NAZIONI COME INDIVIDUI

Il carattere nazionale fra passato e presente

a cura di

Michela Nacci

Quaderni "Cesare Alfieri"

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

STUDI E SAGGI
ISSN 2704-6478 (PRINT) - ISSN 2704-5919 (ONLINE)
– 214 –

QUADERNI “CESARE ALFIERI”

Editor-in-Chief

Fulvio Conti, University of Florence, Italy

Scientific Board

Javier Barnés, Universidad de Huelva, Spain
Gian Franco Cartei, University of Florence, Italy
Sergio Caruso, University of Florence, Italy
Giuseppe Coco, University of Florence, Italy
Cecilia Corsi, University of Florence, Italy
Colin Crouch, University of Florence, Italy
Luca Mannori, University of Florence, Italy
Gilles Pécout, École normale supérieure, France
Giusto Puccini, University of Florence, Italy
Mark Thatcher, LSE, London School of Economics, United Kingdom

Published Books

Cecilia Corsi (edited by), *Felicità e benessere. Una ricognizione critica*
Cecilia Corsi, Annick Magnier (edited by), *L’Università allo specchio. Questioni e prospettive*
Michela Nacci (edited by), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*

Nazioni come individui

Il carattere nazionale fra passato e presente

a cura di
Michela Nacci

FIRENZE UNIVERSITY PRESS
2020

Nazioni come individui : il carattere nazionale fra passato e presente / a cura di Michela Nacci. – Firenze : Firenze University Press, 2020.
(Studi e saggi ; 214)

https://www.fupress.com/isbn/9788855181600

ISSN 2704-6478 (print)
ISSN 2704-5919 (online)
ISBN 978-88-5518-159-4 (print)
ISBN 978-88-5518-160-0 (PDF)
ISBN 978-88-5518-161-7 (EPUB)
ISBN 978-88-5518-162-4 (XML)
DOI 10.36253/978-88-5518-160-0

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI https://doi.org/10.36253/fup_best_practice)
All publications are submitted to an external refereeing process under the responsibility of the FUP Editorial Board and the Scientific Boards of the series. The works published are evaluated and approved by the Editorial Board of the publishing house, and must be compliant with the Peer review policy, the Open Access, Copyright and Licensing policy and the Publication Ethics and Complaint policy.

Firenze University Press Editorial Board
M. Garzaniti (Editor-in-Chief), M.E. Alberti, F. Arrigoni, M. Boddi, R. Casalbuoni, F. Ciampi, A. Dolfi, R. Ferrise, P. Guarnieri, A. Lambertini, R. Lanfredini, P. Lo Nostro, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, A. Novelli, A. Orlandi, A. Perulli, G. Pratesi, O. Roselli.

The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Content license: the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode).

© 2020 Author(s)

Published by Firenze University Press
Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

This book is printed on acid-free paper
Printed in Italy

Sommario

Introduzione 7
Michela Nacci

Milieu et peuples. Entre les traités hippocratiques et Aristote 13
Catherine Darbo-Peschanski

Bodin e la teoria climatica in epoca moderna 25
Diego Quaglioni

Aria di casa. Du Bos e il carattere delle piante-nazione 49
Emilio Mazza

Kant e il carattere dei popoli 71
Riccardo Martinelli

Da Verri a Cuoco. Il dibattito sul carattere degli Italiani tra Sette e Ottocento 85
Luca Mannori

Il «sistema dell'egoismo universale» e la condizione presente dell'Italia 103
Gaspare Polizzi

Il carattere di Jules Michelet 123
Michela Nacci

Note sugli Autori 145

Indice dei nomi 147

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Michela Nacci (edited by), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*, © 2020 Author(s), content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISSN 2704-5919 (online), ISBN 978-88-5518-160-0 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-160-0

Introduzione

Michela Nacci

La teoria dei caratteri nazionali vede in ogni nazione un individuo. L'individuo è dotato di un corpo, un volto, una personalità. Lo stesso vale per le nazioni: ogni nazione ha un corpo (il suo territorio), un volto (la sua fisionomia), una personalità: un carattere buono o cattivo, dolce o inflessibile, molle o temprato, rinunciatario o affermativo, ozioso o solerte, femminile o maschile. L'Irlanda è oziosa, l'America (quella visitata da Tocqueville) dedita al lavoro in modo frenetico; l'Italia è femminile, l'Inghilterra maschile. Se l'individuo si riconosce dalla sua fisionomia, la nazione si riconosce dal suo carattere. Ogni nazione esprime un principio: ne esprime uno solo, diverso da quello di ogni altra. Così, ogni nazione è talmente originale da essere unica. L'avvenire (o la storia universale) provvederanno ad armonizzare (in alcune visioni perfino ad amalgamare) fra loro i caratteri. Ma questo concerne un futuro indefinito e non rappresenta molto più di una speranza: nel presente, le nazioni sono omogenee al loro interno e differenti l'una dall'altra.

Come ognuno sa bene, basta varcare il confine e tutto cambia: la lingua, talvolta la razza (o l'etnia), in alcuni casi la religione, sempre la storia, tanto che il racconto degli eventi passati vissuto come Greci o Turchi, Francesi o Tedeschi, può risultare notevolmente diverso (e a volte opposto) da una versione all'altra. Nell'attraversare il confine, a modificarsi può essere la geografia: la natura del suolo, la presenza di mari interni o esterni, di catene montuose o di uniforme pianura, la quantità e la distribuzione delle acque. Può variare il clima: non solo la temperatura, ma l'umidità dell'aria, la sua composizione e la sua purezza, la direzione dei venti. In base a tutti questi elementi, un paese è fertile e l'altro arido, uno lussureggiante e l'altro desertico. La religione in molti casi non è la stessa, anche in nazioni confinanti e talvolta addirittura nella stessa nazione, così come può accadere del resto con la lingua e la razza (o etnia): la nazione sarà dotata allora di un carattere 'misto', che da sempre (o da un tempo sufficientemente lungo per consolidare il tratto) conosce al suo interno quella differenza, quella convivenza o quel conflitto. Da una nazione all'altra possono variare le istituzioni: quale la meraviglia degli Europei che vivevano in società di *ancien régime* con governi monarchici nell'osservare l'America, nata democratica e repubblicana!

Può mutare quell'elemento più informale di tutti che è rappresentato dal modo di vivere: i costumi. Sembra un fattore meno pesante degli altri, dal momento che non è codificato: e, dopo tutto, che importanza può avere portare il

Michela Nacci, University of Florence, Italy, michela.nacci@unifi.it, 0000-0002-4635-3667

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Michela Nacci, *Introduzione*, pp. 7-11, © 2020 Author(s), CC BY 4.0 International, DOI 10.36253/978-88-5518-160-0.01, in Michela Nacci (edited by), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*, © 2020 Author(s), content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISSN 2704-5919 (online), ISBN 978-88-5518-160-0 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-160-0

cibo alla bocca con le posate piuttosto che raccoglierlo direttamente dal piatto comune avvolgendolo con le dita in una striscia di pasta? La scrittrice Frances Trollope, in viaggio negli Stati Uniti negli anni Trenta dell'Ottocento, giudica gli Americani dal modo in cui siedono a tavola: infilzano il cibo con il coltello, si lanciano sulle vivande facendo a gara l'uno con l'altro, come temendo che non siano sufficienti, divorano in fretta senza fare conversazione. Il verdetto è presto emesso: cattive maniere uguale pessima civiltà, dunque carattere grossolano. Sono proprio i costumi a rivelarsi lo scoglio più difficile da superare quando si affronta un paese diverso dal nostro: il forte aroma del curry, che agli Indiani (e ormai a parte del pianeta globalizzato) appare così appetitoso può risultare ripugnante a chi sia nato e vissuto altrove. Allo stesso modo, il capo coperto o scoperto, l'abito maschile costituito dai pantaloni o da una tunica lunga fino ai piedi possono alzare steccati invalicabili. I costumi hanno a che fare con quanto c'è di più quotidiano e personale (la famiglia, l'educazione, i costumi sessuali, il ruolo attribuito al genere maschile e femminile, gli odori e i sapori), e proprio per questo colpiscono in modo così forte: quando va bene, suscitano curiosità e attrazione, quando va male urtano gusto e sensibilità. In ogni caso, stabiliscono una differenza: non si è a casa propria non solo quando nel luogo in cui ci si trova si parla una lingua incomprensibile, non solo quando la pelle di chi cammina per la strada è più chiara o più scura della nostra, non solo quando ci si rivolge alla divinità in un modo che per noi non è collegato con l'atto del pregare, non solo quando le leggi hanno con la religione un rapporto più forte o più debole rispetto a quello che storicamente caratterizza le nostre leggi, ma anche, forse soprattutto, quando si percepisce che la maniera in cui i locali compiono i gesti più semplici ci risulta strana ed estranea. È allora che ci sentiamo in un paese straniero.

Quello che più importa è che gli elementi fin qui ricordati, dal muro della lingua alla (apparente) insignificanza del burro al posto dell'olio per cucinare, coincidono esattamente con i fattori che, nella teoria dei caratteri nazionali, danno luogo al carattere di una nazione. Infatti, che cosa fa sì che una certa nazione sia dotata di un certo carattere? Quali fattori hanno reso i Francesi socievoli e gli Inglesi tenaci, i Tedeschi semplici e i Greci imbroglioni? Della maniera in cui un carattere prende forma non esiste una sola versione: la teoria dei caratteri nazionali è univoca quanto al contenuto e agli elementi utilizzati per spiegare (lingua, natura, razza, storia, religione, istituzioni e costumi, scegliendone alcuni a preferenza di altri oppure impiegandoli tutti), ma non lo è quanto al modo della spiegazione. I suoi autori, dall'antichità in avanti, hanno risposto che le cause del carattere sono fisiche oppure morali, oppure entrambe le cose, magari in successione a seconda delle diverse epoche e società: antiche o moderne, arretrate o sviluppate, orientali o occidentali. Per qualcuno la causa è il clima (sia per l'influenza che esercita sia per la reazione che provoca): Inglesi laboriosi a causa del clima freddo e umido, Italiani indolenti a causa del clima soleggiato. Per qualcun altro è la storia passata che ha creato una tradizione comune: Francesi perfettamente fusi tra loro a causa della presenza precoce di uno stato centralizzato oppure, al contrario, Italiani divisi fra Nord e Sud a causa di una unificazione mai realizzata fino in fondo. La ragione può essere ritrovata nel-

la religione: Americani individualisti e alla ricerca del successo terreno a causa dei Padri Pellegrini, Spagnoli passivi a causa del cattolicesimo. Per altri ancora, sono le istituzioni a modellare il comportamento dei cittadini; non è a causa del carattere nazionale, ma a causa della dominazione da parte degli Inglesi che gli Irlandesi sono come sono: pigri, ubriaconi e violenti.

La teoria prende avvio nel mondo antico, giunge all'epoca moderna e vi acquisisce un posto consolidato, esplode nell'età dell'Illuminismo e dilaga per tutto l'Ottocento, si trasforma in psicologia dei popoli tra fine secolo e i primi anni del Novecento, precede e prepara la Prima guerra mondiale, guerra di nazionalità. Nazionalità rocciose e a tutto tondo, perfettamente omologate all'interno e del tutto diverse all'esterno (ossia rispetto alle altre): veri e propri individui storici, come per Hegel. Nazioni-individui che, come osserva Emilio Mazza nel saggio qui raccolto, nel Settecento sono quasi un luogo comune. Nazioni-individui collettivi come per Michelet, oggetto dell'ultimo dei contributi che formano il volume. In *Le peuple* (1846) Michelet afferma che non solo le nazionalità non si stanno cancellando affatto: ogni giorno di più divengono vere e proprie persone. E in questo consiste per lui il progresso naturale della vita. Oppure, invece, abbiamo nazionalità a cui la storia del paese, il tipo di governo, la composizione della società, insieme agli altri elementi, hanno dato luogo: stabili nelle proprie caratteristiche per lunghi periodi di tempo, ma non eterne; create dai fattori che abbiamo visto in modalità che possono essere ricostruite, e non incarnazioni di un genio che proviene dal mondo dello spirito. Sono i caratteri di Hume, di Montesquieu (per le nazioni sviluppate), di Tocqueville, di Mill. Caratteri meno rigidi e certamente non essenzialisti, ma che si sono formati, solidificati e generano comunque degli effetti.

Al primo tipo appartiene il carattere nazionale descritto da Gottlieb Fichte in *Discorsi alla nazione tedesca* (1808): il me (la Germania) si definisce sulla base del non-me (l'estero: in questo caso la Francia). Nell'opera *Considerazioni di un impolitico* (1918), scritta durante gli anni di guerra, Thomas Mann ne offre una versione esemplare per quanto riguarda Francesi e Tedeschi: i Francesi sono ragione, chiacchiera, salotto, civiltà (civilizzazione), buone maniere; i Tedeschi sono cultura, spirito, musica, filosofia, profondità abissali. Mann definisce due personalità, due modi di essere, di vivere, di pensare. Insomma, due caratteri. Del secondo tipo, invece, è il carattere nazionale di Tocqueville. *La démocratie en Amérique* (1835, 1840) può essere letto dall'inizio alla fine come una lunga e tormentata riflessione sull'idea di carattere nazionale diretta su due obiettivi connessi ma distinti: il primo lo studio di un carattere nazionale specifico (quello americano, ma anche, in modo non troppo nascosto, il carattere nazionale dell'Inghilterra e della Francia) al fine di darne una descrizione, il secondo l'analisi della possibilità di utilizzare il carattere nazionale per classificare un paese al fine di rivelarne la validità o il difetto come strumento di ricerca. Tocqueville conclude con una risposta positiva a entrambe le domande: è vero che le nazioni, l'America, l'Inghilterra, la Francia (ma sullo sfondo si intravedono anche l'Irlanda, l'Italia, il Canada) hanno un carattere, un aspetto unitario che colpisce il visitatore che giunga dall'estero (è il senso di stranezza-estraneità di cui parla-

vamo all'inizio). Ed è vero che chiedersi perché gli Americani o gli Inglesi sembrano assomigliarsi tutti fra loro non è una domanda insensata: anzi, chiedersi perché sembra che siano stati modellati da uno stesso stampo è utile dal punto di vista conoscitivo. Ma, continua Tocqueville, se questo è vero, allora lo studioso ha bisogno di avere a disposizione un carattere che non sia determinista. Nella concezione determinista al carattere non si può sfuggire: esso determina il comportamento degli abitanti, l'aspetto della società, il funzionamento delle istituzioni. Qui la storia del paese è effetto del suo carattere, e si presenta come destino. Nella concezione non determinista una somiglianza fra gli abitanti si è formata nel tempo, ma non per uno 'spirito del popolo', un' 'anima nazionale', un principio che si è incarnato in quella terra ispirandone ogni aspetto: la storia di quel paese può mutare, la società può trasformarsi, così come le sue istituzioni. Solo utilizzando questo secondo tipo di carattere Tocqueville pensa che sia possibile considerare l'omogeneità della nazione come fatto da riconoscere e come problema su cui interrogarsi e, insieme, salvare la libertà dei singoli individui e della nazione nel suo complesso.

Entrambi i tipi di carattere trovano il proprio riferimento nella teoria dei caratteri nazionali: quella serie di definizioni della nazione e del suo volto, degli elementi che lo compongono, che inizia con Ippocrate e Aristotele e prosegue in epoca moderna e contemporanea, sempre accumulando conferme e smentite, proseguimenti e variazioni, adesioni e distacchi, sempre giocando con gli elementi che abbiamo indicato, aggiungendo talvolta un termine nuovo ai termini antichi, cumulando descrizioni aggiornate con le descrizioni esistenti, definizioni mutate alle definizioni acquisite, sommando stereotipi nuovi agli stereotipi tradizionali. Già, stereotipi: è sulla loro presenza e circolazione che si basano i caratteri, dai Piemontesi falsi e cortesi (stavolta attingiamo ai caratteri regionali) ai Sardi chiusi e quasi ostili, dai Liguri avari ai Napoletani espansivi ma incostanti.

Riconoscere la presenza dello stereotipo e la funzione del pregiudizio non diminuisce l'importanza che il carattere nazionale riveste e le domande che suscita: che cosa tiene insieme quelle enormi società che sono le nazioni? Che cosa unifica e omogeneizza aspetto, opinioni e comportamenti? Che cosa fa sì che individui diversi l'uno dall'altro si riconoscano come cittadini di una stessa nazione (specie quando si incontrano in terra straniera)? L'aria di famiglia che gli altri vedono in noi esiste davvero o esiste solo nel loro sguardo? Tutte questioni che non possono essere liquidate in modo sbrigativo. Il carattere è, fin dall'Antichità, sia strumento di conoscenza dei paesi che non sono il nostro sia mezzo per valutare la nazione alla quale apparteniamo e le altre. È stato, e rimane, un potente arnese utile a formare gerarchie: la mia nazione in testa, le altre che seguono con gradi discendenti di importanza. Il vittimismo secondo il quale la mia nazione è peggiore di tutte le altre non ne rappresenta che la forma rovesciata, ed è compensata spesso dalla segreta soddisfazione per una genialità e un'arte di arrangiarsi che riesce a superare ogni difetto connaturato.

Nel convegno *Nazioni come individui. Caratteri nazionali fra passato e presente* che ho organizzato al Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Firenze e all'Institut français de Florence il 25 novembre 2019, sono stati

presi in esame i momenti più importanti di questa storia: la Grecia antica, con i testi ippocratici e Aristotele, a opera di Catherine Darbo, la teoria climatica di Bodin da parte di Diego Quaglioni, il capostipite della teoria in epoca moderna – Dubos – a cura di Emilio Mazza, le tesi caratterologiche di Kant (Riccardo Martinelli), due autori che descrivono il carattere della nazione italiana (Leopardi e Cuoco) nelle analisi di Gaspare Polizzi e Luca Mannori, e infine Michelet, autore di una teoria del carattere tipicamente essenzialista, nella relazione di chi scrive.

Qualunque spiegazione diamo del carattere, che crediamo nella sua esistenza oppure no, che pensiamo che sia solo un insieme di pregiudizi oppure invece che sia fondato saldamente su lingua, natura, razza, religione, storia, istituzioni o costumi, certo è che non ce ne libereremo in modo semplice. A favore o contro di noi, il carattere viene ancora utilizzato non solo nei discorsi da bar, quasi sfuggisse al controllo che normalmente cerchiamo di applicare a questa come ad altre nozioni ritenute politicamente scorrette. Le discussioni internazionali legate alla crisi da pandemia sanitaria, ad esempio, non hanno mancato di far ricorso ai caratteri: si è sentito dire, in questa occasione, che il carattere dei paesi del Nord (laborioso e oculato) non assomiglia affatto a quello dei paesi Latini (sfaticato e spendaccione). Definizioni inedite? Tutt'altro: definizioni presenti nella teoria dei caratteri nazionali da secoli e adattate, come sempre si fa con i caratteri, alle circostanze del momento.

Ringrazio Simone Neri Serneri per aver presieduto una delle sessioni dei lavori, Fulvio Conti per la stessa ragione e per aver voluto accogliere questo volume nella collana che dirige.

Milieu et peuples. Entre les traités hippocratiques et Aristote

Catherine Darbo-Peschanski

SOMMAIRE : 1. Climat, milieu, continuité. – 2. Le déterminisme de l'extérieur. – 3. Un déterminisme compliqué.

Sur quoi les Grecs anciens des Ve et IVe siècles avant notre ère (les auteurs de certains des premiers traités médicaux dits « hippocratiques » et Aristote, pour ceux qui nous occuperons ici)[1], s'appuient-ils pour penser les peuples et, de façon plus élémentaire, tout être humain qui forme l'unité de base de ceux-ci? Nous dirons, pour parler très généralement, qu'ils articulent des notions impliquant la cosmologie, l'astronomie et ce qu'ils appelaient l'étude des « météores » (μετεωρολόγικά, selon le nom d'un traité d'Aristote), cela pour aboutir à l'éthique et à la politique.

1. Climat, milieu, continuité

Parmi ces notions ne figure pas celle de *climat*. Le κλίμαξ désigne alors l'inclinaison du soleil par rapport à l'horizon et dessine ainsi une zone géométrique sans souci, comme le note Jean-François Staszak[2], de l'hétérogénéité de l'espace, non plus que des populations de vivants impliquées (qu'il s'agisse des plantes, des animaux ou des hommes).

[1] Le choix n'a rien d'arbitraire, car, s'agissant de la question traitée ici, nous constaterons une grande continuité entre les médecins hippocratiques et Aristote.

[2] Voir J.-F. Staszak, *La géographie d'avant la géographie. Le climat chez Aristote et Hippocrate*, L'Harmattan, Paris 1995, 62-63.

Catherine Darbo-Peschanski, CNRS, French National Centre for Scientific Research, France, cdarbo@icloud.com

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Catherine Darbo-Peschanski, *Milieu et peuples. Entre les traités hippocratiques et Aristote*, pp. 13-24, © 2020 Author(s), CC BY 4.0 International, DOI 10.36253/978-88-5518-160-0.02, in Michela Nacci (edited by), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*, © 2020 Author(s), content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISSN 2704-5919 (online), ISBN 978-88-5518-160-0 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-160-0

On ne trouve pas non plus celle *d'environnement*. On pourrait certes à ce propos invoquer le περίεχον (littéralement : « ce qui occupe la périphérie »), mais le περίεχον, au sens technique du terme, n'intervient chez Aristote[3] que dans la définition du lieu (τόπος) d'un objet donné. Or le lieu de quelque chose est constitué par la limite interne du contenant qui est autour[4], le modèle étant le vase qui contient l'eau[5]. Limite interne du contenant donc et non pas limite externe de l'objet, ce qui permet à Aristote de dire que le lieu n'est pas la forme de l'objet et de penser aussi que le changement de lieu n'altère pas la substance du dit objet, donc que lieu et objet contenu sont distincts. Les stricts contours de l'objet par ce dans quoi l'objet est placé sont donc en cause quand on parle du περίεχον et nullement l'ensemble de ses conditions extérieures d'existence. Certes, on peut, comme le fait Ben Morison, lire dans *Physique* IV la distinction entre le lieu propre[6], c'est-à-dire le lieu qui n'entoure aucun autre objet que moi (l'air de cette pièce, par exemple), le lieu commun (l'univers où se trouvent tous les autres corps)[7] et les lieux dérivés (qui ne sont pas les contenants immédiats du corps considéré (les murs de la pièce dans laquelle est l'air qui m'entoure, le bâtiment où se trouve la pièce, la rue du bâtiment, Florence etc.). À la fin des fins, il y a le tout ou le ciel, qui n'est pas dans un lieu parce qu'il n'y a pas de corps pour l'entourer et que le vide n'existe pas pour Aristote[8]. Mais, disons-le à nouveau, cet emboîtement, strictement topologique, n'est pas conçu comme un rapport de réciprocité ou d'échange biologique entre l'objet et ses lieux qu'impliquerait l'idée de milieu prise au sens d'environnement.

La notion de milieu qui pourrait revêtir ce sens-là n'est pas encore forgée. Il faudra attendre la deuxième partie du XVIIIe siècle pour qu'elle apparaisse à l'occasion de son passage du domaine de la mécanique chez Newton (il s'agit

[3] Cf. B. Morison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, Clarendon Press, Oxford 2002, chapitres 2 et 5 pour l'analyse minutieuse de *Physique*, IV, 1-5.

[4] *Physique*, IV, 212 a 20: «La première limite immobile du contenant, voilà ce qu'est le lieu (τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος) » (ed. Ross ; trad. Stevens).

[5] *Physique*, IV, 208 b 1-8.

[6] *Physique*, IV, 209 a 33 (ὁ δ' ἴδιος τόπος) ; 209 a 35 b 1 (τῷ δέ τῷ τόπῳ ὃς περιέχει οὐδὲν πλέον ἢ σέ).

[7] *Physique*, IV, 209 a 35-b 1: « Puisqu'une chose se dit, d'une part, selon elle-même, d'autre part selon autre chose, le lieu aussi se dit, d'une part, commun (celui dans lequel se trouvent tous les corps), d'autre part, particulier (celui dans lequel ils se trouvent en premier). Je dis, par exemple, que toi, maintenant tu es dans l'univers parce que tu es dans l'air et que l'air et dans l'univers, et dans l'air, parce que tu es dans la terre, et de même dans la terre, parce que tu es en ce lieu – ci qui ne contient pas plus que toi. » (trad. Stevens).

[8] *Physique*, IV, 4, 212 b 14-17 : « Mais le tout n'est pas quelque part, car ce qui est quelque part est lui-même quelque chose et il faut qu'il y ait en outre quelque chose à côté de lui où se trouve ce qui le contient ; or à côté du tout et de la totalité, il n'est rien en dehors du tout. » (trad. Stevens).

alors de rendre compte de l'action à distance d'individus physiques, en se référant à un élément transmetteur : l'éther) à celui de la biologie à partir de Lamark[9].

Ni climat, ni environnement donc. Ce qui, en revanche, semble le plus pertinent pour la vie des êtres vivants est la relation entre l'extérieur et l'intérieur de leur corps, très bien attestée par le couple ἔξω/ἔντος et ses multiples variantes. De quoi cet extérieur susceptible d'avoir effet sur l'intérieur du corps vivant est-il donc fait ?

Si l'on croise les informations que donne Aristote dans *Métaphysique* Δ 8 et le traité *Du ciel,* il est fait d'une organisation cosmologique dans laquelle l'univers se partage en deux zones, appelées par les commentateurs postérieurs, le supralunaire et le sublunaire. Le premier est un ensemble de sphères, translucides donc invisibles, tournant autour de la terre, elle-même ronde et immobile au centre. La plus éloignée des sphères, qui marque la limite de l'univers et au-delà de laquelle il n'y a rien, ni lieu, comme nous l'avons vu, ni vide, est celle des fixes, par référence aux étoiles fixes qui y sont fichées. Puis viennent les systèmes de sphères motrices de chaque planète qui sont animés du mouvement d'est en ouest de la sphère des fixes mais selon des axes et des vitesses différents[10]. La dernière de ces sphères, la plus proche de la terre, est celle de la lune. Cette partie de l'univers dans son ensemble est caractérisée par la régularité de ses mouvements et leur éternité, ainsi que par sa clôture, c'est à dire pour des Grecs anciens, sa perfection (τελειότης). Elle l'est aussi par la continuité, chaque système de sphères planétaires recevant son mouvement du système placé autour de lui et le transmettant au système qu'il entoure lui-même. Au-delà aussi, le ciel supralunaire donne son mouvement au monde sublunaire.

Tandis que le monde supralunaire est composé d'un seul élément, comme nous l'avons vu, dans le monde sublunaire, les quatre principes (ἀρχαὶ) que sont le chaud, le froid, le sec et l'humide produisent les quatre éléments (στοιχεῖα) : le feu, l'air, l'eau et la terre. Le premier, le feu, occupe la position du haut absolu, la terre du bas absolu, tandis que l'air a pour *lieu naturel* d'être plus près du feu et l'eau plus près de la terre. Toujours sous l'action des principes et de leurs contrariétés, les éléments forment la cause matérielle[11] de tous les corps de cette partie du monde[12]: le feu, l'air, l'eau et la terre, pris alors au sens de corps per-

[9] Cf. G. Canguilhem, *La connaissance de la vie* (1965), Vrin, Paris 2015, 165-197. L'auteur s'attache à montrer ce que tout au long de son parcours dans l'histoire de la biologie, la notion doit toujours quelque chose à son origine dans la mécanique.

[10] Le nombre des sphères s'élève à 56, y compris la sphère des fixes.

[11] Voir *Météorologiques* I 2, 339 a 27-32. La cause motrice étant « l'impulsion donnée par les corps qui se meuvent éternellement » (ed et trad. Louis).

[12] On se réfèrera ici au passage des *Météorologiques* qu'on appelle le programme de recherche d'Aristote, programme qui met dans une stricte continuité, après la physique consacrée au mouvement, au lieu et aux causes, le *De Caelo* occupé surtout au monde supralunaire, le *De Generatione et corruptione*, les *Météorologiques* et les *Parties des animaux* ainsi que tous les autres traités biologiques. Cf. *Météorologiques*, 338 a 20-b1-2 et 339 a6-10: « Nous avons traité précédemment des causes premières de la nature (dans la *Physique*), de tout ce qui concerne le mouvement naturel (dans *Physique* III et V-VIII), de la translation ordonnée des

ceptibles, les plantes, les animaux et la masse de prime abord très hétéroclite[13] des « météores ». Masse de phénomènes apparemment hétéroclites certes mais qui, aux yeux d'Aristote, échappe à la contingence pure parce que les météores apparaissent comme effets d'exhalaisons sèches ou humides dues elles-mêmes à l'action du soleil (le feu réalisé en corps perceptible) sur l'air réalisé en atmosphère et la terre réalisée en sol et en sous-sol.

Outre le fait que, dans la partie sublunaire, c'est-à-dire notre monde, la régularité du monde supralunaire cède la place au règne de ce qui se produit la plupart du temps (ὡς ἐπὶ τὸ πόλυ), ce que je voudrais tout particulièrement souligner ici est *la communauté de nature* qui unit tout ce qui constitue le monde sublunaire, de telle sorte qu'elle met les êtres vivants *en continuité* avec ce qui leur est extérieur, excède les limites de leur corps et implique avec lui des relations de similitude ou de contrariété. Seulement, les limites de cet environnement ne sont guère fixées par l'analyse de la nature que mène Aristote mais, comme nous le verrons, impliquent, pour ce faire, le recours aux limites des communautés politiques, qu'elles soient peuples (ἔθνη) ou cités (πόλεις).

Dans les traités dits hippocratiques, une homologie de nature est également postulée entre la composition du monde extérieur et celle intrinsèque aux vivants qui l'habitent. Je me contenterai rapidement de deux exemples pris parmi les traités les plus anciens du Corpus hippocratique. Le plus parlant en la matière est le traité *Nature de l'homme* 3. Selon le médecin, auteur du traité, les monistes qui soutiennent que la nature de l'homme ressortit d'un seul des quatre corps (feu, air eau ou terre) ont tort. Notons incidemment qu'il parle alors de corps perceptibles car il refuse de se situer au niveau d'une métaphysique des

astres dans la région supérieure (*De Caelo* I et II), des éléments corporels, de leur nombre et de leurs qualités, de leurs transformations réciproques et enfin de la génération et de la corruption considérées sous leur aspect général (*De Caelo*, III et IV, *De Generatione et corruptione*). Dans ce programme de recherches, il reste à examiner ce qui, chez tous nos prédécesseurs, porte le nom de météorologie. […] Une fois ces sujets étudiés (*les météores*), nous aurons à voir si nous pouvons utiliser la même méthode pour rendre compte des animaux et des plantes considérés en général et en particulier » (trad. P. Louis).

[13] *Météorologiques,* I 1, 338 b 20-339 a 5: « Il s'agit d'abord de tout ce qui, bien qu'intervenant selon la nature (ὅσα συμβαίνει κατὰ φύσιν μὲν), obéit cependant à un ordre moins strict (ἀτακτοτέραν μέντοι) que celui du premier des éléments des corps (sc. l'éther, le 5ème élément, dont sont composés les corps célestes) et qui se produisent dans le lieu le plus proche de la révolution des astres (περὶ τὸν γειτνιῶντα μάλιστα τόπον τῇ φορᾷ τῶν ἄστρων) . Ce sont, par exemple, la voie lactée (περὶ γάλακτος), les comètes ou l'embrasement et le mouvement des météores lumineux, tous ce que nous pouvons considérer comme des affections (πάθη) communes (κοινά) de l'air et de l'eau : par ailleurs, ce sont encore toutes celles de la terre, de ses espèces, de ses parties et des affections de ces parties. À partir de là nous aurons la possibilité d'examiner les causes des vents et des tremblements de terre, ainsi que l'ensemble de ce qui se produit selon leurs mouvements […]. Il s'agit enfin des coups de tonnerre, des typhons, des tourbillons de feu et parmi les phénomènes cycliques, de toutes les autres affections de ces mêmes éléments qui interviennent par solidification » (trad. Louis légèrement modifiée). Le traité hippocratique *Des airs, des eaux et des lieux* semble même ajouter à cela les minerais souterrains.

éléments, laquelle ne relève à ses yeux que d'un postulat physico-matériel sans appui dans l'expérience. L'auteur du traité *Ancienne Médecine* emploie, quant à lui, le mot d'« hypothèse » pour désigner un tel postulat[14]. De fait, pour le médecin, l'homme serait composé de tous ces corps à la fois, lesquels semblent bien dotés des quatre qualités sensibles que sont le chaud, le froid, le sec et l'humide. Ces qualités viennent-elles à disparaître des composantes du corps et à rejoindre le monde extérieur qu'elles habitent aussi, le corps se défait alors dans ce qui l'entoure[15].

Mais la continuité entre l'extérieur et l'intérieur qui découle de l'homologie de leur composition physique, apparaît surtout biologiquement dans le processus de nutrition. C'est grâce aux aliments et boissons ingérés (donc venus de l'extérieur), nous dit en effet le traité de l'*Ancienne médecine,* que les médecins ont pu apprendre quelles sont les composantes intrinsèques de l'homme, selon que le nutriment était bien accepté, et donc trouvait à l'intérieur ce dont il était composé lui-même, ou qu'il provoquait des douleurs, dans le cas contraire[16].

Mise à part la conviction qu'il y a une nature commune au monde et à tout ce qui l'habite, les Hippocratiques et Aristote, pour ne parler que d'eux en l'occurrence, en partagent une autre : celle qui veut que, dans le monde sublunaire lui-même, seule une partie soit habitée parce qu'habitable : l'*oikoumène*. Pour en tracer les contours, à partir du Ve siècle avant notre ère, les constructions géométriques, qui seules semblaient valoir au VIe siècle dans la carte d'Anaximandre[17], le disputent désormais aux observations ou aux récits recueillis par les voyageurs. C'est une synthèse de ces deux sources de définition que tente Aristote au livre

[14] Voir l'analyse de M. Rached (Aristote, *De la generation et la corruption,* texte établi et traduit par M. Rached, Les Belles Lettres, CUF, Paris 2005, XVII-XXX) qui, sur ce point, met Aristote dans le prolongement des hippocratiques et à distance de Platon.

[15] *Nature de l'homme*, 3, 1-25 : « Tout d'abord, il est nécessaire, pour qu'il y ait génération, de ne pas partir de quelque chose d'unique (ἀπὸ ἑνός τι). Comment en effet quelque chose d'unique pourrait-il engendrer s'il n'était mêlé à quelque chose ? Ensuite, si ce ne sont pas des choses de même type (ὁμόφυλα) ni dotées du même pouvoir (τὴν αὐτὴν ἔχοντα δύναμιν) qui se mêlent, elles n'engendrent pas et ne sauraient ensemble aller jusqu'au bout de la production. Et encore, si entre le chaud et le froid, entre le sec et l'humide, il n'existe pas une juste proportion et un équilibre ; si, au contraire, la prédominance d'une qualité sur l'autre, c'est-à-dire du plus fort sur le plus faible, est nette, la génération ne saurait survenir. De la sorte, comment est-il pensable que la génération se produise à partir de quelque chose d'unique (ἀπὸ ἑνός τι) dès lors qu'elle ne se produit même pas à partir de plusieurs choses, si elles ne se trouve pas participer mutuellement d'un bon mélange. Il est donc nécessaire, puisque telle est la nature de tous les autres êtres et des hommes, que l'homme ne soit pas d'un seul composant, mais que chacun des composants contribuant à la génération ait, dans le corps, le pouvoir qu'il a apporté en contribution. Et nécessairement aussi, chaque composant retourne à sa nature propre, lorsque finit le corps de l'homme : l'humide vers l'humide, le sec vers le sec, le chaud vers le chaud et le froid vers le froid. Telle est aussi la nature des êtres vivants (τῶν ζῴων), de tout ce qui existe en général. Tout commence semblablement, tout s'achève semblablement ». (trad. Jouanna. légèrement modifiée).

[16] *Ancienne médecine*, XIV, 3-4.

[17] Voir C. Jacob, *L'empire des cartes*, Albin Michel, Paris 1992, 174.

II, chapitre 5 des *Météorologiques*[18]:la terre habitée a *grosso modo* la forme d'un tambourin étiré vers ce que nous appellerions l'est et l'ouest et limitée par deux déserts : au nord par une zone froide et humide d'où viennent des vents froids et au sud, au-delà du tropique nord, par une zone chaude et sèche d'où viennent des vents chauds. L'est et l'ouest étant, du point de vue des températures, plutôt assimilées, qui au sud de la terre habitée, qui au nord. Par projection symétrique, il est possible de postuler l'existence d'une terre habitée entre le tropique sud et le cercle antarctique, mais elle ne retient guère l'attention[19].

Les traités hippocratiques les plus anciens, dont *Des airs, des eaux et des lieux*, sans s'y attacher explicitement, partagent cependant l'idée que la terre habitée s'étend dans les limites décrites avec plus de précision ultérieurement par Aristote[20]. Pour le Stagirite, les Scythes et les populations du Palus Méotide (notre mer d'Azov) occupent la frange extrême de la zone froide septentrionale de l'*oikoumène* au-delà de laquelle la vie n'est plus possible ; les Celtes celle de la zone froide occidentale ; la Libye, l'Éthiopie et l'Égypte, celle des zones chaudes, l'Inde, la zone chaude orientale. Dans la zone la plus tempérée de l'*oikoumène,* elle-même déjà donnée dans sa totalité comme une zone tempérée, vivent les Grecs.

2. Le déterminisme de l'extérieur

C'est donc dans ce cadre physique que les populations sont censées être placées chez les auteurs que nous étudions. Chez les Hippocratiques, l'homologie physique entre l'extérieur et l'intérieur du corps humain fonde les principes d'un déterminisme biologique radical de l'un sur l'autre, via les données météorologiques.

Au début du traité *Des airs, des eaux et des lieux*, le médecin énumère en effet les causes des types de maladies sévissant dans une région et de l'état naturel

[18] *Météorologiques*, II 5, 362 b 13-30 : « Il est ridicule de tracer la carte de la terre comme on le fait de nos jours. On dessine en effet la terre habitée comme un cercle, ce qui est impossible aussi bien d'après les faits que d'après le raisonnement. Car la raison montre que la partie habitée est limitée en largeur alors qu'elle s'étend tout autour de la terre grâce au climat tempéré qui y règne (en effet, la chaleur et le froid ne sont pas excessifs dans le sens de la longueur, mais le sont dans celui de la largeur, en sorte que, si l'étendue de la mer n'y fait nulle part obstacle, on peut faire le tour de la terre entière), et c'est ce que montrent les faits à l'occasion de voyages par la mer et par la terre: la zone habitée est beaucoup plus longue que large. En effet, la ligne qui va des colonnes d'Hercule à l'Inde est plus longue dans le rapport de cinq à trois que celle qui s'étend de l'Éthiopie au Palus Méotide et aux régions extrêmes de la Scythie, si l'on fait le compte des voyages tant maritimes que terrestres, dans la mesure où les distances qu'on indique peuvent être considérées comme exactes. Cependant, nous connaissons en latitude la terre habitée jusqu'aux limites où elle cesse de l'être. D'un côté, il n'y a plus d'habitants à cause du froid, de l'autre, en raison de la chaleur. Quant aux zones au-delà de l'Inde et en dehors des Colonnes d'Hercule, elles ne semblent pas, à cause de la mer, se rejoindre de façon à former, par une suite continue, un ensemble de terres habitées. » (trad. P. Louis, CUF).

[19] Voir Staszak, *La géographie d'avant la géographie. Le climat chez Aristote et Hippocrate*.

[20] *Météorologiques*, II 5, 362 b; II 6, 364 a 23, pour les vents.

des cavités internes (ἡ φύσις τῶν κοιλιῶν)[21] du corps des habitants, entendons : la cavité thoracique, appelée ailleurs cavité du haut et la cavité abdominale, appelée, comme attendu, cavité du bas. Ces causes seront[22] : les saisons (lesquelles sont en relation avec les levers et les couchers des astres), et leurs changements (μεταβολαί) ; les vents chauds et les vents froids ; la qualité des eaux (marécageuses et molles ou issues de régions élevées et dures ou encore salées et crues) ; le sol (dénudé et sans eau ou couvert de végétation et gorgé d'eau ; formant une cavité étouffante ou en altitude et froid), le régime et l'exercice que pratiquent les habitants. Le jeu de ces diverses causes externes, outre des types précis de maladies qu'il provoque, a des effets *nécessaires*[23] sur les humeurs internes du corps (phelgme, bile), sa morphologie (τὰ εἴδεα), sa tension, sa sécheresse, sa dureté ou sa mollesse, et sur le caractère (τὰ ἤθεα) des populations. Ainsi, par exemple, dans son chapitre IV, le traité *Des airs, des eaux, des lieux* déploie tout un échange de qualités entre la température des vents et les eaux absorbées d'une part, l'état des cavités du corps et les traits de caractère des habitants, d'autre part : froid des vents, dureté et crudité des eaux, sécheresse et propension aux ruptures des corps, sauvagerie des caractères.

Aristote peut partager la thèse d'un tel déterminisme, dans ses traités biologiques, mais aussi par touches plus discrètes, dans l'*Éthique à Nicomaque* et *Les Politiques*. Ainsi dans *Génération des Animaux*[24], à propos de l'incapacité des ânes – animaux froids et dont le sperme est froid lui aussi – de se reproduire dans les régions froides également que sont la Scythie et la zone voisine ou le pays des Celtes au-delà de l'Ibérie, parce que leur nature, faute d'avoir la qualité contraire que serait la chaleur, ne leur permet pas de supporter de telles températures. Quant aux Celtes, ils entrent dans la catégorie des peuples qui, dans les *Politiques*[25], parce qu'ils vivent dans des régions froides d'Europe, sont

[21] *Des airs, des eaux et des lieux,* II, 1-6. J'adopte ici la leçon de Jouanna, (1999, 116 et 271), appuyée sur la tradition manuscrite, qui préfère κοιλιῶν à κοινῶν, Je le fais de surcroît au nom d'arguments à la fois lexicaux et sémantiques que J. Jouanna n'invoque pas lui-même : les nombreuses références aux cavités internes dans le traité et l'homologie naturelle entre l'extérieur et l'intérieur du corps qui fondent son propos.

[22] *Des airs, des eaux et des lieux*, I.

[23] *Des airs, des eaux et des lieux*, III, 9: « Dans les cités situées face aux vents chauds, *il est nécessaire* (ἀνάγκη) que les eaux soient abondantes légèrement salées, proches de la surface; que les habitants aient la tête humide et phlegmatique, et que les cavités souvent dérangées - IV, 6: Dans les cités qui font face aux vents froids, les eaux sont dures froides et non salées, *il est alors nécessaire* que les habitants aient le corps tendu et sec; la cavité du bas crue et dure, la cavité du haut mieux disposée aux écoulements; qu'ils soient plus bilieux que phlegmatiques.– V, 8: Dans les cités face aux levers du soleil, *il est nécessaire* que les eaux soient limpides, de bonne odeur et molles; qu'il n'y ait pas de brouillard; que, s'agissant de leur aspect physique (εἴδεα), les habitants aient de belles couleurs, le teint fleuri, la voix claire et résistent plus que d'autres aux maladies, que du point de vue de leur caractère, ils soient moins enclins à la colère et mieux disposés à l'intelligence, etc. » (d'après trad. J. Jouanna, C. Magdelaine).

[24] *Génération des Animaux,* II 8, 748 a26-32.

[25] *Politiques*, VII 7, 1327 b 24-26.

pleins d'ardeur (θυμός) mais plutôt en mal d'intelligence (διάνοια) et d'art (τέχνη). Dans l'*Éthique à Nicomaque*[26], plus précisément dans le cadre de l'analyse de la vertu du courage, ils se situent du côté de l'excès, au point de toucher à la démence, faute de savoir redouter le redoutable comme les tremblements de terre ou le déchaînement des flots. Inversement, comme le veut l'organisation contrastée de la terre habitée, en Asie où règne la chaleur, les peuples ont l'âme à la fois plus intelligente et plus artiste (διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχὴν) mais sans courage (ἄθυμια δέ)[27].

3. Un déterminisme compliqué

Toutefois le déterminisme perd de sa simplicité quand il s'agit de l'étendre, au-delà des traits de caractères, à l'organisation politique des populations.

A) *Des airs, des eaux, des lieux*

Ainsi, la belle clarté qui, dans le traité hippocratique *Des airs, des eaux, des lieux*, mène nécessairement des quatre causes principales tenant à la région habitée à une série d'effets sur leurs habitants, dont l'un est de façonner leur caractère, se brouille soudain dès lors qu'il s'agit d'envisager les régimes politiques que ces groupes humains se donnent.

À partir du chapitre 12, en effet, lorsque le médecin décide de passer à l'étude de l'Asie et de l'Europe, ce sont bien les saisons et plus particulièrement les changements qui accompagnent leur succession (μεταβολαί), entendons leurs contrastes plus ou moins marqués, qui constituent la cause première. D'eux découlent les différences qui distinguent plus ou moins, les plantes, le bétail et les hommes. Notons, pour être précis, que, s'agissant de la région qui s'étend entre l'Asie et l'Europe (« à la droite des levers d'été du soleil jusqu'au Palus-Méotide *i.e.* la mer d'Azov »), les distinctions viennent aussi des χώραι (entendons tout à la fois : reliefs, sols et végétation)[28]. Pour en rester aux contrastes saisonniers, logiquement, en Asie, zone chaude, et plus spécialement dans la partie médiane de celle-ci, où de tels contrastes sont peu marqués, il règne une homogénéité plus grande entre les êtres vivants de chaque espèce, contrairement à ce qui se produit en Europe et symétriquement à ce qui se passe en Scythie. Chez les Scythes en effet le manque de différences à l'intérieur des espèces du vivant est dû à la prédominance du froid, là où, au milieu de l'Asie, il l'est à la chaleur.

Chez les hommes, les effets de telles causes se manifestent dans leur constitution (εἶδος, μορφή) : ils sont grands et bien en chair, beaux et assez peu différents

[26] *Éthique à Nicomaque,* III 6, 1115 b 24-28 : « D'autre part, il y a ceux qui font preuve d'excès (τῶν δὲ ὑπερβαλλόντων). L'excessif par absence de crainte n'a pas de nom mais nous avons dit dans nos exposés antérieurs, qu'il y a beaucoup de dispositions dans ce cas. Il doit s'agir toutefois d'une sorte de dément ou d'inaccessible à la douleur s'il ne redoute rien, ni tremblement de terre ni fureur des vagues, comme on le soutient des Celtes. » (trad. Bodeus).

[27] *Politiques*, VII 7, 1327 b 26-28.

[28] Le traité va jusqu'à postuler une *ressemblance,* entre les saisons et les habitants, ou entre les natures diverses des hommes et les χώραι où ils vivent.

les uns des autres, en Asie médiane ; épais, jaunes de teint, hydropiques dans la zone marécageuse du Phase (l'actuel Rioni qui se jette dans la Mer noire) ; épais, charnus, dépourvus d'articulations visibles, humides, relâchés et assez peu différents les uns des autres également, en Scythie.

Les effets se traduisent aussi en des traits de caractères (τὰ ἤθεα), voire en des qualités d'entendement (γνώμη) : en Asie, les hommes sont plus doux (ἠπιώτερα), plus faciles (εὐοργητότερα), plus enclins au plaisir (ἀνάγκη τὴν ἡδονὴν κρατεῖν) qu'en Europe, mais le courage (τὸ ἀνδρεῖον) ne peut advenir chez de telles populations, ni l'endurance (τὸ ταλαίπωρον) ni le goût de l'effort (τὸ ἔμπονον) ni l'ardeur (τὸ θυμοειδές).

On s'attendrait alors à ce que le régime politique dans lequel vivent ces populations soit lui aussi un effet des causes saisonnières, au même titre que leur morphologie, leur caractère ou leur jugement. Mais il n'en est rien. Au moment d'aborder la question, l'auteur du traité choisit au contraire d'un faire une nouvelle cause du caractère des populations : « C'est pour ces raisons-là (*l'absence de contraste entre les saisons*) que le peuple asiatique est dépourvu de combativité ; et *c'est en outre à cause des lois* »[29].

Et le médecin d'expliquer que là où les hommes n'ont pas de pouvoir sur eux-mêmes et ne sont pas autonomes mais soumis à un maître, ils se battent et risquent leurs vies sous la contrainte et dans l'intérêt de ce maître, ce qui ne développe ni leur courage ni à l'ardeur.

Le traité hippocratique hésite donc entre deux logiques d'explication du caractère des peuples : l'une purement naturelle, c'est-à-dire dans laquelle joue la causalité de la φύσις extérieure, et l'autre, politique, où le type de régime considéré modèle le caractère des populations qu'il régit. Il y aurait donc une sorte d'autonomie causale du politique dans les effets éthiques. Mais le traité s'arrête net avant d'avoir abordé pleinement le développement sur l'Europe et notamment sur la Grèce et les cités. On ne saura pas comment l'auteur aurait alors articulé les deux plans ou même s'il l'aurait fait.

B) Aristote, pour sa part, semble avoir relevé le défi de cette aporie ou de cet inachèvement.

Il souscrit à l'existence d'un lien causal naturel entre les conditions offertes par l'extérieur et les traits de caractère des populations, comme nous l'avons vu précédemment. Il introduit toutefois deux nouveautés par rapport au traité hippocratique *Des airs, des eaux, des lieux*.

En premier lieu, aux populations de l'Europe froide (Scythes, Celtes et autres Ibères) et à celles de l'Asie, il ajoute celle des Hellènes[30]. Celle-ci vit dans la région intermédiaire entre celles qu'occupent les deux autres groupes (μεσεύει κατὰ

[29] *Des airs, des eaux et des lieux*, 16, (trad. Jouanna et Magdelaine) Voir aussi *Des airs, des eaux et des lieux*, 23 pour certaines populations d'Europe.

[30] *Politiques*, VII, 7, 1327 b 29-34. Mais, dans le présent développement, je me réfère à l'ensemble du passage VII, 7, 1327 b 18-39.

τοὺς τόπους) et, à ce titre, elle participe des traits de caractères des deux (μετέχει ἀμφοῖν) : elle est pleine de courage (ἔνθυμον) comme les premières, et intelligente (διανοητικόν) comme les secondes.

Mais la seconde grande nouveauté est qu'Aristote inscrit aussi dans le déterminisme naturel le type d'organisation politique auquel les unes et les autres accèdent. De fait, les traits de caractère des populations sont *cause* de leur accession plus ou moins forte à la liberté, de leur capacité ou leur incapacité à gouverner (ἄρχειν)[31] leurs voisins et, conséquence suprême, de s'organiser ou pas en cités, ce qui fonde la grande distinction politique entre les cités (πόλεις) et les peuplades (ἔθνη). Ainsi, que les populations du nord soient « plutôt dépourvues d'intelligence et d'habileté » *explique* (διόπερ : c'est pourquoi) qu'elles vivent plutôt libres (ἐλεύθερα μὲν διατελεῖ μᾶλλον) mais ne connaissent pas la cité (ἀπολίτευτα) et sont incapables de commander à leurs voisins. Que les populations asiatiques aient une âme intelligente et habile, mais dépourvue de courage *explique* encore pourquoi (διόπερ) elles demeurent dans la soumission (ἀρχόμενα διατελεῖ)[32] et l'esclavage (καὶ δουλεύοντα). Mais que les Grecs, de par leur position médiane sur la terre habitée, soient à la fois courageux et intelligents, *fait que* (διόπερ, à nouveau) ils mènent une vie libre (ἐλευθερόν τε διατελεῖ), sous les meilleures institutions politiques (καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον) et sont capables de commander à tous les peuples, pour peu qu'ils arrivent à une organisation politique unique (μιᾶς τυγχάνον πολιτείας)[33].

Toutefois au sein de ce déterminisme naturel en quelque sorte général puisqu'il commande à tous les peuples et permet de faire le départ entre le peuple « civique » des Grecs et les peuplades, Aristote met en place un mouvement téléologique naturel, de portée spécifique puisque propre aux Grecs eux-mêmes, qui conduit à la cité. Celle-ci est la fin en même temps que nature réalisée impliquant les diverses cellules naturelles que sont les deux couples mari/femme et maître/esclave, et les communautés des villages.

[31] Ici Aristote choisit en quelque sorte un des dénominateurs communs aux cités grecques telles qu'elles sont et non un trait la cité telle qu'on peut la souhaiter (bien gouvernée et isolée, *Politiques* 1325 a 1-6). Auparavant en effet, dans *Politiques* (VII, 2, 1324 b 2-23), il constate que, « si les lois des cités ont une chose en vue, c'est la domination (κρατεῖν) qu'elles visent toutes, comme à Lacédémone et en Crète où l'éducation, aussi bien que l'ensemble des lois, sont à peu de choses près ordonnées à la guerre » (trad. Pellegrin). Mais si, à cette occasion, il note que des peuplades comme les Scythes, les Perses, les Thraces et les Celtes, mettent la faculté guerrière à l'honneur, il ne va pas jusqu'à conférer à celles-ci la capacité de gouverner (ἄρχειν) comme il le fait pour les cités grecques. Il semble donc que nous ayons trace ici de la différence entre l'ἀρχή qui renvoie au pouvoir mis en place par la loi dans les diverses organisations politiques civiques (πολίτειαι) et les formes de pouvoirs mal définies ou tout simplement despotiques qui ont cours chez les peuplades. En conséquence, si les peuplades peuvent être gouvernées (ἄρχεσθαι), voire être esclaves (δουλεύοντα: cf. la thèse aristotélicienne de l'esclave par nature), elles ne peuvent, à proprement parler, gouverner.

[32] Elles ne sont pas tour à tour gouvernées et gouvernantes comme le veut, par exemple, la rotation des charges dans une cité démocratique.

[33] C'est-à-dire : ne soient pas en guerre civile entre les partisans de régimes différents : oligarchie et démocratie, par exemple.

Or cette réalisation n'a rien d'absolument nécessaire. Elle est soumise à des conditions qui, outre celle d'avoir une organisation politique unique, sont principalement : le nombre des citoyens, la grandeur du territoire et l'autonomie économique[34].

Le déterminisme naturel de l'extérieur, lui-même, demande à être nuancé. Il ne s'arrête pas, en effet, aux limites du groupe des Grecs, puisque ce groupe se diversifie en quelque sorte selon ses dispositions plus ou moins grandes à mêler les traits de caractère des peuplades au contact desquelles les met sa position médiane sur la terre habitée.

> On trouve aussi la même distinction (celle qu'on a tracée entre les Grecs et les non-Grecs) entre les peuples grecs eux-mêmes. Les uns en effet ont une nature unilatérale (μονόκωλον) alors que d'autres mélangent avec bonheur (εὖ κέκραται) ces deux capacités (courage et intelligence cf. Pol VII 7, 1327 b21)). Il est donc manifeste que ce sont ceux qui sont à la fois intelligents et courageux par nature qui pourront se laisser conduire à la vertu (πρὸς τὴν ἀρετήν)[35].

Certains Grecs seront donc plutôt portés à l'ardeur et au courage. On peut penser aux Crétois et aux Spartiates. D'autres, comme les habitants d'Asie mineure, par exemple, se rapprocheront davantage de l'intelligence et de la mollesse. On peut donc penser que l'heureux mélange trouve plutôt sa place, dans une sorte de milieu du milieu : en Attique.

Mais le passage que nous venons de citer ouvre sur une autre manière d'intensifier la valeur du milieu que comme zone intermédiaire tempérée et lieu de l'heureux mélange des meilleures qualités du caractère. Il s'agit alors de faire intervenir la vertu. Une cité grecque sera d'autant meilleure que ces citoyens pourront accéder au milieu entre le pôle de l'excès et celui du défaut qu'est la vertu[36], la vertu civique par excellence, celle à laquelle il convient de se laisser conduire par le bon législateur, étant la justice[37].

Ainsi, par le jeu de focalisations de plus en plus précises Aristote parvient à fonder la naturalité de la Grèce des cités et de ses aptitudes à la vertu.

Au terme du parcours, on peut saisir l'énorme architecture entremêlant cosmologie, physique, biologie, politique et éthique dans laquelle se loge, d'après deux autorités de la pensée grecque ancienne, les médecins hippocratiques et Aristote, l'idée, sinon de nation, du moins de groupes humains politiquement organisés. Est apparue en outre la force idéologique des notions de milieu, de médiété, et de mélange pour déterminer la place des peuples, les hiérarchiser, et asseoir l'excellence des Grecs.

[34] Cf. *Politiques*, VII 4-6. Sur la condition de l'autarcie, voir par exemple *Politiques*, I 2, 1252 b 29.

[35] *Politiques*, VII 7, 1327 b33-38.

[36] Cf. *Éthique à Nicomaque*, II, 1106 a 6-1107 a 6.

[37] Cf. Éthique à Nicomaque, V.

Bibliographie

Textes

Aristote, *De la génération des animaux*, Texte établi et traduit Par P. Louis, Les Belles Lettres, CUF, Paris 1961.
Aristote, *De la generation et la corruption,* texte établi et traduit par M. Rached, Les Belles Lettres, CUF, Paris 2005.
Aristotle, *Physics,* a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford (1936 [1998]).
Aristote, *La physique*, introduction de L. Couloubaritsis, traduction A. Stevens, Vrin, 2ème édition corrigée, Paris 2008.
Aristotele *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011.
Aristote, *Météorologiques,* texte établi et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, CUF, Paris 1982.
Aristote, *Politiques*, texte A. Dreizehnter, Wilhelm Fink Verlag, Münich 1970; traduction, introduction, bibliographie, notes P. Pellegrin (nouvelle édition), GF-Flammarion, Paris 2015.
Aristotele. Opere 8. *Politica*, trad. R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2019.
Aristotelis, *Ethica Nicomachea,* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater, OUP, Oxford 1894.
Aristote, *Nicomachean Ethics,* Translation, introduction and commentary, S. Broadie, C. Rowe, OUP, Oxford 2002.
Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction et présentation par R. Bodeus, GF-Flammarion, Paris 2004.
Aristotele, Opere 6. *Etica Nicomachea*, trad. C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2019.
Hippocrate, *Ancienne Médecine*, *Hippocrate Tome II Ière partie*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Les Belles Lettres, CUF, Paris 1990.
Hippocrates, *Ancient Medicine*, in *Hippocrates Volume I,* Translated by W.H.S. Jones, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge M.-London 1923.
Hippocrates, *Airs, Waters, Places,* in *Hippocrate Vol. 1,* transl. W. H. S. Jones, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge M.-London 1923.
Hippocrate, *Des airs, des eaux et des lieux,* trad. et présentation de J. Jouanna et C. Magdelaine, *Hippocrate et l'Art de la médecine*, GF-Flammarion, Paris 1999.
Hippocrate, *Des lieux dans l'homme*, in *Hippocrate Tome XIII*, texte établi et traduit par R. Joly, Les Belles Lettres, CUF, Paris 1978.
Hippocrates, *Places in Man* in *Hippocrates Volume VIII,* Edited and translated by P. Potter, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge M.-London 1995.
Hippocrate, *La nature de l'homme,* édité, traduit et commenté par J. Jouanna, *Corpus Medicorum Graecorum- CMG I 1, 3*, deuxième édition augmentée et corrigée, AKademie Verlag, Berlin 2002.

