltivabile.

«Questa provincia – scrive il Galanti in esordio – è un paese di natura tutta singolare. Nel generale è una fertile e vasta pianura senza fiumi e quasi senza montagne», ma «le acque piovane fanno sedimento nelle viscere della terra onde scorrono sotterranee». Per le caratteristiche tufacee del suolo, anche i luoghi nei quali la terra è scarsa si convertono «facilmente in terra vegetabile colla coltivazione», come dimostra il fatto che «gli alberi da per tutto vi prosperano bene, soprattutto quelli di ulivo, che [...] s'incontrano frequenti, sopra tutto alle pendici delle basse montagne»⁶⁶.

E tuttavia «le terre incolte e macchiose consacrate al pascolo sono le più frequenti e di maggior estensione», fino a coprire «più della terza parte» del territorio. Lungo la fascia costiera i terreni sono per la maggior parte impaludati. «Tali ristagni – precisa il Galanti – derivano meno dalla natura piana del suolo che dal difetto di coltivazione, per mezzo della quale le acque assai facilmente potrebbero avere il loro scopo; onde agevole sarebbe la loro bonificazione». Perciò, sebbene la Japigia «racchiude terre fertilissime e capaci di gran coltivazione, tutta volta il suo stato è misero»⁶⁷.

⁶⁶ Ivi, pp. 98-99.

⁶⁷ Ivi, pp. 99-100. Analoga descrizione dello stato e dell'uso del territorio della provincia dava il Palmieri: «Oltre i fertili campi dei suoi contorni [della fascia di confine], per cui conserva il pregio dell'antica Metaponto, ed oltre po-

Di questa grande fertilità del territorio, «ora maggiore ora uguale alla stessa Campania» e delle sue potenzialità produttive, sono testimonianza alcune zone privilegiate, alcune isole felici: Nardò e la campagna intorno al Capo di Leuca; Ceglie, che nonostante il suo «territorio sassoso e sterile offre un prodigio di industria campestre»; Francavilla, soprattutto, il cui territorio «è un vero giardino e qui si vede – annota il Galanti – di che sarebbe capace tutta la provincia»⁶⁸. E tuttavia complessivamente, anche dove «l'agricoltura offre un migliore aspetto, si è molto al di sotto della sua perfezione»: i risultati sono inferiori a quel che potrebbero o dovrebbero essere, la produttività media è bassa, la qualità dei prodotti – come nel caso del tabacco e del vino – scadente. Causa di questo sono l'arretratezza dei metodi di coltivazione e degli strumenti di lavorazione del terreno, la mancanza di conoscenze tecniche aggiornate, la grossolanità della lavorazione dei prodotti.

In definitiva l'economia agricola della provincia, sotto il profilo quantitativo e qualitativo – considerata l'esiguità dei terreni coltivati, la bassa produttività delle colture, l'insoddisfacente qualità dei prodotti, l'insufficiente commercializzazione – è un'economia «miseria», di mera sussistenza, mille miglia lontana dalle potenzialità e dai traguardi di un'economia «moderna», di mercato. E la ragione fondamentale di tale «miseria», nella diagnosi del Galanti, sta nella «troppo scarsa popolazione»⁶⁹.

In realtà questa della insufficienza della popolazione – tema centrale e ricorrente nella pubblicistica economica di secondo Settecento soprattutto d'indirizzo fisiocratico – è, nella diagnostica galantiana delle ragioni dell'arretratezza del Salento, causa derivata. Essa rinvia, a sua volta, a ragioni «politiche» che la de-

chi tratti di terreno verso Taranto e verso il Capo [di Leuca], tutto il rimanente del littorale è incolto. La terra ingombra da macchia e da lagune potrebbe rendersi atta al grano, agli ulivi o alle viti, a proporzione della sua varietà. Ma bisognerebbe denaro, che manca, e stimolo, che scuota ed inviti, ed in alcuni luoghi aiuto e direzione» (PALMIERI, *Riflessioni sulla pubblica felicità* cit., p. 54).

⁶⁸ GALANTI, *Relazione sulla Terra d'Otranto*, cit., pp. 107-108.

⁶⁹ Ivi, p. 100.

terminano: prima fra tutte – causa delle cause – «la costituzione feudale» (cioè la legislazione e la giurisdizione feudale che disciplinano il possesso e l'uso della proprietà fondiaria) che – dice Galanti – «in questa provincia [...] è di un gusto singolare ed orribile»⁷⁰.

La «singolarità» e la «orribilità» denunciate non riguardano tanto l'estensione della giurisdizione feudale, che pure copre più dell'80% della popolazione della provincia (241.683 abitanti su un totale di 292.171; la percentuale scende ai due terzi della popolazione dopo la devoluzione e il passaggio sotto la giurisdizione regia di Francavilla, Muro e Specchia) e che tuttavia è nella media del regno⁷¹. Esse riguardano soprattutto i modi esasperatamente invasivi e soffocanti, «crudeli», con cui si esplica quella giurisdizione, si esercita quel potere.

È infinito, per numero e varietà, l'elenco di gravami che, sotto forma di «diritti feudali», pesano sui produttori, cioè sui contadini proprietari o concessionari a vario titolo (per fitto, per censuazione) di fondi: talmente lungo e vario che, per darne un'idea, il Galanti dichiara di doverne raggruppare le voci per tipologie, per «classi generali». Le «decime», innanzitutto, ossia le percentuali di prodotto che, per qualsiasi tipo di produzione, devono essere versate al barone, in natura o in denaro. I modi della riscossione sono particolarmente esosi, ed aggravano notevolmente il danno e l'abuso dell'esazione forzosa. La percentuale dovuta, infatti, viene calcolata *prima del raccolto*, sulla base della «stima» (cioè della previsione precoce ed ipotetica, dunque arbitraria, della quantità complessiva di prodotto) effettuata dall'amministratore del feudo. «Quando si tratta dell'olio – scrive il Galanti – la stima segue per lo più quando il frutto è immaturo sugli alberi [...]. Se poi le ulive si perdono, deteriorano, la decima si paga come fu fissata». Non c'è prodotto della terra su cui non si paghi la «decima»: «fino i giunchi, le mortelle, gli ortag-

⁷⁰ Ivi, p. 102.

⁷¹ Cfr. in proposito il già citato censimento dello stesso Galanti.

gi, il prezzemolo, i fiori medesimi che si piantano in vasi di creta, nelle case, non sono esenti in alcuni luoghi da questa contribuzione»⁷².

C'è poi una lunga serie di balzelli e di esazioni feudali che gravano sui beni a qualsiasi titolo posseduti e sul loro uso, sugli strumenti di produzione, sulle persone fisiche: il «laudemio», cioè una percentuale sul prezzo di vendita della casa o di un terreno, da versare al barone in riconoscimento del suo «dominio»; i diritti di «erbatica» e di «carnatica», cioè l'esazione di un agnello e di una determinata quantità di formaggio per il pascolo di ogni gregge e di un maiale per «ogni parto di scrofa»; il «coltonio», ossia l'esazione di una determinata quantità di grano per ogni semina, indipendentemente dall'estensione del terreno seminato: «e se avviene che non si raccolga che la sola semenza, deve tutta offrirsi al barone»⁷³; perfino il famigerato – ancora sopravvivenente nel secolo XVIII – «diritto del connatico» o *ius primae noctis*, cioè il diritto d'uso del corpo delle donne dei vassalli da parte del barone, esatto ora in denaro, non più in natura.

C'è infine – in questa esemplificazione sommaria, per tipologie, di prevaricanti «diritti feudali» da cui sono vessati i produttori agricoli – la serie delle «angarie» (cioè delle prestazioni lavorative gratuite nelle proprietà dei baroni e perfino in quelle allodializzate in seguito a devoluzione dei feudi) e la serie, ancora più esiziale, dei «diritti proibitivi»: cioè dei diritti di monopolio sui mulini, sui forni, sui palmenti e sui «trappeti» (cioè sui frantoi per le olive) – oltreché sulle piazze e sulle vie – in base ai quali il contadino produttore non può, per esempio, molire le olive in privato, in un proprio trappeto, ma «è obbligato a portarle nel trappeto baronale», con la conseguenza, a parte i costi, che «fintanto che non gli si permetta di frangerle, deve tenerle a marcire per lo spazio di cinque, sei, otto mesi, e talvolta di un anno»⁷⁴.

Questa straordinariamente efficace illustrazione dei rapporti feudali di produzione nelle campagne di Terra d'Otranto – e

⁷² GALANTI, *Relazione sulla Terra d'Otranto*, cit., p. 103.

⁷³ Ivi, p. 105.

⁷⁴ *Ibidem*.

più esattamente della maglia stretta di «diritti baronali» che la legislazione e la giurisdizione feudali impongono ai produttori e che soffocano la produzione agricola e ne impediscono lo sviluppo – è rilevante non solo in sé e per sé, per il suo valore documentario, ma ancor più per le sue implicazioni prospettiche e per le sue valenze «strategiche»: estrema testimonianza delle residue illusioni riformatrici (in termini di riforme compatibili col regime assolutistico) dell'intelligenza napoletana in una fase ormai rivoluzionaria della storia europea.

La *ratio* che sottende tutta la descrizione è quella della messa in questione del regime feudale come statutariamente incompatibile con le esigenze dello sviluppo «moderno» e con gli interessi stessi dell'assolutismo regio. Obiettivo conseguente (e proposta di riforma implicita), quello di avviare un processo mirante al superamento del regime feudale – all'eversione della feudalità – con una strategia di lungo periodo da perseguire all'interno del sistema assolutistico e col sostegno della Corona.

Si tratta di una strategia elaborata nel quadro della polemica, anzi della vera e propria «offensiva antifeudale», sviluppatasi negli anni Ottanta e che ha nel Filangieri la sua punta di diamante. Allo sviluppo di questa polemica aveva dato un contributo di rilievo proprio il Galanti, con la pubblicazione presso la sua casa editrice e la messa in circolazione a Napoli, tra l'81 e l'82, di saggi di Robertson, Chastelloux, Hume, fondamentali per la messa a fuoco di un punto di vista e di un giudizio storico e politico sul feudalesimo⁷⁵. Anche attraverso questi saggi egli stesso aveva maturato una prospettiva di giudizio che si sarebbe consolidata con l'esperienza diretta degli effetti catastrofici, economici e sociali, prodotti dalla persistenza nel regno della legislazione e della giurisdizione feudale. È a questa persistenza anacronistica che il Galanti, nel primo vol. della *Nuova descrizione storica e geografica delle Sicilie*, faceva risalire una delle cause fondamentali della decadenza morale e sociale del Regno: la scarsa considerazio-

⁷⁵ Cfr. la *Nota introduttiva* di F. Venturi a G.M. Galanti, in AA.Vv., *Illuministi italiani*, vol. V, cit., pp. 962-963.

ne e tutela dei ceti produttivi – agricoltori, artigiani, commercianti – e il privilegio accordato «alle classi degli uomini oziosi». «Le nostre leggi – egli scriveva – per le massime del governo feudale, hanno riputata a vile la condizione dell'agricoltore, ed hanno privilegiato le classi degli uomini oziosi [...]. Di qui nasce la vita oziosa e scioperata, nella quale intristisce e si consuma la gente de' piccoli paesi di provincia».

L'offensiva contro il sistema feudale e la strategia della sua eversione non investono direttamente la struttura di base del sistema, i titoli e i diritti di proprietà, ma la sovrastruttura giuridica che lo imbriglia e irrigidisce, bloccandone la possibile evoluzione: investono la *legislazione* e la *giurisdizione* feudale. Il problema che si pone è, insomma, quello di promuovere la trasformazione dei beni feudali in beni di diritto comune, per assicurarne l'alienabilità e favorirne la redistribuzione. «Togliete prima d'ogni altro le primogeniture, togliete i fedecommissi – scriveva Gaetano Filangieri –. Sono queste la causa della ricchezza esorbitante di pochi e della miseria della maggior parte [...]. L'una e l'altra diminuiscono all'infinito il numero dei proprietari delle nazioni dell'Europa, e l'uno e l'altra sono oggi la rovina della popolazione»⁷⁶.

La strategia dell'attacco al sistema attraverso lo smantellamento delle sue impalcature giuridiche è del tutto trasparente nel dibattito degli anni '86-88 sul problema dei feudi devoluti e sul diritto di devoluzione «la cui soppressione – che avrebbe condotto alla completa allodializzazione dei feudi – era intravista e proposta come uno dei provvedimenti più moderati e sicuri per l'eversione del sistema feudale»⁷⁷.

Si tratta di un problema nel quale nel '93 fu coinvolto come consulente, per l'espressione di un parere – l'abbiamo già accennato – il Galanti. La questione, nella sua essenza, riguardava le modalità di vendita dei beni feudali tornati, per devoluzione, nel-

⁷⁶ *La Scienza della legislazione*, II, capo III, in AA.Vv., *Illuministi italiani*, vol. V, cit., p. 698.

⁷⁷ VILLANI, *Feudalità, riforme, capitalismo agrario*, cit., p. 72.

la disponibilità della Corona: se come beni «feudali», con tutte le annesse prerogative giurisdizionali, o come beni allodiali, spogliati di tali prerogative e dei poteri e diritti connessi. È, questa seconda, la tesi sostenuta dal fronte dei riformatori: da Melchiorre Delfico e dal Galanti; ed essa si configura come aspetto e momento della battaglia più generale contro la giurisdizione baronale, e per l'eversione feudale, entro l'orizzonte vincolante ed invalicabile dell'assolutismo illuminato.

L'attacco più duro ed insieme più organico ed articolato alla giurisdizione baronale l'aveva portato il Filangieri col terzo libro della *Scienza della legislazione*, pubblicato nell'83. Sulla scia del Filangieri aveva proseguito nella battaglia il Delfico con la pubblicazione nell'88 del *Breve saggio sull'importanza di abolire la giurisdizione feudale e sul modo* e successivamente, nel '90, con le *Riflessioni su la vendita dei feudi*. Intervenendo nella polemica sul problema della vendita dei feudi devoluti, il Delfico contestava «la stessa ammissibilità della giurisdizione feudale» in quanto la «perpetua delegazione di poteri ai feudatari» contrasta con le prerogative della «sovranità monarchica»⁷⁸: cioè ancorava la lotta contro la giurisdizione feudale alla tradizione regalistica napoletana e alle ragioni e agli interessi dell'assolutismo monarchico.

Sullo stesso terreno e nella stessa prospettiva si muove il Galanti, con in più la persuasione che un intervento riformatore in questa direzione, nel momento in cui divampava la rivoluzione in Francia, avrebbe potuto scongiurare la minaccia del contagio.

Rievocando, nelle memorie autobiografiche, la questione del parere richiestogli nel '93 sulla controversia in atto intorno alla vendita dei feudi devoluti, egli racconta: «Nella relazione che io feci misi sotto gli occhi del governo che la quistione aveva un intimo legame cogli oggetti politici, che cominciavano già ad agitare tutte le nazioni di Europa. Io mostrai che la rivoluzione francese era da riguardarsi come una specie di volcanica esplosione che minacciava tutte le nazioni de' suoi incendi. Assunsi che uno stato deve riporre la sua sicurezza più nella bontà delle sue leggi

⁷⁸ Ivi, p. 76.

che nella forza delle armi: che conveniva essere armato per essere neutrale e che la principale difesa conveniva ricercarla nel riordinare lo stato, donde si potevano ritrarre tutte le sorgive di vera forza. Io dettagliai gli oggetti di riordinazione, tra i quali i feudi dovevano avere un luogo principale»⁷⁹.

Quale poi fosse nel merito il parere, e in che modo si dovesse «riordinare lo stato» a partire dai feudi, sì che l'intervento sortisse gli effetti sopra auspicati, il Galanti lo specifica nel *Testamento forense*, l'opera tarda alla quale egli affida una rassegna e un bilancio della sua attività di riformatore. Il parere era stato favorevole alla vendita per tre ragioni fondamentali che egli così riassume: «1) Si rivendica al governo una parte che di sua natura era inalienabile, quale è la giurisdizione. 2) Si rimettono in commercio generale tanti latifondi che mal convengono ad una regia amministrazione. 3) Si andrà così proporzionando a poco a poco quell'idea, che generalmente è adottata, di distruggere il sistema feudale con quella moderazione che si conviene alla dolcezza del nostro governo»⁸⁰.

Sono idee, queste, che gettano luce retrospettiva sulla valenza «politica» e sulle intenzioni che sottendono la pur cauta e sorvegliata relazione al re sulla Terra d'Otranto. Non può non colpire però l'ingenua, disarmante fiducia che, ancora nel '93, un esponente di spicco della cultura napoletana delle riforme nutre nella possibilità di una strategia di eversione della feudalità graduale e di lungo periodo, gestita dalla monarchia borbonica dentro la gabbia – assai stretta a Napoli e ormai definitivamente serrata – dell'assolutismo illuminato. Quella prospettiva – se mai s'era data – era stata spazzata via, con la cultura politica che la fondava, dalla rivoluzione, ormai avviata, dopo le vicende dell'agosto-settembre '92, verso la sua fase di massima radicalizzazione.

⁷⁹ GALANTI, *Memorie storiche* cit., p. 102.

⁸⁰ GALANTI, *Testamento forense*, cit., p. 220.

L' *Elogio di Machiavelli* di Giuseppe Maria Galanti

Nel 1779 – da poco avviata l'attività editoriale della «Società letteraria e tipografica», la casa editrice da lui fondata e diretta – Giuseppe Maria Galanti, esponente di punta della scuola del Genovesi, progettava e metteva in cantiere «una nuova edizione delle opere di Machiavelli accresciuta di molte cose inedite rinvenute nelle biblioteche di Firenze»¹. L'iniziativa, che aveva al suo fondo anche ovvie motivazioni commerciali, rispondeva all'esigenza di fornire finalmente, in una fase storica di rinnovato e crescente interesse per Machiavelli, un'edizione italiana completa e filologicamente corretta della sua opera, «perché – scrive il Galanti nella prefazione all' *Elogio* del Machiavelli che avrebbe dovuto introdurre l'edizione – le molte fattene in diversi tempi fuori d'Italia non hanno potuto ricevere dalle mani inesperte della nostra lingua l'accuratezza che sarebbe stata dovuta» e l'unica edizione italiana disponibile, quella pubblicata a Venezia in otto volumi presso Giovambattista Pasquali (ma col falso luogo di Cosmopoli) nel 1769 «forse più delle altre si distingue per le sconcezze e per gli errori, che quasi in ogni pagina s'incontrano»².

Sebbene approvata dal cappellano maggiore e, sia pure informalmente, dall'arcivescovo di Napoli Serafino Filangieri e praticamente diretta dal «canonico Giuseppe Rossi, allora deputato della revisione ecclesiastica» che «era uno dei più appassionati

¹ G.M. GALANTI, *Memorie storiche del mio tempo*, ed. critica a cura di A. Placanca, Di Mauro, Cava de' Tirreni (Sa) 1996, p. 69.

² G.M. GALANTI, *Discorso dell'avvocato Giuseppe Maria Galanti intorno alla costituzione della società ed al governo politico preceduto dall'elogio del Segretario Fiorentino*, s.n., Napoli 1779, p. 3. D'ora innanzi sarà citato distintamente come *Elogio* o come *Discorso* a seconda delle sezioni di pertinenza della citazione.

uomini per Machiavelli», l'impresa non andò in porto. Il clero napoletano, sobillato dai librai che, cointeressati all'edizione veneziana del 1769, temevano la concorrenza della nuova casa editrice, fece ricorso al confessore del re, il vescovo Filippo Sanseverino, che «dette dell'intrapresa un'idea svantaggiosa»; così «il permesso regio fu ritirato» e l'edizione, già in composizione, «soppressa»³. Al Galanti non restò che far circolare in prima battuta anonimo, senza luogo e data di pubblicazione, il suo *Elogio di Niccolò Machiavelli cittadino e segretario fiorentino con un discorso intorno alla costituzione della società e al governo politico*, originariamente destinato, come s'è detto, a fungere da introduzione all'opera⁴.

Il progetto oggettivamente audace di un'edizione *italiana* per così dire «ufficiale», cioè riconosciuta ed autorizzata, di tutta l'opera di Machiavelli ed il suo esito finale, costituiscono una testimonianza rilevante del fervore di iniziative, di aperture europee e di attese che caratterizza il clima culturale della Napoli borbonica nei primi anni del regno di Maria Carolina e dell'ascesa dell'Acton, ma anche dell'alto tasso di vischiosità oggettiva dell'ambiente e della situazione.

Com'è noto, con la condanna decretata dal Sant'Uffizio non solo dell'opera, ma anche del nome del Machiavelli e con la sua inclusione sin dal 1557 nell'*Index librorum prohibitorum*, la pubblicazione dei suoi scritti era interdetta in tutti i paesi cattolici o costretta alla clandestinità⁵. Persino il tentativo di un'edizione

³ GALANTI, *Memorie storiche* cit., pp. 69-70.

⁴ G. PROCACCI, nel suo *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 337, dà notizia dell'esistenza, nella Biblioteca Apostolica Vaticana, di un esemplare con diverso e, aggiunge Procacci, «meno compromettente» titolo (quello da me citato alla nota 2, che pospone l'*Elogio* al *Discorso*), senza luogo, ma con data - 1779 - di stampa. Io cito da un esemplare, in possesso della Biblioteca Nazionale di Bari, completo anche di luogo.

⁵ Sul processo a Machiavelli e sulla sua messa all'Indice cfr. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea* cit., pp. 83-121. Al fondamentale libro di Procacci si rinvia per l'approfondimento dei veloci cenni alla fortuna europea di Machiavelli che qui di seguito si daranno come sfondo o contesto necessario alla collocazione storica e alla comprensione dell'*Elogio* del Galanti.

«purgata» (secondo quanto previsto dal regolamento dell' *Indice*) delle opere del Segretario fiorentino fatto dai nipoti Niccolò Machiavelli e Giuliano de' Ricci tra il 1573 e il 1594 era fallito. La forte ripresa di interesse «positivo», erudito e storico-politico, per l'opera del Machiavelli e la sua crescente fortuna editoriale – indizio, questo, dell'espandersi almeno potenziale della sua circolazione e della sua fruizione al di là degli ambiti ristretti della cultura accademica – si sviluppano, a partire dagli ultimi decenni del sec. XVII, nei paesi protestanti, soprattutto in quelli che Pietro Verri, nelle *Meditazioni sulla felicità*, chiamava «i paesi liberi», l'Inghilterra e l'Olanda⁶, spesso su iniziativa dell'emigrazione intellettuale per motivi religiosi.

In Inghilterra il pensiero politico di Machiavelli, soprattutto attraverso la rivisitazione critica e la rielaborazione «attualizzante» di James Harrington attraversa ed influenza teoricamente la rivoluzione puritana⁷. Nel 1675 esce a Londra la prima edizione inglese di tutte le opere di Machiavelli. Parallelamente in Olanda, nel 1683 esce una storicamente rilevante edizione del *Principe*, in traduzione francese e con commento, di Amelot de la Hussaye: una rilettura del trattato in chiave tacitiana – con la quale il Galanti si confronterà criticamente – che inaugura per le opere di Machiavelli una fase di grande sviluppo editoriale e di rinnovata vitalità politico-culturale. Il documento più significativo di questa crescita d'attenzione e di interessi editoriali per gli scritti di Machiavelli, che si verifica in Olanda, è rappresentato dalla grande edizione in sei volumi di tutte le opere politiche tradotte in lingue francese, uscita ad Amsterdam tra il 1691 e il 1696 a cura di François Testard, un ugonotto emigrato in Olanda dopo la revoca dell'Editto di Nantes⁸. A questa segue, nel 1704, l'edizione in lingua olandese dei *Discorsi*, e nel 1743, una nuova edizione

⁶ P. VERRI, *Meditazioni sulla felicità con note critiche e risposta sulle medesime d'un amico piemontese*, presso Giuseppe Galeazzo, Milano 1766.

⁷ Oltre a PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea* cit., pp. 212-250, cfr. J.G.A. POCKOCK, *Il momento machiavelliano*, il Mulino, Bologna 1980, tomo II.

⁸ Sull'edizione e sul suo curatore, cfr. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea* cit., pp. 279-280.

ne in francese, sempre in sei volumi, di tutte le opere (con l'aggiunta dell'*Antimachiavel* di Federico II, uscito nel 1740 all'Aia). In Germania, fra il 1714 e il 1756 vengono pubblicate tre traduzioni in tedesco del *Principe*, l'opera più incriminata ed esecrata del Machiavelli, scritta, diceva il cardinale Pole «Satanæ digito».

Questa fioritura di edizioni machiavelliane fra ultimi decenni del Seicento e prima metà del Settecento s'intreccia, in questa stessa area geo-culturale, con gli sviluppi della ricerca erudita – Conring⁹, Christ¹⁰, Bayle¹¹ – che, anche attraverso un vaglio rigoroso della tradizione ermeneutica (Bayle), disegna un profilo del Machiavelli ed una interpretazione della sua opera diversi ed antagonisti rispetto a quelli prodotti dai censori e polemisti della Controriforma: il profilo di un Machiavelli «repubblicano», non già teorico ed apologeta della tirannide, ma disvelatore dei suoi metodi e dei suoi effetti sul vivere civile, o comunque descrittore oggettivo della realtà politica del suo tempo. Si tratta di un profilo e di un'interpretazione che nella seconda metà del Settecento incroceranno la cultura illuministica, al cui interno – attraverso l'adozione che ne compiono a vario titolo Montesquieu, Diderot, Rousseau, Robinet, per limitarci ai «maggiori» – troveranno compimento e, soprattutto, proiezione politica «attuale».

Naturalmente, i paesi, come l'Italia, nei quali è vigente e rigorosamente sorvegliato dalla Congregazione dell'Indice l'ostracismo nei confronti di Machiavelli e della sua opera, non sono del tutto estranei a questo processo di recupero e di reinterpretazione.

⁹ Mi riferisco alla traduzione latina del *Principe* (*Nicolai Machiavelli Princeps... curante Hermanno Conringio*, Helmstadt 1660) e soprattutto al commento al trattato (*Hermannii Conringii animadversiones politicae in Nicolai Machiavelli de Principe*, Helmstadt 1661), nel quale il Conring confuta, su basi documentarie, tesi e giudizi sul Machiavelli messi in circolazione dall'antimachiavellismo pre e post tridentino.

¹⁰ J.F. CHRIST, *De Nicolao Machiavello libri tres...*, presso Johann Christoph Krebs, Lipsia 1731.

¹¹ È anche il BAYLE un esponente dell'emigrazione protestante, approdato in Olanda dove pubblica il *Dictionnaire historique et critique* (Amsterdam 1696). Sono Bayle e il Christ, come vedremo, fonti e interlocutori dialettici dell'*Elogio* del Galanti.

tazione in chiave «moderna» del suo pensiero. Ed anche qui il processo di revisione, in sintonia con la vicenda europea ma in piena autonomia di motivazioni e di obiettivi, seguirà gli stessi percorsi, farà leva sulle stesse tematiche e perverrà sostanzialmente agli stessi risultati. Anche qui – e mi riferisco in particolare alla Toscana che di questo processo di revisione è il centro¹² – la ricerca erudita, sotterraneamente ispirata dalla tradizione «repubblicana» ed autonomistica della cultura politica toscana, aprirà la strada ad una reinterpretazione del pensiero del Machiavelli convergente se non proprio coincidente con quella elaborata dalla cultura illuministica europea, col Machiavelli dei *philosophes*. Ma in Italia la censura ecclesiastica, sempre attiva e vigile, frappone ostacoli spesso rilevanti alla ricerca e alla pubblicazione delle opere e talvolta impedimenti perfino insuperabili, soprattutto lì dove essa è riconosciuta ed avallata dai sovrani. Così in Toscana Angelo Maria Bandini ottiene l'autorizzazione a pubblicare la sua *Collectio veterum aliquot monumentorum*¹³ solo dopo una lunga trattativa con la Congregazione dell'Indice e alla condizione che apporti tutte le correzioni, soppressioni e modifiche richieste dalla Congregazione. Qualche anno più tardi, nel 1760, il Lampredi, per eludere i divieti della censura, pubblica anonimamente a Lucca, ma col falso luogo di Londra, una raccolta intitolata *Opere inedite di Niccolò Machiavelli* contenente il *Discorso sopra il riformare lo stato di Firenze* e ventinove lettere del Machiavelli. Persino a Venezia, il maggior mercato librario della penisola, la prima edizione completa, in otto volumi, delle opere di Machiavelli – quella, citata all'inizio del nostro discorso, in con-

¹² Cfr. M. ROSA, *Dispotismo e libertà nel Settecento. Interpretazioni "repubblicane" di Machiavelli*, Dedalo, Bari 1964.

¹³ A.M. BANDINI, *Collectio veterum aliquot monumentorum ad historiam precipue literarian pertinentium*, presso Michele Bellotti, Arreti 1752. La *Collectio* conteneva una biografia di Machiavelli ed una raccolta di testi e documenti machiavelliani inediti, fra cui la lettera (quasi sicuramente apocrifa) con la quale il figlio di Machiavelli, Piero, comunicava a Francesco Nelli che il padre era morto cristianamente, dopo essersi confessato. Sull'importanza della *Collectio*, cfr. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea* cit., pp. 320-325.

correnza con la quale il Galanti progetta la sua, napoletana – è pubblicata dall'editore Giambattista Pasquali nel 1769 col falso luogo di Cosmopoli.

Le cose cambiano negli stati retti da sovrani «illuminati», in sintonia col movimento riformatore. Nella Lombardia austriaca Maria Teresa, pur cattolica osservante, abolisce l'Inquisizione e la censura ecclesiastica sui libri. Nel 1782 nella Toscana Leopoldina vede la luce, presso l'editore Cambiagi di Firenze, in sei volumi, la prima edizione italiana regolarmente autorizzata di *tutte le opere* del Machiavelli. Si tratta com'è noto della edizione più importante e significativa del Settecento per completezza ed accuratezza filologica. Nata in ambiente giansenista (promotore ne era stato il vescovo di Pistoia Scipione de' Ricci) l'impresa poté essere realizzata – vigendo ancora in Toscana la censura ecclesiastica – grazie al sostegno aperto e pieno del granduca Pietro Leopoldo. La chiave di questo risultato possiamo trovarla nella *Introduzione* all'edizione, che esplicita la ragione e la valenza politica dell'operazione e ne giustifica il successo. Riproposta l'ormai consolidata interpretazione repubblicana di Machiavelli e la conseguente lettura «obliqua» del *Principe* come fondamenti della sua riabilitazione dall'accusa – ripetuta di recente da Federico II – di «infâme apologiste de la tyrannie», restavano due problemi, due nodi da sciogliere ai fini di una riacclimatazione del pensiero politico machiavelliano nel presente, o quanto meno di un disinnescamento delle possibili reazioni di rigetto: quello della compatibilità del rivendicato repubblicanesimo del Machiavelli con le ragioni e gli interessi dell'assolutismo illuminato, e l'altro, più arduo, della compatibilità della dottrina politica del Machiavelli – ostile alla religione e alla chiesa cattolica pur nella sua versione repubblicana – con le ragioni e gli interessi della Chiesa e più in generale della religione cristiana. Pur se Pietro Leopoldo – come del resto gli Asburgo di Lombardia – era in conflitto con la Chiesa per la politica di riforme avviata in campo ecclesiastico (abolizione dei privilegi, limitazione della manomorta, ecc.) difficilmente sarebbe stato disposto ad esasperare il conflitto su una questione – quella del rapporto Machiavelli/chiesa cattolica – così delicata, in mancanza di risposte adeguate. Senza entrare nel me-

rito delle risposte che l'*introduzione* dava a questi problemi¹⁴, basterà dire che il ritratto di Machiavelli che emerge dall'*Introduzione* è – scrive Procacci – «quello di un repubblicano sì, ma non di un ghibellino, e tanto meno di un pensatore laico o 'libertino'».

Erano esattamente questi i problemi con i quali tre anni prima, partendo da un'analogia interpretazione del Machiavelli, si era misurato il Galanti. E ad essi aveva dato nell'*Elogio* risposte in parte (per ciò che riguarda la questione religiosa) analoghe a quelle che poi avrebbero dato i curatori dell'edizione fiorentina Reginaldo Tanzini e Bartolomeo Follini, in parte (per ciò che riguarda la questione della compatibilità politica) diverse: più storicamente e criticamente acute sotto il profilo ermeneutico, e tali da riequilibrare la troppo schematica e semplicistica interpretazione «repubblicana» corrente; più funzionali sotto il profilo dell'obiettivo politico che il recupero di Machiavelli persegue: quello di integrare la sua lezione (la sua «eredità») dentro la logica e il progetto riformatore dell'assolutismo illuminato. Ma la cauta Napoli di Ferdinando IV, nonostante le speranze suscitate dalla presenza e dall'attivismo della regina Maria Carolina, figlia di Maria Teresa, non era comparabile con la Toscana leopoldina. E il Galanti, rievocando nelle memorie autobiografiche l'episodio del naufragio del suo progetto di edizione, avrà ben ragione di rimpiangere, con una punta di disillusa amarezza, l'occasione perduta a Napoli per la debolezza del re e realizzata a Firenze per volontà del granduca. «Quello che non si poté fare in Napoli – scrive – il granduca di Toscana fece fare a Firenze, dove furono impresse le opere del Machiavelli in sei volumi in quarto e della quale edizione s'immisero in Napoli oltre a 300 esemplari»¹⁵.

* * *

L'obiettivo prioritario che il Galanti si propone, preliminare e fondativo degli obiettivi strategici che l'*Elogio* persegue (neu-

¹⁴ Si rinvia, per questo e più in generale per un'analisi approfondita dell'edizione fiorentina dell'82 al paragrafo ad essa dedicato da PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea* cit., pp. 341 e sgg.

¹⁵ GALANTI, *Memorie storiche* cit., p. 70.

tralizzare gli ostacoli che si frappongono all'edizione di Machiavelli e recuperarne la lezione in una prospettiva «attuale», nello spirito del movimento riformatore) è quello di riscattare il Segretario fiorentino dalla condanna e dal discredito che una tradizione ostile ha promosso ed alimentato, accreditando l'immagine di un Machiavelli «precettore dell'ingiustizia, della tirannia, e de' delitti»¹⁶ sulla base della sua opera più controversa, *Il Principe*, per giunta erroneamente interpretata. Responsabile principale di tutto ciò – dice il Galanti rifacendosi ad Apostolo Zeno, il quale a sua volta riprendeva l'informazione dal Conring – il gesuita Possevino che, senza conoscere direttamente l'opera del Machiavelli, con i suoi «clamori» ne aveva provocato, sotto Clemente VIII, la condanna¹⁷, dopo che per lungo tempo *Il Principe* era stato pubblicato e diffuso senza opposizioni, ed anzi col benestare dei pontefici¹⁸.

La difesa del Galanti – ossia l'operazione di riscatto dell'immagine del Machiavelli e di rivalutazione della sua opera – si sviluppa su due piani distinti ma strettamente correlati: quello della confutazione dei giudizi malevoli e diffamatori e delle accuse che pesano sul Machiavelli (sull'uomo Machiavelli), e quello della reinterpretazione del suo pensiero politico, attraverso lo spostamento del centro di gravitazione dell'indagine e del punto di vista interpretativo dal *Principe* ai *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* (e alle altre opere politiche e storiche), con la conseguente rilettura in altra chiave del *Principe*: in stretta coerenza tematica e argomentativa con la revisione sei-settecentesca precedentemente richiamata – che il Galanti mostra di conoscere da vicino – ma non senza varietà di toni e di sfumature che, come vedremo, ne riorientano valenze e significati.

¹⁶ *Elogio*, cit., p. 6.

¹⁷ Le cose non stanno propriamente così. Il *Iudicium* del Possevino, nel quale il gesuita aveva attaccato violentemente Machiavelli (la cui opera, come aveva dimostrato il Conring, non aveva letto) Bodin ed altri, è del 1592. La richiesta di condanna ufficiale del Machiavelli fu avanzata nel 1552, durante la seconda fase del Concilio di Trento, dal frate domenicano Ambrogio Catarino (al secolo Lancellotto Politi) e la condanna fu decretata nel 1557, sotto Paolo IV.

¹⁸ *Elogio*, cit., pp. 26-27.

Per ciò che riguarda il primo punto, uno dei più gravi capi di imputazione a carico di Machiavelli era quello del suo ateismo e della sua empietà, testimoniati nella loro oltranza dalla morte scellerata, secondo la versione, a parere del Galanti inattendibile, che ne dà il suo primo biografo Paolo Giovio: una versione sul cui fondamento – dice Galanti – «si è scritto e si continua a scrivere tuttavia che Machiavelli morì burlandosi di tutto, e senz'averne alcuna religione»¹⁹. E a questa prima ambigua attestazione storica sulla empia morte di Machiavelli fanno seguito le denunce più esplicite e dure di Rainaldo, che «dopo cento anni assicura, che Machiavelli morì profferendo delle bestemmie contro del Cristianesimo», di Varillas, di Binet²⁰ o, per ciò che riguarda l'ostilità di Machiavelli nei confronti della Chiesa in particolare e della religione cristiana in generale, le accuse ancora di Rainaldo, del Buddeus, in parte del Conring, alle quali tutte Galanti contrappone – con le procedure retoriche della *confutatio* sapientemente integrate in un genere encomiastico come l'*elogium* – la testimonianza del Varchi, le tesi del Brucker e del Reimman e soprattutto la già citata lettera al Nelli del figlio di Machiavelli, Piero, nella quale questi scriveva che il padre «lasciassi confessare le sue peccata da Frate Matteo, che gli ha tenuta compagnia fino a morte»²¹. Su queste basi il Galanti può ridefinire il profilo dell'uomo Machiavelli, asserendo che se si esclude il *Principe* – che non può considerarsi «come opera che racchiuda i sentimenti del suo cuore – dalle altre opere sue non si può così svantaggiosamente giudicare della sua religione»²², come fanno i suoi detrattori; che anzi da tutte le altre sue opere «si raccoglie d'es-

¹⁹ Ivi, p. 11. In realtà Giovio – che pure poco prima aveva definito Machiavelli «irrisor et atheus» – per ciò che riguarda la morte aveva detto che se l'era procurata da sé per aver preso imprudentemente una medicina a titolo di prevenzione delle malattie, ed aveva aggiunto che in tal modo s'era disinvoltamente giocata la vita («vitae suae jocabundus illusisset»). Su questa versione di Giovio e sulle varie e contrastanti versioni della morte di Machiavelli cfr. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea* cit., pp. 298-301; 423-431.

²⁰ *Elogio*, cit., pp. 12-13.

²¹ Ivi, p. 16.

²² Ivi, p. 30.

sere egli stato di ogni laudevole virtù al sommo fornito» e che morì cristianamente: «parti di questo mondo con sentimenti di pietà cristiana»²³.

Non è sicuramente questa la parte più felice e significativa dell' *Elogio* galantiano. Ma essa è comunque storicamente e culturalmente rilevante, per la luce che getta sul peso in generale, e nella Napoli borbonica in particolare, dell'elemento religioso ai fini del recupero storico e critico del Machiavelli. Il Galanti compie qui una disinvolta operazione di reintegro o quanto meno di riacclimatazione del Segretario fiorentino nell'ortodossia post-tridentina, che ne differenzia e distanzia la figura, se non altro in termini di ridimensionamento del suo radicalismo laico, da quella designata dalla cultura illuministica: un'operazione dalla quale è difficile allontanare il sospetto di una sua natura strumentale, di compiacenza nei confronti dei tutori ecclesiastici del progetto di edizione – del cappellano maggiore monsignor Testa, che non per caso aveva esplicitamente richiesto che l'edizione fosse preceduta da un *Elogio* del Machiavelli, e corredata della «confutazione del trattato del *Principe* fatta dal re di Prussia»²⁴, e del revisore ecclesiastico il canonico Rossi – al fine di agevolarne la pubblicazione. Ne costituisce in qualche modo una conferma il fatto che, come racconta il Galanti nelle sue memorie, il vescovo Sanseverino, responsabile della revoca del permesso di pubblicazione, quando, successivamente, poté leggere l' *Elogio* «comprese l'idea dell'edizione, di dare cioè del Machiavelli le opere confutate [cioè corredate, ove occorresse, di confutazione] e mostrò un dispiacere vero o finto di essersi sturbata una così utile intrapresa»²⁵.

Ben più complessa, e ricca di sfumature e di implicazioni problematiche, è la reinterpretazione del pensiero del Machiavelli che l' *Elogio* propone e che in superficie sembra ricalcare in termini assai ravvicinati non solo lo schema, ma temi e risultati della revisione ermeneutica settecentesca (alla quale, fra l'altro, è frequente il rinvio, nel testo dell' *Elogio* o in nota).

²³ Ivi, pp. 14, 25.

²⁴ GALANTI, *Memorie storiche* cit., p. 69.

²⁵ Ivi, p. 70.

Intanto, pur riservando (ma solo in apparenza) alle altre opere del Machiavelli il ruolo di fondamento della nuova interpretazione, e dunque riproponendo l'ormai tradizionale tesi dell'opposizione «dialettica» tra *Principe* e *Discorsi* inaugurata da Bayle ed assunta dall'ermeneutica illuministica ad argomento «forte» di conferma dell'interpretazione «obliqua» del trattato, il Galanti non esita a dichiarare – in termini che approfondiscono l'opposizione fino a renderla di fatto incolmabile – l'alterità irriducibile del *Principe* rispetto al *corpus* dell'opera machiavelliana, e il suo potenziale distruttivo di ogni fondamento etico della politica, anzi di ogni principio etico: e cioè il suo costituire un problema che non consente soluzioni facili, risposte elusive, *escamotages*.

«Il trattato del Principe – scrive –, a riguardarlo seriamente, non è che il breviario de' furbi, degli ambiziosi, degli scellerati. Vi si insegna apertamente la perfidia, la fraude, la mala fede, le astuzie infami. Vi si consigliano le usurpazioni, il despotismo, l'assassinio, il veleno. Vi si encomiano coloro, che sono stati l'obbrobrio del genere umano. Ma questa cose – conclude – non si leggono poi nelle altre opere del Machiavelli, per credere ch'egli ne facesse conto e le amasse»²⁶.

Nell'ottica del Galanti, una corretta interpretazione del pensiero di Machiavelli esige dunque che, almeno in prima istanza, si escluda dal campo d'osservazione *Il Principe* – l'opera centrale nella riflessione politica del Machiavelli e nell'interesse dei critici e dei polemisti – e si rivolga l'attenzione alle «altre opere», a partire dai *Discorsi sulla prima deca* nei quali – dice il Galanti – «niuna cosa egli più vi detesta delle ingiustizie, della tirannia e delle oppressioni: da per tutto vi si respira un amor violento della libertà, del buon ordine, della giustizia, della virtù e del bene pubblico»²⁷.

Com'è noto, proprio sui *Discorsi* – sul privilegio accordato ai *Discorsi* – è fondata quella interpretazione «repubblicana» del Machiavelli che dal Christ al Montesquieu (soprattutto il Monte-

²⁶ *Elogio*, cit., p. 17.

²⁷ *Ivi*, p. 19.

squieu delle *Considérations*), al Brucker, a Diderot, a Rousseau al Robinet agli eruditi toscani: il Bandini, il Lampredi, il Lastrì – per limitarci agli autori di riferimento, su questo tema, del Galanti – s’impono nel Settecento e, attraverso l’interpretazione «obliqua», risucchia nella sua orbita il *Principe*.

Anche il Galanti riconosce i sentimenti repubblicani che animano i *Discorsi* e gli altri scritti composti per il circolo di amici che usava riunirsi nel «famoso orto del Ruccellai» («i suoi sentimenti repubblicani – scrive – si manifestano più di troppo in questi libri») e perfino il *Discorso sopra il riformare lo stato di Firenze*, composto su commissione di Leone X, che solo in apparenza, secondo il Galanti, sembra voler favorire i Medici, ma in realtà «propone una perfettissima repubblica»²⁸; ma la lettura che egli propone dei *Discorsi* è orientata – sulla scorta di Robinet – piuttosto in senso genericamente «antidispotico» che specificamente «repubblicano».

Le parole precedentemente citate sui *Discorsi* come opera tutta pervasa dall’odio «delle ingiustizie, della tirannia e delle oppressioni» e, in positivo, da «un amor violento della libertà, del buon ordine, della giustizia, della virtù e del bene pubblico» – già di per sé eloquenti nel senso che i valori celebrati non sono riferibili in modo esclusivo ad un solo modello di reggimento politico (Montesquieu aveva insegnato che essi fioriscono anche nella «monarchia moderata») – trovano esplicazione e chiarimento nel passo centrale di una lunghissima citazione dal *Dictionnaire universel* di Robinet, addotta come interpretazione autentica, autorevole e condivisa, della «vera dottrina» del Machiavelli, di cui i *Discorsi* sono depositari.

«Qui vi [nei *Discorsi*] – scriveva Robinet – trattando della fondazione, della riforma e del governo degli Stati [Machiavelli] pone per principi la Religione, l’unione de’ cittadini, l’ordine nelle differenti classi, una giustizia esatta; e per massime, che la virtù fa la grandezza de’ Principi e degl’Imperi; che un Popolo savio ed unito è invincibile; [...] che coloro che hanno l’autorità nelle mani,

²⁸ Ivi, p. 33.

egualmente danno opera a fare la loro rovina propria, violando le leggi, e permettendo che altri le violi; [...] che la dolcezza, la giustizia e la buona fede sono la politica migliore de' Principi»²⁹.

Nella lettura di Robinet, fatta propria dal Galanti, principi e popolo, all'interno di uno stato regolato da «principi» e leggi miranti alla «pubblica felicità», sono i destinatari espliciti, nominativamente chiamati in causa, delle «massime» (delle norme di comportamento politico) dettate da Machiavelli: con uno spostamento dell'ottica (e degli interessi) che ha come orizzonte implicito di riferimento la monarchia assoluta, riscattata dai rischi immanenti di un'involuzione dispotica grazie alla luce recente della *philosophie*.

Questa prospettiva di interpretazione del *corpus* machiavelliano – eccezion fatta per *Il Principe* («del *Principe* in fuori» scrive Galanti) – in una chiave «antidispotica» piuttosto che «repubblicana» che ha per orizzonte di riferimento lo stato assoluto nella sua attuale fase di evoluzione, non è priva di ricadute di grande rilevanza, come vedremo, sulla reinterpretazione del *Principe*, che costituisce il vero nodo del problema, l'oggetto primario e privilegiato dell'interesse del Galanti (e non solo di lui); reinterpretazione che rappresenta uno dei contributi più originali alla revisione settecentesca dell'ermeneutica machiavelliana.

La rilettura galantiana del *Principe* si sviluppa su due direttive. La prima, più scontata, ricalca in tutte le sue varianti e con esplicito riferimento alle fonti, l'interpretazione «obliqua» affermata come canonica nel Settecento. È irragionevole e del tutto incongruente – argomenta Galanti – che Machiavelli «sempre accusato di repubblicane cospirazioni», nemico acerrimo «delle ingiustizie, della tirannia e delle oppressioni», «della libertà della sua patria fierissimo difensore», sia poi «incolpato d'essere l'apostolo della tirannide, dell'ingiustizia e dell'iniquità». Al contrario, «è cosa ben manifesta e sicura, che col trattato del *Principe* abbia voluto Machiavelli rappresentare gli artifizii abbominevoli della tirannia per renderla detestabile e odiosa»³⁰. E a conferma

²⁹ Ivi, p. 24.

³⁰ Ivi, p. 18.

della tesi il Galanti allega la testimonianza antica di Alberico Gentili – il primo sostenitore della tesi che col *Principe* Machiavelli mirasse a rivelare al popolo gli «*arcana tyrannidis*»³¹ – e quella ben più autorevole e recente di Rousseau, che nel *Contratto sociale*³² aveva scritto di Machiavelli: «Fingendo di dar lezioni ai re, egli ne ha date delle grandi ai popoli. Il *Principe* di Machiavelli è il libro dei repubblicani»³³.

Più in particolare – sostiene il Galanti richiamando una tesi del Lastri³⁴ – Machiavelli, nel momento del ritorno dei Medici a Firenze, descrivendo gli orrori della tirannia intendeva «mostrare a' suoi concittadini, quanto misera e dura sia la condizione di coloro, che perduta avendo la libertà, servir deggiono un padrone, che altro non proponendosi per fine delle sue azioni, che il suo particolar pro e vantaggio, è di necessità portato a disprezzar ogni legge e costume, e a tener a giuoco i più sacri vincoli della natura». E al Lastri stesso risale l'altra tesi, a questa connessa, ed orientata nella medesima prospettiva di lettura del *Principe* in chiave ad un tempo antidispotica ed antimedicca (ma in questo

³¹ Ivi, p. 21. Nel *De Legationibus*, un'opera del 1585, Alberico Gentili, esule a Londra perché sospetto di simpatie luterane e professore ad Oxford, aveva sostenuto che Machiavelli «*democratiae laudator*» e «*tyrannidis summe inimicus*» col *Principe* «*tyranno non favet: sui propositi non est tyrannum instruere, sed arcanis eius palam factis ipsum miseris populis nudum et conspiciuum exhibere*».

³² Lib. III, cap. 6.

³³ *Elogio*, cit., p. 22.

³⁴ Ivi, p. 19. Nel testo del Galanti il nome del Lastri non è citato. Il rinvio al suo *Elogio del Machiavelli*, pubblicato nella *Serie di ritratti d'uomini illustri toscani con elogi storici dei medesimi* nel 1773 a Firenze dall'Allegrini (ma l'anno precedente a Lucca) è effettuato con la sola citazione del nome dell'editore anteposto al titolo ellittico *Elogi degli uomini più illustri di Toscana*. È il caso di ricordare che questa tesi era sostenuta nella voce *Machiavelisme* dell'*Encyclopédie*, stesa da Diderot, sicuramente non ignota al Lastri (l'*Encyclopédie* era stata ristampata a Lucca, senza indicazione di luogo, nel 1767). Diderot scriveva: «Lorsque Machiavel écrivit son traité du prince, c'est comme s'il eut dit à ses concitoyens, lisez bien cet ouvrage. Si vous acceptez jamais un maître, il sera tel que je vous le peins: volia la bête féroce à laquelle vous vous abandonerez. Ainsi ce fut la faute de ses contemporains, s'ils méconnoissent son but: il prirent une satire pour un éloge» (ed. 1765, vol. IX, p. 793).

specifico caso con una duplice «obliquità») secondo cui col suo trattato Machiavelli voleva indurre i Medici a tentare un'impresa pericolosa – l'assoggettamento di Firenze a un dominio dispotico – dal cui fallimento, «dalla cui mala riuscita – scrive – si sperava la loro rovina»³⁵.

In ogni caso, conclude Galanti, «cheché sia dei veri disegni di Machiavelli è sempre evidentissimo, che il *Principe* sia la satira e non già l'elogio della tirannia, come suppone il volgo, per lo più ignorante e mal prevenuto». Quest'ultima variante o articolazione dell'interpretazione «obliqua», per i termini in cui è formulata, è, in modo del tutto evidente, ricalcata su quella di Diderot inclusa nel brano precedentemente citato («... ce fut la faute de ses contemporains s'ils méconnaissent son but: il prirent une satire pour un éloge»), la quale a sua volta, come suppone Mario Rosa³⁶, risale probabilmente al Brucker, la cui *Historia critica philosophiae* Diderot utilizzò per l'*Encyclopédie*: a conferma dell'ancoraggio stretto che la linea dell'interpretazione obliqua del *Principe*, anche nei casi di omessa indicazione della fonte, tiene con la tradizione ermeneutica settecentesca consolidata.

Assai più sollecitante, originale e ricca di umori problematici è l'altra linea interpretativa – abbozzata nell'*Elogio* e sviluppata nel *Discorso preliminare intorno alla costituzione della società e del governo politico* che l'accompagna – fondata su una lettura del *Principe* non come opera di carattere teorico (teorico-apologetica o teorico-critica: come apologia o critica del dispotismo) o di carattere normativo (come prescrizione delle leggi e delle norme di comportamento politico), ma come opera, per così dire, di fenomenologia politica, politico-descrittiva: come rappresentazione oggettiva e spregiudicata della realtà e della prassi politica in

³⁵ *Ibidem*. Questa tesi era stata prospettata per la prima volta dal cardinale Reginald Pole nell'*Apologia ad Carolum V*, ecc. (1535/1545) in chiave antimachiavellica: come rappresentazione di un Machiavelli consigliere fraudolento, che mira alla rovina del principe destinatario dei suoi consigli.

³⁶ ROSA, *Dispotismo e libertà nel Settecento. Interpretazioni "repubblicane" di Machiavelli*, cit., p. 9.

una fase storica determinata; come – scrive Galanti nella prefazione all' *Elogio* – «sposizione fedele [...] di quella politica violatrice di tutte le leggi, che ha governato per tanti secoli il mondo, e che forma tuttavia la regola degli uomini ambiziosi». Una tale prospettiva di lettura costringe a misurarsi frontalmente con la verità testuale del *Principe*, con l'impietoso rigore laico e mondano della riflessione politica machiavelliana, senza «obliquità» ed escamotages, e a cercare in quella «verità» il significato storico-politico e le valenze prospettiche (la lezione duratura) del perturbante trattato.

Anche per questa prospettiva ermeneutica (che in realtà nell' *Elogio* emerge occasionalmente all'interno dell'altra, «obliqua», dominante) Galanti chiama in causa i precedenti storici, la testimonianza autorevole delle fonti di riferimento e di appoggio: dell'«amico» e «filosofo eloquente e profondo» Robinet, che – in una chiave di lettura ancora escusatoria e giustificazionista – vede in Machiavelli non solo il «testimonio degli eccessi di perfidia e di crudeltà che i Principi del suo tempo frequentemente commettevano», ma anche l'osservatore politico che «nello stato di barbarie in cui l'Italia era immersa», individua nell'«eccesso del male», nell'oltranza cioè di quella situazione negativa, il punto potenziale di rottura, di crisi liberatoria³⁷; e di Bacone, che in chiave esplicitamente elogiativa (e, occorre dire, con ben altre implicazioni gnoseologiche e potenzialità prospettiche) aveva sostenuto nel *De dignitate et augmentis scientiarum*, che Machiavelli merita riconoscimento e gratitudine per aver avuto il coraggio intellettuale di rappresentare la realtà com'è, non come dovrebbe essere: «Est quod gratias agamus Machiavello, et huiusmodi scriptoribus, qui aperte et indissimulanter proferunt quid homines facere soleant, non quid debeant»³⁸. E a questi «auctores» bisognerà aggiungere Genovesi, lettore ed estimatore di Machiavelli, che – scriveva nella *Diceosina* – «conosceva gli uomini e voleva dir la verità».

³⁷ *Elogio*, cit., p. 23.

³⁸ *Discorso preliminare*, cit., p. 26.

Sono, questi, i presupposti o i preliminari di una correzione profonda della prospettiva ermeneutica e del giudizio sul *Principe*, che sarà realizzata nel *Discorso* posto a completamento dell' *Elogio*: preliminari significativi di uno spostamento del punto di vista critico, riorientato secondo un'istanza di interpretazione «diretta» del trattato e di un approccio ad esso di tipo realistico-prammatico piuttosto che «etico». E non è certo un caso che il *Discorso preliminare*, che nella sua «parte prima» tratta dell'origine e degli sviluppi della società umana e delle sue forme di organizzazione politica, si apra con una enunciazione di metodo che riecheggia le parole precedentemente citate di Bacone: «Per non fare intanto delle idee false sopra i principi fondamentali della società – scrive Galanti – se tante persone di genio hanno voluto considerare quello che gli uomini dovevano fare, io mi contenterò di vedere brevemente e alla leggera quello ch'essi hanno fatto in effetto»³⁹.

Il quadro che Galanti tratteggia dell'origine e degli sviluppi della società e dello stato – fondamento, come vedremo, della nuova interpretazione del *Principe* – è un amalgama di motivi rousseauiani (le idee di diritti naturali e di libertà naturale) e in parte vichiani e di predominanti e ben più decisive tesi di Goguet (un erudito etnologo, d'orientamento antirousseauiano almeno per ciò che concerne la concezione dello stato di natura, autore di un saggio su *L'origine delle leggi, delle arti e delle scienze e i loro progressi presso i popoli antichi*) e di Chastellux, al cui saggio su *La felicità pubblica* risalgono molte delle idee di Galanti sul feudalesimo⁴⁰.

La primitiva organizzazione della società umana, a partire dalla sua cellula originaria, la famiglia, è fondata, sostiene Galanti, sulla legge della forza. Il maschio, in quanto più forte, dettò le sue regole e impose a tutti gli altri membri di conformarvisi: così «le prime leggi coniugali non ebbero altra ragione che il capriccio e l'umore del più forte». Successivamente, con lo sviluppo dell'organizzazione sociale e la costituzione delle prime for-

³⁹ *Discorso*, cit., pp. 39-40.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 40-41.

me di stato, il diritto del più forte e la pratica della sopraffazione e della violenza che ne consegue, si istituzionalizzano:

«Molte famiglie unite insieme formarono un popolo. S'introdusse la proprietà, il dominio di alcuni pochi e la servitù di tutti gli altri, ch'è quanto dire della più gran parte; e con ciò si stabilirono le prime regole della giustizia civile; ma esse respirarono lo spirito di tirannia. Così voi vedrete le leggi delle XII Tavole, malgrado gli elogi di Cicerone, essere, come quelle di tutti i primi popoli, sanguinarie e crudeli. Non si possono leggere senza fremere di orrore i diritti di padre, di marito, di padrone e di creditore. Le prime istituzioni del governo civile hanno avuto dunque il carattere di essere le meno conformi all'umanità ed alla ragione, e le più distruttive de' diritti della natura»⁴¹.

E al diritto della forza come principio di organizzazione verticale della società, corrisponde sul piano orizzontale, come principio fondativo delle relazioni interpersonali o fra i ceti e i gruppi, la logica dell'utile e dell'interesse privato, che «divenne il primo e principale mobile di tutte le umane azioni». Ma poiché non è possibile realizzare il proprio interesse egoistico senza danno degli interessi altrui, il cieco perseguimento della logica dell'utile finisce per generare «mille ragioni inevitabili di discordia, che tengono gli uomini socievoli in uno stato di perpetua guerra»⁴². Per evitare la disgregazione del corpo sociale fu necessario cercare e mettere in atto rimedi capaci di contenere e governare la conflittualità endemica degli uomini socializzati: far «leggi che stabilissero la giustizia, la regolarità e la subordinazione», demandare alla religione il compito di «dirigere le opinioni e i costumi» e alla morale quello di «insegnare i doveri della vita civile». Ma i poteri dissuasivi delle pene, gli insegnamenti della religione ed i precetti della morale da soli non bastano a garantire l'armonia sociale e l'ordinato sviluppo della vita civile. Sarebbe stata necessaria, a fonderne l'efficacia, l'organizzazione di uno stato capace – scrive Galanti – «di combinare in maniera la di-

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 43.

suguaglianza politica, che fosse la più vicina alla legge naturale, la più favorevole all'essenza e al fine della società» (cioè, secondo l'insegnamento di Montesquieu, capace di conciliare l'autorità del governo, il potere sovrano, con la giustizia e la libertà dei cittadini). «Se così si fosse fatto – continua Galanti evocando implicitamente le ragioni e il progetto dell'assolutismo illuminato, o meglio, della «monarchia temperata» – l'amministrazione [cioè il potere e il funzionamento dello stato] sarebbe stata dalla giustizia e da' dritti della società equilibrata e gli uomini sarebbero stati liberi e felici in un sistema di dipendenza»⁴³.

Ma così non si è fatto, ed anzi «il primo sviluppo che si è fatto nel vivere civile, è stato il dispotismo, l'ingiustizia e la crudeltà»; vizi presenti e riscontrabili in tutte le forme di ordinamento politico, l'oligarchica, la democratica, l'aristocratica ed anche la monarchica, che può essere «la più felice amministrazione sotto un principe savio», ma anche «la peggiore di tutte sotto un principe debole e cattivo».

Non si tratta solo di vizi d'origine caratteristici delle fasi primitive dell'organizzazione del «vivere civile». Nelle fasi successive e più avanzate dello sviluppo storico, la legge della forza e la logica dell'interesse si consolidano e si estendono dall'ambito dei rapporti interni alle singole società, ai rapporti tra le nazioni. E «da che il giudice supremo delle nazioni divennero le armi – scrive Galanti – per lo più la violenza fu felice e la giustizia oppressa. Così la forza, alla quale il diritto è tanto contrario, ha sempre deciso di tutto, ed ha fatto il destino degli uomini e degli imperi». Ebbene, Machiavelli è lo scrittore politico che «con profondo e vero sapere ci ha delineato questo quadro ferale delle cose umane»⁴⁴. E le sue «massime», lungi dall'essere elaborazioni e prescrizioni di una mente perversa, sono il risultato della conoscenza storica, la rappresentazione veritiera dell'abituale comportamento dei principi, come attesta non solo la storia antica, ma anche la recente: quella dei suoi tempi e dei tempi immedia-

⁴³ Ivi, p. 44.

⁴⁴ Ivi, pp. 51-52.

tamente successivi, da Luigi XI a Ferdinando il Cattolico a Carlo V alla regina Elisabetta. «Le conquiste degli Europei nelle due Indie sono state fatte con dei mezzi che la morale non può approvare», dice il Galanti a proposito di Ferdinando il Cattolico e dei suoi successori. E a proposito di Francesco I di Francia: «Se Machiavelli avesse scritto nel suo *Principe*, che si debbono armare i protestanti ne' regni altrui e perseguirli nei propri [come appunto fece Francesco I], avrebbe detto quello che si fece dopo il suo tempo»⁴⁵.

È su questo sfondo, e in relazione alle risposte che la riflessione e il progetto politico sono chiamati a dare a questo «quadro ferale delle cose umane» nello «stato di corruttela e di disordine, in cui il mondo è stato e si trova», che torna a riproporsi come centrale il problema del *Principe* e di una sua diversa e più adeguata interpretazione⁴⁶.

Il Galanti, in polemica (in parte fittizia e di copertura) con Amelot de la Hussaye, che nella prefazione alla sua traduzione del *Principe* aveva sostenuto che le massime di Machiavelli erano necessarie al governo degli stati, affronta direttamente con spreghiatezza intellettuale, nella «parte seconda» del *Discorso preliminare*, il nodo centrale del *Principe* (cioè i presupposti teorici che ne fondano le perturbanti tematiche): quello del rapporto tra politica e morale e della impossibilità di risolvere esaustivamente la prima nella seconda.

«Io convengo – scrive Galanti – che nello stato d'imperfezione, in cui sono ancora le cose umane, vi sia della differenza tra la politica e la morale. Questa considera gli uomini nella loro bontà primitiva, cosicché tutte le sue massime hanno per iscopo com'essi debbono essere, o quali sarebbe a desiderare che fossero; quella poi giudica quale l'uomo è nella società divenuto, cioè necessitoso ed avido, falso ed artificioso con alcuni, duro ed altiero con altri, umano e virtuoso nel bisogno, ingrato e fastoso nella prosperità»⁴⁷.

⁴⁵ Ivi, pp. 54-57.

⁴⁶ Ivi, p. 59.

⁴⁷ Ivi, pp. 58-59.

Ne deriva che «nello stato di corruttela e di disordine» in cui versa il mondo, chi volesse seguire in politica le norme della morale privata «porterebbe tosto un regno alla sua rovina». Ed a conferma della tesi, il Galanti adduce un esempio ardito – atto a confondere l'antimachiavellismo controriformistico e gesuitico – quello di papa Adriano VI, un pontefice, dice il Galanti, di specchiata rettitudine, estraneo a quei «principi di una politica artificiosa, coi quali si governano gli stati», che si trovò a dover fronteggiare la corruzione della Chiesa di Roma che aveva «dato luogo alla riforma: e con bontà senza esempio dimandava de' consigli a coloro, a' quali doveva dar leggi. Questo era veramente agire da uomo dabbene, ma non da principe capo della Chiesa. Ed infatti così conducendosi, rendette i protestanti presuntuosi e in luogo di abbattere l'eresia, le dette nuova forza ed ardire». Viceversa, «gli orrori delle guerre civili non sarebbero cessati se Augusto non avesse stabilito il suo ingiusto dominio. Roma non fu libera – commenta il Galanti – ma respirò la calma e fu lungamente immune di disordini e di sciagure»⁴⁸.

Nell'età «moderna» – che per Galanti (per gli uomini del Settecento) va dalla caduta dell'impero romano al secolo XVI – lo «stato di corruttela e di disordine» in cui versa il mondo e che richiede, per essere risanato, non già la dabbennaggine di Adriano VI, mal'azione dura e determinata, per così dire, di un qualche Augusto, si identifica «con l'introduzione del governo feudale», a causa del quale «il genere umano divenne [...] una società di uomini che posseggono tutto e di schiavi che non posseggono niente»⁴⁹.

Del feudalesimo, sulla scorta dei saggi di Chastellux, di Ferguson, di Robertson, di Hume, che di lì a poco avrebbe pubblicato presso la «Società letteraria e tipografica», Galanti fornisce una rappresentazione severamente negativa e critica, come epoca di violenza, di barbarie, di endemiche «discordie civili», di conflitti che gli «odii implacabili delle gran famiglie produceva-

⁴⁸ Ivi, pp. 59-60.

⁴⁹ *Discorso preliminare*, cit., p. 69. «Parte terza» del *Discorso preliminare* intitolata *Dell'imperfezione del governo al tempo di Machiavelli e delle cause di un felice cambiamento nella costituzione politica di Europa*.

no», di assoluta anarchia generata dallo strapotere dell'aristocrazia feudale, che aveva usurpato funzioni e competenze dei sovrani, e dal correlativo difetto d'autorità del potere centrale. Ancora nel secolo XIV «la debolezza de' Re, la ferocia del costume, il potere formidabile de' nobili e l'imperfezione della società formavano un governo male stabilito; e la politica era perfida e crudele, com'è oggi – scrive Galanti riecheggiando Montesquieu – presso alcune nazioni orientali».

Perciò nei secoli decimoquinto e decimosesto tutti gli sforzi della politica (di sovrani, uomini di stato e, possiamo aggiungere, pensatori) furono diretti «a reprimere il potere esorbitante de' nobili e a stabilire un governo regolare, ch'è sicuramente quello di sottomettere tutti gli ordini dello Stato all'autorità delle leggi e de' magistrati»⁵⁰. Fra coloro che più «si distinsero in questa impresa per un genio profondo ed ardito» il Galanti cita, in nota, il «Cardinale Ximenes» per la Spagna e il «Cardinal di Richelieu» per la Francia.

I due personaggi erano già stati chiamati in causa e fatti oggetto di riconoscimenti e di elogi in un contesto diverso, di più diretta connessione con le problematiche specifiche del *Principe*. Nella «seconda parte» già citata del *Discorso preliminare* nella quale si discute «se le massime del *Principe* di Machiavelli siano necessarie al governo degli Stati» e si propone Augusto come esempio machiavellianamente positivo e funzionale della non sempre perfetta concordanza di politica e morale, il Galanti – dopo aver affermato che, tuttavia, «l'uomo veramente grande nell'arte di governare non è colui che ha lo spirito fertile in astuzie e in intrighi», bensì quello che ha «un cuore generoso diretto da' principî della giustizia e vivamente animato dall'amor della gloria e del bene pubblico, con aver in avversione la violenza e le vie arbitrarie» – propone un modello ideale, si presumerebbe conforme a questi principî, di uomo di Stato. «Se volessi poi nella mia oziosa fantasia formare l'idea perfetta di un uomo di Stato – scrive – alle qualità di Richelieu io accoppierei il genio di Col-

⁵⁰ *Discorso*, cit., p. 72.

bert, il disinteresse di Ximenes e l'anima di Sully»⁵¹. Senonché i meriti storico-politici e l'esemplarità di questi personaggi non sta certamente nella virtuosità morale dei loro comportamenti e metodi d'azione, non immuni (neanche nel caso del monaco francescano Jiménez de Cesneros, potente ministro di Ferdinando il Cattolico) da machiavelliche spregiudicatezze, bensì come lo stesso Galanti ha detto, nel passo precedente, nell'essere stati protagonisti del processo di fondazione dello stato moderno – nella sua forma di stato assoluto, centralizzato, garante della coesione interna, della prosperità economica e della sicurezza dei sudditi – attraverso la lotta strenua, condotta con i metodi adeguati, contro «il potere esorbitante dei nobili», contro l'anarchia feudale.

Ma era esattamente questo, secondo il Galanti, il significato e il valore del *Principe*, sia sotto il profilo della rappresentazione veritiera «della politica del suo tempo», dello «stato di corruzione e di disordine» del mondo contemporaneo che esso forniva, sia sotto il profilo del progetto e della connessa strategia politica, che esso prospettava.

«Ai tempi di Machiavelli – scrive – la politica si occupava unicamente nella conservazione del principe, che non poteva procurarsi senza diffidenza e despotismo, essendo la perfidia e la lincea lo spirito generale del tempo. La buona politica, che consiste in ordinare al bene comune tutte le parti dello Stato, non era componibile coll'aristocrazia feudale. Il grande oggetto era allora di rendere il principato potente, con indebolire il potere dei nobili»⁵².

Si esplicita e si rifinisce così l'interpretazione galantiana del *Principe* come depositario della dottrina fondativa della monarchia assoluta (nel senso della *monarchie royale* poi teorizzata da Bodin in opposizione al dispotismo) e della sua geneticamente determinata natura e vocazione antif feudale: forma originaria e costitutiva dello stato moderno, e antecedente necessario dell'assolutismo illuminato dalla luce della filosofia, di cui Galanti celebra l'avvento ed annuncia le aspettative nelle pagine finali del

⁵¹ Ivi, p. 65.

⁵² Ivi, p. 75.

Discorso preliminare. «I sovrani d'Europa» – scrive – ora governano «co' principi della giustizia e della libertà»; «il popolo e il sovrano avendo un medesimo interesse, sono divenuti una medesima persona»; la politica, che prima «insegnava che i popoli dovevano essere poveri ed avviliti per essere sottomessi, fu poi tutta rivolta a far fiorire le arti, l'industria, la popolazione, il commercio»; l'Europa, uscita da un secolo di guerre e ormai pacificata, «forma una gran Repubblica. Il commercio, la stampa, le poste hanno stabilita e facilitata la comunicazione di tutti i suoi membri». Ma non si è che agli inizi. Le tenaci sopravvivenze dell'antica «barbarie» (del sistema feudale) ostacolano il moto di rinnovamento, perché «i progressi dell'economia politica non possono essere rapidi e liberi tra popoli che sono un composto di antichi errori e abusi bene stabiliti». La politica «sebbene oggi istruita da' lumi della filosofia» ne è rimasta invischiata, e questo – scrive il Galanti con chiara allusione alla situazione del Regno – ha renduto il governo presso alcune nazioni più inviluppato, ed ha prodotto un disordine nelle leggi e qualche contraddizione ne' costumi de' popoli».

S'impone, perciò, la necessità di una più incisiva e coraggiosa politica di riforme, con la cui appassionata rivendicazione si chiude il *Discorso*: «Ora che i veri principi del diritto cominciano ad essere conosciuti, il gran passo degno del secolo sarebbe di riformare e perfezionare le leggi, perché stabilissero meglio l'ordine, l'abbondanza e la libertà. Così la società potrebbe acquistare quel grado di compimento, che la natura delle cose umane può consentire»⁵³.

La rilettura galantiana del Machiavelli in questa specifica chiave antifeudale e nel solco della tradizione regalistica (in senso ampio) del Regno, e lo stesso audace progetto di edizione delle opere del Machiavelli dichiarano qui in termini del tutto espliciti la loro ragione e funzione «militante»: la loro connessione con la più generale strategia di sollecitazione e promozione di una politica riformatrice perseguita dagli illuministi napoletani.

⁵³ Ivi, pp. 76-70.

II

ALTRI STUDI SETTECENTESCHI

I capitoli di questa seconda parte sono apparsi: il primo negli atti del convegno internazionale *L'Europa e il teatro* (Bari 1995); il secondo nel numero monografico della «Rassegna della letteratura italiana» *Alfieri tragico*, a cura di Enrico Ghidetti (CVII, 2003, 2); il terzo nella miscellanea di studi petrarcheschi promossa da Michele Dell'Aquila per l'Accademia pugliese delle scienze. Il quarto e il quinto in «Belfagor» del maggio 1984 e del settembre 1969. Tutti i testi sono qui rielaborati e aggiornati.

Alfieri e il teatro europeo del Settecento

Il teatro tragico alfieriano – nelle sue animazioni culturali, nelle sue valenze ideologiche, nelle sue connotazioni storiche, nella sua organizzazione formale – rappresenta per gran parte un problema critico aperto: un rebus insoluto. A risolvere il quale, i modelli tradizionali d'approccio (la maggior parte di quelli finora sperimentati) appaiono – con qualche significativa eccezione – insufficienti o parziali.

Il fatto è che il progetto di disegnare l'immagine dell'Alfieri tragico presuppone una rinuncia pregiudiziale ad ogni tentazione di ridurre ad unità gli elementi conflittuali del quadro, che la ricognizione preliminare porta ad emergenza. Quell'immagine, insomma, si può disegnare solo su uno sfondo accidentato; si può profilare solo scontando un sistema di scarti, di incongruenze vistose (che vanno interpretate), di contraddizioni clamorose (che vanno decifrate).

Tanto per cominciare, il teatro tragico alfieriano si istituisce, in sé e per sé, nella cultura del Settecento, come segno di contraddizione: come un'esperienza anomala – perfino paradossale – priva, si direbbe, di retroterra e di prospettiva. Senza passato e senza futuro.

Dal punto di vista culturale, l'Alfieri è certo tributario della contemporanea cultura illuministica, per tramiti tutti ricostruibili (e ricostruiti). Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Helvétius sono le fonti primarie della formazione alfieriana: fonti peraltro dallo stesso Alfieri riconosciute e segnalate nell'autobiografia. Sono letture del 1768-69. A queste si aggiungeranno più tardi – non dichiarate, ma pur esse riconoscibili – letture dei «costituzionalisti» francesi, Mably innanzitutto, che lasciano tracce cospicue nella revisione per la stampa (a partire dall'87) delle opere politiche. Eppure i conti non tornano.

Tributario della cultura del secolo, Alfieri si atteggia, nei confronti del secolo e della sua cultura (borgnese), in termini antagonistici e di rivolta («Ma non mi piacque il vil mio secol mai»).

Sottoposti a un trattamento di intensificazione e di radicalizzazione, temi nodali della cultura illuministica (si pensi riasuntivamente alla centrale idea di libertà) subiscono una sorta di alterazione genetica, di mutazione qualitativa. Nella proiezione alfieriana appaiono irricognoscibili. Si direbbe che essi giochino, nell'Alfieri, il ruolo di semplici materiali per la costruzione di una diversa identità, di un diverso profilo dell'io: se più antico o più moderno rispetto a quello elaborato dalla civiltà contemporanea, è prematuro dirlo. Alla resa dei conti, comunque, sostanza ontologica e valenza etico-ideologica di quelle tematiche sono altre. E si rapportano al presente per un dislivello che, rispetto all'accezione corrente, le caratterizza: per eccesso o per difetto. Si pensi – per intenderci – alle tematiche ossessivamente sviluppate nelle *Satire* e nel *Misogallo*: cioè all'oggettivo allineamento reazionario (sulle posizioni del Burke delle *Reflections on the French Revolution* e perfino, talvolta, del De Maistre delle *Considerations sur la France*) del vecchio poeta libertario; e, ancor più, alla spietata coerenza, alla logica (apparentemente) paradossale che nutre quel paranoico (apparente) «revirement»: alla riaffermazione polemica di un'idea di libertà diversa ed antagonista rispetto a quella che la storia recente ha portato ad emergenza, ed atteggiata, nel linguaggio alfieriano, come contrapposizione di libertà «vera» e libertà «gallesca», di «uomo libero» e «liberto».

Comportamenti di malafede? No. Il fatto è che, evidentemente, Alfieri usa lo stesso linguaggio (le stesse idee) della cultura contemporanea, ma in accezione diversa. Ed i conti non tornano.

Ma i conti tornano ancor meno quando dalle fondazioni culturali si passi ad esaminare le forme specifiche e reali in cui quelle animazioni culturali si apprendono: la poetica tragica.

Qui davvero l'esperienza alfieriana appare del tutto incommensurabile con la drammaturgia settecentesca e con le linee di tendenza che ne emergono: un corpo estraneo, anacronistico perfino.

Certo: non c'è quasi tragedia dell'Alfieri di cui non sia possibile individuare la fonte nel repertorio della «tragédie classique». La stessa poetica esplicita, così come viene formulata dall'Alfieri nella lettera a Ranieri de' Calzabigi, o nei *Pareri sulle tragedie*, discende, per essenzializzazione e scarnificazione, da modelli classicistici francesi, fra Racine e Voltaire.

Eppure, a comparare la «tragédie classique» del Settecento francese col teatro alfieriano, è difficile immaginare forme ed esiti più divaricati: a partire dagli impianti statuari, dall'idea stessa di tragicità che sottende i due diversi modelli.

Nella «tragédie classique», e nei suoi massimi esponenti settecenteschi, Crébillon e Voltaire, l'orizzonte della concezione tragica è delimitato dall'ideale della «bienséance», che modella e imbriglia le passioni eroiche dell'età classica in una misura di compostezza e di decoro caratteristici di una cultura e civiltà razionalistiche. Avrebbero provveduto poi la messinscena e la tecnica stessa della recitazione – soprattutto per opera del grande Henri Louis Lekain (il massimo attore contemporaneo e interprete privilegiato del repertorio voltairano) – a rivestire dei panni dei cortigiani di Versailles i personaggi del mito. E dunque a realizzarne un trapianto e una riacclimatazione – anche fisicamente percepibile – entro i modelli di comportamento e i parametri culturali e ideali della civiltà settecentesca.

Che ha da fare tutto questo con la «dismisura», – con la concentrazione parossistica di passioni collidenti su una scena desertica – propria del teatro alfieriano?

Anche le procedure di «destorificazione» di miti, vicende e personaggi (classici e non), che caratterizzano i due modelli, operano in direzioni inverse: nel caso della «tragédie classique», in direzione di una «attualizzazione» (meglio di un travestimento contemporaneo) di miti e vicende del passato; nel caso dell'Alfieri nella direzione opposta: cioè in termini di proiezione mitica – assoluta, atemporale, ontologica – di vicende storicamente significative e connotate.

In questo senso, Filippo II (della tragedia omonima) e Don Garzia e Raimondo (della *Congiura dei Pazzi*) e Rosmunda perdono i loro connotati specifici e le loro peculiarità storiche; risal-

gono a ritroso la storia per attingere la dimensione archetipica del mito: simboli e incarnazioni di una condizione dell'essere che ha portata ontologica, atemporale; e dunque valenza metastorica, pur se portata ad emergenza da una fase, da un ciclo specifico della storia umana. Ma su questo tornerò più innanzi.

Dunque col modello classicistico in voga – con cui pure ha evidenti legami – il teatro alfieriano non si può identificare, tanti sono i mutamenti sostanziali introdotti dall'Alfieri.

Ma gli scarti non si esauriscono qui. L'anomalia del teatro tragico alfieriano, il suo paradossale anacronismo (in cui è poi – a mio avviso – il segreto della sua aggressiva vitalità, della sua carica dirompente) si colgono per intero sullo sfondo delle dinamiche evolutive del teatro tra Sette e Ottocento. Già quando l'Alfieri adotta – e rinnova radicalmente – gli schemi della «tragédie classique», quel modello è in crisi profonda: relitto storico avviato ad un'eclisse definitiva. A segnare la fine, interviene, sullo scorcio del Settecento, il simultaneo venir meno dei suoi fondamenti culturali e dei suoi referenti sociali. Nuovi generi letterari, più congrui agli interessi ideali, ai modi d'essere, ai valori etici ed esistenziali della borghesia in ascesa, soppiantano i vecchi, fioriti nel grembo della società signorile. Il dramma (o, nel linguaggio di Diderot, la «tragédie domestique», in contrapposizione alla «tragédie héroïque») tien banco sulle scene europee da circa vent'anni, quando Alfieri esordisce come autore tragico. Gli statuti teorici del nuovo genere erano stati elaborati – fra il '57 e il '67 – da Diderot, appunto (con l'*Entretien sur le fils naturel*, del 1757 e, soprattutto, col *Discours sur la poesie dramatique*, del 1758), e da Lessing (con la *Drammaturgia d'Amburgo*, 1767-68). Da quest'ultimo, in stretta correlazione col progetto di un teatro nazionale.

Se la tragedia aveva riservato la dignità tragica ad una umanità eroica, alla «classe des rois» – per dirla con Giraudoux – il dramma pone al centro dei propri interessi la «verità umana» nella sua dimensione più generale e quotidiana. «Nulla è più decoroso e più degno della semplice natura», scriveva Lessing; e precisava: «È lungo tempo ormai che mi sono convinto che la Corte non sia proprio il luogo più adatto per studiarvi la vera natura.

Ma quando lo sfarzo e l'etichetta trasformano gli uomini in macchine, è compito del poeta operare la conversione opposta, e fare di queste macchine di nuovo uomini»¹.

Ma quali uomini – o meglio: quali categorie umane, quale classe sociale – rappresentano meglio, più pienamente, la «vera natura»? Ce lo dice Diderot, in termini inequivoci, nel III^e *Entretien*: «Il faut représenter l'homme de lettres, le philosophe, le commerçant, le juge, l'avocat, le politique, le citoyen, le financier... et aussi toutes les relations: le père de famille, l'époux, la soeur, le frère». È l'epopea della borghesia: o meglio l'assunzione a dignità epico-tragica (sia pure nei toni medi della «tragédie domestique») di costumi, idee, virtù, valori di cui la borghesia in ascesa è portatrice. Il dramma, insomma, si istituisce come l'espressione culturale di un nuovo protagonismo sociale, che impone al mondo i suoi modelli di vita, il suo sistema di valori, i suoi codici di comportamento; che modella sulla sua misura l'universo sociale. Ragione, natura, sentimento, sono le coordinate ideali che identificano il nuovo genere, i fondamentali punti etici di riferimento, le nuove costellazioni che illuminano il nuovo firmamento. In Italia tutto questo ha voce ed espressione: un eroe eponimo in Goldoni. Alfieri è al di qua, o forse al di là del nuovo universo sociale e ideale in formazione: probabilmente dislocato su un'onda più lunga, come accade talvolta alle esperienze intellettuali disomogenee, disorganiche, sfasate e perciò dotate (almeno potenzialmente) di maggiore capacità di distanza critica dal presente.

Ma anche su questo «al di là», su questa proiezione in avanti – per ora soltanto ipotizzata – del teatro tragico alfieriano occorre intendersi. Perché, se quel teatro non ha retroterra, non ha radici negli orientamenti della drammaturgia che vanno affermandosi a mezzo Settecento, coi quali istituisce il proprio rapporto in termini polemici («epopea delle rane», l'Alfieri definirà sprezzantemente il dramma borghese), allo stesso modo non ha pro-

¹ G.E. LESSING, *Drammaturgia di Amburgo*, introduzione, versione e note di P. Chiarini, Laterza, Bari 1956, vol. II, cap. LIX.

spettiva. Provvederà A.W. Schlegel, nel primo decennio del nuovo secolo, a seppellire definitivamente la tragedia classica – e, con essa, il modello alfieriano – contrapponendogli il modello vincente, la tragedia storica, tutta intrisa, nel bene e nel male, degli umori della cultura romantica. Proprio Alfieri, nel *Corso di letteratura drammatica* (uscito nel 1808 e tradotto in Italia dal Gherardini nel '17) veniva proposto come idolo polemico. Posto il principio che i personaggi tragici è necessario che «compariscano in abito conveniente alla condizione, all'epoca, al paese in cui vengono essi supposti» (cito dalla traduzione del Gherardini), i limiti del teatro alfieriano – e dunque l'indisponibilità del modello – stavano proprio nel difetto di spessore storico, cioè nella negazione del principio istitutivo della tragedia «nuova».

Le tragedie dell'Alfieri, infatti, scriveva Schlegel, «non presentano nulla che caratterizzi un secolo o un popolo in particolare, né tampoco egli seppe dipingere gli Italiani. Probabilmente le idee che egli s'aveva fatto dello stile tragico s'opponevano a qualunque determinazione precisa del costume locale».

Schiller, non Alfieri, avrebbe incarnato il nuovo modello, l'esempio da seguire; Schiller, che «si volse al genere di tragedia storica, e procacciò soprattutto di spogliarsi della natura individuale a fine di penetrar profondamente in quella del suo subbietto e di dare alla sua imitazione una perfetta verità». «Spogliarsi della natura individuale». Forse il discrimine è proprio qui. E chiama in causa, al di là delle poetiche teatrali, questioni e problemi d'ordine generale, prospettive epocali.

È un nodo cruciale, che conviene chiarire, perché al suo scioglimento è connessa, a mio avviso, la possibilità di una interpretazione del teatro alfieriano capace di dar conto di quella apparente anomalia, di quella paradossale distonia col proprio presente, di cui s'è discorso; e ancor più di riempire quella distonia di sostanza storica e di valore critico.

C'è al fondo della tragedia alfieriana un nucleo generico che ci riporta alle condizioni archetipiche del tragico, così come sono andate costituendosi nella tradizione della cultura occidentale. Si ha la sensazione – insomma – che il teatro alfieriano esprima e rappresenti quasi un'irruzione di forze primigenie – e perciò stesso

dirompenti – in un universo refrattario, rigidamente organizzato e strutturato, che quelle forze invischia e comprime. La questione centrale che nel teatro tragico alfieriano si pone è, infatti, quella della scissione e del rapporto statutariamente conflittuale (nelle condizioni della civiltà e società «moderna») tra soggetto e oggetto, io e mondo, libertà interna e necessità esterna. La tragedia alfieriana, insomma, rappresenta l'epifania (e l'epopea tragica) dell'io individuale come totalità e libertà, nel mondo come necessità e contraddizione. Se dovessi raffigurare per metafora, plasticamente, questa dialettica tragica, non saprei trovar di meglio che i *Prigioni* di Michelangelo, rappresentazione possente di energie vitali che tentano spasmodicamente di svincolarsi dall'oppressione di una materia che le avviluppa e costringe.

Proviamo a mettere meglio a fuoco – fuor di metafora – nei suoi fondamenti ontologici e storici, questa condizione che chiamavo archetipica del tragico, in Alfieri esasperata e quasi nevrotizzata dall'impatto col mondo moderno (con la nascente società borghese).

Dopo aver illustrato, nell'*Estetica*, la condizione «eroica» del mondo – caratterizzata dall'emergere protagonista di libere individualità portatrici di valori etici sostanziali non ancora codificati in norma morale o legale – Hegel individuava in quella condizione specifica l'*habitat* ideale dell'azione tragica.

Il teatro universale dell'azione tragica lo offre, come nell'*epos* così anche nella tragedia, quella condizione del mondo che ho già prima indicato come eroica. Infatti solo nei giorni eroici le potenze etiche universali, non essendo per sé fissate né come leggi dello Stato né come comandi o doveri morali, possono presentarsi con originaria freschezza come gli dei, che o si contrappongono nella propria attività oppure appaiono come il contenuto vivente della libera individualità umana stessa².

² G.W.F. HEGEL, *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1997, p. 1351.

E a titolo di maggior chiarezza, Hegel precisava:

Per l'agire veramente tragico è necessario che sia maturato il principio della libertà e dell'autonomia individuali o per lo meno l'autodeterminazione di essere liberamente responsabili dei propri atti e delle loro conseguenze³.

Perciò l'origine della poesia drammatica, secondo Hegel, andava cercata nell'antichità classica – con la quale si identifica l'epoca «eroica» del mondo – giacché presso i greci «il principio della libera individualità rende per la prima volta possibile la compiutezza della forma di arte classica».

Lo statuto della tragicità come conflitto di forze individuali portatrici di valori sostanziali antagonistici condiziona inoltre la forma tragica, esigendone una estrema concentrazione e linearità.

Perciò – scriveva Hegel – qui non possono trovare completamente posto né la varia descrizione dell'animo interno e del carattere peculiare, né l'intreccio e l'intrigo specifico, e l'interesse non verte neppure sul destino degli individui. In luogo di questi lati più particolari viene richiesta soprattutto la partecipazione alla semplice lotta ed al suo esito nel conflitto ingaggiato fra le potenze essenziali della vita⁴.

Respingiamo senz'altro la tentazione – suggestiva ma fuorviante – di trasferire pari pari, meccanicamente, questa analisi dello statuto della tragedia classica al teatro dell'Alfieri. Non si può tuttavia non riconoscere che sono individuabili qui alcune delle strutture portanti della drammaturgia alfieriana: imposta, non per caso, come scarno, elementare conflitto di forze individuali spasmodicamente tese verso la catastrofe finale.

Senonché quelle forze insorgono ora, e collidono, in condizioni diverse: in altro clima, sotto altro cielo. Se paradigma della condizione «eroica» del mondo può essere considerata l'*areté*

³ Ivi, pp. 1347-1348.

⁴ Ivi, p. 1349.

greca, per la quale – son parole di Hegel – «l'individualità è a se stessa legge senza essere sottomessa ad una legge per sé sussistente»⁵, l'eroe tragico alfieriano (che, educato da Plutarco, ambisce ad un'analogia autofondazione dell'io) si trova ad operare in condizioni opposte: nelle condizioni ostili ed inibitorie caratteristiche dell'età «prosaica» del mondo.

Sono le condizioni specifiche della moderna (borghese) organizzazione della società e dello Stato, tutte segnate da processi consolidati di alienazione e di reificazione: ossia dalla perdita di sostanzialità dell'individuo, che deve trovare fuori di sé la propria norma.

Ma leggiamo Hegel. La condizione d'esistenza opposta a quella propria dell'età eroica «si trova colà dove il concetto etico, la giustizia e la sua libertà razionale, è già elaborato ed avvertito nella forma di un ordinamento legale, cosicché esso modo esiste anche nell'esteriore come necessità in sé immobile, senza dipendere dall'individualità e soggettività particolari dell'animo e del carattere»⁶.

In condizioni cosiffatte, che presuppongono la scissione tra soggetto ed oggetto, tra io e mondo, tra apparenza e sostanza, «tra l'universalità dell'intelletto legislatore e la vitalità immediata», i valori sostanziali che fondavano l'individualità eroica tramigrano dalla coscienza individuale verso l'oggettività impersonale dello Stato:

Nella condizione evoluta dello Stato, diritto e giustizia, religione e scienza [...] appartengono al pubblico potere e da esso sono dirette e messe in opera.

Gli individui singoli nello stato si trovano quindi nella posizione di dovere aderire a quest'ordinamento ed alla sua stabilità data e a doversi subordinare, giacché non sono più [...] l'unica esistenza delle potenze etiche [...]. Questa adesione alla razionalità oggettiva dello Stato indipendente dall'arbitrio soggettivo o può essere semplicemente sottomissione

⁵ Ivi, p. 211.

⁶ Ivi, p. 207.

[...] oppure può nascere dal libero riconoscimento e cognizione della razionalità dell'esistente [...]. Ma anche allora gli individui singoli sono e rimangono sempre il dato accessorio, e al di fuori della realtà dello Stato non hanno in se stessi alcuna sostanzialità⁷.

La tragedia dell'Alfieri matura, come un frutto anomalo, nel punto di collisione di questi due universi (l'eroico e il prosaico): rigurgito improvviso – in un mondo ordinato a prosa – dei fermenti dell'età «eroica» del mondo, suscitati paradossalmente dallo stesso individualismo borghese-illuministico combinato in miscela esplosiva col plutarchismo, e perciò proiettato – ben oltre le barriere della ragionevolezza illuministica – su una traiettoria sovversiva.

Rileggiamo un brano celebre della *Vita*, nel quale viene esplicitamente annunciata l'epifania dell'io eroico come risultato di quella miscela esplosiva di cui si diceva, ed insieme il suo destino di conflitto con l'ordine dato del mondo.