Études

Canguilhem G., *La connaissance de la vie* (1965), Vrin, Paris 2015.
Jacob C., *L'empire des cartes*, Albin Michel, Paris 1992.
Morison B., *On Location: Aristotle's Concept of Place*, Clarendon Press, Oxford 2002.
Staszak J.-F., *La géographie d'avant la géographie. Le climat chez Aristote et Hippocrate*, L'Harmattan, Paris 1995.

Bodin e la teoria climatica in epoca moderna

Diego Quaglioni

Sommario: 1. Gli «sparsi germi» di un'idea di nazione. – 2. Da Bodin a Montesquieu. – 3. La 'teoria dei climi' e le sue basi antiche e medievali. – 4. Tra universalismo e senso del particolare. – 5. Bodin e Postel. – 6. «Les bornes sacrées de la loy de Dieu et de nature». – 7. I popoli 'temperati'. – 8. La tentazione astrologica. – 9. La nazione oltre l'immaginario.

1. Gli «sparsi germi» di un'idea di nazione

Si sa che in quelle lezioni sul senso di nazionalità come senso di individualità storica, tenute da Federico Chabod «in tempi eccezionalissimi» e solo dopo la sua morte raccolte in opuscolo sotto il titolo *L'idea di nazione*[1], nella «teoria del clima di Jean Bodin» si riconosce il confluire, nella seconda metà del secolo XVI, di quegli «sparsi germi» di un'idea di nazione che tiene conto essenzialmente di elementi naturalistici: quella «secondo cui il carattere degli abitanti di un paese è in dipendenza della situazione geografica di quel paese, tre essendo le grandi zone di ripartizione: il Settentrione, con clima freddo e ingegno torpido e lento degli abitanti, il Mezzogiorno, con gran caldo e ingegno sottile, smaliziato dei nativi, e, di mezzo, le nazioni temperate, cioè europee, che sono le più felici, equilibrando i due estremi»[2]. Accennando alla larghissima applicazione di tale teoria, «compiutamente formulata dal giurista francese» e presto divenuta formula stereotipa, Chabod avverte che le caratteristiche delle nazioni saranno dal Settecento in poi cercate su tutt'altra base, indebolendosi gli spunti naturalistici e perdendo «l'elemento clima-terreno [...] quasi completamente quella nota di necessità causale che prima aveva avuto»[3]:

[1] F. Chabod, *L'idea di nazione*, a cura di A. Saitta e E. Sestan, Laterza, Bari 1961 (rist. 2018).

[2] Ivi, p. 24.

[3] Ivi, pp. 25-26.

Diego, Quaglioni, University of Trento, Italy, diego.quaglioni@unitn.it, 0000-0002-3831-0595

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Diego Quaglioni, *Bodin e la teoria climatica in epoca moderna*, pp. 25-47, © 2020 Author(s), CC BY 4.0 International, DOI 10.36253/978-88-5518-160-0.03, in Michela Nacci (edited by), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*, © 2020 Author(s), content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISSN 2704-5919 (online), ISBN 978-88-5518-160-0 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-160-0

> L'idea di nazione è, anzitutto, per l'uomo moderno, un fatto spirituale; la nazione è, innanzi tutto, anima, spirito, e soltanto assai in subordine materia corporea; è «individualità» spirituale, prima di essere entità politica, Stato alla Machiavelli, e più assai che non entità geografico-climatico-etnografica, secondo le formule dei cinquecentisti. Ecco perché si può parlare dell'idea di nazione come di una idea nuova, propria dell'età moderna.

In un saggio di alcuni anni fa sul concetto di nazione in Bodin, Claude-Gilbert Dubois, rimarcando anch'egli che la parola ha per noi un senso che di solito non si ritiene elaborato e concettualizzato se non ulteriormente («notamment au cours de la Révolution française»), ha assegnato all'opera del giurista francese un ruolo più determinante nella genesi del concetto moderno di nazione, almeno come un'idea allo stato latente, e meglio ancora come «l'idea di un'idea avvenire»[4]. La teoria climatologico-astrologica del giurista francese è sufficientemente nota, nelle sue linee generali, soprattutto per la riproposizione che ne fa Montesquieu lungo tutto il libro XIV dell'*Esprit des lois*, «sans jamais citer Bodin»[5], e che in passato ha generato la fuorviante immagine di un Bodin «prédécesseur de Montesquieu»[6]. Sempre Dubois ha notato che all'uso delle parole *nationes* o *gentes*, sia nella *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), sia nei *Six livres de la Republique* (1576) e nel loro rifacimento latino (1586), Bodin preferisce costantemente l'espressione *peuples* / *populi*. Il celebre capitolo IX della *Methodus* prende così il titolo *Qua ratione populorum origines haberi possint*[7]; e il corrispondente capitolo 'etnografico' della *Républi-*

[4] C.-G. Dubois, *La «nation» et ses rapports avec la «république» et la «royauté»*, in *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, Sous la direction de Y.Ch. Zarka, Presses Universitaires de France, Paris 1996, pp. 91-113: 91-92: «Rechercher un tel contenu dans les usages effectués du mot par Bodin n'a donc pas de pertinence. Par contre, il est possible de rencontrer, sous une forme éparse et parcellaire, des éléments de pensée qui posent les bases de ce qui sera appelé plus tard la "nation". Si le mot n'est pas dit, la chose existe, avec un statut particulier qu'on peut appeler une latence. On peut donc parler de la gestation et de la naissance de la nation dans l'œuvre de Bodin, même si aucun mot ne recouvre la totalité de ce qui n'est même pas une chose, mais l'idée d'une idée à venir».

[5] Ivi, p. 102. Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Édition établie par L. Versini, Gallimard, Paris 1995, I, pp. 443-465.

[6] Così è nel titolo della vecchia tesi dottorale di E. Fournol, *Bodin prédécesseur de Montesquieu*, Arthur Bousseau Éditeur, Paris 1896. Si tratta di un luogo comune duro a morire: cfr. R. Mercier, *La théorie des climats des* Réflexions critiques à l'Esprit des Lois, «Revue littéraire de la France», 53, 1953, pp. 17-37, 159-174 e, più recentemente, D.W. Carrithers, *Introduction: An Appreciation of* The Spirit of Laws, in *Montesquieu's Science of Politics. Essays on* The Spirit of Laws. ed. by D.W. Carrithers, M.A. Mosher, and P.A. Rahe, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2001, pp. 1-40: 11 e 36, nota 44, dove Bodin è tra i «key precursors» del giurista di Bordeaux. Del resto anche Montesquieu diventa precursore per A. Issa, *Ibn Khaldun, Montesquieu e la teoria del clima*, «Studi di sociologia», 30, 1992, pp. 181-187, anzi «precursore incontestabile della sociologia e autore *De l'esprit des lois*, scritto nel XVII secolo» (!).

[7] J. Bodin, *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*, Sumptibus Ioannis Ravensteiny, Amstelaedami 1650, p. 359. Continuo a preferire questa tarda edizione a quella inaffidabile

que, che giusto all'inizio del libro V precede il capitolo dedicato ai rivolgimenti politici, le *conversiones Rerumpublicarum*, s'intitola *Du reiglement qu'il faut tenir pour accommoder la forme de la Republique à la diversité des hommes: et le moyen de congnoistre le naturel des peuples* (titolo che nel latino dei *De Republica libri sex* suona *De confirmando civitatum statu pro regionum ac populorum varietate, quibusque disciplinis populorum mores dissimilesque naturae percipiantur*)[8].

2. Da Bodin a Montesquieu

Se è vero che, rispetto alla trattazione di Montesquieu, «l'exposé de Bodin obéit à une géométrisation plus forcée»[9], è però anche vero che mentre in Bodin l'accento cade costantemente sui *mores*, con una connotazione che ne avvicina il pensiero ad una lunga tradizione di ambito etico-giuridico il cui rappresentante più prossimo, al di là delle molte differenze di pensiero, è Montaigne, l'indole 'naturalistica' del celebre luogo montesquieiano è già indicata dal titolo imposto a tutto il libro XIV dell'*Esprit des lois*: *Des lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du climat*. Una relazione necessitante sembra dunque legare 'la natura del clima' alle passioni e ai caratteri di cui le leggi non possono che essere espressione, come enunciato da Montesquieu nella definizione della *idée générale* che costituisce il capitolo I del libro XIV dell'*Esprit des lois*: «S'il est vrai que le caractère de l'esprit et les passions du cœur soient extrêmement différents dans les divers climats, les lois doivent être relatives à la différence de ces passions, et à la différence de ces caractères»[10].

di P. Mesnard (in *Œuvres philosophiques* de Jean Bodin, I, Presses Universitaires de France, Paris 1951, pp. 104-269) e a quella, anch'essa variamente manchevole, a cura di S. Miglietti (Jean Bodin, *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*, Edizioni della Normale, Pisa, 2013), sulla quale v. la mia recensione in «Renaissance Quarterly», LXVIII (1), 2015, pp. 238-240.

[8] *Les six livres de la Republique* de I. Bodin Angevin, *Ensemble une Apologie de Rene Herpin*. Chez Iacques du Puis, Libraire iuré, à la Samaritaine. A Paris. 1583, p. 663; Ioan. Bodini Andegavensis *De Republica libri sex; Latine ab Auctore redditi, multo quam antea locupletiores*, Apud Ioannem Wechelum et Petrum Fischerum consortes, Francofurti, MDXCI., p. 767. Di conseguenza il titolo dell'edizione italiana è *Del metodo da seguirsi per adattare la forma dello Stato alla diversa natura degli uomini; e del modo di conoscere la natura dei popoli* (*I sei libri dello Stato* di Jean Bodin, III, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Utet, Torino 1997, p. 25). Sulle prime edizioni a stampa dei testi bodiniani v. per tutti R. Crahay, M.-Th. Isaac, M.-Th. Lenger, avec la collaboration de R. Plisnier, *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*. Préface de V.I. Comparato, Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1992.

[9] Dubois, *La «nation» et ses rapports avec la «république» et la «royauté»*, cit., p. 102.

[10] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XIV, 1 (ed. cit., I, p. 443). Per Montesquieu come autore di una teoria «descrittiva e classificatrice» della diversità dei sistemi giuridici v. l'ormai classico studio di G. Tarello, *Per una interpretazione sistematica di Montesquieu*, «Materiali per una storia della cultura giuridica moderna», 1, 1971, pp. 13-53, poi rifuso in Id., *Storia della cultura giuridica moderna*, I, *Assolutismo e codificazione del diritto*, il Mulino, Bologna 1976, pp. 259-298; e cfr. A. Merlino, *Interpretazioni di Montesquieu*, Prefazione di D. Quaglioni, il Formichiere, Foligno 2018, pp. 22-32.

La «nature du climat» e la natura delle passioni che ne dipendono prende in Montesquieu il posto del «naturel des peuples» e delle loro «coustumes», che in Bodin, entro un'esposizione della 'teoria dei climi' che raccoglie tutta quanta una lunga e complessa tradizione intellettuale, formano il vero centro del discorso intorno a un relativismo giuridico funzionale alla conservazione dei regimi politici, nutrito di un fondamentale comparatismo storico: non è un caso che nella *Methodus* Bodin depositi la sua teoria climatologica innanzi tutto in quel capitolo V che sembra avere un titolo fuorviante, *De recto Historiarum judicio*[11], quasi si tratti di calare la metodologia storica entro una "griglia naturalistica" di chiara impronta cosmografica. Quella climatica costituisce appunto una griglia, come l'ha chiamata appropriatamente Frank Lestringant, o per meglio dire una "topologia delle conoscenze" che prende la forma di una teoria climatologica, capace di fissare «les règles de la bonne législation pour tel peuple donné»[12]. Nel ricordare che la parola clima in Bodin riveste uno stretto significato matematico-astrologico, Lestringant scrive[13]:

> D'un mot grec qui signifie degré, il désigne […] la «zone cubiculaire», c'est-à-dire l'espace de terre compris entre deux cercles parallèles à l'équateur. La division des climats étant relative à la longueur du jour, les Anciens choisissaient les parallèles limitrophes de telle façon qu'il y eût une variation d'une demi-heure d'un climat à l'autre dans la durée du plus long jour d'été. La grille climatique ainsi définie apparaît donc comme une abstraction mathématique et n'entretient qu'un lointain rapport avec les lois du déterminisme mésologique au sens strict. Quand Jean Bodin énonce des généralités sur l'humidité des peuples du Septentrion ou la sécheresse des Méridionaux, la chaleur interne des premiers et la froideur des seconds, il s'appuie sans doute sur une théorie médicale des influences du milieu sur le corps individuel, social et politique, d'où il pourra déduire des observations juridiques et morales quant aux différentes nations. Mais compte tenu de l'acception première, astronomique et local du climat, il s'agira moins de postuler un ensemble de contraintes naturelles invariables que de fixer un cadre général de référence, une grille géométrique destinée à donner

[11] Bodin, *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*, cit., p. 79.

[12] F. Lestringant, *Jean Bodin, cosmographe*, in *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers (24-27 Mai 1984)*, Presses Universitaires d'Angers, Angers 1985, I, pp. 133-145: 137-138. A Lestringant si devono gli studi più importanti su questo aspetto del pensiero di Bodin: v. F. Lestringant, *Europe et théorie des climats dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, in *La conscience européenne au XV^e et XVI^e siècles*. Actes du colloque international organisé à l'ENSJF, 30 septembre-3 octobre 1980, École Normale Supérieure de Jeunes Filles, Paris 1982, pp. 206-226; Id., *The Crisis of Cosmography at the End of the Renaissance*, in *Humanism in Crisis. The Decline of the French Renaissance*, ed. by Ph. Desan, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1991, pp. 153-179; Id., *L'Économie-monde de Jean Bodin*, in *Écrire le monde à la Renaissance. Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Paradigme, Caen 1993, pp. 253-290; Id., *Jean Bodin et le savoir cosmographique dans le* Théâtre de la nature universelle *et l'*Heptaplomeres, in R. Häfner (hrsg.), *Bodinus Polymeres. Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1996, pp. 79-97.

[13] Lestringant, *Jean Bodin, cosmographe*, cit., p. 138.

des repères et à faciliter l'orientation du théoricien de l'histoire. Cette dernière n'est donc pas soumise pour autant à un déterminisme absolu.

3. La 'teoria dei climi' e le sue basi antiche e medievali

La vastissima e apparentemente disordinata congerie di richiami, tipica della voracità 'enciclopedica' tardo-umanistica e di Bodin in particolare in quanto *geographistoricus* (per usare la sua stessa tipologia), dispiegata nella *Methodus*, trova il suo compimento nel lungo capitolo della *République*, oggetto di continui ripensamenti ed aggiunte nelle edizioni francesi curate dallo stesso Bodin e soprattutto nell'ampia riscrittura dell'edizione latina del 1586, dove il testo assume quasi la dimensione di una compiuta monografia all'interno del grande trattato. In tal senso si può parlare di una 'teoria dei climi', che Bodin ritrova entro una lunga e varia tradizione antica e medievale comprendente il *Liber Quadripartitus* di Tolomeo (l'opera che, anche quando non sia espressamente citata, senza dubbio sta alla base della maggior parte delle considerazioni bodiniane)[14], lo pseudo-ippocratico *De aëre, aquis et locis*, il *De temperamentis* di Galeno, i *Problemata* aristotelici, le *Historiae adversus paganos* di Orosio, le *Etymologiae* di Isidoro da Siviglia, il *Liber de aggregationibus* di Alfagrano e il *De natura loci* di Alberto Magno[15]. Non è invece possibile dire se Bodin abbia attinto anche dalla edizione per lui molto recente della *Monarchia* di Dante, stampata a Basilea dall'Oporinus nel 1559 insieme al *De formula Romani Imperii Libellus* dell'Alciato[16], in un luogo in cui, conformemente agli insegnamenti del *ius commune*, Dante dichiara che l'universalismo giuridico non è soppressivo delle leggi particolari di «nationes, regna et civitates», differenti in ragione della loro specificità e collocazione climatica («proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet» (I XIV 5-6)[17]:

> Aliter quippe regulari oportet Scithas qui, extra septimum clima viventes et magnam dierum et noctium inequalitatem patientes, intolerabili quasi algore frigoris premuntur, et aliter Garamantes qui, sub equinoctiali habitantes et

[14] Cfr. C. Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Feraboli, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, s.l. 1985, II, 2-3, pp. 101-129. Si veda a questo proposito il mio commento, in *I sei libri dello Stato* di Jean Bodin, III, cit., p. 55, nota 129.

[15] Risalente, ma ancora fondamentale per le fonti medievali della teoria bodiniana dei climi, M.J. Tooley, *Bodin and the Medieval Theory of Climate*, «Speculum», XXVIII, 1953, pp. 64-83; lo stesso può dirsi di A. Dupront, *Espace et humanisme*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», VIII, 1946, pp. 7-104. Cfr. M.-D. Couzinet, *Jean Bodin*, Memini, Paris 2001 («Bibliographie des Ecrivains Français», 23), n. 521 e n. 573, p. 131 e p. 142.

[16] Si tratta della *princeps*, apparsa in ambiente umanistico e riformato nello stesso torno di tempo della traduzione tedesca di Basilius Johannes Herold. Per tutti si veda F. Cheneval, *Die Rezeption der «Monarchia» Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes*, Wilhelm Fink, München 1995, pp. 382-389.

[17] Dante Alighieri, *Monarchia*, Edizione commentata a cura di D. Quaglioni, Mondadori, Milano 2015 («i Meridiani *paperback*»), pp. 130-133.

coequatam semper lucem diurnam noctis tenebris habentes, ob estus aeris nimietatem vestimentis operiri non possunt.

Il trattato di Dante, peraltro così poco congeniale all'indole anti-imperiale dell'opera di Bodin, non è mai citato nella *République*, il cui testo ospita appena un'allusione ai versi di *Pg* VI 149-151 e un unico ricordo, all'inizio del capitolo sull'inflazione (VI, 3), «du poete Dante» e della sua condanna di Filippo il Bello per «*falsificatione di moneta*» in *Pd* XIX 118-120[18]. Sono invece numerosissime e fortemente caratterizzanti le citazioni dalla recente letteratura di viaggio, primo fra tutti il *Libro delle Navigationi* del Ramusio, e dai cosmografi come Sebastian Münster e Simon Grynaeus, citazioni che si fondono con la vasta cultura del giurista-umanista e con i ricordi della stessa esperienza di diplomatico e di *politique* di Bodin, insieme alle suggestioni che gli derivavano dalla lettura di opere come il *De la vicissitude et de la varieté des choses dans l'Univers* del Le Roy, un autore molto amato da Bodin, apparsa nel 1575[19].

Le note dell'autore rievocano gli scrittori dell'antichità ebraica, greca e latina (Aristide, Plutarco, Livio, Aristotele, Polibio, Giustino, Strabone, Diodoro Siculo, Tacito, Erodoto, Vitruvio, Vegezio, Cicerone, Giuseppe Flavio, Eliano, Plinio, Oppiano, Varrone, Svetonio, Gellio, Filostrato, Galeno, Ippocrate, Celso, Cesare, Nonio), i cui nomi si rincorrono alla rinfusa – caratteristicamente alla rinfusa, come testimoni di una verità storica da accertare in una continua oscillazione tra passato e presente – insieme a quelli degli storici contemporanei, dei cronisti, dei viaggiatori (Guicciardini, Olao Magno, il Grammatico Sassone, Sigismondo di Herberstein, Polo Giovio, Leone Africano, Sleidan, lo Scaligero e Bodin stesso, che mai come altrove nella *République* cita se stesso a più riprese nei luoghi paralleli della *Methodus*). Non mancano inoltre, com'è ovvio, le citazioni scritturali e della letteratura rabbinica e, altrettanto ovviamente, quelle dei *libri legales* e dei grandi interpreti della tradizione di diritto comune. Veramente Bodin «pense et travaille en cosmographe autant qu'en juriste»[20].

[18] *Les six livres de la Republique* de I. Bodin Angevin, *Ensemble une Apologie de Rene Herpin*, cit., p. 914; cfr. Ioan. Bodini Andegavensis, *De Republica libri sex; Latine ab Auctore redditi, multo quam antea locupletiores*, cit., p. 1064: «Quamquam principi non magis licet improba numismata cudere, quam occidere, quam grassari: nec a iure gentium, quo quidem auri et argenti pretium constitutum est, discedere; nisi regis nomen ac splendorem amittere, ac falsae monetae fabricator quam princeps appellari malit: quod a Dante poeta Philippo Bello regi Francorum probro datum est». Cfr. *I sei libri dello Stato* di Jean Bodin, III, cit., p. 414.

[19] Si veda per tutti M. Isnardi Parente, *Introduzione*, in *I sei libri dello Stato* di Jean Bodin, I, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1988², pp. 11-100: 70-72.

[20] Lestrigant, *Jean Bodin, cosmographe*, cit., pp. 140-141: «Jean Bodin pense et travaille en cosmographe autant qu'en juriste […]. En fait le travail du géographistorien avait été largement préparé et facilité par ces collections de récits de voyages qui rassemblaient à l'usage de l'humaniste les documents les plus divers: mémoires ou compte rendus diplomatiques, lettres d'affaires, récits littéraires ou même de véritables romans utopiques comme cette fabuleuse navigation de Iamboulos rapportée par Diodore de Sicile et insérée par Ramusio dans le premier volume des *Navigazioni e Viaggi*. Les recueils de cette sorte étaient mis au pillage par des cosmographes comme Münster, Belleforest ou Thevet qui y trouvaient toute préparée une

4. Tra universalismo e senso del particolare

La folla delle allegazioni, accresciuta di molto dal gran numero di allusioni, citazioni indirette e richiami che Bodin non ha ritenuto di dover munire di note marginali, al lettore che non abbia dimestichezza con la letteratura rinascimentale potrebbe facilmente apparire come una confusa congerie, frutto, come talvolta si è anche creduto, di pura pedanteria, quando non del desiderio di offrire un orpello a mere ovvietà o un ingannevole sostegno a idee insostenibili[21]. Un vecchio pregiudizio ha allontanato gli storici da questa spessa tessitura di allegazioni apposte ai margini di opere che costituiscono il punto d'approdo di tanta parte della tradizione post-medievale. Ma chi desideri andare al di là della superficie delle grandi opere del pensiero giuridico della modernità non può evitare di trovarsi alle prese con una tale "pedanteria", perché quegli apparati svolgono una funzione strutturale nella costituzione di un testo dottrinale, come impalcature esterne, strutture di sostegno che muniscono il testo allo stesso modo con cui la Glossa contornava il testo scritturale o delle autorità normative di diritto comune. Inoltre, e più di ogni altra cosa, quei farraginosi apparati mostrano la qualità delle appropriazioni delle fonti allegate[22].

La *République* di Bodin è l'opera di un giurista dotto, passato, come molti altri al suo tempo, dalle università ai grandi tribunali, nel suo caso come avvocato nel Parlamento di Parigi[23], senza dimenticare la sua formazione tolosana, in un ambiente culturale impregnato dall'umanesimo giuridico, alla vigilia delle grandi trasformazioni della società e delle istituzioni politiche in Francia. È a Tolosa che Bodin concepisce le sue prime opere di diritto pubblico, ed è senza dubbio a Tolosa che bisogna ricercare la fonte delle riflessioni destinate a scaturire nel 1566 nella *Methodus*, esposizione di un nuovo indirizzo scientifico a base storico-comparativa[24]. Si tratta del metodo impiegato anche nei *Six livres*

"farcissure" rentrant sans difficulté dans les larges rubriques d'une géographie descriptive dressée par continents. Le travail de "conférence" du cosmographe se bornait donc, pour une partie essentielle de son information, à disposer et à interpréter par comparaison les matériaux livrés pêle-mêle dans les vastes collections contemporaines des Grandes Découvertes. Jean Bodin recourt aux mêmes sources et procède au même type de reconstruction».

[21] Se ne lamentava polemicamente R.E. Giesey, *Medieval Jurisprudence in Bodin's Concept of Sovereignty*, in H. Denzer (hrsg.), *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, Verlag C.H. Beck, München 1973, pp. 167-186. Cfr. D. Quaglioni, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Cedam, Padova 1992, pp. 1-2.

[22] Per gli studi sulle fonti di Bodin in generale e sulle fonti giuridiche romane in particolare, vedi Couzinet, *Jean Bodin*, cit., pp. 129-141. Io ho lavorato sui *marginalia* di Bodin durante la mia collaborazione all'edizione annotata e commentata della *République*, dove si può trovare un esaustivo apparato esplicativo intorno alle note d'autore: vedi *I sei libri dello Stato* di Jean Bodin, III, cit., pp. 25-90.

[23] Per gli studi biografici su Bodin vedi ancora Couzinet, *Jean Bodin*, cit., pp. 60-70.

[24] Si veda per tutti M.-D. Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la* Methodus ad facilem historiarum cognitionem *de Jean Bodin*. Préface de C. Vasoli, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996.

de la République, l'ampio trattato nel quale Bodin cerca di dare per la prima volta una descrizione dell'organizzazione giuridica dello Stato e dei suoi poteri[25]. Alla confluenza dei due grandi movimenti del XVI secolo, la riforma religiosa e l'assolutismo monarchico, il suo «carattere» è apparso «equivoco» a un grande studioso come Arnaldo Momigliano[26]; Lucien Febvre, al contrario, lo ha collocato in una corrente neo-universalistica d'impronta 'razionalista'[27]:

> Bodin, préoccupé dans le domaine des institutions politiques (voyez sa *République*); dans le domaine du Droit comparé (voyez sa *Juris Universi Distributio*); dans le domaine de la religion (voyez son *Heptaplomeres*) de substituer au catholicisme qui lui semblait ruiné un universalisme à base de connaissances scientifiques et d'étude comparative des faits: disons, d'un mot, à base d'humanité, et forgeant ainsi les premiers anneaux d'une longue chaîne qui le reliera d'abord à Leibniz, rêvant d'une organisation politico-religieuse de la terre – puis, par-delà, à Enfantin et aux Saint-Simoniens, eux aussi hantés par un grand rêve d'Orient. Postel les précède tous. Dès 1540, comme le dit un beau vers d'un médiocre sonnet recueilli par Thevet, Il méditoit en lui la Concorde du Monde.

5. Bodin e Postel

Febvre aveva in mente quello 'squilibrato di genio' («un déséquilibré de génie au total, avec des parties d'illuminé et de délirant») che fu Guillaume Postel, iscritto «de bonne heure et très naturellement […] en précurseur parmi ces quêteurs de l'Universel dont Bodin sera le prototype laïque»[28]. Non è chiaro se la *harmonia mundi cordialis* di Postel possa essere evocata a proposito dell'ispirazione generale dell'opera di Bodin[29]. L'opposizione tra i due «great geniu-

[25] Vedi ancora Couzinet *Jean Bodin*, cit., pp. 181-248. Per le edizioni e traduzioni antiche, vedi Crahay, Isaac, Lenger, *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, avec la collaboration de R. Plisnier, Préface de V.I. Comparato, cit., pp. 91-181; e cfr. D. Quaglioni, *Bodin, The Six Books of Commonwealth*, in S. Dauchy, G. Martyn, A. Musson, H. Pihlajamäki, A. Wijffels (eds.), *The Formation and Transmission of Western Legal Culture – 150 Books that Made the Law in the Age of Printing*, In collaboration with N. Seriu, Springer, Switzerland 2017 («Studies in the History of Law and Justice», 7), pp. 126-129.

[26] A. Momigliano, *Le radici classiche della storiografia moderna. Sather Classical Lectures*, a cura di R. Di Donato, Sansoni, Firenze 1992, pp. 124-125.

[27] L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Édition revue, Éditions Albin Michel, Paris 1947, p. 133.

[28] Ivi, pp. 131-132.

[29] M.L. Kuntz, *Jean Bodin's Colloquium Heptaplomeres and Guillaume Postel: A Consideration of Influence*, in *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers*, cit., II, pp. 435-444: 437: «It is unlikely that the actual relationship between these two men will ever be ascertained, and even less likely that the question of Postel's influence on Bodin's *Colloquium Heptaplomeres* will ever be agreed upon by all». Su Postel e il suo mito politico e religioso di Venezia si veda M.L. Kuntz, *Guillaume Postel Prophet of the Restitution of All Things. His*

ses of the French Renaissance»[30], intorno alla questione dell'origine e della localizzazione delle nazioni, è in realtà radicale. Il capitolo IX della *Methodus* comincia infatti con una violenta polemica contro le tesi dell'autoctonia, che consiste nell'attribuire l'origine di una nazione ad entità mitologiche o alla terra stessa, in contraddizione con l'idea di un'origine e di una natura comune a tutti gli esseri umani. Claude-Gilbert Dubois ha scritto che l'opposizione tra Postel e Bodin costituisce lo sfondo degli scritti di Bodin sull'origine delle nazioni, e ha osservato[31]:

> Ces remarques ne semblent pas pouvoir être détachées du contexte politique de l'Europe du XVI[e] siècle: on voit s'éveiller ce qu'il faut bien appeler des nationalismes – amplifiés par la sécession religieuse – allemand ou anglais. L'originalité de Bodin vient de ce que la critique ne s'opère pas au nom d'un nationalisme autre – en l'occurrence, français ou franco-gaulois –, comme c'est le cas chez Postel, mais au nom d'un universalisme humaniste. Cet universalisme est en harmonie avec ses croyances religieuses au demeurant traditionnelles: hypothèse de la monogenèse adamique, et du fait que l'humanité constitue de facto une seule famille biologique. Cette idée «familialiste» est pour Bodin le seul remède à opposer aux sécessions et conflits.

Del tutto estraneo al nascente mito 'nazionalista', di una Francia celtica e gallica, alimentato da Postel con i suoi scritti degli anni '50, Bodin era accusato dallo stesso Postel, in uno scritto di tre anni successivo alla pubblicazione della *Methodus*, di scrivere «au tres grand danger de la Ruyne du Regne Ethernel de Jesus»[32]. Il comparatismo storico che sorregge l'intera costruzione della *Methodus*, rivolto alla ricerca di un nuovo universalismo giuridico di carattere 'sistematico', già annunciato proprio nella lettera dedicatoria, ad anticipazione della *Iuris universi distributio* pubblicata solo dodici anni più tardi, nel 1578, s'intrecciava in modo indissolubile con la ricerca di una composizione dei contrasti religiosi per via di confronto e di dialogo tra dotti, in una residua aspirazione d'indole erasmiana che a breve distanza sarebbe risultata tragicamente impossibile[33]. Il

Life and Thought, Nijhoff, The Hague-Boston-London 1981; cfr. anche M.L. Kuntz (a cura di), *Venezia, Postello e il suo mondo.* Atti del Convegno di studi, Olschki, Firenze 1988, e C. Vasoli, *Venezia, Bodin e il* Colloquium Heptaplomeres, in Id., *Armonia e giustizia. Studi sulle idee filosofiche di Jean Bodin*, a cura di E. Baldini, Olschki Firenze, 2008, pp. 247-264.

30 Kuntz, *Jean Bodin's Colloquium Heptaplomeres and Guillaume Postel: A Consideration of Influence*, cit., p. 444.

31 Dubois, *La «nation» et ses rapports avec la «république» et la «royauté»*, cit., pp. 97-98.

32 F. Lestringant, *Celtes et Gaulois au XVIe siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*, Avec l'édition critique d'un traité inédit de Guillaume Postel «De ce qui est premier pour réformer le monde», Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1972, p. 150.

33 Su questi aspetti centrali del pensiero di Bodin mi permetto di rinviare a quanto scritto altrove: v. D. Quaglioni, *Jean Bodin nicodemita? Simulazione e dissimulazione religiosa nelle aggiunte latine alla «République»*, in *Jean Bodin. Actes du Colloque interdisciplinaire d'Angers*, cit., I, pp. 183-198, e Id., *"Sans violence ny peine quelconque au port de salut". Il problema della libertà di coscienza nella "République" di Jean Bodin*, in *La formazione storica della alte-*

programma, ispirato al ciceroniano *ius in artem redigere*, era enunciato con grande determinazione e con una precisione concettuale che prefigura gli ulteriori sviluppi del pensiero di Bodin[34]:

> Sunt enim artes ac scientiae, id quod tu minime ignoras, non singulorum, sed universorum, at illi juris civilis, id est singularis cujusdam civitatis artem tradere sunt conati, quam sapienter, non disputo: nihil tamen artis dignitate ac praestantia potuit alienius cogitari […]. Legissent Platonem, qui legum tradendarum, ac moderandae civitatis unam esse formam putavit, si omnibus omnium, aut magis illustrium Rerumpublicarum legibus in unum collectis, viri prudentes eas inter se compararent, atque optimum genus ex iis conflarent. Ad hoc igitur institutum omnia mea studia, omnes contuli cogitationes: principio Iuris universi formam sic adumbravimus in tabula, quam tibi exhibuimus spectandam, ut ab ipsis causis summa genera, generumque partitionem, ad infima deduceremus: ea tamen ratione, ut omnia membra inter se apta cohaererent…

All'ispirazione sistematica su base storico-comparatistica corrisponde nella *Methodus* una fermissima posizione universalistica e umanistica. Si tratta appunto dell'invettiva contro ogni concezione autoctona dell'origine dei popoli e della diversificazione dei loro caratteri. La pagina con cui s'inizia il capitolo IX della *Methodus* è importante e merita di essere interamente riprodotta[35]:

> Extremum fuit arrogantiae genus eorum qui humanae conditionis obliti, se a diis ortos esse praedicarent, quod non modo imprudentibus ac stultis contigit, sed etiam iis, qui in summa sapientiae ac virtutis opinione floruerunt […]; atque haec superbia potentiorum, ad infimos usque manavit: qui, quod suae originis initia nescirent, aut peregrinorum odio dissimularent, se indigenas terrae parentis, hoc est, αὐτόχθονας et γηγονεῖς appellarunt […]. Atque hic error non modo veterum scriptorum, sed etiam juniorum […] communis est […]; quo quid ineptius, dicam, an magis impium fingi potest? Veteres sane quodammodo venia digni sunt: hi vero vel magno errore, vel scelere obligantur, tum quod ea quae Moses in sacris libris de originibus testata reliquit, aperte oppugnant (quanquam nulla subjecta ratione) tum etiam quod nulla gentibus illis origine quam a patrio solo tributa eas ab aliarum societate et amicitia omnino divellunt. Cum enim

rità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò, I, *Secolo XVI*, Olschki, Firenze 2001, pp. 361-373 (poi rifuso in Id., *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, il Mulino, Bologna 2011).

[34] Bodin, *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*, cit., pp. VIII-IX. Per i motivi caratteristici dell'umanesimo giuridico qui evocati v. in generale l'insostituibile D. Maffei, *Gli inizi dell'Umanesimo Giuridico*, Giuffrè, Milano 1956, e in particolare D. Quaglioni, *L'éducation du juriste face au pouvoir: la « Methodus » de Matteo Gribaldi Mofa (1541)*, in *Science politique et droit public dans les facultés de droit européennes (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Sous la direction de J. Krynen et M. Stolleis, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2008 («Studien zur europäische Rechtsgeschichte», 229), pp. 347-357.

[35] Bodin, *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*, cit., pp. 359-361.

multa divinitus ad origines scribendas Mosem impulerunt, tum illud etiam, opinor, ut omnes homines ad quos ea fama pervenisset, plane intelligerent, se esse consanguineos, et eadem generis conjunctione sociatos. Qua persuasione haud scio an hominum voluntates et amicitias stabiliendas ac retinendas ulla major esse videatur [...]. Qui vero se indigenas et sativos esse jactant, quid aliud quam humanae societatis vinculum abrumpunt? Hinc illae capitales et pestiferae voces Ægyptiorum adversus Hebraeos, Graecorum adversus Latinos, quibus alii alios insigni quadam contumelia barbaros appellant. Hinc hostes olim a Romanis appellati peregrini; a Germanis etiamnum majori contumelia Valchi [...]; hinc denique famosi libri adversus exteros, ab iis qui non Musarum aut Minervae, sed Martis sacerdotes verius appellari debent, qui taedas ardentes inter medias acies vibrant, et eos quos amore mutuo conciliare debuerant, injuriarum facibus ad odium inflammant. Neque enim necesse est a me nominari quemquam, nec ea commemorare quae in nos scripta sunt, ab iis qui majore infamia seipsos quam nos affecerunt. At quanto aequius erat se cum peregrinis eodem sanguinis ac propinquitatis vinculo colligare, quam arroganter ab illa communi cognatione cum verborum contumelia discedere.

6. «Les bornes sacrées de la loy de Dieu et de nature»

Il ripudio di ogni istanza negatrice della comune origine e natura di tutti gli esseri umani giunge fino alla condanna degli antichi legislatori, le cui norme hanno fatto breccia nei princìpi del diritto divino-naturale («les bornes sacrées de la loy de Dieu et de nature», la formula preferita da Bodin nella *République*)[36]. «Bodin», ha scritto ancora Dubois, «croit lire dans l'histoire de l'humanité, et surtout dans l'organisation planétaire des richesses – car la géographie conforte l'histoire – une intention divine qui prône la solidarité et châtie les séparations»[37]. Non so se a questo proposito si possa parlare di una

[36] Si veda per questo fondamentale motivo del pensiero di Bodin D. Quaglioni, «Les bornes sacrées de la loy de Dieu et de nature». *La procedura del controllo degli atti normativi del principe nella «République» di Jean Bodin e nelle sue fonti*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XIV, 1988, pp. 39-62.

[37] Dubois, *La «nation» et ses rapports avec la «république» et la «royauté»*, cit., p. 98. Bodin, *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*, cit., p. 361: «Quare nec Lycurgi, nec Platonis leges eas probare possum, qui suos cives a commercio peregrinorum omnino sejunxerunt : tum etiam domesticarumrerum ad exteros evectionem, aut invectionem peregrinarum ad suos prohibuerunt. Nam quid hoc aliud est quam tollere de rebus humanis hominum societatem? Si meliores illi, peregrinos suis virtutibus informare ac beare, non arcere debuerunt. Sane Moses non minore benevolentia peregrinum quam civem rosequendum putavit: et peregrinorum injurias gravius quam civium vindicari, mandavit. Iam vero summa quadam immortalis Dei sapientia factum videmus, ut nullius regionis tanta foecunditas sit, quae non magnopere alterius egea ope [...]. Cur tandem, nisi ut res simul rationesque populi contraherent inter se mutuis commerciis, pacem, amicitiam firmarent? Sic enim existimo divina ultione factum esse, ut Graeci Latinis (quod barbaros appellabant) ac vicissim Latini Gothis et Scythis (a quibus antea semper velut a bestiis abhorruernt) tandem aliquando

visione "mondialista", come anche è stato fatto, sia pure «selon l'esprit de son temps»[38]. Certamente l'idea bodiniana dell'unità del genere umano non è tale da richiedere la soppressione delle differenze tra i popoli; anzi, come nel caso delle differenze tra le credenze religiose, le dissonanze appaiono a Bodin in funzione di una composizione tra contrari, che nel suo pensiero assume la natura di un principio al tempo stesso politico e cosmologico[39]. Lungi dall'essere una teoria rigidamente deterministica, la climatologia astronomica di Bodin presuppone il disegno di una Provvidenza sovrana: «Dieu a réparti ses dons de telle sorte qu'un équilibre ne soit réalisable qu'à l'échelle du monde»[40]:

> Chez Bodin, la division en régions ne se fait donc pas exclusivement à l'aide de catégories empruntées à la cosmographie. Fidèle à la Géographie de Ptolémée, la division de la surface terrestre en régions relève bien de la géographie astronomique. Mais elle homogénéise la surface terrestre par des mesures en degrés, dont les divisions majeures (30° degré, 60° degré, par exemple, mais aussi, pôles, tropiques, équateur) ont de correspondants dans la météorologie et ce que nous appelons la géographie physique et la géographie humaine. De sorte que le passage du quantitatif au qualitatif semble pouvoir se faire de façon continue et sans déperdition de sens. Dans cette construction, l'astronomie et les mathématiques pénètrent profondément les phénomènes naturels et humains, à la faveur de la double logique de la totalité. Bien que Bodin ne fasse pas la théorie psychologique du passage de l'expérience sensible à la mesure, l'existence de correspondants sensibles pour toutes les divisions fait de celles-ci les objets d'opinions qui sont du même coup rendues commensurables entre elles. On comprend pourquoi les configurations d'oppositions trouvent des correspondants dans le discours, comme dispositif dialectique d'accord entre des opinions opposées. Et parce qu'il est question de l'histoire humaine, les rapports constants entre le ciel et la terre doivent être situés plus précisément qu'à la surface terrestre, à l'intérieur de l'homme lui-même, dans la partie qui échappe en lui à la volonté. C'est pourquoi la théorie des climats comporte une anthropologie. Bodin ne parlera pas de l'homme mais des peuples, l'entité cosmographique, historique et humaine correspondant au découpage par régions. La division continue de relever de l'astronomie et des mathématiques, mais on s'attache à ses conséquences médicales sur le corps et sur l'esprit humains.

servirent, tum etiam coloniarum multitudine populi omnes confusi se consanguineos esse agnoscerent».

[38] Dubois, *La «nation» et ses rapports avec la «république» et la «royauté»*, cit., p. 100. Per un esame approfondito del testo bodiniano e delle sue implicazioni filosofiche si veda Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la* Methodus ad facilem historiarum cognitionem *de Jean Bodin*, pp. 163-187.

[39] Si veda per tutti Isnardi Parente, *Introduzione*, in *I sei libri dello Stato* di Jean Bodin, I, cit., p. 83.

[40] Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la* Methodus ad facilem historiarum cognitionem *de Jean Bodin*, cit., p. 178.

La spiegazione delle differenze tra le nazioni, che non può avvenire per via genealogica, avviene dunque secondo l'applicazione di una 'griglia storico-geografica' della quale la teoria dei climi è la principale declinazione: se nessuno può vantarsi di essere nato dal suolo stesso della terra che abita, non resta che rivolgersi alla localizzazione come fattore di determinante influenza sui caratteri degli individui così come dei gruppi umani: «La géographie physique, et notamment les conditions climatiques d'existence, entrent dans les facteurs d'une géomorphologie humaine»[41]. Sono i diversi climi a plasmare le caratteristiche fisiche, mentali e comportamentali dei singoli e delle nazioni. I popoli del nord sono più forti a causa di un calore interno maggiore, che è loro necessario per far fronte alle asprezze del clima freddo; quelli del sud, soggetti alla melanconia, più ingegnosi e intelligenti, compensano l'inerzia fisica con una maggiore attività intellettuale; quelli posti agli estremi del nord e del sud, soggetti agli eccessi del freddo e del caldo, hanno caratteristiche fisiche, intellettuali e morali estreme. Bodin propone una divisione matematica degli emisferi in tre regioni di 30° ciascuna, senza tener conto della tradizionale divisione tra terre abitate e no, procedendo in tal modo a una geometrizzazione dello spazio terrestre nella sua totalità.

Questa teoria, che nella *Methodus* è esposta come funzionale alla ricerca del retto giudizio storico sull'origine e i caratteri delle nazioni, subisce nella *République* notevoli accrescimenti e variazioni, a cominciare dalla sua principale funzione, che acquista una natura essenzialmente pratica e operativa: quella della ricerca dei rimedi contro le mutazioni delle leggi e dei regimi. Ne è testimone l'*incipit* stesso del capitolo I del libro V: dove l'apertura del capitolo IX della *Methodus* ricordava la diffusa tradizione storiografica intorno al problema dell'origine dei popoli («Nulla quaestio magis exercuit historiarum scriptores, quam quae habetur de origine populorum»)[42], l'inizio del capitolo 'etnografico' della *République* rivendica l'originalità della trattazione tra gli scrittori di cose politiche e pone in modo diretto la questione della conformità delle istituzioni politiche alle «loix naturelles»[43]:

> Iusques icy nous avons touché ce qui concernoit l'estat universel des Republiques, disons maintenant ce qui peut estre particulier à quelques unes pour la diversité des peuples, à fin d'accommoder la forme de la chose publique à la nature des lieux, et les ordonnances humaines aux loix naturelles. A quoy plusieurs n'ayans pris garde, et s'efforçans de faire servir la nature à leurs edicts, ont troublé et souvent ruiné de grands estats. Et toutesfois ceux qui ont escrit de la Republique n'ont point traitté ceste question. Or tout ainsi que nous voyons en toutes sortes d'animaux une varieté bien grande, et en chacune espece quelques differences notables, pour la diversité des regions: aussi pouvons-

[41] Dubois, *La «nation» et ses rapports avec la «république» et la «royauté»*, cit., p. 100.

[42] Bodini, *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*, cit., p. 359.

[43] *Les six livres de la Republique* de I. Bodin Angevin, *Ensemble une Apologie de Rene Herpin*, cit., pp. 663-664.

> nous dire qu'il y a presque autant de varieté au naturel des hommes, qu'il y a de pays, voire en mesmes climats, il se trouve que le peuple Oriental est fort different à l'Occidental: et en mesme latitude et distance de l'equateur, le peuple de Septentrion est different du Meridional. Et, qui plus est, en mesme climat, latitude, et longitude, et sous mesme degré, on apperçoit la difference du lieu montueux à la plaine: de sorte qu'en mesme ville, la diversité des hauts lieux aux vallees, tire apres soy varieté d'humeurs, et de mœurs aussi, qui fait que les villes assises en lieux inegaux sont plus subiectes aux seditions et changements, que celles qui sont situees en lieu du tout egal.

Bodin prosegue affermando, con una nota di vago sapore tacitiano, che occorre che il saggio uomo di governo conosca bene l'umore del suo popolo e il suo carattere, prima di tentare qualsiasi cosa in vista del cambiamento di regime o di leggi, poiché uno dei punti più importanti, e forse il principale fondamento degli Stati, è quello di adattare la forma dello Stato alla natura dei cittadini, e gli ordinamenti alla natura dei luoghi, delle persone e dei tempi[44]. Un'ulteriore nota polemica verso la tradizione di diritto comune, impersonata da uno dei suoi più celebri ed autorevoli rappresentanti, il giurista Baldo degli Ubaldi, segna il distacco da un'intera concezione dell'equità naturale e introduce alla delineazione vera e propria della teoria climatologica. Scrive infatti Bodin[45]:

> Car quoy que die Balde, que la raison et l'equité naturelle n'est point bornee ny attachee aux lieux, cela reçoit distinction, c'est à sçavoir, quand la raison est universelle, et non pas où la raison particuliere des lieux et des personnes reçoit une consideration particuliere. Qui fait aussi qu'on doit diversifier l'estat de la Republique à la diversité des lieux: à l'exemple du bon architecte, qui accommode son bastiment à la matiere qu'il trouve sur les lieux. Ainsi doit faire le sage politique, qui n'a pas à choisir le peuple tel qu'il voudroit.

Bodin dichiara dunque di voler parlare anzitutto del carattere dei popoli settentrionali e meridionali, poi di quelli dell'Oriente e dell'Occidente, e poi della differenza tra i montanari e gli abitanti della pianura, o dei luoghi paludosi, o di quelli battuti da venti impetuosi, prima di passare a dimostrare che la disciplina può influire nelle disposizioni naturali degli uomini, contrariamente all'opinione di chi, come Galeno, ritiene che la natura del paese e del territorio abbia

[44] Ivi, p. 666: « Il faut donc que le sage gouverneur d'un peuple sçache bien l'humeur d'iceluy, et son naturel, au paravant que d'attenter chose quelconque au changement de l'estat ou des loix: car l'un des plus grands, et peut estre le principal fondement des Republiques, est d'accommoder l'estat au naturel des cytoiens, et les edicts et ordonnances à la nature des lieux, des personnes, et du temps».

[45] *Ibidem*. Per l'identificazione del luogo baldesco cui Bodin si riferisce, probabilmente il commento a D. 1, 1 (*de iustitia et iure*), 1, v. la nota 18 in *I sei libri dello Stato* di Jean Bodin, III, cit., p. 29.

sui costumi un'influenza di carattere necessario[46]. Di qui la partizione del globo nelle sue diverse aree climatiche[47]:

> Et pour mieux entendre la varieté infinie qui peut estre entre les peuples de Septentrion et de Midy, nous diviserons tous les peuples qui habitent la terre par deça l'Equateur en trois parties: la premiere sera de trente degrés depuis l'Equateur en ça, que nous attribuerons aux regions ardantes, et peuples meridionaux: et les trente degrés suyvans aux peuples moyens, et regions temperees, iusques au soixantieme degré vers le Pole, et de là iusques au Pole serons les trente degrés des peuples Septentionaux, et regions de froideur excessive. La mesme division se pourra faire des peuples delà l'Equateur, tirant vers le Pole antarctique: puis nous diviserons les trente degrés des lieux ardans par la moitié: les quinze premiers plus moderés, entre l'equateur et les tropiques: les autres quinze plus ardans sous les tropiques, et par mesme moyen nous prendrons les quinze degrés suyvans de la region temperee, qui s'estendent iusques au xlv. degré , qui tiennent plus de meridional, et les quinze autres iusques au lx. degré, qui sont plus distemperés en froidure, et tiennent plus du Septentrion: et aux quinze suyvans iusques au lxxv. degré, ores que les hommes y soyent fort affligés de froidure, i est-ce qu'il y a plusieurs peuples et Republiques: mais quant aux autres xv. degrés iusques au pole, il ne faut faire ny mise ny recepte, par ce qu'il n'y a point, ou bien peu d'hommes, qui vivent comme bestes sauvages es cavernes: ainsi que les marchands ont rapporté, et les histoires nous le certifient.

7. I popoli 'temperati'

Il richiamo all'accertamento in sede storica porta con sé la citazione del capitolo IX della *Methodus*, riferimento di cui Bodin si sbarazza nel più tardo rifacimento latino della *République*. Convinto che una volta fissati i punti precedenti sia più facile parlare della natura dei popoli, il giurista afferma che non è sufficiente dire che i popoli del Settentrione hanno una complessione fisica forte, grande e bella, e sono scarsamente dotati di spirito, mentre al contrario i popoli meridionali sono deboli, piccoli e neri, e dotati di grande vivacità di spirito, dal momento che l'esperienza insegna che i popoli che vivono nell'estremo Settentrione sono anch'essi piccoli, magri e bruciati dal freddo (cosa che costringe a comparare e a tentare di armonizzare varie fonti classiche con l'esperienza dei viaggiatori e con la stessa esperienza personale dell'autore, che mette insieme le

[46] *Ibidem*: «Disons donc premierement du naturel des peuples du Septentrion, et de Midy: puis des peuples d'Orient, et d'Occident: et la difference des hommes montaignars à ceux qui demeurent en la plaine, ou és lieux marescageux, ou battus des vents impetueux: apres nous dirons aussi combien la discipline peut changer le droit naturel des hommes: en reiectant l'opinion de Polybe et de Galen, qui ont tenu que le païs et la nature des lieux emporte necessité aux mœurs des hommes».

[47] Ivi, pp. 666-667.

testimonianze di Ippocrate, Galeno, Aristotele, Plutarco, Tacito, Giovenale e di ambasciatori come Sigismondo di Herberstein nei *Commentarii della Moscovia* pubblicati dal Ramusio). Dai *Problemata* aristotelici Bodin assume l'idea che tali caratteri di colore, forza e grandezza provengono dal calore interno, cosicché gli Africani hanno gli occhi neri per lo scarso calore che hanno al loro interno, essendo il loro calore assorbito da quello dell'ambiente e dalla vampa del sole che fa inaridire, mentre il freddo ambientale rinserra dentro il calore dell'uomo del Settentrione, quando non è così forte da spegnerlo quasi del tutto: cosicché – dice Bodin – si vedono gli uomini che abitano oltre il settantacinquesimo grado piccoli, deboli, tutti bruciati per il freddo estremo, che è così eccessivo che molti di loro ne muoiono, come raccontano i mercanti; «et mesme le Baron d'Herbestein escrit que la salive tombe quelquefois glacee, chose qui peut sembler encroyable: mais il est bien certain que la mer Baltique glace si bien, que les armees passent de terre ferme aux Isles…»[48].

Da queste e da altre fonti promana l'idea di una natura in cui gli estremi sono mediati e compensati dalla presenza di condizioni climatiche intermedie, alle quali corrispondono caratteristiche fisiche, abiti morali e intellettuali temperati: luoghi della moderazione e della ragionevolezza, che la tradizione vuole siano concentrati nella fascia climatica europea, e che il giurista, non senza qualche venatura 'machiavellica' (in funzione anti-spagnola e anti-italiana), rivendica soprattutto alla Francia[49]. Perciò le regioni temperate sono naturalmente la culla della civiltà giuridica, politica e letteraria («les sciences politiques, les loix, la iurisprudence, la grace de bien dire, et de bien discourir»), e perciò le nazioni delle fasce temperate sono le sole a possedere l'arte del governo degli Stati fondata sulla prudenza, virtù "mediana" per eccellenza, così come intermedia tra la *grossièreté* dei settentrionali e l'aspirazione ad una verità assoluta dei popoli

[48] Ivi, pp. 668-669.

[49] Ivi, 671-672, 682: «Or tout ainsi que le peuple de Septentrion le gaigne par force, et le peuple de Midy par finesses: aussi ces du milieu participent mediocrement de l'un et de l'autre, et sont plus propres à la guerre, au iugement de Vegece et de Vitruve: c'est pourquoy ils ont establi les grands Empires, qui ont flori en armes et en loix. Et la sagesse de Dieu a si bien distribué ses graces, qu'elle n'a iamais uni la force grande, avec une grande ruse d'esprit, ny aux hommes, ny aux bestes: car il n'y a rien plus cruel que l'iniustice armee de puissance. Donques les peuples des regions moyennes ont plus de force que ceux du Midy, et moins de ruses: et plus d'esprit que ceux de Septentrion, et moins de force, et sont plus propres à commander et gouverner les Republiques, et plus iustes en leurs actions. Et si bien on prend garde aux histoires de tous les peuples, on trouvera que tout ainsi que les grandes armees et puissances sont venues du Septentrion: aussi les sciences occultes, la Philosophie, la Mathematique, et autre sciences contemplatives sont venues du peuple Meridional: et les sciences politiques, les loix, la iurisprudence, la grace de bien dire, et de bien discourir, ont pris leur commencement et origine aux regions metoyennes: et tous les grands Empires y ont esté establis: comme l'Empire des Assyriens, Medois, Persans, Parthes, Gregeois, Rommains, Celtes […]. Or ce que nous avons dit que le peuple Meridional ordinairement est plus posé, plus advisé, plus moderé en toutes ses actions, cela se congnoist à veuë d'œil, non seulement en divers peuples, et divers Royaumes: ains aussi en ce Royaume il se congnoist assez evidemment».

meridionali è la propensione a coltivare la ricerca di una verità relativa e probabile da parte dei popoli delle regioni temperate[50]:

> Les peuples moyens, qui sont plus raisonnables et moins forts, ont recours à la raison, aux Iuges, aux proces. Aussi est-il certain que les loix et forme de plaider sont venuës des peuples moyens, comme de l'Asie mineur (où les grands Orateurs et harangueurs ont mis la vogue) de la Grece, de l'Italie, de la France, de laquelle parlant un certain poëte dit, *Gallia causidicos docuit facunda Britannos*: car ce n'est pas d'aujourd'huy que la France est pleine de proces: et quelques loix et ordonnances qu'on face pour les oster, le naturel du peuple y retournera tousiours: combien qu'il vaut beaucoup mieux decider les differents par proces, si faire se peut, que par cousteaux. Et pour le faire court, tous les grands Orateurs, Legislateurs, Iurisconsultes, Historiens, Poëtes, Farceurs, Sarlatans, et autres qui allechent les cœurs des hommes par discours et belles paroles, sont presque tous des regions moyennes. Aussi voyons nous és histoires Grecques et Latines, devant que d'entreprendre la moindre guerre, le droit debattu, et plusieurs harangues, denonciations et protestations solemnelles: ce que ne font point les peuples de Septentrion, qui s'attachent bien tost aux armes: et tout ainsi que les uns employent la force pour toute production, comme les lyons: les peuples moyens force loix et raisons: aussi les peuples de Midy ont recours aux ruses et finesses, comme les renards, ou bien à la Religion: estant le discours de raison trop gentil pour l'esprit grossier du peuple Septentrional, et trop bas pour le peuple Meridional, qui ne veut point s'arrester aux opinions legales et coniectures Rhetoriques, qui balancent en contrepoids du vray et du faux, ains il veut estre payé de certaines demonstrations, ou d'Oracles divins, qui surpassent le discours humain […]. Il ne faut donc pas s'esmerveiller si les peuples de Midy sont mieux policés par Religion, que par force, ou par raison : qui est un poinct bien considerable, pour attires ces peuples là, quand la force et la raison n'y peuvent rien […]. En quoy on peut iuger que les peuples de la region moyenne sont plus habiles à gouverner les Republiques, comme ayans plus de prudence naturelle, qui est propre aux actions humaines, qui est comme la pierre de touche, qui iuge la difference du bien et du mal, de la iustice et de l'iniure, des choses honnestes et deshonnestes. Or la prudence est propre à commander, et la force à executer, qui est propre au peuple Septentrional: mais le peuple Meridional moins habile au gouvernement des Republiques, s'arreste à la contemplation des sciences naturelles et divines, pour separer le vray du faux.

8. La tentazione astrologica

Il discorso intorno alle qualità generali dei popoli è completato da un breve accenno alla connessione tra la teoria dei climi e la teoria astronomico-astrologica di cui Bodin offre ampia trattazione nel capitolo II del libro IV della *République*

[50] Ivi, pp. 687-689. Il verso è di Giovenale (*Sat.*, 15, 111).

(*S'il y a moyen de sçavoir les changement et ruines des Republiques à l'advenir*)[51]. Ritroviamo in questo luogo qualcosa di quella caratteristica «oscillazione fra naturalismo aristotelizzante e pitagorismo, fra machiavellismo e mistica ebraica» del sorprendente capitolo 'astrologico' della *République*. Scrive dunque Bodin, con varie riprese di temi già trattati nella *Methodus* e con rapidi richiami alla sua concezione di un ordine fisico-metafisico di un universo retto da una volontà regolatrice ed equilibratrice dei contrari e in cui, ancora una volta, alle nazioni temperate spetta un ruolo di comando conforme insieme alle leggi di Dio e della natura[52].