Dopo aver fornito un resoconto delle letture – decisive – degli illuministi francesi compiute nell'autunno-inverno del '68-69, Alfieri aggiungeva:

Ma il libro dei libri per me, e che in quell'inverno mi fece veramente trascorrere dell'ore di rapimento e beate, fu Plutarco, le *Vite dei veri Grandi*. Ed alcune di quelle, come Timoleone, Cesare, Bruto, Pelopida, Catone, ed altre, sino a quattro e cinque volte le rilessi con un tale trasporto di grida, di pianti, e di furori pur anche, che chi fosse stato a sentirmi nella camera vicina mi avrebbe certamente tenuto per impazzato. All'udire certi gran tratti di quei sommi uomini, spessissimo io balzava in piedi agitatissimo, e fuori di me, e lagrime di dolore e di rabbia mi scaturivano dal vedermi nato in Piemonte ed in tempi e governi ove niuna alta cosa non si poteva né fare né dire, ed inutilmente appena forse ella si poteva sentire e pensare.

⁷ Ivi, pp. 207-208.

Il Piemonte è qui solo metafora – o se si vuole punto di massima trasparenza – di una diffusa, epocale, condizione dell'essere e del vivere segnata da una perdita di energia interiore (di sostanza) dell'individuo alienato e dal conseguente prevalere della dipendenza e della «passività».

Si pensi, ad averne la conferma, alla teoria del «forte sentire» e dell'«impulso naturale» che fonda, nel trattato *Del principe e delle lettere*, la nozione alfieriana della «magnanimità» e nutre l'individualismo eroico; e si pensi, per converso, alle ragioni universali, epocali, che secondo l'Alfieri ne spiegano l'eclisse: «perché gli uomini tutti per lo più, e maggiormente i più schiavi (come siam noi) peccano tutti nel poco sentire. Credo che ciò provenga (almeno in noi) dal troppo parlare, dal poco pensare, e dal nulla operare; *esistenza affatto passiva, che ci è singolarmente toccata in sorte a questi tempi*» (corsivo mio).

La tragedia, dunque, espressione, nell'Alfieri, dell'attrito e del cortocircuito tra i due universi, rappresenterà drammaticamente – in tutte le sue implicazioni e in tutti i suoi risvolti – questa scissione e questo conflitto: l'estrema avventura esistenziale e il tracollo tragico dell'io «eroico» in un universo «prosaico», ostile e refrattario; il canto del cigno della libertà (di una ontologica, primigenia libertà) nel duro regno della necessità.

Non è possibile qui percorrere le tappe di questa anabasi tragica dell'io eroico, così come essa si svolge nel sistema tragico alfieriano. Un punto, tuttavia, mi preme evidenziare.

Nella collisione tra i due universi storico-esistenziali, è il primo, quello arcaico, popolato dai fantasmi delle individualità eroiche, che – già intimamente corroso dalla lunga eclisse – finisce per ripiegarsi e quasi accartocciarsi su se stesso.

Intanto l'io eroico, sasso dal mondo, svuotato di sostanzialità, privo della originaria totalità – ossia della originaria identificazione col tutto e con le cose – ed anzi assediato da un soffocante sistema di limiti e di condizionamenti oggettivi, viene rigettato su se stesso e indotto a recuperare e a preservare la propria identità in una prospettiva narcisistica. La situazione tragica, allora, o si consuma in una paranoica, allucinata autoproposizione dell'io, intento a riaffermare e a verificare sadicamente la propria esi-

stenza, revocata in dubbio e insidiata dall'altro da sé (*Filippo*); o si sviluppa drammaticamente attraverso l'introiezione del conflitto e lo sdoppiamento dell'io: che istituisce se stesso – nella figura del proprio doppio – a sé antagonista (*Polinice*). Protagonista ed antagonista sono a questo punto assolutamente intercambiabili sotto il profilo delle motivazioni etiche sostanziali. Né lo schema «manicheo» (cioè il conflitto tiranno-eroe di libertà), adottato in un secondo tempo (diciamo approssimativamente a ridosso del trattato *Della Tirannide*) per dar legittimazione etica ad una problematica ontologico-esistenziale, vale ad occultare la sostanza delle cose. Spesso, infatti, sarà il «tiranno» il portavoce più autentico dell'individualismo eroico alfieriano (*Congiura dei Pazzi*).

Che significa tutto questo? Che, a differenza di quanto accadeva nella tragedia classica (nella condizione «eroica» del mondo), la collisione tragica non si verifica più tra individualità eroiche portatrici di valori sostanziali in contrasto; non si verifica più tra potenze etiche protese conflittualmente a realizzarsi nel mondo. La posta in gioco, nell'età «prosaica» del mondo (nella condizione esistenziale della «scissione») è un'altra; e riguarda le possibilità stesse di sopravvivenza dell'individuo (non dei valori etici di cui è portatore, ma dell'individuo in sé) sotto un ciclo che non è più tolemaico e del quale dunque esso non è più il centro.

E qui il punto nevralgico – l'autentico assillo problematico – della drammaturgia alfieriana. Ed è questa l'inquietudine – per allora rimossa – che l'imprevisto rigurgito del passato eroico nel presente prosaico sospende sull'orizzonte dell'universo borghese in ascesa.

È, in definitiva, il grande, solenne, funereo tema del *Saul* (autentico culmine del teatro alfieriano): tempestoso epicedio dell'individualismo eroico nel tempo storico dell'individualismo borghese, che svela, per questa via e al paragone dell'altro, i propri limiti e le proprie contraddizioni: la propria miseria.

L'io scisso dal mondo, svuotato dei valori sostanziali ormai trasmigrati dall'«interno» all'«esterno» e cristallizzati in una trascendenza metaindividuale, scopre con sgomento ed angoscia la propria «relatività». La scissione, introiettata, incide ormai sulla

coscienza (sulla coesione e compattezza dell'io) e si atteggia come lontananza ed inattingibilità, per l'io empirico, del proprio io ideale; come estraneità all'eroe del divino: ossia dei valori etici che ne fondavano la consistenza. Questi, conseguentemente, si presentano alla coscienza come entità separate ed ostili (nel caso di Saul, come l'ombra ostile, minacciosa, di Dio). Di qui la perdita della sicurezza, lo smarrimento della propria identità da parte dell'eroe; l'insorgere di quella condizione tipica dell'anima moderna che è la «perplexità» (la kierkegaardiana «angoscia di Abramo»): sulla quale, non per caso, Alfieri richiamava l'attenzione nel *parere sulla tragedia*.

E in sintonia con l'introyezione della scissione si interiorizza il conflitto tragico, sul fondamento di quella radice narcisistica che permea per intero l'individualismo alfieriano. Poiché l'io empirico vive come dimensione estranea (reificata) il proprio io «ideale» (il proprio super-io), il cortocircuito tragico si instaura tra questi due poli: con i risvolti psicotici tipici delle sindromi narcisistiche: noia e morte, ira e malinconia («Nell'ore tue fantastiche di noia; ne' tuoi funesti pensieri di morte»), che acquistano nella tragedia la valenza di parole tematiche.

Siamo al limite estremo dell'avventura esistenziale dell'individualismo eroico miracolosamente riemerso – come per una risacca della storia – sulle soglie del mondo borghese: il limite segnato dall'autocoscienza tragica del proprio destino di sconfitta.

La morte, infatti, – il suicidio dell'eroe svuotato di sostanzialità per la deiezione dei valori eroici – la morte, in bilico tra protesta magnanima e amara sanzione di uno scacco («Sei paga / D'inesorabil Dio terribil ira?») sigillerà, con quella dell'eroe, la fine di un'epoca: di una condizione del mondo e dell'uomo nel mondo. Al di là, si schiude la landa, per allora ancora inesplorata, offerta all'esperienza dell'«uomo senza qualità». Che, certo, potrà prendere coscienza intera della propria natura degradata solo alla fine del nuovo ciclo storico: grazie anche – occorre dire – ai residui mnestici, alla memoria magari latente, o, se si vuole, alle larve risorgenti della propria preistoria.

E tuttavia la riflessione critica sulla propria condizione l'uomo nuovo dell'età prosaica del mondo la aveva avviata per tem-

po, nel clima della Restaurazione, appena smaltite le illusioni rivoluzionarie. E certo coglieva nel segno Giacomo Leopardi quando, segnando con nettezza il crinale tra le due epoche e individuando nell'Alfieri la linea di frattura, scriveva:

Disdegnando e fremendo, immacolata
trasse la vita intera,
e morte lo scampò dal veder peggio.
Vittorio mio, questa per te non era
età né suolo. Altri anni ed altro seggio
conviene agli alti ingegni...

Solo efficace prosopopea dettata da una logica empatica?
Forse assai di più: un'intuizione critica e una testimonianza
«dall'interno» su cui riflettere.

Il *Polinice* e le fondazioni della problematica tragica alfieriana

Ideato e steso in prosa quasi contemporaneamente al *Filippo*, ma verseggiato per la prima volta fra il maggio e il giugno del 1776, anteriormente alla tragedia «gemella», solo con una buona dose di approssimazione, e comunque con riferimento esclusivo alla sua preistoria, cioè agli abbozzi e alla prima versificazione («di stile fiacco» a giudizio dell'autore)¹, non già al testo definitivo, il *Polinice* può considerarsi opera rappresentativa del laborioso esordio della vocazione tragica alfieriana. Il problema che qui si pone non riguarda solo il *Polinice*. Il fatto è che il processo di revisione assidua e reiterata cui l'Alfieri sottopose le sue tragedie – e in particolare le prime dieci o dodici – in vista della pubblicazione, una prima volta nell'83, nell'edizione pisana, una seconda volta fra l'87 e l'89 nell'edizione Didot (depositaria dell'ultima volontà dell'autore), rende assai ardua, altamente problematica, una prospezione diacronico-evolutiva del *corpus* delle tragedie alfieriane in redazione *ne varietur*. Quella revisione, che si sviluppa in una ampia gamma d'interventi, dal rifacimento integrale (la seconda verseggiatura – quadrupla nel caso del *Filippo* – per le prime dodici tragedie) alla correzione incisiva e sostanziale alla limatura minuta, e che sovente modifica in virtù del processo di rielaborazione formale la primitiva fisionomia

¹ È l'annotazione autografa posta nel ms. Laurenziano «Alf» 28¹. Cfr. la Nota preposta da C. Jannaco all'ed. critica della tragedia, Casa d'Alfieri, Asti 1953, vol. II, p. 8. Analoghe riserve sulla prima versificazione l'Alfieri esprime nella *Vita*: «In quei versi, a luoghi si trovavan dette cose felicemente; ma il totale della pasta ne riusciva ancora languida, lunga, e triviale a giudizio mio» (V. ALFIERI, *Vita scritta da esso*, in *Opere di Vittorio Alfieri da Asti*, ed. critica a cura di L. Fassò, Casa d'Alfieri, Asti 1951, vol. I, cap. II, ep. IV, p. 193).

dell'opera, ha la sua fase più intensa negli anni '81-83, gli anni della piena maturità del poeta tragico, e produce un duplice risultato: innanzitutto una omogeneizzazione, sulla base dell'esperienza maturata, di tutta l'opera tragica sotto il profilo della sua strutturazione formale (linguistica, stilistica, metrica: è a quest'altezza che raggiunge la sua forma compiuta l'originale ed ineuguagliato «verso tragico» alfieriano) ed altresì sotto il profilo della messa a fuoco delle sue tematiche basilari; in secondo luogo, e conseguentemente, il configurarsi del *corpus* delle tragedie come una sorta di sistema a mosaico: unitario nei suoi impianti di fondo ed insieme sfaccettato, articolato in una pluralità di tessere e di modulazioni tematiche, di linee di scavo, e di forme rappresentative. In questa prospettiva il *Polinice* si caratterizza, a me pare, come tragedia che sta all'origine del teatro alfieriano, ma in senso del tutto ideale: come espressiva e depositaria del nucleo genetico originario o, a dir meglio, del rovello esistenziale, delle pulsioni che ne fondano la problematica tragica e che qui, proprio attraverso il lungo processo di elaborazione della tragedia – dall'ideazione al suo tardo compimento alla sua forma definitiva – si decantano ed emergono in forme di assoluta trasparenza.

Da questo punto di vista la preistoria della tragedia (il suo processo di elaborazione) non è irrilevante ai fini della sua comprensione.

Il *Polinice*, com'è noto, ha nella *Thébaïde ou les frères ennemis* di Racine (oltreché nei *Sette a Tebe* di Eschilo «*leggitichiat* nella traduzione francese del padre Brumoy») ² la sua fonte principale: una fonte sotto molti profili rilevante, dalla quale Alfieri confessa d'aver preso ed «inserito [nella sua opera] alcuni tratti» – in verità non secondari – persistenti e riconoscibili nella prima versificazione, ma dalla quale pure vistosamente si differenzia e proprio per ciò che concerne l'impianto teatrale, la struttura tragica.

Rispetto al modello, Alfieri sfronda drasticamente la strutturazione scenica del mito tebanico mettendo in scena i soli «perso-

² ALFIERI, *Vita cit.*, p. 252.

naggi attori», cioè eliminando quelli non protagonisticamente coinvolti nell'azione (Emone, Olimpia, Attalo, confidenti, questi ultimi, rispettivamente di Giocasta e di Creonte), in conformità col progetto di tragedia da sempre perseguito, ed illustrato, nell'83, nella *Risposta alla lettera di Ranieri de' Calsabigi*. Inoltre scarnifica fino all'osso l'azione tragica, escludendo tutto ciò che non è strettamente necessario: elimina perciò il pur esile, programmaticamente marginale nella tragedia raciniana, motivo dell'amore di Antigone ed Emone³, che occupa nei *Frères ennemis* la prima scena del II atto, e che nel soliloquio di Antigone che apre il V atto conferisce alla severa, impassibilmente presaga eroina del mito, i tratti di una più tenera e femminilmente «moderna» sensibilità, non priva – nel contrasto interiore tra attrazione della morte e lusinga dell'amore per Emone che la trattiene in vita – di inflessioni melodrammatiche («Quelle est de mes malheurs l'extrémité mortelle?»). Ma elimina, più significativamente, articolazioni o episodi del mito tebano che Racine utilizza nella tragedia come *coups de théâtre*, per dare varietà, movimento, *suspense* all'azione: il responso dell'oracolo, che assicura che l'ira degli dei che imperversa su Tebe e fomenta la guerra tra i due fratelli cesserà quando l'ultimo discendente del sangue reale avrà con la sua morte insanguinato il suolo tebano (II, 2), e che prospetta *estensivamente* la vendetta divina come destino incombente su *tutta* la discendenza dei Labdacidi; e l'episodio connesso del sacrificio di Meneceo (III, 3), secondo figlio di Creonte e per l'appunto ultimo discendente della stirpe dei re, che interpretando alla lettera il responso, si uccide per dar compimento all'oracolo e placare l'ira degli dei. Il gesto di Meneceo, sospendendo – come sembrerebbe da questa interpretazione del responso – la maledizione del fato e interrompendo la catena della necessità che alimen-

³ «L'amour – scriveva Racine nella *Préface* – qui a d'ordinaire tant de part dans les tragédies, n'en a presque point ici», specificando che in una tragedia che ha come tema fondamentale l'odio tra due fratelli «cette passion... devient comme étrangère au sujet». Cito da RACINE, *Oeuvres complètes*, tome I: *Théâtre*, «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, Paris 1950, pp. 115-116.

ta l'odio e la guerra tra i due fratelli, riapre agli occhi di Antigone (e degli spettatori) la speranza della pace, giacché la cessazione delle ostilità ora resta affidata solo alla volontà umana e rientra dunque nell'ordine dell'umanamente possibile. Ma all'apertura del IV atto la situazione si rovescia di nuovo. Eteocle riconferma l'irrimovibilità della maledizione divina: la radice fatale, prenatale, inestinguibile dell'odio fraterno.

Nous étion ennemis dès la plus tendre enfance;
Que dis-je? Nous l'étions avant notre naissance.
Triste et fatal effet d'un sang incestueux!
Pendant qu'un même sein nous renfermait tous deux,
Dan les flancs de ma mère une guerre intestine
De nos division lui marqua l'origine. (IV, 1)

Se la forma tragica estremamente semplificata e concentrata, più conforme ed idonea, nella prospettiva alfieriana, al risalto delle passioni esclusive ed estreme che la riempiono, rappresenta l'elemento forte di diversità e novità del *Polinice* rispetto alla fonte, viceversa, quelle passioni – la brama di regno che contrappone i due fratelli e l'odio ancestrale che li divora – o meglio, *i modi della loro rappresentazione*, testimoniano la vicinanza persistente (persistente almeno fino alla soglia della seconda versificazione) della tragedia alfieriana alla sua fonte; sono la spia dei «tratti presi da Racine», che indurranno l'Alfieri a «far voto in appresso, di non più mai leggere tragedie d'altri prima d'aver fatte le sue, allorché trattava soggetti trattati, per non incorrere altresì nella taccia di ladro», perché «chi molto legge prima di comporre ruba senza avvedersene, e perde l'originalità se l'avea»⁴.

Vero è che nel *Parere* sulle tragedie, parlando – in sede di bilancio dell'opera compiuta – dell'*invenzione*, Alfieri scriveva con maggior fondamento e verità: «Se la parola invenzione in tragedia si restringe al trattare soltanto soggetti non prima trattati, nessun autore ha inventato meno di me [...]. Se poi la parola inven-

⁴ ALFIERI, *Vita* cit., p. 252.

zione si estende fino al far cosa nuova di cosa già fatta, io sono costretto a credere che nessuno autore abbia inventato più di me; poiché nei soggetti appunto i più trattati e ritrattati, io credo di avere in ogni cosa tenuto metodo, e adoperato mezzi, e ideato caratteri, in tutto diversi dagli altri»⁵. È, come vedremo, esattamente quel che si verificherà col *Polinice*, appena superato il crinale del rifacimento del 1781 (della seconda versificazione).

In che cosa sta dunque quella subalternità del *Polinice* «1776» alla sua fonte? Nella piattezza di una elaborazione della materia mitologica ancora grezza e impersonale, che mutua passivamente dal modello i contenuti del mito (eventi e circostanze) e lo schema della sua strutturazione «tragica», senza coglierne le sollecitazioni le valenze e le potenzialità simboliche e metaforiche pur presenti nella fonte e dunque senza ancora la capacità di immettere a sua volta in quel materiale da costruzione uno spirito nuovo.

Il mito di Edipo e della sua discendenza – il conflitto tra i due fratelli per ambizione di regno, l'odio implacabile che lo alimenta ed esaspera, la sua scaturigine da ragioni «fatali»: l'incesto inconsapevole e la vendetta degli dei – si offre insomma all'Alfieri attraverso il modello come antica e strutturata materia di composizioni tragiche, che affonda le sue radici in un passato mitico, non come terreno di incubazione ed archetipo figurale per la rappresentazione di una condizione dell'essere di portata metastorica (ontologica), e dunque potenzialmente valida anche per il presente (come di fatto sarà nella redazione definitiva del *Polinice*).

In verità sarà lo stesso Alfieri, nel «parere» sul *Polinice*, a proporre anche per l'opera finita una lettura strettamente ancorata al contenuto del mito: al significato letterale e alla materialità degli eventi di cui si compone, individuando in essi, nel loro intreccio, nella loro dinamica e nel loro esito il potenziale di tragicità oggettiva immanente al «soggetto» dell'opera ed insieme il suo limite di efficacia e di fruibilità «moderne». A conferma (se

⁵ *Parere sulle presenti tragedie. Invenzione*, in V. ALFIERI, *Le tragedie*, a cura di P. Cazzani, Mondadori, Milano 1957, p. 1070.

ce ne fosse bisogno) del fatto che non sempre gli autori sono i migliori interpreti delle loro opere, e che le valenze ed i significati di un'opera spesso trascendono i livelli di consapevolezza riflessa del suo autore. «Tragico soggetto egli è certamente ben questo – scriveva – poiché l'ambizione di regno mista ad un odio fatale dagli Dei ispirato nel cuore di due fratelli in punizione dell'incesto del loro padre, viene ad essere cagione di una terribilissima catastrofe. Ma convien dire il vero, che questo soggetto è pure assai meno tragico teatrale per noi, di quello che lo dovea essere pe' Greci; e per gli stessi Romani, i quali avendo pure le medesime opinioni religiose, poteano assai più di noi esser mossi da quella forza del fato, e dell'ira divina, che paiono essere i segreti motori di tutta questa tragedia.»⁶

Occorre dire che questa attenzione privilegiata rivolta al «soggetto» che accomuna le due tragedie – di Racine e di Alfieri – o per dirla in termini più esatti, lo slittamento dell'interesse piuttosto sul «contenuto» del mito che sui modi e le forme della sua elaborazione «tragica», caratterizza talvolta anche qualche espressione di una delle tendenze più sollecitanti ed umorose della moderna critica alfieriana – mi riferisco in particolare alla critica psicanalitica – con un effetto di schiacciamento del *Polinice* sulla *Thébaïde*. È il caso di un saggio, peraltro assai stimolante e ricco di aperture problematiche, di Jacques Joly, *Le moi éclaté dans le Polynice*⁷. Il saggio, anche sulla scorta, in alcuni snodi chiave, di studi di Charles Mauron e di Roland Barthes su Racine⁸, propone una lettura della tragedia dei «fratelli nemici» (ma al contempo della «mère coupable») come tragedia che si muove tutta «dans l'univers oedipien du doute et du mensonge». Motivo centrale della tragedia è, scrive Joly, «le thème de la fraternité dénaturée», che rinvia alla generazione incestuosa e che si

⁶ Ivi, p. 1016.

⁷ In J. JOLY, *Le désir et l'utopie. Etudes sur théâtre d'Alfieri et de Goldoni*, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, 1978, pp. 95-105.

⁸ CH. MAURON, *L'inconscient dans la vie et dans l'oeuvre de Racine*, Ophrys, Aix en Provence 1965; R. BARTHES, *Sur Racine*, Seuil, Paris 1973.

esprime nella oltranza di un odio implacabile, anteriore alla nascita e destinato a durare oltre la morte. Rispetto a questa tematica dominante e fondativa della tragedia, l'ambizione di regno, «le trône», per il cui possesso si genera il conflitto (e si sviluppa l'azione tragica), «n'est [...] qu'un prétexte, un instrument nécessaire pour masquer («colorar») la haine d'Étéocle», un odio suscitato dalla colpa originaria, prenatale, ed alimentato dalla ferita nel rapporto con la madre, da «les préférences supposées de Jocaste pour Polynice». In questa prospettiva, edipica in senso stretto, di lettura della tragedia, il personaggio di Étéocle assume un risalto particolare. «Étéocle – scrive Joly citando Mauron – fait figure de vieux père et d'ennemi à l'égard de Polynice. Il est le roi, occupe le trône et veut le garder à tout prix, alors qu'en toute justice il devrait céder le pouvoir.»⁹ È lui che guida il gioco, che muove i fili dell'azione tragica, che risucchia e coinvolge Polinice – il personaggio positivo – nel turbine d'odio e di morte che emana da lui, assimilandolo a sé.

È questo un passaggio importante dell'analisi di Joly, perché emergono da qui, districandosi ed emergendo dalle maglie dell'impianto strettamente edipico, come suo prodotto derivato e sviluppo, gli spunti o i prodromi di una problematica dell'Io orientata in altra direzione e, a me pare, ricca di potenzialità ermeneutiche (ma anche di risultati già conseguiti) ai fini di una riletture del *Polinice* alfieriano. Ma seguiamo questo processo.

Il coinvolgimento attivo di Polinice nella spirale dell'odio e nella frenesia di distruzione e di morte lo pone sullo stesso piano del fratello. Posti l'uno di fronte all'altro i due fratelli nemici si «riconoscono» e ricompongono in una comune identità: «*le meurtrier a désormais en face de lui son autre*» (corsivo mio). «Étéocle et Polynice – prosegue Joly – apparaissent donc comme deux figures antithétiques mais complémentaires, illustrant le choix qui s'offre à tout homme et, plus encore, les deux tendances qui s'effrontent en lui: celle de la violence, liée à une volonté d'affirma-

⁹ *Le désir et l'utopie* cit., p. 100.

tion du moi et à un goût de la toute-puissance – celle de la vertu, qui exige la soumission et se voit sans cesse menacée di mort par la première»¹⁰. Ma a questo punto il tema della tragedia cessa di configurarsi come la pura e semplice « projection d'une angoisse de «castration», liée à des nostalgies oedipiennes: la «castration» est présente à travers le personnage d'Étéocle, qui détient le pouvoir et menace di mort Polynice s'il ne se soumet pas à ses injonctions *mais en meme temps elle s'intériorise, Étéocle représentant une partie du moi au meme titre que Polynice. Le moi ici apparait comme dissocié*»¹¹. Insomma, il *Polinice* «procède [...] d'une interrogation sur le conflit oedipien», ma « *ce qui est au premier plan est la division du moi*, qui se dégage di la fixation parentale sans trouver di nouveau poit d'appui, di modèle di comportamento à l'intérioriser» (corsivi miei). Questa divisione – l'aveva rilevato Roland Barthes nel già citato saggio su Racine – si esprime nella «gemellarità» di Eteocle e Polinice, che fonda la situazione tragica («condamnés par la nature et la décision di leur père à una coexistence infinie – scriveva Barthes – les deux frères puisent dans cet enlacement la ferment précieux di leur conflit»). E in questa prospettiva, conclude Joly, «l'affrontement des deux frères n'est en fait que la traduction d'une aspiration (pour l'instant impossible) à l'unité di moi»¹².

Mi sono soffermato sul saggio di Joly perché esso mi sembra rappresentativo per un verso dei limiti connessi ad una lettura della tragedia alfiariana ancorata ai contenuti di mito tebano e al suo nucleo centrale, quello edipico, contenuti che, per essere comuni a tutte le tragedie che vi si ispirano, non hanno in sé e per sé potenzialità connotative e distintive; per l'altro dell'emergere germinale di temi (o più propriamente di prospettive ermeneutiche) pertinenti alle problematiche dell'io indagate dalla psicologia analitica (il tema di «doppio», ma non solo questo) che a me sembrano, per il *Polinice* in particolare e per la drammaturgia alfiariana in generale, particolarmente rilevanti e funzionali.

¹⁰ Ivi, p. 99.

¹¹ Ivi, p. 100.

¹² *Ibidem*.

Singularmente, la storia interna del *Polinice* – lo accennavo in apertura di discorso – testimonia, nelle sue varie fasi, un'analoga vicenda, un percorso analogo: il laborioso passaggio, attraverso un assiduo esercizio correttorio, dalla semplice e impersonale strutturazione scenica della grezza materia del mito all'emersione di una sua nuova forma, di una sua originale rielaborazione, che chiama in causa e mette in gioco le radici profonde dell'universo tragico alfieriano (della «vocazione tragica», per dirla con Debenedetti, che primo e più in profondità le ha scavate)¹³, ramificate nelle problematiche dell'io.

Una consolidata tradizione critica ha fissato in un individualismo esasperato, ignaro di limiti, ed in una spasmodica ansia di grandezza che – ha scritto Fubini – «gli faceva intravedere, al di là dell'umanità, il fantasma irraggiungibile del superuomo»¹⁴, la caratteristica peculiare della personalità alfieriana ed altresì dei personaggi delle sue tragedie, nei quali quella personalità si rappresenta nelle forme di una kleiniana «identificazione proiettiva». Quell'individualismo, nella sua elaborazione tragica, si presenta a sua volta come espressione estrema della «moderna», tutta laica e mondana, concezione dell'uomo in quanto «individuo» elaborata dalla filosofia settecentesca (illuministica): dell'io individuale come portatore di diritti naturali inalienabili – centrale quello della libertà – ma insieme come soggetto dall'identità sfuggente, ambivalente, problematica¹⁵. È quella dimensione dell'io che si propone come oggetto di rappresentazione, di ricerca e di esplorazione nella «inarrestabile produzione settecentesca di biografie ed autobiografie» che opportunamente Guglielminetti denomina «libri sull'individuo»¹⁶. D'altra parte, è appunto l'emer-

¹³ Cfr. G. DEBENEDETTI, *Vocazione di Vittorio Alfieri*, Editori Riuniti, Roma 1977.

¹⁴ M. FUBINI, *Vittorio Alfieri. Il pensiero, la tragedia*, Sansoni, Firenze 1953², p. 11.

¹⁵ Cfr. in proposito CH. TAYLOR, *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

¹⁶ Cfr. M. GUGLIELMINETTI, *Biografia ed autobiografia*, in AA.Vv., *Letteratura italiana*, diretta da A. Asor Rosa, vol. V: *Le Questioni*, Einaudi, Torino

gente consapevolezza della tutta problematica consistenza ed unità dell'io a fondare quella domanda di ricerca d'identità cui obbedisce l'autobiografia¹⁷.

Per ciò che concerne l'Alfieri, quell'individualismo ignaro di limiti e quell'ansia di grandezza senza rivali che ne contrassegna la personalità, traggono forma, impulso ed alimento – con esiti di esaltazione e di frustrazione insieme – da un modello di sublimità eroica esemplato su Plutarco¹⁸, che concorre alla formazione di un *Io ideale* destinato ad entrare in conflitto con l'*Io reale*, e che determina, conseguentemente, una percezione del Sé scissa o comunque oscillante tra le figure contrapposte del «gigante» e del «nano», di «Achille» e di «Tersite»¹⁹.

A definire la natura di questo individualismo estremistico ed inquieto (inquietamente problematico), Calosso, nel suo saggio – uno dei più penetranti scritti sull'Alfieri ed oggi ingiustamente dimenticato – fa ricorso alla «volontà anarchica» (libertaria), la quale – scrive – si configura come «un'aspirazione enorme, non un'effettualità particolare, un impulso di grandezza, non una regola limitata, un vento, non un timone [...], una leva, non un punto d'appoggio». La «volontà anarchica» si identifica insomma con quella pulsione profonda che – dice ancora Calosso – «nel

1986, p. 873. Ma cfr. anche, sul tema, G. NICOLETTI, *La memoria illuminata. Autobiografia e letteratura fra Rivoluzione e Risorgimento*, Vallecchi, Firenze 1989. Un documento esemplare della natura ambigua e sfuggente dell'autobiografia settecentesca e delle rappresentazioni dell'io che vi si prospettano è l'autobiografia di Rousseau, su cui cfr. lo stimolante libro di B. ANGLANI, *Le maschere dell'io. Rousseau e la menzogna autobiografica*, Schena, Fasano 1995.

¹⁷ Cfr. A. PIZZORUSSO, *Ai margini dell'autobiografia. Studi Francesi*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 204 e sgg.

¹⁸ Si ricordi la narrazione concitata della lettura delle *Vite parallele* di Plutarco (*Vita*, Epoca Terza, cap. settimo) effettuata con grande «trasporto di grida, di pianti e di furore». «All'udire certi gran tratti di quei sommi uomini, spessissimo io balzava in piedi agitatissimo, e fuori di me, e lagrime di dolore e di rabbia mi scaturivano dal vedermi nato in Piemonte ed in tempi e governi ove niuna alta cosa non si poteva né fare né dire, ed inutilmente appena forse ella si poteva sentire pensare».

¹⁹ Sonetto CLXVII: «*Or stimandomi Achille, ed or Tersite*».

cuore umano sta chiusa e segreta, come un mostro che lancia i suoi tentacoli infirmi verso tutto, e tutte le lodi vorrebbe attribirsi, e nessuna ne sceglie perché ogni scelta sarebbe una limitazione. Perciò la volontà è, nel senso sopraccennato, impotente, né può far nulla senza contraddirsi, senza rivelare una lacerazione veramente drammatica...»²⁰.

A me pare che Calosso colga qui per primo, intuitivamente, e rappresenti sotto la forma della «volontà anarchica», la radice e connotazione *narcisistica* dell'individualismo alfieriano: un narcisismo che si manifesta, canonicamente, nell'amore esclusivo di sé, peraltro dichiarato («Io non amo che me stesso; e gli altri per quanto possono contribuire a questo amor proprio bestiale») ²¹, nella smania di grandezza (nella «megalomania»); nell'ira e nella malinconia (nell'«angoscia ipocondriaca») che conseguono alla ferita narcissica, alla disconferma, al dubbio e alla minaccia che insidiano dall'interno l'ansia di grandezza e la sicurezza dell'Io; nella «conversione» ricorrente e simultanea e nella «reversione» sul soggetto stesso delle pulsioni primarie (di amore e odio, di Eros e di Thanatos), attraverso lo sdoppiamento dell'Io, che istituisce se stesso, nella figura del proprio doppio, a sé antagonista ²².

Siamo nel cuore del *Polinice*: la tragedia idealmente fondata del sistema tragico alfieriano, che rielabora originalmente, nella chiave qui sopra indicata, il mito tebano dei fratelli nemici e porta al massimo di evidenza e di trasparenza il carattere specifi-

²⁰ V. CALOSSO, *L'anarchia di Vittorio Alfieri*, Laterza, Bari 1949², p. 120.

²¹ Cfr. *Giornale*, sabato 19 aprile [1777]. Cito da V. ALFIERI, *Mirandomi in appannato specchio*, a cura di A. Di Benedetto, Sellerio, Palermo 1994, p. 29.

²² Credo sia del tutto superfluo il rinvio all'*Introduzione al Narcisismo* di Freud da cui son tratti i riferimenti testuali virgolettati alla sindrome narcisistica. Mi permetto invece di rinviare, per una prima impostazione della ricerca in questa direzione, al mio articolo *L'epicendio dell'individualismo eroico (Coordinate per una rilettura del teatro tragico alfieriano)*, in «L'ombra d'Argo» II (1985), 5-6 (ma aprile 1984). Ma si veda soprattutto, per un trattamento esaustivo del narcisismo alfieriano, E. GIOANOLA, *Vittorio Alfieri: la malinconia, il doppio*, in *Psicanalisi, ermeneutica e letteratura*, Mursia, Milano 1991 (ma 1985).

co dell'individualismo alfieriano e le tensioni che lo attraversano fino a provocare una implosione narcisistica dell'Io.

Tornano naturalmente nella tragedia alfieriana tutti gli elementi strutturali del mito, a partire dal tema del fato che incombe sulla discendenza dei Labdacidi in conseguenza della colpa di Edipo, ma vi tornano con segno mutato: come materiali di costruzione non più depositari univoci del senso e delle motivazioni della dinamica tragica, che sono dislocati altrove, in un ambito più «moderno» di problemi e di ragioni che si collocano al di là del mito o, più propriamente, che coinvolgono il mito per le sue implicazioni più riposte e profonde (per la sua valenza metaforica). Così, la brama di regno antagonisticamente condivisa dai due fratelli e l'odio implacabile che li divide – entrambi, nel mito, risalenti al fato, alla maledizione che incombe sulla stirpe di Edipo – non sono, essi, cause primarie del conflitto mortale, bensì cause derivate, espressioni sintomatiche ed esiti di un'istanza e di una ferita più profonde. E il fato stesso, che si presenta inizialmente, in conformità col mito, nella forma della condanna proveniente dall'esterno (della maledizione divina), nelle parole di Antigone finisce per interiorizzarsi e per configurarsi come espressione e metafora di una minaccia oscura, di una oscura colpa originaria che insorge dall'interno, dal fondo dell'essere, dalle radici della vita, cui essa è immanente e consustanziata.

In ciel, per noi, pietà non resta, o madre;
Noi tutti abborre il cielo...

.....

Noi, figli rei già dal materno fianco;
Noi, dannati gran tempo anzi che nati...
Che piangi or madre? Il dì che noi nascemmo,
Era del pianto il dì. (I, 1)

Il conflitto affonda le sue radici nella bramosia di grandezza di Eteocle e nel senso altissimo, superbo del proprio Io, della propria superiorità senza rivali («io che l'ugual non veggio» e altrove «Visto l'hai tu quel Polinice? Estimi / Ch'ei, quant'io l'odio, m'odj? Ah! no; ch'io troppo, / Troppo lo avanzo in ogni cosa»): un sentimento che fonda agli occhi di Eteocle il suo di-

ritto esclusivo alla regalità – perché in essa quella superiorità si riconosce e si rappresenta simbolicamente – e che alimenta l'odio fraterno:

Suddito farmi, io, d'un fratel che abborro,
E vie più sprezzo? Io che l'ugual non veggio?
Sarei pur vil, se allontanar dal soglio
Potessi anco il pensiero. Un re, dal trono
Cader non debbe, che col trono istesso:
Sotto l'alte rovine, ivi sol, trova
Morte onorata ed onorata tomba. (I, 4)

Si tratta di un tema (del tema nodale della tragedia) che emerge con tutte le sue valenze e implicazioni, come districandosi dal materiale mitico di base, nel processo di elaborazione della tragedia e ne sposta i significati al di là dei più comunemente frequentati contenuti edipici.

Conviene seguire attraverso le successive redazioni del testo questo assai significativo processo di emersione del nucleo tragico centrale, soffermandoci per un momento su un segmento particolarmente rilevante della costruzione tragica: un segmento della prima delle due «scene madri» della tragedia. È la scena (II, 3) dell'incontro e dello scontro tra Eteocle e Polinice in presenza della madre: un incontro che nell'illusione di Giocasta – ignara degli intrighi di Creonte – avrebbe dovuto sancire la riconciliazione tra i due fratelli, e che invece ne sancisce la irreversibile rottura.

Il punto culminante dello scontro, quello che ne disvela la radice profonda, la natura reale e la portata, è nei versi 132-140 della redazione definitiva (rispettivamente 154-162 e 137-145 della prima e della seconda versificazione). La lettura sinottica delle tre redazioni, che qui si riportano, consente di verificare la progressiva messa a fuoco del tema nodale della tragedia, e soprattutto il salto qualitativo, per ciò che concerne l'impostazione della problematica tragica dei «fratelli nemici», che quella messa a fuoco comporta.

Creonte ha convinto Eteocle a fingere di tener conto delle sollecitazioni di pace della madre e di essere disposto, sia pure a malincuore, a venire a patti col fratello (I, 4); e Polinice, pur in-

credulo e diffidente, accetta, per compiacere la madre, di incontrare Eteocle e di verificarne le intenzioni. Il confronto tra i due si sviluppa per un buon tratto in una schermaglia verbale carica di risentimenti sui torti e le ragioni reciproci e in un crescendo di reciproche accuse e recriminazioni, ma in toni – sia pur qua e là balenanti di sarcasmi aggressivi e di odio – cui impone in qualche modo regola e misura la presenza supplichevole di Giocasta. Poi, improvvisamente (ma in forme e con gradazioni ed accenti diversi nelle diverse redazioni) esplose, nella redazione ultima, incontenibile e rabbiosa la rottura.

I vers.

ETEOCLE

In Trono seggo ancora; e Re ti dico,
Che finch'Adrasto, e gli odiati Argivi
Cingeran Tebe, in te scorger non deggio
Ch'un mio nemico, un traditor ribelle
Della Patria comune.

POLINICE

Al Re rispondo,
Se pur sei tal sull'usurato Trono,
Che finché il sacro giuramento antico
Tu non adempi, resteran gli Argivi,
Ed io con lor.

II vers.

ETEOCLE

In trono i' seggo, e Re ti dico
Che finch'Adrasto, e gli odiati Argivi
Tebe stringon, di pace a parlamento
Teco i' non vengo; e non t'ascolto, e innanzi
Al mio cospetto i' non ti soffro.

POLINICE

Ed io
A quel che usurpa il Trono, e Re si noma
Rispond'io sì, che rimarran gli Argivi,
Ed io con lor, se pria tu non adempi
Il giuramento sacro.

Vers. definitiva

ETEOCLE

In trono io seggo; io Re, ti dico,
Che fin che Adrasto e gli Argivi abborriti
Stringon Tebe, di pace io no, non odo
Proposta niuna; e te non soffro innanzi
Al mio regio cospetto.

POLINICE

Ed io, rispondo

A te, che il trono usurpi, e re ti nomi;
Rispondo io qui, che rimarran gli Argivi,
Ed io con lor, se non attieni pria
Tuo giuramento tu.

La prima versificazione non introduce elementi di novità rispetto ai termini in cui si è svolta, fino a quel punto, la schermaglia verbale tra i due contendenti, ma sviluppa fino alle estreme e logiche conseguenze le argomentazioni precedenti: argomentazioni che non chiamano in causa e non impegnano, come ragioni del conflitto e della sua irrisolvibilità, l'ombrosa soggettività dei contendenti, le ragioni e pulsioni dell'Io, ma che riguardano, per l'uno e per l'altro – e non importa se pretestuosamente – le situazioni di fatto, le circostanze oggettive che impediscono la pacificazione: per Eteocle, in quanto re («In Trono seggo ancora; e Re ti dico ecc.»), l'impossibilità di riconciliazione con chi, presentatosi alla testa di milizie straniere ad assediare la città, non può che essere considerato un nemico, «un traditor ribelle della patria comune»; per Polinice, l'impossibilità di instaurare un rapporto di fiducia – e dunque di far valere i propri diritti senza il ricorso alle armi – con un usurpatore spergiuro. Così le ragioni profonde del conflitto irriducibile tra i due fratelli, e dell'odio che lo alimenta, restano eluse, rimosse, o al più relegate nell'impersonalità del mito arcaico (nell'«ambizione di regno mista ad un odio fatale dagli Dei ispirato nel cuore di due fratelli», per richiamare le parole del «parere» alfieriano sulla tragedia, precedentemente citato) che, in questa versione semplificata, occulta ed ignora le inquiete urgenze dell'Io; un «io» assente – letteralmente assente – nella tessitura linguistica della prima versifi-

cazione, latente come soggetto grammaticale esplicito (ma non solo grammaticale), e surrogato dalla sua apposizione in collocazione di forte rilievo, quasi a sancire la predominanza del «modo d'essere» dell'io (del soggetto) della sua condizione empirica e contingente, sull'essere «in sé e per sé» (Etecole: «in trono seggo ancora; e **Re** ti dico ecc...»; Polinice: «al **Re** rispondo / se pur sei tal ecc.»). Nella seconda versificazione si avvia il processo correttorio che porterà all'emersione e alla fissazione dei significati sostanziali del testo, con l'apparizione protagonista dell'io, sia pure in tono affievolito e depotenziato, senza risalto, come attesta la pronuncia apocopata, in forma di sinalefe anomala, del lessema («in trono, **i'** seggo»; «Teco **i'** non vengo»). Nella redazione definitiva emergono in piena evidenza ed esplodono le pulsioni profonde e le tensioni interne dell'Io: le pulsioni dell'Io narcisistico, l'affermazione esaltata di sé, della sua potenza e della sua supremazia, tanto più ossessivamente ribadite nella reiterazione enfatica e martellante del pronome che lo designa (*io, mio*), scandito e scagliato come una sfida contro il pronome indicativo dell'altro che gli si oppone (tu, te, tuo), quanto più incombente appare l'insidia del disconoscimento e della minaccia dell'Altro. Ma l'**Io** e il **Tu** che qui così freneticamente si contrappongono sono in tutto e per tutto simili. La tessitura verbale del frammento in oggetto, con la reduplicazione e il rimbalzo dall'uno all'altro dei due contendenti dell'Io e del Tu, non potrebbe rendere più plasticamente evidente e riconoscibile la loro assoluta specularità e identità: il configurarsi dell'uno, in assoluta reciprocità, come il riflesso, «l'Ombra» «il Doppio» dell'altro (il «doppio» nella sua funzione di oppositore costante dell'Io)²³. E non potrebbe, conseguentemente, risultare più evidente la natura «endiadica» – l'unità nella dualità – della coppia protagonista: l'interscambiabilità dei ruoli tra protagonista ed antagonista (ma chi è l'uno e chi è l'altro?) e la loro sovrapposizione sostanziale. Il che equivale a dire che l'antagonista (chiunque esso sia dei due fra-

²³ O. RANK, *Il Doppio. Il significato del sosia nella letteratura e nel folklore*, Sugarco, Milano 1978, p. 49.

telli nemici) non è che la proiezione fantasmatica (la materializzazione scenica) dell'«Altro» che l'«Io» si porta dentro. E che dunque il conflitto che la tragedia rappresenta è un conflitto tutto interno all'Io narcisistico (alle sue sindromi psicotiche). Ma proprio per questo – per il fatto che il disconoscimento e la negazione della potenza e della grandezza dell'Io, che ne fondano l'autostima, insorgono dall'interno, dal fondo stesso dell'Io – il conflitto è irresolubile. E l'amore di sé, investito dall'angoscia ipocondriaca, deluso e frustrato, si converte nel suo opposto: in un odio incontenibile, che si fissa sull'Io nella figura dell'Altro, e che non può che risolversi in un'ansia di annichilimento, in una frenesia di morte.

È quel che accade nella seconda grande «scena madre» del *Polinice*, la prima del quarto atto, la scena che segna il momento culminante e virtualmente conclusivo della tragedia: quella nella quale si disfrena e sale fino al parossimo il delirio d'odio e la bramosia di sangue di Eteocle, che finisce per coinvolgere nelle sue spire anche Polinice.

I due fratelli si reincontrano, in apparenza per ratificare gli accordi di pace, in realtà per il regolamento di conti finale. Regista occulto Creonte, che ha indotto Eteocle ad offrire al fratello un nappo avvelenato a sanzione della riconciliazione, e contemporaneamente ha avvertito Polinice della trappola che lo attende. Alla denuncia da parte di Polinice del tradimento, si scatenava furibondo, senza più freni, l'odio reciproco: «Eterna guerra, odio mortal, giurasti. / Eterna guerra, odio mortal, ti giuro», esclama Eteocle. Un odio che non può che sbramarsi in un'orgia di sangue, in un delirio di distruzione e di morte.

ETEOCLE

Troppa ho la sete del tuo sangue.

POLINICE

Il tuo

Sparger primo potresti.

ETEOCLE

Entrambi, a gara,

Nell'abborrito nostro sangue a un tempo

Bagnar potremci in campo. Altra, ben altra
Tazza colà ne aspetta: ivi l'un l'altro
Berremci il sangue; e giurerem sovr'esso,
Anco oltre morte di abborrirci noi.

POLINICE

Punirti io giuro, e disprezzarti. Ah! Degno
Non fosti mai dell'odio mio; né il sei.
Cadrà con te l'abbominevol trono,
Per te contaminato. In un potessi
Strugger così della esecrabil nostra
Orrida stirpe ogni memoria!...

ETEOCLE

Or, vero

Fratello mio sei tu.

L'uccisione reciproca – che emblematicamente si compie nella simulazione di un abbraccio – realizza e sancisce la proclamata e condivisa volontà di distruzione e di morte dei fratelli nemici. E non poteva essere diversamente. Solo in questa volontà (forma estrema ed esito dell'angoscia narcisistica) l'unità della coppia endiadica – dell'Io scisso – può ricomporsi; solo nell'odio che accompagna la pulsione d'amore introversa e nel desiderio di morte che ne consegue, l'Io e l'Altro, alla fine possono riconoscersi e identificarsi («Or, vero / Fratello mio sei tu»). Ma quella morte reciprocamente inferta, quel duplice fratricidio, è in realtà un suicidio.

Il modello petrarchesco delle *Rime* alfieriane

Nella relazione introduttiva a un ciclo di conversazioni petrarchesche promosso dall'Accademia pugliese delle Scienze, Marco Santagata segnalava la contraddizione di fondo, «il paradosso» che caratterizza il petrarchismo: e cioè la discrepanza tra la fedeltà formale – linguistica, retorica, tematica – al modello e l'incomprensione dei più significativi elementi di originalità, novità, e modernità della lirica del Petrarca; la regressione, che col petrarchismo si verifica, ad una concezione e ad una prassi lirica che di fatto nega le ragioni e la peculiarità del modello¹. Non si può non concordare. È tuttavia un merito – un grande merito – va riconosciuto sul piano storico e prammatico al petrarchismo: quello di aver elaborato, attraverso l'imitazione formale e la degradazione del modello (cioè attraverso lo svuotamento della sua peculiarità identitaria, la sua «personalizzazione») un «repertorio» altamente qualificato di lessico lirico, di figure, di *topoi*, di situazioni, di forme metriche, di rime; un repertorio agevolmente disponibile, che consentirà la nascita e lo sviluppo di una rimeria di scuola e d'occasione ai livelli medio-bassi della produzione letteraria – una rimeria di scuola, si badi bene, che funzionerà come palestra di educazione letteraria e come impianto e tessitura di una tradizione – e che ai livelli alti della grande poesia lirica (fino a Leopardi ed oltre) sarà fruito selettivamente – soprattutto in ambito di lessico e di forme metriche – come aurea

¹ Il tema è stato ripreso ed approfondito da M. SANTAGATA nel volume *I due cominciamenti della lirica italiana*, Edizioni ETS, Pisa 2006. Per il testo dei *Rerum vulgarium fragmenta* mi riferisco all'edizione commentata a cura di M. Santagata, Mondadori, «I Meridiani», Milano 1996.

riserva di pregiati materiali «inerti» di costruzione, impiegati a dar voce e forma a mondi espressivi originali e diversi.

Sotto questo profilo, quello dell'Alfieri lirico rappresenta da molti punti di vista un caso emblematico di riutilizzo intensivo del patrimonio petrarchesco in tutta la gamma dei suoi possibili impieghi, in una chiave di ricercato e perfino esibito ancoraggio al modello, ma in una prospettiva e con esiti radicalmente diversi. Non c'è quasi sonetto delle *Rime* alfieriane che non serbi una traccia, un segno delle sue aristocratiche ascendenze.

Va subito detto in proposito che la fonte cui Alfieri attinge (come peraltro accade per tutta la grande lirica, salvo rare eccezioni) è direttamente Petrarca, il *Canzoniere*, non la vulgata petrarchesca, il petrarchismo. Con Petrarca, Alfieri entra in contatto per la prima volta nel 1771, a Parigi, dove compra «una raccolta dei principali poeti e prosatori italiani in trentasei volumi di piccolo sesto»². Fra questi, ovviamente, il *Canzoniere*, che egli – dichiara – «era giunto all'età di circa ventidue anni senza averne punto mai letto». Fra le letture e gli studi del '75 per la piena padronanza della lingua poetica italiana, insieme a Tasso, Ariosto, Dante, c'è, naturalmente, Petrarca, che però riesce al giovane apprendista «ancor più difficile che Dante; e da principio *gli* piace meno». Ma letto e postillato «nello spazio di quattro anni [fra il '75 e il '79] forse cinque volte»³, Petrarca diventa fin dal '77, anche per influenza della vicenda biografica dell'Alfieri (il contrastato «degnò amore»), autore d'elezione, oggetto di letture assidue e reiterate, e nell'edizione in sedicesimo acquistata a Parigi – il «Petrarchino da tasca» come lo chiama nell'autobiografia – compagno inseparabile di viaggio. Ancora nell'85 – quando le tragedie sono pressoché tutte composte, ma ancora in attesa dell'ultima limatura che avrà luogo fra l'87 e l'89 – Alfieri scrive da Pisa l'8 luglio a Mario Bianchi: «leggo Petrarca che ho sempre in

² V. ALFIERI, *Vita scritta da esso*, ed. critica della stesura definitiva a cura di L. Fassò, in *Opere di Vittorio Alfieri da Asti*, V, 1, Casa d'Alfieri, Asti 1951, II, 12, p. 125.

³ Ivi, IV, 2, p. 190.

tasca». E a questa frequentazione assidua dell'opera s'accompagnano le manifestazioni di un vero e proprio culto del poeta sommo: tale valenza hanno la sosta ad Avignone nell'83, dove – scrive – «mi portai con trasporto a visitare la magica solitudine di Valchiusa [...] e fu quello per me l'un dei giorni i più beati e nello stesso tempo dolorosi che io passassi»; la composizione di quattro sonetti dedicati a Valchiusa; le visite a Padova e ad Arquà, alla casa e alla tomba di Petrarca (il «nostro sovrano maestro d'Amore»), raccontate con commozione nella *Vita*⁴ e celebrate in due sonetti.

Di questo culto del Petrarca, delle sue ragioni ed implicazioni, ci fornisce una testimonianza di grande rilievo un passo del terzo libro, terzo capitolo, del trattato *Del Principe e delle lettere*: «Questi [Petrarca] ... diede alla nostra [lingua] una tale lirica sublimità ed eleganza, che *non si andò mai più oltre*. Il divino Petrarca, nel fraseggiare *imitato con poca felicità, e con assai minore negli affetti*, non è tuttavia niente sentito né imitato nell'alto e forte pensare ed esprimersi; anzi, sotto un tale aspetto, *non è conosciuto se non da pochissimi*» (corsivi miei)⁵. È una solenne celebrazione della ineguagliata «sublimità» – una parola semanticamente pregnante in Alfieri – del «divino Petrarca» sotto ogni profilo: dell'eleganza della lingua e dello stile; degli affetti; dell'alto pensare. Ma è anche un'esplicita messa in mora del petrarchismo in quanto imitazione degradata (*imitato con poca felicità*) e fraintendimento della poesia petrarchesca, e al contempo una risentita rivendicazione del privilegio, riservato a pochissimi, della comprensione e dell'apprezzamento dei suoi significati più profondi. Fra i pochissimi privilegiati, naturalmente, lui stesso, Vittorio Alfieri.

Il problema che il passo propone – quello, in sostanza, della ricezione di Petrarca, della forma e della durata della sua lezione nella tradizione italiana e soprattutto nel presente – Alfieri l'aveva già affrontato, nella stessa prospettiva, in un sonetto dell'84,

⁴ Ivi, IV, 10, p. 239.

⁵ V. ALFIERI, *Del Principe e delle lettere*, in ID., *Scritti politici e morali*, tomo I, a cura di P. Cazzani, Casa d'Alfieri, Asti 1951.

il sonetto *Quattrocent'anni e più...* Qui l'Alfieri commemora, a più di quattrocento anni dalla nascita, il Petrarca: il «Tosco secondo» che «in carmi d'oro / Si dolse aver canuto Italia il pelo / E morta essere ad ogni alto lavoro» (il riferimento è alla canzone *Spirto gentil*, vv. 10-14), e lamenta «il crudo gelo / D'ignoranza» che avvolge l'opera e la fama del poeta, l'incomprensione, largamente diffusa «nel secol nostro infido», della sua poesia.

Che direbbe or, s'ei del corporeo velo
ripreso il carico, all'immortal suo alloro
star si presso mirasse il crudo gelo
d'ignoranza, che fa di sé tesoro?
e se sapesse, ch'ei non è più inteso...⁶

La celebrazione, in prosa e in versi, dell'ineguagliata «sublimità» del Petrarca e la ripresa, sperimentata dall'Alfieri con le sue rime d'amore, di una prassi lirica che ambisce a proporsi come conforme al grande modello – in opposizione ad una tradizione lirica d'imitazione che ne degrada il valore e ad un secolo che non ne comprende più la lezione e che ne ignora o ne misconosce la grandezza – non sono eventi privi di un significato profondo, di una valenza rilevante. Essi sottintendono ed implicano la rivendicazione, da parte dell'Alfieri, dell'eredità lirica petrarchesca, della quale egli si propone come custode e continuatore. Ma si badi bene: l'assunzione e la messa a frutto di questa eredità non escludono affatto, in un personaggio come l'Alfieri, un segreto intento non solo di emulazione, ma di competizione col grande modello: ineguagliato («non si andò mai più oltre»), ma non ineguagliabile da parte di qualcuno dei «pochissimi» che ne hanno conosciuto e compreso appieno la lezione.

Della tesaurizzazione in una prospettiva *emulativa*, non già *imitativa*, del patrimonio petrarchesco attinto direttamente alla fonte è tutta tramata la produzione lirica dell'Alfieri. Io non pen-

⁶ Cfr. V. ALFIERI, *Rime*, ed. critica a cura di F. Maggini, Casa d'Alfieri, Asti 1954.

so neanche lontanamente di poter fornire in questa sede non dirò un inventario, ma neanche una rassegna sommaria delle varie forme di relazioni intertestuali ricorrenti tra il *Canzoniere* e le *Rime*: non solo per la loro consistenza quantitativa, ma anche e soprattutto perché si tratta di un campo di ricerche largamente ed autorevolmente indagato, a partire dagli studi della scuola storica (Bertana, Fabris, Carducci etc.). Mi limiterò a fornire pochissimi esempi (due soltanto, di diversa rilevanza), di modalità di utilizzo dell'archetipo, a partire dai livelli più semplici (e più largamente praticati anche in ambito di petrarchismo «scolastico»), quelli di lessico.

Prendiamo il sonetto alfieriano 63:

Ad ogni colle che passando io miro,
cui pingue olivo, o allegra vite adorni,
dico tra me: Beati almi soggiorni,
s'ella qui fosse! E in così dir, sospiro.

Se in ubertoso pian poscia mi aggiro
fra limpid' acque, ombrosi cerri, ed orni
forza è che invano a dir lo stesso io torni:
ma, del non esser seco, al fin mi adiro.

Poggi, valli, onde chiare, erbose piagge,
che ardir fia il vostro di abbellirvi, or quando
la mia donna nel pianto il viver tragge?

Pace e letizia son dal mondo in bando;
contrade siete inospite selvagge,
finch'io da lei sto lungi lagrimando.

Il tema è canonicamente petrarchesco: la bellezza della natura – raffigurata secondo il modello del *locus amoenus* – evoca il fantasma dell'assente e suscita la nostalgia di lei, il desiderio frustrato della sua presenza; a questo subentra il lutto dell'assenza, che rovesciando la prospettiva, ottenebra e rende incongrua, non più fruibile, quella bellezza. Ebbene, non solo è petrarchesca la situazione, ma le due terzine sono costruite con materiali lessicali prelevati liberamente da più fonti del repertorio petrarchesco.

Il v. 9 *Poggi, valli, onde chiare, erbose piagge* è costruito con materiali provenienti da due canzoni petrarchesche:

- a) Il primo emistichio – *Poggi, valli, onde chiare* – ricalca il corrispondente emistichio della canzone 71 (*Perché la vita è breve*), v. 37 *O poggi o valli o fiumi o selve o campi*;
- b) il secondo emistichio – *erbose piagge* – riprende, riadattandoli, i lessemi centrali del v. 6 – *et floriam per le piagge l'erbe e i rami* – della canzone 142 (*A la dolce ombra de le belle frondi*).

Il v. 12 *Pace e letizia son dal mondo in bando* richiama il sonetto 216 del *Canzoniere* (*Tutto 'l di piango*), v. 8 *mi tengono ad ogni or di pace in bando*.

Il v. 13 *contrade siete inospite selvagge* riecheggia, con locuzioni sostitutive o varianti lessicali semanticamente equivalenti (*deserto-contrade inospite; aspre e selvagge-inospite selvagge*) il v. 14 del sonetto 310 (*Zefiro torna*, sonetto di evidente referenza tematica per quello di Alfieri): *sono un deserto et fere aspre et selvagge*. Per il riferimento della coppia aggettivale *aspre et selvagge* a luoghi desertici (e non solo a *fere* come nel sonetto 310), si rinvia al sonetto 35 del *Canzoniere* (*Solo et pensoso*), v. 12, *Ma pur si aspre vie né si selvagge*, che fonda ed autorizza l'impiego alfieriano.

È un caso, questo, nel quale risulta conclamata, vistosa la dipendenza dal modello della situazione e del materiale verbale impiegato dall'Alfieri. E gli esempi potrebbero moltiplicarsi perché di casi analoghi son piene le *Rime* alfieriane.

Un caso invece assai più complesso e significativo di rapporto intercorrente tra *Rime* e *Canzoniere* è rappresentato dal secondo esempio che propongo. Si tratta del sonetto *Là dove muta solitaria dura*, uno dei grandi sonetti dell'83, l'anno della «terza lontananza» dalla Stolberg, lontananza «dolorosissima», scrive l'Alfieri, «la più terribile per me, essendo ogni speranza di rivederla purtroppo incerta e lontana».

Qui la relazione col modello è più indiretta, sfumata; più segreta e al tempo stesso più intima e profonda: una relazione che traluce come in filigrana e si manifesta per via di indizi, di tracce

verbali esigue, di locuzioni sinonimiche, e soprattutto di riecheggiamenti tematici, di analogie (non di identità) di situazioni. E il risultato è una rielaborazione assolutamente originale, non già una imitazione del modello.

Ma leggiamo il sonetto.

Là dove muta solitaria dura
piacque al gran Bruno instituir la vita,
a passo lento, per irta salita,
mesto vo; la mestizia è in me natura.

Ma vi si aggiunge un'amorosa cura,
che mi tien l'alma in pianto seppellita,
sì che non trovo io mai spiaggia romita
quanto il vorrebbe la mia mente oscura.

Pur questi orridi massi, e queste nere
selve, e i lor cupi abissi, e le sonanti
acque or mi fan con più sapor dolore.

Non d'intender tai gioje ogni uom si vanti:
le mie angosce sol creder potran vere
gli ardenti vati, e gl'infelici amanti.

Il tema è petrarchesco: è il tema della fuga dal mondo e della ricerca della solitudine per effetto d'amore, soprattutto dell'amore frustrato. E i referenti più diretti, in questo caso specifico, sono il sonetto 35 del *Canzoniere* (*Solo et pensoso*) e in parte la canzone 129 (*Di pensier in pensier*, prime due stanze) dei quali il sonetto alfieriano serba le tracce: la locuzione «a passo lento» del v. 3 richiama «a passi tardi e lenti» del sonetto petrarchesco; «mesto vo» del v. 4 riecheggia la locuzione sinonimica gli «atti d'allegrezza spenti» del v. 8 del sonetto corrispondente; gli «orridi massi», le «nere selve», le «sonanti acque», che connotano l'eremitico paesaggio montano del sonetto alfieriano (prima terzina), riecheggiano i «monti et piagge et fiumi et selve» della prima terzina del sonetto del Petrarca, e gli «alti monti» e le «selve aspre» della canzone *Di pensier in pensier* (v. 14). Del v. 6 di quest'ultima, infine («ivi s'acqueta l'alma sbigottita») serba un'eco «l'alma in pianto seppellita» del v. 6 del sonetto alfieriano.

Ma nell'Alfieri il tema d'ascendenza petrarchesca subisce una radicale modificazione d'impostazione e di significato. Nel Petrarca – lo dico con le parole del commento di Santagata al sonetto – «il motivo centrale per cui il narratore si rifugia nella solitudine è la paura di essere *fabula vulgi*» («Altro schermo non trovo che mi scampi / dal manifesto accorger de le genti»). Ma il rifugio in luoghi «deserti» (spopolati), «aspri» e «selvaggi» non solo non interrompe, nel Petrarca, l'interiore dialogo d'amore con l'assente, ma evoca, dell'assente, il fantasma, suscita l'illusione della sua presenza, immagini (pensieri: «un pensier novo») della donna, che convertono in gioia il dolore sofferto per lei («Per alti monti et per selve aspre trovo / qualche riposo: ogni abitato loco / è nemico mortal degli occhi miei. / A ciascun passo nasce un pensier novo / de la mia donna, che sovente in gioco gira il tormento ch'i' porto per lei», *Di pensier in pensier*, vv. 14-19).

Nel sonetto alfieriano il tema «petrarchesco» della solitudine – della solitudine d'amore – ha tutt'altra impostazione e tutt'altra valenza. Intanto il luogo verso cui si indirizza la ricerca di solitudine – la Certosa di Grenoble sul massiccio della Grande Chartreuse, sede di un ordine monastico eremitico (quello dei certosini) fondato da San Brunone – è carico di valenze simboliche: non è il luogo della solitudine naturale (quella dei «più deserti campi» del sonetto 35 del *Canzoniere* o della «solitaria piaggia», dove «s'acqueta l'alma sbigottita» della canzone 129), bensì il luogo della solitudine artificiale voluta e progettata come reclusione di sé, autoesclusione, rifiuto e negazione della vita, scissione irrisarcibile tra l'io e il mondo. È la solitudine di Bellerofonte, il mitico personaggio rievocato da Omero nel canto Z dell'*Iliade*, che venuto in odio agli dei «solo e consunto da tristezza errava / pel campo Aleio, e l'orme dei viventi fuggia» (cito dalla traduzione del Monti, VI, 228-232). È la solitudine figlia non già d'amore ma di *melanconia*: della disposizione ipocondriaca della mente e dell'animo, esplicitamente evocata dall'Alfieri.

Là dove muta solitaria dura
 piacque al gran Bruno instituir la vita
 a passo lento, per irta salita
mesto vo; la mestizia è in me natura.

L'«amorosa cura, / che tien l'alma in pianto seppellita» non è, essa, causa primaria del desiderio di fuga dal consorzio umano. La pena d'amore è piuttosto fattore aggiuntivo («ma vi si aggiunge un'amorosa cura»), che esaspera la «naturale» inclinazione melanconica dell'animo ed intensifica l'inesausta ed inappagata ricerca di una solitudine desertica, che sia adeguata all'intensità del desiderio d'esilio, all'aspirazione della mente incupita dall'angoscia («Quanto il vorrebbe la mia mente oscura»).

La melanconia, dunque, non come stato d'animo contingente, ma come *condizione costituiva dell'essere* («la mestizia è in me natura»), è il motivo dominante del sonetto alfieriano, un motivo cui danno intensità semantica e vigore rappresentativo la scansione ritmica degli endecasillabi e la tessitura linguistica: martellante, la prima, cadenzata come suono di rintocchi funebri dalla ricorrente accentazione ternaria di 4^a 8^a e 10^a, di 4^a 6^a e 10^a, e di 4^a 7^a e 10^a, e in un caso – quello del verso 4 tematicamente connotativo – di 3^a 6^a 8^a e 10^a; tutta tramata, la seconda, delle figure e dei colori del lutto: «passo lento», «alma *in pianto seppellita*», «spiaggia *romita*», «mente *oscura*», «*orridi* massi», «*nere* selve», «*cupi* abissi», fino all'esito finale della sequenza, dove il paesaggio infero rappresentato a specchio dell'anima conferisce «sapore» alla sofferenza, rende gradito il dolore («mi fan *con più sapor dolere*»): un sentimento, questo, del «piacere del dolore», nel quale traluce una pulsione masochistica, una segreta pulsione di morte.

Occorre a questo punto sottolineare il fatto che questo tema, il tema della «malinconia» (non la *Malinconia, ninfa gentile* del Pindemonte – credo che sia chiaro – ma la malinconia tetra, il *tædium vitae*, la sindrome ipocondriaca) questo tema della «malinconia» come condizione «naturale» dell'essere del poeta, connotato dell'io – e dunque indipendente dalla frustrazione d'amore sebbene emerga e si manifesti su questo terreno – ritorna insistente in alcuni dei più grandi sonetti alfieriani e comunque costituisce un sottofondo costante delle *Rime*.

Si veda, per la sua elaborazione diretta, il sonetto 65

Malinconia, perché un tuo solo seggio
Questo mio core misero ti fai?
Supplichevol, tremante ancor tel chieggio;

Deh! Quando tregua al mio pianger darai?
 L'atra pompa del tuo feral corteggio
 Ben tutta in me tu dispiegasti ormai:
 Infra larve di morte, or di', mi deggio
 Viver morendo ognor, né morir mai?
 Malinconia, che vuoi? ch'io ponga fine
 A questa lunga insopportabil noja,
 Pria che il dolor giunga a imbiancarmi il crine?
 Dunque ogni speme di futura gioja,
 Che Amor mi mostra in due luci divine,
 Caccia; e fa' ch'una intera volta io muoja.

Sono, come sempre, ben riconoscibili i prestiti e le suggestioni petrarcheschi: da *RVF* 140 «Amor che nel pensier mio vive e regna / e 'l suo seggio maggior nel mio cor tene», riecheggiato nei versi incipitari di quello alfieriano, e da *RVF* 274, sul cui v. 10 «*in te spiega Fortuna ogni tua pompa*» è ricalcato il v. 5 del sonetto alfieriano, «*L'atra pompa del tuo feral corteggio*». Ma non si tratta solo di prestiti lessicali, perché intimamente petrarchesco, per una sorta di naturale sintonia con umori profondi del *Canzoniere*, è il tema del sonetto: quello che, con linguaggio petrarchesco, possiamo chiamare l'«accidia», cioè l'acedia, la disposizione ipocondriaca che scolora il gusto e il senso del vivere e suscita larve di morte, pulsioni suicide; una disposizione psicologica vissuta dal Petrarca come male morale ed innalzata dall'Alfieri a condizione ontologica dell'essere.

Per un approfondimento e sviluppo del tema nell'economia delle *Rime* e per una sua migliore messa a fuoco si rileggano due grandi sonetti, il 169 (*Due fere donne, anzi due furie atroci*) e il 172 (*Tante, sì spesse, sì lunghe, sì orribili*), composti entrambi nell'agosto dell'86, durante il viaggio verso Colmar per il ricongiungimento, che risulterà definitivo, con «la sua Donna» dopo la lunga «lontananza»: dunque quando la frustrazione d'amore non ha più ragion d'essere né può giustificare il cupo insorgere della malinconia. Eppure qui la sindrome malinconica si manifesta ed esprime in forme esasperate. Nel primo dei sue sonetti (*Due fere donne*) la malinconia compare in associazione se non simbiotica, gemellare con l'ira, la quale ultima – si badi bene – tenuta sotto con-

trollo dall'Io del poeta ed inibita nella sua proiezione esterna, si ritorce sul soggetto stesso, destinatario privilegiato dei suoi strali:

Non perciò d'ira al flagellar rovente
Cieco obbedisco io mai; ma, signor d'essa,
Me sol le dono, e niun fuor ch'io la sente

Ma è la malinconia, che – scrive l'Alfieri – «appien depressa / la fantasia mi tien, l'alma e la mente», l'elemento dominante del quadro: la tetraggine melanconica, con la sua caligine soffocante, con la sua sindrome luttuosa, con la sua cupa pulsione di morte:

Malinconia dall'altro, hammi con voci
Tetre offuscato l'intelletto e stanco:
Ond'io null'altro che le Stigie foci
Bramo, ed in morte sola il cor rinfranco».

Nel secondo sonetto (*Tante, sì spesse ecc.* scritto cinque giorni dopo il precedente, il 19 agosto, «di notte in letto»), la sindrome malinconica s'incupisce fino ad esplodere in una allucinata, funerea, parossistica crisi di «angoscia ipocondriaca» (non uso a caso il termine):

Or (cieca scorta) odo il mio sol furore;
E d'un pestifero angue ascolto i sibili,
Che mi addenta, e mi attosca e squarcia il cuore
In modi mille, oltre ogni dir terribili:
Or, tra ferri e veleni, e avelli ed ombre,
La negra fantasia piena di sangue
Le vie tutte di morte hammi disgombre:
Or piango, e strido; indi, qual corpo esangue,
Giaccio immobile; un velo atro m'ha ingombre
Le luci; e sto qual chi morendo langue.

Siamo mille miglia lontani dalla sensibilità del Petrarca, dalla misura e dalla intimità pensosa della sua poesia. Anche a livello di ricognizione della presenza di materiali lessicali e compositivi petrarcheschi, negli ultimi due sonetti citati (e più in generale nei sonetti dell'86) è possibile constatare una rarefazione dei

prelievi più immediatamente riconoscibili. Eppure – non sembri un paradosso – proprio qui, in questa più rilevante e intensa sezione delle *Rime*, depositaria, a mio avviso, della chiave di lettura e del valore dell'intera raccolta, proprio qui è possibile individuare la natura e le forme certo meno appariscenti, ma più profonde e decisive, dell'influenza del *Canzoniere* sulle *Rime*: sulla produzione lirica dell'Alfieri come *corpus* strutturato (come macrotesto) non meno che sui singoli testi. Ed è qui che si evidenzia la peculiarità del «petrarchismo» alfieriano: caratterizzato, nei suoi aspetti più alti ed originali, dalla divaricazione tra la fedeltà agli impianti strutturali del modello, alla sua topica, verrebbe fatto di dire al suo spirito, alla sua logica interna, e la diversità radicale degli impianti problematici, delle tematiche esistenziali che nei calchi riadattati del modello prendono forma.

Questa sotterranea e decisiva influenza si esercita a tre livelli strutturalmente rilevanti: a) nell'offerta (*e parte obiecti*) e nella mutazione (*e parte subiecti*) di un «romanzo lirico»⁷, cioè di una raccolta di liriche che configura nella sua strutturazione un processo narrativo, un «racconto»; b) nell'impostazione del racconto; c) nell'esemplarità della tormentata vicenda d'amore che ne costituisce l'oggetto: una vicenda tutta interiorizzata, che ha per protagonista l'Io del poeta, che chiama in causa delicate problematiche psicologiche ed etiche e che si sviluppa in un laborioso processo di introspezione, di autoanalisi, che impegna l'«io» a cimentarsi col conflitto interiore che la vicenda d'amore ha aperto.

Ebbene, le *Rime* alfieriane rispecchiano nelle sue linee essenziali questo impianto strutturale: anch'esse, in conformità col modello, ma soprattutto per cogenti motivazioni interiori che nel modello trovano opportunità di riscontro e di esplicazione, sviluppano il racconto (o piuttosto la rappresentazione in forma di cronaca) di una tormentata vicenda d'amore che ha per personaggio protagonista non l'amata, ma l'amante, l'«io» del poeta: un «io» esuberante, che invade tutta la scena, e che vive «drammaticamente» la vicenda d'amore come occasione di conoscenza e di verifica di sé, della propria interna coesione, della propria tenuta e

⁷ Come Santagata definisce il *Canzoniere* nell'*Introduzione* alla citata edizione commentata, pp. LVII-LVIII.

consistenza. Ha scritto giustamente Giacomo Debenedetti che le *Rime* alfieriane configurano nella loro continuità narrativa, al pari del *Canzoniere* petrarchesco, «una monografia dell'Io [...] modellata lungo le vicende di un sentimento e passione d'amore»⁸.

Ma è proprio su questo terreno, e in correlazione con la diversità ontologica e storica dell'Io protagonista delle rispettive vicende e con la diversità delle problematiche da cui esso è investito, che si instaura, pur nell'affinità degli impianti strutturali, l'assoluta irriducibile diversità e originalità delle *Rime* rispetto al modello.

Torniamo per un momento, avviandoci alla conclusione, ai grandi sonetti alfieriani sui quali ci siamo soffermati. Essi sviluppano, l'abbiamo visto, in connessione con la vicenda d'amore, ma non in dipendenza da essa, un tema rilevante nell'economia delle *Rime*, quello della melanconia saturnina, sentita e rappresentata come condizione psichica ordinaria e «naturale»: una condizione che, proprio perché tale (ordinaria e naturale) lascia intravedere al suo fondo una oscura malattia dell'anima, una difficoltà di rapporto dell'Io con sé stesso e col mondo, che merita almeno qualche cenno, non dirò di approfondimento, ma di esplicazione, nella prospettiva di un approccio alla comprensione di aspetti significativi della personalità e dell'opera tragica alfieriana.

La rilevanza di questi sonetti e della relativa tematica nel *corpus* delle rime orienta la «monografia dell'io» che le rime tratteggiano, e il profilo dell'io che ne risulta, in una prospettiva particolare: inquieta, mossa, perturbata, segnata in profondità dall'insicurezza e dall'angoscia (un'angoscia che «addenta, attosca e squarcia il cuore», che popola di immagini funeree «la negra fantasia piena di sangue»).

Si tratta di un profilo dell'Io difforme dall'altro, compatto, eroico e pugnace, che l'Alfieri ha prospettato nell'altra «monografia dell'io» consegnata ai posteri, la *Vita*, pur se non mancano in quest'ultima – soprattutto nella prima parte – cospicui segni e gesti rivelatori di grovigli psichici irrisolti.

Due rappresentazioni autobiografiche dell'Io, dunque, difformi ed antagonistiche, ma entrambe, a loro modo, veritiere (nel senso di una verità che pertiene alla psicologia del profondo), e

⁸ G. DEBENEDETTI, *Saggi critici*, III serie, Il Saggiatore, Milano 1959, p. 19.

dunque espressive di un'ambivalenza, di una scissione dell'Io: l'una, quella consegnata all'autobiografia, rappresentazione dell'io ideale, costruito su calchi classici, plutarchiani; l'altra, quella delle *Rime*, più legata all'esperienza tormentata e alle frustrazioni dell'io empirico. Di questa percezione di un io scisso o comunque oscillante fra rappresentazioni contraddittorie del sé emblemizzate nelle figure-simbolo di Achille e Tersite, del gigante e del nano, c'è diretta testimonianza nelle *Rime*: nel sonetto autobiografico 168, v. 11 dove Alfieri dichiara di stimarsi «or Achille ed or Tersite»; ed in termini anche più esplicitamente dichiarativi della frizione che si instaura tra i due livelli della rappresentazione del sé – e del dubbio che al livello alto insidia l'autostima – nel sonetto 280, vv. 7-8: «Quindi io sempre al gigante il nano a lato / figuro in me, quando alti sensi intesso».

Siamo nel cuore delle problematiche del narcisismo, che pervadono per intero l'individualismo alfieriano e che trovano nei grandi personaggi del mondo tragico la loro più efficace rappresentazione. Si pensi, per fare due soli esempi, a Saul, ed alla coppia endiadica dei fratelli nemici Eteocle e Polinice, figure dell'io scisso che istituisce sé stesso a sé antagonista. La sindrome «narcisistica» – Freud insegna – si manifesta nell'amore esclusivo di sé (nel caso dell'Alfieri, esplicitamente dichiarato: «Io non amo che me stesso, e gli altri per quanto possono contribuire a questo amor proprio bestiale», *Giornale*, 19 aprile '77) e nella smania di grandezza. Ebbene, esiti obbligati della sindrome narcisistica sono l'ira retroversa sul soggetto, la melanconia e l'«angoscia ipocondriaca», generate dalla disconferma, dal dubbio e dalla minaccia che insidiano, dall'interno del soggetto stesso, la smania di grandezza e la sicurezza dell'Io (il dubbio e la minaccia suscitate dal «Tersite» o dal «nano» interiori, cioè dall'«ombra» dall'«Altro», che ciascuno si porta dentro).

Sotto il segno e la copertura della frustrazione d'amore, complice Petrarca, è questo – il dramma «narcisistico» dell'ansia e della frustrazione esistenziale – ciò che le *Rime* ci raccontano; quello stesso al quale – convertito, come lo specchio di Narciso esige, Eros in Thanatos – «la negra fantasia piena di sangue» darà portata e configurazione tragica sulla scena teatrale. Ma da queste sponde stigie Petrarca, il «maestro d'Amore», è lontano.

La falsa libertà: il problema del *Misogallo*

C'è una pagina di Stendhal che si affaccia, insinuante, alla memoria quando, ultimata l'ennesima lettura, ci si accinga a decifrare quel singolare impasto di torbidi umori atrabiliari e di lucidi risentimenti politici ed intellettuali che è *Il Misogallo* alfieriano. In *Rome, Naples et Florence*, sotto la data del 2 aprile 1817, reduce da una rappresentazione del *Saul* (che nel caso specifico fungeva da semplice occasione per una riflessione sul ruolo politico dell'Alfieri) Stendhal annotava:

La sorte di Alfieri fu di ruggire contro i pregiudizi e di finire per sottomettersi ad essi. In politica, egli non concepì mai l'immenso beneficio di una rivoluzione, che dava le due Camere all'Europa e all'America, e faceva *piazza pulita*. [...] Le sue vedute in politica furono sempre estremamente ristrette. Egli non capì mai [...] che, per fare una rivoluzione, bisogna creare nuovi interessi, *id est* nuovi proprietari. Anzitutto egli non aveva ingegno in questo campo; in secondo luogo, era nobile, e nobile piemontese. L'insolenza di alcuni impiegati della barriera di Pantin nel chiedergli il passaporto, e il furto di dodici o quindici volumi, incontrandosi nel suo cuore con tutti i pregiudizi nobiliari, gli impedirono di capire mai il meccanismo della libertà¹.

Il giudizio è sommario; e la testimonianza di Stendhal – per essere, in ogni senso, di parte – può apparire inattendibile. Ep-

¹ Il testo riprodotto è quello della seconda redazione dell'opera (ossia del rifacimento del 1826) nella traduzione di B. Schacherl, Laterza, Roma-Bari 1974 (1990), p. 302. Nella prima redazione (del '17), il giudizio sopra riportato reca invece la data del 27 febbraio (cfr. STENDHAL, *Voyages en Italie*, Gallimard, Paris 1973, pp. 51-52).

pure, a rileggere *Il Misogallo* al paragone delle operette politiche della giovinezza e della maturità, e magari sullo sfondo dell'immagine più accreditata dell'Alfieri (quella, intendo, sdegnosamente libertaria) è difficile eludere il dubbio che Stendhal insinuava e comunque sottrarsi al sospetto di una incongruenza. *Il Misogallo*, infatti, offre, di quell'immagine, il rovescio; esibisce – rispetto alle opere della giovinezza – i segni di una disillusa palinodia.

Del rischio di una possibile incongruenza tra le tematiche emblemizzate, poniamo, nel trattato *Della Tirannide* o nelle prime tragedie di libertà, e le posizioni più recenti maturate dopo il trauma della Rivoluzione, dovette esser consapevole, del resto, lo stesso Alfieri se nel giugno del '92, scrivendo al marchese Francesco Albergati delle ragioni della propria «bile» antirivoluzionaria, sentiva il bisogno di precisare: «mi basterà sol dirle, che quand'io che incenso la libertà da che sono al mondo, mi trovo esser diventato contrario non ai principi mai, ma all'intera esecuzione di questo mostruoso governo che riunisce i mali di tutti, bisogna certamente o che non vi sia qui libertà affatto, o che io sia divenuto affatto un bue»². In questa ottica, la contraddizione non sarebbe dunque soggettiva, ma oggettiva. Essa investirebbe, cioè, non orientamenti e fasi del pensiero politico dell'Alfieri, bensì due concezioni, irriducibilmente antagonistiche, della libertà: una delle quali, ovviamente, mistificata e falsa (per l'Alfieri, naturalmente, la libertà «francese» contrapposta alla libertà «vera»).

Lo schema di interpretazione del terminale *revirement* alfieriano, costruito così dall'Alfieri stesso, e consacrato nell'auto-biografia, ha trovato credito nella tradizione critica. Ed esso ha certamente un qualche fondamento di verità, a patto però che si accetti di lasciare impregiudicata – salvo verifica – la questione di merito. Se insomma la contraddizione era oggettiva – nelle cose e delle cose – e si atteggiava come opposizione di concezioni e di modelli (ideali e pratico-politici), l'attribuzione di valore ai due

² V. ALFIERI, *Epistolario*, a cura di L. Caretti, Casa d'Alfieri, Asti 1981, vol. II, p. 79.

modelli in contrasto – delle categorie di vero e di falso – non può essere decisa pregiudizialmente. Perché acquisti senso e legittimità, essa va fondata sull'analisi reale degli orientamenti e delle posizioni e sulla loro contestualizzazione storica. Non può per esempio non apparire ingenua la tesi – anche di recente riproposta³ – secondo cui il disinganno alfieriano, dopo l'iniziale adesione alla vicenda rivoluzionaria, sarebbe stato determinato dagli «eccessi della rivoluzione». Le rivoluzioni, ahimè!, non sono disciplinate, come i giochi di società, da regole e norme preventivamente definite e concordate, come un severo intransigente moralista della tempra di Gaetano Salvemini era costretto a ricordare (nella prefazione alla sua celebre storia della *Rivoluzione francese*) alle anime belle di turno.

Ben altre – e più sostanziali e concrete – erano la ragione del disinganno e la natura dell'opposizione. Lo stesso Alfieri, d'altra parte, aveva predicato la necessità della violenza rivoluzionaria: e non solo, in tempi pacifici e non compromettenti, nel trattato *Della Tirannide*⁴, ma anche in tempi convulsi e tumultuosi, a rivoluzione scatenata, nell'ode *Parigi sbastigliato*:

Ma, se matrona non si veste a bruno,
Dei satelliti soli
Non basta il sangue a rammollir lo scettro;
Né fia che in corte voli Terror, se non vi appar nobile spettro.
(V, vv. 14 e sgg.)

Qui, persino il rituale macabro-terroristico delle teste decolate issate sulle picche viene giustificato dall'Alfieri, e descritto con una dovizia di particolari che lascerebbe sospettare, nell'autore, una componente sadica.

Cruda, ah!, ma forse necessaria insegna
Vedeva io poi con gli occhi miei sua testa

³ Cfr. G. RANDO, *Il comico alternativo di Vittorio Alfieri*, in ID., *Tre saggi alfieriani*, Herder, Roma 1980, p. 91.

⁴ Cfr. per es. V. ALFIERI, *Della Tirannide*, in ID., *Scritti politici e morali*, a cura di P. Cazzani, Casa d'Alfieri, Asti 1951, I, 11, pp. 60 e 61; I, 13, p. 76.

Sovra lunga asta infissa
Ir per le vie: ne sola ell'è; che degna
Compagna un'altra, a quella orribil festa
Le viene a paro... (X, vv. 1 e sgg.)

E gli autori dello scempio, delle teste spiccate, degli «scemati busti» vilipesi e trascinati «nel loto», appaiono all'Alfieri «cittadin ferì ... ma giusti». Nello stesso *Misogallo* non mancano testimonianze di una larga disponibilità a giustificare la violenza, tanto più significativa e inquietante, in quanto si tratta (si sarebbe trattato) di violenza consumata a titolo di vendetta postuma sull'inerte e di rappresaglia. Mi riferisco all'episodio della «Prosa II» in cui si narra (siamo nell'agosto dell'88) del brusco licenziamento, da parte di Luigi XVI, del primo ministro, l'arcivescovo di Tolosa Loménie de Brienne, universalmente in viso per la politica fiscale e amministrativa perseguita. Ebbene l'Alfieri considerava come una prova di codardia il fatto che, mentre «codesto arcivescovo se ne rimaneva [...] avvilito, e privato, in una sua villa situata tra Parigi e Versaglia, sotto gli occhi e sotto la mano del pubblico», il popolo di Parigi, pur avendolo a portata di mano inerme e indifeso, avrebbe esaurito la propria vendetta limitandosi a bruciarne l'effigie – l'effigie soltanto – sulla pubblica piazza. «Il nostro solenne Arcivescovo – scrive l'Alfieri con atroce irrisione – [...] in sulla piazza di Grèves fu arso, ma in un fantoccio di paglia, non attentandosi alcuno di cercare ed estrarre dalla sua prossima villa il vero fantoccio di ossa, e di arderlo effettivamente»⁵.

Non è dunque questione di «eccessi» (ammesso che il vocabolo abbia un senso nella inesausta tragicità delle convulsioni rivoluzionarie). La verità è che il disinganno, il dissenso, l'aperta ostilità maturano progressivamente, tra l'89 e il '92, in concomitanza col progressivo emergere e precisarsi di una radicale divergenza tra le attese, le convinzioni più autentiche, gli orientamenti dell'Alfieri e i concreti sviluppi del processo rivoluzionario.

⁵ V. ALFIERI, *Il Misogallo; Le Satire e gli Epigrammi editi ed inediti*, a cura di R. Renier, Sansoni, Firenze 1884, pp. 34-35. D'ora innanzi sarà citato distintamente come *Misogallo* o come *Satire* a seconda dell'opera di pertinenza della citazione.

Non è solo questione dello scarto – ai cui effetti frustranti pure l'Alfieri era costituzionalmente esposto – tra ideale e reale: tra un'idea di libertà e di rivoluzione tutta nutrita di mitologie classico-umanistiche, di retorica plutarchiana, e la più terrestre e mondana logica degli interessi sociali in conflitto che guida le rivoluzioni. Queste – se pur c'erano (qualche traccia ne residua nella *Vita*) – erano vecchie ingenuità di letterato: umori e risentimenti che l'Alfieri degli anni duri della Rivoluzione s'è lasciato dietro le spalle, a far mostra di sé in quell'infelice monumento di retorica classicistica, in quel campionario dell'eroismo libresco e dell'inautentico che sono le odi *All'America libera* (ove si escludano gli accenti amaramente disillusi che le sigillano, rovesciandone il senso). Ora l'attrito ha radici e motivazioni più concrete; più politicamente e socialmente qualificate. E chiama in causa per l'appunto prospettive politiche, schieramenti sociali, orientamenti intellettuali.

Da questo punto di vista la vicenda dell'Alfieri si inserisce, pur con la sua peculiarità, nella più ampia vicenda di una generazione di intellettuali formatasi nel clima dell'illuminismo, che vivrà, non senza traumi, il brusco passaggio dalla pur non ironica cultura delle riforme alla rottura rivoluzionaria e che si vedrà costretta a sottoporre a verifica o a ridefinire – nella convulsa accelerazione di tempi, di processi e di prospettive che ogni rivoluzione impone – categorie mentali, premesse teoriche, orientamenti politici. Rispetto alle culture e alle ideologie che in vario modo l'hanno preparata, una rivoluzione ha sempre effetti dirompenti: opera come una sorta di prova del fuoco, di «giudizio di Dio», scomponendo e ricomponendo, spiazzando e ricollocando i gruppi intellettuali. Così, dinanzi agli sviluppi del processo rivoluzionario alcuni intellettuali (Carli, Cesarotti) arretrarono, sgomenti e terrorizzati, su posizioni reazionarie; altri (Pietro Verri, Gianni, Galanti) testimoniarono comprensione per le ragioni dell'estremismo rivoluzionario, ma ne utilizzarono la minaccia per avanzare proposte di riforma costituzionale; altri (Greppi, Gorani) partirono per Parigi; altri infine (da Francesco Dalmazzo Vasco a Filippo Buonarroti) approdarono, nel fuoco della rivoluzione, a posizioni sempre più decisamente democra-

tiche o socialiste⁶. Frattanto la generazione più giovane, che si era formata nelle logge massoniche trasformate poi in club rivoluzionari, si organizzava nel movimento patriottico-giacobino che avrebbe segnato di sé il «triennio rivoluzionario», e che, in occasione del concorso milanese del '96 sul tema «Quale dei governi liberi meglio convenisse all'Italia», avrebbe dato vita – son parole del Venturi – al «più importante dibattito sull'Italia che si fosse avuto da secoli. La radice della moderna idea di nazione italiana – continua Venturi – affonda nei contrasti e nelle speranze di quegli anni tra il 1796 e il 1797»⁷.

Naturalmente, alla diversità degli atteggiamenti e degli approdi concorsero in modo determinante le posizioni politiche di partenza, gli orientamenti ideali, l'insieme delle speranze e dei timori con cui i singoli o i gruppi intellettuali si rapportarono alla vicenda rivoluzionaria.

Le attese dell'Alfieri allo scoppio della rivoluzione, a dispetto di quanto possa far credere l'oltranza apparente delle posizioni giovanili, erano blandamente riformistiche, dichiaratamente moderate: ancorate, si direbbe, alla forma di «rivolta aristocratica» che il moto rivoluzionario incipiente aveva assunto fra l'87 e l'89.

Anche a prescindere da quel superstrato d'impronta costituzionalistica che la revisione della *Tirannide* per la stampa dell'89-90 testimonia⁸, e dalla lettera del 14 marzo 1789 indirizzata a Luigi XVI, di tali attese e speranze è documento inconfutabile l'ode *Parigi sbastigliato*, che sin dall'*Introduzione* auspicava un esito (rapido) del processo rivoluzionario (la fine delle discordie, per dirla con l'Alfieri) in termini di universale riconciliazione dei

⁶ Cfr. P. HAZARD, *La Révolution française et les lettres italiennes*, Hachette, Paris 1910; L. SALVATORELLI, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Einaudi, Torino 1949; G. CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna*, vol. I: *Le origini del Risorgimento*, Feltrinelli, Milano 1966², pp. 169 e sgg.; S.J. WOOLF, *La storia politica e sociale*, in AA.VV., *Storia d'Italia*, vol. III: *Dal primo Settecento all'Unità*, Einaudi, Torino 1973, pp. 154 e sgg.

⁷ F. VENTURI, *L'Italia fuori d'Italia*, in AA.VV., *Storia d'Italia*, cit., p. 1141.

⁸ Cfr. in proposito, G. RANDO, *La Tirannide di Vittorio Alfieri e la crisi del despotismo illuminato*, in ID., *Tre saggi alfieriani*, cit.

ceti e delle classi, ricomposti in idillica concordia sulla base dell'ordinamento sociale preesistente:

Deh! se intera la Gallia, onde voi sete
Il nobil fior, pietade in sen vi desta,
Sommerse omai sian le discordie in Lete!
Popol, Patrizi, Sacerdoti, è questa
La via, per cui quel sacro allor si miete,
Che li ben d'ogn'uom nel ben di tutti innesta.