[51] Fondamentale, sul tema, M. Isnardi Parente, *Les* metabolai politeion *revisitées (Bodin,* Rép. *IV*), in *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers (24-27 Mai 1984)*, cit., I, pp. 49-61; cfr. D. Quaglioni, *La prevedibilità dei mutamenti politici nella «République» di Jean Bodin e nei suoi critici*, in *Studi in onore e in memoria di Luigi Firpo*, II, FrancoAngeli, Torino 1990, pp. 647-666, poi rifuso in Id., *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, cit., pp. 169-197; e più di recente L. Bianchin, *Machiavelli e i rivolgimenti costituzionali nella letteratura giuridico-politica della prima età moderna*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXXIV, 2008, pp. 67-88; Ead., *"Conversiones rerumpublicarum": Zum Geschichtsbild der barocken Staatslehre*, in *Machiavellismus in Deutschland. Chiffre von Kontingenz, Herrschaft und Empirismus in der Neuzeit*, hrsg. von A. Meyer und C. Zwierlein, Oldenbourg Verlag, München 2010, pp. 79-93.

[52] *Les six livres de la Republique* de I. Bodin Angevin, *Ensemble une Apologie de Rene Herpin*, cit., pp. 690-691: «Et comme il y a en l'homme trois parties principales de l'ame, c'est à sçavoir l'imaginative ou sens commun, la raison, et la partie intellectuelle: aussi en la Republique, les Pontifes et les Philosophes sont empeschés à la recherche des sciences divines et occultes: les magistrats et officiers à commander, iuger, et pourvoir au gouvernement de l'estat: le menu peuple au labeur et aux arts mechaniques: et les peuples du milieu pour negocier, traffiquer, iuger, haranguer, commander, establir les Republiques, composer loix et ordonnances pour les autre peuples: à quoy l'homme Septentrional, par faute de prudence, n'est pas si propre et le Meridional, soit par estre par trop ordonné aux contemplations divines et naturelles, soit qu'il ait faute de celle promptitude et allegresse qui est requise aux actions humaines, soit qu'il ne peut ployer en ses advis, ny dissimuler, ny porter la fatigue, qui est necessaire à l'homme Politique, soit qu'il s'ennuye bien tost des affaires publiques, soit que bien souvent il en est chassé par ceux-la qui sont ambitieux et courtisans […]. Et semble que cela soit figuré par la fable de Iupiter, qui chassa Saturne de son estat: c'est-à-dire l'homme courtisan et politique, desempara le Philosophe: car qui prendra garde à la nature des planettes, on trouvera ce me semble que la division d'icelles s'accommode aux trois regions que i'ay dit: suyvant l'ordre naturel d'icelles, et donnant la plus haute planette, qui est Saturne, à la region Meridionale, Iupiter à la moyenne, Mars à la partie Septentrionale demeurant le Soleil, comme la source de lumiere, commun à toutes egalement: apres lequel est Venus: propre au peuple Meridional: puis apres Mercure au peuple moyen: et à la derniere, qui est la Lune, au peuple de Septentrion: qui monstre l'inclination naturelle du peuple de Septentrion à la guerre et à la chasse, propre à Mars et à Diane: et au peuple Meridional la contemplation, et en outre l'inclination Venerienne: et aux peuples du milieu la qualité de Iupiter et de Mercure, propres aux gouvernements politiques, ce qui a une merveilleuse convenance au corps humain, qui est l'image du monde universel, et de la Republique bien ordonnee, car posant la destre de l'homme vers le Septentrion, marchant d'Orient en Occident, selon le naturel mouvement de l'univers, et vraye constitution d'iceluy, comme i'ay monstré en son lieu: la partie dextre, qui est la plus robuste et masculine, ayant le foye

La successiva disamina dei caratteri particolari dei popoli, dovuti alle particolari condizioni climatiche e alle diverse vicissitudini storiche, offre a Bodin l'occasione per una difesa del carattere dei Francesi (anzi, teste Giulio Cesare Scaligero, della *nazione* francese)[53], riproposta poi in modo assai sviluppato nella versione latina del 1586, dove, a distanza di dieci anni dalla prima edizione francese della *République*, sono più forti gli echi delle guerre religiose e della crisi dello Stato[54]. La lode della nazione francese è anche la lode delle caratteristiche del popolo della zona temperata per eccellenza, lontano dagli eccessi dei popoli meridionali (l'ossessione per la religione e per il sesso) e dei settentrionali (la brutalità e la crudeltà)[55]:

> Mais il est besoin d'oster un erreur auquel plusieurs sont tombés, ayant taxé les François de legereté, suyvant cela Cesar, Tacite, Trebellius Pollio. S'ils appellent legereté une certaine allegresse, et promptitude en toutes choses, l'iniure me plait, et nous est commune avec tous les peuples des regions moyennes: car mesmes Tite Live appelle en certe sorte les Asiatiques, Grecs, Syriens, *levissima hominum genera*: et l'Ambassadeur des Rhodiots le confessa en plein Senat. Et mesmes Cesar interprete ce qu'il vouloit dire, recognoissant que les Gaulois ont l'esprit fort gentil, prompt, et docile: et Scaliger Veronois escrit, qu'il n'y a point de nation qui ait l'esprit plus vif à faire tout ce qu'on voudra que le François, soit aux armes, soit aux lettres, soit à la marchandise, soit à bien dire: mais sur tout ils ont, dit-il, le cœur genereux et candide: et gardent la foy plus constamment que peuple qui soit. Voila le iugement d'un homme reputé le premier de sa qualité, qui monstre aux François l'humeur colerique, à laquelle Galien donne la prudence propre aux actions: et si elle est distemperee, elle se tourne en temerité, qu'on appelle proprement legereté: mais l'inconstance et perfidie et beaucoup plus grande aux peuple de Septentrion.

et le fiel, que les Hebrieux donnent à la Lune et à Mars, monstre evidemment la proprieté du peuple Septentrional sanguin et belliqueux: la senestre, qui est la partie feminine, ainsi appellee par les Philosophes, la plus foible, ayant la rate et l'humeur melancholique, monstre assez la qualité du peuple Meridional. Aussi il se trouve beaucoup plus de femmes au pays Meridional, et plus de masles au pays Septentrional: car autrement il seroit impossible que chacun eust plusieurs femmes au pays Meridional: ce que ie dy sommairement, ayant plus amplement discouru ailleurs ce poinct icy».

[53] Si noti che è questo il solo luogo del testo in cui Bodin faccia uso del termine «nation». Per la testimonianza dello Scaligero v. D. Quaglioni, «Iullius Scaliger Veronensis non minus eruditione quam genere ac prole clarus». Giulio Cesare e Giuseppe Giusto Scaligero nella «République» di Jean Bodin, in F. Bruzzo e F. Fanizza (a cura di), *Giulio Cesare Scaligero e Nicolò d'Arco. La cultura umanistica nelle terre del Sommolago tra XV e XVI secolo*, Comune di Riva del Garda, Trento 1999, pp. 151-156.

[54] Su questo punto v. ancora Quaglioni, *Jean Bodin nicodemita? Simulazione e dissimulazione religiosa nelle aggiunte latine alla «République»*, cit., pp. 189-191.

[55] *Les six livres de la Republique* de I. Bodin Angevin, *Ensemble une Apologie de Rene Herpin*, cit., p. 698. Per la citazione da Livio v. *Ab U. c.*, XLV, 23, 14-16.

9. La nazione oltre l'immaginario

Il lungo capitolo I del libro V della *République* si chiude con una breve frase di raccordo, che dovrebbe rassicurare circa la natura non necessitante dei climi e dei caratteri morali delle nazioni poste nelle diverse fasce climatiche (ma che Bodin ha soppresso nel più tardo rifacimento latino): «Voila quant aux naturelles inclinations des peuples, lesquelles toutes fois n'emportent point de necessité, comme i'ay deduit: mais qui sont de bien grande consequence pour l'establissement des Republiques, des loix, des coustumes, et pour sçavoir en quelle sorte il faut traitter ou capituler avec les uns et les autres»[56]. Che esista o no un determinismo geografico e climatico, messo del resto in dubbio dalla perpetua mobilità dei popoli, è vero che esistono «popoli privilegiati», i cui privilegi sono il risultato di condizioni geografiche e climatiche rientranti nel piano divino di governo del mondo. Ha scritto ancora Claude-Gilbert Dubois[57]:

> Les zones temperées, parce qu'elles permettent une meilleure réalisation des potentialités humaines, créent des individus et des peuples au caractère plus humain. Cette humanité, ou plutôt ce surplus d'humanité, est le résultat de la modération, ou de l'accord de principes opposés: les gens du Nord sont portés à l'action, mais peu à la réflexion ; les gens du Midi à la contemplation, mais peu à l'action. Les gens de la zone tempérée sont des gens de décision, qui unissent la réflexion et l'exécution. Ainsi, l'unité de genre humain n'est pas brisée par les différenciations géographiques. Celles-ci apportent des variations dans la proportionnalité des facultés de l'âme et du corps. L'idéal d'humanité est celui de la tempérance. Il y a une seule race humaine, mais il y a des «tempéraments» divers, variables selon l'environment. L'idéal humain est de donner au tempérament une tempérance qui est le propre des regions tempérées.

Declinata diversamente nella *République* rispetto alla *Methodus*, e in seguito ancora diversamente nel libro V dell'*Universae naturae Theatrum* del 1596, anno della morte di Bodin, la "teoria dei climi" si dipana in tre tappe dai diversi significati e scopi, ma sempre con un intento che è stato a buon diritto definito 'strategico': «Elle est critère de sélection dans la *Méthode de l'histoire*, instrument d'adéquation de l'institution au fait dans la *République*, clef du symbolisme universel dans le *Theatrum*»[58]. Non credo sia più possibile ritenere che questa idea polimorfa, ponente capo ad un eurocentrismo (e a un gallicismo) della temperanza come ideologia della prevalenza civilizzatrice dell'Europa e in particolare della Francia, costituisca poco più che un collettore di una lunga tradizione premoderna. Certo è che nel crogiolo ideologico delle opere di Bodin la nazione, benché il vocabolo sia usato una sola volta e solo a proposito della Francia,

[56] Ivi, p. 701.

[57] Dubois, *La «nation» et ses rapports avec la «république» et la «royauté»*, cit., p. 105.

[58] Lestringant, *Europe et théorie des climats dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, cit., p. 211. Cfr. Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la* Methodus ad facilem historiarum cognitionem *de Jean Bodin*, cit., p. 172.

esiste, sia pure, com'è stato detto, «par voie oblique, symbolique, imaginaire»[59], rendendosi visibile nel lungo processo delle idee di cui Bodin è il migliore rappresentante alla fine del secolo XVI.

Bibliografia

Alighieri D., *Monarchia*, Edizione commentata a c. di D. Quaglioni, Mondadori, Milano 2015 («i Meridiani *paperback*»).

Bianchin L., *Machiavelli e i rivolgimenti costituzionali nella letteratura giuridico-politica della prima età moderna*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXXIV, 2008, pp. 67-88.

Bianchin L., *"Conversiones rerumpublicarum": Zum Geschichtsbild der barocken Staatslehre*, in *Machiavellismus in Deutschland. Chiffre von Kontingenz, Herrschaft und Empirismus in der Neuzeit*, hrsg. von A. Meyer und C. Zwierlein, Oldenbourg Verlag, München 2010, pp. 79-93.

Bodin J., *Les six livres de la Republique. Ensemble une Apologie de Rene Herpin*. A Paris. Chez Iacques du Puis, Libraire iuré, à la Samaritaine 1583.

Bodin J., *De Republica libri sex; Latine ab Auctore redditi, multo quam antea locupletiores*, Francofurti, Apud Ioannem Wechelum et Petrum Fischerum consortes, MDXCI.

Bodin J., *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*, Sumptibus Ioannis Ravensteiny, Amstelaedami 1650.

Bodin J., *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, in P. Mesnard, *Œuvres philosophiques* de Jean Bodin, I, Presses Universitaires de France, Paris 1951, pp. 104-269.

Bodin J., *I sei libri dello Stato*, I, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1964, 1988²; II, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Utet, Torino 1988; III, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Utet, Torino 1997.

Bodin J., *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, a cura di S. Miglietti, Edizioni della Normale, Pisa 2013.

Carrithers D.W., *Introduction: An Appreciation of* The Spirit of Laws, in *Montesquieu's Science of Politics. Essays on* The Spirit of Laws, ed. by D.W. Carrithers, M.A. Mosher, and P.A. Rahe, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2001, pp. 1-40.

Chabod F., *L'idea di nazione*, a cura di A. Saitta e E. Sestan, Laterza, Bari 1961 (rist. 2018).

Cheneval F., *Die Rezeption der «Monarchia» Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes*, Wilhelm Fink, München 1995.

Couzinet M.-D., *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la* Methodus ad facilem historiarum cognitionem *de Jean Bodin*. Préface de C. Vasoli, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996.

Couzinet M.-D., *Jean Bodin*, Memini, Paris 2001 («Bibliographie des Ecrivains Français», 23).

Crahay R., Isaac M.-Th., Lenger M.-Th., *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*. Préface de V.I. Comparato, Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1992.

[59] Dubois, *La «nation» et ses rapports avec la «république» et la «royauté»*, cit., p. 107. Dubois cita a questo proposito P. Fougeyrollas, *La nation*, Fayard, Paris 1987, pp. 21-22.

Dubois C.-G., *La «nation» et ses rapports avec la «république» et la «royauté»*, in *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, Sous la direction de Y.Ch. Zarka, Presses Universitaires de France, Paris 1996, pp. 91-113.

Dupront A., *Espace et humanisme*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», VIII, 1946, pp. 7-104.

Febvre L., *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Édition revue, Éditions Albin Michel, Paris 1947.

Fougeyrollas P., *La nation*, Fayard, Paris 1987.

Fournol E., *Bodin prédécesseur de Montesquieu*, Arthur Bousseau Éditeur, Paris 1896.

Giesey R.E., *Medieval Jurisprudence in Bodin's Concept of Sovereignty*, in H. Denzer (hrsg.), *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, Verlag C.H. Beck, München 1973, pp. 167-186.

Isnardi Parente M., *Les* metabolai politeion *revisitées (Bodin,* Rép. *IV*), in *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers (24-27 Mai 1984)*, Presses Universitaires d'Angers, Angers 1985, I, pp. 49-61.

Issa A., *Ibn Khaldun, Montesquieu e la teoria del clima*, «Studi di sociologia», 30, 1992, pp. 181-187.

Kuntz M.L., *Guillaume Postel Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought*, Nijhoff, The Hague-Boston-London 1981.

Kuntz M.L., *Jean Bodin's Colloquium Heptaplomeres and Guillaume Postel: A Consideration of Influence*, in *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers (24-27 Mai 1984)*, Presses Universitaires d'Angers, Angers 1985, II, pp. 435-444.

Kuntz M.L. (a cura di), *Venezia, Postello e il suo mondo*. Atti del Convegno di studi, Olschki, Firenze 1988.

Lestringant F., *Celtes et Gaulois au XVIe siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*, Avec l'édition critique d'un traité inédit de Guillaume Postel «De ce qui est premier pour réformer le monde», Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1972.

Lestringant F., *Europe et théorie des climats dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, in *La conscience européenne au XV^e et XVI^e siècles*. Actes du colloque international organisé à l'ENSJF, 30 septembre-3 octobre 1980, École Normale Supérieure de Jeunes Filles, Paris 1982, pp. 206-226.

Lestringant F., *Jean Bodin, cosmographe*, in *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers (24-27 Mai 1984)*, Presses Universitaires d'Angers, Angers 1985, I, pp. 133-145.

Lestringant F., *The Crisis of Cosmography at the End of the Renaissance*, in *Humanism in Crisis. The Decline of the French Renaissance*, ed. by Ph. Desan, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1991, pp. 153-179.

Lestringant F., *L'Économie-monde de Jean Bodin*, in *Écrire le monde à la Renaissance. Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Paradigme, Caen 1993, pp. 253-290.

Lestringant F., *Jean Bodin et le savoir cosmographique dans le* Théâtre de la nature universelle *et l'*Heptaplomeres, in R. Häfner (hrsg), *Bodinus Polymeres. Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1996, pp. 79-97.

Maffei D., *Gli inizi dell'Umanesimo Giuridico*, Giuffrè, Milano 1956.

Mercier R., *La théorie des climats des* Réflexions critiques à l'Esprit des Lois, «Revue littéraire de la France», 53, 1953, pp. 17-37, 159-174.

Merlino A., *Interpretazioni di Montesquieu*, Prefazione di D. Quaglioni, il Formichiere, Foligno 2018.

Momigliano A., *Le radici classiche della storiografia moderna. Sather Classical Lectures*, a cura di R. Di Donato, Sansoni, Firenze 1992, pp. 124-125.

Montesquieu C., *De l'Esprit des lois*, Édition établie par L. Versini, Gallimard, Paris 1995.

Quaglioni D., *Jean Bodin nicodemita? Simulazione e dissimulazione religiosa nelle aggiunte latine alla «République»*, in *Jean Bodin. Actes du Colloque interdisciplinaire d'Angers (24-27 Mai 1984)*, Presses Universitaires d'Angers, Angers 1985, I, pp. 183-198.

Quaglioni D., «Les bornes sacrées de la loy de Dieu et de nature». *La procedura del controllo degli atti normativi del principe nella «République» di Jean Bodin e nelle sue fonti*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XIV, 1988, pp. 39-62.

Quaglioni D., *La prevedibilità dei mutamenti politici nella «République» di Jean Bodin e nei suoi critici*, in *Studi in onore e in memoria di Luigi Firpo*, II, FrancoAngeli, Torino 1990, pp. 647-666.

Quaglioni D., *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Cedam, Padova 1992.

Quaglioni D., «Iullius Scaliger Veronensis non minus eruditione quam genere ac prole clarus». *Giulio Cesare e Giuseppe Giusto Scaligero nella «République» di Jean Bodin*, in F. Bruzzo e F. Fanizza (a cura di), *Giulio Cesare Scaligero e Nicolò d'Arco. La cultura umanistica nelle terre del Sommolago tra XV e XVI secolo*, Comune di Riva del Garda, Trento 1999, pp. 151-156.

Quaglioni D., *"Sans violence ny peine quelconque au port de salut". Il problema della libertà di coscienza nella "République" di Jean Bodin*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, I, *Secolo XVI*, Olschki, Firenze 2001, pp. 361-373.

Quaglioni D., *L'éducation du juriste face au pouvoir: la « Methodus » de Matteo Gribaldi Mofa (1541)*, in *Science politique et droit public dans les facultés de droit européennes (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Sous la direction de J. Krynen et M. Stolleis, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2008 («Studien zur europäische Rechtsgeschichte», 229), pp. 347-357.

Quaglioni D., *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, il Mulino, Bologna 2011.

Quaglioni D., Review of Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, a cura di S. Miglietti, Edizioni della Normale, Pisa, 2013, «Renaissance Quarterly», LXVIII (1), 2015, pp. 238-240.

Quaglioni D., *Bodin, The Six Books of Commonwealth*, in S. Dauchy, G. Martyn, A. Musson, H. Pihlajamäki, A. Wijffels (eds.), *The Formation and Transmission of Western Legal Culture – 150 Books that Made the Law in the Age of Printing*, In collaboration with N. Seriu, Springer, Switzerland 2017 («Studies in the History of Law and Justice», 7), pp. 126-129.

Tarello G., *Per una interpretazione sistematica di Montesquieu*, «Materiali per una storia della cultura giuridica moderna», 1, 1971, pp. 13-53.

Tarello G., *Storia della cultura giuridica moderna*, I, *Assolutismo e codificazione del diritto*, il Mulino, Bologna 1976.

Tolomeo C., *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Feraboli, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, s.l. 1985.

Tooley M.J., *Bodin and the Medieval Theory of Climate*, «Speculum», XXVIII, 1953, pp. 64-83.

Vasoli C., *Venezia, Bodin e il* Colloquium Heptaplomeres, in Id., *Armonia e giustizia. Studi sulle idee filosofiche di Jean Bodin*, a cura di E. Baldini, Olschki, Firenze 2008, pp. 247-264.

Aria di casa. Du Bos e il carattere delle piante-nazione

Emilio Mazza

SOMMARIO: 1. I caratteri delle piante-nazione. – 2. Nazioni o individui? – 3. Ogni clima ha una 'teoria'. – 4. Il carattere e l'aria delle nazioni. – 5. Identità e differenza: l'aria e i caratteri secolari. 6. Il 'morale' al servizio del 'fisico'. – 7. Du Bos e le sue fonti. Le riflessioni 'critiche' sono anche originali? – 8. Conclusione. Giambattista in equilibrio

1. I caratteri delle piante-nazione

Le piante-nazione hanno caratteri molto diversi. Di paese in paese. Dipende dall'aria che respirano, che in parte dipende dal terreno su cui crescono. Cambiano carattere, le piante-nazione; soprattutto da un secolo all'altro. Non tutte e non sempre danno frutti eccellenti. Quelle che li danno, non li danno in ogni terreno. Quelle che in terreni eccellenti danno frutti eccellenti non li danno in ogni secolo. Ci sono terreni e secoli più fecondi di altri. È l'aria che cambia. Le piante di tutti i secoli, si dice, sono egualmente grandi, non quelle di tutti i climi e di tutti i paesi: in Francia gli aranci italiani non crescono bene. Ma le arance d'Italia sono diverse da un secolo all'altro, e questo si spiega soltanto con i cambiamenti dell'aria. Eppure, anche se per certi aspetti e in certi secoli le qualità dell'aria cambiano (con le emanazioni del terreno), per altri aspetti e in tutti i secoli restano sempre le stesse. Così, per quanto diverse di secolo in secolo, le piante-nazione conservano sempre un carattere generale che le distingue da altre piante-nazione. Nella pianta-nazione di oggi ritroviamo comunque quella di ieri. Le più importanti piante-nazione d'Europa hanno gli stessi caratteri delle piante-nazione che abitavano un tempo gli stessi paesi, anche se non discendono dal medesimo seme. La differenza dei caratteri delle piante-nazione dipende dalla differenza dell'aria, quella del carattere della stessa pianta-nazione da un secolo all'altro dall'alterazione delle sue qualità. Le piante-nazione non sono diverse dai vini: in ogni *terroir* hanno un particolare sapore e lo conserva-

Emilio Mazza, IULM, International University of Languages and Media, Italy, emilio.mazza@iulm.it, 0000-0002-7874-3272

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Emilio Mazza, *Aria di casa. Du Bos e il carattere delle piante-nazione*, pp. 49-70, © 2020 Author(s), CC BY 4.0 International, DOI 10.36253/978-88-5518-160-0.04, in Michela Nacci (edited by), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*, © 2020 Author(s), content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISSN 2704-5919 (online), ISBN 978-88-5518-160-0 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-160-0

no sempre, ma certe annate sono migliori di altre. C'è un'aria di casa, ma non è sempre la stessa. È il potere terreno dell'aria[1].

2. Nazioni o individui?

«Quando torni in Inghilterra da un paese straniero hai immediatamente la sensazione di respirare un'aria diversa»[2], riflette George Orwell nel 1941, mentre contempla il carattere della nazione. Ma poi accade qualcosa; «poi la vastità dell'Inghilterra ti inghiotte e per un attimo perdi la sensazione che tutta la nazione abbia un unico identificabile carattere»[3]. E Orwell si chiede: «Ci sono davvero cose simili alle nazioni? Non siamo invece 46 milioni di individui tutti diversi? […] Come se, in qualche modo, potessero essere considerati un'unità»[4]. «Ogni popolo ha il proprio carattere così come ogni individuo ha il suo», dichiara Du Bos con Livio e l'Ambasciatore di Rodi (*R* 2.15, 255): «tam civitatium quam singulorum hominum mores sunt»[5]; «le nazioni, come gli individui, hanno i loro vizi costituzionali», fa eco John Arbuthnot[6].

Nel Settecento il paragone tra nazioni e individui è quasi un luogo comune. Claude-Adrien Helvétius, che parla a Du Bos perché Montesquieu intenda, lo ripete spesso: «accade alle nazioni come agli individui particolari […] accade agli uomini come alle nazioni»[7]. Condillac, secondo il quale la lingua esprime il carattere dei popoli come degli individui, non sembra avere dubbi: un governo stabilito e costante influisce sul carattere dei popoli che influisce su quello delle lingue; ma, come aveva già ricordato François-Ignace d'Espiard de la Borde, «il carattere dei popoli si mostra ancora più apertamente di quello dei singoli

1 Per l'immagine delle piante, cfr. J.-B. Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, 3 voll., P.-J. Mariette, Paris 1740, vol. II, *passim* (d'ora in avanti *R* seguito da numero di volume, sezione e pagina). L'immagine, così lussureggiante nelle *Réflexions*, è probabilmente ispirata a Fontenelle: «Le idee differenti, dice un Autore moderno, sono come piante e fiori…» (*R* 2.13, 149; cfr. *Digression sur les Anciens et les Modernes*, in *Poésies Pastorales […]. Avec un Traité sur la Nature de l'Eglogue, & une Digression sur les Anciens & les Modernes*, M. Guerout, Paris 1688, p. 228), oppure a Tito Livio: «Ma, come dice Tito-Livio, raccontando i fatti che ho appena riferito, capita agli uomini come alle piante e agli animali» (*R* 2.15, 268; cfr. *Livy*, 13 voll., W. Heinemann, LOEB, London 1936, vol. XI, 38.17.10, pp. 58-59). Le *Réflexions critiques* sono pubblicate per la prima volta, anonime e in due volumi, nel 1719; l'edizione del 1740 è l'ultima pubblicata in vita da Du Bos (1670-1742). L'immagine della nazione «come una pianta» sarà coltivata da Johann Gottfried Herder alla fine del Settecento (J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 183). Tutte le traduzioni sono mie. Ringrazio Marina Leoni, Michela Nacci, Alberto Mingardi e Gianluca Mori per aver discusso il saggio.

2 G. Orwell, *England your England*, in Id., *Inside the Whale and Other Essays*, Penguin, London 1962, pp. 63-90: 64.

3 *Ibidem*.

4 Ivi, pp. 64, 72.

5 *Livy*, cit., 1951, vol. XIII, 45.23.14, pp. 321-322.

6 J. Arbuthnot, *An Essay concerning the Effects of Air on Human Bodies*, J. Tonson, London 1733, VI, 19, p. 159.

7 C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, Durand, Paris 1758, II, XXI, p. 208; IV, XIII, p. 591.

individui»[8]. Nell'*Encyclopédie* Voltaire è perfino assertivo: «ogni popolo ha il suo carattere, come ogni uomo»[9]. David Hume, in privato, si spingerà più lontano: «con le nazioni è come con un individuo particolare, dove una sola inezia spesso serve a scoprirne il carattere più di un'intera successione di azioni importanti»[10]. In ogni caso il carattere di una nazione dipende «molto» da cause morali dal momento che le maniere degli individui sono «frequentemente» determinate da queste cause, e che una nazione «non è altro che una collezione di individui […] un certo numero di uomini uniti in un unico corpo politico»[11]. La nazione ricorda la mente: una «collezione» di percezioni differenti unite da relazioni, che si suppone (falsamente) dotata di «perfetta semplicità e identità»[12]. Anche per Guillaume Le Trosne, una nazione «non è che una collezione di uomini»[13].

Secondo Oliver Goldsmith non c'è attività più piacevole di confrontare tra loro i paesi ed esaminarne i costumi, e Goldsmith proclama compiaciuto:

> paragonare tra loro gli individui di una nazione è stato fatto da altri; considerare le nazioni alla stessa luce degli individui, e migliorare i costumi nativi con quello che tra gli stranieri appare degno di lode, non è stato finora tentato: è un tema ricolmo insieme di divertimento e istruzione[14].

Ma Pierre-Joseph Proudhon protesta: una nazione «è un'altra cosa rispetto a una collezione di individui»[15]; e Sciascia ammonisce: «mettersi di fronte a un popolo e coglierne il carattere come fosse un solo uomo, una sola persona, è *quasi* impossibile»[16]. Al riparo del «quasi» c'è chi ci ha provato.

3. Ogni clima ha una 'teoria'

Jean-Baptiste Du Bos è un autore peculiare. Non si accontenta di proporre *Réflexions* sulla poesia e la pittura. Propone *Réflexions critiques* contro

[8] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, éd. J.-C. Pariente e M. Pécharman, Vrin, Paris 2014, II, XV, 143, p. 288; F.-I. d'Espiard de la Borde, *Essais sur le genie et le caractère des nations, Divisés en six Livres*, 3 voll., F. Leonard, Bruxelles 1743, vol. I, Pref., pp. iii-xix: pp. xi-xiii.

[9] Voltaire, *François, ou Français*, in *Enciclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, vol. VII, Briasson *et al.*, Paris 1757, pp. 284b-286a: 285a.

[10] *The Letters of David Hume*, ed. by J.Y.T. Greig, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1932, vol. I, p. 21.

[11] D. Hume, *Of National Characters*, in Id., *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. by E.F. Miller, Liberty Classics, Indianapolis 1987, pp. 197-215: pp. 198, 202.

[12] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge, rev. by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1978[2], p. 207.

[13] G. Le Trosne, *De l'Intérêt Social*, Debure, Paris 1777, VII, p. 629.

[14] O. Goldsmith, *A Comparative View of Races and Nations* (1760), in *Collected Works of Oliver Goldsmith*, 5 voll., ed. by A. Friedman, Clarendon Press, Oxford 1966, vol. III, pp. 66-86: 69.

[15] P.-J. Proudhon a J. Michelet, 11 aprile 1831, J. Michelet, «Preface de 1868» a *Histoire de la Révolution Française*, A. Le Vasseur, Paris 1877, vol. IV, pp. I-IX: V.

[16] L. Sciascia, *Come si può essere siciliani?*, in Id., *Fatti diversi di storia letteraria e civile*, Adelphi, Milano 2009, pp. 13-20: p. 17 (corsivo mio).

i critici righello-e-compasso in nome del pubblico e del suo sentimento (cfr. *R* 2.22, 326, 334-36; 2.25, 368-69; 2.34, 505; 2.35, 513). La scrittura critica esamina la possibilità dei fatti, accerta l'autorità di chi li attesta, prende partito tra opinioni opposte e ne rende ragione: marcia «per via di ragionamento *dal noto all'ignoto*»[17]. Ciò che diamo per scontato non è detto che lo sia. La parola «secolo» – riflette (criticamente) Du Bos – «significa una durata di cent'anni, ma io a volte la utilizzerò per significare una durata di sessanta o settant'anni» (*R* 2.12, 129).

Nel 1913 il comparatista Alfred Lombard eleva Du Bos a «iniziatore» del pensiero moderno: «espone la sua teoria del clima e cerca di determinare le relazioni che uniscono il fisico al morale»[18]. Nel saggio sulle *Qualità varie de' popoli*, Francesco Algarotti aveva già ricordato: «Il Bodino e l'Abate du Bos […] avvisarono che il genio e l'indole di una nazione dipendesse quasi unicamente dalla qualità de' cibi onde si nutre, dall'aria ch'ella respira, dagl'influssi del cielo e del clima sotto cui è nata»[19]. «Ma – si era affrettato a precisare – niuno ci fu maggior partigiano delle cause fisiche, quanto l'illustre Montesquieu»[20]; per poi concludere con Pierre-Jean Grosley («il P. Malebranche vedeva tutto in Dio: M. de Montesquieu ha visto tutto nel Clima»)[21]: «intantoché fu detto che, come il Mallebranche vedeva ogni cosa in Dio, così il Montesquieu vedeva ogni cosa nel clima»[22].

Nel 1771 il naturalista ginevrino Charles Bonnet delinea per Albrecht Von Haller la parabola della «Teoria dei Climi» e risale da Montesquieu a Du Bos e da Du Bos a Ippocrate:

> Montesquieu non attribuiva tutto al *Clima*: si è ribellato più di una volta a questa accusa. […] L'Abate du Bos, nelle sue *Riflessioni sulla Poesia e sulla Pittura* ha certo spinto altrettanto lontano le Conseguenze fisiche e morali del *Clima*, e aveva preceduto Montesquieu. È degno di nota che la Teoria dei Climi di

[17] J.-B. Du Bos, *Discours Préliminaire*, in Id., *Histoire critique de l'établissement de la monarchie françoise dans les Gaules*, 2 voll., J. Wetsten & G. Smith, Amsterdam 1735, vol. I, pp. 1-65: 64.

[18] A. Lombard, *L'Abbé Du Bos. Un initiateur de la pensée moderne (1670-1742)*, Hachette, Paris 1913, p. 199; cfr. ivi, pp. 20, 243.

[19] F. Algarotti, *Saggio sopra la quistione: se le qualità varie de' popoli originate siano dallo influsso del Clima, ovveramente dalla virtù della legislazione* (1762), in *Opere del Conte Algarotti*, 17 voll., C. Palese, Venezia 1792, vol. IV, pp. 245-275: 248.

[20] Ivi, p. 253.

[21] P.J. Grosley, *De l'Influence des Loix sur les Mœurs*, Hæner, Nancy 1757, p. 6. Montesquieu «ha tolto la *Questione del Clima* dall'oscurità in cui Bodin l'aveva lasciata […]. Le sue meditazioni profonde sulle Leggi si riferiscono tutte a questo Principio: *l'Imperio del Clima è il primo di tutti gli Imperii*. Principio che ha enunciato una volta sola, ma che costituisce un unico punto dove, come tanti raggi, si riuniscono tutti i dettagli e tutti gli sviluppi dell'*Esprit des Loix*» (*ibidem*). Anche Algarotti inchioda Montesquieu alla proposizione del capitolo XIV del libro IX: «l'imperio del clima è il maggiore di tutti gl'imperj» (Algarotti, *Saggio sopra la quistione*, cit., p. 255; cfr. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 2 voll., éd. V. Goldschmidt, Garnier-Flammarion, Paris 1979, vol. I, XIX, XIV, p. 468).

[22] Algarotti, *Saggio sopra la quistione*, cit., p. 253.

> quest'ultimo si trovi già tutta in Ippocrate. Divertitevi a confrontare a questo riguardo il Principe dei Medici con il Principe dei Politici. Di sicuro non dirò che il Politico abbia saccheggiato il Medico: lo stesso genio ispirava entrambi. Se l'elemento *Fisico* influisce molto su quello *Morale*, come non convenire sull'energia del Clima? […] Come rifiutarsi di ammettere le Conseguenze naturali di un Freddo eccessivo o di un Caldo eccessivo? Ciò che è più difficile è il giusto apprezzamento del Potere dell'elemento Fisico su quello Morale; e converrei senza fatica che Montesquieu non ha sempre calcolato questo potere con sufficiente esattezza[23].

Nel 1796 il politico Bertrand Barère vedrà in Montesquieu un «partigiano *outré* della teoria dei climi»[24]. Dei partigiani dell'«influenza del clima», a modo suo, Voltaire aveva raccontato la storia: Diodoro Siculo coltivò l'opinione per primo e Jean Bodin ne fece «la base del suo sistema», centocinquant'anni prima che venisse ripresa da Fontenelle; così Jean Chardin (viaggiatore che sa ragionare) andò «ancora più lontano» di Fontenelle, e Du Bos sviluppò «il più possibile» l'opinione di Chardin[25]. Montesquieu, «senza citare nessuno, spinse quest'idea ancora più lontano di Du Bos, di Chardin e di Bodin», tanto che «una parte della nazione lo credette l'inventore e gliene fece una colpa»[26].

Nel 1895 Gustave Lanson, forse seguendo Voltaire, concluse: «la teoria dei climi, formulata da Fontenelle e Fénelon, ripresa ed estesa dall'abate Du Bos, nelle mani di Montesquieu assume un'ampiezza, una precisione e una portata singolari»[27]. È vero, la teoria passa all'*Esprit des lois* «mutilata, ridotta e quasi falsata», ma aveva in sé «tanta forza» da costituirne «una delle parti più efficaci»[28]. Quasi venticinque anni dopo Lombard, nel 1937, Armin Hajman Koller celebra quella *Difesa della teoria del clima*, «molto più generale» di quella di Montesquieu, che eleva Du Bos a *precursore* di Herder[29]. E nel 1953 Roger Mercier può raccontare «La teoria dei climi dalle *Réflexions critiques* all'*Esprit*

[23] Cit. da Renato G. Mazzolini, *Dallo «spirito nerveo» allo «spirito delle leggi»: un commento alle osservazioni di Montesquieu su una lingua di pecora*, in G. Barber e C.P. Courtney (eds.), *Enlightenment essays in memory of Robert Shackleton*, The Voltaire Foundation, Oxford 1988, pp. 205-221: 220.

[24] B. Barère de Vieuzac, *Montesquieu peint d'après ses ouvrages*, Imprimé en Suisse et réimprimé en France 1797, p. 106; cfr. ivi, pp. 104-105.

[25] Voltaire, *Climat*, in *Questions sur l'Encyclopédie, distribuées en forme de Dictionnaire […] Cic.-Dav. Quatrième partie*, Londres 1771[2], pp. 12-19: 12-14.

[26] Ivi, p. 14.

[27] G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, Hachette, Paris 1895[3], p. 709.

[28] *Ibidem*; cfr. ivi, p. 606. Sull'attribuzione a Montesquieu della «teoria in cui i rapporti delle leggi sono stabiliti principalmente sulle influenze fisiche e designati generalmente sotto il nome di *teoria dei climi*», cfr. A.J.S. Nougarède de Fayet, *Lois du mariage et du divorce, depuis leur origine dans le droit romain*, Le Normant, Paris 1816, p. 574.

[29] A.H. Koller, *The Abbé Du Bos. His Advocacy of the Theory of Climate: A Precursor of Johann Gottfried Herder*, The Garrand Press, Champaign, Illinois 1937, p. 2; cfr. ivi, p. 65.

des lois»[30]; è quasi un manifesto, tanto che qualcuno, incautamente, ha pensato che Mercier avesse inventato l'espressione[31].

Infine, nel 1967, Clarence J. Glacken costruisce la sua imponente galleria: *Tracce sulla spiaggia di Rodi. Natura e cultura nel pensiero occidentale dai tempi antichi alla fine del diciottesimo secolo*. Dopo aver richiamato Voltaire, Glacken dedica una sezione a «Fontenelle, Chardin e Du Bos»[32]. Le *Réflexions* si mostrano un'opera «importante e influente»[33]. Du Bos (secondo Glacken) propone «una teoria elaborata del potere dell'aria sul corpo e del corpo sulla mente»[34]:

> Nelle sue pagine – e questa osservazione è vera anche per Bodin come per Montesquieu – c'è una consapevolezza del carattere nazionale (cosa difficilmente evitabile in Europa!) e delle osservazioni sul tema svolte nell'antichità; inoltre, le caratteristiche dei popoli descritte dai classici sono riconoscibili nei loro discendenti[35].

Agli occhi di Glacken «la teoria climatica ha svolto un ruolo significativo come spiegazione dell'inerzia culturale: lo svolge in Du Bos e più tardi lo svolgerà in Montesquieu»[36]. Ma è difficile dire dove stia (per Glacken) l'originalità delle *Réflexions*. Da un lato, Du Bos «combina idee diverse»: «i mattoni di quest'opera stimolante sono il pensiero classico, il viaggio contemporaneo europeo, i viaggi a grande distanza e la curiosità sulla natura delle acquisizioni umane»[37]. Dall'altro, le risposte di Du Bos alle apparenti eccezioni mostrano come all'inizio del Settecento il semplice determinismo climatico del passato iniziasse a collassare, cosa di cui Du Bos – avverte Glacken – «non sembra rendersi conto»[38].

Per la «coerenza» con cui stabilisce un rapporto «costante […] tra natura ed *esprit*», sostiene qualcuno, Du Bos «può essere assunto come portavoce di quella vasta schiera di pensatori che per tutto il Settecento sostiene […] il determinismo climatico»; eppure nelle *Réflexions* «si intravvedono i segni premo-

[30] R. Mercier, *La théorie des climats des «Réflexions critiques» à «L'esprit des lois»*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», 1, maggio 1953, pp. 17-37; 2, aprile-giugno 1953, pp. 159-174.

[31] J.-P. Courtois, *The Climate of the «philosophes» during the Enlightenment*, «MLN», 132, 4, settembre 2017, pp. 935-985: p. 955 n. 3.

[32] C.J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, University of California Press, Berkeley 1967, pp. 551-552, 552-562.

[33] Ivi, p. 554.

[34] Ivi, p. 556.

[35] Ivi, p. 559.

[36] *Ibidem*.

[37] Ivi, p. 562; cfr. ivi, pp. 554, 560.

[38] Ivi, p. 560; cfr. ivi, p. 562. Lo stesso Du Bos, quando tratta dell'Olanda si sposta su un piano «meno determinista»: «anche se il clima è ancora un'influenza fondamentale, le condizioni ambientali e l'operosità umana sono in relazione reciproca» (ivi, p. 562).

nitori delle argomentazioni […] sviluppate dai critici di questa dottrina»[39]. Di recente, c'è chi ha visto nella «teoria climatica» di Du Bos qualcosa di «semplice e non particolarmente stimolante di per sé», per poi precisare che non si tratta di «un assoluto determinismo climatico»[40]. C'è chi ha pensato che questa teoria fosse «contraria a qualsiasi concezione meccanicistica dell'uomo»[41]; e chi ha fatto «un passo più avanti, sostenendo che non solo non è una teoria del determinismo fisico-meccanico della natura, bensì è un'antiteoria del determinismo in generale»[42]. Il lato più audace dell'anti-razionalista e anti-nazionalista Du Bos sarebbe quello di esibire «il gioco del caso piuttosto che una qualche causa precisa»[43].

Quattro secoli (quelli di Du Bos) sono bastati a capovolgere l'interpretazione tradizionale. È cambiato il clima?

4. Il carattere e l'aria delle nazioni

«Nazioni» e «popoli»; «paesi» e «contrade», «province» e *terroirs*; «carattere» e «genio», «spirito», «inclinazioni» e «costumi». I termini non nascondono – come potremmo aspettarci – differenze cruciali. Ogni nazione esibisce un carattere generale permanente che nel tempo può presentare variazioni perché dipende soprattutto dall'aria e dai suoi cambiamenti. La «differenza» tra il genio delle nazioni, il genio dei secoli e il genio degli uomini per Du Bos è un dato di fatto (cfr. *R* 2.12, 128), se non qualcosa di provvidenziale:

> Sembra addirittura che la Provvidenza abbia voluto rendere certi talenti e certe inclinazioni più comuni presso un certo popolo anziché presso altri soltanto per stabilire tra le nazioni la dipendenza reciproca che si è data tanta cura di stabilire tra i singoli (*R* 2.1, 10-11).

«Tutte» le nazioni sono «molto differenti» tra loro per «corporatura, statura, inclinazioni e spirito» (*R* 2.15, 251), perché «abitano sotto climi differenti» (*R* 2.14, 239):

> se la diversità dei climi – argomenta Du Bos – può mettere tanta varietà e differenza nel colore della carnagione, nella statura e nella corporatura degli

[39] G. Gliozzi, *L'insormontabile natura: clima, razza, progresso*, «Rivista di filosofia», LXXVII (1), 1986, pp. 73-107: 79.

[40] M. Mazzocut-Mis, *Du Bos e la teoria climatica*, in L. Russo (a cura di), *Jean-Baptiste Du Bos e l'estetica dello spettatore*, Aesthetica, Palermo 2005, pp. 103-118: 103.

[41] E. Fubini, *Introduzione* a J.-B. Du Bos, *Riflessioni critiche sulla poesia e sulla pittura*, a cura di E. Fubini, Guerini e Associati, Milano 1990, p. 22; cfr. Id., *Empirismo e classicismo. Saggio sul Du Bos*, Giappicchelli, Torino 1965, pp. 85-86.

[42] P. Vincenzi, *Jean-Baptiste Du Bos. Gli Antichi e la fondazione dell'estetica moderna*, Mimesis, Milano-Udine 2006, p. 54.

[43] Ivi, p. 53, cfr. ivi, pp. 55-56. Per un recente ritratto di Du Bos, cfr. J. Young, *Jean-Baptiste Du Bos*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 19 novembre 2019.

> uomini, e perfino nel suono della voce, allora deve mettere una differenza ancora più grande nel genio, nelle inclinazioni e nei costumi delle nazioni (*R* 2.15, 254).

Qual è la causa di queste differenze? Per Du Bos la risposta è nell'aria: qualità e temperatura. L'esterno varia «più difficilmente» dell'interno:

> Così due uomini che abbiano il sangue di una qualità abbastanza differente per essere *dissimili* all'esterno saranno ancora più *dissimili* per lo spirito. Saranno ancora più differenti per inclinazione che per colorito e corporatura. L'esperienza conferma questo ragionamento. Tutti i popoli sono ancora più differenti per le inclinazioni e lo spirito che per colorito e corporatura (*R* 2.15, 255).

Così, «più un organo è delicato, più il sangue che lo nutre lo cambia facilmente» (*R* 2.17, 293): «la causa, che è sufficientemente potente da agire sui cervelli di ogni specie, può benissimo non essere abbastanza efficace da alterare la statura dei corpi» (*R* 2.19, 308). Una grande diversità dell'aria tra due paesi determina una diversità dell'esterno e una diversità dell'interno ancora maggiore, a volte immensa, come tra gli Europei e i Cinesi (*R* 2.15, 259); una piccola diversità, anche se non è in grado di determinare una diversità esteriore (è con Fontenelle che discute), può produrre una diversità interiore, come tra gli Ateniesi e i Beoti (*R* 2.15, 257). In ogni caso, un contadino olandese e un contadino andaluso non pensano nello stesso modo, non hanno le stesse passioni né sentono nello stesso modo le passioni che hanno in comune, e non «vogliono essere governati nella stessa maniera» (*R* 2.15, 259). È molto «probabile che lo spirito e le inclinazioni degli uomini dipendano dall'aria che respirano e dalla terra sulla quale sono cresciuti» (*R* 2.15, 260). L'aria può spiegare anche i cambiamenti di carattere del medesimo contadino olandese o andaluso: «Così come si attribuisce la differenza del carattere delle nazioni alle differenti qualità dell'aria dei loro paesi, allo stesso modo bisogna attribuire ai cambiamenti che sopraggiungono nelle qualità dell'aria di un certo paese le variazioni che si verificano nei costumi e nel genio dei suoi abitanti» (*R* 2.19, 304-05).

Il «carattere delle nazioni» serve a Du Bos per provare il «potere dell'aria» (*R* 2.15, 251).

5. Identità e differenza: l'aria e i caratteri secolari

Du Bos svela le cause dei caratteri nazionali nella parte II delle *Réflexions*, in quelle sezioni che ricordano il libro V della *Methodus* e della *République* di Jean Bodin, e anticipano i libri XIV-XVIII dell'*Esprit des lois* di Montesquieu. Nelle sezioni XII-XX della parte II, Du Bos discute l'influenza delle cause morali e delle cause fisiche nel progresso delle lettere e delle arti e nei secoli illustri (XII-XIII); il potere dell'aria sul corpo e sulla mente come causa del carattere delle nazioni (XIV-XV); le obiezioni tratte dal mutamento del carattere dei Romani e degli Olandesi (XVI); i mutamenti di clima come causa dell'estensione dei climi favorevoli ad arti e scienze (XVII); le differenti emanazioni del terreno come

causa delle differenti qualità dell'aria (XVIII); le variazioni dell'aria come causa delle differenze del carattere dello stesso popolo in secoli differenti (XIX-XX).

Soltanto la sezione XII è dedicata alle cause «morali» delle arti: la felice condizione di pace di una nazione; l'inclinazione e l'attenzione per le arti da parte del sovrano e dei sudditi, e la presenza di maestri eccellenti. Delle cause «morali» Du Bos descrive la caratteristica denunciandone i limiti, l'azione ausiliaria e poco profonda: operano in favore delle arti «senza dare realmente più spirito agli artisti [...] senza produrre nella natura alcun mutamento fisico, [...] costituiscono soltanto un'occasione per gli artisti per perfezionare il loro genio» (*R* 2.12, 130). Du Bos non mette in dubbio che «in certi secoli» le cause morali «contribuiscano» ai progressi delle arti (*R* 2.13, 144), favorendole «molto» e svolgendo una parte «notevole» (*R* 2.12, 134); ma si tratta di un'influenza indiretta o aggiuntiva. Le cause morali «non decidono da sole» (*R* 2.14, 241); ci sono tempi e paesi in cui si rivelano del tutto impotenti (*R* 2.13, 163). Dalla sezione XIII trionfano le cause «fisiche»: il sangue, l'aria, la terra, la temperatura, il cibo. Le cause fisiche esercitano la loro «influenza» e «contribuiscono» alla differenza prodigiosa tra un secolo e l'altro (*R* 2.13, 144). Le cause fisiche «mettono in moto» quelle morali (*R* 2.13, 144); a volte prestano loro soccorso a volte lo negano (*R* 2.13, 170). Mentre noi attribuiamo «spesso» alle cause morali «effetti» che dipendono da quelle fisiche (*R* 2.13, 146), le cause morali non fanno che «concorrere con un'altra causa seconda ancora più efficace di loro» (*R* 2.13, 185). È il fisico che «detta legge» al morale (*R* 2.19, 310).

Come una pianta, la macchina umana dipende dalle qualità e dalle variazioni dell'aria (*R* 2.14, 238). Il carattere e le inclinazioni degli uomini dipendono «molto» dalle qualità del sangue e le qualità del sangue dipendono «molto» dalle qualità dell'aria che gli stessi uomini hanno respirato durante l'infanzia e che respirano in seguito, e le qualità dell'aria dipendono dalle emanazioni della terra, a cui l'aria, a sua volta, trasmette le sue qualità (*R* 2.14, 238-40, 243; 2.15, 260; 2.16, 288). Le emanazioni della terra e le qualità dell'aria sono soggette ad alterazioni e questo spiega i mutamenti del carattere della stessa nazione in secoli differenti: i Francesi sono più spirituali di altri popoli, ma in certi secoli sono più spirituali che in altri (*R* 2.14, 240). Ci sono qualità temporanee dell'aria, «vicissitudini» o alterazioni «passeggere», e qualità «permanenti» e «durevoli», che esercitano sulla macchina umana un'influenza maggiore e che, alterandosi, producono alterazioni più «sensibili e durevoli» (*R* 2.14, 248). Così Du Bos illustra la relazione tra identità e differenza, tra l'elemento permanente o stabile e quello temporaneo o mutevole, tra luogo e tempo, tra nazione e nazione e, all'interno della stessa nazione, tra secolo e secolo. «Tutte» le nazioni sono tanto «differenti» per esterno e interno (*R* 2.15, 251), anche se discendono dallo stesso padre (i «Negri» come i Moscoviti) (*R* 2.15, 252-53). I nuovi abitanti di un paese diventano simili agli abitanti precedenti (i Portoghesi agli Africani) (*R* 2.15, 253-54). Ancora una volta, tutto dipende dall'aria.

Proprio perché spirito e inclinazioni dipendono dalla terra e dall'aria, esiste un carattere permanente del «paese»: «le principali nazioni europee hanno oggi il carattere proprio dei popoli antichi che abitavano la terra che esse abitano

attualmente, anche se non discendono da quei popoli antichi» (*R* 2.15, 260): i Catalani di oggi hanno «i costumi e le inclinazioni» di quelli antichi (anche se discendono dai Goti); i Francesi dei Galli (anche se discendono dai Germani); gli Inglesi dei Bretoni (anche se non discendono dai Bretoni); i Tedeschi dei Germani (anche se la Germania è tutta un'altra cosa). I Catalani sono feroci, i Francesi imitano bene le invenzioni straniere e sono sempre allegri (perfino quando non dovrebbero), gli Inglesi sono invidiosi e mossi dall'emulazione, le donne Tedesche, a differenza delle altre Europee, fanno lavori duri nei campi (*R* 2.15, 260-67). I Galli in Asia, i Macedoni in Siria o in Egitto, i Franchi in Terrasanta, i Portoghesi e gli Olandesi nelle Indie orientali, i Greci in Francia: contraggono tutti il carattere del paese in cui vanno, e così c'è chi perde e chi prende coraggio (*R* 2.15, 267-69). Come si è «sempre» osservato, «il clima è più potente del sangue e dell'origine» (*R* 2.15, 267)[44].

Du Bos non inventa nulla. «Il clima di ciascun popolo – aveva proclamato Chardin, ripreso dalle *Réflexions* (*R* 2.17, 294) – è sempre, a quanto credo, la causa principale delle inclinazioni e dei costumi»[45]. Du Bos offre la «spiegazione» di quell'«opinione generale che ha sempre attribuito alle differenti qualità dell'aria la differenza che si osserva tra i popoli» (*R* 2.17, 293-94). Le *Réflexions* spiegano la credenza di Chardin. Qui, secondo Du Bos, sta la loro novità. «Su tutto questo – aveva osservato Fontenelle – la cosa più sicura è consultare un poco la fisica, che possiede il segreto di abbreviare notevolmente le contestazioni che la retorica rende infinite» (*R* 2.19, 306)[46]. Du Bos acconsente e, alla sua maniera, la consulta. Le qualità dell'aria sono sensibilmente differenti in paesi differenti (anche a pari distanza dall'equatore) (*R* 2.18, 294-96; cfr. *R* 2.15, 251) perché le emanazioni della terra sono differenti in regioni differenti perché le qualità della terra sono differenti e, nella stessa regione, sono soggette a vicissitudini e variazioni, e così anche il genio degli abitanti.

Du Bos è tornato al punto di partenza: spiegare la differenza di carattere tra nazione e nazione e tra secolo e secolo nella stessa nazione. Le qualità dell'aria determinano entrambe le differenze. Il carattere nazionale è come l'aria. È l'esito di un equilibrio (mutevole) tra identità e diversità, tra il carattere «generale» permanente e le sue variazioni da un secolo all'altro, di generazione in generazione:

> poiché le qualità dell'aria di Francia variano sotto certi aspetti, – osserva Du Bos – e rimangono le stesse sotto altri aspetti, ne segue che in tutti i secoli i Francesi avranno un carattere generale che li distinguerà dalle altre nazioni,

[44] Du Bos sostiene che la cosa sia stata osservata *de tout tems*, ma c'è chi interpreta: «non esiste una nazione o un popolo privilegiato rispetto agli altri riguardo alle condizioni che possono favorire il suo sviluppo» (Vincenzi, *Jean-Baptiste Du Bos*, cit., p. 56).

[45] J. Chardin, *Voyages de Monsieur Le Chevalier Chardin, En Perse, et autres Lieux de l'Orient. Tome Second*, J.L. de l'Orme, Amsterdam 1740, p. 40a.

[46] Fontenelle, *Digression*, cit., p. 235; cfr. ivi, p. 171. In realtà Fontenelle scrive «la cosa più breve», non «la cosa più sicura».

> ma questo carattere non impedirà che i Francesi di certi secoli siano differenti dai Francesi di altri secoli (*R* 2.19, 305).

Gli Italiani saranno sempre un popolo di poeti (qualcuno lo ripeterà nel 1935); più poeti dei popoli baltici ma anche più poeti in secolo che in un altro (*R* 2.19, 305-06): «in ogni tempo certe piante hanno raggiunto una perfezione maggiore in una contrada che in altre, e nello stesso paese gli alberi e le piante non producono ogni anno frutti egualmente buoni» (*R* 2.19, 306). Non c'è progresso lineare: «se si prestasse un'attenzione esatta e completa alla statura e alle forza dei corpi […] forse si troverebbe che ci sono età in cui la specie umana si perfeziona, altre in cui decade» (*R* 2.19, 308). È una successione alternata di raffinatezza e barbarie (*R* 2.20, 319) sotto la direzione di una natura a volte «capricciosa» (*R* 2.13, 163).

E poiché la fisica deve ancora fare progressi, se vogliamo cogliere la differenza dell'aria in contrade diverse, è agli animali, alle nuvole e ai pittori che dobbiamo guardare:

> Questa differenza, infatti, […] non cade sotto nessuno dei nostri sensi e non è ancora alla portata di nessuno dei nostri strumenti. Non la sentiamo che per i suoi effetti. Ma ci sono animali che sembrano conoscerla per sentimento. Non passano mai dal paese in cui abitano alle contrade vicine, dove a noi l'aria sembra identica a quella cui loro sono così fortemente legati (*R* 2.14, 250-51).

Le emanazioni della terra sono la «sola causa apparente» cui attribuire questa differenza «sensibile»:

> Si può perfino dire – ammette Du Bos – che la differenza di queste emanazioni cade in qualche maniera sotto i nostri sensi. […] Tutti possono osservare che il riflesso dell'aria e le nuvole che brillano all'orizzonte non hanno lo stesso colore in tutti i paesi. […] Si può anche osservare questa differenza nei cieli dei quadri di Tiziano e di Rubens (*R* 2.18, 297).

6. Il 'morale' al servizio del 'fisico'

Perfino nelle sezioni 'climatiche', Du Bos fa più di una concessione alle cause morali, incoraggiando chi vi vorrà vedere un «inestricabile intreccio»[47]. I Romani di oggi, osserva, così devoti alla moda del cerimoniale, sono molto diversi da quelli di ieri che trionfavano per virtù militare. La professione dei loro signori li obbliga a ricercare una gloria diversa (*R* 2.16, 276-78). Gli Olandesi di oggi, a differenza dei Frisi di ieri, farebbero qualsiasi cosa pur di evitare il militare (*R* 2.16, 277). La bonifica e il ripopolamento, la nuova natura del terreno e la facilità di procurarsi altri cibi rispetto a quelli di un tempo hanno cambiato le loro inclinazioni (*R* 2.16, 285-88). Nei paesi del Nord si trovano oggi arti e talenti

[47] Vincenzi, *Jean-Baptiste Du Bos*, cit., p. 54.

che ieri sembravano confinati ai paesi del Sud. L'estensione del commercio vi ha portato ciò che prima non c'era, dal vino al tabacco (*R* 2.17, 290-91): «L'uso frequente e abituale dei prodotti dei paesi caldi avvicina il sole, per così dire, ai paesi del Nord e deve mettere nel sangue e nell'immaginazione degli abitanti di questi paesi un vigore e una delicatezza che i loro avi non avevano» (*R* 2.17, 291). «Quasi tutti» i Romani nascono con una sensibilità per la pittura sconosciuta nei paesi freddi e umidi, e rispetto ai Parigini hanno un gusto della comparazione più sviluppato (*R* 2.29, 395-96): «a forza di vedere quadri durante la giovinezza, l'immagine di una dozzina di quadri eccellenti si incide e si imprime profondamente nel cervello ancora tenero» (*R* 2.29, 402).

Modificando radicalmente la terra, il lavoro modifica i caratteri; portando ovunque gli stessi prodotti, il commercio li rende omogenei. Abitudine ed educazione, insieme e più del clima, promuovono la sensibilità per l'arte e la capacità di fare confronti. Così le cause fisiche mettono in moto quelle morali, ma queste ultime quanto meno completano le cause fisiche. In queste riflessioni qualcuno legge «i segni premonitori delle […] argomentazioni sviluppate dai critici» del determinismo climatico: «il riconoscimento dei limiti che lo sviluppo della civiltà sa opporre agli effetti del clima»[48].

7. Du Bos e le sue fonti. Le riflessioni 'critiche' sono anche originali?

«Gli studiosi del Settecento – si è osservato – hanno dedicato scarsissima attenzione alle fonti di Du Bos»[49]. Riguardo alle cause fisiche, si è ragionevolmente aggiunto, è «difficile» risalire a «tutte» le letture di Du Bos: «erano quelle del tempo»[50]. Quali fossero le letture del tempo è però meno chiaro. Lo stesso Du Bos, quando critica i sostenitori delle cause morali, si rifiuta di fare nomi. Chi è il suo bersaglio? Nessuno si espone. Probabilmente *les gens du métier*, critici compresi (*R* 2.25, 265).

Nella descrizione delle cause fisiche Du Bos esibisce un poco della sua erudizione e richiama le *Historiae* di Livio e Velleio Patercolo, ma non – come ci si potrebbe aspettare – il *De aere, aquis et locis* di Ippocrate, il *De fato* di Cicerone, il *De re militari* di Vegezio, il *De Architectura* di Vitruvio; soprattutto non cita la *Methodus* e la *République* di Bodin, l'*Apologie de Raymond Sebond* di Montaigne, la *Sagesse* di Pierre Charron, la *Lettre à l'Académie* di Fénelon. Riprende, invece, con l'*Art poétique* di Nicolas Boileau, i *Voyages* di Jean Chardin, gli *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* e la *Digression sur les Anciens et les Modernes* di Fontenelle, e le *Observations upon the United Provinces of the Netherlands* di William Temple.

[48] Gliozzi, *L'insormontabile natura*, cit., p. 79 e n. 20; cfr. *R* 2.16, 287-288; 2.17, 291

[49] M. Cardy, *The abbé Du Bos Reads Addison in «The Spectator»*, in T. Pratt e D. McCallam (eds.), *The Enterprise of Enlightenment: A Tribute to David Williams from his Friends*, Peter Lang, New York 2004, pp. 19-32: 21.

[50] Mazzocut-Mis, *Du Bos e la teoria climatica*, cit., p. 112.

In due differenti occasioni Du Bos evoca *Icon Animorum* di John Barclay. Nella prima occasione, quando discute «Il genio in generale», la celebra come «*le Portrait du caractere des hommes, des siécles & des nations*» insieme a «*l'Examen des esprits*» di Juan Huarte (*R* 2.1, 13). C'è una «differenza – osserva Du Bos – che si riscontra tra il genio degli uomini e anche tra il genio delle nazioni» e noi abbiamo un «istinto naturale che ci fa discernere tra gli uomini»: chi volesse istruirsi su questa differenza e perfezionare l'istinto, «mediante lumi acquisiti», può trarre «molto profitto» dalla lettura di queste due opere; anche se, – avverte – oltre ad allontanarsi dallo scopo delle *Réflexions*, esse «non meritano tutta la fiducia del lettore» (*R* 2.1, 13)[51].

La seconda occasione si presenta quando discute «Il potere dell'aria sul corpo umano provato dal carattere delle nazioni». Qui Du Bos rinvia a «*Icon Animorum*», dove il lettore può trovare «il dettaglio del carattere di ogni nazione e del genio proprio di ogni secolo» (un dettaglio in cui Du Bos dichiara di non volersi «addentrare») (*R* 2.15, 259-60)[52]. Barclay non offre una spiegazione scientifica sistematica delle cause dei caratteri, sulle quali si sofferma occasionalmente: di solito si tratta di cause fisiche (clima e aria), a volte morali (educazione e invasioni).[53] Anche se non ritiene «probabile», come Du Bos, che «lo spirito e le inclinazioni degli uomini dipendano dall'aria che respirano e dalla terra sui cui sono cresciuti» (*R* 2.15, 260), Barclay insiste su due aspetti caratteristici delle *Réflexions*: cambiamento e permanenza. C'è una «sorte» dei tempi e una «sorte» dei luoghi, come recita il titolo del capitolo II di *Icon Animorum*: «Quasi ogni singolo secolo ha un proprio genio diverso da quello degli altri. Inoltre, ogni regione ha un proprio spirito che in certo modo inclina gli animi a certi studi e costumi»[54]. Nonostante la «sorte» e il «genio» dei tempi, che solitamente foggiano gli uomini, precisa Barclay:

[51] Barclay, secondo Du Bos, sarebbe l'autore di «*le Portrait du caratere des hommes, des siécles & des nations*, par Barclai» (*R* 2.1, 13), una formulazione che, a quanto ne so, si trova solo nelle *Réflexions critiques*; esistono invece sia *Le Pourtrait des Esprits de Iean Barclai. Mis en François* (N. Buon, Paris 1625) sia *Le Tableau des Esprits de M. Iean Barclay […] Nouvellement traduict de Latin en François* (I. Petit-Pas, Paris 1625).

[52] Per quanto riguarda i singoli caratteri delle nazioni Du Bos rinvia a «*l'Euphormion* de Barclai»; e poi precisa che Barclay tratta la questione «in uno dei libri di questa satira che comunemente si distingue sotto il titolo di *Icon animorum*» (*R* 2.15, 260). Anche se *Icon Animorum* (1614) non è la quarta parte di *Euphormion*, così lo presentano numerose edizioni: *Euphormionis Satyrici Icon Animorum. Pars IV* (1616), cfr. Glacken, *Rhodian Shore*, cit., p. 454 n. 66; M. Riley, *Introduzione* a J. Barclay, «*Icon Animorum*» *or The Mirror of Minds*, tr. T. May, ed. by M. Riley, Leuven University Press, Leuven 2013, pp. 1-48: 44.

[53] Barclay, «*Icon Animorum*», cit., V, pp. 146-147; VI, pp. 156-157, 160-161; X, pp. 218-219; cfr. Riley, *Introduzione*, cit., pp. 2-3. Secondo Riley, Barclay definisce la nazione mediante tre elementi che escludono i governanti: territorio, storia e carattere degli abitanti (Riley, *Introduzione*, cit., pp. 3, 41): «"nazione" qui non significa uno stato politicamente organizzato; è piuttosto un gruppo di gente che ha un territorio comune, una storia comune e caratteristiche personali comuni come la lingua e i costumi. Queste caratteristiche personali, collettivamente, costituiscono il "carattere nazionale"» (ivi, p. 3 n. 4).

[54] Barclay, «*Icon Animorum*», cit., II, pp. 75-76, 80-81, 84-85.

> in ogni popolo, in mezzo alle onde dei secoli che si succedono, e che mutano i costumi e gli animi, resta stabile una certa indole che i fati hanno distribuito agli uomini a seconda della condizione delle terre in cui gli è capitato di nascere[55].

Come se la regione conservasse quello che il secolo cambia. Gli abitanti «perdurano nelle abitudini antiche e nel genio dei loro antenati», come in Spagna[56]. C'è chi ha sostenuto che le fonti delle *Réflexions*, «molto più» che in Bodin (che peraltro Du Bos «conosceva bene»), vadano cercate «soprattutto in Fontenelle, Temple e Chardin», sia perché Du Bos cita «soprattutto» loro sia perché con loro, di fatto, la teoria «prende una forma più netta e si avvicina al punto in cui la riprenderà Du Bos»[57]. In effetti, mentre rinviano a Bodin, le *Réflexions* offrono la spiegazione scientifica (qualità-dell'aria-ed-emanazioni-del-terreno) delle osservazioni di Chardin, e si offrono come lo sviluppo critico delle posizioni di Fontenelle. Bisognerebbe aggiungere Malebranche. Nella *Recherche de la vérité* («L'aria che si respira causa anche *qualche* mutamento negli spiriti») Malebranche ricorda come l'azione dell'aria sul sangue sia provata da «i diversi umori e i differenti caratteri di spirito delle persone di paesi differenti»[58].

L'interlocutore più importante di Du Bos mi sembra Fontenelle, un autore che sa «mettere le conoscenze più astratte alla portata di tutti» (*R* 2.13, 150) (un po' come Malebranche sa parlare all'immaginazione proprio quando ne denuncia l'abuso) (*R* 1.33, 278). Gli alberi di «tutti paesi» non sono egualmente grandi e belli (quelli di «tutti i secoli» lo sono), afferma Fontenelle; e le differenti idee «non crescono egualmente bene in ogni sorta di clima»[59] (cfr. *R* 2.13, 149). La prospettiva è soprattutto spaziale: «i secoli non introducono nessuna differenza naturale tra gli uomini»[60]. È il *terroir* di Francia che non è «adatto» ai ragionamenti egiziani come non lo è ai loro palmizi[61]. Le differenze di clima producono un «qualche effetto» nei cervelli, anche se «meno grande e sensibile» di quello prodotto sulle piante, perché arte e cultura possono «molto» sui cervelli, e i pensieri di un paese si trasportano «facilmente» in un altro[62].

Gli spiriti, inoltre, anche se naturalmente diversi, con il «commercio reciproco» diventano simili[63]. Con «facilità» si formano «gli uni sugli altri»[64]. Così i popoli «non conservano completamente lo spirito originale che trarrebbero

[55] Ivi, II, pp. 84-85.
[56] Ivi, VII, pp. 166-167.
[57] Lombard, *L'Abbé Du Bos*, cit., p. 245.
[58] N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, 3 voll., éd. G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris 1991[3], vol. I, pp. 201-203.
[59] Fontenelle, *Digression*, cit., pp. 227-228.
[60] Ivi, p. 233.
[61] Ivi, p. 228.
[62] Ivi, p. 229.
[63] Ivi, p. 230.
[64] Ivi, pp. 230-231.

dal proprio clima»[65]. L'eventuale e poco «sensibile» differenza di clima tra due nazioni vicine sarebbe «assai facile da cancellare» grazie alle loro relazioni frequenti[66]. Così, anche le differenze spaziali vengono azzerate: «eccoci allora tutti perfettamente eguali, Antichi e Moderni, Greci, Latini e Francesi»[67]. E questo apre lo spazio all'azione delle cause morali: «tutte le differenze, qualunque esse siano, devono essere causate da circostanze esterne, come il tempo, i governi e lo stato generale delle cose»[68]. Anche se in «tutti» i secoli la natura produce uomini «adatti» a essere grandi uomini, «non sempre» i secoli permettono loro di esercitare i propri talenti, per l'azione di cause morali:

> invasioni di barbari, governi assolutamente contrari o poco favorevoli alle scienze e alle arti, pregiudizi e fantasie, che possono prendere un'infinità di forme differenti, […] e guerre universali stabiliscono spesso e a lungo l'ignoranza e il cattivo gusto[69].

Al contrario, Du Bos attribuisce tutti questi effetti a cause fisiche e rimprovera a Fontenelle di non essere Du Bos: dal momento che, secondo Fontenelle, il clima deve produrre «qualche effetto»[70] sui cervelli, «sarebbe stato desiderabile che si fosse dato la pena di sviluppare lui stesso questo principio. Avrebbe chiarito molto meglio di me le verità che cerco di sviluppare» (*R* 2.13, 150). Secondo Du Bos, se la differenza esteriore è grande, quella interiore deve essere immensa: «i Cinesi non hanno uno spirito che somigli a quello degli Europei» (*R* 2.15, 259). A conferma cita la *Pluralité des Mondes*: «vedete bene come la faccia della natura cambi di qui alla Cina? Altri volti, altre figure, altri costumi

[65] Ivi, p. 231. Nella seconda edizione Fontenelle concede meno al clima: «non conservano» (Fontenelle, *Digression sur les Anciens & les Modernes*, in *Poésies Pastorales […]. Avec un Traité sur la Nature de l'Eglogue, & une Digression sur les Anciens & les Modernes*, M. Brunet, Paris 1698², p. 200).

[66] Fontenelle, *Digression*, 1688, cit., pp. 229, 231, 233. «Per quanto riguarda gli spiriti, la piccola differenza di clima che esiste tra due nazioni vicine può quindi essere cancellata assai facilmente dallo scambio di libri che avranno tra loro» (Fontenelle, *Digression*, 1688, cit., pp. 231-32). «Comunemente», osserva Fontenelle, si è sicuri che ci sia una «diversità maggiore» tra gli spiriti che tra i volti; ma gli spiriti, che «per natura differirebbero» quanto i volti, per «la relazione che hanno tra loro» assumono «nuove somiglianze» e così «finiscono per non differire più tanto» (ivi, p. 230). I popoli «trarrebbero dal proprio clima uno spirito originale», ma, formandosi gli uni sugli altri con «facilità», anche se «fino a un certo punto», «non lo conservano completamente» (ivi, p. 231). Di nuovo, nella seconda edizione, Fontenelle è più radicale nel negare l'effetto del clima: «non è possibile giudicare quali climi siano più favorevoli allo spirito». Vantaggi e svantaggi si compensano, e i climi che di per sé determinerebbero una vivacità maggiore, determinerebbero anche una minore giustezza: «la differenza dei climi non deve essere tenuta in nessun conto, a condizione che gli spiriti siano però egualmente coltivati» (Fontenelle, *Digression*, 1698², cit., pp. 200-201).

[67] Fontenelle, *Digression*, 1688, cit., pp. 233-234.

[68] Ivi, p. 236.

[69] Ivi, pp. 260-261.

[70] Fontenelle, *Digression*, 1688, cit., p. 229.

e *quasi* altri principi di ragionamento»[71] (cfr. *R* 2.15, 259). Ma Du Bos, insieme al «quasi», trascura le perplessità che Fontenelle esprime nella *Digression*:

> comunemente, mi sembra, si assicura che c'è più diversità tra gli Spiriti che tra i Volti. Non ne sono molto sicuro. I volti, a forza di guardarsi l'un l'altro, non assumono nuove somiglianze, ma gli Spiriti, per il commercio reciproco, prendono somiglianze nuove. Così gli Spiriti, che naturalmente differivano quanto i Volti, finiscono per non differire più molto[72].

È una lettura parziale, se non radicale. Come è stato osservato, Du Bos è «selettivo nei suoi prestiti da Fontenelle»: quando Fontenelle «diventa critico delle teorie ambientali e simpatizza per le cause morali, o per intenzione o per disattenzione, Du Bos se ne separa»[73]. Per spiegare le differenze Fontenelle pensa che si debba «consultare un poco» la fisica; Du Bos riprende il passo e commenta: «consultiamola, vi acconsento» (*R* 2.19, 306). E sembra dire: ma facciamolo sul serio. Per quanto riguarda la mente, lo scambio (di libri) tra nazioni vicine cancella facilmente la piccola differenza prodotta clima, sostiene Fontenelle; una differenza d'aria non grande è sufficiente a rendere «assai differenti» le menti di nazioni vicine (*R* 2.15, 258-59), risponde Du Bos. Fontenelle si era limitato a osservare che in certi paesi gli alberi sono più grandi che in altri, ma riteneva egualmente grandi gli alberi di tutti i secoli; per Du Bos, non solo certe piante hanno raggiunto una maggiore perfezione in certe contrade, ma le piante dello stesso paese in certi anni non danno frutti egualmente buoni (*R* 2.14, 237; 2.19, 306).

C'è comunque un terreno comune, dove cantano entrambi la medesima aria. Presumibilmente per limiti naturali, «finora le scienze non hanno passato l'Egitto e la Mauritania da un lato, e dall'altro la Svezia», e «non so se […] non si debba disperare di vedere mai grandi autori Lapponi o Negri»[74], intona (con qualche cautela) nella *Digression* Fontenelle, che negli *Entretiens* (con altrettanta cautela) si era già espresso: «credo sempre di più che ci sia un certo Genio

[71] Fontenelle, *Entretiens sur la Pluralité des Mondes*, M. Brunet, Paris 1724, 2ª sera, p. 84 (corsivo mio).

[72] Fontenelle, *Digression*, 1688, cit., p. 230. Du Bos sembra rispondere a Fontenelle quando tratta dei «geni limitati»: «gli spiriti non diventano quindi simili, *a forza di guardarsi l'un l'altro*, più di quanto possano diventare simili le voci e i volti» (*R* 2.7, 76; corsivo mio).

[73] Glacken, *Rhodian Shore*, cit., p. 555.

[74] Fontenelle, *Digression*, 1688, cit., pp. 232-233. Fontenelle è cauto nel riconoscere un'influenza al clima sullo sviluppo di certe popolazioni: «per quanto *mi* riguarda, *ho un'inclinazione a credere* che la zona torrida e le due zone glaciali non siano adatte alle scienze […] *forse non è stato per caso* che esse si siano tenute tra […] io non so se questi non siano confini che la natura ha posto loro e *se non si debba disperare* di vedere mai…» (ivi, pp. 232-233; corsivi miei). Nella seconda edizione attenua la cautela e concede meno al clima: «*Tutt'al più si potrebbe credere* che la zona torrida e le due zone glaciali non siano *molto* adatte alle Scienze […]. *forse non è stato per caso* che esse si siano tenute tra […] *non si sa se* questi non siano confini che la natura ha posto loro e *se non si possa sperare* di vedere mai…» (Fontenelle, *Digression*, 1698², cit., p. 201; corsivi miei).

che non è ancora andato fuori dalla nostra Europa o, quanto meno, non se ne è allontanato molto»[75] (cfr. *R* 2.13, 162). «Non ci si potrebbe impedire di essere dell'opinione di Fontenelle», ammette Du Bos, che riprende e ricama: «le arti liberali non sono mai uscite dall'Europa se non per passeggiare, se è permesso parlare in questo modo, sulle coste dell'Asia e dell'Africa, […] e non appena se ne allontanano troppo sembrano soffrire» (*R*, 2.13, 155, 157)[76]: «non siamo forse tutti d'accordo ad attribuire la stupidità dei Negri e dei Lapponi all'eccesso di freddo e di caldo?» (*R* 2.16, 289).

8. Conclusione. Giambattista in equilibrio

Du Bos, si è scritto, «sembra interessato a cercare nella natura il principio della varietà piuttosto che della costanza»[77]. Se dovessi definirne il posto nella tradizione (climatica), direi: ha offerto, come riconosce, una spiegazione scientifica di un'opinione generale rappresentata da Chardin, sviluppando alla sua maniera Fontenelle e, forse, prendendo spunto da Malebranche. Il suo sguardo non è attratto soltanto dalle differenze nello spazio, ma anche e soprattutto da quelle nel tempo, perfino all'interno dello stesso spazio.

Secondo il biografo classico, il suo contributo «più originale» alla teoria del clima è proprio quello di avere insistito «sulle differenze dei tempi quanto su quelle dei luoghi» (una distinzione «meno nota») e l'aver applicato la teoria «non solo all'opposizione dei diversi geni nazionali ma anche alla stessa storia di ciascun popolo e alle variazioni che vi si riscontrano»[78]. Du Bos aveva «il senso delle differenze dei tempi»[79]. Per questo, qualcuno in seguito ha osservato che la dimensione temporale «viene a interferire con la natura per segnarne i mutamenti, ma con ciò perde irrimediabilmente il suo andamento lineare»: «il suo ritmo è il "capriccio", determinato dalle "fermentazioni continue" […] una natura qualitativamente cangiante nel tempo e nello spazio»[80]. Il teorico del clima non è né può essere indifferente al cambiamento. Le qualità della terra «decidono della natura dell'aria di ogni paese», afferma Du Bos, ma poi si affretta a precisare:

[75] Fontenelle, *Entretiens*, cit., 6ª sera, p. 239. Qui Fontenelle aveva osservato: «rispetto agli abitanti di Venere i nostri Mori delle Grenadine non sarebbero stati che dei Lapponi e dei Groenlandesi per freddezza e stupidità […]. Gli abitanti di Mercurio sono ancora più vicini al sole, e lo sono due volte e mezza più di noi. Bisogna che siano pazzi a forza di vivacità. Credo che non abbiano nessuna memoria, non più della maggior parte dei Negri, che non facciano mai riflessione su nulla» (ivi, 4ª sera, pp. 133-134).

[76] «Gli uomini nati in Europa e sulle coste vicine all'Europa sono sempre stati più adatti degli altri popoli alle arti, alle scienze e al governo politico» (*R* 2.13, 155)

[77] Gliozzi, *L'insormontabile natura*, cit., p. 79.

[78] Lombard, *L'Abbé Du Bos*, cit., p. 251.

[79] Ivi, p. 401.

[80] Gliozzi, *L'insormontabile natura*, cit., pp. 78-79.

> le qualità e le proprietà della terra sono egualmente la causa della differenza che c'è tra l'aria di due contrade. […] Ora questa causa è per sua natura soggetta a molte vicissitudini e a un'infinità di alterazioni. […] bisogna così che si producano fermentazioni continue, […] le quali non possono dare luogo sempre allo stesso prodotto. Così, le emanazioni della stessa terra non possono essere sempre le stesse nella stessa contrada. Devono essere soggette a diversi cambiamenti (*R* 2.18, 297-298).

È un destino strano quello di Du Bos: letto da tutti, o quasi e citato da molti, ma non da chi ventinove anni dopo la sua apparizione nelle *Refléxions* recupera, come Montesquieu, o critica, come Hume, la spiegazione climatica; eppure, per ragioni diverse dal clima, sia Montesquieu nell'*Esprit des lois* sia Hume in *Of Tragedy* attaccano Du Bos chiamandolo per nome, il primo in maniera molto più dura del secondo. E dopo aver fatto a pezzi l'É*tablissement de la monarchie française*, «cattiva opera d'autore celebre», «immenso colosso dai piedi d'argilla» in tre volumi «mortali», Montesquieu avvisa il lettore: «il pubblico non deve dimenticare che è debitore all'Abate Dubos di parecchie composizioni eccellenti. È sulla base di quelle belle opere che lo deve giudicare, non sulla base di questa»[81].

Ci sono i caratteri e ci sono le cause, scrive Du Bos nelle *Réflexions*, e queste sono più fisiche che morali. Il carattere di una nazione dipende dal principio della simpatia più che dall'influenza del suolo o del clima, risponde Hume nel *Treatise* (1739)[82]. Montesquieu, che legge le *Réflexions*, nell'*Essai sur les causes* (c. 1734-1736) risponde: sono più morali che fisiche[83]; e nell'*Esprit des lois* (1748) dove le discute, ma non lo dice, aggiunge: le cause fisiche da sole possono determinare solo i caratteri dei popoli selvaggi[84]. In *Of National Characters* (1748), come Montesquieu, Hume discute le *Réflexions* e non lo dice, e forse l'*Esprit des lois*, ma non vuole dirlo, e aggiunge il tocco finale: le cause sono soltanto morali, con qualche eccezione indiretta[85]. Per Hume, nel tempo, i caratteri possono

[81] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cit., vol. II, XXX, XXV, p. 360; cfr. ivi, vol. II, XXX, XV, p. 330; XXX, XXIII, p. 350.

[82] Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., pp. 316-317.

[83] Montesquieu, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, in Id., *Mélanges inédits*, G. Gounouilhou, Bordeaux 1892, II, p. 140; cfr. ivi, pp. 137, 141-142.

[84] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cit., vol. I, XIX, IV, p. 461: «la natura e il clima dominano quasi soli sui selvaggi». Come aveva già suggerito Fontenelle: «la differenza dei climi non deve essere tenuta in nessun conto, a condizione che gli spiriti siano però egualmente coltivati» (Fontenelle, *Digression*, 1698², cit., pp. 200-201).

[85] Hume, *Of National Characters*, cit., pp. 198, 200, 204. Anche secondo Hume, se concediamo che la natura abbia davvero distribuito, «in maniera regolare» e «in virtù di principi fisici», la passione per l'alcol al nord e quella per l'amore al sud, possiamo inferirne «soltanto» qualcosa di poco soddisfacente per i sostenitori delle cause fisiche: «il clima può influenzare gli organi più grossolani e corporei della nostra struttura», ma «non può agire su quegli organi più fini da cui dipendono le operazioni della mente e dell'intelletto» (ivi, p. 215). Per le cause indirette, cfr. E. Mazza, «Una strana posizione». David Hume tra simpatia e clima,

cambiare moltissimo[86]. Per Du Bos e Montesquieu cambiano meno. Secondo Hume si formano e cambiano per «simpatia», per comunicazione e contagio; sono il prodotto delle relazioni interne a una nazione o delle sue relazioni con altre nazioni (e Gregory Bateson darebbe la sua approvazione)[87]. Secondo Du Bos sono il prodotto delle qualità dell'aria e della loro relazione con le emanazioni del terreno e con l'aria di altre nazioni.

L'equilibrista Du Bos si muove sul filo (nell'aria) o sul confine (nazionale): preminenza delle cause fisiche, senza escludere del tutto quelle morali; potere delle qualità dell'aria, senza dimenticare le emanazioni del terreno; paesi, contrade, territori e abitanti, senza eliminare le nazioni; rilevanza del carattere generale permanente, senza negare i cambiamenti; importanza delle vicissitudini o alterazioni passeggere dell'aria, senza trascurarne le qualità e alterazioni durevoli; priorità delle differenze di carattere nel tempo, senza passare sotto silenzio quelle nello spazio. Persistenza e mutamento: è il problema dell'identità. Lo ricorda Pascal nelle *Pensées*, sulle quali Du Bos aveva le sue riserve (*R* 2.22, 328-29): «Sono ancora i Francesi ma non sono gli stessi»[88]. «Che cosa può avere in comune l'Inghilterra del 1940 con quella del 1840? – si chiedeva Orwell nel 1941 – Ma allora, che cos'hai in comune con la bambina di cinque anni della fotografia che la mamma tiene sulla mensola del camino? Nulla, se non che sei la stessa persona. E, soprattutto, è la *tua* civiltà, sei *tu*»[89].

L'equilibrista Du Bos si muove sul filo delle sue *Réflexions*, forse perché sa (molto probabilmente è di nuovo Pascal che lo ispira) che siamo disposti a tutto pur di fuggire la noia. Lo sa e ce lo spiega:

in M. Nacci (a cura di), *Il carattere della nazione. Da Hume a Pinocchio*, Perugia Stranieri University Press, Perugia 2018, pp. 12-35.

86 Hume, *Of National Characters*, cit., pp. 205, 209, 213 n. 17.

87 Ivi, pp. 198, 202-203, 204, 205, 206, 215; cfr. G. Bateson, *Morale and National Character*, in G. Watson (ed.), *Civilian Morale*, Reynal & Hitchcock, Boston-New York 1942, pp. 71-91: 80. Hume insiste sul principio della «simpatia o contagio», Bateson sui motivi «complementari» o «simmetrici» all'interno di una entità «organizzata». A differenza di Hume, che vede il carattere nazionale come qualcosa di «uniforme» (Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., pp. 316-317; Hume, *Of National Characters*, cit., pp. 199, 204, 206), Bateson rifiuta l'«uniformità» in nome della «regolarità» o «ordini di differenza regolare» (Bateson, *Morale and National Character*, cit., pp. 75, 78, 89); a differenza di Hume, che va in cerca del carattere nell'infanzia del governo (Hume, *Of National Characters*, cit., pp. 202-203), Bateson lo cerca nella famiglia e nelle relazioni genitori-figli (Bateson, *Morale and National Character*, cit., pp. 84-89).

88 B. Pascal, *Pensées de Monsieur Pascal sur la religion & sur quelques autres sujets*, Roux et Chize, Lyon 1694, XXIX, p. 293. Probabilmente pensando all'*Apologie* di Montaigne, Pascal riflette sul clima: «Non si vede quasi nulla di giusto o ingiusto che non cambi qualità cambiando clima. Tre gradi di elevazione dal Polo capovolgono tutta la giurisprudenza. Un meridiano decide della verità, oppure pochi anni della proprietà. Le leggi fondamentali cambiano. Il diritto ha le sue epoche. Giustizia divertente quella limitata da un fiume o una montagna! Verità al di qua dei Pirenei, errore al di là» (ivi, XXV, pp. 192-193).

89 Orwell, *England your England*, cit., p. 64.

> Più sono pericolosi i volteggi che un acrobata temerario fa sulla corda, più la maggioranza degli spettatori è attenta. Quando salta tra due spade pronte a trafiggerlo, se al culmine del movimento il suo corpo si allontana di un punto dalla traiettoria che deve descrivere, allora diventa degno di tutta la nostra curiosità. Si mettano due bastoni al posto delle spade e l'acrobata tenda la corda su un prato a due piedi d'altezza: invano farà gli stessi salti e gli stessi volteggi: non ci degneremo più di guardarlo, e con il pericolo verrebbe meno l'attenzione dello spettatore (*R* 1.2, 13-14)[90].

Qualità dell'aria ed emanazioni del terreno sono le due spade pronte a trafiggere il *voltigeur* temerario Du Bos.

Bibliografia

Algarotti F., *Saggio sopra la quistione: se le qualità varie de' popoli originate siano dallo influsso del Clima, ovveramente dalla virtù della legislazione* (1762), in *Opere del Conte Algarotti*, 17 voll., C. Palese, Venezia 1792, vol. IV, pp. 245-275.

Arbuthnot J., *An Essay concerning the Effects of Air on Human Bodies*, J. Tonson, London 1733.

Barclay J., *«Icon Animorum» or The Mirror of Minds*, tr. T. May, ed. by M. Riley, Leuven University Press, Leuven 2013.

Barclay J., *Le Pourtrait des Esprits de Iean Barclai. Mis en François*, N. Buon, Paris 1625.

Barclay J., *Le Tableau des Esprits de M. Iean Barclay […] Nouvellement traduict de Latin en François*, I. Petit-Pas, Paris 1625.

Barère de Vieuzac B., *Montesquieu peint d'après ses ouvrages*, Imprimé en Suisse et réimprimé en France 1797.

Bateson G., *Morale and National Character*, in G. Watson (ed.), *Civilian Morale,* Reynal & Hitchcock, Boston-New York 1942, pp. 71-91.

Cardy M., *The abbé Du Bos Reads Addison in «The Spectator»*, in T. Pratt e D. McCallam (eds.), *The Enterprise of Enlightenment: A Tribute to David Williams from his Friends*, Peter Lang, New York 2004, pp. 19-32.

Chardin J., *Voyages de Monsieur Le Chevalier Chardin, En Perse, et autres Lieux de l'Orient. Tome Second*, J.L. de l'Orme, Amsterdam 1740.

Condillac E. Bonnot de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, éd. J.-C. Pariente e M. Pécharman, Vrin, Paris 2014.

Courtois J.-P., *The Climate of the «philosophes» during the Enlightenment*, «MLN», CXXXII (4), settembre 2017, pp. 935-985.

[90] Per la noia, cfr. Pascal, *Pensées*, XXVI, cit., pp. 213-217; per il *voltigeur*, ivi, XXV, pp. 193-194: «nel più grande filosofo del mondo, su un'asse più largo di quello che è necessario per camminare come cammina di solito, se sotto ci fosse un precipizio, per quanto la ragione lo convinca della sua sicurezza, prevarrà l'immaginazione. Parecchi non saprebbero sopportarne il pensiero senza impallidire e sudare». A sua volta Pascal sta leggendo l'*Apologie* di Montaigne: «ci sono persone che non possono nemmeno sopportarne il pensiero. Si getti una trave tra due torri, di una larghezza uguale a quella che ci è necessaria a passeggiarci sopra, non c'è saggezza filosofica di fermezza tale che possa darci il coraggio di camminarci sopra come faremmo se fosse messa a terra» (Montaigne, *Saggi / Essais*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, pp. 1098-1099).

Du Bos J.-B., *Discours Préliminaire*, in Id., *Histoire critique de l'établissement de la monarchie françoise dans les Gaules*, 2 voll., J. Wetsten & G. Smith, Amsterdam 1735, vol. I, pp. 1-65.
Du Bos J.-B., *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, 3 voll., P.-J. Mariette, Paris 1740.
Espiard de la Borde F.-I. d', *Essais sur le genie et le caractère des nations, Divisés en six Livres*, 3 voll., F. Leonard, Bruxelles 1743.
Fontenelle, *Digression sur les Anciens & les Modernes*, in *Poésies Pastorales […]. Avec un Traité sur la Nature de l'Eglogue, & une Digression sur les Anciens & les Modernes*, M. Brunet, Paris 1698[2].
Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, in *Poésies Pastorales […]. Avec un Traité sur la Nature de l'Eglogue, & une Digression sur les Anciens & les Modernes*, M. Guerout, Paris 1688.
Fontenelle, *Entretiens sur la Pluralité des Mondes*, M. Brunet, Paris 1724.
Fubini E., *Empirismo e classicismo. Saggio sul Du Bos*, Giappicchelli, Torino 1965.
Fubini E., *Introduzione* a J.-B. Du Bos, *Riflessioni critiche sulla poesia e sulla pittura*, a cura di E. Fubini, Guerini e Associati, Milano 1990.
Glacken C.J., *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, University of California Press, Berkeley 1967.
Gliozzi G., *L'insormontabile natura: clima, razza, progresso*, «Rivista di filosofia», LXXVII (1), 1986, pp. 73-107.
Goldsmith O., *A Comparative View of Races and Nations* (1760), in *Collected Works of Oliver Goldsmith*, 5 voll., a cura di A. Friedman, Clarendon Press, Oxford 1966, vol. III, pp. 66-86.
Grosley P.J., *De l'Influence des Loix sur les Mœurs*, Hæner, Nancy 1757.
Helvétius C.-A., *De l'esprit*, Durand, Paris 1758.
Herder J.G., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1992.
Hume D., *The Letters*, ed. by J.Y.T. Greig, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1932.
Hume D., *A Treatise of Human Nature*, a cura di L.A. Selby-Bigge, riv. da P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1978[2].
Hume D., *Of National Characters*, in Id., *Essays Moral, Political, and Literary*, a cura di E.F. Miller, Liberty Classics, Indianapolis 1987, pp. 197-215.
Koller A.H., *The Abbé Du Bos. His Advocacy of the Theory of Climate: A Precursor of Johann Gottfried Herder*, The Garrand Press, Champaign, Illinois 1937.
Lanson G., *Histoire de la littérature française*, Hachette, Paris 1895[3].
Le Trosne G., *De l'Intérêt Social*, Debure, Paris 1777.
Livy, 13 voll., W. Heinemann, LOEB, London 1936.
Lombard A., *L'Abbé Du Bos. Un initiateur de la pensée moderne (1670-1742)*, Hachette, Paris 1913.
Malebranche N., *Recherche de la vérité*, 3 voll., éd. G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris 1991[3].
Mazza E., «Una strana posizione». David Hume tra simpatia e clima, in M. Nacci (a cura di), *Il carattere della nazione. Da Hume a Pinocchio*, Perugia Stranieri University Press, Perugia 2018, pp. 12-35.
Mazzocut-Mis M., *Du Bos e la teoria climatica*, in L. Russo (a cura di), *Jean-Baptiste Du Bos e l'estetica dello spettatore*, Aesthetica, Palermo 2005, pp. 103-118.
Mazzolini R.G., *Dallo «spirito nerveo» allo «spirito delle leggi»: un commento alle osservazioni di Montesquieu su una lingua di pecora*, in G. Barber and C.P. Courtney

(eds.), *Enlightenment essays in memory of Robert Shackleton*, The Voltaire Foundation, Oxford 1988, pp. 205-221.
Mercier R., *La théorie des climats des «Réflexions critiques» à «L'esprit des lois»*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», 1, maggio 1953, pp. 17-37; 2, aprile-giugno 1953, pp. 159-174.
Michelet J., *Preface de 1868* a *Histoire de la Révolution Française*, A. Le Vasseur, Paris 1877, vol. IV, pp. I-IX.
Montaigne, *Saggi / Essais*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2012.
Montesquieu, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, in Id., *Mélanges inédits*, G. Gounouilhou, Bordeaux 1892.
Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 2 voll., éd. V. Goldschmidt, Garnier-Flammarion, Paris 1979.
Nougarède de Fayet A.J.S., *Lois du mariage et du divorce, depuis leur origine dans le droit romain*, Le Normant, Paris 1816.
Orwell G., *England your England*, in Id., *Inside the Whale and Other Essays*, Penguin, London 1962, pp. 63-90.
Pascal B., *Pensées de Monsieur Pascal sur la religion & sur quelques autres sujets*, Roux et Chize, Lyon 1694.
Riley M., *Introduzione* a J. Barclay, «*Icon Animorum*» *or The Mirror of Minds*, tr. T. May, ed. by M. Riley, Leuven University Press, Leuven 2013, pp. 1-48.
Sciascia L., *Come si può essere siciliani?*, in Id., *Fatti diversi di storia letteraria e civile*, Adelphi, Milano 2009, pp. 13-20.
Vincenzi P., *Jean-Baptiste Du Bos. Gli Antichi e la fondazione dell'estetica moderna*, Mimesis, Milano-Udine 2006.
Voltaire, *François, ou Français*, in *Enciclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, vol. VII, Briasson *et al.*, Paris 1757, pp. 284b-286a.
Voltaire, *Climat*, in *Questions sur l'Encyclopédie, distribuées en forme de Dictionnaire […] Cic.-Dav. Quatrième partie*, Londres 1771[2], pp. 12-19.
Young J., *Jean-Baptiste Du Bos*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 19 novembre 2019.

Kant e il carattere dei popoli

Riccardo Martinelli

sommario: 1. Kant e i caratteri nazionali: un tema filosofico? – 2. Il concetto kantiano di carattere. – 3. La Caratteristica antropologica. – 4. Il carattere dei popoli.

1. Kant e i caratteri nazionali: un tema filosofico?

L'azione umana e le responsabilità ad essa associate sono relative in prima istanza all'individuo. Nondimeno, è comune ritenere che il comportamento possa essere in parte influenzato da fattori sovra-individuali come ad esempio il genere, l'età, o l'appartenenza a un gruppo nazionale. In quest'ultimo caso, l'idea è che Tedeschi, Francesi, Italiani ecc. tendano ad agire in un certo modo piuttosto che in un altro: in breve, che ci sia qualcosa che possiamo chiamare il carattere nazionale. Chiaramente, in questi casi si pensa per lo più ad aspetti non essenziali dell'agire, che esulano dalla sfera della responsabilità giuridica o morale. I caratteri nazionali vengono cioè invocati soprattutto per spiegare peculiarità di minore rilievo, tendenze e atteggiamenti generali non di rado concepiti in senso negativo, come difetti. Di conseguenza, non sorprende che gli argomenti a ciò relativi siano per lo più limitati alla conversazione quotidiana, con dispendio più o meno ampio di arguzie o luoghi comuni. In aggiunta a queste applicazioni tutto sommato innocue, la storia offre anche una quantità di esempi di un uso politicamente tendenzioso del concetto in questione, teso a suscitare sentimenti ostili verso una determinata nazione, popolo o gruppo. Le nozioni comuni relative alle caratteristiche dei popoli possono cioè in qualche caso essere indirizzate in modo atto a favorire la diffusione di pregiudizi e persino, in casi estremi, giustificare guerre o persecuzioni. Sembra essercene abbastanza per concludere che le considerazioni riguardanti i caratteri nazionali

Riccardo Martinelli, University of Trieste, Italy, martinel@units.it, 0000-0001-9876-0697

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Riccardo Martinelli, *Kant e il carattere dei popoli*, pp. 71-84, © 2020 Author(s), CC BY 4.0 International, DOI 10.36253/978-88-5518-160-0.05, in Michela Nacci (edited by), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*, © 2020 Author(s), content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISSN 2704-5919 (online), ISBN 978-88-5518-160-0 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-160-0

si collochino al di sotto della soglia degli argomenti filosoficamente rispettabili. Una simile conclusione sarebbe però affrettata. In un certo senso, si potrebbe desumere da quanto sopra affermato l'esatto contrario: un concetto che è radicato nella mentalità comune, ma che non va esente dai rischi di un uso distorto, si offre come oggetto particolarmente interessante all'analisi filosofica. Qual è il fondamento – se ve n'è uno – della credenza comune nel sussistere dei caratteri nazionali? In prospettiva storica, a favore della rispettabilità filosofica del tema depone anche la considerazione che esso si trova trattato da filosofi di assoluto rilievo. Le loro tesi possono essere d'aiuto per inquadrare filosoficamente il tema dei caratteri nazionali. In quanto segue discuterò la questione a partire dalle tesi di Immanuel Kant[1].

Uno degli scopi di questo studio è mostrare come Kant sia in grado di inserire le considerazioni sui caratteri nazionali in un contesto sistematico preciso, quello dell'antropologia, da lui intesa in senso pragmatico. Questa operazione permette di sviluppare alcune riflessioni che conducono in una duplice direzione. Da un lato, emergono dalla pagina kantiana spunti tali da collocare il discorso sulle nazioni e i loro caratteri in una prospettiva capace di elevare la materia al di sopra dei discorsi informali cui si è fatto riferimento. D'altro lato, l'analisi si rivela istruttiva per quanto riguarda l'interpretazione di generale dell'Antropologia pragmatica, opera a lungo incompresa o guardata con diffidenza dai critici e che tuttavia è oggetto in tempi recenti di rinnovata attenzione per la rielaborazione, da parte di Kant, di alcuni temi classici della saggistica settecentesca[2]. Ciò vale naturalmente per il tema qui in esame, oggetto tra l'altro di un celebre saggio di Hume[3].

Il tratto distintivo della proposta kantiana è rappresentato senza dubbio dal concetto generale di carattere[4]. Esso consente al filosofo la difficile operazione di riconnettere la critica della ragione, con la netta affermazione della libertà umana, all'antropologia, dove l'attenzione cade viceversa sul tema dei limiti cui l'uomo va soggetto. In questa prospettiva si capisce come l'*Antropologia pragmatica*, e in particolare la sezione denominata Caratteristica antropologica, possa offrire chiavi di lettura significative per la trattazione di temi come quello dei caratteri nazionali, qui in esame.

[1] Ho trattato della questione nel contesto di un raffronto con Hume, e dunque in maniera più concisa che nel presente lavoro: cfr. R. Martinelli, *On the Philosophical Significance of National Characters. Reflections from Hume and Kant*, in G. De Anna, R. Martinelli (a cura di), *Practical Rationality in Political Contexts. Facing Diversity in Contemporary Multicultural Europe*, EUT, Trieste 2016, pp. 47-58.

[2] Tra gli interpreti, soprattutto Reinhard Brandt ha giustamente insistito sulla stretta relazione tra l'*Antropologia pragmatica* e la saggistica (specie britannica) settecentesca. Si veda a titolo di esempio R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Meiner, Hamburg 1999.

[3] D. Hume, *On National Characters*, in Id., *Essays. Moral, Political and Literary*, Oxford University Press, Oxford 1963.

[4] F. Munzel, *Kant's Conception of Moral Character. The Critical Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago 1999.

Stanti le premesse sopra delineate, il presente lavoro si articola come segue. Anzitutto fornirò un'analisi del concetto kantiano di carattere, a partire dalla trattazione offerta nella *Critica della ragion pura* e nella *Critica della ragion pratica* (§ 2); illustrerò poi quale sia la collocazione dell'antropologia pragmatica rispetto alla filosofia critica, con particolare riguardo al concetto della Caratteristica antropologica (§ 3), per procedere infine, sulla base delle analisi che precedono, all'esame della trattazione kantiana del carattere dei popoli (§ 4).

2. Il concetto kantiano di carattere

Del concetto di *Charakter* Kant fornisce una trattazione metafisica generale che merita senz'altro di costituire il punto d'avvio della presente indagine. Nella Dialettica trascendentale della *Critica della ragion pura* Kant afferma che «ogni causa efficiente deve avere un carattere, ossia una legge della sua causalità, senza di cui non sarebbe affatto una causa»[5]. Tutti gli effetti che promanano da un determinato ente si svolgono secondo una certa legalità: questa legge è appunto il suo carattere. La citazione va riferita a una definizione del tutto generale di carattere: persino le cose inanimate, nella misura in cui hanno degli effetti, possiedono un carattere in questo senso[6]. Ad ogni modo, non solo nell'Antropologia ma già nella Dialettica trascendentale della prima *Critica*, Kant si sofferma principalmente sul carattere degli esseri umani, che offrono la casistica più interessante.

Al riguardo, Kant delinea la distinzione tra carattere empirico e carattere intelligibile. Gli esseri umani hanno un carattere empirico, o «modo di sentire» (*Sinnesart*) e un carattere intelligibile, ovvero «modo di pensare» (*Denkungsart*)[7]. Quest'ultimo, va detto, è «del tutto sconosciuto, se non in quanto esso viene indicato solo grazie al carattere empirico, come dal suo segno sensibile»[8]. Una simile distinzione rende possibile a Kant armonizzare l'universalità delle leggi naturali con l'esistenza della libertà umana. Il carattere empirico si riferisce all'essere umano inteso come fenomeno, che obbedisce alle leggi naturali; ma allo stesso tempo, gli esseri umani possiedono un carattere intelligibile, riferibile al regno delle cose in sé. La libertà e la natura, quindi, possono essere trovate «simultaneamente e senza alcun conflitto proprio nelle medesime azioni, a seconda che le si riporti alla loro causa intelligibile o a quella sensibile»[9]. In quanto attiene alla sfera della cosa in sé, il carattere intelligi-

[5] I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 795 (A539/B567).

[6] Sia detto incidentalmente, non essendo qui possibile sviluppare adeguatamente queste considerazioni, che Kant con questa scelta diverge radicalmente da Leibniz, che attribuiva agli enti anzitutto una *forza* alla quale potevano essere ricondotti i rispettivi effetti. Per diversi aspetti il concetto di carattere, della cui duplicità intrinseca si dirà subito, differisce significativamente da quello di forza.

[7] Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 809 (A551/B579).

[8] Ivi, p. 803 (A546/B574).

[9] Ivi, p. 797 (A541/B569).

bile è interamente sconosciuto e inconoscibile. Il tema, com'è facile attendersi, è ripreso da Kant nella *Critica della ragion pratica*, dove il carattere intelligibile viene definito «un modo di pensare (*Denkungsart*) pratico, coerente e fondato su massime immutabili»[10]. Riferendosi alla distinzione messa a punto in precedenza, nella prima *Critica*, Kant considera l'azione sia dal punto di vista del carattere come fenomeno, sia da quello del carattere intelligibile[11].

Ciò che preme a Kant è anzitutto dimostrare che le condizioni di possibilità della libertà sono garantite. In questo senso, alcuni interpreti hanno attribuito a Kant una posizione definita «compatibilista»[12]. Ciò significa che l'azione, in quanto risultato del carattere sensibile obbedisce a leggi naturali; ma essa, nella misura in cui è riconducibile al carattere intelligibile, è da intendersi come azione libera: la libertà è dunque compatibile con un mondo ordinato da leggi. Tuttavia, il compatibilismo ha un prezzo: occorre accettare la presenza di una dicotomia interna al concetto di carattere, che rischia di scindere la natura umana in due, introducendo una fondamentale ambivalenza. In un certo senso, questa è uno degli esiti possibili, ancorché non dei più sofisticati, del criticismo kantiano: è noto, ad esempio, che il dualismo implicito nella nozione kantiana di carattere verrà portato alle estreme conseguenze metafisiche da Schopenhauer[13]. Ma altre soluzioni sono pensabili: anziché esasperarne la portata, si può puntare a una riconciliazione (nei limiti del possibile) della dicotomia insita del concetto kantiano di carattere. Proprio con queste finalità lo stesso Kant affronta nuovamente il problema del carattere nell'*Antropologia pragmatica*.

Il carattere empirico che è segno di quello intelligibile viene qui reso oggetto di un'indagine sistematica. Questo non consente di raggiungerne una vera e propria conoscenza del carattere intelligibile, ma si arriva comunque a dedurre qualcosa di significativo ad esso attinente. Ciò avviene nella seconda parte dell'opera intitolata appunto Caratteristica antropologica. È a questo livello – come vedremo – che entra in gioco il carattere dei popoli. Va detto che il riferimento all'azione come segno del carattere è tutt'altro che nuovo. Prima ancora che nella *Critica della ragion pura*, questa nozione si ritrova in David Hume, il quale nel *Trattato sulla natura umana* afferma: «un'azione è virtuosa o viziosa se è segno di una qualità o di un carattere».[14] L'idea è che il carattere costituisca la forma complessiva entro la quale le azioni umane smettono di apparire eventi casuali per acquistare un significato morale. Una delle novità contenu-

[10] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Utet, Torino 1995, p. 302.

[11] Ivi, pp. 240-241.

[12] Cfr. A.W. Wood, *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1984.

[13] Schopenhauer loda la distinzione kantiana tra carattere sensibile e intelligibile e vi fonda non soltanto la sua etica, quanto pure la sua metafisica marcatamente dualista. Cfr. A. Schopenhauer, *I due problemi fondamentali dell'etica. Sulla libertà del volere. Sul fondamento della morale*, Boringhieri, Torino 1961. Sul tema si veda G. Gurisatti, *Caratterologia, metafisica e saggezza: lettura fisiognomica di Schopenhauer*, il Poligrafo, Padova 2002.

[14] D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 608.

te nell'*Antropologia pragmatica* è che il carattere viene investigato non solo per quanto concerne le azioni dei singoli, bensì aggiuntivamente per quanto attiene ai modi comportamentali relativi a soggetti sovra-individuali: il sesso, il popolo, la razza, la specie. Come si vede, il concetto di carattere subisce qui un notevole ampliamento e finisce col trascendere la sfera individuale. Che ciò sia legittimo è fuori discussione, posto che – come si è visto – il concetto si applica per Kant persino alle cose inanimate. Altra cosa, naturalmente, è l'opportunità di questa espansione e la coerenza (o meno) nell'applicazione di questa nozione fondamentale lungo l'intera Caratteristica antropologica.

3. La Caratteristica antropologica

Per comprendere il significato filosofico dell'indagine condotta nella Caratteristica antropologica occorre spendere qualche parola sul progetto kantiano di antropologia nel suo complesso[15]. La prima sezione, la Didattica antropologica, ha la funzione di indicare quale sia l'uso che l'uomo fa delle proprie facoltà. In generale, il quadro che emerge dall'analisi è abbastanza desolante. In parte per sua colpa, in parte per fattori che invece sfuggono al suo controllo, come la brevità della vita, l'uomo fa un uso per lo più dissennato o distorto dei propri talenti: tanto dei suoi poteri conoscitivi, quanto di quelli relativi alla volontà. Ma nella Caratteristica antropologica scopriamo un correttivo che si rivela essenziale[16]. Proprio nell'insieme delle disposizioni naturali è insito un meccanismo capace di rimediare almeno in parte a quella che Kant chiama la «stoltezza» umana. Questo accade in quanto nell'Antropologia pragmatica sono all'opera – ciascuna al suo posto – due concezioni della «natura». Quando pensiamo alla natura come alla totalità delle cause ed effetti meccanici, la conclusione inevitabile – in linea con la prima *Critica* – è che vi sia una completa discontinuità tra carattere empirico e carattere morale. In questo senso Kant esclude che l'antropologia debba occuparsi di «ciò che la natura fa dell'uomo» (antropologia fisiologica) per attenersi invece a quanto l'uomo come essere libero «fa, o può e deve fare di se stesso», il che definisce proprio la nozione di *antropologia pragmatica*. Tuttavia, a mano a mano che ci si spinge avanti nella lettura dell'opera, emerge con sempre maggiore nitore una diversa idea: si tratta, chiaramente, dell'idea di natura che emerge dalla *Critica del Giudizio* e in alcuni scritti kantiani sulla

[15] La Caratteristica antropologica è singolarmente trascurata nella letteratura critica: tra le eccezioni, oltre al già citato Brandt, si veda ad esempio T. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Mentis, Paderborn 2009, pp. 250-282; in Italia ha dedicato attenzione al tema P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983, pp. 257-278.

[16] Per questa lettura della struttura fondamentale dell'Antropologia kantiana si veda Brandt, *Kritischer Kommentar*, cit., pp. VIII sgg.; Id., *Die Leitidee der Kantischen Anthropologie und die Bestimmung des Menschen*, in R. Enskat (hrsg.), *Erfahrung und Urteilskraft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 27-40; Id., *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg 2007.

filosofia della storia[17]. Della natura intesa in questo senso, Kant afferma essere lecito pensare che sia orientata teleologicamente, come se mirasse a raggiungere un certo insieme di obiettivi. A rigor di termini, com'è noto, per Kant non abbiamo alcuna autentica conoscenza della natura in quest'ultimo senso. Tuttavia è legittimo assumere come principio regolativo che la natura operi in questo modo e conseguentemente affermare, ad esempio, che la natura mira al pieno sviluppo della ragione umana, cioè al raggiungimento di uno stato futuro caratterizzato dal pieno dispiegamento di ragione e moralità. Questa mossa impone e consente a Kant di pensare alle varie disposizioni dell'essere umano in termini teleologici: di conseguenza, il contrasto tra istinti e moralità viene a perdere di definizione. Nella sua saggezza superiore, infatti, la natura ha dotato la specie umana di una serie di atteggiamenti che, nel complesso, indicano all'uomo – quasi *malgré lui* – la giusta direzione. L'uomo non è tanto un *animal rationale* quanto un *animale rationabile*[18], assoggettabile alla ragione: e assoggettabile alla ragione, si noti, da parte dell'uomo stesso, che però beneficia in quest'opera di qualche spinta orientativa della natura.

Secondo Kant, ad esempio, la distinzione dei sessi non è semplicemente un fatto biologico. La conservazione della specie potrebbe essere garantita altrimenti, vuoi con un meccanismo non sessuato, vuoi in virtù di un approccio meramente animale alla sfera della riproduzione. Tuttavia, stabilendo un carattere diverso per uomini e donne, la natura (nel senso sopra indicato) ottiene un duplice obiettivo: la conservazione della specie e la progressiva coltivazione e raffinamento della società. Kant insiste sul fatto che il principio che presiede al carattere dei sessi «non dipende dalla nostra scelta ma da un'intenzione più alta a vantaggio del genere umano», cioè, la «conservazione della specie» e la «cultura della società e il raffinamento di essa per mezzo della femminilità»[19]. Sotto la saggia supervisione della natura, il genere fisicamente più debole domina su quello più forte: disprezzando la brutalità come mezzo ammissibile per ottenere la soddisfazione sessuale, gli uomini sono condotti «se non alla moralità stessa», almeno a ciò che ne è «l'abito esteriore […], cioè a quel contegno civile che è preparazione e raccomandazione alla vita morale»[20]. È ragionevole attendersi che un meccanismo analogo sia all'opera anche nel momento in cui si affronta il problema del carattere dei popoli.

Dal punto vista tecnico, nell'Antropologia Kant articola il carattere umano entro tre, anziché due elementi: «(a) *naturale* [*Naturell*] o disposizione di natura [*Naturanlage*], (b) *temperamento* o modo di sentire [*Sinnesart*], (c) *carattere* in

[17] Per questo duplice concetto di natura e per i riferimenti necessari sia consentito rimandare a R. Martinelli, *Antropologia*, in S. Besoli, C. La Rocca, R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 13-52: 37.

[18] I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 216.

[19] Ivi, p. 199. Sul tema si veda ad es. P. Kain, *Der Charakter der Gattung*, in O. Höffe (hrsg.), *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Akademie-Verlag, Berlin 2011, pp. 137-156.

[20] Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 199.

senso assoluto o modo di pensare [*Denkungsart*]»[21]. Scrive Kant: «Le prime due disposizioni indicano quello che si può fare dell'uomo; l'altra (morale) quello che l'uomo è capace di fare di se stesso». Come si vede, i due elementi invocati nella prima *Critica* rimangono: il «modo di sentire» [*Sinnesart*] corrisponde al temperamento, il «modo di pensare» [*Denkungsart*] al carattere morale. Ma Kant aggiunge il «naturale» [*Naturell*] – che precede e integra gli altri due momenti costitutivi del carattere in senso lato. Uno studio approfondito delle ragioni per le quali Kant discute qui del «naturale» porterebbe troppo lontano[22]. Basti dire che Kant associa il naturale con ciò che definisce l'«animo buono» [*gut Gemüth*]: ciò significa che l'uomo «è buono in senso negativo», ossia «non è ostinato, ma conciliante», «ha bensì degli impeti, ma [...] facilmente si mitiga e non serba rancori»[23]. Spunti interessanti in materia tema si trovano nelle trascrizioni degli allievi delle lezioni di antropologia tenute da Kant all'Università Albertina di Königsberg per circa un trentennio. Significativamente, il concetto di *Naturell* si applica infatti anche al carattere dei popoli: il naturale del popolo tedesco, per esempio, coincide con la sua attitudine ad «adottare una disciplina»[24].

4. Il carattere dei popoli

Alla luce di questo necessario insieme di premesse teoriche è possibile analizzare il concetto di carattere nazionale in Kant ponendolo nella giusta luce interpretativa. Questa operazione aiuta a fugare l'impressione di una mera aneddotica a vantaggio dell'emergere, in filigrana, di un disegno più complesso. Il carattere dei popoli è uno degli elementi nei quali si articola il carattere umano, del quale non abbiamo un'autentica conoscenza, e del quale tuttavia possiamo inferire alcuni tratti a partire dai segni che abbiamo a disposizione. Non è difficile immaginare che Kant applichi ai popoli lo stesso schema concettuale utilizzato, come si è visto, nell'illustrare il carattere dei sessi: le differenze tra i popoli possono essere intese come espedienti della natura in vista di una progressiva elevazione del genere umano verso la ragione e la moralità. Non stupisce allora che, nel contesto della Caratteristica, Kant tenti un trattamento sistematico dei caratteri nazionali che non è pensato solo, né principalmente, nei termini delle forme della costituzione politica, tema che rimane invece sullo sfondo e verrà sollevato solamente al termine dell'opera, allorché Kant discute della specie nel complesso e dunque ormai a prescindere dalle differenze tra nazioni[25].

[21] Ivi, p. 177.

[22] Cfr. R. Martinelli, *Natural aptitude (*Naturell*) in Kant's doctrine of character*, in V. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner (hrsg.), *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, de Gruyter, Berlin 2018, vol. 5, pp. 2699-2706.

[23] Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 178.

[24] I. Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, in R. Brandt, W. Stark (hrsg), *Immanuel Kant's gesammelte Schriften*, de Gruyter, Berlin 1997, vol. XXV, p. 1678.

[25] Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., pp. 216-219.