Garante di tale improbabile *union sacrée*, la monarchia, ormai riconciliata col movimento rivoluzionario sulla base di un rinnovato patto costituzionale. La conquista della libertà dunque si identifica con la concessione regia di una costituzione e con la funzione di controllo che sull'operato della monarchia eserciterà l'Assemblea nazionale.

Ma, d'ora in poi quello ingigliato ammanto,
E a chi 'l porta, e a chi 'l dona, assai men grave
(Spero) sarà [...]
Pago è già il cittadin; già già sicura
Torna del re la maestade, a patto
Meglio adeguato omai;
Già espulsi ha gli empi, e richiamato ha il giusto:
Né a re lo errar più mai
Concede il Nazional Consesso augusto.

Un po' poco, in verità! Ma si tratta solo di ingenuità di letterato, di illusioni innocenti? L'ode è dell'agosto dell'89 e, come ci informa lo stesso Alfieri, fu stampata nell'ottobre «dietro alla ristampa e correzione del *Panegirico*». Ebbene, non è azzardato cogliere, nelle tesi ivi sostenute, un'eco delle speranze e dei timori che già nell'estate dell'89 circolavano negli ambienti aristocratici frequentati a Parigi dall'Alfieri⁹ e nei circoli moderati; timori,

⁹ Sulle relazioni parigine dell'Alfieri, cfr. G. GREPPI, *La Rivoluzione francese nel carteggio di un osservatore italiano*, tip. Allegretti, Milano 1900.

soprattutto, di un'evoluzione democratico-radical del processo rivoluzionario¹⁰. Se ne sarebbe fatto portavoce alcuni mesi più tardi un amico, per l'appunto, dell'Alfieri, André Chénier, che in un articolo pubblicato il 24 agosto del '90 sul «Journal de la Société de 1789» (*Avis aux français sur leurs véritables ennemi*) metteva in guardia contro i pericoli di sovversione, di rottura degli equilibri sociali esistenti e faceva appello all'«unione», alla «saggezza», alla «concordia coraggiosa» «qui ne connaît d'autre parti que le bien général»¹¹. Sono, per l'appunto, i temi forti, i nodi nevralgici dell'ode alfieriana, non per caso atteggiata, nell'*Introduzione* che ne esplicita intenzioni e significato, in termini di deprecazione e di appello alla concordia (Deh! se intera la Gallia...).

Per ciò che riguarda poi la soluzione monarchico-costituzionale caldeggiata dall'Alfieri, essa era, com'è noto, punto fermo e ipotesi strategica dei circoli moderati, almeno fino al '91. Ancora nel '91, poco prima che l'infelice tentativo di fuga del re da Parigi rendesse quell'ipotesi impraticabile, un altro esponente della «Société de 1789», il Cabanis, commemorando Mirabeau, aveva richiamato l'esigenza di porre un argine alla demagogia e alla licenza, identificando la libertà col dominio rigoroso della legge (tesi cara all'Alfieri), e aveva indicato nell'«alliance de la vrai démocratie représentative et du gouvernement monarchique» la soluzione capace di garantire ad un tempo ordine e libertà¹².

La svolta del 1792 seppellirà definitivamente le sempre più esili speranze alfieriane (di cui tuttavia una traccia residua si coglie in una lettera alla madre del 25 ottobre '91: «Il paese oltre monti, in cui posso star meno male, egli è ancora questo»¹³) e drammatizzerà tutti i timori.

Vero è che ancora una volta la vicenda alfieriana non è diversa nella sua dinamica se non nei suoi esiti – da quella dell'*intelli-*

¹⁰ Cfr. su questi problemi il fondamentale volume di S. MORAVIA, *Il tramonto dell'Illuminismo*, Laterza, Bari 1968, pp. 152 e sgg.

¹¹ Ivi, pp. 156-157.

¹² Ivi, pp. 160-161.

¹³ ALFIERI, *Epistolario*, cit., p. 61.

ghencija moderata. La radicalizzazione del processo rivoluzionario sotto la spinta del Comitato di salute pubblica e dei circoli giacobini e, ancor più, i moti del 10 agosto e le stragi di settembre aprirono infatti fratture e lacerazioni profonde nel movimento rivoluzionario, spingendo i moderati all'opposizione. Ma si apre a questo punto una divaricazione, estremamente significativa, di posizioni. Perché, mentre l'estremismo giacobino, e le stesse feroci persecuzioni di cui furono oggetto, non indussero questi intellettuali a rifiuti globali o a messe in questione del processo rivoluzionario nei suoi fondamenti ideo-culturali e nelle sue conquiste (non giustificarono, cioè, nessuna compromissione con la reazione controrivoluzionaria, che pur la fase giacobina alimentò), Alfieri approdò sull'altra sponda: consegnando allo sfogo delle «muse sterquiline» del *Misogallo* una testimonianza di risentimento acrimonioso e di odio indiscriminato per la Francia rivoluzionaria nel suo complesso: per tutto ciò che la Francia rivoluzionaria aveva fatto, prodotto, pensato.

E a cogliere l'oltranza della posizione alfieriana sarà sufficiente tener presente che non basterà il colpo di stato del 9 termidoro (che rovescerà Robespierre); non basterà la Costituzione dell'anno III, dichiaratamente antigiacobina e dai connotati incontestabilmente conservatori sul piano politico (per l'accentramento dei poteri che istituiva e per il rifiuto dei principi della democrazia e dell'uguaglianza) e sul piano sociale (per la difesa dell'ordine e della proprietà che garantiva); non basterà tutto questo a mitigare l'ostilità alfieriana. Nel '97 le organizzazioni monarchiche, conservatrici e reazionarie intensificano l'iniziativa e i complotti per l'eversione violenta del nuovo stato. L'intellettuale rivoluzionario, anche quella d'ispirazione moderata, anche quella che ancora nel '95 aveva professato convinzioni monarchiche (come Madame de Staël), scende in campo a difesa delle istituzioni repubblicane e della eredità rivoluzionaria (di quel tanto che ne sopravviveva nel Direttorio!); e Alfieri distilla, implacabile, veleni antirivoluzionari nelle *Satire* e nel *Misogallo*. Il fatto è che egli aveva compiuto, fin dal '92, una scelta di campo irreversibile: se nel '92, in una lettera all'amico Mario Bianchi, aveva confessato il proprio rimpianto per l'*ancien regime*, fosse

pur esso rappresentato da un monarca inetto («avrebb'ella creduto mai, che potesse insorgere una tale tirannide, che mi facesse ardentemente compiangere e desiderare un Re ch'io non conosco, né amo, né stimo?») e aveva stilato quella violenta requisitoria contro la rivoluzione e quella apologia di Luigi XVI, che costituirà poi la «Prosa III» del *Misogallo*; nel luglio del '99, sgomberata Firenze dai francesi, avrebbe inneggiato alla vittoria degli eserciti austro-russi, celebrati come «i difensori dell'ordine e delle proprietà», mentre in Toscana (nella stessa Firenze) imperversava l'insorgenza, con le bande della cosiddetta *Armata aretina* che al grido di *Viva Maria* seminavano massacri e terrore. Meno di un mese prima era caduta la Repubblica Partenopea e la reazione preparava i patiboli. Ma Vittorio Alfieri era schierato dall'altra parte: «le vittorie dei difensori dell'ordine e delle proprietà», come scrive nella *Vita*, «gli avevano rimesso un poco di balsamo nel sangue»¹⁴.

A spiegare un'ostilità così radicata e tenace – che avvicina l'Alfieri (motivazioni ideali e matrici culturali a parte) alle posizioni dei de Bonald, de Maistre, Chateaubriand; sicuramente degli Edmund Burke (ma anche il fronte controrivoluzionario è articolato e composito come quello rivoluzionario) – non basta davvero la tesi, proposta dall'Alfieri stesso ed accreditata dai critici, della «vendetta della contaminata e tradita libertà»¹⁵. A meno che non si precisino, di questa idea di libertà che all'altra si oppone, valenze, implicazioni storico-politiche, significati.

La libertà – scrive l'Alfieri nel *Misogallo* – «bene intendendo il significato di essa, e qual dovrebb'essere intesa da tutti, se il di lei sacrosanto nome contaminato mai non venisse dalla impura bocca dei corrotti inverecondi liberti», consiste nella «massima possibilità per l'uomo di ottenere una più utile e più durevole gloria; di più ampiamente sviluppare le proprie intellettuali facoltà; di vedersi tuttora intorno degli uomini veri, e più felici, e

¹⁴ V. ALFIERI, *Vita scritta da esso*, a cura di L. Fassò, in *Opere di Vittorio Alfieri da Asti*, Casa d'Alfieri, Asti 1951, vol. I, p. 330.

¹⁵ *Misogallo*, cit., p. 22 nota.

più arditi, e migliori; di avere degli emuli in tutte le virtù»¹⁶. La libertà, dunque, in accezione etica o etico-esistenziale (come esercizio competitivo di virtù morali, condizione di piena realizzazione del proprio io), da cui tuttavia sembrerebbero escluse – come contaminatrici ed aberranti – le concrete determinazioni politiche, sociali ed economiche: le forme *positive*, insomma, che investono l'ambito delle relazioni civili e sociali. Ma son poi davvero estranei agli interessi alfieriani temi e problemi cosiffatti? Tutt'altro! Solo che la loro esclusione dai domini privilegiati, dalle sfere d'influenza della libertà, li fissa in una condizione di immobilità ontologica, che consacra come immodificabili e «naturali» i rapporti economici e sociali esistenti.

La proiezione etico-esistenziale dell'idea di libertà, insomma, vale ad esorcizzare i rischi della sovversione che la sua estensione all'ambito delle relazioni sociali comporterebbe (è questa la contaminazione che «i corrotti inverecondi liberti» ne compiono, non «bene intendendo il significato di essa»), e dunque copre un effettivo orientamento conservatore, che mira a preservare gerarchie e ruoli sociali, subordinazioni e privilegi.

Se un trauma la rivoluzione francese produsse nell'Alfieri – un trauma che *Il Misogallo* e le *Satire* ossessivamente tradiscono – esso fu provocato dallo scardinamento del vecchio ordine sociale e dal sovvertimento dei vecchi rapporti economici e di potere. È qui la ragione di fondo della ostilità alfieriana nei confronti della rivoluzione; qui la radice dell'odio antifrancese. Perché è a questo livello che, agli occhi dell'Alfieri, il purissimo, incontaminato ideale di libertà si adultera e si rovescia nel proprio contrario. La Francia rivoluzionaria va aborrita da «ogni retto e libero animo» – scrive l'Alfieri nella «Prosa II» del *Misogallo* – perché dopo aver seminato la corruzione dovunque «ora, sotto diversa maschera, se ne va seminando la mostruosa e funesta anarchia, innestata sulla propria natia putrefazione; e le più inaudite crudeltà e scelleraggini, e ad un tempo il più obbrobrioso servaggio; *la dipendenza, cioè, dei possidenti e dei buoni, dai nul-*

¹⁶ Ivi, pp. 24-25.

latenenti e dai rei»¹⁷. La sovversione sociale («Preso ha il timon chi fu pur dianzi al remo»¹⁸) lo sconvolgimento degli equilibri economici e la manomissione del diritto di proprietà («trema ogni abbiente, il non abbiente esulta»¹⁹); ecco lo scandalo; ecco i frutti avvelenati della libertà «gallesca».

Si potrebbe obiettare che, in verità, riserve e risentimenti co-siffatti erano diffusi in tutto il settore moderato del fronte rivoluzionario e non bastano, perciò, a qualificare come controrivoluzionarie le posizioni alfieriane. Senonché a chiarire il punto di vista, la prospettiva politica e di classe da cui l'Alfieri esamina e giudica gli avvenimenti contemporanei (e dunque il significato oggettivo di quelle prese di posizione), può valere, esemplarmente, la cronaca delle fasi d'avvio della rivoluzione, che Alfieri traccia nella «Prosa II» del *Misogallo*, a partire dalla convocazione degli Stati Generali e dalla loro trasformazione in Assemblea Nazionale (significativamente definita «scuola dell'immortalità sociale e della licenza»). Com'è noto, le questioni pregiudiziali che allora si posero erano quelle della composizione dell'Assemblea e del sistema di deliberazioni e di votazioni (se per «testa» o per «ordine», in assemblea unitaria o in assemblee distinte) e quella della rappresentanza numerica del «Terzo Stato». Non si trattava di questioni formali: la posta in gioco – decisiva per i futuri sviluppi della rivoluzione – era la definizione dei rapporti politici di forza tra gli «ordini» e le classi. Ebbene, in quel primo ma decisivo scontro tra interessi feudali e forze nuove, tra antichi privilegi e nuove rivendicazioni di diritti civili e politici, Alfieri prende decisamente posizione a favore dei privilegi aristocratici e feudali. «Quella più che regia adunanza – scrive l'Alfieri –, dopo aver con aperta violenza sforzato i due Ordini, Ecclesiastico e Nobile, ad incorporarsi passivamente con essa, sotto il nuovo titolo di Assemblea Nazionale, usurpavasi la intera assoluta sovranità»²⁰. E a proposito della rappresentanza nu-

¹⁷ Ivi, p. 28.

¹⁸ Ivi, p. 55.

¹⁹ Ivi, p. 75.

²⁰ Ivi, p. 37.

merica del «Terzo Stato», o l'adeguamento della sua consistenza alla rappresentanza dei due ordini dominanti, appariva all'Alfieri scandaloso ed illegittimo nella misura in cui, perequando i rapporti di forza, consentiva al «Terzo Stato» di uscire dalla sua condizione d'inferiorità e di subordinazione e di rovesciare il predominio aristocratico: «Quindi i deputati di questo ceto, eletti uguali in numero ai deputati di entrambi gli altri Ordini, Ecclesiastico e Nobile, cessavano immediatamente di essere il terzo stato, e da prima divenuti erano la metà degli Stati, e in poche settimane se ne fecero essi stessi il tutto, avendo sedotti alcuni dei due altri ordini, coi quali ottenuta la maggioranza dei suffragi, rimase annichilato ed inutile ogni ostacolo al loro assoluto potere»²¹.

Riserve e prese di posizione cosiffatte non erano però inedite. Le aveva già espresse – negli stessi termini – Edmund Burke in quel vero e proprio manifesto della pubblicistica controrivoluzionaria che sono le *Reflections on the French Revolution*. Il *pamphlet*, pubblicato il 1° di novembre del 1790, ebbe enorme diffusione (ne furono vendute 30.000 copie in un anno) e produsse enorme sensazione. È del tutto improbabile che l'Alfieri (che, fra l'altro, era stato in Inghilterra dall'aprile all'agosto del '91) non lo conoscesse. Ma non è poi questo che importa. Importa, invece – come documento di un oggettivo allineamento ideologico – la perfetta coincidenza della tesi.

Nella convocazione degli stati generali avvenuti in Francia – scrive il Burke (cito in traduzione italiana) – la prima cosa che mi ha colpito fu l'abbandono deciso di tutta la tradizione. Ho notato che la rappresentanza del Terzo Stato constava di seicento persone. Questa, da sola, eguagliava numericamente la rappresentanza degli altri due ordini presi insieme. Se i diversi ordini avessero dovuto agire separatamente [...] la composizione numerica non avrebbe avuto grande importanza. Ma siccome invece si è reso evidente che i tre ordini stavano per essere riuniti in un gruppo solo, risultò chiaro quale grave effetto dovesse conseguire da tale spropor-

²¹ Ivi, pp. 38-39.

zione numerica nella rappresentanza. La più piccola diserzione dall'uno o dall'altro dei due ordini avrebbe consegnato il potere di entrambi nelle mani del terzo. E infatti l'intero potere dello Stato ben presto si ridusse in balia di quel terzo²².

Può suonare paradossale: ma in Alfieri è perfino più scoperta, più ingenuamente (o provocatoriamente) esibita che non nel Burke, la difesa della gerarchia sociale e la rivendicazione dei diritti e privilegi aristocratici, minacciati dall'ascesa della «gente nuova». Perché se il Burke, pur premettendo che comunque la ricchezza non può «mai eguagliare il valore della dignità nobiliare» e che «il fatto di trarre onori ed anche privilegi in forza di leggi stabilite, di riconoscimento della pubblica opinione, di tradizione inveterata nel costume nazionale [...] non ha nulla in sé che possa provocare l'orrore o l'indignazione»²³, individuava tuttavia nel monopolio esclusivo del potere, ad ogni livello, da parte della aristocrazia una delle ragioni della crisi rivoluzionaria, Alfieri viceversa, in un eccesso di incontenibile odio antiborghese, riservava alla sola aristocrazia l'esercizio pieno dei diritti politici:

Popolo siam noi soli, a cui l'artiglio
D'immondi bruti la ragion troncava;
Noi fatti dotti dal comun periglio.
A freno, a tren, la insana greggia ignava;
Pane e giustizia e inesorabile ciglio,
In uom la cangi; o la perpetui schiava²⁴.

Certo, oggetto dell'aristocratico disprezzo alfierano e della condanna ad una permanente condizione di subalternità è, nel sonetto citato, la «plebe». Ma «plebe» è, nel linguaggio politico alfieriano, categoria sociale indiscriminata, che si estende fino alla

²² E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, Cappelli, Bologna 1930, p. 110 (ed. or. E. BURKE, *Reflections on the French Revolution*, Dent-Dutton, London-New York 1923²).

²³ Ivi, p. 261.

²⁴ *Misogallo*, cit., sonetto XXVIII, p. 109.

borghesia finanziaria e intellettuale. È questa, anzi, in quanto protagonista del moto rivoluzionario, il bersaglio privilegiato della acrimoniosa polemica alfieriana: «Avvocati, e mercanti e scribi», per dirla con le parole della Satira quarta, considerati schiuma della plebe (Sesqui-plebe, appunto), «la più prava parte d'ogni città». Son costoro, e i nuovi ricchi, i «Giovan De Giovanni» della satira terza (*La Plebe*), che rivendicano il potere, in antagonismo con le istituzioni politiche e sociali dell'antico regime (monarchia e nobiltà) e in nome dei principi della sovranità popolare e della democrazia rappresentativa.

Primo ei grida: il Re muoia, e con lui sia
Spenta de' Grandi la servile schiatta,
Che noi si ardiva di appellar genia.
Meglio il sovran potere assai si adatta
Al non corrotto Popolo operante,
Che a lor cui l'ozio e la mollezza imbratta.
E d'una Moltitudine imperante
Gli alti pensieri chi eseguir può meglio
Di un ben eletto suo Rappresentante?²⁵

A costoro, dunque, a questa nozione di «popolo», sarcasticamente evocata (il «non corrotto Popolo operante»), si contrappone l'altra, coeva²⁶, precisata nel *Misogallo*: «Popolo siamo noi soli...». E a costoro – alla borghesia rivoluzionaria, al Terzo Stato – Alfieri contrappone, in un antagonismo rissoso ormai nudo di motivazioni ideali e degradato alle sue radici elementari, i diritti e i privilegi aristocratici. Son le insorgenze umorali – del sangue, si direbbe, prima ancora che della coscienza aristocratica – che campeggiano, superbe e sprezzanti, in una lettera del '96 al marchese Roberto Alfieri di Sostegno, in occasione della nascita di un nipote:

²⁵ *Satire*, cit., pp. 198-199.

²⁶ La satira terza fu composta fra il '93 e il '95; il sonetto XXXVIII del *Misogallo* è del 18 dicembre '94.

Me ne rallegro con voi di tutto cuore; e non poco anche con me stesso, avendo così la certezza che non tutti gli Alfieri rimangano spenti. E tanto più mi fa piacere tal cosa, quanto più veggo insorgere la stolta insolenza della gente nuova, che in tutto di gran lunga peggiore di noi onorati ed antichi, si crede però di rendersi chiara, e importante su le nostre rovine. Non ho mai né amata, né stimata la nobiltà del sangue quanto da che sono convinto dai fatti, ch'ella è un ottimo distintivo per farsi conoscere diversi realmente dagli altri [...] Non giova che i servitori comandino; hanno un bel rivestirsi, ogni loro azione e parola gli smaschera²⁷.

Ma è anche qualcosa di più: di più qualificato culturalmente e ideologicamente. È la rivendicazione altezzosa della nobiltà del sangue come *valore in sé*, fondamento di un diritto di preminenza e di supremazia sociale che sarebbe «opra nefanda» contrastare, se essa non si esaurisce in sterile orgoglio, ma si accompagna alla gelosa custodia e all'incremento delle «avite glorie»:

Ma se prod'uom, di prodi figlio, intatte
Le avite glorie, anzi accresciute, manda
Ai figli suoi; questo è splendor che abbatte
L'oscuro volgo, e tacito comanda
Ch'altri dia loco al doppio merto, e ceda;
Ch'ivi fia 'l contrastare opra nefanda²⁸.

È, ancor più, la difesa del privilegio economico, nella forma della rendita parassitaria, come garanzia di dignità sociale, in contrapposizione al lavoro produttivo, fonte di reddito e di vita per l'alfieriano «ceto medio» e perciò stesso segno di una condizione spregevole e servile: giacché mentre la borghesia mercantile e intellettuale, lo spregiato «terzo stato», si trova nella servile necessità di «camparsi l'anno», derivandone una condizione di famelica inquietezza²⁹, non così la «gente onorata ed antica»: «Il

²⁷ ALFIERI, *Epistolario*, cit., pp. 192-193.

²⁸ *Satire*, cit., p. 188.

²⁹ Analoga diffidenza – e analoghe preoccupazioni per la stabilità economica e sociale – aveva espresso il Burke dinanzi alla prevalenza della categoria

Grande e il Ricco, la cui man null'opra / Spende il suo; quindi agli altri egli non nuoce, / Ed è men sozzo perch'ei già sta sopra»³⁰.

Siamo in presenza non solo della negazione di uno dei capisaldi della nuova etica borghese (quello del valore e della dignità del lavoro), ma anche della confutazione di uno dei grandi temi della battaglia illuministica. Proprio a proposito dei mercanti (dall'Alfieri immersi nel loto della *Sesquiplebe* e fatti oggetto di aristocratico disprezzo – «il commercio è mestiere da vigliacco» – nella satira *Il Commercio*) Alessandro Verri, in un articolo celeberrimo del «Caffè», aveva scritto: «È ben più utile un cittadino che accresca le ricchezze della nazione, di quello che lo sia un nobile che non le accresce, o per di più le diminuisce»³¹.

Tocchiamo così il punto più delicato della guerriglia contro-rivoluzionaria combattuta dall'Alfieri: il punto, cioè, in cui l'attacco investe le premesse ideologiche, le fondazioni culturali del moto rivoluzionario. Si tratta di un punto particolarmente rappresentativo. La chiamata di correo della *philosophie*, l'imputazione ai *lumi* delle responsabilità della rivoluzione è, com'è noto, motivo assiduo, ricorrente, qualificante della pubblicistica reazionaria e controrivoluzionaria. Il tema era stato impostato, ancora una volta, dal Burke: «Le rovine recenti che devastano la Francia – aveva scritto – [...] sono i monumenti tristi ma istruttivi di una propaganda dissennata e violenta, ammannita in tempo di profonda pace»³²; e aveva puntato l'indice accusatore contro «i risultati dei nuovi lumi e della nuova sapienza»³³; contro la

dei liberi professionisti e degli «avvocati» nell'Assemblea Nazionale. Si trattava infatti, per il Burke, di uomini necessariamente pronti a *mescolarsi* [...] in tutti quei progetti e maneggi che potessero procurare loro uno stato di cose litigioso e disordinato, aprendo dinanzi alla loro voracità le innumerevoli occasioni di lucro che sono la conseguenza fatale di tutti i grandi moti convulsivi e rivoluzionari dello Stato», BURKE, *Riflessioni* cit., pp. 112-113.

³⁰ *La Sesquiplebe*, in *Satire* cit., p. 201.

³¹ A. VERRI, *Sulla opinione che il commercio deroghi alla nobiltà*, in *Il Caffè*, a cura di S. Romagnoli, Feltrinelli, Milano 1960, p. 185.

³² BURKE, *Riflessioni* cit., pp. 106-107.

³³ *Ivi*, p. 162.

teoria dei diritti dell'uomo³⁴; contro la predicazione dell'irreligiosità e dell'ateismo³⁵; contro un intero ceto intellettuale (in particolare quello raccolto intorno all'*Encyclopédie*) responsabile d'aver creato le condizioni per tramutare «l'intolleranza della lingua e della penna in una forma di persecuzione ai danni della proprietà, della libertà e della vita»³⁶. In definitiva, a detta del Burke, a legittimare la tirannide più spietata e disinvolta, un Enrico VIII, se fosse vissuto a quei tempi, non avrebbe dovuto far altro che pronunciare «una formula incantatrice: *Filosofia, Lumi, Liberalità, Diritti dell'uomo*»³⁷. E a Edmund Burke aveva fatto eco una nutrita pamphlettistica, che avrebbe trovato in *De la philosophie moderne* di Antoine de Rivarol una sua sistemazione specifica, e nella reazione cattolica degli inizi del nuovo secolo, capeggiata da Chateaubriand, il suo culmine e il suo sbocco d'elezione, in termini di contestazione globale dell'intera eredità – culturale, filosofica, politica – del sec. XVIII³⁸.

L'accusa alla *philosophie* – così sintomatica di uno specifico fronte ideologico – è nel *Misogallo* generica, ma secca e perentoria, come dei capi d'imputazione che non richiedono prove. «I Filosofi scalzi e la ciurmaglia» (sonetto XV) sono responsabili del colpo di grazia inferto alla monarchia, già vacillante per la debolezza del re (e si badi che già il Burke aveva denunciato l'alleanza sovversiva dei *philosophes*, a suo avviso il ceto intellettuale frustrato – gli alfieriani «filosofi scalzi» – con la borghesia finanziaria: alfierianamente, la «plebe»³⁹); della demagogia giacobina (la «ribellante setta») sono ispiratori e supporto (sonetto XIII) gli scolari della filosofia, i «balbettanti rei filosofisti»: e così «l'ignavo / Gallico gregge, in maschera di bravo / Sottratto al re, la tirannia s'accrebbe». In definitiva la sovversione politica, sociale

³⁴ Ivi, pp. 136 e sgg.

³⁵ Ivi, pp. 221-223, 296 e sgg.

³⁶ Ivi, p. 222.

³⁷ Ivi, p. 229.

³⁸ Cfr., su questo aspetto, MORAVIA, *Il tramonto dell'Illuminismo*, cit., pp. 509 e sgg.

³⁹ BURKE, *Riflessioni* cit., p. 220.

ed economica provocata dalla rivoluzione, e la prostituzione stessa degli ideali di libertà (in accezione alfieriana) rinviano, secondo l'Alfieri a matrici culturali e a responsabilità chiaramente identificabili:

Trema ogni abbiente; il non abbiente esulta:
Giunto è il regno dei cenci; osa pur tutto
Tu, che temer non puoi confisca, o multa.
Sì mostruoso rio servaggio brutto
Che a libertà vera e sublime insulta
Dei semi-ingegni e semi-lumi è il frutto (sonetto XX).

Che se poi di tale condanna sommaria della *philosophie* si volessero motivazioni più esplicite e argomentate, più nitide nelle loro valenze e implicazioni, e perciò più idonee a chiarire l'esatta collocazione dell'Alfieri in questa fase estrema della sua attività intellettuale, allora occorrerà far ricorso alle satire più impegnate sul piano ideologico: l'*Antireligioneria* e *La Filantropinaria*. *L'Antireligioneria*, innanzitutto.

Che la lotta combattuta dalla *philosophie* contro la superstizione e il fanatismo, contro lo spirito e le credenze religiose, corrodendo il principio d'autorità e i meccanismi psicologici della rassegnazione e della subordinazione, avesse svolto un ruolo determinante nella preparazione e nello sviluppo stesso del moto rivoluzionario, era tesi largamente diffusa nella libellistica contro-rivoluzionaria. Il solito Burke, da un punto di vista tutto politico, in polemica con i «padreterni dell'ateismo» («those atheistical fathers»⁴⁰), aveva spezzato una lancia in favore della superstizione in quanto «religione degli spiriti deboli». «La base di ogni vera religione – aveva aggiunto – consiste indubbiamente nella obbedienza dovuta alla volontà del Signore del mondo, nella confidenza relativa al suo messaggio, nella imitazione delle sue perfette qualità». Ora, pur ammettendo che ciò possa qualificarsi come superstizione, è «più tollerabile e opportuna la supersti-

⁴⁰ Ivi, p. 221.

zione che tende a costruire anziché quella che mira a distruggere; quella che arricchisce d'ornamento un paese anziché quella [la superstizione della ragione astratta] che lo devasta»⁴¹. Qualche anno dopo – fra il maggio del '96 e il febbraio del '97 – Joseph de Maistre (che nei primi giorni del '91 aveva letto l'opera del Burke e ne era rimasto vivamente colpito) riprendeva il tema da un punto di vista cattolico-integralista, proiettandolo sullo sfondo della sua visione apocalittico-satanica della rivoluzione. «Per fare la rivoluzione francese – scriveva nel cap. X delle sue *Considérations sur la France* – è stato necessario abbattere la religione, oltraggiare la morale, violare tutte le proprietà e commettere ogni sorta di delitti...»⁴². E a proposito del rapporto filosofia-religione e delle responsabilità della filosofia nello scatenamento della rivoluzione, aveva poco prima affermato: «Avendo la filosofia consumato il cemento che univa gli uomini, non esistono più aggregazioni morali»⁴³; «tutte le immaginabili istituzioni – infatti – poggiano su un'idea religiosa, o subito si dissolvono [...]. La ragione umana, o quel che chiamasi filosofia [...] può solo supplire a queste basi che si dicono *superstiziose* [...]; ma la filosofia, al contrario, è una potenza essenzialmente disgregatrice»⁴⁴.

Non suoni scandaloso o irriverente; ma le tesi sostenute dall'Alfieri nell'*Antireligioneria* (premesse e coloriture ideoculturali a parte) non si discostano granché da quelle di de Maistre; convergono sicuramente con quelle del Burke; e certamente operano nella stessa direzione: concorrono cioè, con le une e con le altre, alla demolizione della eredità – ingombrante per il fronte reazionario – del secolo XVIII. L'*Antireligioneria* è infatti una violentissima requisitoria contro Voltaire e, più precisamente, contro la funzione eversiva, moralmente e socialmente disgrega-

⁴¹ Ivi, pp. 296-297.

⁴² J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, Paris s.d., p. 103. L'opera, pubblicata a Basilea nella primavera del '97, uscì con la falsa data di Londra 1796. Per comodità, se ne dà il testo in versione italiana.

⁴³ Ivi, p. 55.

⁴⁴ Ivi, p. 48.

trice, della *philosophie*. Risale, infatti, per l'Alfieri alla miscredenza predicata dall'Illuminismo, alla lotta irresponsabilmente condotta dalle *Lumières* contro presunti errori e presunte superstizioni, non solo la responsabilità della caduta di illusioni consolatorie, che svolgevano una benefica funzione di risarcimento e di compenso nell'economia della vita individuale⁴⁵, ma, più ancora, la responsabilità della sovversione sociale, per la corrosione di quegli argini e di quei deterrenti che la religione, nell'alleanza con l'ordine costituito, aveva fin lì opposto a illegittime aspirazioni sovversive. Perché mentre il cristiano è

... d'ogni invidia e cupidigia esente
Lauda Iddio, tutto soffre, a nullo nuoce,
Non così, no, l'ignaro miscredente,
Figlio di stolta al par che infame setta,
Ch'oltre il culto, le leggi anco vuol spente,
Non v'è Dio? non v'è inferno? a che diam retta
Omai di leggi ai diseguali patti,
Onde i poveri in fondo e il ricco in vetta?
Son Filosofi ai detti e ladri ai fatti;
Quindi or dal remo i mascalzon disciolti,
Dottori e in un carnefici son fatti.
Sotto al vessillo del Niun-Dio raccolti
Rubano, ammazzan, ardono; e ciò tutto,
In nome e a gloria degli Errori-Tolti.
Ecco, o Voltér Micròscopo, il bel frutto
Che dal tuo predicar n'uscita finora;
Ai ribaldi trionfo, ai buoni lutto.

Se nell'*Antireligioneria* Alfieri accusava la *philosophie* per la distruzione dei fondamenti ideologici (del «cemento» morale, avrebbe detto de Maistre) della vecchia società, invocando a correttivo nuovi miti capaci di garantire l'ordine sociale dalla bufera dell'eversione razionalistica ed illuministica («Donde un error

⁴⁵ «Ma il tempo con suo dente invido ha rose / Quai ch'elle sien, le basi d'ogni stato; / Quindi è credente allor chi Dio pospose: / E maledice l'Ateo malnato / Che tor voleagli tanto, e nulla invece / Dargli fuorché il morir da disperato».

si svelle, altro sen pianti»), e spezzava una lancia, in sintonia col Burke, in favore delle « superstizioni » socialmente utili e costruttive (laddove la funzione delle *Lumières*, d'accordo in questo col Rivarol, era stata esclusivamente distruttiva⁴⁶), nella *Filantropineria* aggrediva il nuovo sistema di valori – promosso dalla ragione illuministica – che del moto rivoluzionario rappresentava ad un tempo la legittimazione ideologica e la conquista politica (almeno fino alla Costituzione del '91). Oggetto dell'acre irrisione alfieriana, infatti, non è l'impostura di principi umanitari proclamati a parole e traditi nei fatti (come avvio e conclusione della satira potrebbero far credere); son quei principi in sé, esemplati nei temi più rappresentativi e qualificanti della battaglia promossa dalla *philosophie* per la rivendicazione dei diritti umani e civili (monacazioni forzate, schiavismo, pena di morte). È, insomma, la teoria dei *Diritti dell'uomo*, come nucleo d'irradiazione di quei principi e di quelle tematiche (i «be' Dritti ampi dell'Uomo», dirà sarcasticamente l'Alfieri) il bersaglio reale della polemica alfieriana.

Una «mina», capace di far saltare «in una sola grande esplosione» «tutti i segni esemplari del mondo antico» aveva definito i «diritti dell'uomo» il Burke; ed aveva ammonito: «Facciamo in modo che essi non escano dalla loro prigione [la prigione delle elucubrazioni accademiche e metafisiche] per sollevare un turbine ciclonico sconvolgendo la terra con i loro uragani...»⁴⁷. Ma l'ammonimento era giunto *post festum*; quei principi, dalla loro prigione, erano usciti, ed avevano trovato accoglimento e consacrazione – a qualche mese dalla pubblicazione delle *Reflections* – nella Costituzione del '91; il turbine ciclonico era stato sollevato e aveva scardinato il vecchio mondo. Non restava, quando l'Alfieri nel '97 (un anno inquieto, si ricordi, e incerto per i de-

⁴⁶ Anche in questo, la coincidenza dei giudizi alfieriani con quelli correnti nella pubblicistica reazionaria è puntuale. Il *philosophe* – aveva scritto il Rivarol nel suo pamphlet *De la philosophie moderne* – è «l'homme [...] qui secoue des préjugés, sans acquérir des vertus». Cfr. MORAVIA, *Il tramonto dell'Illuminismo*, cit., pp. 292-293.

⁴⁷ BURKE, *Riflessioni* cit., pp. 137-138.

stini della rivoluzione) scriveva la satira undecima, che un'azione di rappresaglia; non proprio postuma in verità, né priva di oggettivo valore militante (nel '97 erano scesi in campo Joseph de Maistre e Antoine de Rivarol): una rappresaglia contro la *philosophie*, indicata come la radice del male, come la responsabile prima della bufera rivoluzionaria e delle violenze e atrocità che l'avevano accompagnata:

In nome della Santa Umanità,
Chi vuol che i rei s'impicchino, si uccida;
E in nome della Santa Libertà,
Chi non crede in Voltero e in noi, si uccida;
A farla breve, e ripurgare il Mondo
Ogni Ente non filosofo, si uccida.
Chi tal genia non odia, è Gallo o tondo.

(*La Filantropinaria*, vv. 101-107)

L'esprit des lumières è così doppiamente responsabile: per ciò che in nome della lotta contro le superstizioni, gli errori, i pregiudizi, ha distrutto; e per ciò che in nome dei «be' Dritti ampi dell'Uomo» ha prodotto. E il risultato è stato mostruoso: un quadro sconvolgente di violenze e di sangue, di massacri e di rapine, che Alfieri tratteggia nella «Prosa III» del *Misogallo* (ancora una volta in perfetta sintonia col Burke), abbozzando un archetipo terrorizzante dell'apocalisse rivoluzionaria, che tornerà puntualmente a ripresentarsi dopo ogni sommovimento traumatico della società e della storia: dopo il '48, dopo il '71, dopo il '17.

I mezzi, co' quali la vostra Costituzione stabilivasi – dice nella sua requisitoria Luigi XVI, portavoce dell'Alfieri – erano la violenza ed il sangue; gli effetti, da essa prodotti, erano la violenza ed il sangue; i modi con cui [...] la eseguite, erano e sono tuttavia [...] la violenza ed il sangue. Ogni uomo probo, moderato, amante del retto e dell'ordine [...] non avete cessato pur mai di perseguire, spogliare, atterrire ed uccidere». E poco prima: «Le proprietà di tutti o incendiate, o rapite, o dimezzate, o mal certe; le persone, quali sotto un simulato manto d'inique arbitrarie leggi, imprigionate, e straziate: quali altre con crudeltà più sfacciata, nelle proprie lor

case, nelle pubbliche vie, nelle carceri stesse, e [...] nei sacrosanti Templi pur anco, da vili mal compri assassini, trucidate, e sbranate... Che più? Imprenderei forse io a ritrarre, o ad accennare neppure, gli orrendi incredibili effetti della tuttora nascente tirannide vostra?⁴⁸

Non diversa, per intonazione ed effetto, era la rappresentazione che il Burke aveva dato dell'apocalisse rivoluzionaria: «Rovesciate le leggi, sconvolta la giustizia, svigorita l'industria, rovinato il commercio [...], depredata la Chiesa [...]; l'anarchia civile e militare divenuta fondamento della costituzione nazionale; ogni valore umano e divino sacrificato all'idolo della pubblica demagogia». E, a completare il quadro delle «rovine... che devastano la Francia», «tradimenti, ruberie, rapine, assassini, massacrati, incendi»⁴⁹. Al paragone di uno scenario così cupo e sconvolto, è necessità che acquisti valore, dignità civile e legittimità politica l'ordine antico travolto. Se all'amico Mario Bianchi – l'abbiamo visto – l'Alfieri confidava privatamente il proprio rimpianto per l'*ancien régime*, ora quel rimpianto si faceva esplicito, conclamato. La «Prosa III» del *Misogallo* è un'aperta apologia di Luigi XVI, raffigurato nella prospettiva tragico-ideale del *Pane-girico di Plinio a Troiano*: con una variante decisiva, però, ed una recriminazione. La libertà spontaneamente promossa dal re con la convocazione degli Stati Generali, e la volontaria rinuncia al proprio assoluto potere non avevano trovato riscontro nella maturità dei tempi e degli uomini⁵⁰. Erano state, dunque, un errore. Di qui la recriminazione: per «non aver io (è Luigi XVI che parla) in tempo adoprata in mia legittima difesa (e per la vostra felicità ad un tempo) quella forza ben intera e ben mia, che dai non ancora violati miei cenni assolutamente allor dipendeva», per non aver cioè soffocato nel sangue, in sul nascere, la rivoluzione («L'aver il Re costantemente abborrito il sangue pur troppo, toglieva per alcun tempo il lor seggio ai legittimi Principi»). Risarci-

⁴⁸ *Misogallo*, cit., pp. 85-87.

⁴⁹ BURKE, *Riflessioni* cit., pp. 106-107.

⁵⁰ *Misogallo*, cit., «Prosa III», p. 84

mento a tale errore non può che essere la guerra controrivoluzionaria, cui Alfieri aizza negli ultimi sonetti ed epigrammi del *Misogallo*, fra sdegni, crucci e rampogne per quelli che sembrano cedimenti e debolezze della vecchia Europa monarchica ed assolutista («La vile Europa dalla Gallia vile / Batter si lascia», ep. LIII; «Ben tutta è lezzo nostra Europa infame», sonetto XXXVII) e temporanei entusiasmi per le occasionali vittorie degli eserciti controrivoluzionari («Rado, è ver, ma talvolta il Ciel pur spira / Fausto a chi abborre schiavi in franco ammanto», sonetto XLII). Ma quell'errore sopra denunciato (che rovescia il senso e la proposta politica del *Panegirico*), e quella recriminazione, restano. E chiamano in causa temi teorici ed ideali estremamente delicati, su cui conviene, in conclusione, soffermarsi.

Intaccata, con l'aggressione alla *philosophie*, la zona dei principi, la contrapposizione tra libertà vera e libertà «gallesca», fra uomo libero e «liberto» (ossia tra modelli antagonisti di libertà) – con cui Alfieri aveva giustificato il suo odio controrivoluzionario –, non regge più. Anche ad ammettere che la seconda (la libertà «gallesca») fosse una degenerazione della prima, nulla poteva garantire il purissimo, astratto ideale dai rischi della degradazione, una volta che esso si fosse calato nel concreto mondo storico-umano, si fosse cioè mescolato – per dirla con Vico – con «la feccia di Romolo» («Venuto era il punto, ma non venuti eran gli uomini», aveva detto, nella «Prosa II», Luigi Capeto). E di più: non erano forse i rischi della degenerazione impliciti nella stessa idea di libertà, nei modi storico-concreti della sua epifania? Voglio dire che non poteva sfuggire all'Alfieri – nonostante la complessità del suo rapporto con la cultura illuministica; nonostante la terminale, acre polemica contro la *philosophie* – non poteva sfuggire all'Alfieri la comunanza, almeno, delle radici delle due idee di libertà – pur diversamente orientate –, la comune pertinenza ad una civiltà, se si vuole a un clima, a un tempo storico che ne avevano istituito la centralità e l'urgenza. Nelle responsabilità della rivoluzione, dunque, quell'idea – in sé, e in sé rischiosa – era coinvolta. L'animosità controrivoluzionaria, l'irriducibile, oltranzistica, globale condanna della rivoluzione, non poteva, perciò, non lambirne la sostanza ontologica e i titoli di le-

gittimità: lasciandola sopravvivere come platonica larva, ma rinnegandola praticamente.

È l'angosciata palinodia, la drammatica *excusatio*, che risuona in una lettera al Caluso del 1802, in occasione della arbitraria pubblicazione degli scritti politici giovanili e della maturità:

Il motore di codesti libri – scrive l'Alfieri – fu l'impeto di gioventù, l'odio dell'oppressione, l'amore del vero, o *di quello ch'io credeva tale*. Lo scopo, fu la gloria di dire il vero, di dirlo con forza e novità, *di dirlo credendo di giovare*. Il raziocinio di codesti libri mi pare incatenato e dedotto, e quanto più v'ho pensato dopo, tanto più mi è sembrato verace, e fondato; e interrogato su tali punti tornerei sempre a dire lo stesso, ovvero tacerei. Ma per tutto questo, si doveva egli fare, né stampare, né pubblicare mai cotali scritti? Io primo dico di no; biasimo chi l'ha fatto; ne lodo la proscrizione e la persecuzione sì del libro che dell'autore, e dei cooperanti in qual si voglia maniera. In due parole, io approvo di bel nuovo solennemente tutto quanto quasi è in quei libri; *ma condanno senza misericordia chi li ha fatti, ed i libri medesimi, perché non c'era bisogno che ci fossero, e il danno può essere maggiore assai dell'utile*. E finisco aggiungendo che verisimilmente io ho sbagliato e sbaglio ancora nell'approvare tutto quello che sta in essi; ma lo dico approvabile in quanto che l'ho scritto *ex corde*, e col senso intimo che così fosse ai miei occhi; *ma questo non prova che fosse così per se stesso*⁵¹.

Riconoscimento, dunque, in astratto e in un contrappunto assiduo di riserve prudenziali e di cautele, della validità dei principi un tempo professati, e più per la base di onestà, di buona fede e di sincerità sentimentale da cui nascevano, che per la loro intrinseca ed oggettiva consistenza, intorno alla quale ora pare legittimo il dubbio («questo non prova che fosse così per se stesso»); ma ripudio e sconfessione della loro utilità, esplicita condanna della loro legittimità; denuncia aperta della loro pericolosità.

⁵¹ V. ALFIERI, *Lettere edite ed inedite*, a cura di G. Mazzatinti, L. Roux e C. Tip. Edit., Torino 1890, pp. 402-403 (corsivi miei).

sità sociale («il danno può essere maggiore assai dell'utile»); che è come dire, loro effettivo svuotamento e denegamento.

La prova del fuoco della rivoluzione aveva bruciato illusioni e corroso principi, sospingendo l'Alfieri nel campo opposto. E aveva sollevato un dubbio inquietante, destinato a ripresentarsi ciclicamente sulla scena del mondo a titolo di legittimazione di logiche restauratrici: il dubbio che falsa (cioè ambigua, rischiosa) fosse – in sé – l'idea stessa di libertà.

Carlo Denina riformatore civile e storico della letteratura

Riformismo empirico e disimpegno ideologico

Commentando la presa di posizione filospagnola del Denina nella polemica pro e contro la Spagna divampata nel 1786, Walter Maturi individuava nell'atteggiamento deniniano la volontà di estendere «il principio d'equilibrio dal campo politico-diplomatico al campo culturale»¹.

Al di là dell'occasione specifica (peraltro sintomatica, nelle riserve antifrancesi e quindi antilluministiche che quella presa di posizione comportava, di tutto un orientamento ideale e culturale) e al di là di ogni riferimento particolare, ci pare che l'osservazione del Maturi colga una costante 'strutturale' della posizione del Denina nel quadro della cultura coeva, se per «principio d'equilibrio» s'intenda estensivamente una spiccata tendenza al compromesso, un orientamento empirico-eclettico che investe simultaneamente e interattivamente le scelte 'politiche' (sotto forma di contributo dato alla discussione dei problemi politici, economici e sociali del Piemonte settecentesco) e le scelte più squisitamente culturali.