Nel merito del carattere specifico dei singoli popoli, Kant inizia con l'individuare due nazioni che sono culturalmente più sviluppate delle altre: Inghilterra e Francia. Inglesi e Francesi sono per Kant «i due popoli *più civili* della terra» e come tali vengono affrontati separatamente[26]. In una nota a piè di pagina, Kant precisa di aver escluso in linea di principio la Germania, onde evitare ogni possibilità di elogiarsi indirettamente lodando i tedeschi. L'affermazione può sembrare ingenua o gratuita. La modestia nazionale kantiana appare però complessivamente meno scontata quando si provi a paragonarla con ciò che emerge dagli scritti dedicati al carattere e alla missione del popolo tedesco che prolifereranno a partire da Fichte – il quale, si consideri, pronunciò i *Discorsi alla nazione tedesca* appena dieci anni dopo l'uscita dell'*Antropologia* di Kant, benché naturalmente in un contesto politico profondamente diverso. Ad ogni modo, il ruolo che Kant assegna alle due nazioni leader in campo culturale è radicato nella sua maniera di impostare il problema, e lo illustra perfettamente: l'inglese e il francese sono «anche per il loro carattere naturale, di cui l'acquisito e l'artificiale è soltanto una conseguenza, gli unici popoli forse, dei quali si possa ammettere un carattere determinato e […] immutabile»[27]. Da contro, per quanto riguarda le restanti nazioni, Kant ritiene che la loro peculiarità possa «essere derivata non tanto, come nei due popoli precedenti, principalmente dal genere della loro diversa civiltà, quanto piuttosto dalla disposizione della loro natura determinata dalla mescolanza dei diversi ceppi primitivi»[28].

Questo passaggio sembrerebbe indicare che Kant adotti un criterio misto: il carattere di alcuni popoli è dato da fattori culturali, quello di altri da fattori biologici. In un certo senso questo è vero, ma occorre fare molta attenzione a non confondere questa tesi con quella, del tutto assente dalla pagina kantiana, che l'antropologia debba di conseguenza adottare una metodologia a geometria variabile nei due casi: pragmatica nell'uno e «fisiologica» nell'altro. Viceversa, l'antropologia kantiana non indulge mai a spiegazioni o metodiche di tipo naturalistico: dei popoli culturalmente meno sviluppati non si può affermare *in positivo* che hanno un carattere determinato ad esempio dal clima, o dal 'sangue'. Quello che si può fare, è semplicemente affermare *in negativo* che non hanno un carattere altrettanto (o sufficientemente) definito, circostanza dinanzi alla quale l'antropologo deve limitare (o arrestare) la propria analisi, non invece proseguirla con mezzi biologico-naturalistici.

Del resto, questi sono i principi che informano l'intera opera. L'impostazione kantiana del problema del carattere dei popoli è cioè del tutto coerente con la tesi che il concetto di carattere si declini in modo duplice, *quantitativamente* e *qualitativamente*: anche in riferimento agli individui si parla infatti dell'avere o meno un carattere – ovvero di averne *molto* o *poco* – ma al tempo stesso anche dell'avere *questo o quel* carattere[29].

[26] Ivi, p. 205.
[27] Ivi, p. 206.
[28] Ivi, p. 210.
[29] Ivi, p. 177.

Così come accade agli individui, alcuni dei quali hanno il forte carattere che si sono dati da sé, mentre altri soggiacciono al carattere imposto loro dalla natura, Francia e Inghilterra hanno ormai interamente il carattere individuabile nella loro cultura, mentre per le restanti nazioni l'elemento naturale si fa sentire maggiormente. Prima ancora di dire *quale* carattere hanno Francia e Inghilterra, dunque, si tratta di capire che esse ne hanno *molto*, comunque *più* di altre nazioni. Sia chiaro: ciò non significa per Kant che gli abitanti di Francia e Inghilterra non derivino da antiche popolazioni e «tribù», le quali avranno magari avuto le loro specificità. Ma il fatto è che inseguire la chimera del riferimento ai tratti delle genti del passato è un'operazione priva di senso, posto che l'amalgama ha dato origine nei due casi a un carattere nazionale dove la componente culturale fa premio su quella naturale.

Resta da chiarire quale elemento abbia influenzato questa diversificazione caratteriale. Il principio sostenuto da Hume al riguardo, era che il carattere nazionale derivasse da fattori «morali», tra i quali si segnala soprattutto l'effetto prolungato delle forme di governo[30]. Benché sia in linea col suo anti-naturalismo, l'ipotesi viene tuttavia respinta da Kant, il quale accusa apertamente il grande scozzese – non menzionato direttamente, ma il riferimento è inequivoco – di circolarità: «che interamente dipenda dal modo di governare il carattere che avrà un popolo, è una proposizione infondata, non spiega nulla; perché onde il governo stesso trae il suo proprio carattere»?[31] D'altra parte, anche la teoria climatica è chiaramente inaccettabile per Kant:

> Anche il clima e il suolo non possono dar la chiave di tale spiegazione, perché le emigrazioni di interi popoli hanno provato che essi non alteravano il loro carattere nelle nuove sedi, ma soltanto lo adattavano alle circostanze, pur lasciando sempre apparire nella lingua, nell'industria, perfin nell'abito, le tracce della loro origine e quindi anche il loro carattere[32].

Nel fronteggiare il problema, Kant rimane fedele al principio generale della sua antropologia «pragmatica», in contrasto con quella «fisiologica». Nel caso dell'individuo, ciò significa che è vano inseguire la chimera di una spiegazione imperniata sulle caratteristiche delle fibre cerebrali[33]. Kant, si noti, non dice affatto che le facoltà mentali siano indipendenti dal cervello, ma che la scienza empirica dell'uomo non deve adottare una metodologia fisiologica bensì pragmatica: anziché perdersi nel labirinto delle cause, si tratta di stabilire i termini del migliore uso possibile delle diverse facoltà. Lo stesso vale per il carattere dei popoli. Una base «fisiologica», ossia una disposizione caratteriale dei ceppi etnici originari, ci sarà pure, ma secondo Kant non è di quella che dovremmo occuparci. In «un'antropologia pragmatica», infatti, «si tratta soltanto di esporre per mezzo

[30] Hume, *On National Characters*, cit., p. 203.
[31] Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 207.
[32] *Ibidem*.
[33] Ivi, p. 3.

di alcuni esempi e, per quanto possibile, sistematicamente, il carattere di ambedue i popoli, come ora sono; il che ci lascia comprendere che cosa l'uno ha da attendersi dall'altro, e come l'uno possa utilizzar l'altro a proprio vantaggio»[34]. Del resto, (come per l'indagine neurocerebrale) non c'è altra possibilità: le prove esistenti non consentono di pronunciare l'ultima parola sull'origine del primo elemento «innato» del carattere di un popolo. Certo, Kant è ben lontano dal concetto moderno di antropologia culturale: tuttavia, quantomeno in negativo, egli afferma chiaramente che l'antropologia in quanto dottrina del carattere dei popoli non deve minimamente basarsi sulle componenti bio-fisiologiche dell'indagine relativa alle diverse popolazioni della Terra. In sintesi, nel momento in cui rifiuta sia la teoria climatica sia la proposta di Hume quanto alla genesi del carattere dei popoli, Kant si basa sulla sua idea «pragmatica» di antropologia, in base alla quale si deve rinunciare in generale a spiegazioni di tipo fisiologico (nel lessico kantiano: relative *alle cause*) per focalizzarsi sulle forme dell'uso possibile, a vantaggio della cultura e della moralità, di quanto l'indagine empirica ci offre relativamente ai costumi degli esseri umani.

Come per le speculazioni dei fisiologi relative alle strutture cerebrali soggiacenti alla memoria, anche per il carattere dei popoli una spiegazione naturalistica non sarebbe magari in linea di principio impossibile, ma di fatto non è praticabile né opportuna. Circa l'Inghilterra e la Francia, ad esempio, il «naturale» che esse hanno attualmente, «e la sua formazione attraverso la lingua, esso dovrebbe derivarsi dal carattere innato della razza originaria; ma per ciò mancano i documenti».[35] In questo senso Kant azzarda delle semplici ipotesi riguardo agli sviluppi della nazione inglese: l'invasione dell'Inghilterra da parte di popoli tedeschi e francesi cancellò la radice originaria del popolo dei Britanni, «come prova la sua lingua mista»[36]. L'inglese moderno ha dunque «il carattere che si è creato acquisito da sé, non avendone propriamente alcuno da natura». Di conseguenza, il carattere dell'inglese «non significherebbe altro che un principio acquisito mediante l'esempio e un insegnamento precoce; ed egli deve farsene uno, cioè affettare di averne uno»[37]. Non manca qui un riferimento diretto a Hume, che Kant critica in quanto la da lui presunta mancanza di carattere nazionale degli inglesi è, nei fatti, proprio il loro carattere nazionale: ma, in fondo, Hume affermava in pratica la stessa cosa con una diversa terminologia[38].

Ciò stabilito, è opportuno non farsi sfuggire un elemento importante dell'analisi kantiana: il bipolarismo. Il carattere del popolo inglese, per Kant, contrasta in modo diretto con quello dei francesi: «È chiaro che questo carattere è del tutto opposto a quello del popolo francese più che ad ogni altro: l'inglese infatti rinuncia con gli altri e persino con se stesso a ogni amabilità, che è invece la più

[34] Ivi, p. 206.
[35] *Ibidem*.
[36] Ivi, p. 208.
[37] *Ibidem*.
[38] Hume, *On National Characters*, cit., p. 212.

eminente qualità sociale di quel popolo, e non aspira ad altro che al rispetto forza del quale ciascuno vuol soltanto secondo la propria idea»[39].

Appare dunque abbastanza evidente che Kant, benché in maniera non esplicita, applica a Inghilterra e Francia una dicotomia analoga a quella di maschile e femminile. Le differenze tra i due popoli appaiono cioè come opposizioni polari, che tuttavia si integrano in un meccanismo che ricorda formalmente l'analisi kantiana del carattere dei sessi, offerta nel precedente capitolo dell'*Antropologia*. In questa misura, è legittimo assumere che la complementarità delle due culture inglese e francese svolga una funzione di volano allo sviluppo della cultura e della razionalità del genere umano in generale, analoga a quella che Kant attribuiva all'articolazione nei due generi. L'idea di una complementarità del carattere di Inghilterra e Francia, parallela ai generi maschile e femminile, non deve sorprendere più di tanto. Essa ricalca e aggiorna la dialettica di Grecità e Romanità, relativamente alla quale abbondano fin dall'antichità i paragoni con i generi femminile e maschile[40]. Per altro verso, la struttura ideata da Kant contiene una risposta implicita al primo *Discorso* di Rousseau, dove lo sviluppo della cultura era condannato in quanto foriero di regresso sotto il profilo della moralità. Il bipolarismo culturale immaginato da Kant è coerente con l'idea che, invece, l'incivilimento passi attraverso il progresso della cultura umana, nella quale poi però c'è spazio per sfumature diverse, in una tavolozza che spazia dall'attenzione verso l'interazione e la mondanità fino alla sobria autonomia dell'uomo che bada anzitutto a se stesso.

Resta da chiedersi quale sia allora per Kant il ruolo degli altri popoli. Un secondo gruppo di nazioni è composto da Spagna, Italia e Germania. Kant delinea i caratteri di questi popoli a partire da considerazioni alquanto disparate. Parla di una miscela di «sangue europeo con sangue arabo» nel caso della Spagna[41], considera il carattere italiano come una miscela di vivacità francese e serietà spagnola, ed evoca infine la dottrina dei temperamenti per trattare dei tedeschi, che hanno un «carattere flemmatico, intellettuale» ma non portato a «cavillare sulle cose già stabilite, né a escogitarne per suo conto»[42]. Le nazioni di questo gruppo sono sviluppate culturalmente, eppure hanno ancora forti influenze degli aspetti naturali nel loro carattere, molto più dell'Inghilterra e della Francia. Un terzo gruppo di nazioni, infine, non ha un vero carattere, a causa di un fallimento nello sviluppo di quanto conduce a un concetto caratteriale ben definito. In altri termini, queste nazioni non hanno *ancora* – o non hanno *più* – un carattere definito[43]. Per motivi diversi in ciascun caso, Kant in-

[39] Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 209.

[40] Sul parallelismo tra Roma e Inghilterra, nonché sul rischio di una svolta verso quell'«effeminatezza» che condannò infine l'Impero romano, cfr. ad es. R. Romani, *National Character and Public Spirit in Britain and France, 1750-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 191.

[41] Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 210.

[42] Ivi, p. 212.

[43] Ivi, p. 214.

clude tra queste nazioni Russia, Polonia, Turchia e Grecia moderna: per esse «si parla del carattere naturale innato, il quale, che, per così dire, riposa nella composizione del sangue degli uomini, non della caratteristica acquisita, artificiali (o artificiosa)»[44]. Ancora una volta, là dove l'elemento naturale prevale su quello culturale, ogni certezza in merito al carattere di un determinato popolo diventa impossibile e fuori luogo.

Colpisce, in tutto ciò, l'assenza di riferimenti ad altri popoli oltre a quelli sopra citati. Da un lato, questa scelta è in linea col tenore del dibattito settecentesco, nel quale prevale l'intenzione di offrire non una casistica completa del carattere di ogni popolo esistente sulla Terra, ma una spiegazione generale di *cosa sia* il carattere nazionale. Dall'altro, però, la trattazione di Kant si distingue per una sua qualche pretesa di sistematicità, il che lascia il lettore in certa misura perplesso per l'assenza di riferimenti, ad esempio, ai popoli orientali o africani. La spiegazione potrebbe passare dal fatto che la sezione successiva dell'*Antropologia pragmatica* è dedicata al carattere delle razze: Kant sembra cioè demandare la trattazione del carattere di molte etnie del pianeta a questo livello. Lo schema, in tal caso, sarebbe il seguente: distinti i tre cerchi concentrici delle nazioni il cui carattere è dato *esclusivamente* dalla cultura (Francia e Inghilterra), ovvero *principalmente* dalla cultura (altre nazioni europee) o ancora *minoritariamente* dalla cultura (popoli dell'Europa orientale e alcuni popoli del bacino mediterraneo), l'influsso (più o meno marcato) della cultura si ferma qui. Di conseguenza, le genti che abitano ad esempio il continente africano rientrerebbero nella trattazione delle «razze» anziché dei popoli. L'uso del condizionale, però, è obbligatorio, perché di fatto la trattazione offerta da Kant per il carattere delle razze non è sviluppata, consistendo di una breve paginetta nella quale il lettore viene rimandato a un volume di Christoph Girtanner, autore riconducibile alla scuola di Blumenbach[45]. Ma lo studio del rapporto tra popolo e razza in Kant condurrebbe troppo lontano, imponendo considerazioni che richiedono una trattazione separata.

In conclusione, nel trattare del carattere dei popoli Kant fa suo un atteggiamento anti-naturalistico, in linea con l'idea stessa di antropologia pragmatica. Nella misura in cui si può dire qualcosa del carattere di un popolo, questa possibilità è legata al fatto che quel popolo si è lasciato alle spalle il «naturale», in questo caso il carattere dei ceppi originari, per dare a se stesso un carattere vero e proprio, legato alla cultura. Questo avviene in mondo eminente per due popoli, quello inglese e quello francese, il cui carattere può essere inteso come una polarità complementare, sulla scorta di modelli offerti già dal mondo antico. A

[44] *Ibidem*.

[45] Ivi, p. 215. Il riferimento è a C. Girtanner, *Über das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte*, Rosenbusch, Göttingen 1796; rist. anast. Thoemmes, Bristol 2001. Sul tema si veda H. Querner, *Christoph Girtanner und die Anwendung des Kantischen Prinzips in der Bestimmung des Menschen*, in G. Mann, F. Dumont (eds.), *Die Natur des Menschen. Probleme der physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750-1850)*, Fischer, Stuttgart-New York 1990, pp. 123-136.

confronto con questi, altri popoli come quello spagnolo, italiano o tedesco hanno un carattere scolpito solo in parte, o frutto di misture. Quando poi il processo di acculturazione non si è compiuto oppure non si è compiuto a sufficienza, secondo Kant non possiamo più dire molto del carattere di un popolo. Quest'ultimo punto merita attenzione: Kant non dice affatto che, alcuni popoli essendo più civili, tutti gli altri debbano essere trattati con strumenti metodologici naturalistici. La distinzione netta tra *Kulturvölker* e *Naturvölker,* popoli culturali e naturali, destinata a diffondersi di lì a poco in area tedesca, non è dunque supportata dalla pagina di Kant, che pure non rinuncia a distinguere tra popoli dotati di maggiore e minore «carattere», ossia di una cultura frutto dello sviluppo autonomo delle sconosciute predisposizioni originarie.

Bibliografia

Brandt R., *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Meiner, Hamburg 1999.

Brandt R., *Die Leitidee der Kantischen Anthropologie und die Bestimmung des Menschen*, in R. Enskat (hrsg.), *Erfahrung und Urteilskraft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 27-40.

Brandt R., *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg 2007.

Girtanner C., *Über das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte*, Rosenbusch, Göttingen 1796; rist. anast. Thoemmes, Bristol 2001.

Gurisatti G., *Caratterologia, metafisica e saggezza: lettura fisiognomica di Schopenhauer*, il Poligrafo, Padova 2002.

Hume D., *On National Characters*, in Id., *Essays. Moral, Political and Literary*, Oxford University Press, Oxford 1963.

Hume D., *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1982.

Kain P., *Der Charakter der Gattung*, in O. Hoffe (hrsg.), *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Akademie-Verlag, Berlin 2011, pp. 137-156.

Kant I., *Critica della ragion pratica*, Utet, Torino 1995.

Kant I., *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2001.

Kant I., *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.

Kant I., *Vorlesungen über Anthropologie*, in R. Brandt, W. Stark (hrsg.), *Immanuel Kant's gesammelte Schriften*, de Gruyter, Berlin 1997, vol. XXV.

Manganaro P., *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983.

Martinelli R., *Antropologia*, in S. Besoli, C. La Rocca, R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 13-52.

Martinelli R., *On the Philosophical Significance of National Characters. Reflections from Hume and Kant*, in G. De Anna, R. Martinelli (a cura di), *Practical Rationality in Political Contexts. Facing Diversity in Contemporary Multicultural Europe*, EUT, Trieste 2016, pp. 47-58.

Martinelli R., *Natural aptitude (*Naturell*) in Kant's doctrine of character*, in V. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner (hrsg.), *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, de Gruyter, Berlin 2018, vol. 5, pp. 2699-2706.

Munzel F., *Kant's Conception of Moral Character. The Critical Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago 1999.

Querner H., *Christoph Girtanner und die Anwendung des Kantischen Prinzips in der Bestimmung des Menschen*, in G. Mann, F. Dumont (eds.), *Die Natur des Menschen. Probleme der physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750-1850)*, Fischer, Stuttgart-New York 1990, pp. 123-136.

Romani R., *National Character and Public Spirit in Britain and France, 1750-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Schopenhauer A., *I due problemi fondamentali dell'etica. Sulla libertà del volere. Sul fondamento della morale*, Boringhieri, Torino 1961.

Sturm Th., *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Mentis, Paderborn 2009.

Wood A.W., *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1984.

Da Verri a Cuoco. Il dibattito sul carattere degli Italiani tra Sette e Ottocento

Luca Mannori

SOMMARIO: 1. Origini di un dibattito. – 2. Nel Triennio 'giacobino'. – 3. Dopo il '99.

Tanto la storiografia quanto la nostra stessa, quotidiana esperienza ci attestano come tutto quanto il discorso sul 'carattere nazionale' italiano, dal Risorgimento ad oggi, si risolva in gran parte in un discorso sui "vizi" degli Italiani: cioè in una denuncia sistematica di tutte quelle insufficienze, manchevolezze o 'anomalie' che ne hanno da sempre marcato il profilo rispetto a quello di un popolo propriamente 'moderno'. Imbelli, oziosi, o effeminati, come essi venivano descritti nel corso dell'Ottocento; cinici, trasformisti, furbi o mammoni, come tendono a presentarceli più recenti stereotipi, gli Italiani troverebbero lo specifico della loro identità in uno scarto negativo rispetto a quel medio standard di civiltà e di consapevolezza civica che accomunerebbe invece la più parte dei popoli collocati nel quadrante nord-occidentale del globo[1]. Avendo poca dime-

[1] Così, in una efficace sintesi, S. Patriarca, *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 5 sgg. Ma la letteratura sul tema, di taglio tanto storiografico che sociologico, è ovviamente assai ampia: cfr. ad es. A. Cavalli, *Conclusione. Gli Italiani tra provincia ed Europa*, in S. Vertone (a cura di), *La cultura degli italiani*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 155-172; G. Aliberti, *La resa di Cavour. Il carattere nazionale italiano tra mito e cronaca (1820-1976)*, Le Monnier, Firenze 2001; J. Dickie, *The notion of Italy*, in Z.G. Baransky, R.J. West (eds.), *The Cambridge Comparison to Modern Italian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 17-23; S. Patriarca, *Italiani/Italiane*, in A.M. Banti, A. Chiavistelli, L. Mannori, M. Meriggi (a cura di), *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'unità*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 199-213.

Luca Mannori, University of Florence, Italy, luca.mannori@unifi.it, 0000-0003-2282-0766

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Luca Mannori, *Da Verri a Cuoco. Il dibattito sul carattere degli Italiani tra Sette e Ottocento*, pp. 85-101, © 2020 Author(s), CC BY 4.0 International, DOI 10.36253/978-88-5518-160-0.06, in Michela Nacci (edited by), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*, © 2020 Author(s), content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISSN 2704-5919 (online), ISBN 978-88-5518-160-0 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-160-0

stichezza con la sociologia comparata, non saprei dire fino a che punto questo tipo di caratterizzazione rappresenti un unicum o non faccia parte di una più o meno numerosa classe di esperienze similari. Resta il fatto che nel caso italiano un tale cliché si è rivelato non solo sorprendentemente tenace, ma anche foriero di una inevitabile dissociazione sul piano dell'autorappresentazione della identità nazionale. A formare e ad alimentare infatti, di decennio in decennio e di secolo in secolo, questo discorso sulla incompiutezza degli Italiani, sono stati dei concittadini di questi ultimi; i quali, proprio, nell'atto di ergersi ad analisti e fustigatori dei vizi nazionali, si chiamano fuori da quel tipo di italianità di cui denunciano limiti e mende, assumendo così la posizione di soggetti inclusi sì nella nazione, ma al tempo stesso programmaticamente isolati al suo interno, in quanto indisponibili a riconoscersi in tutti quei tratti deteriori che, a loro giudizio, avrebbero fatto dell'Italia uno spazio 'anomalo'. L'opposizione tra arcitaliani e antitaliani, tra italianità e italianitudine, tra un'Italia 'europea' eternamente in cerca di se stessa ed una effettiva cronicamente al di sotto delle aspettative dei suoi abitanti (anche se spesso ambiguamente compiaciuta dei propri vizi) – una spaccatura del genere, insomma, è divenuta il carattere distintivo di questo 'noi difficile degli Italiani', come lo ha definito Mario Isnenghi[2], da cui ancor oggi il nostro paese stenta ad affrancarsi.

Senza insistere sui caratteri generali di questa dicotomia, in queste pagine vorrei piuttosto tornare ad interrogarmi sulle sue radici storiche remote, cercando di rintracciarle, prima ancora che nella vicenda propriamente risorgimentale, in quel passaggio da Sette a Ottocento nel corso del quale la Penisola si trovò a confrontarsi per la prima volta con la possibilità di assumere la fisionomia di una vera nazione politica. Non si tratta certo di un tentativo nuovo od originale. Già quasi cinquant'anni fa Giulio Bollati, in un saggio poi ristampato varie volte che gettò le basi della moderna storiografia sulla costruzione del carattere degli Italiani, indicò proprio in quel tornante il momento in cui la rappresentazione dualistica a cui ora mi riferivo si sarebbe imposta come un canone fondativo ed indisponibile della identità nazionale[3]. È anche vero, però, che quel celebre saggio, mosso com'era da una fortissima motivazione civile, trovava il suo focus in una severa stigmatizzazione dei nostri primi 'ingegneri d'italianità', come si esprimeva l'autore, non sempre attribuendo un peso adeguato alle condizioni di contesto in cui si trovarono ad operare e che possono invece renderci più comprensibili le loro motivazioni e strategie; mentre, per altro verso, una serie di ricerche sviluppatesi negli ultimi decenni ci permettono di meglio

[2] M. Isnenghi, *Dall'Alpi al Lilibeo. Il "noi" difficile degli italiani*, «Meridiana», VII (16), 1993, pp. 41-59.

[3] G. Bollati, *L'Italiano*, in C. Vivanti, R. Romano (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. I: *I caratteri originali*, Einaudi, Torino 1972, pp. 951-1022 (nelle riedizioni successive -–Einaudi 1983, 1996, 2011 – il saggio compare col sottotitolo *Il carattere nazionale come storia e come invenzione*). La valorizzazione del momento di transizione dal Sette all'Ottocento – segnalata in primo luogo dall'attenzione per Cuoco – si trova alle pp. 971-979.

apprezzare le radici remote del paradigma destinato ad imporsi all'altezza del tornante rivoluzionario – radici che affondano nel particolare rapporto che si stabilì tra gli intellettuali italiani e lo spazio cosmopolitico della settecentesca *république des lettres*.

Ciò premesso, articolo di seguito il mio percorso in tre sezioni: rispettivamente dedicate al profilo del carattere degli Italiani che prende forma nel Settecento prerivoluzionario, al modo con cui se ne affrontò la rimodulazione nel corso del 'Triennio giacobino' ed infine all'approccio ad esso riservato da alcuni intellettuali della Penisola nel corso dei primissimi anni dell'età napoleonica.

1. Origini di un dibattito

Come tappa d'avvio della nostra vicenda, si può ancora assumere, seguendo un'indicazione dello stesso Bollati, un celeberrimo passo di Giuseppe Baretti, che nel 1768, per difendere il buon nome degli Italiani dalle accuse di uno dei loro tanti critici stranieri di quegli anni – il chirurgo inglese Samuel Sharp –, li presentava nel modo seguente:

> I popoli delle diverse province italiane non si rassomigliano: c'è una differenza notabilissima tra quelli di Napoli e quelli di Bologna, tra quelli di Roma e quelli di Venezia, tra quelli d'Ancona o di Firenze e quelli di Milano, di Torino e di Genova: ma si può dire che sono tutti rispettosi, civili, affabili, e naturalmente inclinevoli all'amicizia ed alla benevolenza […]. Trattateli con dolcezza e chiamateli spesso per nome e potete essere certi del loro sincero attaccamento […]. Essi, parlo sempre del popolo, sono creduli perché sono ignoranti; e l'ignoranza regna fra essi a tal punto che è raro che sappiano leggere e scrivere; hanno nel loro carattere molta allegria e giovialità, il che è incompatibile con quella pretesa crudeltà che loro rimproverano alcuni viaggiatori. Hanno anche molto trasporto per cantare, suonare qualche strumento e ballare […]. Naturalmente docili al giogo che loro impone il governo, soffrirebbero le più dure esazioni senza pensare a far tumulto; credo non vi sia in Europa nazione più sommessa, più pronta ad obbedire e più soggetta a suoi padroni; come prova, per esempio il fatto che nei teatri veneziani, dove i nobili hanno l'usanza di sputare dai palchetti nella platea, il popolo tollera con molta pazienza tale insulto; e ciò che più reca sorpresa è ch'esso ama coloro che lo trattano in modo villano; se qualcuno sente sul volto o sulle mani gli effetti di questi oltraggi, non monta sulle furie, ma se ne vendica facendo qualche breve e arguta esclamazione[4].

Ciò che ha determinato la fortuna storiografica di questa pagina, prima ancora che il suo contenuto, è il fatto che il suo autore, pur trovandosi qui impegnato a riscattare l'onore del proprio paese e dei suoi abitanti dagli stereotipi negativi messi in circolo da un viaggiatore d'oltralpe, evoca gli Italiani usando

[4] G. Baretti, *Gl'Italiani o sia relazione degli usi e costumi d'Italia* (ed. originale 1818), in Id., *Opere scelte*, a cura di B. Maier, Utet, Torino 1972, pp. 293-294.

la terza persona. Gli Italiani sono gli 'altri'; un popolo elementare e bonario, presentato sì in una luce favorevole dal locutore, ma col quale quest'ultimo non pensa minimamente di confondersi. Il suo angolo prospettico è in realtà molto più vicino a quello del gentiluomo inglese col quale sta polemizzando in questo momento che a quello dei suoi conterranei, sui quali il suo sguardo si posa con lo stesso, quasi etnografico distacco di un qualsiasi osservatore straniero. Al di là delle circostanze specifiche che stanno dietro alla produzione di questo testo (pubblicato per la prima volta in inglese e in Inghilterra, dove Baretti in questa fase risiede) e che concorrono certamente a spiegare l'accentuato senso di distacco dell'autore nei confronti dei propri connazionali, non c'è dubbio che esso testimoni in maniera del tutto fededegna l'atteggiamento che un po' tutte le élites intellettuali del nostro paese intrattengono a questa altezza con la sfera della italianità. Ancora sospese tra una identità local-regionale da un lato ed una decisamente cosmopolitica dall'altro, quelle élite si sono scoperte italiane nel corso del Settecento quasi malgrado loro stesse, proprio grazie allo sguardo critico di una repubblica letteraria europea che già a partire dalla fine del secolo precedente ha cominciato a percepire e a descrivere l'Italia come uno spazio irrimediabilmente marginale rispetto al cuore pulsante della nuova civiltà occidentale[5]. A definire forse per la prima volta il nostro paese in base ad un preciso denominatore comune, al di là del variegato pulviscolo di piccole patrie di cui esso è contessuto, è ora un carattere negativo: il suo presentarsi, cioè, come il luogo di un ritardo, di una stagnazione, di una 'decadenza' che ne marca indelebilmente i confini rispetto ad un settentrione europeo che ormai sente di maturare la propria esperienza nell'ambito di un tempo cumulativo e carico di promesse[6]. Nessuna sorpresa, quindi, che i letterati della penisola, proprio in quanto ben decisi a non perdere il contatto con una cosmopoli occidentale di cui continuano a considerarsi parte integrante, non possano sentirsi gran che attratti da una identità italiana presentata sotto colori così opachi. Impegnati in prima linea, certo, già a partire dall'età muratoriana, a rimontare il divario che separa il loro paese dalla parte più avanzata dell'Occidente, questi personaggi combattono però la loro battaglia sull'unico terreno che è loro congeniale – quello della difesa della lingua, del 'buon gusto' letterario, o tutt'al più, come si comincia a dire a metà del secolo, del 'progresso delle scienze e delle arti'. Proprio a questo patriottismo delle lettere, tutto proteso a restituire all'Italia quella eccellenza artistico-letteraria che fino alla metà del Cinquecento ne ha fatto il

[5] Fondamentale per la messa a fuoco di questo décalage, F. Waquet, *Le modèle français et l'Italie savante (1660-1750). Conscience de soi et perception de l'autre dans la République des lettres*, Ecole française de Rome, Rome 1989; ma cfr. anche M. Verga, *Decadenza italiana e idea d'Europa (XVII-XVIII secc.)*, «Storica», VIII (22), 2002, pp. 7-23; Id., *Decadenza*, in A.M. Banti, A. Chiavistelli, L. Mannori, M. Meriggi (a cura di), *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 5-18.

[6] L. Mannori, *De la "décadence" au "Risorgimento". Discours national et nouveau temps de l'histoire dans l'Italie des XVIIIe et XIXe siècles*, «Revue française des idées politiques», 48, 2018, pp. 55-65.

paese-guida dell'Europa, è dedicato quasi tutto il *pamphlet* di Baretti: il cui obbiettivo consiste nel dimostrare agli intellettuali d'oltre Manica come il nostro paese, contrariamente all'immagine che se ne spaccia all'estero, sia in realtà una vasta fucina culturale, in cui uomini provenienti dalle regioni più diverse e che niente hanno da guadagnare, sul piano personale, dal loro comune impegno per la rinascita culturale del paese, appaiono accomunati in una sorta di grande crociata volta a riscattare l'onore della loro nazione.

Appena fuori, però, dal perimetro di questo italianismo erudito, la Penisola torna a presentarsi a questi suoi osservatori come un paese lontano. Frammentata nelle sue cento città e nei suoi mille dialetti («le nazioni, distinte da diversi nomi, non differiscono meno l'una dall'altra dei popoli conosciuti sotto il nome comune d'Italiani», notava ancora Baretti[7]), essa viene percepita inevitabilmente dagli uomini di cultura attraverso lo stesso occhiale critico dei viaggiatori del *grand tour*: un paese di arcadi e di castrati, arretrato, grossolano, pigro e superstizioso, identificato tutt'al più in base alla necessità di essere sottoposto ad una radicale 'riforma' (*Di una riforma d'Italia*, s'intitola una delle opere più rappresentative del pensiero illuminista degli anni Sessanta, a firma del trentino Carlo Antonio Pilati[8]), ma col quale ha davvero poco senso pensare d'identificarsi.

Questo stato di cose, d'altra parte, sostanzialmente stazionario fin verso l'inizio degli anni Ottanta, già prima dell'inizio dello scoppio della Rivoluzione comincia ad accusare importanti segni di cambiamento: come ci testimonia la biografia intima del milanese Pietro Verri, che qui propongo, affidandomi anzitutto al grande scavo di Carlo Capra[9], come caso rappresentativo di un comune percorso lungo il quale si incammineranno negli anni seguenti buona parte delle *gens de lettres* del nostro paese.

Per la maggior parte della sua esperienza intellettuale, Verri ostenta un atteggiamento di marcato distacco nei confronti della dimensione della 'italianità'. Ben poco presenti nella sua abbondantissima produzione, tanto epistolare che a stampa, gli Italiani vi si affacciano quasi esclusivamente per registrare la scarsa empatia che essi suscitavano nel nostro Pietro, – tipico 'cittadino d'Europa', come lui stesso si definiva, e membro attivissimo della nuova internazionale del pensiero fondata dall'illuminismo. Significativo è per esempio il giudizio di Verri sul celebre articolo *Della patria degli italiani* che Gian Rinaldo Carli pubblica sul «Caffè» nel 1765. Alla pur prudentissima apertura di Carli verso un italianismo culturale che andasse solo un poco più avanti quello puramente erudito di cui ho fatto parola poco sopra, Verri reagiva osservando; «Bello veramente [l'articolo]: non vorrei però che sembrasse che l'amor di Patria ci pregiudicas-

[7] Ivi, p. 343.

[8] Sulla quale cfr. per tutti S. Luzzi, *Culture riformatrici nell'Italia del Settecento. Per una rilettura di Carlo Antonio Pilati e dei suoi modelli*, «Rivista storica italiana», 121, 2009, pp. 1073-1123.

[9] C. Capra, *I progressi della ragione. Vita di Pietro Verri*, il Mulino, Bologna 2002.

se nell'imparzialità di buoni cosmopoliti»[10]; ed ancor più esplicito è il giudizio sullo stesso contributo lasciatoci dal fratello di Pietro, Alessandro, che all'amico Gian Rinaldo replicava direttamente: «Voi che fate tanto l'Italiano, ho l'onore di dirvi che non lo siete punto; l'entusiasmo vostro per la virtù e la limpidezza del vostro cuore non sono roba italiana»[11]. Popolo «maldicente, inquieto, tumultuante tra la miseria di piccole passioni, costante nell'odio, vendicativo, maligno, povero, furbo accorto»[12], come ancora Alessandro lo descriveva a Carli, gli Italiani rappresentano piuttosto, per i fratelli Verri, la proiezione generalizzata di quella gretta società milanese contro i cui pregiudizi e le cui chiusure essi si stanno duramente battendo nel corso di questi anni. Intellettuali apertamente schierati a sostegno delle coraggiose politiche riformatrici dei loro sovrani, i nostri due fratelli hanno risolto in questa fase i loro problemi di identità ascrivendosi ad una sorta di patria funzionariale, a carattere sovralocale, che apre le braccia a tutti quegli illuminati consiglieri del principe disposti a impegnarsi al fianco di quest'ultimo per mettere in forma una società rinnovata, finalmente in linea con i 'progressi della ragione' illuminista.

Questa luminosa stagione, però, s'interrompe bruscamente per Pietro nella primavera del 1786, quando il governo asburgico lo mette a riposo senza alcun preavviso, privandolo da un giorno all'altro di tutti gli importanti incarichi dirigenziali e consulenti che gli aveva riservato fino a quel momento. La curvatura ormai esplicitamente burocratica assunta dal riformismo di Giuseppe II rende infatti ormai diseconomico, per il governo asburgico della Lombardia, continuare a imbarcare intellettuali ingombranti e un po' tronfi, che possono essere ben più utilmente rimpiazzati da docili e solerti impiegati formatisi all'interno degli apparati[13]. Scaricato allora da uno Stato rivelatosi d'un tratto come un'impersonale macchina amministrativa e al tempo stesso impossibilitato a tornare a sedersi tra le fila dell'odiato patriziato lombardo, Verri si trova ad affrontare una crisi identitaria non troppo diversa da quella che sta investendo anche parecchi suoi contemporanei più giovani e che continuerà a segnare in buona misura tutto quanto l'orizzonte delle generazioni risorgimentali. Egli scopre infatti con disappunto come il nuovo Stato-apparato di cui l'ultimo Settecento stava gettando le fondamenta non fosse incompatibile soltanto con le fradice forme dell'appartenenza cetuale, ma anche con l'integrazione di qualsiasi élite diversa da una servile burocrazia. Quello Stato poteva costituire un luogo di appartenenza (una 'patria') tutt'al più per degli anonimi impiegati, non certo per quell'individuo libero ed emancipato che egli sentiva di essere. Ed è qui che il nostro Pietro, pur sempre ben lontano da qualunque forma d'italianismo, inizia però a volgere gli occhi verso una nuova identità collettiva, dai confini, sì,

[10] Cit. in M.S. Sapegno, *"Italia", "italiani"*, in A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana*, vol. V: *Le questioni*, Einaudi, Torino 1986, p. 192.

[11] *Ibidem*.

[12] *Ibidem*.

[13] Su questo snodo nevralgico, cfr. ancora Capra, *I progressi*, cit., pp. 499-505.

ancora assolutamente nebulosi, ma che trae i propri caratteri proprio dall'esser fatta oggetto della sistematica prevaricazione da parte di un despota straniero. Tutto il progetto riformatore asburgico, in particolare (quello stesso a cui fino a poco prima egli aveva aderito senza riserve, salutando nell'«adorato Giuseppe II» «il Giusto e l'amico degli uomini»), gli appare ora ispirato fin dall'inizio ad una «nazionale rivalità» e ad una gretta «ambizione di comando» nei confronti degli Italiani[14]; l'Austria, a cui egli aveva guardato come ad uno dei grandi centri d'irradiamento dell'illuminismo europeo, gli si rivela ora come una «nazione naturalmente stupida» che vuole «rendersi padrona di una nazione» molto più colta e civile[15]; e i funzionari governativi, al cui ceto si era ascritto con orgoglio fino a poco prima, gli si presentano come coloro che, «ciecamente adottando l'impetuoso spirito del monarca, aggiungendovi l'asprezza dell'orgoglio, insultarono quanto di municipale rimaneva, o nei magistrati, o nelle leggi, o nei riti de' popoli, e così gli afflissero nella più cara e veneranda cosa, aggiungendo il disprezzo all'offesa»[16].

Lo scoppio della Rivoluzione imprime la spinta decisiva a questo processo di avvicinamento. Folgorato dallo spettacolo del 1789, che gli rivela d'un tratto quali straordinari orizzonti il presente possa tenere in serbo per individui del suo livello e della sua cultura, chiamandoli a gestire in proprio il destino delle nazioni, egli è sempre più portato ad individuare la nuova patria a cui ascriversi in un soggetto collettivo di livello per l'appunto 'italiano', infinitamente più credibile della angusta 'nazione' municipale e della vacua cosmopoli europea. Nei suoi ultimi anni (Pietro morirà nel 1797, dopo aver aderito senza riserve al progetto della Cisalpina), questa nuova identità sembra divenuta ormai per Verri un tratto non più disponibile della sua personalità: anche se, certo, si tratta di un'appartenenza difficile da vivere, che lo spinge sempre più spesso a guardare con angoscia al futuro. Popolo «cieco e smarrito», l'Italia è per lui un paese che «geme nell'inerzia, sotto il peso della falsa politica e della superstizione», mentre gli Italiani gli si presentano a tutti gli effetti come coloro che sono giustamente divenuti «l'oggetto del disprezzo dell'Europa»[17]. «Cosa accadrà dell'Italia? Siamo immaturi e non ancora degni di vivere sotto il regno della virtù. A forza di voler essere furbi siamo, al pari dei Greci, il rifiuto dell'Europa dopo esserne stati i maestri»[18]. Come potrà questo popolo, il cui carattere è stato plasmato dallo spirito della «decadenza», rendersi «capace d'una Costituzione», quando l'emancipazione politica non può che germinare dai lumi, e quindi da quella giusta intolleranza dell'oppressione che da essi soli discende? «Se non s'illumina

[14] Ivi, p. 506.

[15] Ivi, p. 531.

[16] Ivi, p. 533.

[17] P. Verri, *Primi elementi per somministrare al popolo delle nozioni tendenti alla pubblica felicità* (1791-1792), in Id., *Scritti politici della maturità*, a cura di C. Capra, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2010, p. 629.

[18] P. Verri, *Alcuni pensieri sulla rivoluzione accaduta in Francia* (1789), ivi, p. 471.

prima la plebe, se non si costringono poi i nobili a piegarsi, una rivoluzione non può da noi cagionare che rapine e saccheggi, rinnovando la sciagure de' Guelfi e de' Ghibellini»[19]. Il tormentoso riproporsi di dubbi del genere non impedisce però a Verri di abbracciare senza incertezze una italianità ormai senza alternative e di scoprire in sé un nuovo tipo di patriottismo, ben differente da quello quietamente ragionevolistico della stagione del «Caffè». Certo, si tratta di un'Italia ancora geograficamente incerta, e di sicuro tutt'al più padana. Diversamente dalla piccola patria lombarda, tuttavia, essa non chiede più di essere curata tramite sagge riforme doganali, frumentarie o fiscali, ma è in attesa piuttosto di una ben più impegnativa catarsi – di una «conversione», cioè, o addirittura di un «*risorgimento*» (termine, quest'ultimo, che proprio nell'ultimo Verri ricorre forse per la prima volta nella nostra letteratura non più nell'abituale accezione storico-retrospettiva, ma per indicare un programma da realizzare in futuro[20]) che ne riaccenda la sopita virtù. «L'Italia, un dì domatrice d'Europa, maestra e signora de' popoli, ora giace nel letargo e nell'abiezione»; ma se la stessa Inghilterra, «un tempo rozza e barbara», è divenuta oggi «la maestra d'Europa», perché anche la Penisola «da quest'abiezione non potrebb'ella mai risorgere? E perché non potrebb'ella aprire gli occhi dopo un lungo sonno?»[21]

Questa di Verri non è una parabola isolata. La crisi del movimento riformatore prima, l'irresistibile attrazione dell'esempio rivoluzionario poi, spingono ora un gran numero d'intellettuali italiani a smarcarsi da quella vaga identità europea in cui avevano trovato ricetto durante i decenni centrali del Settecento per scoprire invece una italianità lungamente ignorata. Al tempo stesso, il punto d'arrivo del cammino di Pietro (coincidente solo con la linea di partenza di questo percorso verso l'italianismo) pone esattamente il grande problema attorno al quale ruoterà tutta la riflessione del triennio rivoluzionario: quello, cioè, di come trasformare quest'Italia degli 'altri' – dei bonaccioni, dei preti e dei furbi – in una comunità nazionale nella quale ogni uomo libero possa riconoscersi senza riserve come in una patria comune.

2. Nel Triennio 'giacobino'

D'altra parte, il contatto diretto della Penisola con la Rivoluzione non solo non sdrammatizza la gravità del problema, ma ne aggrava enormemente le proporzioni. Se era stato sotto il freddo sguardo degli eruditi e dei viaggiatori d'oltralpe che gli Italiani avevano appreso a conoscersi e a riconoscersi come un popolo cronicamente arretrato, l'immagine che l'Italia offre di sé alla Francia rivoluzionaria è, almeno inizialmente, quella di un paese addirittura irredimibile,

[19] *Ibidem*.

[20] È la celebre chiusa della prefazione alle *Idee del conte Pietro Verri da non pubblicarsi*, redatte nel 1790: «amo la mia patria, compiango i suoi mali, e morirò prima che ne disperi il risorgimento» (sempre in *Scritti politici della maturità*, cit., p. 389).

[21] Ancora *Primi elementi*, cit., p. 654.

il cui servilismo e il cui avvilimento morale rendevano pressoché impensabile qualsiasi ipotesi di repubblicanizzazione. La propaganda rivoluzionaria viveva tutta di «violente contrapposizioni»[22]: e l'Italia di fine Settecento, presentandosi come un torpido spaccato di quell'antico regime che la Francia aveva cancellato di un sol tratto nell'89, offriva una materia ideale per plasmare il perfetto reciproco della giovane repubblica trionfante. Popolata da masse abbrutite e da élite infide e corrotte, essa apparve ai primi agenti rivoluzionari inviati nella Penisola come il regno dell'ignoranza e del pregiudizio; e se negli anni seguenti non mancarono voci che cercarono di superare questo cliché, a grandi linee fu inevitabilmente questa la rappresentazione normativa del paese con cui i nostri patrioti dovettero confrontarsi a partire dal '96: quella di un mondo del tutto altro rispetto a quello di cui essi si sentivano parte, vittima di una subcultura costituente l'esatto opposto di quel nobile senso civico indispensabile a innervare una nazione di cittadini[23]. Di qui, l'essenza del programma pedagogico che quei patrioti tentarono di realizzare durante tutto il Triennio. «Disvelare»; «squarciare il velo donde si ricopre la superstizione e la tirannide»; denunciare «l'origine oscura dei pregiudizi e degli errori» popolari; liberare insomma i propri concittadini dalle tenebre di cui erano prigionieri, abbattendo il diaframma che li separava dal popolo tramite una compiuta socializzazione di quella «verità» (parola-chiave di tutto il vocabolario del Triennio[24]) di cui essi si sentivano depositari, fino appunto a creare uno spazio nazionale perfettamente trasparente ed esente da ogni interna frattura – questo l'obbiettivo che accomunò pressoché tutti i cosiddetti 'giacobini' italiani tra il 1796 e il 1799 e che permette ancor oggi di leggere la loro breve, intensa esperienza in termini unitari[25].

Certo, le sensibilità ideologiche con cui s'immaginò di costruire questo nuovo spazio civile non furono le stesse per tutti. I più intransigenti fra i rivoluzionari del Triennio, percependo come una contraddizione intollerabile il *cleavage* che tagliava il giovane corpo della nazione repubblicana nei due emisferi degli ottusi e degli emancipati, dei «filosofi» e degli «schiavi», immaginarono di cancellarlo completamente per forgiare, tramite un grande progetto rigenerativo, un popolo del tutto omogeneo, accomunato da una forte egalitarismo sociale e da un identico patrimonio di cultura e di valori. In una prospettiva del genere, la proverbiale arretratezza degli Italiani poteva anche risolversi paradossalmen-

[22] F. Venturi, *L'Italia fuori d'Italia*, in *Storia d'Italia*, cit., vol. III, *Dal primo Settecento all'Unità*, Einaudi, Torino 1972, p. 1126.

[23] Ivi, pp. 1141-1150; A.M. Rao, *Esuli, L'emigrazione politica italiana in Francia, (1792-1802)*, Guida, Napoli 1992, pp. 75-89.

[24] E. Leso, *Lingua e rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del Triennio rivoluzionario 1796-1799*, Istituto Veneto di Scienze, lettere ed arti, Venezia 1991, p. 101.

[25] Sulla economia concettuale di questo programma di 'disvelamento' e sui suoi successivi sviluppi, cfr. la traccia di lettura già fornita in L. Mannori, *I ruoli dell'intellettuale nell'Italia napoleonica*, in E. Brambilla, C. Capra, A. Scotti (a cura di), *Istituzioni e cultura nell'età napoleonica*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Comitato di Milano, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 159 sgg.

te in una sorta di risorsa positiva. Proprio in quanto più vicini infatti al regno della natura che a quello della cultura, essi potevano prestarsi meglio di popoli più civilizzati a ricevere quella nuova educazione indispensabile a convertirli in cittadini consapevoli [26]. Con lo sguardo, dunque, tutto rivolto alla democrazia classica, personaggi come Vincenzio Russo o Girolamo Bocalosi (ma si tratta di una posizione che riaffiora continuamente nella pubblicistica di questi anni) iniziarono a sgrossare il mito di una italianità frugale e contadina, nella quale anche le élite avrebbero dovuto riconoscersi e sciogliersi senza riserve, abbandonando la zavorra di una cultura artificialmente acquisita e rousseuvianamente foriera più d'infelicità e di degrado che di vera emancipazione.

> I pregiudizi popolari non dismaghino – notava per esempio Vincenzio Russo nel tracciare il profilo della sua ideale repubblica agraria. Con modo accorto noi possiamo rintuzzarne alcuni dell'età presente, prevenirgli quasi tutti nell'età avvenire. Ricordiamoci che nella mente del popolo, soprattutto di contado, parte del campo è imprunata di spine, ma che più gran parte è ancora sgombra del tutto; ed è sempre più facile introdurre scienza dove è ignoranza che dove osta l'errore[27].

Altri patrioti, invece, formatisi più alla scuola di Smith e di Siéyès che a quella di Rousseau o degli uomini dell'anno secondo, aderivano ad una visione progressiva della perfettibilità, identificandola con una sempre più articolata specializzazione sociale. Per uomini come Gioia, Pagano o Compagnoni, la rigenerazione d'Italia, ben più che tramite l'azzeramento delle differenze, doveva compiersi tramite una loro equilibrata integrazione, garantita a sua volta dalla grande invenzione del sistema rappresentativo, che avrebbe permesso alle élites intellettuali tenute a battesimo dal Settecento dei lumi di assumere la guida delle altre classi della nazione. In questa prospettiva, era impossibile negare che le peculiarità etniche e storiche degli Italiani (frutto non di semplice arretratezza, ma di una lunga decadenza, che li aveva portati dalle vette della civiltà ad una condizione di cronica spossatezza morale e civile) costituissero un handicap importante per quelli tra loro che fossero intenzionati a battere la strada della libertà indicata dalle maggiori nazioni europee. Così ragionava, per esempio, Melchiorre Gioia in una pagina del saggio da lui presentato al 'celebre concorso' milanese del 1796, pagina nella quale si riassumono tutti gli stereotipi negativi di cui si serviva in quegli anni la destra direttoriale per escludere la possibilità di qualsiasi 'repubblicanizzazione' della Penisola:

> Gli avversari della libertà italiana si fanno forti sulle qualità del nostro carattere nazionale, e ci dicono che la meraviglia in noi eccitata dalle magnanime

[26] Così, in particolare, M. Formica, *Tra semantica e politica: il concetto di popolo nel giacobinismo italiano (1796-1799)*, «Studi storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci», 28, 1987, p. 720.

[27] V. Russo, *Pensieri politici*, in D. Cantimori (a cura di), *Giacobini italiani*, Laterza, Bari 1956, p. 366.

> imprese di Grecia e di Roma accusano la nostra debolezza, e dimostrano che le nostre anime sono incapaci di sollevarsi al livello di quelle degli eroi greci e romani; che se siamo suscettibili d'una convulsione passeggiera, non possiamo arrestarci in uno stato di continua attività; […] che la libertà non può fiorire sotto l'edificio de' pregiudizi, e che questo è sì ben rassodato in Italia, che non può essere rovesciato senza schiacciarne gli abitatori; che quando il genio della libertà comparve in Grecia ed in Roma, trovò un popolo che, sortendo appena dalle mani della natura, poteva facilmente innalzarsi alla sublimità repubblicana, non essendo arrestato dal peso d'istituzioni stravaganti e bizzarre; ma che gl'Italiani, indeboliti dalla mollezza, corrosi da una lunga tirannia, sono simili a que' vecchi che aspirano ai piaceri della giovinezza, punti dal desiderio e amareggiati dall'impotenza[28].

Passionali ed incostanti, troppo spesso inclini a confondere «la giustizia con la crudeltà, la moderazione con l'avvilimento, l'umanità colla debolezza»[29], gli Italiani non erano, bisognava ammetterlo, il popolo più adatto a far buon uso di quella saggia libertà che la rivoluzione stava loro offrendo. Attenzione, però, perché non da loro, ma solo dai «saggi eletti dal popolo» sarebbe stata guidata la repubblica: cioè da quei «pochi uomini illuminati, fieri, sensibili, animati dall'amor della gloria e dall'orgoglio della libertà»[30] che il meccanismo della democrazia elettorale avrebbe permesso di scremare dalla gran massa della nazione. Le scarse virtù civiche degli Italiani, cioè, non avrebbero costituito un ostacolo insormontabile alla introduzione della libertà proprio perché le redini dello Stato sarebbero risultate naturalmente affidate a coloro che «si distinguono […] colla pazienza, col coraggio, coi talenti», mentre tutto «il restante viene travolto dalla corrente irregolare de' pregiudizi e resta soggiogato dal carattere nazionale»[31]. I pochi pienamente capaci, insomma (potremmo dire estremizzando, i non-Italiani o i meno Italiani degli altri), avrebbero governato i molti che non lo erano ancora; i due strati dell'identità nazionale avrebbero trovato una loro armonica composizione nel riconoscimento reciproco dei loro ruoli rispettivi (decisorio per gli uni, semplicemente selettivo per gli altri); e l'Italia si sarebbe destata dal suo sonno secolare grazie a un'efficiente meritocrazia, sostenuta dal consenso di un popolo periodicamente chiamato a selezionare i propri governanti e ad essere gradualmente migliorato da essi.

Diverse nei presupposti, ma largamente convergenti nella fiducia di poter costruire a breve una nuova italianità, queste due proposte fondamentali si scontrarono tuttavia già ben prima della drammatica fine del Triennio con un

[28] M. Gioia, *Dissertazione sul problema dell'amministrazione generale della Lombardia: quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità dell'Italia*, in A. Saitta (a cura di), *Alle origini del Risorgimento: i testi di un celebre concorso (1796)*, Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, t. II, Roma 1964, pp. 53-54.

[29] Ivi, p. 22.

[30] Ivi, p. 66.

[31] *Ibidem*.

muro di resistenze che molto fiaccarono l'entusiasmo dei patrioti. Meglio d'ogni altro, fu proprio Gioia a monitorare quasi di mese in mese, tra il 1797 e il 1799, la parabola discendente delle speranze rigenerative della gracile rivoluzione italiana[32]. Quegli Italiani che nell'estate del '96 egli aveva immaginato di poter facilmente scuotere ed 'elettrizzare', non solo gli si mostrarono negli anni immediatamente successivi sempre meno sensibili al richiamo della libertà, ma rivelarono una sorprendente attitudine a distorcere il senso delle nuove «verità» loro dispensate dai saggi. «Avviene alle teorie dei filosofi sottoposte all'intelligenza del volgo ciò che accade agli oggetti visti attraverso un'acqua mobile e fangosa»; esse cambiano aspetto, trasformandosi in nuovi pregiudizi ancora più perniciosi e incorreggibili dei vecchi[33]. Le «opinioni volgari», cioè, – constatò il nostro piacentino – non solo non vengono dissipate dalla luce della filosofia, ma acquistano una «specie di callosità, che rende l'uomo improprio a gustare un nuovo modo di pensare»[34]. «Il popolo conosce solo i bisogni della natura»; esso «vede l'albero della libertà con occhio stupido e indifferente»; «scherza con amarezza d'animo sul diritto d'eguaglianza»; «si porta al circolo costituzionale più per curiosità che per desiderio d'istruzione»; trova insipida una libertà politica che non appaga la sua «sensualità grossolana»; è «discolo, superstizioso, ignorante, pusillanime e incapace d'entusiasmo»[35] – insomma, è tornato ad essere, nell'arco di un breve intervallo, quella entità ottusa e distante che era sempre stata, con la quale ogni autentica comunione d'idee e di sentire (anche nella forma gerarchicamente mediata tipica del governo rappresentativo) non poteva che rimanere esclusa in radice. Più ancora, Gioia, trasformatosi ora da entusiasta patriota in severo censore dei costumi dei propri concittadini, finisce per includere in questa popolazione 'altra', accanto al popolo-plebe, non solo tutte le classi superiori della società, ma anche i patrioti stessi, che, «alteri nelle parole, pusillanimi nella condotta»[36], hanno recuperato con straordinaria disinvoltura tutti i vizi dell'uomo vecchio, convertendosi da araldi della libertà in spudorati profittatori e in servili strumenti del nuovo padrone.

3. Dopo il '99.

La tragedia del 1799 giunse quindi a suggellare un processo di ri-divaricazione tra il 'filosofo' e la generalità dei suoi connazionali già abbondantemente avviato negli anni precedenti. D'altra parte, il grande snodo delle insorgenze non

[32] Una ricostruzione molto puntuale di questa parabola è offerta da Pietro Themelly nel suo saggio introduttivo ad una raccolta di scritti gioiani di questi anni: M. Gioia, *Riflessioni sulla Rivoluzione. Scritti politici (1798)*, a cura di P. Themelly, Archivio Izzi, Roma 1997.

[33] M. Gioia, *Saggio sui pregiudizi popolari* (1798), in *I giornali giacobini*, a cura di R. De Felice, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 83.

[34] Gioia, *I partiti chiamati all'ordine*, cit, p. 5.

[35] M. Gioia, *Quadro politico di Milano* (1798), in Id., *Riflessioni sulla rivoluzione*, cit., p. 27.

[36] Ivi, p. 29.

si limitò a sancire la manifesta inconciliabilità tra l'Italia dei filosofi e quella dei Ruffo e dei Viva Maria. Esso fece molto di più: ammonendo l'élite acculturata che se essa si fosse mai voluta candidare di nuovo al ruolo di classe dirigente del paese non avrebbe più potuto farlo adottando la medesima postura sperimentata durante gli anni rivoluzionari. Il *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli* di Vincenzo Cuoco, col cui esame chiudo questa breve carrellata, marca appunto questa nuova consapevolezza, che avrà un impatto decisivo non solo su tutta l'età napoleonica, ma in certo modo anche sull'intera vicenda risorgimentale.

L'errore fondamentale – si sa – che Cuoco rimprovera ai rivoluzionari partenopei è quello di aver ignorato un dato manifesto: e cioè che, nel 1799, «la nazione napoletana si potea considera

re come divisa in due nazioni diverse per due secoli di tempo e per due gradi di clima»[37]. In una stessa terra, «pochi erano diventati francesi ed inglesi, mentre coloro che erano rimasti napoletani erano ancora selvaggi»[38]. Non solo: ma la nazione seconda, quella subculturale, risultava a sua volta formata da un caleidoscopio di «nazioni» locali che niente avevano in comune tra loro. «Oziosi lazzaroni di Napoli, […] feroci calabresi, […] leggieri Leccesi» e «spurci Sanniti», tutti costoro mai avrebbero potuto accettare di sottomettersi alla uniforme razionalità di un moderno governo rappresentativo[39]. In uno scenario del genere, dunque, la strategia dei patrioti, consistente nel guadagnare il consenso del popolo tramite la rivelazione immediata e integrale della *propria* verità, aveva per forza sortito un esito disastroso. La constatazione invece da cui si sarebbe dovuti partire – avrebbe notato ancora Cuoco qualche anno dopo – era proprio l'inesistenza di una verità univoca e valida per tutti. «Vi è infatti un vero per tutti, un vero per molti e un vero per pochi»; e «tutti gli errori nostri di politica sono nati dall'aver voluto far divenire idee vere per tutti quelle che esser doveano idee vere per pochi»[40]. L'unica tecnica di governo applicabile a una nazione 'sdoppiata' come quella napoletana, consisteva nell'affidarsi ad una accorta dissimulazione che, mantenendo coperti i fini ultimi dell'azione politica, prestasse invece il massimo ossequio esteriore ai desiderata di quei «tutti» collocati al di là di ogni possibile emancipazione, cercando sempre, allo stesso tempo, di «menare il popolo in modo che faccia da sé quello che tu vorresti fare»[41].

La crudezza di questa conclusione ha finito talvolta per prestare a Cuoco (ed alla gran parte della intellettualità napoleonica che ne seguì sostanzialmente le mosse) una postura spregiudicata, che recupera in qualche modo l'antica tradizione della ragion di Stato contro la prospettiva settecentesca di una politica

[37] V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, a cura di A. De Francesco, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 1998, p. 327.

[38] *Ibidem*.

[39] V. Cuoco, *Frammenti di lettere a Vincenzio Russo*, in Id., *Saggio*, cit., p. 518.

[40] V. Cuoco, *Nuovi principi d'ideologia. Frammento (a proposito della critica della ragion pura di Emanuele Kant)* (1803), in Id., *Scritti vari*, a cura di N. Cortese, F. Nicolini, Laterza, Bari 1929, vol. I, p. 300.

[41] Cuoco, *Saggio storico*, cit., p. 350.

restituita ad una sua piena trasparenza[42]. La conclusione però non mi pare condivisibile. Il vero «di tutti», infatti, che il patriota postrivoluzionario ammaestrato dalla severa lezione del Triennio deve limitarsi prudentemente a perseguire finché non può fare altrimenti, non è il vero «degli altri», unicamente proprio dei soggetti in stato di minorità intellettuale. Esso è piuttosto un insieme di credenze fondative ed accomunanti a cui anche i 'saggi', gli 'ottimi', gli 'illuminati', pur titolari di un livello superiore di consapevolezza, sono chiamati a prestare una loro adesione assolutamente autentica e partecipata in quanto membri essi stessi della nazione (sia pur costituita per la gran parte da immaturi). «Non si può mai giovare alla patria, infatti, se non la si ama e non la si stima»[43]; e ciò anche per quello che essa può avere d'irrazionale o di corrotto. Anzi, è proprio questo complesso di convinzioni comuni, collocate al di qua , ma anche *al di là* della ragione settecentesca, che permette ai popoli moderni di vincere la sfida posta dall'era delle rivoluzioni. Ciò che ha impedito alla Francia rivoluzionaria di scivolare verso la dissoluzione non sono state le sue cerebrali costituzioni o il fanatismo democratico che si è voluto ricavare dalla lezione dei *philosophes*, ma uno straordinario orgoglio nazionale, che l'ha resa invincibile di fronte ai suoi nemici. È in sostanza la posizione di tutto il nascente storicismo: che porta Cuoco a immaginare retrospettivamente, per Napoli, una costituzione basata sul puntuale rovesciamento di tutti i caposaldi del modello illuminista e che pure si presenta come la migliore in rapporto alle abitudini e alla mentalità di quel popolo. Attribuire un netto primato al locale sul generale; rifiutare il principio del mandato libero a favore di quello imperativo, come unico mezzo per saldare alla causa nazionale chi è ancora relegato in una dimensione corporativa dell'esistenza; assegnare il voto non agli individui, ma alle famiglie e ai municipi; negare addirittura la sincronia delle consultazioni elettorali, lasciando libera ogni comunità di scegliere il momento in cui rinnovare i propri rappresentanti – solo seguendo dettami del genere il costituente napoletano del '99 avrebbe avuto qualche chance di vincere la propria scommessa[44]. Ne sarebbe scaturita certo una costituzione «per uomini corrotti»: ma, per l'appunto,

> le costituzioni si debbono fare per gli uomini quali sono, e quali eternamente saranno, pieni di vizj, pieni di errori; imperciocché tanto è credibile che essi voglian deporre que' loro costumi che credono una seconda natura, per seguire le

[42] Queste all'ingrosso, per es., le conclusioni di una pur fine interprete di Cuoco come E. Di Ciommo, *L'identità italiana. Linguaggi e cultura di una nazione*, «Contemporanea», 3, 2000, pp. 417-452. Su una linea del genere, del resto, si era già saldamente posizionato Giulio Bollati nel saggio da cui abbiamo preso le mosse.

[43] Cuoco, *Saggio storico*, cit., p. 327.

[44] Questo, in sostanza, il profilo del progetto costituzionale abbozzato nei *Frammenti* a Russo: sui cui lineamenti cfr. L. Mannori, *Costituire l'Italia. Il dibattito sulla forma politica nell'Ottocento preunitario*, Pacini, Pisa 2019, pp. 55-59.

nostre istituzioni, che credono arbitrarie e variabili, quanto è ragionevole che un calzolajo pretenda che si accorci il piede di colui a cui ha fatto corta una scarpa[45].

È con un saldo del genere, allora, che si chiude, per l'Italia, questa prima fase di ricerca di una sua identità nazionale. Un saldo che cristallizza la dualità della nazione italiana nei termini di un fenomeno inevitabile, ma che fornisce anche, a modo suo, una risposta efficace al problema che pone. Elite e popolo, i «molti stolti» e i «pochi saggi», potranno incontrarsi soltanto accettandosi reciprocamente e imparando a considerare i propri stessi vizi non come una zavorra da gettare, ma come un patrimonio di valori condivisi. È proprio su questa idea che negli anni seguenti prenderà corpo, con tutti i suoi pesanti limiti, sì, ma anche con tutto il suo straordinario vigore emotivo, quella nazione del Risorgimento che una vasta storiografia ha riportato al centro dell'attenzione nel corso degli ultimi vent'anni. Una nazione, questa, impastata non certo di certezze razionali, ma di grandi miti fondativi, costruiti a loro volta rielaborando e generalizzando valori quali la santità, la parentela e l'onore[46], da sempre alla base di una cultura popolare che i ceti acculturati accettarono di far propri per trasfigurarli in chiave politica e porli così a fondamento di un grande progetto di riscatto collettivo.

Bibliografia

Aliberti G., *La resa di Cavour. Il carattere nazionale italiano tra mito e cronaca (1820-1976)*, Le Monnier, Firenze 2001.

Banti A.M., *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità, onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2000.

Baretti G., *Gl'Italiani o sia relazione degli usi e costumi d'Italia* (ed. orig. 1818), in Id., *Opere scelte*, a cura di B. Maier, Utet, Torino 1972, pp. 259-351.

Bollati G., *L'Italiano*, in C. Vivanti, R. Romano (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. I: *I caratteri originali*, Einaudi, Torino 1972, pp. 951-1022 (nelle riedizioni successive – Einaudi 1983, 1996, 2011 – il saggio compare col sottotitolo *Il carattere nazionale come storia e come invenzione*).

Capra C., *I progressi della ragione. Vita di Pietro Verri*, il Mulino, Bologna 2002.

Cavalli A., *Conclusione. Gli Italiani tra provincia ed Europa*, in S. Vertone (a cura di), *La cultura degli italiani*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 155-172.

Cuoco V., *Nuovi principi d'ideologia. Frammento (a proposito della critica della ragion pura di Emanuele Kant)*, in Id., *Scritti vari*, a cura di N. Cortese, F. Nicolini, Laterza, Bari 1929, vol. I, pp. 290-307.

Cuoco V., *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, a cura di A. De Francesco, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 1998.

Di Ciommo E., *L'identità italiana. Linguaggi e cultura di una nazione*, «Contemporanea», 3, 2000, pp. 417-452.

[45] Cuoco, *Saggio storico*, cit. p. 516.

[46] Il riferimento è ovviamente al volume di A.M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità, onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2000.

Dickie J., *The notion of Italy*, in Z.G. Baransky, R.J. West (eds.), in *The Cambridge Comparison to Modern Italian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 17-23.
Formica M., *Tra semantica e politica: il concetto di popolo nel giacobinismo italiano (1796-1799)*, «Studi storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci», 28, 1987, pp. 699-721.
Gioia M., *I partiti chiamati all'ordine* (1799), in Id., *Opere minori*, t. I, Ruggia, Lugano 1832, pp. 5-46.
Gioia M., *Saggio sui pregiudizi popolari* (1798), in R. De Felice (a cura di), *I giornali giacobini*, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 82-94.
Gioia M., *Dissertazione sul problema dell'amministrazione generale della Lombardia: quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità dell'Italia*, in A. Saitta (a cura di), *Alle origini del Risorgimento: i testi di un celebre concorso (1796)*, Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, t. II, Roma 1964, pp. 5-75.
Gioia M., *Riflessioni sulla Rivoluzione. Scritti politici (1798)*, a cura di P. Themelly, Archivio Izzi, Roma 1997.
Isnenghi M., *Dall'Alpi al Lilibeo. Il "noi" difficile degli italiani*, «Meridiana», VII (16), 1993, pp. 41-59.
Leso E., *Lingua e rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del Triennio rivoluzionario 1796-1799*, Istituto Veneto di Scienze, lettere ed arti, Venezia 1991.
Luzzi S., *Culture riformatrici nell'Italia del Settecento. Per una rilettura di Carlo Antonio Pilati e dei suoi modelli*, «Rivista storica italiana», 121, 2009, pp. 1073-1123.
Mannori L., *I ruoli dell'intellettuale nell'Italia napoleonica*, in E. Brambilla, C. Capra, A. Scotti (a cura di), *Istituzioni e cultura nell'età napoleonica*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Comitato di Milano, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 159-183.
Mannori L., *De la "décadence" au "Risorgimento". Discours national et nouveau temps de l'histoire dans l'Italie des XVIIIe et XIXe siècles*, «Revue française des idées politiques», 48, 2018, pp. 55-84.
Mannori L., *Costituire l'Italia. Il dibattito sulla forma politica nell'Ottocento preunitario*, Pacini, Pisa 2019.
Patriarca S., *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*, Laterza, Roma-Bari 2010.
Patriarca S., *Italiani/Italiane*, in A.M. Banti, A. Chiavistelli, L. Mannori, M. Meriggi (a cura di), *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'unità*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 199-213.
Rao A.M., *Esuli, L'emigrazione politica italiana in Francia, (1792-1802)*, Guida, Napoli 1992.
Russo V., *Pensieri politici*, in D. Cantimori (a cura di), *Giacobini italiani*, vol. I, Laterza, Bari 1956, pp. 255-377.
Sapegno M.S., *"Italia", "italiani"*, in A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana*, vol. V: *Le questioni*, Einaudi, Torino 1986.
Venturi F., *L'Italia fuori d'Italia*, in C. Vivanti, R. Romano (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. III: *Dal primo Settecento all'Unità*, Einaudi, Torino 1972, pp. 985-1480.
Verga M., *Decadenza italiana e idea d'Europa (XVII-XVIII secc.)*, «Storica», VIII (22), 2002, pp. 7-23.
Verga M., *Decadenza*, in A.M. Banti, A. Chiavistelli, L. Mannori, M. Meriggi (a cura di), *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 5-18.

Verri P., *Scritti politici della maturità*, a cura di C. Capra, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2010.
Waquet F., *Le modèle français et l'Italie savante (1660-1750). Conscience de soi et perception de l'autre dans la République des lettres*, Ecole française de Rome, Rome 1989.

Il «sistema dell'egoismo universale» e la condizione presente dell'Italia

Gaspare Polizzi

SOMMARIO: 1. L'orazione *Agl'Italiani* e il sentimento anti-francese. – 2. Egoismo politico e modernità. – 3. Lo stato presente degli italiani, il più cinico dei popoli

Premetto che intorno al tema della nazione, della patria, e della civiltà italiana in Leopardi vi è un'ampia letteratura, e che studi e convegni si sono succeduti in questi ultimi anni, producendo una varietà di interpretazioni, soprattutto rivolte a una rilettura del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* (1824), testo centrale per una lettura 'politica' e sociale del pensiero di Leopardi[1]. Aggiungo che l'analisi della sua riflessione *lato sensu* politica non può

[1] Tra i volumi mi limito a ricordare: F. Russo, *Leopardi politico della felicità impossibile*, Bulzoni, Roma 1999; M. Balzano, *Gli assurdi della politica*, Unicopli, Milano 2014; G. Leopardi, *"Lo stato libero e democratico". La fondazione della politica nello* Zibaldone, a cura di F. Vander, Mimesis, Milano-Udine 2016, che presenta con un ampio saggio introduttivo una valida antologia (a mia conoscenza l'unica) del pensiero politico leopardiano (mi preme tuttavia ricordare che il titolo del libro è ricavato da un passo della pagina 563 dello *Zibaldone* del 22-29 gennaio 1821 nel quale si tratta della democrazia delle antiche *poleis* greche: «lo stato libero e democratico, fino a tanto che il popolo conservò tanto di natura da esser suscettibile in potenza ed in atto, di virtù di eroismo, di grandi illusioni, di forza d'animo, di buoni costumi; fu certamente il migliore di tutti»; L. Mastrangelo, *Leopardi politico e il Risorgimento*, Luciano Editore, Napoli 2010, che si pone l'obiettivo di chiarire «non solo quale sia stato il pensiero politico di Leopardi, ma quale presenza esso abbia avuto fino al 1860» (p. 8); E. Montali (a cura di), *Leopardi, l'Italia, gli italiani*, Ediesse, Roma 2012, che raccoglie gli atti di un convegno tenutosi a Recanati il 7 ottobre 2011, a cura della Fondazione Di Vittorio in occasione dei 150° dell'Unità d'Italia; L. Felici, *L'italianità di Leopardi*, in Id., *L'italianità di Leopardi e altre pagine leopardiane*, Maria Pacini Fazzi Editore, Pisa 2015, pp. 19-36; L. Melosi (a cura di), Ius Leopardi. *Legge, natura, civiltà*, Olschki, Firenze 2006 (si

Gaspare Polizzi, University of Pisa, Italy, gaspol@libero.it, 0000-0003-1268-4158

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Gaspare Polizzi, *Il «sistema dell'egoismo universale» e la condizione presente dell'Italia*, pp. 103-121, © 2020 Author(s), CC BY 4.0 International, DOI 10.36253/978-88-5518-160-0.07, in Michela Nacci (edited by), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*, © 2020 Author(s), content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISSN 2704-5919 (online), ISBN 978-88-5518-160-0 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-160-0

prescindere da quella della sua visione morale e antropologica sulla condizione umana, nella quale la personale esperienza esistenziale converge con un'attenzione acuta alle nascenti scienze dell'uomo, sempre sorretta da una propensione osservativa ed empirica. Per la rilevanza ermeneutica di tale intreccio di pensiero, mai risolto in un punto stabile e 'sistematico', ma sempre in movimento, sono consapevole di non poter fornire una visione esauriente della riflessione 'politica' di Leopardi. Vorrei quindi soffermarmi soltanto su tre momenti della sua visione morale, sociale e antropologica della nazione, con un *focus* sul tema dell'individualismo e del sistema dell'«egoismo universale» proprio – secondo Leopardi – della Modernità e in particolare del costume degli italiani, senza mai dimenticare la domanda costitutiva del suo pensare: «che è la felicità pubblica e privata, in somma la felicità possibile degli uomini come uomini?» (*Zib* 626, 8 febbraio 1821)[2].

Partirò da uno scritto giovanile poco frequentato, *Agl'Italiani. Orazione in occasione della liberazione del Piceno*, che il diciassettenne Leopardi compose tra il 19 maggio e l'8 giugno 1815 in occasione della sconfitta, il 3 maggio 1815, di Gioacchino Murat a Tolentino e della nuova cacciata dei Borboni da Parigi con i 100 giorni di Bonaparte (20 marzo-8 luglio 1815)[3]. Scritto esemplare per individuare gli aspetti anti-francesi e anti-rivoluzionari della sua formazione politica, che non scompariranno mai del tutto. Seguirò quindi alcuni motivi di un vero e proprio saggio antropologico, storico e politico raccolto nelle pagine 872-911 dello *Zibaldone* (30 marzo-4 aprile 1821), che si colloca nel punto più alto della sua riflessione politica, non estranea agli esiti fallimentari dei moti del 1820-1821. E concluderò con qualche riflessione legata al *Discorso sullo stato presente dei costumi degl'Italiani*, del marzo 1824, il saggio più significativo nella ri-

tratta degli Atti del seminario di studi tenuto a Macerata il 16 ottobre 2015, su iniziativa del Dipartimento di Studi Umanistici / *Cattedra Giacomo Leopardi* e del Dipartimento di Scienze Politiche, della Comunicazione e delle Relazioni Internazionali dedicato a temi soprattutto giuridici, nel quale segnalo il contributo di Vittorio Capuzza *Leopardi dopo Lamennais. Relatività della giustizia, variabilità delle leggi e matrici linguistiche*, pp. 59-82). Ma il primo riferimento per l'indagine sulla riflessione politica in Leopardi è stato il VI Convegno del Centro Nazionale di Studi Leopardiani *Il pensiero storico e politico di Leopardi* (Recanati 9-11 settembre 1974), Olschki, Firenze 1989, nel quale segnalo i contributi più rilevanti per il presente saggio: C. Luporini, *Introduzione al pensiero politico di Giacomo Leopardi*, pp. 15-26; G. Talamo, *Leopardi e la storia d'Italia a lui contemporanea*, pp. 69-90; P. M. Sipala, *Leopardi, Murat e l'Italia*, pp. 527-536.

[2] Per lo *Zibaldone* utilizzo G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, 3 voll., Garzanti, Milano 1991, limitandomi a riportare, come d'uso, la sigla *Zib* seguita dal numero della pagina autografa e, se presenti, dal luogo e dalla data del pensiero.

[3] L'orazione fu letta nel corso delle riunioni dell'Accademia dei Diseguali Placidi Ravvivati, fondata da Monaldo Leopardi nel 1801, ma fu preceduta dalla lettura da un'orazione di Saverio Broglio d'Ajano, amico di Monaldo, vicino alla Francia rivoluzionaria, che voleva l'Italia unita alla Francia; cfr. F. Foschi, *Storia e cultura nell'ambiente leopardiano del primo Ottocento*, in A. Luzi (a cura di), *Microcosmi leopardiani. Biografie, cultura, società*, 3 voll., Metauro Edizioni, Fossombrone 2000, vol. I, p. 8.

flessione storica, antropologica e politica di Leopardi, oggetto negli ultimi anni di un vasto ritorno di interesse[4]. I tre sondaggi si collocano in quelle che Fabio Russo ha identificato come le prime due fasi del pensiero politico leopardiano; tralascio qui un sondaggio sulla terza fase, quella della «social catena» evocata nella *Ginestra*, non congruente con il tema qui trattato[5].

1. L'orazione *Agl'Italiani* e il sentimento anti-francese

Nell'orazione *Agl'Italiani*[6] richiamandosi al modello degli oratori classici, Leopardi si rivolge al lettore con un auspicio posto all'altezza della libertà degli antichi: «io spero di trovare negl'italiani degli ateniesi e dei veri successori dei romani». Il destinatario polemico è Murat, «un usurpatore» che «si avanzò con una banda di sanniti dal mezzogiorno della Italia, e strappò le catene, che ci cingevano, dalle mani del tiranno per ritenerle egli stesso», un «barbaro carnefice» che «aggravò il giogo che ci opprimeva, e ci fe' intendere assai chiaramente che il tempo della liberazione dell'universo [successivo alla caduta di Napoleone, quando il grido esultante di tutta l'Europa ci annunziò che l'oppressore era rientrato nel nulla»] «quando non era quello della nostra». Segue una descrizione alle «Anime grandi d'Italia o di altra nazione» di «quel barbaro sistema», nella quale si denuncia il peso crescente ed eccessivo delle imposte che «esaurivano le facoltà dei cittadini e riducevano i poveri alla fisica impossibilità di esistere». E che crebbero ancora con Murat: «quell'anima di ferro sorrise ai loro lamenti e segnò il decreto che riduceva in beni immaginari quelli che essi avevano in diritto di attendere per il loro sostentamento». Con il nuovo tiranno «ci avvedemmo che Napoleone era ancora sul trono per noi» e se «falangi straniere non venivano in nostro soccorso, il tiranno invecchiava in mezzo a una folla di schiavi». Dinanzi a «numerose schiere di prodi» che «avanzarono dal settentrione d'Italia» «fuggirono i miserabili ministri della sua tirannide»[7].

[4] Dal 1988 si contano dieci edizioni del *Discorso*, alcune riedite: a cura di N. Bellucci, Delotti, Roma 1988; con introduzione e cura di A. Placanica, Marsilio, Venezia 1989; con introduzione di S. Veca e cura di M. Moncagatta, Feltrinelli, Milano 1991; con introduzione di L. Doninelli, l'Unità, Roma 1993; a cura di F. Ferrucci, insieme a un *Nuovo discorso sugli italiani*, A. Mondadori, Milano 1993; a cura di C.L. Torchio, Promolibri Magnanelli, Torino 1998; edizione diretta e introdotta da M.A. Rigoni, testo critico di M. Dondero, commento di R. Melchiori, Rizzoli, Milano 1998; passi scelti, La scuola di Pitagora, Napoli 2009; Piano B, Prato 2011; a cura di F. Cordero, insieme a un *Seguito dai pensieri d'un italiano d'oggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

[5] Cfr. Russo, *Leopardi politico della felicità impossibile*, cit., pp. 63-160.

[6] Cfr. G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici ed E. Trevi, Edizione integrale, Newton & Compton, Roma 1997, pp. 934-938 (utilizzo la presente edizione per i riferimenti alle poesie e prose leopardiane, d'ora in poi citata con la sigla TPP seguita dal numero di pagina e, ove necessario, da quello della colonna).

[7] Leopardi sarà sempre un risoluto avversario della tirannide, che considera l'istituzione che più di tutte fa leva sull'egoismo: «Perciò l'egoismo è sempre stata la peste della società, e quanto è stato maggiore, tanto peggiore è stata la condizione della società; e quindi tanto

Leopardi invita gli «Italiani rigenerati all'entusiasmo e all'amor patrio» a esultare per la liberazione dal nuovo tiranno, «questo nuovo Tilliboro [un brigante sul quale lo storico e politico greco Arriano (92-175 sec. d.C) aveva scritto una biografia]» che «avea osato chiamare gl'Italiani a soccorrerlo, avea ardito proclamare la indipendenza dell'Italia», che equivaleva a una «causa comune con la Francia». Leopardi separa il motivo anti-francese e anti-tirannico, tutto indirizzato contro Murat e Napoleone, dal tema dell'indipendenza nazionale, vista come possibile, per via militare, ma non auspicabile: «La nostra nazione riunita tutta sotto un sol capo sarebbe formidabile ai suoi nemici», ma non raggiungerebbe la felicità con il dominio delle armi, diventando «una nazione guerriera».

> Se – argomenta Leopardi – la vera felicità dei popoli è riposta nella pace necessaria alle arti utili, alle lettere, alle scienze, nella prosperità del commercio e dell'agricoltura, fonti della ricchezza delle nazioni, nell'amministrazione paterna di Sovrani amati e legittimi; possiamo dirlo con verità, non v'ha popolo più felice dell'italiano.

«Condizione e compimento della sua felicità» è quindi la pace, garantita dai «sovrani affettuosi ed amabili» «che non avevano altra ambizione che quella di formare la felicità dei popoli». Il richiamo al paternalismo illuministico viene contrapposto alla tirannia napoleonica che ha condotto a un ventennio di guerre sanguinose in Europa. E la fittizia unità raggiunta sotto un tiranno asservito alla Francia viene contrapposta alla floridità delle tante corti che hanno reso l'Italia luogo di pace e di bellezza: «Divisa in piccoli regni, l'Italia offre lo spettacolo vario e lusinghiero di numerose capitali animate da corti floride e brillanti, che rendono il nostro suolo sì bello agli occhi dello straniero». L'esaltazione dei «piccoli regni» conduce qui a rigettare l'ideale della grande unificazione politica dell'impero romano, successivamente molto apprezzato[8], in quanto ai tempi dei Romani «Padroni dell'universo, noi non lo eravamo di noi stessi». Nell'ordine nuovo tracciato al Congresso di Vienna «L'Italia sarà dunque la più felice di tutte le nazioni, e il mantenerla in questo stato sarà dell'interesse di tutta l'Europa. essa non avrà a temere che la nemica dell'universo la Francia». La veemenza misogallica del giovane Leopardi, non possiamo dire quanto ispirata dal furore alfieriano o dal risoluto e coraggioso contrasto di

peggiori essenzialmente quelle istituzioni che maggiormente lo favoriscono o direttamente o indirettamente, come fa soprattutto il dispotismo» (*Zib* 670-671, 17 febbraio 1821).

[8] Almeno fino a quando tra i romani prevalse il patriottismo repubblicano e l'egoismo nazionale, dominato sì da «pure illusioni», ma promotore di grandezza: «Vedete che cosa avvenne ai Romani quando s'introdusse fra loro la filosofia e l'egoismo, in luogo del patriotismo. Il qual egoismo è così forte che dopo la morte di Cesare, quando parea naturalissimo, che le antiche idee si risvegliassero ne' romani, fa pietà il vederli così torpidi, così indifferenti, così tartarughe, così marmorei verso le cose pubbliche. E Cicerone nelle filippiche il cui grande scopo era di render utile la morte di Cesare, vedete se predica la ragione, e la filosofia, o non piuttosto le pure illusioni, e quelle gran vanità che aveano creata e conservata la grandezza romana» (*Zib* 161, 8 luglio 1820).

Monaldo ai Francesi che attraversarono Recanati nella primavera del 1797[9], si conclude con grido di guerra, visibilmente retorico: «Noi verremo fra voi colla spada alla mano, noi combatteremo finché non avremo assicurato un riposo stabile alle nostre famiglie, una pace solida alla nostra patria, e poi vi abbandoneremo per sempre. Solo coll'abbandonarvi ricupereremo quella felicità che ci avete tolta e che il nostro valore e quello dell'Europa ci avranno ridonata». Come ricorda Paolo Mario Sipala,

> Certamente il tono dell'orazione antifrancese è agonistico; l'ottica della contemporaneità è condivisa in maniera vibrante, ma pur sempre parziale; non sussistono le condizioni per un giudizio storico sugli avvenimenti e sugli uomini, né tantomeno per quella rivalutazione del tentativo murattiano di avviare una guerra d'indipendenza italiana guidata dal Regno di Napoli, che affiora nella letteratura dei nostri giorni[10].

E tuttavia è difficile trovare tracce di un diverso atteggiamento dinanzi a Murat nel Leopardi maturo, nonostante il rilievo che assunse la sua figura nell'opera del generale Pietro Colletta, consigliere di Murat, nella *Storia del reame di Napoli dal 1734 sino al 1825* (pubblicata postuma nel 1834 a Losanna presso S. Bonamici e comp. da Gino Capponi), ben nota a Leopardi, insieme al suo autore[11]. Va aggiunto anche – e riprendo ancora una riflessione di Sipala – che qui Leopardi

[9] «Ricordiamo che il 1797-1798 è il biennio in cui viene collocata l'Insorgenza dell'Italia centrale, anche se Monaldo mostra di non essere tanto mosso da atteggiamenti di rivolta, quanto dalla preoccupazione di uscire incolume, lui e i recanatesi, dal passaggio francese: quale membro del Consiglio del Comune, al quale, inoltre, gli altri consiglieri lasciarono la totale gestione della difficoltosa accoglienza delle truppe francesi a Recanati, preferì non aderire ad alcuna fuga né ad alcun sacrificio estremo di ribellione. La protesta di Monaldo si realizza, invece, nel rifiuto di affacciarsi a vedere Napoleone che attraversa le vie di Recanati, distinguendosi, in questo modo, dal resto della cittadinanza accorsa per il grande generale, e nella scarsa memoria temporale dell'evento […]», M. Martellini, *I traditi Lari, ovvero Leopardi e il sogno della Patria*, in *La letteratura degli Italiani. Gli Italiani della letteratura, La letteratura degli Italiani 3 Gli Italiani della letteratura*, Atti del XV Congresso Nazionale dell'Associazione degli Italianisti Italiani, Torino, 14-17 settembre 2011, Sessioni parallele a cura di C. Allasia, M. Masoero, L. Nay *X. Italiani della letteratura: Leopardi. Leopardi e leopardiani all'Italia*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria 2012, p. 1125, nota 10. Tra gli altri contributi segnalo per attinenza al tema qui trattato: C. Fenoglio, *Gli Italiani: Leopardi e la scommessa di una nazione da fondare*, pp. 1089-1094; R. Giulio, *La borghesia italiana al cospetto dell'Europa: i caratteri nazionali e il Leopardi "civile"*, pp. 1095-1104; V. Dente, *Da «Hermite des Appenins» che dialoga con un «romito dell'Arno»: Giacomo Leopardi, 'Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani"*, pp. 1191-1201.

[10] P.M. Sipala, *Leopardi, Murat e l'Italia*, in *Il pensiero storico e politico di Leopardi*, cit., p. 528.

[11] «Il generale Colletta, che era consigliere del Re, annotava che gli editti non producevano che applausi, rime, orazioni al popolo, ma non armi e opere»; Sipala rileva anche che «[…] l'*Orazione* leopardiana si pone come un gesto solitario, in direzione opposta al moto intellettuale contemporaneo», ivi, p. 529, moto riconoscibile, ad esempio, anche in Alessandro Manzoni che scrisse la canzone filo-muratiana *Il proclama di Rimini*, incompiuta e pubblicata soltanto nel 1848.

punta espressamente sul tema, squisitamente illuministico, della 'felicità' delle nazioni, che è anche – come ho sopra accennato – il suo tema filosofico centrale:

> L'originalità dell'*Orazione*, nell'ambito di una cultura legittimista e conservatrice, consiste appunto nella ricorrenza della parola-tema, *felicità*. Un ideale positivo di derivazione illuministica sorregge ancora il solerte oratore e lo spinge alla denunzia di quanti (Napoleone e Murat) mettono in giuoco questa condizione con un dispotismo aggressivo e rapace, diverso da quell'altro dispotismo che il Leopardi accetta (o non considera tale) solo perché paternalista e rivolto al benessere statico dei sudditi[12].

La tematica anti-murattiana ritorna con toni simili anche nei *Ricordi d'infanzia e di adolescenza*, scritti a ventun anni, tra marzo e maggio 1819, in quell'anno terribile che vide in luglio il suo tentativo di fuga da Recanati, ma che segnò anche la «svolta filosofica» e nel settembre la stesura dell'*Infinito*. Raccogliendo i suoi ricordi Leopardi si rivolge a Murat come Demostene ad Alessandro Magno e, ricordando le lettere di Jacopo Ortis del 25 maggio e del 4 dicembre 1798 (il noto colloquio con Giuseppe Parini sulla tirannide), pensa di inserire nel diario che mai realizzerà una «apostrofe a Gioacchino» che riprenda quanto scritto nell'*Orazione*: «scelleratissimo sappi che se tu stesso non ti andasti ora a procacciar la tua pena io ti avrei scannato con queste mani ec. quando anche nessun altro l'avesse fatto ec. la mia provincia desolata da te e da' tuoi cani ec., mirabile sfacciatiss. egoismo in un quasi solitario e nondimeno viaggiatore ec. ec. veduta tutta l'italia ec. dimorato in capitali ec.» (TPP 1104, II)[13]. Ce n'è abbastanza per cogliere nel giovane Leopardi un patriottismo retorico antifrancese e anti-tirannico, che si pone tra il misogallismo reazionario del padre Monaldo e l'impeto patriottico esistenziale del Foscolo deluso dagli esiti tirannici derivati dall'ideale di libertà nazionale promesso dalla rivoluzione francese.

2. Egoismo politico e modernità

Mi soffermo ora su una lunga riflessione riportata alle pagine 872-911 dello *Zibaldone* tra il 30 marzo e il 4 aprile 1821, facendo proprio quanto variamente rilevato dagli interpreti sull'addensarsi della riflessione politica in quell'anno e più precisamente nel periodo gennaio-agosto, successivo ai moti italiani del 1820-1821[14].

[12] Ivi, p. 531.

[13] Poco sopra aveva ricordato la «Orazione contro Gioacchino Murat sull'affare della libertà e indipendenza» (TPP 1103, II).

[14] Riporto al proposito le considerazioni di Giuseppe Talamo, che riferisce anche di quelle di Bruno Biral e Luigi Baldacci: «Intendo dire che, a partire dal 1820, in connessione quindi con gli eventi europei ed italiani appena ricordati, l'interesse del Leopardi per un rinnovamento radicale della società, e dell'Italia in particolare, acquista una più precisa connotazione, come si rileva sia nella scelta dei temi affrontati sia nel modo di discuterli»; «La sottolineatura dell'intensità della riflessione politica leopardiana agli inizi degli anni Venti non è

La riflessione prende avvio dal tema, leopardiano e rousseauiano, dell'amor proprio, con esplicito riferimento – in chiaro contrasto – all'*Essai sur l'indifférence en matière de Religion* di Hugues-Félicité Robert de Lamennais (4 voll., 1817-23, specificamente al capitolo 10), tradotto in italiano già nel 1818, a Napoli, presso Angelo Traini. e posseduto da Leopardi nella traduzione di Angelo Bigoni pubblicata in 5 volumi a Fermo da Giuseppe Alessandro Paccasassi e Figli 1819[15]. L'amor proprio, forza vitale di ciascun individuo, è inteso da Leopardi in chiave agonistica e antagonistica, sulla base di una propensione naturale innata:

> Cioè l'individuo amandosi naturalmente quanto può amarsi, si preferisce dunque agli altri, dunque cerca di soverchiarli in quanto può, dunque effettivamente l'individuo odia l'altro individuo, e l'odio degli altri è una conseguenza necessaria ed immediata dell'amore di se stesso, il quale essendo innato, anche l'odio degli altri viene ad essere innato in ogni vivente.

Gli esiti di tale asserto preliminare sono immediatamente sociali: «nessun vivente, è destinato precisamente alla società, il cui scopo non può essere se non il ben comune degl'individui che la compongono» (*Zib* 872). Di conseguenza la specie umana non è naturalmente socievole, se non in forma «lassa o vogliamo dir larga e poco ristretta», anzi – come scriverà in un altro importante 'saggio' sulla natura umana e sulla società degli individui del 25-30 ottobre 1823 – «l'uomo è il più insociale di tutti gli animali» (*Zib* 3790)[16]. La storia umana indica invece un

certo una novità». «L'anno 1821 – ha scritto Bruno Biral nel 1966 – è l'anno decisivo per la cultura e per la scelta ideologica del poeta» [*La crisi leopardiana dell'anno 1821*, Stamperia di Venezia, Venezia 1966, quindi in Id., *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino 1974]. in un saggio apparso nel 1982, Luigi Baldacci, nel discutere l'affermazione di Cesare Luporini che «il problema politico, il problema della società (era) al centro dell'interesse umano del Leopardi», ha affermato che «quanto di più coerente ed esauriente (aveva) scritto Leopardi sul problema dello Stato popolare» era tutto condensato «tra il gennaio e l'agosto 1821»; e quel che in seguito aveva scritto su altri temi politici, come il dispotismo o la democrazia, era soltanto «una ripresa, una delucidazione piuttosto che un pensiero nuovo» (L. Baldacci, *Due utopie di Leopardi: la società dei castori e il mondo della «Ginestra»*, «Antologia Vieusseux», 67, 1982, pp. 7-25), G. Talamo, *Leopardi e la storia d'Italia a lui contemporanea*, in *Il pensiero storico e politico di Leopardi*, cit., pp. 70 e 73.

[15] Cfr. Balzano, *Gli assurdi della politica*, cit. Marco Balzano ha affrontato in modo analitico il tema leopardiano dell'amor proprio (1. *La questione dell'amor proprio*, pp. 15-46) e dell'amor patrio (2. *"Operare illusamente". la riflessione sull'amor patrio*, pp. 47-72). Per il rapporto di Leopardi con Lamennais cfr. anche C. Fenoglio, *Lamennais: la religione culla dei popoli*, in Ead., *Un infinito che non comprendiamo. Leopardi e l'apologetica cristiana dei secoli XVIII e XIX*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp. 1-53, che precisa come Leopardi apprenda il tema dell'amor proprio rousseauiano inizialmente tramite Lamennais: «In taluni punti il *Saggio sull'indifferenza* si presenta quasi come un'antologia critica dei testi di Rousseau, tanto sono ampi gli stralci riportati da Lamennais» e «Tuttavia nel 1820 Leopardi non aveva letto direttamente alcun testo roussoviano […]», pp. 8, nota 33 e 12, nota 43.

[16] Non è qui possibile discutere questa lunga riflessione che copre le pagine 3773-3810 e tocca anche il tema cruciale della guerra, ineliminabile dallo sviluppo delle società, sempre più «strette»: «[…] siccome una stretta società pone necessariamente in atto l'odio naturale degl'individui verso gl'individui simili nel modo e per le cagioni mostrate di sopra, altret-

percorso che va sempre più verso società ristrette, sia tra gli individui che le compongono, che nei rapporti esterni tra società, e quindi sempre più lontana dalla natura e «Oggi questa ristrettezza è al colmo in tutti due questi capi» (*Zib* 874). Questo quadro si nota bene nell'Europa dell'età della Restaurazione nella quale

> […] l'Europa forma una sola famiglia, tanto nel fatto, quanto rispetto all'opinione, e ai portamenti rispettivi de' governi, delle nazioni, e degl'individui delle diverse nazioni. In questo momento poi, l'Europa è piuttosto una nazione governata da una dieta assoluta; o vogliamo dire sottoposta ad una quasi perfetta oligarchia; o vogliamo dire comandati [nel manoscritto si legge correttamente «comandata»] da diversi governatori, la cui potestà e facoltà deriva e risiede nel corpo intero di essi ec. di quello che si possa chiamare composta di diverse nazioni (*Zib* 875)[17].

A misura che la società si restringe, gli individui, naturalmente tendenti all'amor proprio, si allargano gli uni dagli altri, e prevale l'individualismo. Gli individui, si potrebbe dire, si pongono «nel sistema della società presente» l'uno dinanzi all'altro come nazioni – come scriverà in un pensiero del 10 maggio 1822:

> […] non ciascuna società o corpo o nazione (come presso gli antichi), ma ciascun uomo individuo continuamente preme a più potere i suoi vicini, e per mezzo di esso i lontani da tutti i lati, e n'è ripremuto da' vicini e da' lontani a poter loro nella stessa forma. Dal che risulta un equilibrio prodotto da una qualità distruttiva, cioè dall'odio e invidia e nemicizia scambievole di ciascun uomo contro tutti e contro ciascuno, e dal perenne esercizio di queste passioni (cioè in somma dell'amor proprio puro) in danno degli altri (*Zib* 2437-2438)[18].

tanto ella fa necessariamente fra classe e classe, ceto e ceto, ordine ed ordine, compagnia e compagnia, popolo e popolo. E come la guerra nasca inevitabilmente da una società stretta qual ch'ella sia, nótisi che non v'ha popolo sì selvaggio e sì poco corrotto, il quale avendo una società, non abbia guerra, e continua e crudelissima» (*Zib* 3773).

[17] Nel manoscritto «quasi» è aggiunto successivamente. Talamo rimarca che «la critica al "progresso dell'incivilimento o sia corruzione" non tralascia neanche l'età della Restaurazione, nonostante il Congresso di Vienna fosse stato la migliore occasione che mai potesse darsi – "altra migliore non si darà mai" – per un accordo generale tra i principi, che non aveva sortito, in questo campo alcun effetto». G. Talamo, *Leopardi e la storia d'Italia a lui contemporanea*, in *Il pensiero storico e politico di Leopardi*, cit., p. 77.

[18] Il pensiero espone la bella metafora fisica delle colonne d'aria che illustra la persistenza di tale equilibrio instabile nelle società strette attuali, dominate dall'individualismo diffuso, e quindi dalla guerra di tutti contro tutti: «Il qual fenomeno resta spiegato colla sopraddetta comparazione ["Il mondo, o la società umana nello stato di egoismo (cioè di quella modificazione dell'amor proprio così chiamata) in cui si trova presentemente, si può rassomigliare al sistema dell'aria, le cui colonne (come le chiamano i fisici) si premono l'une l'altre, ciascuna a tutto potere, e per tutti i versi. Ma essendo le forze uguali, e uguale l'uso delle medesime in ciascuna colonna, ne risulta l'equilibrio, e il sistema si mantiene mediante una legge che par distruttiva, cioè una legge di nemicizia scambievole continuamente esercitata da ciascuna colonna contro tutte, e da tutte contro ciascuna" (*Zib* 2436-2437)]. E questo equilibrio (certo non naturale, ma artifiziale), cioè questa parità e questa universalità d'attacco e di resistenza, mantiene la società umana, quasi a dispetto di se medesima, e contro l'intenzio-

Nelle «antiche lassissime società» «amor di patria, ossia di essa società, si trovava in ciascun individuo», inversamente oggi «Non solo non c'è più amor patrio, ma neanche patria. Anzi neppur famiglia. L'uomo, in quanto allo scopo, è tornato alla solitudine primitiva. L'individuo solo, forma tutta la sua società». Oggi l'amor proprio si converte in egoismo «e l'odio verso gli altri, figlio naturale dell'amor proprio, diventa nella gran copia di occasioni che ha, più intenso, e più attivo», e di conseguenza si è perduto lo scopo stesso della società, cioè «il bene comune» (*Zib* 876-877). Leopardi passa quindi ad applicare queste considerazioni di principio alla storia, sviluppando un ampio paragone tra antichi e moderni, tema sempre al centro della sua riflessione, e dimostrando tramite numerosi esempi storici e letterari (dalla Bibbia a Senofonte, a Platone, a Isocrate) come l'amor proprio nella «società poco stretta e legata, e poco grande» degli antichi generava eroismo e amor di patria, aspetto virtuoso di una vero e proprio «egoismo nazionale», che di contro comportava «odio dello straniero», perché «dovunque lo straniero non si odia come straniero, la patria non si ama» (*Zib* 877-880), o – come scriverà icasticamente il 2 settembre dello stesso anno – « La mancanza di nemici distrugge i partiti, e per partiti intendo pur le nazioni ec. ec.» (*Zib* 1606). In tale contesto le guerre erano tutte nazionali e comportavano la conquista completa della nazione vinta, ridotta in totale schiavitù, talché «l'indipendenza, la libertà, l'uguaglianza di un popolo antico, non

ne e l'azione di ciascuno degl'individui che la compongono, i quali tutti o esplicitamente o implicitamente mirano *sempre* a distruggerla» (*Zib* 2439). Leopardi deriva da tale riflessione «un corollario morale», che conduce a concludere che nelle società moderne ciò che al tempo antico era «magnanimità, anzi la somma opera della magnanimità» diviene «dappocaggine; ovvero imbecillità di mente»: «Se qualche colonna d'aria viene a rarefarsi, o a premer meno dell'altre, e far meno resistenza per qualunque accidente, ciascuna delle colonne vicine, e ciascuna delle lontane addossandosi alle vicine, senza un istante d'intervallo, corrono ad occupare il luogo suo, e non appena ella ha lasciato di resistere sufficientemente, che il suo luogo è conquistato. Così la campana pneumatica anderebbe in minutissimi pezzi, mancando la sufficiente resistenza dell'aria quivi rinchiusa, se non si provvedesse a questo colla configurazione della campana. Lo stessissimo accade fra gli uomini, ogni volta che la resistenza e reazione di qualcuno manca o scema, sia per impotenza, sia per inavvertenza, sia per volontà o inesperienza. E però son da ammonire i principianti della vita, che se intendono di vivere, e di non vedersi preso il luogo immediatamente, e non esser messi a brani o schiacciati, s'armino di tanta dose d'egoismo quanta possano maggiore, acciocché la reazion loro sia, per quanto essi potranno, o maggiore o per lo meno uguale all'azione degli altri contro di loro. La quale, vogliano o non vogliano, credano o non credano, avranno infallibilmente a sostenere, e da tutti, amici o nemici che sieno di nome, e tanta quanta maggiore sarà in poter di ciascuno. Ché se il cedere per forza, cioè per causa della propria impotenza (in qual genere ch'ella si sia), è miserabile; il cedere volontariamente, cioè per mancanza di sufficiente egoismo in questo sistema di pressione generale, è ridicolo e da sciocco, e da inesperto o irriflessivo. E si può dire con verità che il sacrifizio di se stesso (in qual si voglia genere o parte) il quale in tutti gli altri tempi fu magnanimità, anzi la somma opera della magnanimità, in questi è viltà, e mancanza di coraggio o d'attività, cioè pigrizia, e dappocaggine; ovvero imbecillità di mente; non solamente secondo l'opinione degli uomini, ma realmente e secondo il retto giudizio, stante l'ordine e la natura effettiva e propria della società presente» (*Zib* 2439-2441).

solo non importava l'indipendenza, la libertà, l'uguaglianza degli altri popoli, rispetto a lui, e per quanto era in lui; ma per lo contrario importava la soggezione e servitù degli altri popoli, massime vicini, e l'obbedienza de' più deboli» (*Zib* 888). Nei moderni si trova «il rovescio della medaglia»: «Riconcentrato il potere, tolto agl'individui quasi del tutto il far parte della nazione, di più, spente le illusioni, l'individuo ha trovato e veduto il ben comune come diviso e differente dal ben proprio». Ciò ha sì comportato la fine dell'odio nazionale, ma non l'avvento dell'amore universale, perché l'amor proprio è naturalmente insito in ciascun individuo; piuttosto ha favorito l'odio per i vicini e la scomparsa delle antiche, e illusorie, virtù civili: «si odia il compagno, il concittadino, l'amico, il padre, il figlio; ma l'amore è sparito affatto dal mondo, sparita la fede, la giustizia, l'amicizia, l'eroismo, ogni virtù, fuorché l'amor di se stesso». Si è sostituita la guerra tra le nazioni a una «guerra senza quartiere», a una «guerra perpetua e senza speranza di pace» (*Zib* 890-891), tutta interna a ogni società. La conclusione di questa riflessione che pone a confronto società antica e moderna è univoca e netta:

> […] *la società non può sussistere senz'amor patrio, ed odio degli stranieri*. Ed essendo l'uomo essenzialmente ed eternamente egoista, la società per conseguenza, non può essere ordinata al ben comune, cioè sussistere con verità, se l'uomo non diventa egoista di essa società, cioè della sua nazione o patria, e quindi naturalmente nemico delle altre. E per tutte queste ragioni, ed altre che ho spiegato altrove, dico, e segue evidentemente, che la società ed esisteva fra gli antichi, ed oggi non esiste (*Zib* 892-893).

Altra conseguenza nettamente tracciata riguarda il campo delle virtù: «Come senz'amor patrio non c'è società, dico ancora che *senz'amor patrio non c'è virtù, se non altro, grande, e di grande utilità*» (*Zib* 893). La scomparsa dell'amor patrio non ha però eliminato le guerre, che oggi si combattono tra governi e non tra nazioni e, motivate dall'« *egoismo individuale* di chi comanda alle nazioni», producono soltanto il cambio di un governo rispetto a un popolo che rimane sempre assoggettato: «Una nazione conquistata perde il suo governo, e ne riceve un altro che presso a poco è il medesimo». Un po' com'era accaduto – secondo il più giovane Leopardi – con il regno di Napoleone, che si era sostituito ai principi e re precedenti, con l'aggravante di aver introdotto la tirannide. Per paradosso si sbandiera oggi «*il diritto delle nazioni*», « *nato dopo che non vi sono state più nazioni*» (*Zib* 897-898).

Nell'esame storico della Modernità Leopardi indaga un'ulteriore dinamica dell'egoismo politico e della guerra, che si incrementa con il Settecento e con Napoleone. «Dal tempo della distruzione della libertà, fino ai principii o alla metà del seicento», quando la frammentazione feudale del potere e la persistenza di una nazione «ancor viva» (*Zib* 903) imponevano ai sovrani piccoli eserciti e guerre meno sanguinose, «il progresso dell'incivilimento o sia corruzione, e le altre cause che ho tante volte esposte, hanno estinto affatto il popolo e la moltitudine, fatto sparire le nazioni» «e per conseguenza concentrato il potere intierissimamente nel monarca, e messo tutti i sudditi e ciascuno di essi, e

tutto quello che loro in qualunque modo appartiene, in piena disposizione del principe». Si è così passati ai grandi eserciti, alla «moltitudine delle armate», alla leva di massa, con un crescendo che da Luigi XIV ha condotto a Federico II e a Napoleone, al momento, «l'esemplare della forse ultima perfezione del despotismo» (*Zib* 905-906). Leopardi considera inarrestabile questo processo di incremento militare, visti i caratteri della Modernità e della natura umana, prevedendo «che le armate non solo non iscemeranno più, ma cresceranno sempre, cercando naturalmente ciascuno di superare l'altro con tutte le sue forze, e le sue forze stendendosi quanto quelle della nazione» (*Zib* 908). Tale radicale capovolgimento della natura politica delle nazioni conduce con sé la scomparsa delle virtù antiche («quel valore, quel coraggio, quella tolleranza dei mali e delle fatiche, quella costanza, quella forza, quella vita pubblica e individuale, che derivava agli antichi anche dalle stesse grandi calamità» [*Zib* 909]) e al decadimento morale e financo fisico dei popoli moderni, e delle stesse virtù private e individuali, che in quelle 'illusioni' antiche trovavano alimento «crescendo in proporzione delle moderne calamità, il torpore, la freddezza, l'inazione, la viltà, i vizi, la monotonia, il tedio, lo stato di morte individuale, e generale delle nazioni» (*Zib* 909-910). La storia recente della Francia, da Luigi XIV alla Rivoluzione, è la migliore testimonianza di tale processo parallelo, che da un lato ha visto crescere l'incivilimento e la razionalità, con «una rivoluzione operata in gran parte dalla filosofia», dall'altro ha prodotto il più odioso e tirannico dei regimi, quello di Napoleone:

> La quale [la rivoluzione] tutti notano che ha molto giovato alla perduta morale francese, quanto era possibile 1. in questo secolo così illuminato, e munito contro le illusioni, e quindi contro le virtù: 2. in tanta, e tanto radicata e vecchia depravazione, a cui la Francia era assuefatta: 3. in una nazione particolarmente ch'è centro dell'incivilimento, e quindi del vizio: 4. col mezzo di una rivoluzione operata in gran parte dalla filosofia, che volere o non volere, in ultima analisi è nemica mortale della virtù, perch'é amica anzi quasi la stessa cosa colla ragione, ch'è nemica della natura, sola sorgente della virtù (*Zib* 911).

È facile riconoscere in queste riflessioni, articolate sul terreno più moderno della filosofia politica e alternative rispetto a qualsivoglia filosofia 'progressiva', anche nella forma moderata e cattolica proposta dall'*Essai* di Lamennais (la cui lettura era stata peraltro caldeggiata a Giacomo dallo zio Carlo Antici, per intenderlo a modello)[19], una originale e matura indagine sulla configurazione moderna

[19] In una lettera da Roma del 18 gennaio 1826 Antici sprona il nipote a seguire le orme di Lamennais, Joseph de Maistre e Louis de Bonald: «Oh quanto potreste col vostro sapere classico rendervi utile a tutta Italia, se, investito dallo spirito di quei tre grandi uomini, e dai loro scritti elettrizzato, risolveste di calcare magnanimo le loro orme!» e il 19 febbraio torna a chiedergli di «leggere subito, e con ponderazione prima Les soirées de St. Petersbourg, indi Sur l'Indifférence en Matière de Religion 4. Vol. ed il vol. della Defense [*Défense de l'essai sur l'indifférence en matière de religion*]» per comprendere «qual piega dovrete dare ai vostri studi», G. Leopardi, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, 2 voll., Bollati

delle «nazioni come individui», che non spezza del tutto la continuità rispetto all'*Orazione* del 1815, in quanto la Francia rimane insieme la nazione maggiormente partecipe della Modernità, accettata come un punto di non ritorno della civilizzazione, ma criticata anche delle sue più nefaste conseguenze, espresse dal dominio napoleonico (e dalla meteora politica di Murat nell'Italia del 1815).

3. Lo stato presente degli italiani, il più cinico dei popoli

Il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* permetterà di ritrovare per riflesso tale quadro cognitivo generale nell'analisi specifica dei «costumi degl'Italiani». Il *Discorso*, non casualmente, viene composto in un momento di alta creatività letteraria – è l'anno delle prime venti *Operette morali* – e di consolidamento della più matura visione filosofica, con il riconoscimento irreversibile dell'infelicità costitutiva della condizione umana, in ogni tempo e in ogni luogo. Datato con larga condivisione tra la primavera e l'estate del 1824 e presumibilmente destinato all'*Antologia* di Giovan Pietro Vieusseux, il saggio rimase inedito, forse perché – come ritiene Marco Dondero – nel 1826, anno della seconda sollecitazione di Vieusseux, «esso non rispondeva più alle nuove modalità di intervento sul presente che egli avrebbe utilizzato a partire dalla fine del 1824»[20].

Boringhieri, Torino 1998, vol. I, n. 823, p. 1055 e n 847, p. 1081. Nello *Zibaldone* il primo riferimento all'*Essai* di Lamennais risale a sei anni prima della lettera di Carlo Antici (Zib 331, 16 novembre 1820), mentre non si trovano richiami agli altri due maggiori filosofi del restaurazione cattolica. Per il rapporto di Leopardi con Lamennais cfr. nota 15.

[20] Il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* sarà pubblicato per la prima volta in G. Leopardi, *Scritti vari inediti di Giacomo Leopardi dalle Carte Napoletane*, Successori Le Monnier, Firenze 1906, pp. 332-376. Tra i più rilevanti studi dedicati al *Discorso* ricordo: N. Bellucci, *Gli italiani di Leopardi*, in G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, a cura di N. Bellucci, Delotti, Roma 1988, pp. VII-XLVI; Ead., *Introduction*, in G. Leopardi, *Discours sur l'état présent des moeurs en Italie*, édition bilingue, trad. de Y. Hersant, introduction de N. Bellucci, édition critique et notes de M. Dondero, Les Belles Lettres, Paris 2003, pp. IX-XXXVI; G. Savarese, *Il Discorso di Leopardi sui costumi degl'Italiani: preliminari filologici* (1988) e *Lingua e stile nel* Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani (1994), in Id., *L'eremita osservatore. Saggio sui* Paralipomeni *e altri studi su Leopardi*, Bulzoni, Roma 1995, pp. 209-232 e 233-250; A. Placanica, *Leopardi, o della modernità*, in G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, a cura di A. Placanica, Marsilio, Venezia 1989, pp. 9-112; M. Dondero, *Leopardi e gli italiani. Ricerche sul «Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani»*, Liguori, Napoli 2000. Le principali edizioni moderne del *Discorso* sono quelle qui citate di Augusto Placanica e Novella Bellucci. Tra gli studi più recenti vanno anche ricordati M. Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima. Il* Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani *e la 'filosofia sociale' di Giacomo Leopardi*, «La Rassegna della Letteratura italiana», 2, 2008, pp. 477-490 (apparso in una precedente versione in francese con il titolo *La civilisation remédant à elle-même.* Le Discours sur l'état présent des moeurs en Italie *et la 'philosophie sociale' de Giacomo Leopardi*, «Contre Jour. Cahiers littéraires», 12, 2007, pp. 141-156) e N. Feo, *L'Italia di Leopardi fra antropologia e storia (1818-1824)*, «Italianistica. Rivista di letteratura italiana Antologia Vieusseux», 1, 2009, pp. 33-60. Accolgo la datazione del *Discorso* proposta da Dondero per il marzo 1824 (cfr. *Leopardi e gli italiani*, cit,, pp. 69-86), mentre

Nel *Discorso* Leopardi pone il problema della creazione di uno «spirito pubblico» in Italia: «individua un necessario processo di modernizzazione che l'Italia avrebbe dovuto seguire per uguagliarsi alle nazioni più avanzate, basato sulla creazione di una cultura nazionale, di una classe dirigente, di un moderno spazio di opinione pubblica»[21]. Anche qui appare ben chiara l'importanza della cesura prodotta dalla rivoluzione francese e la distanza tra l'Italia del Settecento e quella della Restaurazione, al punto che Leopardi non manca di ricordare come «i costumi e lo stato d'Italia sono incredibilmente cangiati dal suo tempo [quello di Giuseppe Baretti, l'autore della *Frusta Letteraria*, 1761-1765, assunto ad esempio di fustigatore dei costumi italiani, anche se «spirito in gran parte altrettanto falso che originale, e stemperato nel dir male»], cioè da prima della rivoluzione, al tempo presente» e «massima l'Italia meridionale». Proprio a seguito della presenza culturale francese e dell'occupazione napoleonica «l'Italia è, quanto alle opinioni, a livello cogli altri popoli, eccetto una maggior confusione nelle idee, ed una minor diffusione di cognizioni nelle classi popolari» (TPP 1012, II). Ciò non implica tuttavia per la società italiana uno *status* privilegiato e positivamente europeo, in quanto, «per la diversità somma delle sue circostanze» (e sappiamo quanto fosse rilevante per Leopardi una vera e propria teoria delle circostanze)[22], essa si trova in una condizione sociale e civile del tutto originale, e per Leopardi «la conservazione della società sembra opera piuttosto del caso che d'altra cagione» (TPP 1013, I).

Tra caratterizzazione originale delle circostanze e conservazione casuale della composizione sociale, l'Italia appare agli occhi di Leopardi come un «caos che veramente spaventa il cuor di un filosofo», un luogo sociale disgregato e frantumato, nel quale manca l'*élite* culturale e sociale, quella «società più stretta» che fa sì che «le nazioni intiere […] divengono quasi una famiglia» (TPP 1013, II). In tali società, presenti a suo avviso in Francia, Inghilterra e Germania, «l'amor proprio naturale», pur indebolito nell'umanità moderna, si conforma all'ambizione nazionale e consente «dopo la moderna strage delle illusioni» il consolidarsi del sentimento dell'onore, che, pur nella sua illusoria inconsisten-

Bellucci esprime delle riserve e, sulla scia di Gennaro Savarese, propende per una stesura in fasi diverse, abbandonata in forma incompiuta intorno al 1826 (cfr. N. Bellucci, *Gli italiani di Leopardi*, in G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, cit., pp. XXIX-XXX. Anche Sebastiano Timpanaro propendeva per l'incompiutezza del *Discorso* (cfr. *Antileopardiani e neomoderati nella Sinistra italiana*, Ets, Pisa 1982, p. 179).