E c'è da aggiungere che, in questa prospettiva, la posizione del Denina acquista una rilevanza storico-documentaria eccezionale per la somma dei problemi oggettivi che convoglia, e cioè per la luce che getta sulla situazione culturale del Piemonte settecentesco, sul livello d'incidenza della problematica illuministi-

¹ Cfr. W. MATURI, *Interpretazione del Risorgimento*, Einaudi, Torino 1962², p. 21.

ca in quella cultura, sul nesso fra condizioni socio-economiche dello stato sabardo, attività riformistica e orientamenti culturali².

Il caso del Denina viene a porsi, così, come emblematico e caratterizzante di una più ampia situazione storica e, nel quadro composito e variegato del riformismo illuministico, come esito estremo (uno degli esiti) dell'ala più moderata, autoctona e provinciale del nostro illuminismo.

È stato giustamente notato che caratteristica peculiare dell'illuminismo riformatore italiano fu di essere «più riformatore che illuminista»³, nel senso che l'impegno più qualificatamente ideologico-politico che aveva caratterizzato il moto delle *lumières* in Francia⁴, fu da noi, anche in relazione al diverso grado di sviluppo, a tutti i livelli, del nostro paese, meno incisivo quando non del tutto assente, e le premesse illuministiche furono piuttosto usufruite nella loro dimensione empirico-prammatica che non nella loro tensione 'politica'. Perciò mentre i *philosophes* sono già un partito, una classe politica d'opposizione, i nostri riformatori «costituiscono una classe dirigente illuminata. [...] Perciò anche questi ultimi, malgrado i tanto forti legami che li uniscono all'enciclopedismo, non possono accettare il «fanatismo», lo «spirito di congiura», lo «spirito di partito» che essi videro nei loro colleghi parigini...»⁵; onde la dimensione 'moderata' del nostro illuminismo in generale. Si comprende in questa prospettiva, come la chiave di volta del riformismo settecentesco

² Sul rapporto tra grado di sviluppo economico-sociale delle varie regioni italiane e penetrazione delle idee illuministiche, cfr. M. MIRRI, *Studi recenti di storia del Settecento italiano*, in «Società», 1953, 1-2, pp. 155 e sgg.

³ Cfr. F. DIAZ, *Politici e ideologi*, in *Storia della Letteratura italiana*, vol. VI: *Il Settecento*, Garzanti, Milano 1968, p. 153.

⁴ Cfr., in proposito, F. DIAZ, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Einaudi, Torino 1962.

⁵ F. VENTURI, *La circolazione delle idee*, relazione al XXXII Congresso di storia del Risorgimento, in «Rassegna storica del Risorgimento», XLI (1954), 2-3, p. 206. E cfr., dello stesso, *Illuminismo italiano e illuminismo europeo*, nel vol. miscelaneo *La cultura illuministica in Italia*, Edizioni Radio Italiana, Torino 1957, pp. 13 e sgg.

in Italia sia costituita dall'iniziativa principesca⁶, soprattutto delle nuove dinastie (gli Asburgo, i Borboni), certo sostenute da un'élite di intellettuali illuminati chiamati a collaborare attivamente come funzionari e burocrati o a suscitare intorno al sovrano un'opinione pubblica favorevole. Ma senza l'iniziativa dall'alto anche la funzione e l'importanza di queste élites perde di peso e d'incidenza, come accade, per l'appunto, in Piemonte⁷.

Qui il riformismo sabaudo (cui aveva dato il massimo impulso Vittorio Amedeo II soprattutto dopo la fine della guerra di successione spagnola, sotto la spinta di necessità finanziarie) si sviluppò in senso burocratico e militaristico, accentratore e vincolistico⁸, nel senso, cioè, di un assolutismo di tipo «secentesco», empirico, profondamente diverso da quello «comunemente detto illuminato»: un riformismo, insomma, fortemente condizionato e compromesso «dalla carenza di una vitalità culturale e di una forza di rinnovamento borghese [...] la quale isterilisce i miglioramenti introdotti nella struttura dello stato e nell'equilibrio tra le classi dall'accentramento monarchico»⁹.

Tipica, in questo senso, la vittoriana riforma fiscale e finanziaria, che se intaccava marginalmente immunità ecclesiastiche e nobiliari, non era poi, per intenti e risultati, nemmeno lontanamente paragonabile al teresiano «censimento generale» né ebbe, agli effetti della eversione della feudalità, le conseguenze, poniamo, sortite nel milanese dalla redenzione delle regalie. Quella riforma, viceversa, sollecitata dalla necessità di restaurare le dis-

⁶ Cfr., su questo punto, E. SESTAN, *Il riformismo settecentesco in Italia. Orientamenti politici generali*, in «Rassegna storica toscana», I (1955), 2-3, Atti dell'VIII Convegno storico toscano, pp. 19-37.

⁷ Ivi, p. 23.

⁸ Cfr., per un giudizio complessivo sul riformismo sabaudo, G. CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna*, vol. I: *Le origini del Risorgimento*, Feltrinelli, Milano 1956, pp. 90 e sgg.

⁹ Cfr. G. QUAZZA, *Le riforme in Piemonte nella prima metà del Settecento*, Società tipografica editrice modenese, Modena 1957, vol. II, p. 455. Naturalmente il libro del Quazza, che rappresenta uno dei frutti migliori della più recente storiografia sul Settecento, è da leggere per intero.

sestate finanze dello stato, si risolse «nel riordinare i vecchi strumenti tradizionali e nel porli al servizio di un più equo riparto dei carichi *entro il sistema dei privilegi e dei diritti feudali*»¹⁰. Si colloca in questa prospettiva, di una maggiore efficienza e razionalizzazione dell'assolutismo, la regolamentazione delle successioni e dei fedecommessi fissati nelle Costituzioni del 1723 e del 1729. Ma più importa notare, ad intendere il contesto in cui si sviluppano i progetti di riforma del Denina e a saggiarne la portata, che le Costituzioni del 1770 siglate da Carlo Emanuele III non faranno che ricalcare quelle vittoriane «senza alcun sentore del rinnovamento italiano ed europeo in corso»¹¹. Che anzi, se un mutamento di rotta si ebbe sotto Carlo Emanuele III, esso non si verificò nella direzione di un maggior impulso dato alla politica di riforme (sia pure nel quadro del sistema) avviata da Vittorio Amedeo II, bensì, e proprio al contrario, nella direzione di un più rigido controllo esercitato su tutte le forme della vita associata, di una chiusura e strozzatura dell'attività riformistica, che ormai si limita ad una funzione di consolidamento dell'organizzazione statale d'eredità vittoriana, in un'atmosfera culturale appesantita dalla risoluzione della controversia giurisdizionale con Roma e dallo zelo con cui il governo di Carlo Emanuele III si dispose a reprimere ogni fermento ideale o culturale che potesse riaprire frizioni e polemiche.

L'art. 33 delle *Istruzioni ai revisori* del 1755 sancisce: «Con grande cautela e con termini dalla prudenza misurati debbono essere scritte le tesi del gius canonico, massimamente quando si tratti di spiegare i limiti delle due potestà, a fine di conservare le ragioni del Principe senza dare occasione ai rimproveri della corte di Roma...»¹². Proprio di una politica così chiusa e sospettosa, che si perpetuò sotto Vittorio Amedeo III e, per dirla col

¹⁰ Ivi, vol. I, p. 203.

¹¹ Ivi, vol. II, p. 354.

¹² Cfr. D. CARUTTI, *Storia del regno di Carlo Emanuele III*, Botta, Torino 1859, vol. II, p. 194. E cfr. anche E. CODIGNOLA, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, La Nuova Italia, Firenze 1947, particolarmente le pp. 15 e sgg. (rist. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006).

Botta, «i liberi respiri impedi»¹³, e non dell'«audacia» delle loro idee, caddero vittime il Chionio e il Denina.

E va da sé, naturalmente, che la portata così limitata del riformismo piemontese del Settecento non sia poi da imputare in esclusiva ad angustia di vedute dei sovrani sabaudi: essa rispecchia una oggettiva situazione strutturale, l'oggettivo livello di sviluppo della società piemontese del Settecento, il fondamentale immobilismo delle strutture sociali del paese – correlativo alla mancanza di una cospicua classe borghese che di un'autentica politica di riforme costituisce la base sociale e la destinataria, – l'insufficiente e precario sviluppo dell'economia a tutti i livelli¹⁴. Non solo mancò, infatti, in Piemonte, un reale incremento delle attività industriali e commerciali, per difetto di capitali e per insufficienza numerica e scarsa intraprendenza della borghesia non meno che per il regime vincolistico e corporativistico imperante in tutto il territorio (scarsi risultati ebbero, com'è noto, i tentativi dei sovrani sabaudi di dare impulso alle manifatture tessili con provvedimenti settoriali di tipo mercantilistico); ma anche i settori primari dell'economia registrano un insufficiente livello di sviluppo. Si pensi, per esempio, all'alta percentuale di terre non coltivate, che ammontano «a non molto meno del totale» della superficie disponibile¹⁵, a causa delle difficoltà di comunicazione, dell'arretratezza delle tecniche, della scarsità di manodopera contadina e delle strozzature del mercato interno che deprimevano fortemente il valore dei prodotti del suolo; e, per ciò che concerne i terreni coltivati, si pensi alla notevole prevalenza delle culture estensive sulle culture intensive; si pensi agli ostacoli che l'allevamento del bestiame trovava nel sistema fisca-

¹³ C. BOTTA, *Storia d'Italia continuata da quella del Guicciardini*, Muratori (già tip. del "Giornale letterario"), Palermo 1835, vol. IV, p. 351.

¹⁴ Sul problema del collegamento tra l'opera culturale e politica dei riformatori e il processo di sviluppo generale della società, cfr. R. VILLARI, *Il riformismo e l'evoluzione delle campagne italiane nel Settecento, attraverso gli studi recenti*, in «Studi storici», V (1964), 4, pp. 609-631.

¹⁵ QUAZZA, *Le riforme in Piemonte nella prima metà del Settecento*, cit., vol. I, p. 221.

le, che colpiva soprattutto i piccoli proprietari (l'imposta del gioatico); si pensi alla fondamentale staticità dell'assetto della proprietà fondiaria e dei rapporti di produzione nelle campagne, e si avrà il quadro esatto della arretratezza (perdurante ancora intorno al 1790) delle strutture economiche del paese.

Un'arretratezza che risulta ancora più vistosa al paragone dei livelli di sviluppo e dei processi di trasformazione che investono altre regioni italiane (Lombardia e Toscana, innanzi tutto) dove si assiste alla definitiva disgregazione del sistema feudale e a profonde modificazioni dell'assetto e del regime della proprietà fondiaria, o attraverso un massiccio processo di privatizzazione delle terre pubbliche, o attraverso una radicale trasformazione dei rapporti di produzione nelle campagne (regime della grande affittanza soprattutto nei territori irrigui della bassa Lombardia, connesso sviluppo delle prime forme di capitalismo agrario)¹⁶.

È appunto in un cosiffatto contesto socio-economico, e nelle renitenze oggettive che ne emergono agli effetti dello sviluppo di un'autentica attività riformistica di impronta illuministica, per difetto di supporti sociali e di spinte economiche dal basso, che si rende intelligibile il duplice e antitetico orientamento dei 'riformatori' piemontesi del Settecento, dal «preilluminista» Radicati a Carlo Denina ai fratelli Vasco: e cioè, da una parte, la totale integrazione nel sistema e la progettazione di un modello di riforma che di quell'accettato sistema ripete i limiti, le angustie, le insufficienze, per mancanza di sollecitazioni 'oggettive' in direzioni più audaci; dall'altra la totale estraneità alla logica del sistema con slittamenti verso esiti 'radicalistici' di estrema significazione politica nel loro allineamento con la più avanzata cultura europea, ma oggettivamente sfasati (e perciò incapaci di incidenza reale) col livello di sviluppo delle strutture socio-economiche del paese. Piccolo riformismo paesano e radicalismo si pongono così

¹⁶ Cfr., su questi problemi, VILLARI, *Il riformismo e l'evoluzione delle campagne italiane nel Settecento, attraverso gli studi recenti*, cit., e P. VILLANI, *Feudalità, riforme, capitalismo agrario*, Laterza, Bari 1968, particolarmente le pp. 111 e sgg.

come manifestazioni complementari, nella loro contraddittoria polarità, di una stasi politica, economica e sociale che non lascia emergere dal suo seno precise e nettamente identificabili linee di sviluppo, spinte progressive sulle quali possa innestarsi, traendone impulso e alimento, un organico progetto di riforma in linea al contempo con la problematica illuministica e con le offerte della realtà.

La dimensione estremamente cauta e moderata del riformismo deniniano, il fatto che esso non nasca da «una rottura con l'ambiente, da una contrapposizione e da una rivolta», bensì svolga naturalmente e spontaneamente «atteggiamenti e tendenze insite nella società piemontese del secondo Settecento»¹⁷ e che si sviluppi, persino programmaticamente¹⁸, in chiave di sostegno e di fiancheggiamento delle riforme realizzate dallo stato sabaudo a partire da Vittorio Amedeo II, è testimoniato innanzi tutto dalla prima opera del Denina di cui si abbia notizia, la commedia *Don Margofilo*, nella quale, per quel poco che se ne sa¹⁹, si difendeva l'istituzione e l'efficacia della scuola pubblica a control-

¹⁷ Cfr. la *Nota introduttiva* di F. Venturi a C. Denina, in AA.VV., *Illuministi italiani*, vol. III: *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1958, p. 701.

¹⁸ Concludendo le *Rivoluzioni d'Italia* il Denina, a proposito della funzione 'sociale' dei letterati, affermava: «Dir si dovrebbe [...] che gli scrittori sono in certo modo i consiglieri del pubblico e che, sostenendo essi quasi carattere e persona pubblica, è loro dovere di propor ciò che anche speculativamente sembra profittevole alla repubblica, rimanendo sempre in potere di chi ha l'autorità l'eleggere e mandare ad effetto ciò che sarà dall'evidenza, dalla ragione e dalla esperienza dimostrato utile ed opportuno» (cfr. C. DENINA, *Delle rivoluzioni d'Italia*, libro XXIV, c. V. Cito da un'ed. milanese del 1819, p. 258). Ma il senso di questa funzione di «mediazione» fra opinione pubblica e potere politico, cui lo scrittore deve assolvere, viene meglio pressato nell'*Impiego delle persone*, là dove, parlando dei letterati, si dice che loro compito è di «*insinuare a' popoli ciò che il Principe crede utile e necessario*» e di «*insinuare a chi governa ciò che la nazione pensa e desidera*» (cfr. C. DENINA, *Dell'Impiego delle persone*, Morano, Torino 1803, vol. II, libro II, c. III, p. 4).

¹⁹ Cfr., in proposito, L. NEGRI, *Un accademico piemontese del '700: C. Denina*, in «*Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino*», serie 2, tomo 67, 1933, pp. 3 e sgg.

lo statale nel solco delle Costituzioni vittoriane del 1729 e della successiva riforma del Caissotti promossa da Carlo Emanuele III.

Lo stesso dicasi per le *Lettere sopra il dovere dei ministri evangelici di predicare colle istruzioni e coll'esempio l'osservanza delle leggi civili e specialmente in riguardo agli imposti* (1761): anch'esse note solo indirettamente, attraverso le indicazioni di un contemporaneo del Denina, il conte Gian Francesco Scarrone²⁰ ed anch'esse orientate nella direzione della battaglia contro le immunità ecclesiastiche e delle lotte giurisdizionalistiche che erano divampate nel Piemonte di Vittorio Amedeo II in funzione di una riorganizzazione dell'assolutismo statale e del risanamento delle finanze²¹. Che se poi e l'una e l'altra opera procurarono al Denina disagi e rappresaglie, ciò sarà da attribuire non alla eterodossia delle tesi sostenute rispetto agli orientamenti del riformismo sabauda, bensì al momento particolare in cui esse vennero a cadere, alla politica di riavvicinamento con Roma perseguita dai sovrani piemontesi a partire dal 1741, cui il Denina (come prima il Chionio, il Radicati, il Giannone) fu sacrificato, e al generale appesantirsi dell'atmosfera civile e culturale sotto il regno di Carlo Emanuele III e del suo successore.

Sicché le vicende biografiche del Denina, i cui estremi appaiono già prefigurati in questa fase iniziale della sua carriera di intellettuale a suo modo *engagé*, assumono la rilevanza di indici rivelatori del clima politico e civile dominante nel Piemonte della seconda metà del Settecento.

Se, infatti, da questi primi sondaggi esperiti dal Denina in direzione di un'attività culturale fortemente impegnata sul piano della prassi, nel quadro di quella funzione 'sociale' dell'intellettuale che abbiamo visto esplicitamente formulata nelle *Rivoluzioni d'Italia* e nell'*Impiego delle persone*, si passa ad esaminare le

²⁰ Ivi, p. 10.

²¹ Cfr., in proposito, F. VENTURI, *Saggi sull'Europa illuminista*, vol. I: *Alberto Radicati di Passerotto*, Einaudi, Torino 1954, in particolare il c. II. E, naturalmente, QUAZZA, *Le riforme in Piemonte nella prima metà del Settecento*, cit., vol. I, pp. 134 e sgg.

opere più qualificate in questo senso, e cioè le linee maestre dei progetti di riforma elaborati dal Denina, non solo, non muta, ma risulta più marcato quel modello di rapporto con la realtà politica contemporanea (di integrazione nel 'sistema' dato, di perfetta sintonizzazione con le strutture dello stato piemontese e di volontà di razionalizzazione piuttosto che di trasformazione dell'ordine costituito a tutti i livelli, di allineamento sulle posizioni dell'angusto riformismo sabauda) che abbiamo visto emergere dalle prime prese di posizione del nostro autore.

Negli ultimi due capitoli del libro XXIV delle *Rivoluzioni d'Italia* (in cui il riconosciuto modello montesquieuiano e voltairiano faceva sentire la sua efficacia nell'impostazione e destinazione «prammatica» dell'indagine, e cioè nella saldatura tra analisi storica e polemica 'civile': ed era appunto a questo livello che si realizzava la più sintomatica coincidenza con le istanze di fondo della storiografia illuministica²²), il Denina, nella forma di un bilancio della situazione italiana dopo la pace di Utrecht, individuava una serie di problemi aperti e indicava alcune prospettive di soluzione.

Orbene, qui la sintonia con gli orientamenti in atto della politica sabauda non è testimoniata solo da ragioni esterne, dall'approvazione che l'opera ebbe da parte della rigidissima censura piemontese, così civile come ecclesiastica²³, o dagli aperti elogi del Denina a Carlo Emanuele III che, a suo avviso, «potrebbe per molti riguardi servir di modello a qualsiasi principe»²⁴; essa emerge soprattutto dalla valutazione dei progressi compiuti dagli stati italiani, e dal Piemonte in particolare, dopo la pace di Utrecht, e dalle proposte di soluzione relative ai pro-

²² Cfr., in proposito, E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1952², pp. 294 e sgg.; W. DILTHEY, *II sec. XVIII e il mondo storico*, Edizioni di Comunità, Torino 1967; F. DIAZ, *Voltaire storico*, Einaudi, Torino 1958.

²³ Sui rigori della censura in Piemonte cfr. ciò che ne dice il GALANTI nella *Nuova descrizione storica e geografica dell'Italia*, Stamperia della società letteraria e tipografica, Napoli 1782, vol. I, p. 65.

²⁴ DENINA, *Delle rivoluzioni d'Italia*, cit., p. 276.

blemi tuttora insoluti) che abbiamo visto emergere dalle prime prese di posizione del nostro autore.

Ma il Piemonte sopra tutti gli altri stati d'Italia – egli scriveva – benché non abbia mutato governo dacché cominciò ad ubbidire alla real casa di Savoia, pure dalla pace di Utrecht talmente crebbe d'industria, di ricchezze, e di numero d'abitanti, che i vecchi, portati naturalmente a lodare i tempi passati, vi riconoscono un cambiamento vantaggiosissimo, poiché non vi è né città, né terra, che a memoria di quelli che ci sono non si vegga cresciuta di persone e dove non si viva in più comoda maniera che non si facesse altre volte, il che significa essersi accresciuta la coltivazione come ogn'altro genere di industria²⁵.

Si trattava, per ora, di apprezzamenti generici, che tuttavia implicavano una piena adesione alla politica sabauda, e che venivano puntualizzati, con preciso riferimento alle riforme realizzate, nel libro XXV delle *Rivoluzioni*, aggiunto successivamente:

Vittorio Amedeo, re di Sardegna, il re di Napoli poco dopo, quindi il duca di Parma e il granduca di Toscana, e finalmente l'imperatore Giuseppe II, come padrone del milanese, cangiarono in grandissima parte il sistema economico negli stati loro, e nulla si è trascurato di quanto pareva dover contribuire all'accrescimento della popolazione, alla prosperità del commercio, al progresso delle scienze e delle arti. Si è tentato di diminuire il numero degli scapoli. Si sono ordinate e praticate liberalità opportune per dotare fanciulle e facilitare i matrimoni nel basso popolo. Si procurò da per tutto di rendere l'acquisto e la divisione dei beni stabili più agevole col restringere il privilegio di fondar fedecommissi e primogeniture. Si ottenne in più occasioni di rimettere in attività quelle che chiamansi *mani morte*, perché incapaci di rilasciar ciò che tengono²⁶.

²⁵ Ivi, p. 240.

²⁶ Ivi, pp. 282-283.

Erano, queste, le riforme che avevan trovato sistemazione nel *corpus* delle Costituzioni vittoriane del 1729, nel quadro di una riorganizzazione dello stato in senso assolutistico e accentratore, ed era su questa via appunto che pareva al Denina si dovesse continuare per menare a compimento l'opera intrapresa, al di fuori dell'esigenza, e perfino del presentimento o del sospetto, di più profonde e organiche trasformazioni.

Tentando infatti, nei capitoli finali delle *Rivoluzioni*, una diagnosi dei problemi ancora insoluti della società piemontese del Settecento e abbozzando uno schema di terapia, un sommario programma di riforme, il Denina, lungi dall'investire elementi di struttura dell'organizzazione economica e sociale dello stato sabauda, dopo una moralistica puntata contro il lusso e la mollezza dei costumi, identificava nell'incremento della popolazione la chiave di volta di ogni prospettiva di sviluppo economico e a questo motivo²⁷ finalizzava ogni altro ordine di considerazioni e di proposte di riforma.

Si potrebbe affermare – egli dice – come indubitabile che l'unica via di migliorare ed accrescere lo stato così d'Italia in generale, come d'ogni sua provincia in particolare, sia di promuovere la popolazione indipendentemente da ogni altro riguardo²⁸.

È solo sotto questo profilo, dal punto di vista del problema-chiave del ripopolamento delle campagne (e non si nega certo che si trattasse di un problema reale dell'economia piemontese,

²⁷ Si tratta, com'è noto, di un motivo d'ascendenza fisiocratica ricorrente nella pubblicistica economica del secondo Settecento, che assume nel Denina il ruolo e la rilevanza di una sorta di panacea. Una acuta confutazione di questo tema fu effettuata da Giammaria Ortes (cfr., in proposito, *Della Economia nazionale* e particolarmente le *Riflessioni sulla popolazione delle nazioni per rapporto all'economia nazionale*, in AA.VV., *Illuministi italiani*, vol. VII: *Riformatori delle antiche repubbliche, dei ducati, dello Stato pontificio, delle isole*, a cura di G. Giarrizzo, G. Torcellan, F. Venturi, Ricciardi, Milano-Napoli 1965).

²⁸ DENINA, *Delle rivoluzioni d'Italia*, cit., p. 242.

travagliata, tra l'altro, dalla scarsità di manodopera contadina)²⁹ e non dal punto di vista di più qualificate motivazioni economiche e sociali, che appaiono pregiudizievoli al Denina rilevanti aspetti del sistema feudale, dalla disegualianza dei beni alle norme che regolavano le successioni (primogeniture e fedecommissi) a certe forme del costume, come la diffusione del celibato nell'aristocrazia. Nella stessa prospettiva si colloca la polemica deniniana contro l'eccessivo numero dei preti³⁰ e contro il celibato ecclesiastico, sviluppata nel capitolo V del libro XXIV delle *Rivoluzioni*.

Coerentemente, le soluzioni indicate si muovono al di fuori dei grandi processi di trasformazione economica e sociale che nello stesso lasso di tempo investivano i maggiori stati della Penisola³¹ ed altresì al di fuori del generale contesto ideologico in cui quei processi si giustificavano. Negata sul piano pratico la possibilità e la legittimità stessa dell'eversione del sistema feudale (l'«ineguaglianza dei beni», l'«introduzione delle primogeniture» e dei fedecommissi, il «celibato dei grandi» – per limitarci agli aspetti di quel sistema cui il Denina fa riferimento – per quanto discutibili, presentano poi, per altri riguardi «notabili vantaggi»³²); assente ogni prospettiva di riforma radicale, sul modello di quell'ideale di «democrazia perfetta» che aveva infiam-

²⁹ Cfr., in proposito, QUAZZA, *Le riforme in Piemonte nella prima metà del Settecento*, cit., vol. I, p. 221.

³⁰ Era, anche questo, un problema sociale particolarmente urgente nel Piemonte del Settecento. Secondo le testimonianze del CARUTTI (*Storia del regno di Carlo Emanuele III*, cit., vol. II) a Torino nel 1760 il clero secolare contava ben ottocentocinquantesette membri; e nel solo Piemonte (cioè Sardegna e Savoia escluse) il clero regolare ammontava a tremilatrecentonovanta unità. Secondo quanto riferisce il QUAZZA (*Le riforme in Piemonte nella prima metà del Settecento*, cit., vol. I, p. 136) verso la metà del secolo il clero secolare ammontava in Piemonte allo 0,57% della popolazione e quello regolare allo 0,68%. Da ciò il risentimento diffuso contro i religiosi faccendieri e «l'irritazione contro quelli inoperosi, che suscitano sdegno perché considerati pesi inutili».

³¹ Cfr., in proposito, i saggi di VILLARI, *Il riformismo e l'evoluzione delle campagne italiane nel Settecento, attraverso gli studi recenti*, cit. e di VILLANI, *Feudalità, riforme, capitalismo agrario*, cit.

³² DENINA, *Delle rivoluzioni d'Italia*, cit., pp. 247 e sgg.

mato Alberto Radicati di Passerano, l'ideale, cioè, «di un mondo senza proprietà e autorità, senza chiese né dominatori»³³; assente la stessa rigorosa oltranza della polemica voltairiana contro gli ordini religiosi e contro la loro sterilità sociale³⁴, come supporto ideologico della polemica deniniana contro l'eccessivo numero degli ecclesiastici, i progetti di riforma del Denina si esauriscono nell'angusto spazio di una serie di suggerimenti 'tecnici', miranti ad una più funzionale e razionale utilizzazione delle strutture esistenti (diffusione della piccola colonia sul latifondo feudale, sviluppo nelle campagne di forme di piccolo artigianato e di manifatture elementari³⁵, incentivazione dei matrimoni, riduzione del numero del clero e sua utilizzazione in impieghi produttivi).

Nel quadro di una cosiffatta impostazione dei problemi, e perfino con una più marcata componente di cautela e di rispetto delle strutture socio-economiche del sistema, si muove l'opera che, paradossalmente, costò a Denina le più gravi rappresaglie, quel trattato dell' *Impiego delle persone* che, discusso col re e col gran cancelliere conte Caissotti già in fase di semplice progetto proprio perché il contenuto dell'opera risultasse in sintonia con le riforme in corso, e composto con l'avallo regio³⁶, si risolveva,

³³ Cfr. VENTURI, *Saggi sull'Europa illuminista*, cit., p. 183.

³⁴ Si veda, per fare solo un esempio, ciò che il Voltaire dice degli ordini religiosi nell' *Essai sur les mœurs* (cito dall'ed. a cura di R. Omeau, Garnier, Paris 1963, vol. II, p. 281): «Si le but de tout législateur est la multiplication des sujets, c'est aller sans doute contre ce grand principe que de trop encourager cette multitude d'hommes et de femmes que perde chaque état, et qui s'engagent par serment, autant qu'il est en eux, à la destruction de l'espèce humaine».

³⁵ Si tenga presente, ad intendere la portata e il significato di simili suggerimenti, che in Lombardia l'impulso allo sviluppo economico era dato non dalla piccola colonia, ma, proprio al contrario, dal sistema della grande affittanza di tipo capitalistico; e che per ciò che concerne il secondo punto, il Denina consigliava solo di dare maggiore incremento ad una pratica (quella del piccolo artigianato casalingo) già largamente diffusa tra la popolazione delle campagne piemontesi per arrotondare le magre entrate. Cfr., su questo aspetto, QUAZZA, *Le riforme in Piemonte nella prima metà del Settecento*, cit., vol. II, p. 324.

³⁶ Cfr., su questo punto, NEGRI, *Un accademico piemontese del '700: C. Denina*, cit., p. 53.

al di qua di ogni intenzionalità eversiva e perfino di ogni autentica incisività riformistica, in un programma di razionalizzazione dell'organizzazione del lavoro, *nel contesto delle strutture sociali esistenti e dei loro compiti istituzionali*: un piano di mobilitazione delle energie disponibili, in definitiva, secondo le loro attitudini e secondo le possibilità d'impiego dei vari ceti, per combattere «lo spirito di lentezza, d'indolenza, di inerzia»³⁷ diffuso in Piemonte. Si trattava, insomma, di mostrare «in qual maniera *ciascuna condizione di persone* possa contribuire con l'opera sua al comune vantaggio degli uomini e per conseguenza al suo proprio»³⁸, perché «una cosa [...] senza eccezione alcuna ricercasi necessariamente, perché un paese fiorisca, *qualunque sia del resto la condizione o la costituzione sua*; e questa è l'attività, è l'industria, in cui consiste il principio per così dire della vegetazione, e donde dipendono come rami dalla stessa pianta tutte le ragioni produttrici di pubblica felicità»³⁹.

Si badi: «qualunque sia la condizione o la costituzione» di un paese, il progresso economico e civile dipende in esclusiva dall'industria del singolo *nel quadro di una distribuzione del lavoro per ceti e caste*: saltavano via così i problemi di struttura e il tutto si riduceva ad un'operazione empirica sorretta dal buonsenso, radicalmente estranea alle più qualificate ragioni del riformismo illuministico.

Si comprende, allora, come, venendo a parlare dei nobili e degli impieghi convenienti all'aristocrazia, il Denina rifiuti ogni prospettiva egualitaria, rivendicando l'utilità e funzionalità sociale della classe aristocratica⁴⁰ (e naturalmente, nel panorama dell'illuminismo italiano – che tuttavia ha conosciuto, anche in Piemonte, punte assai più audaci – la tesi non è certo peregrina); ma si comprende anche come egli finisca, in questa sede, per giu-

³⁷ DENINA, *Dell'Impiego delle persone*, cit., vol. I, p. 4.

³⁸ Ivi, vol. I, p. 6.

³⁹ Ivi, vol. I, p. 2.

⁴⁰ Ivi, vol. II, p. 749. Il Denina denuncia qui la vanità dei progetti «miranti a rimandar le condizioni alla primaria eguaglianza».

stificare gli istituti feudali, considerandoli come «inconvenienti» inevitabili, e largamente compensati da un sistema sulla cui validità non par legittimo avanzare dubbi; come egli finisca per difendere la funzionalità sociale della «ineguaglianza dei beni» e del dispendio e lusso dei nobili⁴¹; come, infine, le uniche censure che al Denina paia lecito rivolgere alla nobiltà riguardino esclusivamente l'ozio e la mollezza in cui i nobili vivono.

Il vantaggio, che provano tutte le nazioni d'Europa in quest'età per essersi stabilite le successioni ne' Principati e nelle Monarchie, è tanto notevole e grande, che può solo servir di compenso a qualunque incomodo, o male politico, che possa nascere dalle leggi e consuetudini feudali, e dalle primogeniture, che sono necessaria conseguenza ed effetto della legge Salica, o sia del sistema di successione, che si osserva nelle case regnanti, e prima cagione ed origine della nobiltà. Del resto, *la sola obbiezione ragionevole*, che si può fare alla nobiltà ereditaria, si è che essa autorizza in certo modo, ed induce una parte di persone a vivere nell'ozio e nella mollezza; per la qual cosa dovunque si trovi qualche spediente, onde i nobili abbiano occupazioni convenienti al loro grado, il disordine cesserebbe, e un gran vantaggio ne riceverebbe la civil società⁴².

Queste «occupazioni convenienti al grado» e alla funzione sociale della nobiltà sarebbero, poi, il mestiere delle armi, l'organizzazione di pubbliche feste, gli studi letterari e le alte cariche dell'amministrazione pubblica, il commercio (limitatamente ai cadetti) e, soprattutto, l'impegno a rendere più produttive le loro terre (residenza nei feudi, controllo diretto dei processi produttivi, ecc.).

Come si vede, pur nella utilizzazione, peraltro assai cauta e settoriale, di talune tesi illuministiche, qual è quella che il com-

⁴¹ Ivi, vol. I, p. 151.

⁴² Ivi, vol. I, pp. 148-149.

mercio «non deroghi alla nobiltà»⁴³, le proposte di 'riforma' del Denina non hanno nulla di eversivo né mettono in discussione le strutture esistenti.

E a misurare la distanza che separa l'atteggiamento deniniano dalle più qualificate prese di posizione del riformismo illuministico, si considerino, nell'ambito della problematica, qui toccata, le tesi, per esempio, di A. Longo, lucidamente orientate nel senso dell'eversione degli istituti feudali e approdanti con rigorosa coerenza alla contestazione dei privilegi aristocratici e perfino della legittimità stessa dell'esistenza della classe nobiliare.

Nelle *Osservazioni su i fedecommissi*⁴⁴ il Longo, facendosi interprete degli interessi delle classi produttive borghesi o di quei settori dell'aristocrazia imborghesita che costituivano la struttura portante dell'illuminismo lombardo, denunciava gli impedimenti che l'istituto del fedecommissario frapponeva ad una più equa distribuzione dei beni e alla libera circolazione delle ricchezze, in cui solo consisteva la misura e l'incentivo della floridità economica degli stati⁴⁵. E la polemica contro il fedecommissario si dilatava fino ad investire la nobiltà *in toto*, come classe e come istituzione («Nella monarchia non pare indispensabile che vi sia uno stato di persone distinto dal popolo»⁴⁶) e lo stesso diritto di

⁴³ Si noti, per ciò che concerne questo tema assai dibattuto dalla pubblicistica illuministica, che A. Verri (*Alcune riflessioni sulla opinione che il commercio deroghi alla nobiltà*, in *Il Caffè*, a cura di S. Romagnoli, Feltrinelli, Milano 1960, pp. 183 e sgg.) giungeva ad affermare che sono più utili allo stato i mercanti che i nobili e che comunque l'attività commerciale non è disdicevole all'aristocrazia, senza limitazioni o riserve di sorta.

⁴⁴ *Il Caffè*, cit., p. 86.

⁴⁵ «Vogliansi dunque in un buon governo libere lasciare le sostanze de' cittadini, perché que' che per trascuratezza le perdono, come que' che per industria le ammassano, siano un forte stimolo a risvegliar gli animi dei cittadini dall'indolenza e spingerli a far fiorire il commercio, sorgente unica delle ricchezze della città, non meno che de' privati» (ivi, p. 87); e poco dopo il Longo aggiungeva: «Poco importa alla pubblica felicità, che tal famiglia conservi eternamente ricca, anzi molto importa, che le ricchezze accumulate passino di mano in mano, circolino nello stato, e siano il premio dell'industria di un negoziante più utile alla società, che mille nobili sfaccendati» (ivi, p. 89).

⁴⁶ Ivi, p. 92.

proprietà nella sua accezione giusnaturalistica («il diritto di proprietà esso medesimo è derivato non già dalla legge naturale, ma sì bene dal *gius* delle genti. Direi che può sussistere una società civile, senza diritto di proprietà»⁴⁷). Così la contestazione delle strutture feudali e più in generale dell'assetto socio-economico del vecchio ordine statale ascendeva dal piano empirico a quello dei principî, attingendo proprio a questo secondo livello la pregnanza dei suoi significati organici, un alto potenziale 'politico' al contempo eversivo e costruttivo.

Del resto, per trovare una simile 'organicità' di significati, una così energica e consapevole spinta innovativa all'interno del riformismo illuministico, non sarà indispensabile rivolgersi alla Lombardia austriaca e all'*équipe* di intellettuali progressisti che si raccoglievano intorno al *Caffè*. Nello stesso Piemonte sabauda Francesco Dalmazzo Vasco spingeva verso esiti di radicalismo e di egualitarismo rousseauiano la problematica antifeudale che il Longo aveva orientato in termini mercantilistici e di accumulazione capitalistica. La polemica contro gli istituti feudali in ambito di diritto di successione (primogenitura, fedecommesso, ecc.), sviluppata nelle *Leggi civili reali*⁴⁸, infatti, se in apparenza aveva in comune con le istanze di cui si faceva interprete il Denina alcuni obiettivi particolari (aumento dei matrimoni, incremento della popolazione), trovava poi il suo fondamento specifico in una più ampia prospettiva di polemica sociale e in una più qualificata esigenza di perequazione economica. Questa particolare fondazione della polemica antifeudale del Vasco si coglie apoditticamente nelle *Note all'Esprit des loix*:

Si facciano leggi che impediscano le ricchezze di condensarsi, che indirettamente le mantengano per necessità divise e si otterrà il fine, quantunque si dia una volta il caso che un cittadino abbia qualche palmo di terreno di più di un altro, perché se le leggi che tendono alla facile divisione e circolazione delle cose son buone, nessun cittadino o per meglio dire nes-

⁴⁷ Ivi, p. 95.

⁴⁸ Cfr. AA.VV., *Illuministi italiani*, vol. III, cit., pp. 823 e sgg.

suna famiglia sarà lungo tempo in stato di sensibile disuguaglianza e superiorità. Si proibiscano le primogeniture, i fedecomessi e la testamentazione, si stabiliscano le successioni uguali fra tutti quelli che si trovano in ugual grado col defunto, siano maschi, siano femmine. Succederà certo qualche volta che un uomo, colla sua industria, troverà il modo d'arricchire, ma se si marita [...], morto esso è finita la ricchezza e così di mano in mano sarà una perpetua circolazione ed ardirei dire che è quasi impossibile che una famiglia diventi troppo potente o si mantenga tale⁴⁹.

Da una cosiffatta impostazione del problema derivava necessariamente una messa in discussione del concetto stesso di nobiltà ereditaria (che veniva privata del suo fondamento economico)⁵⁰ e la rivendicazione di un diverso (non più classistico) concetto di nobiltà come valore personale, «ossia attaccata al merito reale, e non merito dei defunti»⁵¹. Ma ciò che più importa notare (a misurare la portata delle idee di riforma del Vasco al paragone di quelle del Denina) è che una simile tematica, che traeva spunto ed occasione dalla contestazione degli istituti feudali, approdava poi – menando alle estreme conseguenze le sotterranee e non sempre consapevoli implicazioni più squisitamente ‘politiche’ del nostro riformismo illuministico – ad un nuovo modello di stato di impronta rousseauiana: uno stato fondato sui principî inalienabili della libertà e della sovranità popolare⁵².

Il Denina, viceversa, l'abbiamo visto, restava al di qua perfino della contestazione dei più discussi istituti feudali. Non ci sarà dunque da meravigliarsi se, passando ad indicare le possibilità di impiego socialmente utile di altre categorie di persone, degli ecclesiastici in particolare, egli eludesse ogni questione di principio

⁴⁹ Ivi, vol. III, p. 851.

⁵⁰ Cfr., in proposito, ciò che F.D. Vasco dice dei feudi nel cap. VIII delle *Leggi civili reali*, in AA.Vv., *Illuministi italiani*, vol. III, cit., pp. 828 e sgg.

⁵¹ Note all'«*Esprit des loix*», in AA.Vv., *Illuministi italiani*, vol. III, cit., p. 852.

⁵² Cfr. *Suite du contrat social*, in AA.Vv., *Illuministi italiani*, vol. III, cit., pp. 832 e sgg., in particolare il cap. VII, p. 840.

e si limitasse a denunciarne l'eccessivo numero e a postulare l'esigenza di una loro più funzionale utilizzazione *all'interno dell'ordine costituito e nello spirito delle mansioni tradizionali*. Prima fra tutte, per ciò che riguarda specificamente il clero secolare, quella di provvedere all'educazione pubblica secondo il dettato delle Costituzioni vittoriane del 1729 e della riforma del Caisotti. È questo, infatti, per il Denina, il maggior vantaggio «che riceve la società dall'ordine ecclesiastico»⁵³, perché l'insegnamento fondato su principî religiosi «giova infinitamente a mantenere il pubblico costume, il quale, se non è la stessa cosa che la virtù civile e politica, ne è certamente l'immediata cagione». In funzione di simili compiti, gli ecclesiastici devono leggere quei libri che «servono ad ispirare principî di sociabilità, di pazienza, di rassegnazione e nello stesso tempo di attività e industria: perocché a dir vero le esortazioni, le prediche e tutte le istruzioni dei libri devoti e de' direttori di spirito tendono molto bene a persuadere la rassegnazione al divin volere e alle disposizioni della Provvidenza, e *conseguentemente adattarsi con spirito di docilità agli ordini del civile governo*»⁵⁴.

In sintonia con le esigenze dell'assolutismo sabaudo, il clero e l'insegnamento religioso si ponevano dunque come strumenti d'integrazione e di stabilizzazione politica, in una prospettiva più vicina alla logica della ragion di stato d'eredità secentesca e boiteriana che a quella della trattatistica illuministica. Con la quale invece, ancora una volta, si mostrava in linea, nella stessa area piemontese, F.D. Vasco, quando, nella *Suite du contrat social*⁵⁵, denunciava i rischi che un'organizzazione ecclesiastica come la cattolica rappresentava permanentemente per l'autorità dello stato e definiva rigidamente le sfere d'influenza e le competenze del clero in quel nuovo modello di stato di cui egli tracciava la costituzione, spezzando contemporaneamente una lancia in favore della libertà di coscienza («Jésus Christ a dit aux apôtres de prê-

⁵³ DENINA, *Dell'impiego delle persone*, cit., vol. I, p. 35.

⁵⁴ Ivi, vol. II, p. 42.

⁵⁵ AA.VV., *Illuministi italiani*, vol. II, cit., pp. 843-844, 845-847.

cher l'Évangile, mais il n'a jamais dit de contraindre les hommes»; e poco dopo precisava: «Qui veut le croire le croit, qui ne veut pas, laisse, tant pis pour lui»⁵⁶.

Oltre l'educazione pubblica, in quel progetto di mobilitazione di tutte le energie disponibili e di lotta contro ogni forma di pigrizia e d'indolenza, che è il trattato *Dell'Impiego delle persone*, agli ecclesiastici si prospettava tutta una serie di attività 'productive', dalle opere di carità spirituale e temporale, all'educazione tecnico-pratica dei fedeli («privata economia», coltivazione delle terre, conservazione e uso dei suoi prodotti), ai lavori manuali, soprattutto agricoli, per quei prelati «che si trovassero [...] in bisogno di guadagnarsi letto e parte del necessario vitto e vesti-to»⁵⁷. Anche dell'istituto della monacazione (uno dei più discussi, com'è noto, dalla pubblicistica illuministica) il Denina, nel suo fondamentale lealismo politico-sociale, si faceva difensore, rivendicandone l'utilità e la validità, giacché non si poteva negare, a suo avviso, «che il partito dei monasteri non fosse per una parte del femminil sesso il più onesto, il più umano, e il più utile»⁵⁸. Si trattava, semmai, di procurare, «senza sconvolgere i fondamenti degli istituti particolari, senza alterar la pratica e l'uso presente»⁵⁹, che monache e religiose contribuissero più efficacemente «al comun bene della società» occupandosi in lavori produttivi differenziati secondo competenza e convenienza di classe e di censo⁶⁰.

Né muta, naturalmente, la prospettiva, quando il Denina passa a considerare le possibilità di impieghi produttivi di borghesi e «plebei»: ché al di fuori di ogni intenzione di perturbazione dell'ordine esistente, egli ribadisce un modello di differenziazione di compiti e di distribuzione del lavoro affatto coerente alla statica struttura sociale dello stato piemontese. Ai «borghesi» (cioè

⁵⁶ *Suite du contrat social*, cit., p. 846. Sulla genesi, la funzione e il valore del concetto di tolleranza all'interno della cultura illuministica, cfr. L. GOLDMANN, *L'illuminismo e la società moderna*, Einaudi, Torino 1967.

⁵⁷ DENINA, *Dell'impiego delle persone*, cit., vol. I, p. 66.

⁵⁸ Ivi, vol. I, p. 124.

⁵⁹ Ivi, vol. I, p. 125.

⁶⁰ Ivi, vol. I, p. 134.

ai «ricchi proprietari abitanti nei borghi»⁶¹) infatti, egli suggerisce di disciplinare le loro ambizioni sociali e di dedicarsi piuttosto con alacrità e impegno alle loro naturali occupazioni, giacché in questo consiste l'ordine e il buon funzionamento della società; è indispensabile, pertanto, «consigliare i cittadini a non abbandonare il commercio per vaghezza d'impieghi e titoli più luminosi; i borghesi ad amar piuttosto la semplicità e l'economia de' loro borghi, che il lusso cittadino, ed attendere piuttosto alla coltivazione che al commercio, e piuttosto al commercio che ad altre professioni»⁶².

Per ciò che concerne, infine, i «plebei» (e in particolar modo la «plebe rustica») il Denina, restando al di qua di ogni esigenza di profonde trasformazioni nell'assetto della proprietà fondiaria e nei rapporti di produzione nelle campagne, ritiene che la chiave di volta del problema consista nel ripopolamento dei campi, cui si potrebbe ovviare con la costituzione di «feudi rustici», con lo sviluppo dell'enfiteusi nelle parti dei feudi meno produttive⁶³, con l'istituzione di premi per gli agricoltori più industriosi, infine con lo sviluppo nelle campagne di piccole attività artigianali, previa una diversa regolamentazione del regime delle corporazioni.

Un 'casalingo' progetto di assestamento e di razionalizzazione del sistema, come si vede, radicalmente estraneo, anche in questo settore, alle più qualificate motivazioni economiche e sociali del riformismo illuministico.

E ad escludere il sospetto di una nostra lettura 'tendenziosa', condotta 'astoricamente' sul parametro di problemi e di esigenze estranei al livello di sviluppo civile e culturale del Piemonte settecentesco, converrà volger lo sguardo alle soluzioni che, di analoghi problemi, aveva proposto il maggiore economista piemontese del tempo pochi anni prima: Giambattista Vasco.

⁶¹ Ivi, vol. II, p. 41.

⁶² Ivi, vol. II, p. 37.

⁶³ Ivi, vol. II, p. 52.

Nella *Felicità pubblica considerata nei coltivatori di terre proprie*, il Vasco traduceva «in termini economici e giuridici» la «protesta rousseauiana»⁶⁴, l'ipotesi egualitaria del pensatore ginevrino, facendosi banditore di una radicale riforma agraria che approdasse alla istituzione generalizzata della proprietà contadina e, al limite, alla costituzione di un nuovo stato a base sociale contadina. Il presupposto da cui il Vasco partiva era l'intuizione della dimensione schiavistica del lavoro salariato e della oggettiva negazione di libertà che è implicita nella subordinazione economica.

Sebbene quasi più non esista – egli scriveva – questa condizione d'uomini così contraria alla naturale libertà (cioè gli schiavi), vi sono però delle condizioni che alla schiavitù più o meno si accostano. Tale è per l'appunto quella de' coltivatori de' terreni altrui, che sono per necessità della loro condizione posti in una troppo vile dipendenza dai padroni delle terre. [...] Ma se la maggior parte degli uomini che formano il corpo di una nazione (quali sono gli agricoltori) si trovino in una grandissima dipendenza da alcuni altri pochi (quali sono generalmente i padroni delle terre) io non so come il corpo istesso della nazione possa vantare libertà⁶⁵.

E il Vasco si spingeva su questa via fino alla denuncia della natura parassitaria della rendita agraria e alla rivendicazione dell'esclusivo diritto del coltivatore al possesso dei prodotti del suolo.

Ma che gli agricoltori facciano tutte le opere necessarie per cogliere i frutti del terreno, e che di questi poi la minor parte resti all'agricoltore e tutto il rimanente si dia ad un altro uomo che niente ha lavorato e nulla ha fatto a vantaggio dell'agricoltore, o questo sii ch'è assolutamente contrario alla primitiva libertà degli uomini⁶⁶.

⁶⁴ Cfr. la *Nota introduttiva* di F. Venturi a G. Vasco, in AA.VV., *Illuministi italiani*, vol. III, cit., p. 762.

⁶⁵ Ivi, vol. III, p. 772.

⁶⁶ Ivi, vol. III, p. 773.

Coloro che inizialmente regolamentarono il libero uso dei prodotti del suolo attraverso la privatizzazione delle terre «non si sarebbero immaginati giammai che a poco a poco un piccolo numero d'uomini oziosi ed inutili dovesse restar padrone di tutte le terre, lasciando solo a que' che le coltivano una tenue mercede, né avrebbero mai ad un contratto sì ingiusto dato il consenso»⁶⁷.

Va da sé poi che una cosiffatta impostazione del problema dovesse approdare, attraverso una radicale trasformazione del regime della proprietà fondiaria e attraverso una energica limitazione del diritto stesso di proprietà⁶⁸, alla integrale eversione della feudalità nelle sue strutture economiche (abolizione dei feudi) e sociali (abolizione della nobiltà ereditaria, della quale il Vasco, in polemica col Montesquieu, non ravvisa la necessità e utilità neanche in regime monarchico, e suo impiego non parassitario nell'economia e nell'attività statale⁶⁹).

Simili tesi rappresentano certo nel loro radicalismo una delle frontiere più avanzate raggiunte dal nostro pensiero riformatore d'ascendenza illuministica; ma proprio perché germinate in area piemontese, all'interno dello stesso contesto socio-economico e culturale entro il quale era maturato il riformismo deniniano (anche se da quel contesto, al polo opposto della posizione deniniana, ripetevano dialetticamente, per l'impossibilità di un inserimento costruttivo nelle strutture e nella logica di sviluppo dello stato sabaudo, la spinta verso soluzioni oltranzistiche), non ci pare indebito assumerle come termine di riferimento e di misura delle soluzioni avanzate dal Denina. Perché se quelle (al pari delle tesi sostenute dal fratello di Giambattista, Francesco Dalmazzo Vasco) esprimono, nella radicale rottura con l'ambiente da cui nascono, un progetto di riforma modellato sulle più tipiche istanze illuministiche, queste, nella perfetta sintonia con la realtà socio-economica e politica da cui emergono, e nella incommensurabile distanza da quelle, testimoniano la reni-

⁶⁷ Ivi, vol. III, p. 774.

⁶⁸ Ivi, vol. III, p. 781.

⁶⁹ Ivi, vol. III, pp. 786 e sgg.

tenza 'strutturale' della cultura piemontese 'ufficiale' (e non importa se poi sconfessata per ragioni contingenti di opportunità politica) all'assimilazione delle idee illuministiche, l'estraneità del piccolo mondo subalpino al gran moto riformatore europeo e italiano e alle ragioni economiche, sociali, culturali che lo sostengono.

Sul piano delle scelte ideologiche e culturali, infatti, com'era prevedibile, la posizione del Denina si rivela perfettamente coerente ed omogenea agli orientamenti così cauti e moderati del riformatore: anche qui vischiosità e resistenze di fondo, aggravate da un ineliminabile atteggiamento 'accademico' cui fa da *pendant* un'altrettanto ineliminabile vocazione empirica ed eclettica, svuotano dall'interno e compromettono le pur esili aperture verso la nuova cultura europea che nell'opera deniniana sono rintracciabili.

Illuminanti riescono in questo senso, per il valore di testimonianza diretta che rivestono, e per le indicazioni di fondo che ne emergono agli effetti di una pertinente collocazione culturale del Denina, i giudizi che egli esprimeva, nel *Parlamento ottaviano* e nell'*Epistola* allo Zanotti, sui massimi rappresentanti dell'illuminismo francese, Voltaire e Rousseau in particolare. Già è sintomatico, qui, il gioco degli apprezzamenti e delle riserve, il livello a cui gli uni e le altre si esercitano, il tono di curiosità accademica e di sufficienza con cui spesso viene affrontata una tematica così impegnativa e scottante, il rifiuto netto, pregiudiziale, della sostanza più profonda ed eversiva della problematica voltairiana (in termini che riecheggiano le tesi reazionarie del gesuita Nonnotte!) e rousseauiana e l'apprezzamento degli aspetti meno compromettenti o meno significativi di quel pensiero; sintomatica, infine, di una ben precisa mentalità, la prospettiva 'letteraria' (e cioè, nel caso specifico, assolutamente inadeguata e mistificante) delle valutazioni deniniane.

Così a Voltaire si riconoscono agevolmente i meriti letterari, l'onore di essere «egli il primo [...] tra i poeti dell'età nostra, sia per le molte e sublimi tragedie, sia per l'*Enriade* sua, la quale, per quante ragioni abbiamo di posporla ad altri poemi epici, sarà tuttavia monumento eterno ed onorevole non meno al secol nostro

che al suo autore»⁷⁰; così come si riconoscono le qualità dell'ingegno e l'eleganza suggestiva e graffiante dello stile. Ma quando si passa dal piano dei valori letterari e formali a quello ben più impegnativo e qualificante dei contenuti e delle idee, la condanna è integrale ed investe sommariamente l'uomo e il pensatore proprio per il potenziale di rottura che essi esprimono rispetto a un codice di valori tradizionali, religiosi, etici, politici, cui il Denina resta ancorato:

... Il Sig. Voltaire mostrò sempre in tutte le sue opere non solamente di curarsi poco, ma di prendere anche a gioco apertamente tutto ciò che è di più sano e di più venerando nel mondo, la religione, la morale e la politica⁷¹.

E naturalmente, ciò che soprattutto appare scandaloso al buon abate Denina è l'atteggiamento mentale che sta a fondamento della dissolvente corrosione voltairiana di miti, superstizioni, credenze del passato: cioè l'affermazione della più assoluta libertà di giudizio, la rivendicazione oltranzistica della autonomia della mente umana, in cui Kant, nella *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* ravvisava l'essenza stessa dell'*Aufklärung*⁷².

Al Denina un cosiffatto atteggiamento pare arbitrario, frutto di irresponsabile leggerezza da *bel esprit* o di spregiudicata e mondana ricerca di successo:

Egli ha voluto arrogarsi un diritto universale sopra tutte le dottrine, tutti i sistemi, tutte le religioni; e purché trovasse

⁷⁰ *Il Parlamento ottaviano*, sessione IV, in AA.VV., *Illuministi italiani*, vol. III, cit., p. 715.

⁷¹ *Ivi*, vol. III, p. 716.

⁷² «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Imputabile* a se stesso è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'illuminismo» (E. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Id.*, *Scritti politici*, Utet, Torino 1965², p. 141).

doveché si fosse cosa alcuna che gli somministrasse materia d'un bel motto o da riempire un foglio di pensieri piccanti e ameni, non si pigliava maggior pensiero della religione maomettana che della cristiana, o gentilesca, o della naturale; ed è una medesima cosa per lui il motteggiare d'un dervis o d'un frate, d'un mufti o d'un papa, d'un principe europeo o d'un despota dell'Affrica. Sennonché essendo il ridicolo più vivo e più animato a misura che il soggetto deriso suole essere più venerando e più cospicuo, egli cadde perciò a scherzare più sovente sopra la religione cattolica e sopra i principî più chiari e reputati⁷³.

Gli estremi del dissenso che dividono due mentalità (spregiudicata libertà di giudizio e rispetto del principio d'autorità polarizzato nei termini emblematici della religione cattolica e del potere politico costituito: i «principî più chiari e reputati») non potevano essere più nettamente definiti.

Comunque, giudizi cosiffatti nei confronti della irriverenza iconoclastica di Voltaire potevano essere sottoscritti – nella sostanza più che nella asprezza della formulazione – da numerosi illuministi italiani, più interessati a problemi di riforme di struttura che a questioni di principio o a dibattiti ideologici, nei confronti dei quali non nascosero mai, anche se talvolta per ragioni tattiche, una sorta di prudente diffidenza. Ma a intendere il peso specifico, la rilevanza particolare che essi assumono nel Denina, e cioè la virtualità discriminante di un atteggiamento mentale, di una presa di posizione 'globale' che trattiene il nostro autore al di qua della piattaforma ideologica e problematica tipica dell'illuminismo, conviene rapportare quei giudizi (che potrebbero apparire in sé e per sé non sufficientemente connotativi) non solo col modello di riforma della società elaborato dal Denina nelle prospettive che già conosciamo, ma con l'interpretazione che egli forniva del Rousseau, un'interpretazione che testimonia, in convergenza con l'opposizione radicale a Voltaire, il modo e il grado di assimilazione, da parte del Denina, della più qualificata problematica illuministica.

⁷³ *Il Parlamento ottaviano*, cit., p. 718.

Se, infatti, nei confronti di Voltaire il Denina pronunciava una condanna senza appello, giungendo a profetizzare un sicuro e rapido deperimento della fama del patriarca di Femey⁷⁴, nei confronti di Rousseau⁷⁵ il suo atteggiamento era assai più complesso e sfumato. Al solito, la prospettiva generale del giudizio era di carattere letterario, e non priva, in questo ambito, di acute osservazioni sullo scrittore («non così polito [...] come vorrebbe l'odierna delicatezza francese [...] ma scrittore originale e d'una maschia eloquenza») e sullo stile («Il cuore e l'animo parlano ne' libri suoi, più che l'ingegno e lo spirito»⁷⁶); ma l'apprezzamento dello scrittore convogliava poi più qualificati riconoscimenti tematici e contenutistici (sia pure, come vedremo, in una prospettiva particolare e assai sintomatica) fino all'affermazione che ciò «che ora si taccia di paradosso e d'ideale, sarà sì curtà [...] di più durevole riputazione»⁷⁷.

Non si trattava, evidentemente, dell'adesione ai più caratteristici temi politici e ideologia della riflessione rousseauiana, alle tesi contrattualistiche, democratiche, egalarie (che abbiám visto operanti nei fratelli Vasco), nei confronti delle quali il Denina assumeva pregiudizialmente le debite distanze («Non voglia Dio che io prenda a sostenere le massime, o perniciose, o pericolose, per le quali fu questo scrittore condannato da' più venerandi tribunali d'Europa»⁷⁸); non si trattava cioè di parlare «né da teologo né da politico», ma più semplicemente e modestamente «da letterato, e, al più, da filosofo morale».

Ma proprio a questo livello si consumava un interessante equivoco che, svirulentandola e addomesticandola, rendeva la tematica rousseauiana disponibile e commensurabile agli interessi deniniani. Che la polemica giusnaturalistica del filosofo gine-

⁷⁴ «E se dalle cose passate è lecito conghietturar le future, non così tosto seguirà mutazione alcuna nella lingua francese che le opere di M. Di Voltaire saranno in abbandono» (AA.Vv., *Illuministi italiani*, vol. III, cit., p. 719).

⁷⁵ Cfr. *Il Parlamento ottaviano*, cit., pp. 719 e sgg.

⁷⁶ Ivi, p. 722.

⁷⁷ Ivi, p. 719.

⁷⁸ *Ibidem*.

vrino contro la società e civiltà contemporanea, cioè contro il processo involutivo della storia e contro l'‘innaturale’ cristallizzarsi dell'ineguaglianza, dell'ingiustizia, del dispotismo nelle società storiche organizzate, veniva degradata a polemica contro il lusso e le dispendiose raffinatezze della vita contemporanea e interpretata come esortazione ‘morale’ ad una vita semplice, parca, morigerata, con un sintomatico processo di adattamento di una tematica potenzialmente libertaria e politicamente eversiva alla chiusa e provinciale atmosfera piemontese.

Ma quali sono – si chiedeva il Denina – alla perfine cotesti paradossi (di Rousseau) e sopra che punto s'aggirano? Severità eccessiva o rusticità, direte voi, di morale, che tenderebbe, se altri vi desse orecchio, a rimenare il genere umano ai tuguri e alle ghiande. Poche persone, a dir vero, vorranno approvare colla pratica le massime di tale filosofia. Il mondo invilupato tenacemente nel lusso e nelle delizie, gradirà più facilmente la morale di Voltaire, dichiarato panegirista della vita morbida e deliziosa... Ma nessuno persuaderà mai alle persone ragionevoli che il lusso piuttosto che la modestia rende l'uomo pago e felice⁷⁹.

E subito dopo aggiungeva che «il mondo già è di troppo trasantato in questo costume e non può essere altro che utile sforzarsi di ritrarnelo indietro. Ecco il vantaggio realissimo delle opere del sig. Rousseau».

Al di là di un cosiffatto ambito di interpretazione ‘morale’, entro il quale soltanto l'opera rousseauiana risulta legittimamente fruibile, il giudizio che il Denina dà dei più qualificati contenuti politici e filosofici di Rousseau non è, nella sostanza, meno severo di quello emesso a carico di Voltaire. Che il *Contratto sociale* appare intessuto di principî «falsi e improbabili», frutto riflesso e d'imitazione di una problematica fiorita nel singolare ed exlege ambiente inglese («che ognuno sa – commenta il Denina – quanto da più d'un secolo sia ripieno d'innnumerabili sette di re-

⁷⁹ Ivi, p. 720.

ligione, o per dir meglio d'irreligione e d'eresia »), cioè in una situazione di civiltà e di cultura che pare al Denina estranea e improponibile come modello; una problematica già sviluppata da Hume, a cui il Rousseau avrebbe aggiunto soltanto «paradossi, princìpi e massime da non potersi ridurre al fatto»⁸⁰.

E la condanna del pensiero rousseauiano, che nella sessione VIII del *Parlamento ottaviano* veniva espressa in termini piuttosto impliciti e indiretti (anche se non per questo meno inequivocabili), diventa secca e senza riserve nell'*Epistola* allo Zanotti, che è, nella sostanza, una difesa della religione cattolica (e della cultura a base religiosa) contro l'irreligiosità illuministica⁸¹.

Al Rousseau, che non cesserebbe «di esagerare l'ingiustizia dell'umana società, quasi che fosse a lui solo lecito cercare di sconvolgere i fondamenti della Religione, del Governo, e della vita civile, e nissuno dovesse muoversi per sostenerli»⁸², il Denina rimprovera la pretesa di «dar leggi al mondo», l'audacia di «oltraggiar [...] uomini e divi», la volontà d'«ingannare», con i suoi «sofismi», «l'alme deboli», rivolgendogli infine l'invito a tornare alla religione dei padri e a farsene difensore contro i responsabili dell'irreligiosità dilagante; che se

per sorte
Lo stil stringendo a disgombrar gli errori
D' *Elvezio* e *Diderot*, travagli, o noie
Avesti a sostener; beato allora
Che in terra, e in ciel favor n'avresti, e lode⁸³.

⁸⁰ Ivi, pp. 725-728.

⁸¹ «Ma tu dimmi, Zanotti (ed egli è tempo / Che al lungo ragionar si ponga fine) / Dimmi, donde n'avvien, che tanta parte / Di sublimi, sottili, e colti ingegni, / Santa Religion, l'utili e sante / Sue leggi a soverchiar s'adopri e studi. / Dimmi qual è cagion, che i dotti libri, / Che del cor medicina il mondo estima, / Sì poca abbian virtute a far l'uom sano / D'angosciose cure, e affetti rei». Cfr. *Al Signor dottore Francesco Zanotti professore di filosofia morale, Epistola di Carlo Denina*, appresso Andrea Bonducci, Firenze 1763, p. xxiv.

⁸² Ivi, p. xxii, nota 1.

⁸³ Ivi, p. xxiv.

I termini del rapporto deniniano con la cultura illuministica europea, la somma delle remore politiche, ideologiche, filosofiche che trattengono il Denina al di qua del campo ideologico e culturale dell'illuminismo, risultano così abbastanza nettamente delineati: né aggiungono molto ai referti fin qui illustrati analoghi giudizi espressi nel *Parlamento ottaviano* su Diderot (condannato come «autore di un vil romanzetto indecente») e su Helvetius, nei confronti del quale, pur condannando certi principî «tendenti manifestamente alla irreligione ed al materialismo o a disonorar l'umanità», non si sa tacere – cosa non infrequente nell'ambiente piemontese – una reticente, imbarazzata ammirazione (per cui l'*Esprit* veniva giudicato «un libro di merito non comune», pur se non certo paragonabile alle opere di padre Gerdil!)⁸⁴.

L'eclittismo culturale: modelli illuministici e contenuti arcadici nel «Discorso sopra le vicende della letteratura»

È appunto da un simile contesto ideologico, da una cosiffatta collocazione del Denina nel quadro della problematica culturale contemporanea che occorre partire per intendere nella sua complessità strutturale, nella costante interferenza di istanze innovative al livello del metodo e di resistenze di fondo classicistiche ed arcadiche, in definitiva, nella sua istituzionale ambiguità, il *Discorso sopra le vicende della letteratura*⁸⁵.

⁸⁴ Non mi è stato possibile rintracciare l'edizione del *Parlamento ottaviano*, opera, com'è noto, rarissima, tanto che si dubitò perfino che fosse mai stata pubblicata. Oltre l'antologia cit. del Venturi, da cui finora s'è citato, cfr. NEGRI, *Un accademico piemontese del '700: C. Denina*, cit., che alle pp. 17-25 dà dell'opera un ampio e articolato riassunto.

⁸⁵ Il *Discorso sopra le vicende della letteratura*, pubblicato la prima volta a Torino nel 1760, fu ripubblicato a Glasgow nel 1763 in un'edizione riveduta e ampliata, la quale rifondeva nel testo del '60 un *Saggio sopra la letteratura italiana* pubblicato nel 1762. Una terza ed. del *Discorso*, ancora una volta riveduta e integrata in alcuni settori, fu pubblicata a Berlino nel 1784-85; una quarta, infine, che riproduce fedelmente quella berlinese, con l'aggiunta di alcune appendici, fu pubblicata a Torino nel 1792-93. L'edizione da noi utilizzata reca la data Venezia, 1788, e riproduce quella berlinese.

L'elemento che più autorevolmente (e più vistosamente) s'impone all'attenzione dello storico è l'impianto 'filosofico' del *Discorso* deniniano, e cioè la volontà di superamento, che lo intenziona, così di un tipo di storiografia letteraria puramente erudita, come del tipo di storiografia provvidenzialistica alla Bossuet⁸⁶, in nome di un ideale storiografico influenzato dai modelli illuministici.

La prospettiva, infatti, che organizza e riscatta un materiale informativo e critico generalmente di seconda mano e meramente compilativo, si muove, sia pure su scala ridotta come vedremo, nell'ambito delle ricerche tipicamente illuministiche sulla fenomenologia del progresso e della decadenza delle lettere analizzata nel più ampio contesto di una globale 'storia della civiltà'.

Ciò che importa al Denina, infatti, è, più che l'accertamento del dato, l'indagine dei modi e delle leggi che presiedono al ritmo dello sviluppo storico dei fenomeni culturali, e cioè di stabilire «come e per quali mezzi la moderna letteratura ora in questa ora in quella nazione più altamente salisse, poi decadde e di nuovo risorgesse e salisse»⁸⁷: un'indagine che può dare risultati plausibili, o più semplicemente fondare i suoi titoli di legittimità scientifica e di efficacia gnoseologica, solo a patto di saldare, in una prospettiva 'organicistica', lo studio del fatto culturale al movimento globale della 'civiltà', le «vicende» letterarie alle «rivoluzioni delli stati», poiché «in molti modi la sorte delle arti va unita a quella delle civili società, e le vicende della letteratura seguono le rivoluzioni delli stati, tanto nel crescere, quanto nel declinare. Gli avvenimenti del sec. XI diedero principio alla moderna letteratura nel tempo stesso che posero la prima base agli Stati che ancor oggi sussistono»⁸⁸.

⁸⁶ Nonostante la dichiarazione di un formale rispetto per Bossuet, la condanna deniniana della storiografia 'teologica' è espressa in termini inequivocabili e tali che avrebbero potuto essere sottoscritti da Voltaire: «Non si sapeva formar libro sopra la storia antica senza ridurlo a trattato dimostrativo dell'effettuazione delle profezie, ed eran per lo più lavori da scuola e da sagrestia» (ivi, vol. II, p. 154).

⁸⁷ Ivi, vol. I, p. 263.

⁸⁸ Ivi, vol. I, p. 145.

Orbene, è a questo livello metodico, in questo voltairiano rifiuto di una storia puramente «événementielle» in vista di una storiografia come storia della «civilisation», che è possibile cogliere la maggiore incidenza della lezione illuministica, del Montesquieu e del Voltaire in particolare, sul Denina storico della letteratura, pur se al di fuori del rigore logico che informava la storiografia montesquieuiana, come (e a maggior ragione) al di fuori della tensione polemico-ideologica e dell'ispirazione integralmente laica e mondana che vivificava quella voltairiana.

Comunque, è da fonti cosiffatte, anche se mediate attraverso l'empirismo logico e la non compromettente neutralità ideologica del Dubos, che il Denina mutua (per esplicita confessione) i presupposti della sua storiografia letteraria: innanzi tutto l'istanza di fondo del suo programma storico, e cioè la postulazione di principi generali, di leggi universali dello svolgimento storico, già categoricamente affermata dal Montesquieu nell'introduzione all'*Esprit des lois*:

J'ai d'abord examiné les hommes, et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de moeurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leur fantaisies.

J'ai posé des principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'euxmêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites, et chaque loi particulière liée avec un'autre loi, ou dépendre d'un'autre plus générale⁸⁹.

Ma non è solo il principio generale che il Denina mutua dal modello montesquieuiano, bensì anche l'articolarsi di quel principio in una duplice serie di 'cause', fisiche (il clima) e morali (le generali condizioni civili e politiche), che presiedono alla ritmica storica:

Ce n'est pas la fortune qui domine le monde. [...] Il y a de causes générales, soit morales, soit physiques, qui agissent

⁸⁹ MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, a cura di G. Truc, Les Belles Lettres, Paris 1961, p. 2.

dans chaque monarchie, l'élèvent, la maintiennent, ou la précipitent; tous les accidents sont soumis a ces causes⁹⁰.

Sono appunto queste le coordinate lungo le quali si svolge l'indagine deniniana sui processi di sviluppo e di decadenza delle lettere, con una sintomatica attenuazione, tuttavia, del ruolo svolto in cosiffatta fenomenologia dalle cause 'fisiche' a vantaggio di quelle 'moralì': un'attenuazione e un privilegio che non erano nella fonte montesquieuiana né in quella dubosiana, e che rinviano direttamente al Voltaire dell'*Essai sur les moeurs*. Per Voltaire, infatti, a differenza di quanto sostenevano Montesquieu e Dubos (il quale ultimo anzi, pur riconoscendo la funzione 'condizionante' delle 'cause moralì' agli effetti dello sviluppo o della decadenza delle lettere⁹¹, per dar ragione di fenomeni di decadenza della cultura non imputabili a 'cause moralì'⁹² ricorreva a

⁹⁰ MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, a cura di G. Truc, Les Belles Lettres, Paris 1954, p. 103. Per ciò che concerne la teoria del clima (che però risale al Fontanelle) essa, com'è noto, è esposta particolarmente nei libri XIV-XX dell'*Esprit des lois*. Cfr. soprattutto il libro XIV, c. II, ed. cit.

⁹¹ «On trouve d'abord que les causes morales ont beaucoup de part a la différence sensible qui est entre les siècles»; e per 'cause moralì' il Dubos, come poi anche il Denina, intendeva «l'état heureux où se trouve la patrie des Peintres et des Poets, lorsqu'ils fournissent leur carrière; l'inclination de leur Souverain et de leurs concitoyens pour les beaux arts; enfin les excellens Maitres qui vivent de leur tems, dont les enseignements abrègent les études et en assurent le fruit» (J.B. DUBOS, *Réflexions critiques sur la poesie et sur la peinture*, chez Pissot, Paris 1770⁷, vol. II, p. 136).

⁹² Secondo il Dubos, l'esperienza insegna che «il est des pays et des tems où les Arts et les Lettres ne fleurissent pas, quoique les causes morales y travaillent à leur avancement avec activité» (ivi, vol. II, p. 154); ci sono infatti dei tempi in cui «les causes morales n'ont pas pû former de grands artisans, même dans les pays, qui en d'autres tems en ont produit avec facilité, et, pour parler ainsi, gratuitement» (ivi, vol. II, p. 170). A conferma dei limiti d'incidenza delle 'cause moralì' sul progresso e sulla decadenza delle lettere sta il fatto che le arti e le lettere giungono alla loro perfezione «par un progrès subit» e che esse decadono «quand les causes morales font des efforts redoublés pour les soutenir sur le point d'élévation, où il semble qu'une influence secrète les eût portées» (ivi, vol. II, p. 183). Si deve dunque dedurre che «les causes morales ne font que concourir avec une

giustificazioni fisiche e climatiche⁹³, le quali dunque assurgevano al livello di causa primaria e ‘determinante’), per Voltaire, dicevamo, che trova nello spirito umano individuale o collettivo e nella lotta assidua della ragione e del progresso contro le resistenze della ignoranza e della superstizione il motore della storia⁹⁴, più che il clima – che ha comunque una sua incidenza, ma secondaria – sono le ‘cause morali’ cultura, governo, religione, che «influent sans cesse sur l’esprit des hommes», e questa «c’est la seule manière d’expliquer l’énigme de ce monde»⁹⁵.

Anche per il Denina l’opportuno riconoscimento e la debita valutazione dell’incidenza di cause fisiche nello sviluppo delle lettere non possono tuttavia autorizzare l’attribuzione di un eccessivo rilievo all’influenza del clima nella spiegazione dei fenomeni culturali, giacché «talora la differenza che osservasi tra lo stato delle arti di due paesi ripete il suo principio da una causa estranea, che non è stato possibile di prevenire...»⁹⁶; ed in termini più espliciti e inequivocabili: «Per quanto possa essere grande l’effetto del clima e delle altre cause fisiche, è indubitabile che la loro influenza moltissimo dipende dalle cause morali»⁹⁷.

autre cause seconde encore plus efficace qu’elles, au progrès surprenant que les Arts et les Lettres font en certains siècles» (ivi, vol. II, p. 194).

⁹³ Cfr. ivi, vol. II, section XV, pp. 264 e sgg., e section XIX, pp. 320 e sgg.

⁹⁴ Cfr. l’*Introduction* di R. Pomeau a VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs*, cit., p. XLIII.

⁹⁵ Ivi, vol. II, p. 806.

⁹⁶ DENINA, *Discorso sopra le vicende della letteratura*, cit., vol. I, p. XXVI.

⁹⁷ Ivi, vol. I, p. XXVIII. Si veda, a riprova di ciò, quanto sostiene il Denina per dar ragione del mancato sviluppo della cultura e della letteratura in Russia. Se in tale vicenda il clima ha avuto la sua parte («Per quante restrizioni si facciano all’opinione di Dubos e di Montesquieu intorno all’influenza del clima, questa influenza è generalmente incontrastabile nelle scienze e nelle arti. Vi si richiedono lunghe e varie combinazioni avanti che nei paesi sottoposti la maggior parte dell’anno alle nevi e al gelo si giunga ad uguagliare i popoli di più caldo o più temperato clima»); la causa fondamentale del fenomeno è d’ordine storico e politico più che fisico ed è da rinvenirsi nelle invasioni dei Tartari: «I Turchi ed i Mongoli, generazioni di Tartari, i più intensi nemici degli studi che mai si sapessero, furono veramente quelli che portarono l’esterminio universale alle lettere nella Russia, come in altre parti del nostro emisfero. I Russi provarono i primi la furia distruggitrice di quei barbari; ed il danno fu tanto maggiore quanto meno profonde e meno estese erano le radici» (ivi, vol. I, pp. 125-127).

Ora, fra le 'cause morali' che condizionano il fiorire o il decadere delle lettere, una posizione di privilegio occupano, nell'ermeneutica storica e nella metodologia deniniana, le condizioni civili e politiche entro cui ha preso corpo il fatto culturale: ed è proprio nell'asseverazione di un cosiffatto principio, nella sua rilevanza quantitativa e qualitativa nell'impianto critico dell'opera, nel modo infine della sua applicazione, l'indice non solo del massimo grado di apertura del Denina alle ragioni dell'ideologia illuministica, ma anche, e paradigmaticamente, dei limiti costituzionali di quell'apertura, della sua dimensione 'empirica', riduttiva, 'irenica' e neutralizzante, che smussa nel segno della assennata moderazione e del disciplinato e angusto buon senso le punte più 'irritanti', e perciò più efficacemente e incisivamente eversive, di quell'ideologia. A volere schematizzare, si potrebbe affermare che il principio adottato dal Denina per saldare la fenomenologia culturale alle «rivoluzioni degli stati» sia costituito dalla tesi della interrelazione dialettica fra libertà civile e fioritura delle lettere (ed ovviamente dal suo equivalente negativo, che istituisce nel dispotismo una delle cause primarie della decadenza letteraria): un principio che consente al Denina interessanti prese di posizione – sebbene compromesse da un non casuale e non sempre tatticamente prudentiale eccesso di moderazione e di cautela – nel quadro della battaglia illuministica per un rinnovamento civile e culturale, ma che opera più incisivamente (*et pour cause*) nella ricostruzione delle vicende letterarie più antiche, della letteratura greco-romana, che nella diagnosi e valutazione della situazione contemporanea, con la conseguenza, dunque, di attenuare fortemente la portata 'militante' e 'prammatica' che il *Discorso* poteva ripetere proprio da un diverso, più consapevole e coerente ed insieme più ideologicamente qualificato impiego di quel principio.

Si veda, ad esempio, l'interpretazione che il Denina propone delle ragioni della straordinaria fioritura delle lettere ad Atene nell'età di Pericle: un'interpretazione che sottilmente insinua la tesi di una maggiore propensione e disponibilità ai progressi culturali dei regimi 'popolari' rispetto ai regimi aristocratici o dispotici.

Donde procedette adunque che ne' seguenti tempi fino alla grande rivoluzione che Alessandro e i suoi successori cagionarono in tutto l'Oriente, le belle arti parvero ristrette dentro alle mura o ne' sobborghi di Atene? Il clima non cambiò dall'età di Pericle fino a Filippo, sicché o i naturali o gli abitanti di Atene avessero perciò acquistata maggiore disposizione alle operazioni dell'intelletto e della fantasia. [...] Debbesi dunque riconoscere l'alto grado che nella letteratura Atene acquistò, dallo spirito del governo, se non quale ordinato l'avea Solone [...] almeno quale prevalse di poi per opera di Pericle, il quale benché preferisse in cuor suo il governo degli ottimati al popolare, promosse non di meno quest'ultimo con detrimento del primo, perché l'interesse suo proprio lo condusse a ciò fare⁹⁸.

Ed è una tesi che trova conferma *e contrario* nella individuazione delle cause che provocarono la decadenza della letteratura greca nell'età di Alessandro: cause essenzialmente politiche, particolarmente evidenti nel deperimento di alcuni generi letterari, come l'eloquenza, al cui sviluppo, secondo l'insegnamento voltairiano, è essenziale la libertà politica⁹⁹, ma che condizionano più generalmente la vita intellettuale e culturale a tutti i livelli e propongono esplicitamente il problema di fondo del rapporto tra istituti politici e attività culturale.

Per rendere di ciò ragione [cioè della decadenza della letteratura greca sotto il regno di Alessandro] dovremmo entrare in una ormai troppo antica e sempre difficile controversia: se il governo monarchico sia meno vantaggioso alle belle lettere che l'aristocratico e il popolare¹⁰⁰.

⁹⁸ Ivi, vol. I, pp. 16-17.

⁹⁹ Voltaire attribuiva la mancata fioritura dell'eloquenza in Italia nel sec. XVI all'ordinamento politico degli stati italiani, perché «le gouvernement ne comportait presque nulle part certe espèce de mérite» (cfr. VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs*, cit., vol. II, p. 168). E il Denina, a spiegare il decadere dell'eloquenza nell'età di Alessandro, osserva che «sotto un monarca assoluto così fatte opere non vengono in testa» (DENINA, *Discorso sopra le vicende della letteratura*, cit., vol. I, p. 24). E cfr., sullo stesso motivo, in riferimento alle condizioni dell'eloquenza nel Rinascimento, ivi, vol. II, pp. 30-33.

¹⁰⁰ Ivi, vol. I, p. 24.

Una questione che apparentemente il Denina lascia impregiudicata, accontentandosi di proporla e sottolineandone la problematicità («sarebbe malagevole cosa il determinare se dal favore di Alessandro [le lettere] ricevessero più vantaggio che danno»¹⁰¹, in coerenza, d'altronde, con l'assai ridotto mordente ideologico dell'opera e con la correlativa renitenza a coraggiose prese di posizione o ad aperte compromissioni sul piano dei principî, ma che trova risposta al livello empirico e fattuale nell'asseverata decadenza della letteratura nell'età alessandrina e nella fioritura letteraria dell'età di Pericle, che *automaticamente* coinvolgono, una volta impostata quella relazione di fondo tra organizzazione politica e fenomenologia culturale, le dirette responsabilità dell'assetto politico nelle «vicende della letteratura» e portano alla conclusione che il governo assoluto è poco propizio allo sviluppo delle arti, o, che è lo stesso, all'asseverazione del nesso inscindibile fra libertà civile e fioritura culturale. Una così fatta dialettica, che postula la fondazione o, almeno, il condizionamento 'politico' dei comportamenti culturali, a parte la sua autonoma significazione ideologica e metodologica nella prospettiva della problematica illuministica, non è priva di esiti interessanti, di acute intuizioni nella concreta interpretazione di specifici fenomeni culturali, come, ad esempio, nell'interpretazione della genesi e del significato delle scuole filosofiche che si svilupparono in Grecia a partire dalla guerra del Peloponneso e poi sempre più decisamente in età alessandrina, o nella motivazione del decadere della tragedia e del fiorire della commedia sotto i Tolomei.

Queste scuole filosofiche, infatti (epicureismo, stoicismo, cinismo),

che paiono così contrarie – osserva il Denina – procedettero forse da uno stesso principio, cioè da' disastri e dalle calamità, che la Grecia ebbe a sostenere, dalla decadenza deplorabile dello stato suo dal principio della guerra del Pelo-

¹⁰¹ Ivi, vol. I, p. 25.

ponneso, e dalle rivoluzioni e discordie cittadinesche, e dalla corruzione de' costumi che andarono d'allora in poi peggiorando. Quando uno stato va in rovina, la riflessione da un canto dispone e indurisce l'animo a patire ogni cosa, perché essendo i mali inevitabili e frequenti, il solo rimedio è la fermezza nel sopportarli¹⁰².

E a proposito della decadenza della tragedia e dello sviluppo della commedia sotto i Tolomei:

La qualità del governo ed il carattere de' regnanti non potea lasciar sì largo campo al coturno tragico, il quale non può spaziare né trionfare sì francamente dove sia una famiglia novellamente e per vie straordinarie salita sul trono¹⁰³;

non così per la commedia, giacché «potenti governatori, nuovi principi e tiranni» «gradivan piuttosto di sollazzarsi colla rappresentazione de' privati difetti, che d'attristarsi o turbarsi per l'atrocità de' casi, e per le disgrazie de' loro simili»¹⁰⁴.

Comunque, più importa notare che quella dialettica rappresenta la chiave di volta per l'interpretazione delle vicende letterarie dell'età imperiale, in una prospettiva che accentua sempre più il nesso tra involuzione politica dell'impero, sua degenerazione tirannica e decadenza letteraria:

L'impressione della tirannide non credo che facesse mai più sensibile effetto. Ogni letterato può nel suo paese far riflessione sopra l'ostacolo che mette ai progressi delle lettere un ministro o un principe sospettoso e dispotico; ma l'imperio romano lo provò allora in maniera proporzionata alla sua grandezza e alla novità straordinaria degli accidenti¹⁰⁵.

¹⁰² Ivi, vol. I, pp. 39 e sgg.

¹⁰³ Ivi, vol. I, p. 31.

¹⁰⁴ Ivi, vol. I, p. 32.

¹⁰⁵ Ivi, vol. I, p. 79.

Tant'è che le lettere, dopo il periodo di depressione concomitante col regno degli ultimi imperatori della dinastia Giulia e dell'ultimo dei Flavi, rifioriscono sotto Traiano col risorgere di qualche libertà, ad eccezione dell'eloquenza al cui sviluppo è essenziale la completa libertà civile e politica. Quei generi letterari, infatti, «che non dipendono egualmente [cioè, nella stessa misura dell'eloquenza] dalla qualità del governo, e che qualora godano protezione o almeno un'onesta libertà, vi possono fiorire come nelle repubbliche di qualsivoglia forma, non giacquero neghittosi»; ed anzi si può affermare che «l'età di Traiano [...] vide fiorire in Roma le buone lettere poco meno che avesse fatto cent'anni prima regnando Augusto»¹⁰⁶.

Si tratta di un canone ermeneutico, come ognuno vede, particolarmente idoneo, almeno potenzialmente, a interpretare sub specie culturale i termini della polemica politica illuministica, gli estremi della battaglia illuministica contro il dispotismo e i suoi strumenti ideologia e culturali (superstizione, fanatismo, intolleranza); ma che, paradossalmente, spunta le sue armi o svingorizza la sua portata ideologica allorché si cimenta con la realtà contemporanea o con i suoi antecedenti più prossimi; e allora il suo impiego si risolve sempre più entro perentori limiti di empirico buon senso, si correda di riserve e di cautele o tenta significative diversioni verso obiettivi ridotti, che configurano al livello culturale un'operazione analoga a quella consumata dal Denina in ambito di problematica civile e politica: un'operazione moderatamente e cautamente 'riformistica', da contenere entro le linee costitutive del 'sistema' dato e in vista piuttosto della emendazione dei suoi aspetti più 'irrazionali' e anacronistici che di una organica e incisiva ristrutturazione. E non è un caso che il maggior limite di libertà di giudizio che il Denina si consenta, egli lo eserciti piuttosto contro l'intolleranza chiesastica e fratesca, che contro il dispotismo politico (*parum de Deo, nihil de Principe*), nello spirito delle lotte giurisdizionalistiche combattute in Piemonte, ma restando al di qua (anche quando l'esperienza della

¹⁰⁶ Ivi, vol. I, pp. 80-81.

corte di Federico II poteva consentire maggiori audacie) di intenti 'eversivi', di contestazioni radicali che investissero, oltre un costume e una mentalità, un tipo di cultura (quella religiosa) che l'ideologia illuministica denunciava come inquinata alla radice di superstizione e di fanatismo.

Non si tratta certo, da parte nostra, di lamentare l'assenza, nel Denina, di una cultura più audace o di un'ideologia più avanzata; ma di definire più adeguatamente la sua posizione nell'ambito della cultura contemporanea e conseguentemente il livello a cui viene consumata la pur innegabile utilizzazione di modelli metodici e storiografia o di codici ideologici mutuati dalla più avanzata cultura europea.

Illuminanti in questo senso riescono le pagine dedicate dal Denina alla storia dell'umanesimo, nelle quali sintomatiche aperture in direzione dello spirito di tolleranza e di una «onesta» libertà di pensiero convivono con la difesa di istituti politici e culturali che, come responsabili in esclusiva dell'intolleranza e del fanatismo, avevano costituito i bersagli privilegiati della polemica illuministica.

Preceduto da una netta condanna della cultura medievale, della teologia scolastica e della filosofia peripatetica¹⁰⁷ (una condanna che riecheggia, attenuandoli, analoghi giudizi voltairiani)¹⁰⁸, il capitolo sull'umanesimo si risolve in una storia dei papi, ai quali vien fatto risalire il merito quasi esclusivo della rinascita delle lettere dopo la decadenza medievale» Ed una cosiffatta rivendicazione dei crediti culturali del papato e della sua organizzazione temporale (il Denina, avvertendo l'insidia della materia, professa di parlare da storico e non «da teologo né da canonista»: il che, al limite, rende ancora più subdola la sua 'difesa') s'avvia significativamente da una preventiva polemica contro gli espo-

¹⁰⁷ Ivi, vol. I, pp. 163-165.

¹⁰⁸ Cfr. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, cit., vol. I, p. 767: «La théologie scolastique, fille bâtarde de la philosophie d'Aristote, mal traduite et méconnue, fit plus de tort à la raison et aux bonnes études que n'en avaient fait les Huns et les Vandales».

nenti della cultura illuministica, che ben vale a definire l'orizzonte ideologico entro cui si muove il nostro abate.

Non dispiaccia alle persone ragionevoli, che noi qui rileviamo l'irragionevolezza di coloro che non cessando di predicare l'umanità, l'uguaglianza naturale degli uomini e l'amor delle arti, bestemmiano quello che dovrebbero lodar sommaramente, se vogliono essere seco stessi d'accordo¹⁰⁹.

Ora una tale rivendicazione della centrale e determinante funzione culturale del papato (già di per sé significativa, e giustificata, al di là di ogni valutazione di merito come di ogni preoccupazione ideologica, con la maggiore disposizione e propensione dei prelati alle lettere¹¹⁰, secondo una prospettiva di giudizio che abbiamo già visto operante nello scritto sull'*Impiego delle persone*) è talmente *outrée*, da indurre il Denina, in un sintomatico capovolgimento di criteri di valutazione di marca illuministica e dei valori che li fondano, a considerare come residui negativi certo condannabili, ma tutto sommato marginali e secondari rispetto ai preminenti elementi positivi, anche i comportamenti di intolleranza che caratterizzano (per il Denina episodicamente) la politica culturale del papato.

I grandi e segnalati vantaggi, che il sistema Ecclesiastico recò alle lettere, debbe fargli perdonare qualche durezza, e forse

¹⁰⁹ DENINA, *Discorso sopra le vicende della letteratura*, cit., vol. I, p. 199.

¹¹⁰ «I cardinali ed i prelati, che per le mutazioni del governo e per le ordinarie promozioni si trovano liberi da altre occupazioni, e da negozi, non hanno né più decoroso, né più gradito trattenimento che la conversazione de' letterati, e le adunanze accademiche che vi sono assai frequenti, e che quivi (a Roma) cominciarono prima che altrove a fondarsi. D'altra parte gli uomini studiosi, che non solo dalle provincie soggette al temporal dominio del Papa, ma da ogni altra parte del mondo vi vanno o per mera curiosità e desiderio d'imparare, o per conseguire cariche ecclesiastiche, o per ragione d'ambascerie, d'uffizi e di prelature regolari, vi si trovano per più maniere dalla nobile concorrenza e dall'emulazione stimolati, e più ancora dagli infiniti comodi d'istruirsi, aiutati a dar prove de' loro talenti e de' loro studi» (ivi, vol. I, pp. 200-201).

anche qualche ingiustizia, che alcuni letterati ebbero a patire da quella intolleranza che sembra andare necessariamente unita allo spirito claustrale, e quasi starei per dire, a tutte le società religiose. Compiaciamoci intanto nel considerare, che i papi e i prelati più intolleranti della libertà di pensare, furono i meno favorevoli alla purità dello scrivere ed alla comodità di studiare¹¹¹.

All'interno di una simile impostazione del problema, che rinunciando a mettere in discussione gli istituti (dei quali anzi si riconosce la validità e si proclamano come primari e qualificanti «i grandi e segnalati vantaggi»), individua nelle carenze di essi piuttosto l'episodio degenerativo o la responsabilità individuale, acquistano rilievo e significato così la censura, in fondo cauta e non priva di attenuanti, di pontefici intolleranti come Paolo IV e Pio V (che «erano persone d'intemerata onestà. Se le intenzioni loro erano sante, non tutte le idee furono lodevoli»¹¹²) e la più aspra censura di quegli ordini religiosi che dell'intolleranza gretta e persecutoria erano i campioni, quali i Domenicani «inquisitori e quasi persecutori per istituto», come e correlativamente l'aperta e perfino appassionata apologia del principio di tolleranza, che, pur se non integrato in un più ampio e qualificato campo ideologico, segna la frontiera più avanzata dell'impegno culturale deminiano.