[21] G. Scarpato, *Un'altra idea di nazione. Un itinerario politico nello* Zibaldone *di Leopardi*, «Rivista di Politica», 2, 2019, p. 113. Sul tema della nazione italiana in Leopardi e in Francesco De Sanctis cfr. G.M. Barbuto, *Gli affanni di una nazione. Il* Discorso sopra lo stato presente degl'Italiani *e gli articoli di Francesco De Sanctis sul "Diritto" del 77-78*, «Rivista di Politica », 3, 2018, pp. 103-109.

[22] Cfr. A. Di Meo, *Individui e circostanze nelle scienze moderne e in Leopardi*, «La Cultura. Rivista di filosofia e filologia», 1, 2006, pp. 85-114 e il mio *Leopardi e "le ragioni della verità". Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani*, Prefazione di R. Bodei, Carocci, Roma 2003, Parte Seconda *Filosofia delle circostanze e immagini della scienza nello* Zibaldone, pp. 159-280.

za, rimane socialmente produttivo e conduce a una stima dell'opinione pubblica sufficiente alla convivenza civile e al mantenimento dei legami sociali[23]. Se la nazione italiana non è da meno rispetto alle altre nazioni europee «quanto all'abbandono delle credenze antiche» e di conseguenza «è priva come l'altre d'ogni fondamento di morale, e d'ogni vero vincolo e principio conservatore della società», nondimeno essa è priva di «società più stretta», talché le uniche forme di aggregazione nella società italiana sono «il passeggio, gli spettacoli, e le Chiese»: «Essi dunque passeggiano, vanno agli spettacoli e divertimenti, alla messa e alla predica, alle feste sacre e profane. Ecco tutta la vita e le occupazioni di tutte le classi non bisognose in Italia» (TPP 1015, I).

Non soltanto in Italia manca totalmente l'opinione pubblica e l'interesse per essa, ma manca anche «ogni sorta di attività» che comporti la ricerca di un obiettivo comune e in definitiva le «speranze dell'avvenire». Priva di illusioni e di aspettative, «Or la vita degl'italiani è appunto tale, senza prospettiva di miglior sorte futura, senza occupazione, senza scopo, e ristretta al solo presente» (TPP 1016, I). Si tratta di una desertificazione dell'esistenza conseguente alla mancanza di un'utile applicazione della tendenza propriamente umana all'imitazione, che rende possibile in una società stretta «l'illusione dell'esistenza», e che annulla la stessa propensione all'«immaginativa che per natura ci porta a conceder qualche valore alla vita» (TPP 1016, II). Leopardi descrive nella nazione italiana una solitudine non soltanto soggettiva, ma collettiva, prodotto di «una dissipazione giornaliera e continua senza società» (TPP 1016, II – 1017, I). La nazione italiana vive nella Modernità una condizione eminentemente filosofica, in quanto avverte, con una buona dose di cinismo, la vanità della vita, se pure per opinione e per sentimento, e non per elaborazione razionale[24]. Ma proprio perché «molto più filosofi di qualunque filosofo straniero», gli italiani rifuggono dal «bene operare», tendono a distruggere più che a creare, vivono nella «indifferenza profonda, radicata ed efficacissima verso se stessi e verso gli altri» e in «un pieno e continuo cinismo d'animo, di pensiero, di carattere, di costumi, d'opinione, di parole e d'azioni» che risulta adeguatamente distribu-

[23] «Questa stima della opinione pubblica, così piccola cosa com'ella è, è pur da tanto che quasi basta nelle dette nazioni (ciascuna delle quali ne partecipa a proporzione delle sue circostanze sociali) a rimpiazzare i principii morali ugualmente perduti appresso di loro, massime nelle classi non laboriose, e gli altri vincoli della società, gli altri freni del male e stimoli del bene, in luogo de' quali resta si può dire esso solo, ed è pur sufficiente a servire alla società di legame» (TPP 1014, I).

[24] «Per queste cagioni gl'italiani di mondo, privi come sono di società, sentono più o meno ciascuno, ma tutti generalmente parlando, più degli stranieri, la vanità reale delle cose umane e della vita, e ne sono pienamente, più efficacemente e più praticamente persuasi, benché per ragione la conoscano, in generale, molto meno. Ed ecco che gl'italiani sono dunque nella pratica, e in parte eziandio nell'intelletto, molto più filosofi di qualunque filosofo straniero, poiché essi sono tanto più addomesticati, e per dir così convivono e sono immedesimati con quella opinione e cognizione che è la somma di tutta la filosofia, cioè la cognizione della vanità d'ogni cosa, e secondo questa cognizione, che in essi è piuttosto opinione o sentimento, sono al tutto e praticamente disposti assai più dell'altre nazioni» (TPP 1017, II – 1018, I).

ito in tutte le classi sociali: «Le classi superiori d'Italia sono le più ciniche di tutte le loro pari nelle altre nazioni. Il popolaccio italiano è il più cinico di tutti i popolacci» (TPP 1018, I-II). Tale condizione di rassegnazione collettiva comporta la tendenza all'ironia e al sarcasmo, che – in tale contesto – diviene «il più savio partito» e costituisce un primato indiscusso degli italiani: «il più savio partito è quello di ridere indistintamente e abitualmente d'ogni cosa e d'ognuno, incominciando da se medesimo. Questo è certamente il più *naturale* e il più ragionevole» (TPP 1018, I). Dissolto ogni legame morale in uomini «senz'amor proprio», la configurazione dei costumi sociali si ritrova nelle più riprovevoli e negative abitudini, e in una completa distruzione della morale: «Parlando sommariamente e senza dissimulazione, ma chiaramente, la morale propriamente è distrutta, e non è credibile che ella possa risorgere per ora, né chi sa fino a quando, e non se ne vede il modo; i costumi possono in qualche guisa mantenersi e sola la civiltà può farlo ad essere instrumento a questo effetto, quando ella sia in un alto grado» (TPP 1023, I). Va segnalato come nella sua descrizione dei 'cattivi' costumi italiani Leopardi non cerchi alcuna via di fuga in eventuali nazioni felici o incontaminate: il mito del selvaggio felice, dei 'californi', coltivato per qualche anno (tra il 1822 e il 1823) viene ormai esplicitamente rinnegato: «Sono ben lontano dall'immaginarmi un mondo diverso e più bello del nostro, né Paesi remoti da' miei occhi» (TPP 1020, I). Nella sua diagnosi delle patologie della Modernità Leopardi trova nell'Italia una condizione esemplare, perché essa ha sperimentato insieme la distruzione dei fondamenti morali tradizionali, ancorché illusori, e l'assenza di quelli prodotti dal moderno progresso civile: essa «è, in ordine alla morale, più sprovveduta di fondamenti che forse alcun'altra nazione europea e civile, perocché manca di quelli che ha fatti nascere ed ora conferma ogni dì più co' suoi progressi la civiltà medesima, ed ha perduti quelli che il progresso della civiltà e dei lumi ha distrutti» (TPP 1020, I).

Rammento che il quadro fosco della società italiana medievale delineato in questo contesto da Leopardi, che partecipa della visione delle società primitive, barbare e civilizzate consolidatasi nel 1824[25], conduce al riconoscimento del valore, se non progressivo, almeno migliorativo della civiltà moderna, pur inteso in senso relativo rispetto a una società precedente, ma non in assoluto 'barbara', quale fu quella italiana medievale, che Leopardi condanna con un'appassionata invettiva (cfr. TPP 1021)[26]. Un riconoscimento che cancella ogni equivoco

[25] Sul tema del selvaggio e del primitivo in Leopardi cfr. ora M. Balzano, *Il selvaggio leopardiano e le sue fonti nell'opera di Leopardi*, «Rivista di storia della filosofia», 2, 2005, pp. 225-267 e Id., *I confini del sole. Leopardi e il Nuovo Mondo*, Marsilio, Venezia 2008.

[26] A questo proposito osserva Massimiliano Biscuso: «In questo senso particolare si può parlare di "progressismo" in Leopardi: se è impossibile, e dunque impensabile e improponibile, un ritorno allo stato di perfezione primitiva, si tratterà allora di promuovere forme di civilizzazione che ci preservino per quanto possibile dalla barbarie, pur nella consapevolezza che la barbarie è l'ombra della civilizzazione, il suo negativo che sempre l'accompagna, cioè che la civilizzazione può sempre rovesciarsi in barbarie, come è accaduto nel Medioevo», Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima*, cit., p. 485.

sulla presunta collusione tra Leopardi e i pensatori politici reazionari amati dal padre, quali Joseph de Maistre e Louis de Bonald.

In conclusione, in una società nella quale «Gli usi e i costumi […] si riducono generalmente a questo, che ciascuno segua l'uso e il costume proprio, qual che egli si sia» (TPP 1022, I), non potranno attecchire né morale né cultura. Nel popolo italiano si è prodotto il più freddo disinganno, in contrasto con la sua natura «calda» e «meridionale»; le circostanze storico-sociali hanno trasformato una nazione «la più sensibile e calda per natura» in un popolo di cinici, freddo e disilluso:

> […] non ci maraviglieremo punto che gl'italiani la più vivace di tutte le nazioni colte e la più sensibile e calda per natura, sia ora per assuefazione e per carattere acquisito la più morta, la più fredda, la più filosofa in pratica, la più circospetta, indifferente, insensibile, la più difficile ad esser mossa da cose illusorie, e molto meno governata dall'immaginazione neanche per un momento, la più ragionatrice nell'operare e nella condotta, la più povera, anzi priva affatto di opere d'immaginazione (nelle quali una volta, anzi due volte, superò di gran lunga tutte le nazioni che ora ci superano), di poesia qualunque (non parlo di versificazione), di opere sentimentali, di romanzi e la più insensibile all'effetto di queste tali opere e generi (o proprie o straniere) (TPP 1023, II).

Né morale, né cultura, neppure quella propria di un'opinione pubblica diffusa, illuministicamente identificata con la conversazione e il *bon ton*. In Italia alla conversazione si è sostituita «una pura e continua guerra senza tregua»:

> quel poco, dico, che v'ha in Italia di conversazione, essendo non altro che una pura e continua guerra senza tregua, senza trattati, e senza speranza di quartiere, benché questa guerra sia di parole e di modi e sopra cose di niuna sostanza, pure è manifesto quanto ella debba disunire e alienare gli animi di ciascuno da ciascuno, sempre offesi nel loro amor proprio, e quanto per conseguenza sia pestifera ai costumi divenendo come un esercizio per una parte, e per l'altra uno sprone dell'offendere altrui e della nimicizia verso gli altri, nelle quali cose precisamente consiste il male morale e la perversità dei costumi e la malvagità morale delle azioni e de' caratteri. [...] Così che le conversazioni d'Italia sono un ginnasio dove colle offensioni delle parole e dei modi s'impara per una parte e si riceve stimolo dall'altra a far male a' suoi simili co' fatti. Nel che è riposto l'esizio e l'infelicità sociale e nazionale (TPP 1019, I-II).

A uno sguardo d'insieme il *Discorso* dimostra una notevole capacità di osservazione delle dinamiche sociali e non manca di sensibilità storica, specie nel raffronto tra società medievale e moderna, e fra popoli meridionali e settentrionali, pur nel contesto di una anaciclosi che trova in Polibio, e più celatamente in Giambattista Vico, le sue fonti[27]. Esso può essere efficacemente definito – come

[27] Ricordo ancora Balzano, *Gli assurdi della politica*, cit., pp. 116-122, che si sofferma sul rapporto con Polibio. Per il rapporto, complesso e sotterraneo, più filologico che filosofico,

è stato osservato – una «metafisica dei costumi» e una «filosofia di società»[28]. Una «metafisica dei costumi», perché la natura umana viene studiata in quanto 'seconda natura', cioè come natura modificata, conformatasi secondo specifiche circostanze storiche e geografiche, e consolidata in costumi, ricondotti a una generalità metafisica, anche se sempre osservati con un occhio empirico. Una «filosofia di società», in quanto il *Discorso* prende in esame non l'uomo in sé, ma i rapporti reciproci tra gli uomini, le loro conformazioni storiche, i costumi concreti della vita associata, anche se in funzione di un'esperienza diretta limitata alle due società che allora Leopardi conosceva, quella recanatese e quella romana.

Tuttavia tale descrizione è premonitrice, e predispone a quella forte tensione filosofica, insieme tragica e cosmica, che Leopardi vivrà nell'ultima parte della sua vita e che lo condurrà ad auspicare «una civilizzazione veramente umana»[29]. Leopardi cercava – senza alcun esito – «la felicità pubblica e privata» (*Zib* 626, 8 febbraio 1821). In questa sua indagine è stato insieme, e in tempi diversi, un «metafisico» e un «filosofo di società», rispondendo in pieno alla descrizione delle due figure di pensatori proposta nelle pagine 4138-4139 dello *Zibaldone* del 12 maggio 1825:

> Ad ogni filosofo, ma più di tutto al metafisico è bisogno la solitudine. L'uomo speculativo e riflessivo, vivendo attualmente, o anche solendo vivere nel mondo, si gitta naturalmente a considerare e speculare sopra gli uomini nei loro rapporti scambievoli, e sopra se stesso nei suoi rapporti cogli nomini. Questo è il soggetto che lo interessa sopra ogni altro, e dal quale non sa staccare le sue riflessioni. Così egli viene naturalmente ad avere un campo molto ristretto, e viste in sostanza molto limitate, perché alla fine che cosa è tutto il genere umano (considerato solo nei suoi rapporti con se stesso) appetto alla natura, e nella universalità delle cose? Quegli al contrario che ha l'abito della solitudine, pochissimo s'interessa, pochissimo è mosso a curiosità dai rapporti degli uomini tra loro, e di se cogli uomini; ciò gli pare naturalmente un soggetto e piccolo e frivolo. Al contrario moltissimo l'interessano i suoi rapporti col resto della natura, i quali tengono per lui il primo luogo, come per chi vive nel mondo i più interessanti e quasi

con la concezione della storia di Vico cfr. il mio *La storia delle «nazioni» in Vico, Niebuhr e Leopardi*, «il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 1-2, 2019, pp. 67-92.

[28] Lo sostiene Biscuso richiamando anche le tesi di Toni Negri e di Dondero; cfr. Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima*, cit., pp. 482, nota 12, e 481, nota 11. Merita ricordare anche quanto sostenuto da Biscuso e da Franco Gallo, che hanno inteso il pensiero etico-politico di Leopardi come investigazione critica delle logiche della modernizzazione (italiana) e in esse della responsabilità delle *élites*, nella messa in gioco di un nesso strettissimo tra modernizzazione della filosofia, lingua nazionale e uso dell'ironia; cfr. M. Biscuso e F. Gallo, *Prefazione*, in M. Biscuso, *Leopardi antitaliano*, con scritti di G. de Liguori e P. Zignani, Manifesto libri, Roma 1999, pp. 15-25. Cfr. anche il mio *Il «metafisico» e il «filosofo di società». Leopardi e Gramsci dinanzi alla modernità*, «Critica Marxista», 1, 2008, pp. 40-49.

[29] Faccio mie le conclusioni di Biscuso: cfr. Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima*, cit., p. 490. Su una medesima linea interpretativa si era posto anche Placanica, cfr. Placanica, *Leopardi, o della modernità*, cit., p. 112.

> soli interessanti rapporti sono quelli cogli uomini; l'interessa la speculazione e cognizion di se stesso come se stesso; degli uomini come parte dell'universo; della natura, del mondo, dell'esistenza, cose per lui (ed effettivamente) ben più gravi che i profondi soggetti relativi alla società. E in somma si può dire che il filosofo e l'uomo riflessivo coll'abito della vita sociale non può quasi a meno di non essere un filosofo di società (o psicologo, o politico ecc.), coll'abito della solitudine riesce necessariamente un metafisico. E se da prima egli era filosofo di società, da poi, contratto l'abito della solitudine, a lungo andare egli si volge insensibilm. alla metafisica e finalm. ne fa il principale oggetto dei suoi pensieri e il più favorito e grato.

In ogni caso, sia come «filosofo di società» che come «metafisico» Leopardi ha stigmatizzato come pochi quel «sistema dell'egoismo universale» che ha reso gli italiani nella Modernità individui come nazioni, e in quanto tali ingovernabili.

Bibliografia

Baldacci L., *Due utopie di Leopardi: la società dei castori e il mondo della «Ginestra»*, «Antologia Vieusseux», 67, 1982, pp. 7-25.

Balzano M., *Il selvaggio leopardiano e le sue fonti nell'opera di Leopardi*, «Rivista di storia della filosofia», 2, 2005, pp. 225-267.

Balzano M., *I confini del sole. Leopardi e il Nuovo Mondo*, Marsilio, Venezia 2008.

Balzano M., *Gli assurdi della politica*, Unicopli, Milano 2014.

Barbuto G.M., *Gli affanni di una nazione. Il* Discorso sopra lo stato presente degl'Italiani *e gli articoli di Francesco De Sanctis sul "Diritto" del 77-78*, «Rivista di Politica », 3, 2018, pp. 103-109.

Biral B., *La crisi leopardiana dell'anno 1821*, Stamperia di Venezia, Venezia 1966.

Biral B., *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino 1974.

Biscuso M., *La civiltà come rimedio di se medesima. Il* Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani *e la 'filosofia sociale' di Giacomo Leopardi*, «La Rassegna della Letteratura italiana», 2, 2008, pp. 477-490.

Biscuso M., Gallo F., *Prefazione*, in M. Biscuso, *Leopardi antitaliano*, con scritti di G. de Liguori e P. Zignani, Manifesto libri, Roma 1999, pp. 15-25.

Di Meo A., *Individui e circostanze nelle scienze moderne e in Leopardi*, «La Cultura. Rivista di filosofia e filologia», 1, 2006, pp. 85-114.

Dondero M., *Leopardi e gli italiani. Ricerche sul «Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani»*, Liguori, Napoli 2000.

Felici L., *L'italianità di Leopardi*, in Id., *L'italianità di Leopardi e altre pagine leopardiane*, Maria Pacini Fazzi Editore, Pisa 2015, pp. 19-36.

Fenoglio C., *Lamennais: la religione culla dei popoli*, in Ead., *Un infinito che non comprendiamo. Leopardi e l'apologetica cristiana dei secoli XVIII e XIX*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp. 1-53.

Feo N., *L'Italia di Leopardi fra antropologia e storia (1818-1824)*, «Italianistica. Rivista di letteratura italiana Antologia Vieusseux», 1, 2009, pp. 33-60.

Foschi F., *Storia e cultura nell'ambiente leopardiano del primo Ottocento*, in A. Luzi (a cura di), *Microcosmi leopardiani. Biografie, cultura, società*, 3 voll., Metauro Edizioni, Fossombrone 2000, vol. I, pp. 3-36.

Il pensiero storico e politico di Leopardi, Atti del VI Convegno del Centro Nazionale di Studi Leopardiani (Recanati 9-11 settembre 1974), Olschki, Firenze 1989.

Leopardi G. *Discorso sullo stato presente dei costumi degl'Italiani*, 1824 (riedizioni: a cura di N. Bellucci, Delotti, Roma 1988; con introduzione e cura di A. Placanica, Marsilio, Venezia 1989; con introduzione di S. Veca e cura di M. Moncagatta, Feltrinelli, Milano 1991; con introduzione di L. Doninelli, l'Unità, Roma 1993; a cura di F. Ferrucci, insieme a un *Nuovo discorso sugli italiani*, A. Mondadori, Milano 1993; a cura di C.L. Torchio, Promolibri Magnanelli, Torino 1998; edizione diretta e introdotta da M.A. Rigoni, testo critico di M. Dondero, commento di R. Melchiori, Rizzoli, Milano 1998).

Leopardi G., *Scritti vari inediti di Giacomo Leopardi dalle Carte Napoletane*, Successori Le Monnier, Firenze 1906.

Leopardi G., *Zibaldone di pensieri*, Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, 3 voll., Garzanti, Milano 1991.

Leopardi G., *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici ed E. Trevi, Edizione integrale, Newton & Compton, Roma 1997.

Leopardi G., *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1998.

Leopardi G., *"Lo stato libero e democratico". La fondazione della politica nello* Zibaldone, a cura di F. Vander, Mimesis, Milano-Udine 2016.

Martellini M., *I traditi Lari, ovvero Leopardi e il sogno della Patria*, in *La letteratura degli Italiani. Gli Italiani della letteratura, La letteratura degli Italiani 3 Gli Italiani della letteratura*, Atti del XV Congresso Nazionale dell'Associazione degli Italianisti Italiani, Torino, 14-17 settembre 2011, Sessioni parallele a cura di C. Allasia, M. Masoero, L. Nay, *X. Italiani della letteratura: Leopardi. Leopardi e leopardiani all'Italia*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria 2012, pp. 1117-2226.

Mastrangelo L., *Leopardi politico e il Risorgimento*, Luciano Editore, Napoli 2010.

Melosi L. (a cura di), Ius Leopardi. *Legge, natura, civiltà*, Olschki, Firenze 2006.

Montali E. (a cura di), *Leopardi, l'Italia, gli italiani*, Ediesse, Roma 2012.

Placanica A., *Leopardi, o della modernità*, in G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, a cura di A. Placanica, Marsilio, Venezia 1989, pp. 9-112.

Polizzi G., *Leopardi e "le ragioni della verità". Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani*, Prefazione di R. Bodei, Carocci, Roma 2003.

Polizzi G., *Il «metafisico» e il «filosofo di società». Leopardi e Gramsci dinanzi alla modernità*, «Critica Marxista», 1, 2008, pp. 40-49.

Polizzi G., *La storia delle «nazioni» in Vico, Niebuhr e Leopardi*, «il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 1-2, 2019, pp. 67-92.

Savarese G., *Il Discorso di Leopardi sui costumi degl'Italiani: preliminari filologici* (1988), in Id., *L'eremita osservatore. Saggio sui* Paralipomeni *e altri studi su Leopardi*, Bulzoni, Roma 1995.

Savarese G., *Lingua e stile nel* Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani (1994), in Id., *L'eremita osservatore. Saggio sui* Paralipomeni *e altri studi su Leopardi*, Bulzoni, Roma 1995.

Scarpato G., *Un'altra idea di nazione. Un itinerario politico nello* Zibaldone *di Leopardi*, «Rivista di Politica», 2, 2019, p. 113.

Russo F., *Leopardi politico della felicità impossibile*, Bulzoni, Roma 1999.

Timpanaro S., *Antileopardiani e neomoderati nella Sinistra italiana*, Ets, Pisa 1982.

Il carattere di Jules Michelet

Michela Nacci

sommario: 1. Tradurre, introdurre. – 2. La storia ha cancellato la geografia. – 3. Il vascello dell'umanità. – 4. L'anti-Francia. – 5. Per il genere umano. – 6. Una e universale. – 7. Fatalità e libertà.

L'idea di nazione è una presenza costante nell'opera di Michelet. Ma che cos'è per Michelet la nazione? La nazione è il suolo su cui si vive. Il soggetto che abita la nazione è il popolo. La nazione, ogni nazione, possiede una sua identità. Tale identità è formata dalla geografia, dal cibo, dal clima, dal passato, dalla lingua, dalla religione: inizialmente composta da parti ben distinte fra loro, lo scorrere del tempo la rende sempre più amalgamata e sempre più spirituale. Anche quando le differenze fra Nord e Midi, cattolici e protestanti, Bretoni e Provenzali, permangono, tali differenze si integrano reciprocamente, e contribuiscono ognuna per la sua parte a dar vita a un soggetto unitario: una specifica identità nazionale che possiede un centro stabile e che mostra, all'esterno e all'interno, una perfetta coesione. Quando giunge a essere tale, la nazione è divenuta un individuo collettivo: possiede una sua fisionomia che, come il volto per uomini e donne, serve a riconoscerla. Quella fisionomia è il carattere nazionale.

Nella sua filosofia della storia, Michelet teorizza che ogni nazione ha una individualità propria e svolge una funzione precisa nella storia del mondo. Il testimone passa da Est a Ovest, e le varie nazioni interpretano a turno il ruolo di portavoci della civiltà. Nella sua concezione, Vico, Herder e Hegel si avvicendano e si danno la mano. Nelle opere storiche l'idea di carattere viene utilizzata costantemente. Per Michelet le nazioni sono – e devono essere – essenzialmente diverse fra loro: ogni nazione, di conseguenza, è unica. Al tempo stesso, tutte le nazioni contribuiscono per un aspetto alla storia universale. Se tutte le nazio-

Michela Nacci, University of Florence, Italy, michela.nacci@unifi.it, 0000-0002-4635-3667

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Michela Nacci, *Il carattere di Jules Michelet*, pp. 123-143, © 2020 Author(s), CC BY 4.0 International, DOI 10.36253/978-88-5518-160-0.08, in Michela Nacci (edited by), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*, © 2020 Author(s), content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISSN 2704-5919 (online), ISBN 978-88-5518-160-0 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-160-0

ni hanno qualcosa da offrire come contributo alla storia universale, la Francia, tuttavia, sembra che abbia da offrire qualcosa in più delle altre.

Le tappe della riflessione di Michelet sono cinque:

1. la traduzione della *Scienza nova* di Vico e il *Discours* che vi è premesso: 1827;
2. *Introduction à l'histoire universelle*: 1831;
3. del 1826 è *Tableau de la France*, che costituisce il libro III della *Histoire de France* nella parte che esce quell'anno (la storia prosegue fino al 1869); nelle riedizioni del 1852 e del 1861 Michelet corregge molte cose, ma non tocca questo libro;
4. *Le peuple*: 1846;
5. *Histoire de la Révolution française*, che esce fra il 1847 e il 1853.

1. Tradurre, introdurre

Nel 1827 Michelet traduce la *Scienza nova* di Giovambattista Vico: la traduzione è preceduta dal suo *Discours sur le système et la vie de Vico*. Ciò che Michelet apprezza nell'autore italiano è un insieme di elementi: il peso che assegna alle credenze collettive rispetto alle credenze individuali, l'importanza che attribuisce alla tradizione, la negazione di un contratto che si collocherebbe all'origine delle società umane, l'enfasi posta sull'irrazionalità da cui sono composte le basi della vita e della società. Si potrebbe definire tutto questo con una parola: anticartesianismo. Vico, secondo Michelet, ha costruito una teologia sociale in cui la Provvidenza ha assegnato a ogni nazione un suo carattere:

> Essa trae la sua unità dalla religione, principio produttore e conservatore della società. Fin qui non si è parlato che di teologia naturale; la Scienza nova è una teologia sociale, una dimostrazione storica della Provvidenza, una storia dei decreti con i quali, all'insaputo degli uomini e spesso loro malgrado, ha governato la grande città del genere umano. Chi non sentirà un piacere divino in questo corpo mortale, quando contempleremo questo mondo delle nazioni, così vario in caratteri, tempi e luoghi, nell'uniformità delle idee divine?[1]

Vico ha creato quella scienza delle civiltà che finora mancava:

> Le altre scienze si occupano di dirigere l'uomo e di perfezionarlo; ma nessuna ha ancora per oggetto la conoscenza dei principi della civiltà da cui tutte sono uscite. La scienza che ci rivelasse questi principi ci metterebbe in grado di misurare la carriera che i popoli percorrono nei loro progressi e nella loro decadenza, di calcolare le età della vita delle nazioni. Allora si conoscerebbero i mezzi con i quali una società può elevarsi o portarsi al più alto gradi di civiltà di cui è suscettibile, allora sarebbero in accordo teoria e pratica, studiosi e saggi, filosofi e legislatori, la saggezza riflessa e la saggezza istintiva; e ci si

[1] J. Michelet, *Principes de la philosophie de l'histoire*, trad. de *Scienza nova* de G.B. Vico, préc. d'un *Discours sur le système et la vie de l'auteur*, Renouard, Paris 1827, pp. XIII-XIV.

> allontanerebbe dai principi di questa scienza dell'umanizzazione solo abdicando al carattere di uomo e separandosi dall'umanità[2].

Proprio quell'anno – il 1827 – vede la traduzione in francese da parte di Edgar Quinet del saggio di Herder *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, accompagnato dallo scritto dello stesso Quinet *Essai sur les oeuvres de Herder*.[3] Michelet e Quinet, amici e collaboratori per tutta la vita, sono entrambi allievi di Victor Cousin: è proprio lui a incoraggiarli a realizzare quelle traduzioni. Cousin, da parte sua, professa una filosofia della storia hegeliana nella quale il carattere nazionale svolge un ruolo centrale[4]. La caratteristica della cultura francese rispetto ad altre per quanto riguarda il carattere è che è attraverso una rete di traduzioni e introduzioni che questo concetto a partire dai tardi anni Venti dell'Ottocento riprende a essere un tema molto frequentato dopo l'epoca di Montesquieu. La riflessione di Herder è una delle fonti principali della teoria dei caratteri nazionali[5] e il suo ingresso in Francia ha un peso decisivo. Ben prima di queste traduzioni, era stata Madame de Staël a proporre gli autori tedeschi che trattano del carattere quali casi esemplari di cui tener conto: sia in *De la littérature* sia nel più celebre *De l'Allemagne* la baronessa proponeva all'attenzione del suo paese le opere di Herder, Fichte, Schlegel, Humboldt nelle quali il carattere svolge un ruolo centrale[6]. Ma è solo dopo le traduzioni che questi autori sono disponibili per i lettori.

2. La storia ha cancellato la geografia

Il 1826 è l'anno del *Tableau de la France*. Il sottotitolo dice tutto: *Géographie, physique, politique et morale de la France*[7]. Il *Tableau* inizia con l'odiosa Inghilterra. La guerra delle guerre è quella in corso tra il carattere della Francia e il carattere dell'Inghilterra:

> La lotta contro l'Inghilterra ha reso alla Francia un servizio prezioso. Essa ha confermato, precisato la sua nazionalità. A forza di serrarsi contro il nemico, le province si sono ritrovate popolo. È vedendo da vicino l'Inglese che esse hanno

[2] Ivi, p. XIV.

[3] E. Quinet, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. de l'allem. et préc. d'une introd., *Essai sur les oeuvres de Herder*, Levrault, Paris 1827.

[4] V. Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, vol. I di *Cours de philosophie*, Pichon et Didier, Paris 1828-1829, 3 voll.

[5] Cfr. M. Nacci (ed.), *A mould for the nation. The theory of national characters in nineteenth-century French political thought*, special issue of «The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville», XXXV (1), 2014.

[6] Madame de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, 1798, qui utilizzo la seconda edizione, rivista, corretta e aumentata e con una nuova prefazione, Maradan, Paris 1800, 2 voll., Id., *De l'Allemagne*, Nicolle, Paris 1813, 3 voll.

[7] J. Michelet, *Tableau de la France. Géographie, physique, politique et morale*, Paris 1826. Utilizzo l'edizione Lacroix, Paris 1875, che ripubblica quella rivista nel 1833 dall'autore.

> sentito di essere Francia. Accade alle nazioni quello che accade all'individuo: conosce e distingue la sua personalità attraverso la resistenza di ciò che non lo è, individua il sé attraverso il non-sé[8].

La contrapposizione tra Francia e Inghilterra è permanente nel pensiero di Michelet: nel primo libro, e fin dalle primissime pagine, della *Histoire de la Révolution française* (1847) leggiamo che la Francia, paese apparentemente egoista e centrato sull'individuo, è in realtà genio universale, carattere costituito dalla simpatia, proiettata verso il genere umano: è per tutti gli uomini, infatti, che la Francia ha realizzato la sua rivoluzione, la cui essenza è libertà. Egoista e individualista è invece l'Inghilterra[9].

Dove si trova il centro della Francia? Michelet risponde, nel *Tableau*, in modo anti-geografico: «Il centro si è trovato segnato da circostanze più politiche che naturali. È un centro eccentrico, che deriva e appoggia verso Nord, principale teatro dell'attività nazionale, nei pressi di Inghilterra, Fiandra e Germania. Protetto, e non isolato, dai fiumi che lo circondano, si caratterizza secondo il vero con il nome di Île-de-France».

Parigi è il centro: non annulla le diversità del paese ma le raccoglie tutte in sé, e per questo è generale. Centralizzazione significa anche unità del paese e aiuto reciproco che le sue singole parti si danno l'un l'altra. La tesi di Michelet: «L'Inghilterra è un impero, la Germania un paese, una razza; la Francia è una persona.» Negli animali di ordine inferiore la vita locale è forte: quando si sale si trova l'individuo unito: «Le nazioni possono classificarsi come gli animali. L'utilizzazione comune di un gran numero di parti, la solidarietà di queste parti fra loro, la reciprocità di funzioni che esercitano l'una rispetto all'altra, questa è superiorità sociale. È quella della Francia, il paese al mondo in cui la nazionalità, la personalità nazionale si avvicina di più alla personalità individuale»[10].

Michelet non usa in questo caso il termine 'carattere', e preferisce utilizzare l'espressione «esprit général» di Montesquieu; al tempo stesso, lancia la battaglia che riprenderà in *Introduction à l'histoire universelle* mostrando come nella storia di Francia lo spirito abbia vinto la fatalità. Per Michelet 'fatalità' sembra coincidere con naturalità, con quegli elementi fisici che concorrono a formare il carattere: suolo, clima e razza. Una volta che quelli siano espunti, la personalità della Francia risulta tutta spirito e libertà. La storia inizia come geografia, cioè come suolo, paesaggio, cibo, clima; nel suo procedere, tuttavia, lascia dietro di sé gli elementi materiali e si spiritualizza: ecco sorgere la politica, la morale. L'inizio è locale: sono le regioni che formano la Francia. La fine è generale, ossia centrale, che è come dire unitaria: la fusione delle differenze regionali in una unità centrale perfettamente equilibrata. Lo spirito trionfa sulla materia. L'individuo è un elemento ancora materiale, mentre la società degli uomini è qualcosa di spirituale: l'astratta unità della patria. I tempi barbari sono locali, quando la

[8] Ivi, pp. 71-72.

[9] Id., *Histoire de la Révolution française*, Chamerot, Paris 1847, 7 voll., vol. I, p. 15.

[10] Id., *Tableau*, cit., pp. 72, 80, 81.

storia è fatta di terra, di razza; i tempi moderni sono centrali, unitari, superano la razza e giungono all'idea generale di patria. Michelet riprende i termini della teoria dei caratteri nazionali e si inserisce nella lunga storia della teoria con la sua posizione: la materialità e il peso di quegli elementi che all'inizio sono importanti nella storia di un paese e nella definizione di esso, si alleggeriscono via via e lasciano il posto a elementi immateriali. Michelet parla di 'fatalità' come peso esercitato dagli elementi materiali: sostiene che nel corso della storia quella 'fatalità' viene vinta. Sarebbe grave che così non fosse dal momento che fatalità è il contrario di libertà.

Leggiamo:

> Così si è formato lo spirito generale, universale, dalla contrada. Lo spirito locale è scomparso di giorno in giorno; l'influenza del suolo, del clima, della razza ha ceduto all'azione sociale e politica. La fatalità dei luoghi è stata vinta, l'uomo è sfuggito alla tirannia delle circostanze materiali. Il Francese del Nord ha gustato il Mezzogiorno, si è animato al suo sole. Il Meridionale ha preso qualcosa della tenacia, della serietà, della riflessione del Nord. La società, la libertà, hanno domato la natura, la storia ha cancellato la geografia. In questa trasformazione meravigliosa, lo spirito ha trionfato della materia, il generale del particolare, e l'idea del reale. L'uomo individuale è materialista, si attacca volentieri all'interesse locale e privato; la società umana è spiritualista, tende a liberarsi senza sosta delle miserie dell'esistenza locale, a raggiungere l'alta e astratta unità della patria». È la modernità che ha realizzato questo capolavoro. Ma il percorso non è terminato: nel futuro il distacco della storia dalla terra, dalla natura, dalla razza proseguirà ulteriormente e l'uomo sentirà il bisogno di una patria più vasta: «L'idea di questa patria, idea astratta che deve poco ai sensi, lo (l'uomo) condurrà con un nuovo sforzo all'idea della patria universale, della città della Provvidenza[11].

Un segno di più, se ce fosse bisogno, che il problema della fatalità connesso al carattere è davvero un problema[12]. Quanto al fatto che Michelet lo abbia risolto, ognuno può giudicare da solo.

Poi Michelet scrive: «Per le nazioni è come per l'individuo, conosce e distingue la sua personalità dalla resistenza di ciò che non è lei, identifica il sé attraverso il non-sé» (Michelet, 1833: 126). Qui ci troviamo di fronte a due affermazioni diverse. La prima stabilisce l'equivalenza fra nazione e individuo. Tesi madre di ogni teoria dei caratteri nazionali, da essa si possono trarre le conseguenze più diverse. Di per sé, è una formula abbastanza neutra, eccetto che per l'identificazione della nazione con l'individuo dotato di un volto e una personalità, e diverso da ogni altro. La seconda affermazione contrappone un io e un non-io:

[11] Ivi, p. 83.

[12] Cfr. Nacci, *Entre zéro et dix. Le caractère national dans* La démocratie en Amérique, in corso di pubblicazione in «Revue européenne des sciences sociales», cfr. il paragrafo *Caractère et liberté*.

una nazione è io, le altre sono non-io. Fichte afferma una tesi molto simile a questa nei suoi *Discorsi alla nazione tedesca*[13]. Siamo giunti alla guerra fra nazioni, al conflitto, alla negazione (delle altre nazioni) che il carattere di una nazione di per sé comporta. È l'esplicitazione del significato che la teoria dei caratteri nazionali ha normalmente, con una aggiunta di competizione e aggressività. Michelet, che coniugherà – *contro* la teoria dei caratteri nazionali – il 'mélange' con la libertà, stavolta invece aderisce alla teoria: la mia nazione è io, le altre sono non-io.

3. Il vascello dell'umanità

L'*Introduction à l'histoire universelle* (1831) riprende da dove il *Tableau* si è chiuso: la lotta tra fatalità e libertà. Nota Michelet: «Negli ultimi anni, la fatalità sembrava prendere possesso della scienza come del mondo. Si stabiliva tranquillamente nella filosofia e nella storia». E rivela subito a che cosa si riferisce: è la volontà umana che si ribella «contro le influenze di razza e clima»[14]. Nel cammino del genere umano da Oriente a Occidente, il peso di razza e clima diminuisce costantemente. Michelet traccia il suo personale viaggio nelle civiltà, assai somigliante al viaggio compiuto da tanti altri autori, per osservare che il passaggio decisivo avviene quando si giunge in Europa: «In geografia, certe contrade sono state disegnate su un piano più felice, intagliate meglio con golfi e porti, limitate meglio da mari e montagne, perforate meglio da valli e fiumi, *articolate* meglio, se posso dire, cioè più capaci di compiere tutto ciò che ne vorrà tirar fuori la libertà. La nostra piccola Europa, se la paragonate all'informe e massiccia Asia, quanta maggiore attitudine al movimento non annuncia agli occhi?»[15].

Per questo l'Europa è un *unicum*: «L'Europa è una terra libera»[16]. Michelet non è né il primo né l'unico ad affermarlo: nelle numerose filosofie della storia, veri viaggi nello spazio e nel tempo, che vengono scritte in quegli anni e delle quali forse quella di Hegel è la più famosa, libertà coincide con Europa. È in Europa che si verifica per la prima volta una circostanza nuova: ogni nazione non fa più parte a sé, e l'Europa non coincide con una sola di queste nazioni, ma il suo carattere è dato dal confronto fra le nazioni che la compongono: «È possibile cogliere la sua personalità solo a colui che conosce gli altri stati che la caratterizzano per mezzo della loro opposizione». Ossia, a colui che conosce il loro 'genio', la loro 'anima', il loro carattere nazionale. L'Europa ha due poli, a Sud l'Italia e a Nord la Scandinavia: «Su questi punti estremi grava pesantemente la fatalità di razza e clima». Al centro si situa «l'indecisa Germania». Da questo punto in avanti Michelet elenca i caratteri delle principali nazioni europee e utilizza per definirli gli stereotipi correnti con qualche variazione personale. Il Tedesco è simpatia verso gli altri:

[13] J.G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2003.

[14] Michelet, *Introduction à l'histoire universelle*, Hachette, Paris 1831, p. 362.

[15] Ivi, pp. 367-368.

[16] Ivi, p. 368.

> Egli ama, adotta le mode, le idee degli altri popoli, salvo dirne male. Il carattere di questa razza […] è la facile abnegazione di sé. Il vassallo si dà al signore; lo studente, l'artigiano, alle loro corporazioni. In queste associazioni, lo scopo dell'interesse è in secondo piano; l'essenziale sono le riunioni amicali, i servizi reciproci, e quei riti, quei simboli, quelle iniziazioni che costituiscono per gli associati una religione di loro scelta.

Il Tedesco è poesia, amore, devozione, disinteresse: «Ingannato dal finito, si volge all'infinito». La Germania è anche «un paese mostruosamente diversificato. Stati di venti milioni di uomini, altri di ventimila. La frammentazione infinita, il diritto infinitamente vario dei signori feudali». Dopo aver letto l'elogio della centralizzazione francese fatto nel *Tableau*, comprendiamo come Michelet possa giudicare questa situazione. Paese di contraddizioni, la Germania, dal momento che è curioso di novità e vive nel Medioevo. Eppure, la Germania critica l'Italia: «No, la grande, la sapiente, la potente Germania non ha diritto di disprezzare la povera Italia che essa schiaccia». Già, perché l'Italia – lo ha affermato sopra – ha la giustificazione di un clima che impedisce l'azione libera della volontà, un clima che coincide con la 'fatalità':

> Almeno essa [l'Italia] può addurre il languore del clima, le forze sproporzionate dei conquistatori, la lunga disorganizzazione. Datele tempo e saprà farsi valere. Perché «Ciò che ha fatto l'umiliazione dell'Italia come popolo, ciò che l'ha sottomessa alla molle e disciplinabile Germania, è precisamente l'indomabile personalità, l'originalità indisciplinabile che, là, isola gli individui»[17].

Incontriamo, per la ennesima volta nella teoria dei caratteri, il Tedesco disciplinato, organizzato e mistico, e l'Italiano individualista, senza stato e geniale. Nessuna abnegazione in Italia: perfino la religione viene materializzata, politicizzata, usata per uno scopo utile. Ma: «È tempo di finirla – esclama Michelet – con queste ridicole declamazioni sulla mollezza del carattere italiano». D'altra parte, proprio lui ha riconosciuto che il clima, così schiacciante, c'entra per qualcosa. Infatti, eccolo affermare: «La povera Italia è cambiata poco, e questa è la sua rovina. Essa ha subìto costantemente la doppia fatalità del clima e dello stretto sistema sociale nel quale è concentrata». Si è costretti, allora, ad ammettere che nell'Europa libera esiste ancora un po' di fatalità. Michelet lo ammette, e allarga il dominio della fatalità anche alla Germania: «Così nella stessa Europa, che sembrava essersi riservata la libertà, la fatalità ci persegue. L'abbiamo trovata […] in Germania e in Italia. In un paese come nell'altro, la libertà morale è prevenuta, oppressa dalle influenze locali di razze e di climi. Anche nel suo aspetto l'uomo porta il segno della fatalità. La contrada si riflette in lui; lo direste uno specchio»[18].

[17] Ivi, pp. 379, 380, 382, 383, 385.

[18] Ivi, pp. 389, 394, 395.

Infatti, ecco il Tedesco: biondo, pallido, occhi azzurri. E l'Italiano: capelli corvini, pelle scura, occhi come la pece, profondi e sognanti. È a causa della fatalità che nei due paesi si rimane attaccati al proprio piccolo luogo e di conseguenza si prova ostilità nei confronti degli altri: non è possibile praticare «l'incrocio delle razze, la mistura di civiltà opposte» che è «l'aiuto più potente della libertà». L'unica nazione europea dove quella ibridazione reciproca si è realizzata è la Francia: «La mistura, imperfetta in Italia e Germania, disuguale in Spagna e in Inghilterra, in Francia è uguale e perfetta. Quello che c'è di meno semplice, meno naturale, più artificiale, cioè meno fatale, di più umano e più libero al mondo, è l'Europa; di più europeo, è la mia patria, è la Francia». La Francia è caratterizzata per Michelet dalla «fusione intima delle razze» che dà luogo a «una persona gigantesca composta da trenta milioni di uomini». Questa persona, come le altre nazioni e più delle altre nazioni visto che è persona, ha un genio: il suo genio è l'azione. È un popolo di uomini di guerra e di uomini di affari. In particolare, è dotata di un «genio sociale, con i suoi tre caratteri apparentemente contraddittori, la facile accettazione delle idee straniere, il proselitismo ardente che le fa diffondere all'esterno, la potenza organizzativa che riassume e codifica le une e le altre». Il Francese ama conquistare altri paesi per diffondervi le sue idee e i suoi costumi; l'Inglese ama conquistare per realizzare un interesse immediato. Lo stereotipo dell'Inglese utilitario non poteva mancare. Il Francese ha un genio democratico anche durante la monarchia assoluta: essa livella tutti, dunque li eguaglia. L'Inghilterra è l'opposto: «L'orgoglio umano personificato in un popolo è l'Inghilterra». Non solo: è anche contraddittorio al suo interno: «Composto da due principi ostili, l'industria e la feudalità, l'egoismo di isolamento e l'egoismo di assimilazione, si accorda in un punto: l'acquisizione e il godimento della ricchezza». La fusione risulta impossibile: «Questo inflessibile orgoglio dell'Inghilterra ha messo un ostacolo eterno alla fusione delle razze come al ravvicinamento delle condizioni». Mentre l'Inghilterra è libertà senza uguaglianza, lo scopo a cui tende la Francia è «la libertà nell'uguaglianza». La Francia esprime tutti i pensieri isolati delle altre nazioni europee per il suo «senso della generalità sociale». Michelet può così concludere, escludendo l'unica altra nazione che poteva attentare al primato: «Ciò che c'è di più giovane e fecondo al mondo non è affatto l'America, bambino serio che imiterà a lungo; è la vecchia Francia, rinnovata dallo spirito»[19].

La Francia è alla guida dell'umanità: «la mia patria gloriosa è ormai il pilota del vascello dell'umanità»[20]. Solo in Francia la mistura fra le diverse popolazioni è perfettamente riuscita e ha raggiunto un pieno equilibrio. È per questo che essa può essere considerata l'essenza dell'Europa. Dettaglio ancor più significativo, l'Europa è per Michelet la sola parte del mondo il cui carattere non sia la risultante passiva del dominio di fattori quali la fatalità, il suolo, la razza, il clima. Essenza dell'Europa, la Francia moltiplica questa caratteristica; essa si colloca

[19] Ivi, pp. 396, 398, 399, 404, 405, 407, 415.

[20] Ivi, p. VI.

sotto il segno della libertà (una libertà intesa come il contrario della necessità, ovvero dell'essere determinata). Di più: la Francia è persona, ed è la sola nazione a esserlo. Gli elementi – fatalità, suolo, razza, clima – che Michelet elenca come fattori capaci di determinare il carattere di una nazione sono alcuni degli elementi classici di ogni teoria del carattere nazionale; alla lista di Michelet ne mancano due importanti – i costumi e le istituzioni –, ma gli altri sono presenti. A partire almeno da Hume e Montesquieu (che riprendono a loro volta tesi formulate in precedenza), la discussione su quale sia il peso dell'uno o dell'altro fattore non conosce sosta. Michelet vi si inserisce riprendendone alcuni dei termini classici. Da parte sua, aggiunge 'fatalità'. 'Fatalità', però, a differenza degli altri elementi che nomina, e anche di quelli che non nomina, non è uno dei fattori che la teoria dei caratteri nazionali può prendere in considerazione: è semmai l'esito complessivo che l'azione dei fattori considerati può raggiungere (o non raggiungere). Si può avere infatti una nazione determinata in modo univoco dal suolo, dalla razza e dal clima (in questo sembra consistere la 'fatalità'), oppure si può avere una nazione nella quale l'azione esercitata dal suolo, dalla razza, dal clima non ottiene un effetto lineare, ma – sommandosi e scontrandosi con altri elementi, e con il comportamento del popolo che forma quella nazione – dà luogo a un risultato che non ne è affatto la semplice conseguenza. In tal senso quella nazione può essere definita libera.

Un passaggio obbligato della teoria dei caratteri è quello dell'incrocio e degli scambi fra nazioni: se ogni nazione è diversa dall'altra in quanto sviluppa un principio irripetibile, a rigore ogni nazione è estranea alle altre, e non ha con quelle nulla da condividere o da scambiare. Nelle formulazioni più estreme di questa posizione, perfino le traduzioni appaiono un'operazione o impossibile o sconveniente. Quanto al mischiare una nazione con l'altra, parti di una nazione con (parti di) un'altra, questo appare tanto sconsigliabile quanto mischiare fra loro razze diverse: l'effetto sarebbe solo un intorbidamento e un impoverimento di ogni specifico genio nazionale, con alla lunga effetti forse drammatici come il declino e la morte. Sulla questione Michelet mostra un atteggiamento opposto: «L'incrocio delle razze, la mistura delle civiltà opposte, è l'ausiliario più potente della libertà». Il *mélange* non produce annacquamento del principio, piuttosto va a vantaggio della libertà: «Le fatalità diverse che esse (le razze) apportano in questo *mélange* si annullano e si neutralizzano l'una con l'altra. In Asia, soprattutto prima del maomettismo, le razze isolate in tribù in contrade diverse, sovrapposte in caste nelle stesse contrade, rappresentano ognuna delle idee distinte, non comunicano affatto e stanno ognuna per conto proprio».

Tutto si complica – razze e idee – man mano che ci si sposta verso Occidente: «Il *mélange*, imperfetto in Italia e Germania, disuguale in Spagna e Inghilterra, in Francia è uguale e perfetto».

Dunque, la Francia fa eccezione proprio su un punto chiave della caratterologia. Non riuscita altrove, in Francia la mistura risulta perfetta. La Francia, come abbiamo già notato, fa parte dell'Europa e anzi ne rappresenta l'essenza. È convinzione di Michelet che muovendosi da Est a Ovest, secondo il percorso compiuto dalle civiltà fin dalle origini del mondo, si perda in determinismo e si

acquisti in autodeterminazione. Ossia, si passi dalla materia allo spirito: dalla fatalità alla artificialità. La cosa più spirituale e artificiale che esista al mondo è secondo Michelet la libertà. Le altre nazioni sono diverse dall'esempio francese, e inferiori: «La Germania non ha centro, l'Italia non ne ha più. La Francia ha un centro; una e identica da molti secoli, essa deve essere considerata come una persona che vive e agisce». Dunque la Francia è, a differenza delle altre nazioni, un organismo dotato di personalità: ne è prova il fatto che è riuscita a unire, esaltando i loro tratti specifici, le popolazioni non-francesi che le stavano attorno:

> Il segno e la garanzia dell'organismo vivente, la forza dell'assimilazione, qui si trova al grado più alto: la Francia francese ha saputo attirare, assorbire, identificare la Francia inglese, tedesca, spagnola, da cui era circondata. Essa le ha neutralizzate l'una con l'altra, e convertite tutte alla sua sostanza. Ha ammortizzato la Bretagna con la Normandia, la Franca Contea con la Borgogna; con la Linguadoca la Guyenna e la Guascogna; con il Delfinato la Provenza. Ha meridionalizzato il Nord, settentrionalizzato il Mezzogiorno; ha portato al secondo il genio cavalleresco della Normandia, della Lorena; al primo la forma romana della municipalità tolosana, e l'industrialismo greco di Marsiglia[21].

La Francia offre dunque allo sguardo dell'osservatore un amalgama perfetto, una «fusione intima delle razze», ossia delle popolazioni che storicamente la formano; non ha lasciato sussistere nessuna etnia separata dalle altre, ma l'ha portata a interagire anche con quelle più lontane da lei: «Questa fusione intima delle razze costituisce l'identità della nostra nazione, la sua personalità.» Quando deve indicare qual è questa personalità, Michelet ci sorprende: «Esaminiamo qual è il genio proprio di questa unità multipla, di questa persona gigantesca composta da trenta milioni di uomini. Questo genio è l'azione, ed ecco perché il mondo le appartiene. È un popolo di *uomini di guerra* e di *uomini d'affari*, il che da molti punti di vista, è lo stesso». Vedremo come su questo punto Michelet dovrà cambiare idea.

4. L'anti-Francia

Con *Le peuple* siamo nel 1846. Michelet riprende con forza il paragone fra nazione e individuo. Segue la personificazione della Francia: la Francia è donna, è madre, è generosa, è oblativa. La Francia sviluppa un principio che solo lei possiede: la socialità, la simpatia universale, il genio sociale, il genio democratico. Il carattere francese non è più identificato con l'azione, piuttosto con la socialità, come da stereotipo. Michelet riesce, con piccoli slittamenti di senso da un termine all'altro, a passare da socialità a democrazia: il che non è affatto evidente. L'anno dopo Michelet farà uscire il primo libro della *Histoire de la Révolution française*, ed è plausibile che la sua attenzione sia già diretta sulla democrazia. Qui si trova la tesi secondo la quale la Francia è égalité nella *liberté*. Leggiamo:

[21] Ivi, pp. 72-74.

«Molto sarà perdonato a questo popolo a causa del suo nobile istinto sociale. Si interessa alla libertà del mondo; si preoccupa delle sciagure più lontane. L'umanità tutta intera vive in esso. In questa viva simpatia stanno tutta la sua gloria e tutta la sua bellezza»[22]. Quella della Francia come valore per il mondo intero sarà la tesi centrale della *Histoire de la Révolution française*.

Qual è l'opposto della Francia in termini di carattere? È l'Inghilterra: tenace, egoista, avida, fredda. L'Inghilterra aristocratica. La Francia è il popolo, il suo popolo. Il conflitto principale si svolge tra Francia e Inghilterra: la prima umana e la seconda meccanica, la prima agricola e la seconda industriale, la prima generosa e la seconda egoista, la prima egualitaria e la seconda divisa fra ricchi e poveri, la prima democratica e la seconda aristocratica. Difficile dire se l'egoismo sia legato con il capitalismo; certo è intrecciato con la tenacia (un tratto caratteriale spesso attribuito all'Inghilterra e che le viene attribuito anche in questa occasione), il lavoro e l'industria, con le grandi ricchezze e le grandi miserie che rendono quel paese profondamente diviso, al contrario della Francia che è, come abbiamo visto, intimamente fusa. Michelet non impiega il termine 'capitalismo'; descrive il lavoro massacrante nelle fabbriche, la sporcizia e l'insalubrità dei locali di lavoro e delle abitazioni, la comparsa di un uomo meccanico che compie per lunghe ore il gesto ripetitivo grazie al quale altri accumulano fortune. Ma per lui tutto questo è industrialismo. È l'industria che causa l'impoverimento di una parte della popolazione e l'abbrutimento di tutti i lavoratori. Meglio ancora, la catena delle cause può avere una premessa, una prima maglia: è il carattere inglese che ha causato l'industrialismo. Ci sono paesi caratterialmente adatti all'industria e paesi inadatti: la Francia possiede un carattere inadatto e ha una vocazione agricola e artigianale; l'Inghilterra possiede un carattere adatto ed è per questo che la Rivoluzione industriale si è realizzata lì. Quanto all'accusa che viene rivolta all'Inghilterra di essere rimasta, malgrado tutto, aristocratica, si può solo osservare che all'epoca in Francia era piuttosto diffusa: basti pensare alle note del viaggio in Inghilterra di Tocqueville e all'*Irlande* del suo amico e compagno di viaggio Gustave de Beaumont[23].

5. Per il genere umano

Dove Michelet fa la storia della Francia e al tempo stesso considera quella storia come storia universale, storia che appartiene al mondo, è nella *Histoire de la Révolution française*. Le conquiste che la Rivoluzione ha ottenuto sono conquiste dell'intera umanità. La Rivoluzione francese è stata «una rivoluzione vivace, contagiosa, che conquistava e con il suo ardore e con un carattere di generalità

[22] Id., *Histoire*, cit., vol. I, pp. 65-66.

[23] Cfr. A. de Tocqueville, *Voyages en Angleterre et en Irlande* (1835), éd. par J.-P. Mayer, Gallimard, Paris 1982, G. de Beaumont, *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, Gosselin, Paris 1839, 2 voll.

(più che nazionale) umana»[24]. La rivoluzione è stata a un tempo francese e universale. I traguardi della rivoluzione, la Francia li ha raggiunti non per se stessa, ma per il mondo intero. Quella francese non è una eguaglianza nell'oppressione, non è livellamento sotto il potere di uno solo: è eguaglianza nella libertà.

Quello che si è espresso nella Rivoluzione è il carattere della Francia:

> Mai il carattere francese scoppiò in modo più toccante, nella sua sensibilità facile, la sua vivacità, il suo trasporto generoso. Quegli uomini che mettevano tanto tempo, tanta pesantezza a discutere la Dichiarazione dei diritti, a contare, a pesare le sillabe, dal momento in cui si fece appello al loro disinteresse, risposero senza esitazione; misero il denaro sotto i piedi, gli stessi diritti onorifici che amavano più del denaro… […] Fra l'entusiasmo e l'intenerimento c'era una fiera noncuranza, la vivacità di un nobile giocatore che prova piacere nel gettare via l'oro. Tutti questi sacrifici erano fatti da ricchi e poveri, con pari allegria, talvolta con malizia […], con battute vivaci.

Emerge nella Rivoluzione la grandezza di cuore della Francia, repressa per secoli. Nell'Assemblea Nazionale tutto è emozione, disinteresse, sacrificio: dopo mille anni di penoso (tale è il medioevo secondo Michelet) medioevo, inizia l'alba della libertà. Nell'Assemblea si assiste all'espressione della benevolenza reciproca mista all'esaltazione: proprio questa è la Francia. Prima si rinuncia ai privilegi di classe, poi a quelli delle province, poi a quelli delle città: tutti vogliono essere alla pari nella nuova Francia. La nazione è «immensa e gloriosa famiglia», è «casa materna». Eroismo, sacrificio, devozione: il seguito degli eventi non deve far dimenticare queste virtù sovrumane che caratterizzano gli inizi, questo magnifico carattere francese[25].

Il modello di governo inglese, con il *balance of powers*, viene proposto e riproposto, ma non deve essere seguito (e l'Assemblea non lo segue): è adatto solo alla nazione inglese, a ciò che essa è. Il *balance of powers* blocca la dinamica politica e sociale, e dà il potere a un solo soggetto: in Inghilterra è l'aristocrazia; in Francia sarebbe il re. «L'Inghilterra, afferma Michelet, è sempre stata, è, e sarà, una aristocrazia». Non ha mai fatto posto al popolo, l'ha fatto emigrare nei suoi possedimenti esterni. L'Inghilterra ce l'ha fatta a sopravvivere all'ingiustizia aristocratica solo perché ha spogliato prima l'America, poi la Spagna, la Francia, l'India, infine ha avuto una nuova esplosione coloniale nel XIX secolo e un enorme sviluppo manifatturiero[26]. Il conflitto che oppone Prussia, Inghilterra, Austria, Russia alla Rivoluzione non è solo un conflitto politico: è l'espressione di caratteri diversi[27].