Ma qual è quell'ecclesiastico ragionevole che non frema di sdegno al vedere i cardinali Polo e Morone, di cui forse non avea il sacro collegio soggetti più illuminati e più saggi, l'uno ignominiosamente richiamato dalla legazione, l'altro duramente rinchiuso in Castel Sant'Angelo? Il lor delitto era il sapere più degli altri di greco e di latino, e il non trovar tutte affatto stravaganti e bestiali le domande de' Tedeschi, e le asserzioni de' Luterani. Se il travaglio, che quei due sì rispettabili cardinali sostennero, fece allora mormorar Roma, il supplizio di Aonio Paleario sotto Pio V fa oggi ancora ramma-

¹¹¹ Ivi, vol. I, p. 217.

¹¹² Ivi, vol. I, p. 218.

ricare i Cattolici, ed inveir contro Roma i Protestanti. Certo fu quello un esempio, non so se debba dirsi terribil, considerandone le conseguenze, ovvero compassionevole riguardando il carattere del soggetto, poiché ad Aonio Paleario, uomo del resto moderato e savio, non fu imputato altro delitto, che l'aver insegnato alcune massime conformi alle nuove dottrine della Germania¹¹³.

Così il principio dell'interrelazione tra libertà civile e politica e sviluppo culturale, che aveva fornito la chiave d'interpretazione delle vicende della letteratura classica, trapiantandosi nel mondo moderno si trasforma – per ragioni di lealismo politico e con i limiti di mordente ideologico indicati – nell'altro della relazione fra tolleranza e libertà di pensare e progressi letterati («I prelati più intolleranti della libertà di pensiero furono i meno favorevoli alla purità dello scrivere e alla comodità di studiare»).

E allora il diagramma di sviluppo della letteratura umanistica è contrassegnato, in area italiana come in area europea, dal maggiore o minore spirito di tolleranza di papi e governanti: da Leone X a Paolo III si assiste ad un formidabile sviluppo culturale e letterario, mentre con Paolo IV e Pio V le lettere incontrano «tempi più tempestosi che non erano stati gran tempo innanzi»; in Francia il persistere della teologia scolastica e della filosofia peripatetica non fu meno contrario «ai progressi delle buone lettere, che l'intolleranza chiericale o monastica in altri paesi»¹¹⁴; in Ispagna la «cupa e sospettosa politica di Filippo II» costituì l'ostacolo fondamentale ai progressi culturali, che richiedono come loro primaria condizione «l'onesta libertà di parlare e di scrivere»¹¹⁵. E se per un verso si loda l'imperatore Massimiliano come campione *ante litteram* di principe illuminato per aver difeso Johannes Reuchlin contro l'intolleranza fratesca («Quando non avesse fatto altro che difendere Reuchelino dal teologico zelo dei frati, ciò basterebbe alla filosofia per annove-

¹¹³ Ivi, vol. I, pp. 219-220.

¹¹⁴ Ivi, vol. I, p. 234.

¹¹⁵ Ivi, vol. I, p. 233.

rarlo tra le sue divinità tutelari»¹¹⁶), per l'altro si condanna lo «spirito teologico» di Enrico VIII come responsabile degli impedimenti frapposti allo sviluppo della letteratura inglese («Lo spirito teologico non fu sotto Carlo V, né sotto Filippo II in Ispagna, né poi sotto Lodovico XIV in Francia tanto contrario alle belle lettere, quanto in Inghilterra sotto Enrico VIII»¹¹⁷).

Anche in Italia le conseguenze nefaste dell'intolleranza fratesca e del terrorismo teologico si fecero sentire particolarmente nell'isterilimento di alcuni generi letterari, primo fra tutti l'eloquenza sacra, giacché «da eretico, da novatore, da Luterano, veniva allora trattato chiunque parlasse alquanto liberamente degli abusi introdotti nella Chiesa, de' disordini del clero e dell'assurdità di certe pratiche chiamate pie dalla cieca ignoranza o dalla interessata impostura»¹¹⁸.

Né la prospettiva di giudizio e di interpretazione dei processi culturali, sotto il profilo delle 'cause morali' che li condizionano, muta quando si passa dall'ambito rinascimentale alle vicende più recenti. Che anzi quella dialettica ideale fin qui illustrata si esempla emblematicamente in due situazioni-limite che la verificano e confermano così nella sua configurazione negativa come in quella positiva.

Da una parte c'è il ristagno culturale del Piemonte fine Seicento-primo Settecento:

Gl'ingegni, intimiditi da un canto dalla soggezione in cui il governo era tenuto dalla preponderanza francese, dall'altro canto ristretti dalla potestà Ecclesiastica, ch'era giunta ad una esuberanza incredibile sotto il ministero del marchese di Pianezza, appena sapevano di che scrivere, o che dire, che non fosse per cagionar travagli e persecuzioni; ed i Gesuiti, soli arbitri dell'educazione nazionale, ritenevano nell'ignoranza la gioventù ed il Clero, non so se per politica, o per il pregiudizio ed il cattivo gusto anche fra loro introdotto¹¹⁹;

¹¹⁶ Ivi, vol. I, p. 241.

¹¹⁷ Ivi, vol. I, p. 124.

¹¹⁸ Ivi, vol. II, p. 35.

¹¹⁹ Ivi, vol. II, pp. 175-176.

dall'altra l'esempio inglese, in cui il principio di tolleranza si integra in un più ampio regime di libertà civili e politiche che danno ragione della grande fioritura culturale di quel paese.

Ma, a guardar bene, è proprio il modello inglese, con l'allargamento di prospettiva che propone e con i valori più squisitamente ideologici e politici che evoca ed impegna (il nesso organico e non astratto cultura-libertà, organizzazione culturale-regime politico), la pietra di paragone della reale consistenza, e cioè della 'durata' e del 'respiro' delle aperture deniniane verso la problematica ideologico-culturale dell'illuminismo. Giacché emergono a questo livello le vischiosità ideologiche tipiche della posizione deniniana: riserve, renitenze, ambiguità che stemperano nei termini della timida cautela o dell'empirico e moderato buon-senso (secondo le procedure 'permanenti' di ogni atteggiamento 'moderato') una problematica ben altrimenti qualificata e significativa. Così il punto nodale del rapporto tra potere politico e organizzazione culturale, rappresentato dal problema della libertà di stampa, trova nel Denina un assai cauto difensore, attento a dosare di quella fondamentale conquista della rivoluzione borghese pregi e limiti, a verificarne la validità e la funzionalità piuttosto sotto il profilo 'tecnico' che sotto quello ideologico e politico:

Ma ciò che in questo secolo contribuisce principalmente a mantener in vigore gli studi delle lettere in quell'isola, si è la sicurezza di procurarsi uno stato non meno indipendente che comodo; il che nasce dalla costituzione politica, che permette così di scrivere e di stampare, come di dire ciò che si pensa e si vuole. Certo è, che la libertà della stampa sopra ogni cosa fa uscir fuori molte inutilità, molte villanie e stranezze, che forse la soggezione della censura farebbe sopprimere. Oltracché gli ostacoli ed i ritardi, che altrove s'incontrano per pubblicare un libro, danno occasione all'autore di meditare e ritoccare le cose sue, e di ravvedersi de' presi sbagli¹²⁰.

¹²⁰ Ivi, vol. II, p. 219.

Ed è appunto in una simile traduzione in termini tecnico-funzionali di una preminente questione di principio, che può trovar giustificazione l'esercizio della libertà di stampa, di cui tuttavia il Denina non esita (*et pour cause*) a denunciare i rischi o la pericolosità sul piano più propriamente politico:

Ma come che grandi siano gli abusi ed i mali che la libertà della stampa cagiona, e che per la pubblica quiete sia da preferire il sistema della censura, nondimeno per li progressi dello spirito umano e delle lettere niuno esiterà a preferire quello della libertà. La differenza tra i paesi dove la stampa è libera e quelli dove è soggetta a censure o politiche o ecclesiastiche, si è questa, che negli uni si stampano libri ardimetosi e piccanti, che tutti vogliono conoscere, e negli altri, se ne stampano degl'insipidi che niuno legge¹²¹.

In tal modo, e nella prospettiva di empirico compromesso o di assennata moderazione adottata dal Denina, non solo il problema slitta verso mistificanti soluzioni 'quantitative'; ma se un impiego 'politico' e 'civile' (oltre quello neutramente funzionale) all'esercizio della libertà di stampa si riconosce, esso si esaurisce in un'operazione 'tattica', che mira alla difesa dell'*establishment* ideologico-culturale piuttosto che alla sua revisione critica e al suo eventuale rovesciamento: un'operazione di profilassi o di vaccinazione del corpo sociale dal contagio di massime «odiose» o di libri «perniciosi» la cui divulgazione sarebbe comunque impossibile impedire; un'operazione, in definitiva, di politica culturale che abbia come suo obiettivo l'esorcizzazione e il controllo del pensiero critico attraverso un uso abilmente manipolato della libertà d'informazione. E qui conviene citare un po' più diffusamente.

Ma più che di regole per compor libri, molti paesi, del rimanente assai colti, hanno bisogno di libertà per iscrivere e stampare, e mezzi opportuni per cavarne qualche profitto

¹²¹ Ivi, vol. II, p. 220.

reale. Un libro interessante deve necessariamente trovar contraddizioni: ma come un sistema si stabilisce e si assicura meglio per le opposizioni che trova, ed un ordinamento politico, per le difficoltà che vi si frappongono, previene spesso gl'inconvenienti, che poi s'incontrerebbero nell'esecuzione; così gl'impedimenti che per cagion delle leggi riguardanti l'impressione e l'introduzione de' libri s'incontrano, serviranno a renderli più pregevoli e più sicuri, dove i letterati non manchino dal canto loro. Frattanto coloro, a cui la censura dei libri è commessa, si persuaderanno per esperienza che la soverchia delicatezza ed il troppo rigore in materia di stampe produce per appunto effetto contrario a quello che si desidera. Perciocché non essendo tutti i paesi nello stesso sistema di riserva, ne viene che altri in una data materia dirà e scriverà tutto il peggio che si possa temere; ed essendo impossibile assolutamente d'impedire il corso a' libri anche più odiosi e più perniciosi, si spargeranno ad ogni modo quelle massime e quelle opinioni, che si vorrebbero sopprimere e sbandire; laddove con una moderata e discreta libertà che si lasciasse agli scrittori nostri, si istruirebbe e si disporrebbe il pubblico in più vantaggiosa e miglior guisa, e non saremmo sempre ridotti a scrivere confutazioni o poco profittevoli o troppo tarde¹²².

S'intende, allora, in un simile processo riduttivo della più urgente ed umorosa problematica illuministica, come rimpianto 'filosofico' d'ascendenza fra montesquieuiana e voltairiana che regge la struttura del *Discorso* deniniano finisca per atteggiarsi come veicolo neutro capace di convogliare e recepire nel suo seno contenuti culturali di diverso segno e connotazione ideologica: una stanza arcadica che intride di sé e qualifica nel merito l'inchiesta deniniana sui processi di incremento e decadenza delle lettere.

Se infatti dall'indagine delle 'cause' e dei condizionamenti 'esterni' che presiedono ad una cosiffatta fenomenologia dei diagrammi culturali, l'attenzione si sposta sui ritmi 'interni' secondo cui quei processi si verificano, emerge in primo piano e in po-

¹²² Ivi, vol. II, pp. 323-324.

sizione chiave una 'legge' di carattere ciclico formulata in base a parametri di giudizio e a codici di valori tipicamente arcadici. L'istanza primaria che orienta, in concreto, i giudizi deniniani è, infatti, quella della semplicità e naturalezza del prodotto letterario: un'istanza che configura cicli parabolici (di nascita, perfezionamento, decadenza di generi e di forme) in funzione della progressiva conquista di una suprema misura di semplicità e naturalezza dell'espressione, e correlativamente degli inevitabili processi involutivi che, una volta raggiunta la perfezione, scaturiscono da una intemperante e artificiosa ricerca della novità a tutti i livelli. Si instaura così una dialettica di «buon gusto» (come naturalezza e misura) e «mal gusto» (come ricerca dello strano e stupefacente) che ancora il Denina alle polemiche primo-settecentesche e a moduli di classicismo arcadico.

Una cosiffatta fedeltà alla tradizione classicistica ed alla sua insostituibile esemplarità, viene solennemente proclamata dal Denina in quella sorta di manifesto programmatico che è la dedicatoria a Federico II nell'edizione berlinese del *Discorso*:

Ripieno della lettura degli antichi, imbevuto delle massime di Quintiliano e di Rollin, era io nella ferma opinione che i gran modelli e le regole stabilite dai gran maestri formano i buoni scrittori; che la decadenza e la corruzione del gusto sono figlie di un desiderio soverchio di novità; che le arti e le lettere non fanno alcun progresso senza favorevoli incontri e senza incoraggiamenti. La lettura e le riflessioni di ventiquattro anni non hanno avuto forza di farmi rinunziare a tali principî...¹²³

Si fissa qui, com'è evidente, un canone ermeneutico o uno schema di valutazione d'impianto platonico-bembesco che, privilegiando, sia pure nella consueta dimensione di moderazione e di empirico buon senso¹²⁴, alcuni modelli di perfezione lettera-

¹²³ Ivi, vol. I, p. VIII.

¹²⁴ «Se per una parte è più sicuro attenersi alle regole e agli esempi de' celebri autori; se il desiderio di acquistarsi per nuovo cammino un nome può con

ria individuati secondo le prospettive di gusto già indicate, instaura una fenomenologia della decadenza e corruzione del gusto come deroga dall'aderenza a quei modelli. Così in Grecia la letteratura decade quando, raggiunta la perfezione nell'età di Pericle dopo un lungo travaglio di progressive sperimentazioni e di progressivi affinamenti, gli ingegni, per «sazietà delle cose naturalmente buone» si misero a cercare «il nuovo, il delicato e il piccante»: giacché «è assai certo per mille prove che quando altri vuol far di nuovo ciò che già è stato fatto ottimamente, non può far bene. [...] Il troppo ricercato e studiato stile, la troppa raffinata misura dei periodi, i concetti troppo esquisiti, le frequenti antitesi, le troppe metafore furono e saranno sempre contrarie alla vigorosa e passionata semplicità, che costituisce il maggior pregio dell'eloquenza»¹²⁵. E non è un caso che dal generale dilagare del cattivo gusto in età alessandrina si sia salvato il solo Teocrito, nella misura in cui perseguì «una semplicità naturalmente anteriore a tutto quello che già s'era fatto dagli altri poeti nell'espressione dei costumi»¹²⁶.

Lo stesso dicasi della letteratura latina dell'età imperiale, anch'essa inficiata e compromessa da eccessive ricercatezze formali e da intemperante gusto della novità per sopravvenuto fastidio «delle cose semplici e naturali»¹²⁷.

Ora, è abbastanza evidente che qui opera come discriminante di valori una dialettica di 'semplicità' e 'artificio' che – per i termini stessi in cui è proposta, per l'esplicito riferimento a precisamente incriminate figure retoriche («i concetti troppo esquisiti, le frequenti antitesi, le troppe metafore») che testimonierebbero emblematicamente il trionfo del «cattivo gusto» – ci riporta, in verità con un certo margine di retrodatazione, alla problematica arcadica.

facilità condurci all'inganno, è però ugualmente vero, che lo stare troppo attaccati ai gran maestri, e l'imitarli, ci rende schiavi e restringe le nostre idee» (ivi, vol. I, p. VIII).

¹²⁵ Ivi, vol. I, p. 27.

¹²⁶ Ivi, vol. I, pp. 37-38.

¹²⁷ Ivi, vol. I, pp. 73-76.

La quale, come'è inevitabile, esalta l'incidenza così quantitativa come qualitativa della sua presenza nel *Discorso* deniniano quando esso si cimenta con le vicende letterarie più recenti, a partire, ovviamente, dalla crisi secentesca.

Come per i critici d'Arcadia, la letteratura barocca è il bersaglio privilegiato e tutto scoperto della polemica deniniana, pur se di essa il nostro storico ambisce a dare una interpretazione più obiettivamente storica, come fenomeno di 'naturale' decadenza e corruzione imputabile all'intemperante ricerca di novità che seguì alla splendida fioritura rinascimentale:

Tutte le arti portano nel seno questo germe di corruzione, e la somma eccellenza in ogni sorta di lavoro tocca il primo grado della decadenza senza alcun mezzo. Quando si cerca il nobile, il sublime, il nuovo [...] si trova il turgido e lo strano. Dalla semplicità, dalla schiettezza si passa agli ornamenti, alle figure, dall'eleganza all'affettazione; e benché vi sia sempre fra gli scrittori che han grido qualcuno che dà, per così dire, il tracollo, si può nondimeno osservare come si giunga gradatamente al fatale punto¹²⁸.

Ma l'antidoto al «cattivo gusto dominante generalmente in Europa verso la metà del sec. XVII» e cioè al generale trionfo del «figurato», dell'«enfatico», del «turgido» non è tanto costituito da singoli episodi di immunità (Sarpi, Galilei, alcuni scrittori fiorentini) ascrivibili ad un rinnovamento dei contenuti che non lasciava spazio a lenocini formali¹²⁹ (ed è questa un'interessante apertura verso altri approdi problematici, purtroppo priva di organici sviluppi nell'area del *Discorso* deniniano), quanto dalla ideale esemplarità della tradizione classicistica e dalle sue rinno-

¹²⁸ Ivi, vol. II, pp. 53-54.

¹²⁹ «Quindi la vera ragione, perché nelle opere de' Fiorentini di quel secolo troviamo uno stile più schietto e di miglior gusto, non è altra, se non che essi ebbero nuove cose da trattare: il che li preservò dall'affettazione, in cui si cade per l'ordinario, quando si vuol trattare in nuova maniera le cose già prima trattate e divenute comuni» (ivi, vol. II, p. 61).

vate incarnazioni sei-settecentesche: Swift, Addison, Pope in Inghilterra, la grande letteratura classicistico-razionalistica dell'età di Luigi XIV in Francia, l'Arcadia in Italia.

Ed a connotare in termini meno generici la prospettiva critica deniniana, giova avvertire che la celebrazione della recente letteratura classicistica si sviluppa secondo schemi e parametri di giudizio tipicamente arcadici, se, per esempio, il maggior titolo di merito della lodatissima letteratura francese del 'gran secolo' fu quello «d'inventar poco e di perfezionar presso che tutto», se del La Fontaine si apprezza soprattutto la «facilità e la naturalezza» dell'espressione, se l'eccellenza del teatro francese, e di Corneille innanzi tutto, è garantita dal rispetto della canonica aristotelica che gli consentì di evitare così le «assurdità» del teatro spagnolo come le «stranezze» dell'inglese, se, in definitiva e riassuntivamente, i più alti pregi di quella letteratura si riconoscono nella «chiarezza», nella «precisione», nella «facilità» di ogni genere di composizione¹³⁰.

E non è certo un caso che questa storia della rinascita del «buon gusto» dopo le aberrazioni secentesche culmini nell'apologia dell'Arcadia, il «luminoso stabilimento poetico» che portò la letteratura italiana ai fastigi del suo splendore in ogni campo: «Si formò allora una nuova scuola, che sollevò la poesia a più alto grado, che non era stata comunemente nel secolo del Cinquecento, e che non si perdette nelle stranezze dei secentisti»¹³¹. Vessillifero e rappresentante eminente, nel campo della poesia lirica, della rinascita arcadica, il più disinvolto e copioso dei tanti verseggiatori del tempo, il Frugoni, cui solo un incidente storico-geografico avrebbe impedito di superare lo stesso Orazio: «Egli sarebbe andato più vicino ad Orazio, e forse talvolta l'avrebbe sorpassato, se gli argomenti che potea porgergli un piccolo stato, qual è quello di Parma, dove passò gran parte della sua vita, fossero stati di tanto rilievo, quanto quelli della gran Roma sotto Augusto».

¹³⁰ Ivi, vol. II, pp. 142-143; 145-146; 160-161.

¹³¹ Ivi, vol. II, p. 183. Per tutta la celebrazione dell'Arcadia cfr. le pp. 182-189.

Ma il culmine del suo splendore (ed è qui l'indice più eloquente di un gusto e di una prospettiva critica) l'Arcadia l'avrebbe raggiunto col teatro: sia perché il melodramma, che allora rinacque, è forma teatrale più alta e completa della tragedia¹³², sia perché, nel campo di questo genere in sé perfettissimo e tale da consentire, per suo autonomo valore, ad un Coltellini di competere con Racine, l'Arcadia può registrare la presenza del Metastasio, che al Denina pare incarnare l'essenza stessa della poesia, la più alta coscienza lirica di tutti i tempi:

Ciò non ostante, non v'è animo sensibile che lo legga senza commozione e senza trasporto di gioia e di meraviglia, né v'è poeta d'alcun genere da Omero fino a noi che si legga con pari interesse e che in sì pochi versi comprenda tanti nobili sentimenti senza stancare il lettore; superiore perciò in questa parte e ad Euripide che pur è sì pieno di bei detti, e direi anche a Pindaro, al quale, in quanto è lirico, può assomigliarsi [...] unico finora fra tutti i poeti italiani per la somma facilità dello stile, che si vanta come pregio dei soli francesi¹³³.

Anche le smagliature che è possibile registrare all'interno del classicismo deniniano (e che paiono comunque provocate piuttosto da considerazioni di empirico buon senso che da embrioni di alternative teoriche) non smentiscono, anzi confermano la prospettiva arcadica del *Discorso* deniniano. L'apprezzamento, infatti, dell'abnorme – rispetto alla canonica aristotelica – teatro spagnolo, che induce il sospetto, legittimato da Johnson, che poi, in fin dei conti, le regole classiche siano «men necessarie di quel

¹³² «L'opera italiana è una tragedia perfezionata e raffinata. [...] Il linguaggio e lo stile del melodramma non è diverso da quello delle tragedie, se non che il verso è più vario ed anche appresso gli antichi era di vario metro. [...] L'opera, dandoci tutto il più bello ed il più utile della semplice tragedia, ci darebbe altri piaceri ed altre istruzioni che non dà il teatro tragico. [...] Per insinuarci poi sentimenti di virtù e di onore credo che tanto vagliano le opere del Metastasio, del Coltellini, del Calzabigi quanto le tragedie di Racine, di Crebillon, di Voltaire» (*Teatro*, in appendice a DENINA, *Discorso sopra le vicende della letteratura*, cit., vol. II, pp. 386 e sgg.).

¹³³ Ivi, vol. II, p. 251.

che si pretende da chi dà precetti di poetica»¹³⁴; le lodi, peraltro non prive di riserve, tributate, a Shakespeare, che scrivendo applaudite tragedie senza saper nulla di greco «e forse appena un poco di latino e di francese», dimostrò che «l'ingegno è più felice dell'arte» e che una discreta «libertà poetica» può essere feconda di positivi risultati¹³⁵; l'aperto riconoscimento dell'importanza della «immaginazione, senza della quale si resta nel regno della mediocrità» come dimostra il caso di Malherbe; la difesa contro i sostenitori di un classicismo rigido, dell'eslege «dramma borghese», legittimato con l'empirica considerazione della sua utilità e del suo successo («Se dilettono, se istruiscono, che importa quando pure sian meno conformi a quelli di Sofocle o di Racine?»¹³⁶); tutti questi, ed altri spunti consimili, mentre non smentiscono l'eccellenza dei modelli classicistici (per cui Corneille è comunque giudicato superiore a Shakespeare nella misura in cui seppe fondere la «rozza materia» fornitagli dall'inglese nei calchi classicistici apprestati dal Castelvetro¹³⁷), se per un verso si inquadrano in un processo di erosione della canonica aristotelica d'ascendenza secentesca (Tassoni, Boccacini) restando tuttavia al di qua degli esiti problematici e di autentica rottura cui era giunto, muovendosi nella stessa direzione, il pur largamente utilizzato Dubos col suo abbozzo di una fenomenologia del sentimento come ragione genetica dell'arte, per l'altro rispecchiano, nella loro più esplicita configurazione teorica (rapporto ingegno-arte, immaginazione o fantasia e disciplina formale, polemica antiregolistica) una problematica tipicamente arcadica, rintracciabile, per esempio, a ben altro livello di elaborazione dottrinale, nel Gravina del *Discorso sull'Endimione*, nel Muratori della *Perfetta poesia italiana* e perfino in un critico di secondo piano come Tommaso Ceva¹³⁸.

¹³⁴ Ivi, vol. II, p. 84.

¹³⁵ Ivi, vol. II, pp. 128-129, 207.

¹³⁶ Ivi, vol. II, pp. 267-268.

¹³⁷ Ivi, vol. II, p. 146.

¹³⁸ Sulla critica del Muratori, e sulla problematica critica dell'Arcadia in generale, sarà sufficiente rinviare al saggio di M. FUBINI, *Le «Osservazioni» del*

In questo orizzonte problematico, certo non univoco, ma fondamentalmente a dominante arcadica e perciò arretrato o comunque largamente sfasato rispetto ai livelli più progrediti del contemporaneo dibattito culturale quale era testimoniato, in ambito più qualificatamente illuministico, per esempio dal *Caffè*¹³⁹, acquistano risalto e significato alcune sintomatiche reticenze e insufficienze del *Discorso*: la qualità anodina, la grigia neutralità, la deludente inconsistenza e insignificanza del giudizio laddove si trattava di prendere posizione su temi brucianti, ideologici e concettuali, e non solo asetticamente 'letterari'.

Gli è che il *Discorso* è in gran parte una storia delle forme letterarie, che ha come suo oggetto privilegiato l'evoluzione e l'affinamento della lingua, l'eleganza della parola, la perfezione formale, l'arcadica fenomenologia del progresso e della decadenza del 'gusto', entro cui restano riassorbite e schiacciate altre e più impegnative dimensioni problematiche. Sicché il parametro di giudizio risulta abbastanza funzionale o comunque plausibile quando si tratti di valutare figure ed episodi più specificamente 'letterari', più pertinenti ad un puro livello linguistico e formale dell'indagine. E in questo ambito saranno da registrare all'attivo del *Discorso* la rivendicazione del pregio storico-culturale e non naturalistico delle lingue¹⁴⁰, il persuasivo giudizio sulla poesia del Petrarca¹⁴¹, il riconoscimento della centrale importanza

Muratori al Petrarca e la critica letteraria nell'età dell'Arcadia, in ID., *Dal Muratori al Baretto*, Gius. Laterza & figli, Bari 1954². Per ciò che concerne il Ceva, mi sia consentito di rinviare ai miei articoli *Critica e gusto di T. Ceva* e *Le idee estetiche di T. Ceva*, in «Convivium», 1959, n. 3, e 1960, n. 3.

¹³⁹ Cfr., in proposito, la bella *Introduzione* di S. Romagnoli a *Il Caffè*, cit., e per ciò che concerne gli aspetti più specificamente letterari del foglio milanese, W. BINNI, *Illuminismo, sensismo, preromanticismo nel Caffè*, in ID., *Preromanticismo italiano*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1948.

¹⁴⁰ «La preferenza che si accorda alle lingue non tanto procede dal loro intrinseco pregio, quanto dal numero e dal merito di coloro che le parlano e le scrivono, e dal valore di ciò che si ode o si legge» (DENINA, *Discorso sopra le vicende della letteratura*, cit., vol. I, p. 186).

¹⁴¹ «Ma vi è un sentimento dominante, un carattere sì originale, un patetico che propriamente inamora; nobiltà di concetti eziandio politici e filosofici, erudizione sì scelta e sì saviamente impiegata senza affettazione, che unendo

dell'opera del Boccaccio nella costituzione della lingua letteraria italiana, che riecheggia un consimile (ma in verità non originale perché ormai 'canonico') giudizio voltairiano¹⁴², l'acuto giudizio sulla lirica petrarchesca del Cinquecento, della quale si individua «l'elegante mediocrità» imputabile al fatto che Petrarca «avea detto poco meno che tutto il dicibile in questa materia» e l'aveva detto «con purissimo e scelto stile» sicché non restava possibilità di eguagliare il modello o di far meglio¹⁴³ ecc.

Ma le insufficienze e le ambiguità non casuali della prospettiva deniniana esplodono allorché l'oggetto critico non consente o non tollera di essere consumato in chiave esclusivamente 'letteraria', se non a patto di una radicale elusione dei problemi che esso propone e di una integrale quanto sintomatica mistificazione.

È il caso dei giudizi espressi sulla storiografia cinquecentesca in generale e del Machiavelli e Guicciardini in particolare: ché se del Machiavelli ci si limita ad osservare che «quantunque poco esatto nella verità dei fatti, nondimeno per la scelta delle cose e per la spiritosa e libera esposizione insegnò la vera maniera di scrivere storie e generali e particolari»¹⁴⁴ e del Guicciardini che «se non imitò la precisione né la brevità del suo concittadino, lo superò nella gravità e nella copia dei sentimenti politici e nella cognizione delle cose lo uguagliò»¹⁴⁵, quando poi si tratta di fare un bilancio complessivo della storiografia rinascimentale e di trarne indicazioni di prospettiva, il Denina, dopo una veloce rassegna di storici cinquecenteschi, conclude: «Ogni discreto e savio scrittore imiterà piuttosto la moderazione dell'Adriani e del Segni che

tutto questo alla soavità della locuzione, egli è forse il solo libro italiano che meriti, come Orazio fra i latini, d'essere imparato a mente» (ivi, vol. I, p. 190).

¹⁴² «Quest'opera del Boccaccio, ancorché meno grave che la Commedia di Dante, e men polita che il canzoniere del Petrarca, ebbe tuttavia assai maggior peso per fissare e fermare la lingua italiana» (ivi, vol. I, p. 192); e Voltaire: «Boccace fixa la langue toscane: il est encore le premier modèle en prose pour l'exactitude et pour la pureté du style, ainsi que pour le naturel de la narration» (VOLTAIRE, *Essai* cit., vol. I, p. 765).

¹⁴³ DENINA, *Discorso sopra le vicende della letteratura*, cit., vol. II, pp. 9-10.

¹⁴⁴ Ivi, vol. II, p. 24.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

la baldanza censoria del Guicciardino». Dove, evidentemente, la scelta della «moderazione dell'Adriani e del Segni» alternativa alla lezione critica guicciardiniana è qualcosa di più e di più significativo di un giudizio 'accademico' e dell'indice di una mentalità 'moderata', e finisce per connotare una precisa dislocazione ideologica e culturale del Denina nell'ambito della fortemente articolata civiltà del secondo Settecento.

Ancor più sintomatici della posizione deniniana e del tipo di problematica che finisce per prevalere nel *Discorso*, esautorando o neutralizzando fermenti più moderni e vitali, sono i giudizi sul Giannone e la storiografia settecentesca: giacché per la pressione deformante della prospettiva 'arcadica' può accadere che, pur nell'aperto riconoscimento del risveglio culturale settecentesco e nella reticente ed estremamente cauta preferenza accordata al Giannone (coerente, d'altronde, con la tradizione giurisdizionalistica piemontese e con la parte che lo stesso Denina vi aveva rappresentato), si pongano poi sullo stesso piano Giannone, il padre Bianchi, i cardinali Orsi, Gotti e simili personaggi per il fatto che tutti e in egual misura «apersero largamente la strada a trattare le materie dottrinali in buon italiano»¹⁴⁶.

Così può accadere che Goldoni e Gozzi siano posti sullo stesso piano, giacché se l'uno fu superiore nella «fecondità dell'invenzione», l'altro «è più elegante nella dicitura»¹⁴⁷. Che se poi, nel giudizio, si sfiorano ragioni di contenuto, allora il Denina fa proprie, implicitamente, le riserve che sul Goldoni andavano esprimendo i settori più conservatori della cultura settecentesca¹⁴⁸ per quel margine di compromissione con l'ideologia illuministica riscontrabile nel teatro goldoniano. Goldoni è infatti giudicato inferiore al Molière perché il francese era «più savio e più ritenuto, e non sacrificò mai alle piacevolezze ed al riso né la morale, né la religione, né la dignità dei magistrati»¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Ivi, vol. II, p. 194.

¹⁴⁷ Ivi, vol. II, p. 253.

¹⁴⁸ Cfr., in proposito, l'*Introduzione* di G. Petronio a C. GOZZI, *Opere*, Rizzoli, Milano 1962.

¹⁴⁹ DENINA, *Discorso sopra le vicende della letteratura*, cit., vol. II, p. 252.

Emerge ormai abbastanza chiaramente, crediamo, la reale collocazione storica del *Discorso* deniniano nel quadro della cultura settecentesca: una collocazione intermedia tra tradizione arcaica e rinnovamento illuministico, che implica, per la virtualità condizionante e neutralizzante della prima componente e per l'esito predestinato di ogni soluzione di compromesso, una energetica 'riduzione' e degradazione della più autentica e coraggiosa carica di rinnovamento che vivificava la più qualificata cultura illuministica. Una soluzione 'moderata', dunque, che salda in una coerente prospettiva ideologica l'attività del riformatore civile a quella dello storico della letteratura, prefigurando in forme oltranzistiche una permanente vocazione alla 'moderazione' e all' 'equilibrio' che sarà propria della cultura italiana a partire da mezzo Settecento.

E a definire ulteriormente gli estremi di una cosiffatta collocazione dell'opera e dell'autore sarà sufficiente rivolgere uno sguardo, sia pure sommario, al quadro che il Denina traccia, a conclusione del *Discorso*, della contemporanea cultura illuministica: un quadro che, in sintonia con le prese di posizione assunte nel *Parlamento ottomano* e nell' *Epistola* allo Zanotti, marca senza possibilità di equivoci così il margine di apertura del Denina ad istanze fondamentali della nuova cultura, come le barriere ideologiche che impediscono al nostro autore una completa sintonia con gli aspetti più audacemente innovatori ed eversivi di quella cultura e che connotano in senso estremamente cauto e moderato o in termini di empirico buon senso le più qualificate aperture deniniane in direzione di un rinnovamento civile e culturale.

Già è significativo di un simile orientamento il privilegio accordato all'Inghilterra per ciò che concerne la paternità e la responsabilità della nuova cultura e il correlativo deprezzamento del ruolo giocato dalla Francia¹⁵⁰, dove la tematica illuministica andava sempre più qualificandosi nei termini di una radicale 'opposizione' politica e di una globale alternativa, in concomitanza

¹⁵⁰ Ivi, vol. II, pp. 232 e sgg.

con l'esplosione delle contraddizioni interne dell'*ancien régime*, col maturare di una organica crisi politica e con l'aggravarsi della tensione sociale. In questo contesto preferenziale, che implicava un rifiuto pregiudiziale del potenziale critico e degli sbocchi 'politici' dell'illuminismo di marca francese, si spiegano alcuni caratteri distintivi (e alcune *apparenti* contraddizioni) delle scelte culturali del Denina.

Da una parte c'è l'aperto riconoscimento e l'accettazione (come individuazione di una serie di 'obiettivi integrabili') degli aspetti più blandamente innovatori della nuova cultura, e correlativamente la polemica contro gli aspetti più retrivi e inaccettabili della contemporanea situazione civile-culturale: la difesa della nuova gnoseologia empirico-sensistica d'ascendenza lockiana¹⁵¹, l'apprezzamento dell'illuminismo scientifico ed economico¹⁵², il credito attribuito all'importanza dell'opinione pubblica e ad un moderato regime di libertà civile di cui l'Inghilterra è massimo esempio¹⁵³, e, a mo' di conferma e *contrario*, la denuncia dell'arretratezza culturale di paesi come la Spagna e, in parte, l'Italia, imputabile al predominio di «molti pregiudizi religiosi»¹⁵⁴, allo strapotere degli ordini monastici, all'imperversare di una terroristica censura religiosa di cui il tribunale dell'Inquisizione è l'espressione più cospicua e paralizzante.

Dall'altra parte, però, quasi a bilanciare il peso di simili aperture e a definirne gli invalicabili confini ideologici, c'è la scialba e neutra rassegna dei più qualificati rappresentanti dell'illumini-

¹⁵¹ Ivi, vol. II, pp. 238, 248.

¹⁵² Ivi, vol. II, pp. 237-238, 246, 248.

¹⁵³ «Non so se qui ci convenga riflettere che l'influenza de' libri e de' successi dell'Inghilterra furon quelli che salvarono l'Europa dal dispotismo ministeriale, sotto cui pareva andare a gran passi cadendo. Il sig. Necker ha ragione di credere, che l'influenza, che acquistò in questo secolo l'opinione pubblica, rimediò in Francia a molti disordini dell'amministrazione: ma forse avrebbe potuto aggiungere, che vi concorse l'esempio dell'Inghilterra, dove la libertà pubblica, quella del parlare e di scrivere, si trovò congiunta con la forza, la ricchezza e la preponderanza politica, che la Gran Bretagna godeva alla metà di questo secolo» (ivi, vol. II, pp. 239-240).

¹⁵⁴ Ivi, vol. II, pp. 241 e sgg.

smo francese, gli anodini e insignificanti giudizi su Montesquieu, considerato in relazione alle sue ipotetiche fonti per ridurne l'originalità¹⁵⁵ o sotto il profilo mistificante e anestetizzante dei valori linguistici e stilistici¹⁵⁶, su Helvetius, anch'esso considerato esclusivamente come debitore della letteratura inglese¹⁵⁷, sull'*Enciclopedia*, svalutata come insignificante copia dell'esternamente analoga Enciclopedia tedesca o inglese¹⁵⁸; ma c'è soprattutto, e a ben altro livello di rappresentatività e di valore testimoniale, la radicale stroncatura di Voltaire. La quale, per i termini in cui è svolta, per i temi che tocca e intorno a cui si polarizza il dissenso, per i valori ideologico-culturali che implica e che mette in gioco, può veramente valere come elemento ad un tempo qualificante e discriminante della globale posizione deniniana.

E naturalmente non ci interessano, in questo senso, i giudizi sul Voltaire letterato, tragediografo o poeta epico che sia, sui quali potremmo agevolmente convenire, bensì quelli sul Voltaire storico e più generalmente intellettuale impegnato e militante, che misurano integralmente lo scarto esistente tra il riformismo empirico del Denina, a tutti i livelli, e la più qualificata problematica ideologica dell'illuminismo.

Nell'apparenza di riserve marginali e, tutto sommato, epidermiche e per gran parte pertinenti alla sfera del costume, il dissenso deniniano investe, in realtà, il senso e il valore dell'operazione culturale svolta da Voltaire, e configura lo scontro tra due diverse concezioni della natura e della funzione sociale della cultura: l'una integralmente mondana, civile e prammatica, spregiudicatamente 'strumentale', impegnata in una assidua opera di dissacrazione e di demistificazione di valori sclerotizzati e di resistenti pregiudizi, nella convinzione che «ceux qui détrompent

¹⁵⁵ Ivi, vol. II, pp. 236-237.

¹⁵⁶ *Giudizio sopra lo stato della letteratura francese ecc.*, in appendice al DENINA, *Discorso sopra le vicende della letteratura*, cit., vol. II, pp. 281-304 (sul Montesquieu cfr. le pp. 286-289).

¹⁵⁷ Ivi, vol. II, p. 238.

¹⁵⁸ Ivi, vol. II, pp. 238-239.

les hommes sont leurs véritables bienfaiteurs»¹⁵⁹ e nella prospettiva di un affrancamento etico e intellettuale, in cui si trasvalorava e si esaltava la matura coscienza egemonica delle classi produttive borghesi¹⁶⁰; l'altra, viceversa, ancora legata a pregiudiziali 'accademiche' e ciò che più conta, al vecchio *establishment* ideologico e alle sue strutture gerarchiche, fideistiche e autoritarie, di cui è metafora e simbolo l'intangibilità dommatica dei valori religiosi (in concreto della religione cattolica).

Non per nulla una delle più consistenti riserve deniniane riguarda appunto il 'pirronismo storico' di Voltaire, «quel Pirronismo che sparse sopra tutti i fasti delle antiche nazioni, ed in singolar guisa della Giudaica»¹⁶¹, e cioè, in definitiva, lo strumento d'elezione della revisione critica e razionale del passato, la scepsi metodica, la mentalità problematica, e, in seconda istanza, l'inedefessa attività di divulgatore culturale del Voltaire, in cui più concretamente si materializzava e si qualificava socialmente la battaglia voltairiana contro l'ignoranza e i pregiudizi ostili al progresso, e si definiva il senso nuovo del valore e della funzione della cultura.

Orbene, proprio questo obiettivo così storicamente e idealmente qualificato, e che implicava di necessità una diversa struttura, più agile e comunicativa, del discorso storico, appare al Denina (che considera l'informazione culturale come patrimonio riservato delle accademie) non solo segno di «decadenza degli studi» per il sacrificio, che esige, degli apparati eruditi che appesantivano i saggi storici settecenteschi, e testimonianza di superficialità e di diletterantismo¹⁶², ma operazione sterile e insignificante così per i risultati come per i contenuti culturali che propone:

¹⁵⁹ VOLTAIRE, *Essai* cit., vol. I, p. 126.

¹⁶⁰ Cfr., in proposito, GOLDMANN, *L'illuminismo e la società moderna*, cit.

¹⁶¹ DENINA, *Discorso sopra le vicende della letteratura*, cit., vol. II, p. 234.

¹⁶² «Dico bensì che in primo luogo l'espone così in poche pagine separato ogni sentimento che gli fosse caduto in mente, o che avesse levato in leggendo qualche autore italiano o inglese o altro, riusciva assai più facile cosa al Voltaire, che ordinare un libro, per trattar regolarmente una materia, e corredarlo con le autorità opportune e con le debite allegazioni d'altri scrittori» (ivi, vol. II, p. 299).

Ma d'altra parte un lettore, che ama d'istruirsi, e che legge que' libriccioli, dove non si trova un sentimento ben dilucidato e ben fondato, ma sotto pretesto d'uno scrivere filosofico, ragionamenti sterili ed astrusi, finisce d'ordinario il libro, senza saper più di quello che sapeva e senza né pur sapere dove indirizzarsi per informarsi meglio¹⁶³.

Che se poi si cerchi di precisare in che cosa consistano quei «ragionamenti sterili ed astrusi» che la pubblicistica voltairiana propagava e che attiravano la sprezzante diffidenza deniniana, non si avrà difficoltà ad individuarli nella polemica antireligiosa ed anticattolica del Voltaire, per cui Voltaire appare al nostro buono e non proprio audace abate «uomo che ha anzi credito di motteggiatore, che di veritiero e religioso scrittore»¹⁶⁴.

Pregiudiziali accademiche, relative ad una tradizionale concezione della natura e della funzione della cultura, e pregiudiziali ideologiche, concorrono così alla integrale liquidazione del magistero voltairiano, al radicale misconoscimento del ruolo giocato dal patriarca di Ferney nella costituzione della nuova civiltà, cui pure il Denina aveva concesso un minimo di credito, a condizione (ma è appunto questa 'condizione' che diviene storicamente e culturalmente qualificante) che ne fossero emarginati gli aspetti più eversivi e più radicalmente innovatori.

La stessa felicità dello stile, il sale abbondante, che con danno bene spesso della religione ha sparso in tutte le altre sue opere, è quello che le rende sì grate alla moltitudine, benché solamente nel fondo loro non contengano nulla fuori di ciò che leggesi in cento altri scrittori. Ed in tanti volumi, che comprendono le sue opere, non ne abbiamo uno, che sia valevole ad istruire socialmente e profondamente il lettore in alcuna parte di letteratura e di dottrina¹⁶⁵.

¹⁶³ Ivi, vol. II, p. 297.

¹⁶⁴ Ivi, vol. II, p. 295.

¹⁶⁵ Ivi, vol. II, p. 294.

In questa totale svalutazione di Voltaire, nella sua terminale degradazione a negativo fenomeno di costume, ad espressione di una crisi insieme morale e culturale¹⁶⁶, è la misura della distanza che separa il Denina dai livelli più qualificati e rappresentativi della cultura illuministica e l'indice esplicito della alterità rispetto a questa delle premesse ideologico-culturali da cui il Denina muove nella sua attività così di riformatore civile come di storico della letteratura.

Sappiamo bene che in sé e per sé questa 'diffidenza' per la problematica più squisitamente ideologica dell'illuminismo (a parte il radicalismo della formulazione deniniana) non potrebbe far testo, se gran parte dell'illuminismo italiano è attestato su posizioni moderate ed è più riconoscibile nella concreta attività dei riformatori che nella elaborazione di autonome prospettive teoriche; ma quando cosiffatte prese di posizione convergono in perfetta coerenza con omogenei elementi testimoniali ricavabili dalla milizia civile non meno che dalla produzione critica e storica, allora ci riteniamo autorizzati ad assumerle come documenti probanti di una intera collocazione ideologico-culturale.

¹⁶⁶ Ivi, vol. II, pp. 301-304.

Indice

I	CULTURA DELLE RIFORME E PROBLEMATICHE DELL'ARRETRATEZZA	p.	7
	Premessa: il quadro di riferimento	»	9
	Il <i>Viaggio per la Capitanata</i> di Francesco Longano: una terra della quale «quasi ad occhio ne può osservare ciascuno la povertà e la miseria»	»	19
	Le relazioni di viaggio nella Puglia centro-meridionale di Giuseppe Maria Galanti	»	35
	1. <i>La relazione sulla Terra di Bari: «la parte più pregevole del Regno»</i>	»	48
	2. <i>La relazione sulla Terra d'Otranto: una provincia «bella ma troppo abbandonata»</i>	»	62
	<i>L'Elogio di Machiavelli</i> di Giuseppe Maria Galanti	»	73
II	ALTRI STUDI SETTECENTESCHI	»	97
	Alfieri e il teatro europeo del Settecento	»	99
	Il <i>Polinice</i> e le fondazioni della problematica tragica alfieriana	»	113
	Il modello petrarchesco delle <i>Rime</i> alfieriane	»	131

La falsa libertà: il problema del <i>Misogallo</i>	p. 145
Carlo Denina riformatore civile e storico della letteratura	» 173

Odeporica adriatica
collana diretta da Giovanna Scianatico

- 1 Vitilio Masiello (a cura di), *Viaggiatori dell'Adriatico. Percorsi di viaggio e scrittura.*
- 2 Giovanna Scianatico (a cura di), *Scrittura di viaggio. Le terre dell'Adriatico.*
- 3 Giuseppe Bevilacqua, Claudio Magris, *Itinerari dell'Adriatico.*

Finito di stampare nel mese di giugno 2007
per conto della Casa Editrice Palomar di Alternative s.r.l.
nello stabilimento della *Di Canosa s.r.l.* - Cassano delle Murge (Ba)

Cod. lib. 7600-230