La valenza politica della nazione all'interno del romanticismo non è univoca (si pensi a Fichte, a Novalis, a Carlyle): nella stessa cultura politica francese

[24] Michelet, *Histoire*, cit., cfr. libro II.

[25] Ivi, libro I, pp. 215, 217-219.

[26] Ivi, pp. 245-246, 246 n.

[27] Ivi, libro II, cfr su Burke e il carattere inglese p. 77.

troviamo idee di nazione diverse e lontane da questa a opera di François Guizot, Augustin Thierry, Edgar Quinet, Hyppolite Taine, Ernest Renan. L'intenzione politica di Michelet è legittimare la nazione che è uscita dalla Rivoluzione dell'Ottantanove: per questo, la sua Francia è una nazione particolare, con una precisa individualità, ma al tempo stesso universale in quanto ha portato in dono all'umanità la repubblica, l'eguaglianza, la libertà, i diritti dell'uomo e del cittadino. Michelet afferma: «Non parlate di egoismo. La storia può rispondere a questo quanto la logica. È nel primo momento della Rivoluzione, nel momento in cui essa proclama il diritto dell'individuo, è allora che l'anima della Francia, invece di restringersi, si estende, abbraccia il mondo intero con un pensiero simpatico, che essa offre a tutti la pace, vuole mettere in comune il suo tesoro, la libertà»[28].

La storia della Rivoluzione che Michelet racconta è tutt'altro che una storia trionfale; alla fine la Rivoluzione si è conclusa con un fallimento: il Terrore, la mancanza di una religione, di buoni capi, di individualità elevate, l'accerchiamento da parte dell'Europa, la fame. Ma il principio che la Rivoluzione incarna, che afferma, e che resta vivo malgrado Napoleone e tutto il seguito degli eventi, è un principio universale, valido per tutte le nazioni. Eppure, possiamo osservare che all'epoca c'erano nazioni che erano già arrivate ai diritti dell'uomo e del cittadino, che godevano già dell'eguaglianza nella libertà. Pensiamo soprattutto a due fra queste: Stati Uniti e Gran Bretagna. Sembra che per Michelet il principio francese costituisca un regalo anche nei loro confronti.

6. Una e universale

Proviamo ora a tirare le fila. Nella filosofia della storia di Michelet trovano posto sia la diversità delle anime nazionali sia l'unità armonica di tutte: anzi, diversità e unità sono complementari. Se non ci fosse diversità, non ci potrebbero essere neppure unità e armonia. Si tratta dell'idea herderiana secondo la quale i differenti caratteri nazionali sono altrettanti individui e si comportano come tali. Secondo questa teoria ogni nazione incarna una conquista indispensabile alla storia del mondo: le nazioni sono tutte diverse, tutte uniche, tutte indispensabili. A questa concezione, in cui crede, Michelet apporta però una variante che ne muta il significato. In questa armonia a più voci, nella quale le voci hanno pari valore dal momento che ciascuna di esse incarna un principio irripetibile per la complessiva storia dell'umanità, la Francia si distingue infatti per essere non solo diversa (tutte le nazioni lo sono), ma per essere *qualcosa in più* rispetto alle altre: più amalgamata, più armonica, più unitaria, insomma l'unica nazione completa. Tutte le altre risultano così, di colpo, nazioni parziali e dunque minori. Solo la Francia è umana, solo la Francia ha inventato nel corso della sua storia qualcosa che è universalmente valido e che ha portato in dote a tutto il mondo. Si passa in questo modo dal relativismo di molte nazioni egualmente diverse all'universalismo di una nazione che si colloca sopra le altre.

[28] Ivi, libro I, p. XIV.

Sta esattamente in questo il nazionalismo di Michelet: nell'esaltare la Rivoluzione non per la *liberté égalité fraternité,* ma per la sua francesità, nell'opporre alla Francia guida del mondo la mostruosa Inghilterra, nello spezzare quell'unità delle nazioni – che pure afferma – in un ventaglio di differenze (i caratteri) inconciliabili. Questo non viene sentito da Michelet come una contraddizione, ma lo è per noi che leggiamo. Mi chiedo se, all'interno di ogni nazionalismo, non esista questa frattura, o una frattura simile; e mi chiedo se il nazionalismo non consista proprio in questa frattura.

Dopo aver indicato la contraddizione (una o più di una) presente in Michelet, dobbiamo chiedercene il motivo: il motivo da un punto di vista dottrinale. La ragione è che Michelet crede nella teoria dei caratteri nazionali e se ne serve massicciamente. La teoria sostiene che ogni nazione incarna un principio specifico che si rivela nella lingua, nella storia, nei costumi di quella nazione, e che è radicalmente diverso da ogni altro principio che si incarna nelle altre nazioni. La prima formulazione di questa teoria da parte di Michelet la troviamo nel *Tableau de la France*: la storia inizia come geografia. Cioè: è il suolo della nazione, il clima, l'aria che si respira e il cibo che si mangia che rendono tale quella nazione, che indirizzano la sua storia, e la fanno diversa dalle nazioni vicine. Ma, man mano che il tempo scorre, gli elementi materiali si trasformano in immateriali, e si passa dall'influenza di fattori concreti come il suolo o il clima all'influenza delle istituzioni, della religione, dell'*esprit*.

Michelet presenta nella sua opera tutti i punti classici della teoria dei caratteri nazionali: il relativismo storico («Bisogna cercare come Dio si è manifestato nell'uomo di ogni nazione, […] nella varietà dei geni nazionali»[29]); l'esistenza di due razze, quella celtica (che si è mischiata con i Romani) e quella germanica, che si collocano alle origini della storia della Francia; la considerazione del popolo francese come un soggetto collettivo unitario; la definizione di un carattere nazionale proprio dell'Inghilterra, dell'Italia e della Germania, e – per differenza – del carattere francese, superiore a tutti gli altri; il determinismo del carattere rispetto al destino del paese (è dal carattere che deriva la storia di una nazione: dall'Inghilterra egoista discende la Rivoluzione industriale, non il contrario); la naturalizzazione del carattere (fondato non sui nostri capricci o su principi astratti, ma su elementi fisico-naturali come il clima, l'alimentazione, i prodotti del paese oppure elementi non-fisici ma egualmente indiscutibili come la storia); l'inserimento della rivoluzione fra i caratteri originali della Francia con la retrodatazione di essa ai primordi della sua storia; il divieto dello scambio e dell'imitazione fra caratteri diversi (la via dell'imitazione «è semplicemente la via del suicidio e della morte»[30]), e specialmente tra la Francia e l'Inghilterra, un paese già troppo imitato; la dimostrazione della supremazia della propria nazione.

[29] Michelet, *Le peuple*, Au comptoir des imprimeurs unis, Paris 1846, p. 237.

[30] Ivi, p. 224.

Nella storia del presente Michelet vede le nazioni sempre più definite e al tempo stesso sempre più unite l'una all'altra in un concerto mondiale: contro un cosmopolitismo definito astratto (oppure «materiale» se di parte socialista), questa unità mondiale si presenta come armonica e organica, non tale da cancellare le differenze (nazionali), ma al contrario da rafforzarle: «Il mezzo più potente di Dio per creare e aumentare l'originalità distintiva è mantenere il mondo diviso in modo armonico in questi grandi e bei sistemi che si chiamano nazioni, ciascuno dei quali, aprendo all'uomo un campo diverso di attività, è una educazione vivente.» Ed ecco che la nazione diviene patria: «Più l'uomo avanza, più entra nel genio della sua patria, meglio concorre all'armonia del globo; impara a conoscere questa patria sia nel suo valore proprio sia nel suo valore relativo, come una nota del grande concerto; vi si associa per mezzo di essa; in essa ama il mondo. La patria è l'iniziazione necessaria alla patria universale»[31].

Michelet crede che dal confronto tra nazioni attraverso la guerra si passerà lentamente al confronto tra nazioni attraverso le opere da esse prodotte, e ci si avvicinerà quindi a una pace stabile.

Nella Francia Michelet vede il cuore dell'Europa e del mondo: è la nazione che attraverso il verbo dell'égalité e della liberté salverà tutti gli altri popoli, il paese che al posto delle macchine ha gli eroi, al posto dell'egoismo l'amore, al posto dei beni materiali i beni imponderabili e tanto più preziosi. Michelet vede nell'avvenire un mondo solidale e armonico, nel quale ogni nazione potrà dispiegare il suo genio nazionale: l'armonia del tutto sarebbe monca senza una qualunque delle sue parti – rappresentate dalle nazioni. Per lui non è vero che l'unità mondiale comporta un indebolimento delle differenze nazionali: al contrario, ogni progresso verso la maggiore unità implica una accentuazione e un approfondimento di ciascun carattere nazionale. Questa visione suppone che le parti in gioco siano tutte nazioni compiute, cioè centralizzate: il destino di ogni formazione collettiva estesa e stabile per Michelet è la nazione. La più compiuta di tutte è la Francia, poiché la sua unità ha una storia che inizia prima delle altre nazioni e guarda oltre. Essa può così rappresentarle tutte, e garantire della salvaguardia di ogni singolo carattere nazionale.

Nel pensiero di Michelet è presente una contraddizione ulteriore. Gli autori della teoria dei caratteri nazionali affermano che ci sono paesi adatti alla rivoluzione industriale e paesi inadatti, paesi adatti al dispotismo e paesi adatti alla libertà, e già Madame De Staël in *De l'Allemagne* si era chiesta se la Francia fosse adatta alla democrazia. Ma se è così, se le nazioni sono tutte diverse, se i caratteri sono una teoria determinista che non lascia alternativa, allora anche se la Francia offre alle altre nazioni e al mondo principi che sono validi in assoluto («l'égalité dans la *liberté*»), come sostiene Michelet, le altre nazioni non potranno comunque accettarli e assimilarli proprio perché non possiedono quello stesso carattere. È in questo punto che la teoria di Michelet non regge e che il conflitto tra particolarismo (relativismo) e universalismo esplode. Infatti, o il carattere delle varie

[31] Ivi, pp. 218-220.

nazioni è permeabile – e allora esse possono accogliere il dono che la Francia ha fatto loro; ma in questo caso cadrebbe il punto chiave della teoria dei caratteri nazionali: la differenza essenziale fra una nazione e l'altra. Insieme, cadrebbero le conseguenze che ne discendono: l'interdizione di prestiti, scambi, imitazione e incroci. Oppure il carattere nazionale è impermeabile: ma questa sarebbe una posizione impegnativa e densa di conseguenze, anche perché renderebbe inutile (se non addirittura impossibile) il dono che la Francia reca al mondo. Abbiamo detto che Michelet mette il *mélange* accanto alla libertà: ma pensa al *mélange* interno, fra uomini del Nord di un paese e popoli del Sud, non al fatto che nazioni diverse possano mischiarsi fra loro. Anche per lui questo resta un tabù. Insomma, o la nazione è unica, e allora tutte le nazioni saranno uniche, oppure la nazione è universale: in questo caso, una sola nazione aspirerà a essere universale o saranno più di una? Ogni carattere nazionale è valido in assoluto senza che si possa decidere se ne esiste uno più valido degli altri? O si assume una posizione relativista (esistono tante verità quante nazioni) o si assume una posizione universalista (c'è una nazione che è più valida delle altre, cioè universale). Michelet le assume entrambe: crede, con Herder, che ogni nazione esprima un suo principio, unico e irripetibile, e quindi che tutte le nazioni siano egualmente indispensabili al disegno complessivo; e crede, contemporaneamente, che il principio incarnato dalla Francia sia, a differenza degli altri, un principio di valore universale.

Sta esattamente in questa affermazione di relativismo e, insieme, di universalismo il nazionalismo di Michelet. La sua nazione francese è unica, in accordo con quanto recita la teoria dei caratteri nazionali, ma è anche, e nello stesso momento, universale. Le altre nazioni, invece, sono solo uniche: non è dato loro l'accesso all'universalità. Alcune poi, come la Gran Bretagna, sono uniche in negativo. La doppia affermazione di Michelet – la Francia unica e insieme universale –, se dal punto di vista logico non è molto giustificabile, nella storia del pensiero politico ha una compagnia numerosa: non è forse la classica tesi di ogni nazionalismo?

Esprimo un dubbio. Abbiamo visto la parte che nel pensiero di Michelet occupa la teoria dei caratteri nazionali e il ruolo che svolge nella costruzione della sua idea di nazione. Mi chiedo se sia sempre così: se ogni nazionalismo sia legato a nodo doppio a una teoria del carattere nazionale.

7. Fatalità e libertà

Uno dei più recenti studiosi di Michelet ha mostrato che Michelet da una parte ha una visione della nazione come creazione della storia lunga della Francia, e, dall'altra, crede in una concezione volontarista della storia, con il popolo come protagonista politico collettivo e spontaneo[32]. La prima movenza si rea-

[32] A. Aramini, *Michelet, à la recherche de l'identité de la France: de la fusion nationale au conflit des traditions*, suivi de deux cours inédits de Michelet à l'École préparatoire, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon 2013, Michelet, *Philosophie de l'histoire*, prés. par A.

lizzerebbe in *Introduction à l'histoire universelle*; la seconda in *Histoire de France* e *Histoire de la Révolution française*. In questa analisi, che si fa apprezzare per la sua finezza, non una volta viene avanzato il termine (e il problema) 'carattere nazionale'. Per Aramini, l'intenzione di Michelet era quella di scrivere una storia della Francia senza la razza. Questa interpretazione si appoggia su un Maestro della scuola delle Annales, Lucien Febvre, secondo il quale l'idea di nazione di Michelet come fusione delle razze e delle particolarità in un tutto unico sarebbe un concetto progressivo: Michelet risulterebbe colui che ha creato in Francia il mestiere dello storico[33]. Vediamo se le cose stanno davvero così.

Prima di tutto, è volontarista la concezione di Michelet? Vorrebbe esserlo, almeno da un certo momento in poi. Ma che dire del peso che il clima, il suolo, la storia hanno nella sua opera? Che dire del ruolo che gioca il carattere? Il punto centrale della questione è proprio il carattere: perché è presente dall'inizio alla fine della sua produzione, perché Michelet ci crede, perché lo usa come il carattere in genere è usato, ossia per contrapporre la propria nazione alle altre e mostrare come le altre abbiano un carattere inferiore alla propria. Quando parla di fusione delle razze e delle province, non dice questo (solo) per contrapporsi alla versione di Augustin Thierry sull'origine razziale della Francia[34], ma lo fa anche in riferimento al carattere nazionale: dal momento che una nazione è dotata di carattere (e la Francia non è solo individuo, ma addirittura persona), tutti gli elelementi che appartengono a quella nazione divengono omogenei, tutti sono espressione dello stesso carattere, che li modella in uno stesso modo. Per questo Michelet è in un certo senso obbligato a far sparire dalla nazione francese tutti gli elementi regionali, locali, etnici, particolari; per questo deve tessere le lodi della centralizzazione che si è realizzata. In questo modo, la sua nazione è la più omogenea che ci sia: la più adatta a incarnare (e a essere espressa da) un carattere.

Il carattere che Michelet costruisce non è affatto volontarista. È vero che il contrasto tra fatalità e libertà lo preoccupa, come abbiamo visto, fin dall'inizio dell'*Introduction à l'histoire univiverselle*: ma questo non significa che il problema sia risolto. Piuttosto, va notato che Michelet adotta varie strategie per aggirare l'ostacolo. Prima, cerca di risolvere il problema che il carattere gli pone con il 'superamento': la storia nasce come geografia, ma in seguito va oltre e si spiritualizza. Poi, prova a togliere gli elementi fisici dal carattere per lasciarci solo la storia, e pensa che un carattere non-naturalista sia automaticamente volontarista. Questa soluzione è semplice: è più o meno la stessa adottata da Beaumont quando decide di smascherare l'uso che la dominazione inglese in Irlanda fa del

Aramini, avec la collaboration de M.J. Gambogi Teixeira, Flammarion, Paris 2016, Id., *La concezione della nazione di Jules Michelet,* in M. Nacci (a cura di), *Il carattere della nazione. Da Hume a Pinocchio,* Perugia Stranieri University press, 2019, pp. 49-62.

[33] L. Febvre, *Michelet, créateur de l'histoire de France: cours au Collège de France, 1943-1944*, a cura di B. Mazon e Y. Potin, la Librairie Vuibert, Paris 2014.

[34] A. Thierry, *Récits des temps mérovingiens*, précédés de *Considérations sur l'histoire de France*, Paris, Tessier 1840.

presunto carattere irlandese[35]. È convinto che la de-naturalizzazione del carattere, dal quale si tolgano l'influenza del clima e della razza e la natura del suolo, sia sufficiente a renderlo un concetto non-deterministа, e dunque utilizzabile, dal momento che a quel punto esso risulterebbe formato solo da elementi immateriali: il regime della proprietà terriera, la legge sulle eredità, le modalità con cui si realizza la produzione, la religione, l'esercizio del potere da parte del governo. La riflessione condotta da Tocqueville sul carattere nella *Démocratie en Amérique* mostra il contrario: non basta che il carattere non contenga più il clima o il suolo, il cibo o la razza, o l'aria che respiriamo, per essere automaticamente non-fatalista. Tocqueville si rende conto che può restare solo la storia, può restare solo lo stato sociale a dar luogo al carattere, possono restare solo le istituzioni e i costumi, e il carattere può rimanere una entità che determina la vita della nazione senza possibilità di scelta. Perché in epoca post-rivoluzionaria, e dunque democratica, e per di più industriale, l'omogeneità interna alla nazione non è offerta solo dalle cause fisiche e dalle cause morali classiche, ma da nuove cause, che sono specifiche di questo nuovo tempo: gli abiti in serie, le opinioni dei giornali di massa, la vita standardizzata, una esistenza alla quale sono stati tolti gli alti e bassi. C'è un altro elemento di cui tener conto: decisiva è la concezione che si ha della omogeneità nazionale. Infatti, si può nutrire una concezione deterministа della nazione, e allora il popolo sarà comunque influenzato da qualche fattore tipica della nazionalità che gli impedisce di essere davvero libero (soprattutto perché con democrazia e industria ci sono più elementi di una volta che lavorano alla similitudine fra gli individui): è la soluzione di quella che Tocqueville definisce democrazia dispotica. Oppure, si può nutrire una concezione della nazione che tenga conto della libertà. Per avere questa seconda situazione, quella che Tocqueville definisce una democrazia liberale, l'autore indica gli strumenti che sono necessari: federalismo, disseminazione sul territorio della partecipazione all'azione amministrativa, decentramento del potere dallo Stato al comune, un vivace associazionismo, una attenta vigilanza sulla centralizzazione del potere che potrebbe divenire un soggetto gigantesco di fronte a una cittadinanza divenuta debole e uguale, frammentata e omologata. E, forse più importante di tutto il resto, un'idea flessibile e maneggevole di carattere per pensare la nazione.

Non è un caso che la ricetta di Michelet sia l'inverso: celebra la centralizzazione francese che ha prima stritolato e poi assimilato tutti i particolarismi annullandoli (ma è in questo modo – stritolandoli – che si assimilano i particolarismi?), vede nella perfetta omogeneità della nazione un bene, ritiene che la Francia non diverrà mai un paese industriale (Tocqueville sa che, purtroppo o per fortuna, sia la democrazia sia l'industria arriveranno), identifica la Francia con generosità, dedizione e amore, qualità morali che, a meno che non siano usate strumentalmente da una ideologia o un governo, suonano ormai vecchie nelle nuove concezioni della società e dell'individuo, fa una storia della Fran-

[35] Beaumont, *L'Irlande*, cit.

cia teleologica che conduce proprio nel punto in cui il paese si trova in quel momento, con quelle precise istituzioni politiche, quella società e quell'economia.

Il determinismo contenuto nella teoria dei caratteri non coincide necessariamente con la naturalità del fattore o dei fattori che producono il carattere: Quinet offre una teoria molto determinista anche se l'elemento chiave che per lui produce un certo carattere è del tutto non-naturale, ossia la religione. Taine invece presenta una teoria caratterologica molto determinista dove l'elemento che esercita la sua influenza sul carattere è in parte naturale, e coincide con la razza (razza è anche il popolo che forma una nazione, caratterizzato dalla sua lingua, la sua cultura e le sue tradizioni) e con il *milieu* (il *milieu* è anche sociale e culturale). Così, sarebbe un errore far coincidere necessariamente versioni naturali della teoria dei caratteri con il determinismo e versioni morali o istituzionali di essa con l'indeterminismo: Michelet indica il suolo e l'alimentazione come responsabili di un certo carattere ma non sposa una concezione determinista del carattere; ma malgrado ciò che dichiara è determinista. E nazionalista. Un relativismo apparente visto che la Francia ha il carattere migliore di tutti.

Nelle convinzioni di Michelet non si esprime solo un nazionalismo molto acceso: esse rappresentano il modo in cui un intellettuale di metà Ottocento utilizza la tradizione dei caratteri nazionali, aggiunge accenti nuovi e rafforza impostazioni classiche. Esiste una solida base di giudizi (e pregiudizi) sui popoli alla quale attingere: lo Spagnolo immobile, l'Italiano anarchico, il Francese socievole, l'Inglese avido, e così via. A questa serie possiamo aggiungere una figura che ha avuto, prima di questo momento, e avrà in seguito, lunga vita: quella dell'Americano infantile. Chi utilizza i caratteri lo fa per mettere in fila le nazioni, per premiarne alcune e punirne altre, per fondare su una nozione indiscutibile e invariabile la vocazione aristocratica o democratica di un paese, il suo destino nell'industria o nei campi. La plasticità (o vaghezza) dei caratteri è obbligata perché chiunque, a qualunque nazione appartenga, possa utilizzarli. La plasticità (o vaghezza) è la stessa di cui è dotata l'astrologia: nel farci l'oroscopo personale l'astrologo non può entrare in dettagli troppo specifici che non conosce, e inoltre deve tener conto di caratteri individuali, esperienza, vite, che non sono identici (né tutti coincidenti con le caratteristiche del segno). Lascerà così un margine di interpretazione nel quale ognuno potrà inserire ciò che lo riguarda (e ciò che desidera). Lo stesso vale per i caratteri nazionali: attraverso una loro opportuna utilizzazione, è possibile collocare in cima alla piramide Turchi o Cinesi, Russi o Australiani. E se manca qualcosa, o se un tratto del carattere è in contrasto con la tesi che si vuole enunciare, basta modificare, variare, togliere o aggiungere. Michelet ce ne offre un esempio magistrale quando afferma che i Francesi sono uomini d'affari. Ora, tradizionalmente l'uomo d'affari è l'Inglese. Ed ecco Michelet aggiungere un piccolo tocco che cambia tutto: è vero che l'Inglese è uomo d'affari, ma lo è nell'egoismo; il Francese, invece, lo è nella socievolezza e nell'uguaglianza. Le carte con le quali giocare il gioco dei caratteri sono rimaste le stesse (salvo piccoli ritocchi) per alcuni secoli. Questa durata ci interroga: resistenza del carattere o forza dello stereotipo?

François Furet, nel suo *Penser la Révolution française*[36], ha contrapposto il modo di fare storia di Michelet al modo di fare storia di Tocqueville. Questa contrapposizione non vale solo per il modo di fare storia in generale, si fa notare in un caso specifico: il modo che i due autori hanno di guardare alla nazione e al carattere nazionale. Entrambi utilizzano lo strumento del carattere; entrambi tentano di darne una definizione; la maniera in cui lo fanno è opposta. Tocqueville riflette in tutta la *Démocratie en Amérique* sul carattere in sé e sul carattere americano: costruisce con tutti gli elementi tradizionali che formano il concetto un carattere non determinista. Michelet si dibatte a lungo nella contraddizione tra libertà e fatalità: anche una volta tolti dal suo carattere gli elementi fisici, il suo carattere resta determinista. Va ricordato che la nozione di carattere nazionale più praticata non solo in Francia e non solo in quegli anni non assomigliava affatto a quella di Tocqueville, ma piuttosto a quella di Michelet. Questo tema è tanto più interessante da discutere in questo momento, in cui il recupero e la celebrazione integrale di Michelet occupano un gruppo di studiosi francesi guidato da Paule Petitier[37]. Certo le opere di questo autore avevano bisogno di edizioni critiche all'altezza della sua importanza. Certo la sua figura aveva bisogno di essere collocata nella cultura dell'epoca. Meno certo è che un simile lavoro autorizzi la difesa dell'autore da ogni definizione meno che specchiata. A cominciare dalle più evidenti: quella di essere determinista e quella di essere nazionalista. L'indubbio fascino di Michelet non deve impedire di riconoscere che queste definizioni sono tutte e due ben fondate.

Bibliografia

Aramini A., *Michelet, à la recherche de l'identité de la France: de la fusion nationale au conflit des traditions*, suivi de deux cours inédits de Michelet à l'École préparatoire, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon 2013.

Aramini A., *La concezione della nazione di Jules Michelet,* in M. Nacci (a cura di), *Il carattere della nazione. Da Hume a Pinocchio,* Stranieri University press, Perugia 2018, pp. 49-62.

Beaumont G. (de), *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, Gosselin, Paris 1839, 2 voll.

[36] F. Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris 1978.

[37] Cfr. P. Petitier, *Moi-histoire-nature-géographie et biologie: le modèle naturel dans l'oeuvre de Michelet autour de 1830*, ANRT, Lille3 1988, Id., *La géographie de Michelet: territoire et modèles naturels dans les premières oeuvres de Michelet*, l'Harmattan, Paris, Montréal 1997, Id., *Jules Michelet: l'homme histoire*, Grasset, Paris 2006, J. Michelet, *Histoire de France*, éd. prés. par P. Viallaneix et P. Petitier, Éd. des Équateurs, Sainte-Marguerite-sur-Mer 2008, Id. (a cura di), *Michelet: rythme de la prose, rythme de l'histoire*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2010, *L'insecte*, éd. prés. et ann. par P. Petitier, Éd. des Équateurs, Sainte-Marguerite-sur-Mer 2011, Id., *Histoire de France*, sous la dir. de P. Petitier, avec la collab. de C. Morelle, Citadelles & Mazenod, Paris 2013, Id., *Histoire de la Révolution française*, sous la dir. de P. Petitier, avec la collab. de M. Biard, P. Bourdin, J.-C. Caron et al., Gallimard, Paris 2019, 2 voll.

Cousin V., *Introduction à l'histoire de la philosophie*, vol. I di *Cours de philosophie*, Pichon et Didier, Paris 1828-1829, 3 voll.
Febvre L., *Michelet, créateur de l'histoire de France: cours au Collège de France, 1943-1944*, éd. B. Mazon et Y. Potin, la Librairie Vuibert, Paris 2014.
Fichte J.G., *Discorsi alla nazione tedesca*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2003.
Furet F., *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris 1978.
Michelet J., *Principes de la philosophie de l'histoire*, trad. de *Scienza nova* de G.B. Vico, préc. d'un *Discours sur le système et la vie de l'auteur*, Renouard, Paris 1827.
Michelet J., *Introduction à l'histoire universelle*, Hachette, Paris 1831, p. 362.
Michelet J., *Tableau de la France. Géographie, physique, politique et morale* (1826), Lacroix, Paris 1875, che ripubblica quella rivista nel 1833 dall'autore.
Michelet J., *Le peuple*, Au comptoir des imprimeurs unis, Paris 1846.
Michelet J., *Histoire de la Révolution française*, Chamerot, Paris 1847, 7 voll.
Michelet J., *Histoire de France*, éd. prés. par P. Viallaneix et P. Petitier, Éd. des Équateurs, Sainte-Marguerite-sur-Mer 2008.
Michelet J., *L'insecte*, éd. prés. et ann. par P. Petitier, Éd. des Équateurs, Sainte-Marguerite-sur-Mer 2011.
Michelet J., *Histoire de France*, sous la dir. de P. Petitier, avec la collab. de C. Morelle, Citadelles & Mazenod, Paris 2013.
Michelet J., *Philosophie de l'histoire*, prés. par A. Aramini, avec la collaboration de M.J. Gambogi Teixeira, Flammarion, Paris 2016.
Michelet J., *Histoire de la Révolution française*, sous la dir. de P. Petitier, avec la collab. de M. Biard, P. Bourdin, J.-C. Caron et al., Gallimard, Paris 2019, 2 voll.
Nacci M. (ed.), *A mould for the nation. The theory of national characters in nineteenth-century French political thought*, special issue of «The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville», XXXV (1), 2014.
Nacci M. (a cura di), *Il carattere della nazione. Da Hume a Pinocchio*, Stranieri University press, Perugia 2018.
Nacci M., *Entre zéro et dix. Le caractère national dans* La démocratie en Amérique, «Revue européenne des sciences sociales», in corso di stampa.
Petitier P., *Moi-histoire-nature-géographie et biologie: le modèle naturel dans l'oeuvre de Michelet autour de 1830*, ANRT, Lille3 1988.
Petitier P., *La géographie de Michelet: territoire et modèles naturels dans les premières oeuvres de Michelet*, l'Harmattan, Paris-Montréal 1997.
Petitier P., *Jules Michelet: l'homme histoire*, Grasset, Paris 2006.
Petitier P. (éd.), *Michelet: rythme de la prose, rythme de l'histoire*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2010.
Quinet E., *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. de l'allem. et préc. d'une introd., *Essai sur les oeuvres de Herder*, Levrault, Paris 1827.
Staël Madame (de), *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1798), Maradan, Paris 1800, II ed. riv, corr. e aum. con una nuova pref., 2 voll.
Staël Madame (de), *De l'Allemagne*, Nicolle, Paris 1813, 3 voll.
Thierry A., *Récits des temps mérovingiens*, précédés de *Considérations sur l'histoire de France*, Tessier, Paris 1840.
Tocqueville A. (de), *Voyages en Angleterre et en Irlande* (1835), éd. par J.-P. Mayer, Gallimard, Paris 1982.

Note sugli Autori

Catherine Darbo-Peschanski è ricercatore senior del Centro Nazionale francese di Ricerca Scientifica (CNRS) presso il Centre Léon Robin (CNRS/Università della Sorbona). Il suo lavoro di antropologia storica e filosofia della Grecia antica si è concentrato dapprima su una delle categorie della conoscenza empirica greca (*historia*), sulle modalità di costruzione del tempo, sulla causalità degli eventi e sulle strutture dell'azione. Attualmente si dedica alle relazioni fra medicina e filosofia greca antica sugli spazi del corpo, i luoghi dell'anima, la nutrizione e il sé.

Luca Mannori insegna Storia delle istituzioni politiche presso l'Università di Firenze. I suoi interessi vertono sulla storia costituzionale e amministrativa dell'età moderna. Tra i suoi libri: *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel principato dei medici (secc. XVI-XVIII)* (1994, con Bernardo Sordi), *Storia del diritto amministrativo* (2001); *Lo Stato del Granduca. Le istituzioni della Toscana moderna in un percorso di testi commentati* (2015); *Costituire l'Italia. Il dibattito sulla forma politica nell'Ottocento preunitario* (2019).

Riccardo Martinelli insegna presso l'Università di Trieste. Tra le sue pubblicazioni più recenti: W. James, C. Stumpf, *Correspondence (1882-1910)*, a cura di Riccardo Martinelli (2020) e *Philosophy of Music. A History* (2019).

Emilio Mazza è professore associato presso la Libera Università di Lingue e Comunicazione IULM di Milano. Studia principalmente Hume e la filosofia moderna. Ha pubblicato numerosi saggi su Hume in raccolte internazionali: tra

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)
Michela Nacci (edited by), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*, © 2020 Author(s), content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISSN 2704-5919 (online), ISBN 978-88-5518-160-0 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-160-0

queste, *Impressions of Hume* (2005), *The Continuum Companion to Hume* (2012), *The Humean mind* (2019), *Reading Hume on the Principles of Morals* (2020). È co-editore (con E. Ronchetti) dei *New Essays on David Hume* (2007). Sui caratteri nazionali ha di recente pubblicato *"Una strana posizione". David Hume fra simpatia e clima*, in *Il carattere della nazione. Da Hume a Pinocchio*, a cura di M. Nacci (2018).

Michela Nacci è professore associato di Storia delle dottrine politiche presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Firenze. Fra le sue pubblicazioni più recenti: *Il volto della folla. Soggetti collettivi, democrazia, individuo* (2019) e la curatela di: *A mould for the nation. The theory of national characters in nineteenth-century French political thought*, special issue of *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, vol. XXXV, n. 1 (2014); *Crowds*, special focus of *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, vol. XLVIII, n. 2 (2018); *Il carattere della nazione. Da Hume a Pinocchio* (2019).

Gaspare Polizzi è docente di Pedagogia generale e sociale presso l'Università di Pisa. È membro del Comitato Scientifico del Centro Nazionale di Studi Leopardiani; è studioso di storia del pensiero filosofico e scientifico moderno e contemporaneo, con particolare riferimento alla filosofia e all'epistemologia francesi, all'opera di Giacomo Leopardi e alla filosofia naturale tra '700 e '800. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *L'infinita scienza di Leopardi*, in collaborazione con G. Mussardo (2019); É. Boutroux, *Contingenza e leggi della natura* (2016); *Io sono quella che tu fuggi. Leopardi e la natura* (2015).

Diego Quaglioni è ordinario di Storia del diritto medievale e moderno presso l'Università di Trento. Ha insegnato nelle Università di Parigi I, Francoforte, Salisburgo e all'ENS di Lione; ha svolto ricerche e tenuto conferenze negli Stati Uniti e in Cina e ha diretto numerosi progetti di ricerca internazionali. Tra i suoi libri: *Politica e diritto nel Trecento italiano* (1983); *"Civilis sapientia"* (1989); *I limiti della sovranità* (1992); *La giustizia nel medioevo e nella prima età moderna* (2003); *La sovranità* (2004); *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza* (2011). Ha curato edizioni di classici come la *République* di Bodin (1988-1997) e la *Monarchia* di Dante per i "Meridiani" Mondadori (2014).

Indice dei nomi

Alberto Magno 29
Alciato A. 29
Alessandro Magno 108
Alfagrano 29
Algarotti F. 52, 68
Aliberti G. 85, 99
Anassimandro 17
Antici C. 113-114
Aramini A. 138-139, 142-143
Arbuthnot J. 50, 68
Aristide 30
Aristotele 10-11, 13-19, 21-24, 30, 40
Arriano di Nicomedia 106

Baldacci L. 108-109, 120
Baldini E. 33, 47
Baldo degli Ubaldi 38
Balzano M. 103, 109, 117-118, 120
Banti A.M. 85, 88, 99-100
Baransky Z.J. 85, 100
Barclay J. 61, 68, 70
Barère de Vieuzac B. 53, 68
Baretti G. 87-89, 99, 115
Bateson G. 67-68
Beaumont G. (de) 133, 139-140, 142
Belleforest F. (de) 30
Bellucci N. 105, 114-115, 121
Besoli S. 76, 83
Bianchin L. 42, 45
Biard M. 142-143
Bigoni A. 109
Biral B. 108-109, 120
Bocalosi G. 94
Bodin J. 11, 25-47, 52-54, 56, 60, 62
Bofdeus R. 20, 24
Boileau N. 60
Bollati G. 86-87, 98-99, 105, 113, 121
Bonald L. (de) 113, 118
Bonaparte N. 105-108, 112-113, 135
Bonnet C. 52
Bourdin P. 142-143
Brandt R. 72, 75, 77, 83
Broadie S. 24
Broglio d'Ajano S. 104
Bruzzo F. 43, 47
Burke E. 134
Bywater I. 24

Canguilhem G. 15, 24
Cantimori D. 94, 100

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Michela Nacci (edited by), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*, © 2020 Author(s), content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISSN 2704-5919 (online), ISBN 978-88-5518-160-0 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-160-0

Capponi G. 107
Capra C. 89-91, 93, 99-101
Capuzza V. 104
Cardy M. 60, 68
Carli G.R. 89-90
Carlyle T. 134
Caron J.-C. 142-143
Carrithers D.W. 26, 45
Cavalli A. 85, 99
Celso 30
Cesare 30, 43, 47, 106, 109
Chabod F. 25, 45
Chardin J. 53-54, 58, 60, 62, 65, 68
Charron P. 60
Cheneval F. 29, 45
Chiavistelli A. 85, 88, 100
Cicerone M.T. 30, 60, 106
Colletta P. 107
Comparato V.I. 27, 32, 45
Condillac E. Bonnot (de) 50-51, 68
Cortese N. 97, 99
Couloubaritsis L. 24
Courtois J.-P. 54, 68
Cousin V. 125, 143
Couzinet M.-D. 29, 31-32, 36, 44-45
Crahay R. 27, 32, 45
Cuoco V. 11, 85-86, 97-99

Dauchy S. 32, 47
De Francesco A. 97, 99
Demostene 108
Denzer H. 31, 46
De Sanctis F. 115, 120
Desan P. 28, 46
Di Ciommo E. 98-99
Di Donato R. 32, 47
Dickie J. 85, 100
Diodoro Siculo 30, 53
Dondero M. 105, 114, 119-121
Dreizehnter A. 24
Du Bos J.-B. 49-70
Dubois C.-G. 26-27, 33, 35-37, 44-46
Dumont F. 82, 84
Dupront A. 29, 46

Eliano 30
Enfantin B.P. 32
Enskat R. 75, 83
Erodoto 30

Espiard de la Borde F.-I. 50-51, 69

Fanizza F. 43, 47
Febvre L. 32, 46, 139, 143
Federico II (re di Prussia) 113
Fénelon F. de Salignac de La Mothe 53, 60
Feraboli S. 29, 47
Fichte J.G. 9, 78, 125, 128, 134, 143
Filippo IV il Bello (re di Francia) 30
Filostrato 30
Fontenelle B. le Bovier (de) 50, 53-54, 56, 58, 60, 62-66, 69
Formica M. 94, 100
Foscolo U. 108
Fougeyrollas P. 45-46
Fournol E. 26, 46
Fubini E. 55, 69
Furet F. 142-143

Galeno 29-30, 38, 40
Gallo F. 119-120
Gambogi Teixeira M.J. 139, 143
Gellio A. 30
Giambulo 30
Giesey R.E. 31, 46
Gioia M. 94-96, 100
Giovenale 40-41
Giovio P. 30
Girtanner C. 82-84
Giulio Cesare 43, 47
Giuseppe Flavio 30
Giuseppe II d'Asburgo 90-91
Giustino 30
Glacken C.J. 54, 61, 64, 69
Gliozzi G. 55, 60, 65, 69
Goldsmith O. 51, 69
Grosley P.J. 52, 69
Grynaeus S. 30
Guicciardini F. 30
Guizot F. 135
Gurisatti G. 74, 83
Häfner R. 28, 46
Haller A. (von) 52
Hegel G.W.F. 9, 123, 128
Helvétius C.-A. 50, 69
Herberstein S. (di) 30, 40
Herder J.G. (von) 50, 53, 69, 123, 125, 138, 143
Herold B.J. 29

Höffe O. 76
Huarte J. 61
Humboldt W. (von) 125
Hume D. 9, 51, 66-67, 69, 72, 74, 79-80, 83, 131, 139, 142-143

Ippocrate 10, 13, 18, 24, 30, 40, 52-53, 60
Isaac M.-T. 27, 32, 45
Isidoro da Siviglia 29
Isnardi Parente M. 27, 30, 36, 42, 45-46
Isnenghi M. 86, 100
Isocrate 111
Issa A. 26, 46

Jacob C. 17, 24
Joly R. 24
Jones W.H.S. 24
Jouanna J. 17, 19, 21, 24

Kain P. 76, 83
Kant I. 11, 71-84, 97, 99
Koller A.H. 53, 69
Krynen J. 34, 47
Kuntz M.L. 32-33, 46

La Rocca C. 76, 83
Lamennais Hugues-Félicité R. (de) 104, 109, 113-114, 120
Lanson G. 53, 69
Laurenti R. 24
Le Roy L. 30
Le Trosne G. 51, 69
Leibniz G.W. 32, 73
Lenger M.-T. 27, 32, 45
Leone Africano 30
Leopardi G. 11, 103-121
Leopardi M. 104
Leso E. 93, 100
Lestringant F. 28, 33, 44, 46
Licurgo 35
Lombard A. 52-53, 62, 65, 69
Louis P. 15-16, 18, 24, 113, 118
Luigi XIV (re di Francia) 113
Luporini C. 104, 109
Luzzi S. 89, 100

Maffei D. 34, 46
Magdelaine C. 19, 21, 24
Maier B. 87, 99
Maistre J. (de) 113, 118
Malebranche N. 52, 62, 65, 69
Manganaro P. 75, 83
Mann G. 9, 82, 84
Mannori L. 11, 85, 88, 93, 98, 100
Manzoni A. 107
Martedì 35, 42-43
Martinelli R. 11, 71-72, 76-77, 83
Martyn G. 32, 47
Mayer J.-P. 133, 143
Mazon B. 139, 143
Mazza E. 9, 11, 49, 66, 69
Mazzocut-Mis M. 55, 60, 69
Mazzolini R.G. 53, 69
Mercier R. 26, 46, 53-54, 70
Mercurio 42, 65
Meriggi M. 85, 88, 100
Merlino A. 27, 46
Mesnard P. 27, 45
Meyer A. 42, 45
Michelet J. 9, 11, 51, 70, 123-143
Miglietti S. 27, 45, 47
Minerva 35
Momigliano A. 32, 47
Montaigne M. (de) 27, 60, 67-68, 70
Montesquieu C. (de) 9, 25-28, 45-47, 50, 52-54, 56, 66-70, 125-126, 131
Morelle C. 142-143
Morison B. 14, 24
Mosher M.A. 26, 45
Münster S. 30
Munzel F. 72, 83
Murat G. 104-108, 114
Musson A. 32, 47

Nacci M. 7, 50, 67, 69, 103, 125, 127, 139, 142-143
Natali C. 24
Negri T. 57, 64-65, 119
Newton I. 14, 105, 121
Nicolini F. 97, 99
Nonio Marcello 30
Nougarède de Fayet A.J.S. 53, 70
Novalis 134

Olao Magno 30
Oppiano 30
Orosio P. 29
Orwell G. 50, 67, 70

Pagano M. 94
Parini G. 108
Pascal B. 67-68, 70
Patriarca S. 85, 100
Pellegrin P. 22, 24
Petitier P. 142-143
Pihlajamäki H. 32, 47
Pilati C.A. 89, 100
Placanica A. 105, 114, 119, 121
Platone 17, 111
Plinio il Vecchio 30
Plisnier R. 27, 32
Plutarco 30, 40
Polibio di Megalopoli 30, 118
Postel G. 25, 28, 32-33, 46
Potin Y. 139, 143
Potter P. 24
Proudhon P.-J. 51

Quaglioni D. 11, 25, 27, 29, 31-35, 42-43, 45-47
Querner H. 82, 84
Quinet E. 125, 135, 141, 143

Rached M. 17, 24
Radice R. 24
Rahe P.A. 26, 45
Ramusio G.B. 30, 40
Rao A.M. 93, 100
Renan E. 135
Riley M. 61, 68, 70
Romani R. 29, 56, 59-60, 81, 84, 106, 136
Romano R. 86, 99-100
Ross W.D. 14, 24
Rousseau J.-J. 81, 94, 109
Rowe C. 24
Ruffing M. 77, 83
Russo F. 105
Russo L. 55, 69
Russo V. 94, 97-98, 100

Saitta A. 25, 45, 95, 100
Sapegno M.S. 90, 100
Sassone G. 30
Savarese G. 114-115, 121
Scaligero G.C. 30, 43, 47
Scaligero G.G. 43, 47
Schlegel A.W. (von) 125
Schopenhauer A. 74, 83-84
Sciascia L. 51, 70
Senofonte 111
Seriu N. 32, 47
Sestan E. 25, 45
Sharp S. 87
Siéyès E.-J. 94
Sipala Paolo Mario 104, 107
Sleidan J. 30
Smith A. 52, 69, 94
Staël Madame (de) 125, 137, 143
Stark W. 77, 83
Staszak J.-F. 13, 18, 24
Stevens A. 14, 24
Stolleis M. 34, 47
Strabone 30
Sturm T. 75, 84
Svetonio 30

Tacito 30, 40
Taine H. 135, 141
Talamo G. 104, 108-110
Tarello G. 27, 47
Temple W. 60, 62
Themelly P. 96, 100
Thevet A. 30, 32
Thierry A. 135, 139, 143
Tilliboro 106
Timpanaro S. 115, 121
Tito Livio 50
Tocqueville A. (de) 7, 9-10, 125, 133, 140, 142-143
Tolomeo C. 29, 47
Tooley M.J. 29, 47
Traini A. 109
Trebellio Pollione 43

Varrone 30
Vasoli C. 31, 33, 45, 47
Vegezio 30, 60
Velleio Patercolo 60
Verga M. 88, 100
Verri P. 85, 89-92, 99, 101
Versini L. 26, 47
Vertone S. 85, 99
Viallaneix P. 142-143
Vico G. 118-119, 121, 123-124, 143
Viesseux G.P. 109, 114, 120
Vincenzi P. 55, 58-59, 70
Vitruvio 30, 60

Vivanti C. 86, 99-100
Voltaire F.-M. Arouet 51, 53-54, 70

Wagner D. 77, 83
Waibel V. 77, 83
Waquet F. 88, 101
West R.J. 85, 100
Wijffels A. 32, 47
Wood A.W. 74, 84

Young J. 55, 70

Zarka Y.C. 26, 46
Zwierlein C. 42, 45

STUDI E SAGGI

Published Books

ARCHITETTURA, STORIA DELL'ARTE E ARCHEOLOGIA

Acciai S., *Sedad Hakki Eldem. An aristocratic architect and more*

Bartoli M.T., Lusoli M. (a cura di), *Le teorie, le tecniche, i repertori figurativi nella prospettiva d'architettura tra il '400 e il '700. Dall'acquisizione alla lettura del dato*

Bartoli M.T., Lusoli M. (a cura di), *Diminuzioni e accrescimenti. Le misure dei maestri di prospettiva*

Benelli E., *Archetipi e citazioni nel fashion design*

Benzi S., Bertuzzi L., *Il Palagio di Parte Guelfa a Firenze. Documenti, immagini e percorsi multimediali*

Betti M., Brovadan C. (a cura di), *Donum. Studi di storia della pittura, della scultura e del collezionismo a Firenze dal Cinquecento al Settecento*

Biagini C. (a cura di), *L'Ospedale degli Infermi di Faenza. Studi per una lettura tipo-morfologica dell'edilizia ospedaliera storica*

Bologna A., *Pier Luigi Nervi negli Stati Uniti 1952-1979.* Master Builder of the Modern Age

Eccheli M.G., Pireddu A. (a cura di), *Oltre l'Apocalisse. Arte, Architettura, Abbandono*

Fischer von Erlach J.B., *Progetto di un'architettura istorica / Entwurff einer Historischen Architectur*, traduzione e cura di G. Rakowitz

Frati M., *"De bonis lapidibus conciis": la costruzione di Firenze ai tempi di Arnolfo di Cambio. Strumenti, tecniche e maestranze nei cantieri fra XIII e XIV secolo*

Gregotti V., *Una lezione di architettura. Rappresentazione, globalizzazione, interdisciplinarità*

Gulli R., *Figure.* Ars *e* ratio *nel progetto di architettura*

Lauria A., Benesperi B., Costa P., Valli F., *Designing Autonomy at Home. The ADA Project. An Interdisciplinary Strategy for Adaptation of the Homes of Disabled Persons*

Laurìa A., Flora V., Guza K., *Five Albanian Villages. Guidelines for a Sustainable Tourism Development through the Enhancement of the Cultural Heritage*

Lisini C., *Lezione di sguardi. Edoardo Detti fotografo*

Maggiora G., *Sulla retorica dell'architettura*

Mantese E. (a cura di), *House and Site. Rudofsky, Lewerentz, Zanuso, Sert, Rainer*

Mazza B., *Le Corbusier e la fotografia. La vérité blanche*

Mazzoni S. (a cura di), *Studi di Archeologia del Vicino Oriente. Scritti degli allievi fiorentini per Paolo Emilio Pecorella*

Messina M.G., *Paul Gauguin. Un esotismo controverso*

Paolucci F. (a cura di), *Epigrafia tra erudizione antiquaria e scienza storica*

Pireddu A., *In abstracto. Sull'architettura di Giuseppe Terragni*

Pireddu A., *The Solitude of Places. Journeys and Architecture on the Edges*

Pireddu A., *In limine. Between Earth and Architecture*

Rakowitz G., *Tradizione Traduzione Tradimento in Johann Bernhard Fischer von Erlach*

Tonelli M.C., *Giovanni Klaus Koenig. Un fiorentino nel dibattito nazionale su architettura e design (1924-1989)*

Tonelli M.C., *Industrial design: latitudine e longitudine*

CULTURAL STUDIES

Candotti M.P., *Interprétations du discours métalinguistique. La fortune du sūtra A 1.1.68 chez Patañjali et Bhartṛhari*

Castorina M., *In the garden of the world. Italy to a young 19th century Chinese traveler*

Nesti A., *Per una mappa delle religioni mondiali*

Nesti A., *Qual è la religione degli italiani? Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*

Pedone V., *A Journey to the West. Observations on the Chinese Migration to Italy*

Pedone V., Sagiyama I. (edited by), *Perspectives on East Asia*

Pedone V., Sagiyama I. (edited by), *Transcending Borders. Selected papers in East Asian studies*

Rigopoulos A., *The Mahānubhāvs*
Squarcini F. (a cura di), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*
Sagyiama I., Castorina M. (edited by), *Trajectories: Selected papers in East Asian studies* 軌跡
Vanoli A., *Il mondo musulmano e i volti della guerra. Conflitti, politica e comunicazione nella storia dell'islam*

DIRITTO
Allegretti U., *Democrazia partecipativa. Esperienze e prospettive in Italia e in Europa*
Bartolini A., Pioggia A. (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Studi. Vol. VIII. Cittadinanze amministrative*
Cafagno M., Manganaro F. (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Studi. Vol. V. L'intervento pubblico nell'economia*
Cavallo Perin R., Police A., Saitta F. (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Studi. Vol. I. L'organizzazione delle pubbliche amministrazioni tra Stato nazionale e integrazione europea*
Chiti E., Gardini G., Sandulli A. (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Studi. Vol. VI. Unità e pluralismo culturale*
Cingari F. (a cura di), *Corruzione: strategie di contrasto (legge 190/2012)*
Civitarese Matteucci S., Torchia L., *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Studi. Vol. IV. La tecnificazione*
Comporti G.D. (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Studi. Vol. VII. La giustizia amministrativa come servizio (tra effettività ed efficienza)*
Curreri S., *Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*
Curreri S., *Partiti e gruppi parlamentari nell'ordinamento spagnolo*
De Giorgi Cezzi, Portaluri Pier Luigi (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Studi. Vol. II. La coesione politico-territoriale*
Federico V., Fusaro C. (a cura di), *Constitutionalism and Democratic Transitions. Lessons from South Africa*
Fiorita N., *L'Islam spiegato ai miei studenti. Otto lezioni su Islam e diritto*
Fiorita N., *L'Islam spiegato ai miei studenti. Undici lezioni sul diritto islamico*
Fossum J.E., Menéndez A.J., *La peculiare costituzione dell'Unione Europea*
Gregorio M., *Le dottrine costituzionali del partito politico. L'Italia liberale*
Marchetti B., Renna M. (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Studi. Vol. III. La giuridificazione*
Palazzo F., Bartoli R. (a cura di), *La mediazione penale nel diritto italiano e internazionale*
Ragno F., *Il rispetto del principio di pari opportunità. L'annullamento della composizione delle giunte regionali e degli enti locali*
Sorace D. (a cura di), *Discipine processuali differenziate nei diritti amministrativi europei*
Trocker N., De Luca A. (a cura di), *La mediazione civile alla luce della direttiva 2008/52/CE*
Urso E., *La mediazione familiare. Modelli, principi, obiettivi*
Urso E., *Le ragioni degli altri. Mediazione e famiglia tra conflitto e dialogo. Una prospettiva comparatistica e interdisciplinare*

ECONOMIA
Ammannati F., *Per filo e per segno. L'Arte della Lana a Firenze nel Cinquecento*
Bardazzi R. (edited by), *Economic multisectoral modelling between past and future. A tribute to Maurizio Grassini and a selection of his writings*
Bardazzi R., Ghezzi L. (edited by), *Macroeconomic modelling for policy analysis*
Barucci P., Bini P., Conigliello L. (a cura di), *Economia e Diritto durante il Fascismo. Approfondimenti, biografie, nuovi percorsi di ricerca*
Barucci P., Bini P., Conigliello L. (a cura di), *Il Corporativismo nell'Italia di Mussolini. Dal declino delle istituzioni liberali alla Costituzione repubblicana*
Barucci P., Bini P., Conigliello L. (a cura di), *Intellettuali e uomini di regime nell'Italia fascista*
Ciampi F., *Come la consulenza direzionale crea conoscenza. Prospettive di convergenza tra scienza e consulenza*
Ciampi F., *Knowing Through Consulting in Action. Meta-consulting Knowledge Creation Pathways*

Ciappei C. (a cura di), *La valorizzazione economica delle tipicità rurali tra localismo e globalizzazione*
Ciappei C., Citti P., Bacci N., Campatelli G., *La metodologia Sei Sigma nei servizi. Un'applicazione ai modelli di gestione finanziaria*
Ciappei C., Sani A., *Strategie di internazionalizzazione e grande distribuzione nel settore dell'abbigliamento. Focus sulla realtà fiorentina*
Garofalo G. (a cura di), *Capitalismo distrettuale, localismi d'impresa, globalizzazione*
Laureti T., *L'efficienza rispetto alla frontiera delle possibilità produttive. Modelli teorici ed analisi empiriche*
Lazzeretti L. (a cura di), *Art Cities, Cultural Districts and Museums. An Economic and Managerial Study of the Culture Sector in Florence*
Lazzeretti L. (a cura di), *I sistemi museali in Toscana. Primi risultati di una ricerca sul campo*
Lazzeretti L., Cinti T., *La valorizzazione economica del patrimonio artistico delle città d'arte. Il restauro artistico a Firenze*
Lazzeretti L., *Nascita ed evoluzione del distretto orafo di Arezzo, 1947-2001. Primo studio in una prospettiva ecology based*
Meade S. Douglas (edited by), *In Quest of the Craft. Economic Modeling for the 21st Century*
Simoni C., *Approccio strategico alla produzione. Oltre la produzione snella*
Simoni C., *Mastering the Dynamics of Apparel Innovation*

FILOSOFIA
Baldi M., Desideri F. (a cura di), *Paul Celan. La poesia come frontiera filosofica*
Barale A., *La malinconia dell'immagine. Rappresentazione e significato in Walter Benjamin e Aby Warburg*
Berni S., Fadini U., *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*
Borsari A., *Schopenhauer educatore? Storia e crisi di un'idea tra filosofia morale, estetica e antropologia*
Brunkhorst H., *Habermas*
Cambi F., *Pensiero e tempo. Ricerche sullo storicismo critico: figure, modelli, attualità*
Cambi F., Mari G. (a cura di), *Giulio Preti: intellettuale critico e filosofo attuale*
Casalini B., Cini L., *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*
Desideri F., Matteucci G. (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*
Desideri F., Matteucci G. (a cura di), *Estetiche della percezione*
Di Stasio M., *Alvin Plantinga: conoscenza religiosa e naturalizzazione epistemologica*
Giovagnoli R., *Autonomy: a Matter of Content*
Honneth A., *Capitalismo e riconoscimento*
Michelini L., *Il nazional-fascismo economico del giovane Franco Modigliani*
Mindus P., *Cittadini e no: Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*
Sandrini M.G., *La filosofia di R. Carnap tra empirismo e trascendentalismo. (In appendice: R. Carnap Sugli enunciati protocollari, Traduzione e commento di E. Palombi)*
Solinas M., *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*
Trentin B., *La Città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, a cura di Iginio Ariemma
Valle G., *La vita individuale. L'estetica sociologica di Georg Simmel*

FISICA
Arecchi F.T., *Cognizione e realtà*

LETTERATURA, FILOLOGIA E LINGUISTICA
Bastianini G., Lapini W., Tulli M., *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*
Bilenchi R., *The Conservatory of Santa Teresa*
Bresciani Califano M., *Piccole zone di simmetria. Scrittori del Novecento*
Caracchini C., Minardi E. (a cura di), *Il pensiero della poesia. Da Leopardi ai contemporanei. Letture dal mondo di poeti italiani*
Cauchi-Santoro R., *Beyond the Suffering of Being: Desire in Giacomo Leopardi and Samuel Beckett*
Colucci D., L'Eleganza è frigida *e* L'Empire des signs. *Un sogno fatto in Giappone*

Dei L. (a cura di), *Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*
Ferrone S., *Visioni critiche. Recensioni teatrali da «l'Unità-Toscana» (1975-1983)*, a cura di Teresa Megale e Francesca Simoncini
Ferrara M.E., *Il realismo teatrale nella narrativa del Novecento: Vittorini, Pasolini, Calvino*
Filipa L.V., *Altri orientalismi. L'India a Firenze 1860-1900*
Francese J., *Leonardo Sciascia e la funzione sociale degli intellettuali*
Francese J., *Vincenzo Consolo: gli anni de «l'Unità» (1992-2012), ovvero la poetica della colpa-espiazione*
Franchini S., *Diventare grandi con il «Pioniere» (1950-1962). Politica, progetti di vita e identità di genere nella piccola posta di un giornalino di sinistra*
Francovich Onesti N., *I nomi degli Ostrogoti*
Frau O., Gragnani C., *Sottoboschi letterari. Sei* case studies *fra Otto e Novecento. Mara Antelling, Emma Boghen Conigliani, Evelyn, Anna Franchi, Jolanda, Flavia Steno*
Frosini G., Zamponi S. (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni*
Galigani G., *Salomè, mostruosa fanciulla*
Gori B., *La grammatica dei clitici portoghesi. Aspetti sincronici e diacronici*
Gorman M., *I nostri valori, rivisti. La biblioteconomia in trasformazione*
Graziani M., Abbati O., Gori B. (a cura di), *La spugna è la mia anima. Omaggio a Piero Ceccucci*
Graziani M. (a cura di), *Un incontro lusofono plurale di lingue, letterature, storie, culture*
Guerrini M., *De bibliothecariis. Persone, idee, linguaggi*
Guerrini M., Mari G. (a cura di), *Via verde e via d'oro. Le politiche open access dell'Università di Firenze*
Keidan A., Alfieri L. (a cura di), *Deissi, riferimento, metafora*
Lopez Cruz H., *America Latina aportes lexicos al italiano contemporaneo*
Mario A., *Italo Calvino. Quale* autore *laggiù attende la fine?*
Masciandaro F., *The Stranger as Friend: The Poetics of Friendship in Homer, Dante, and Boccaccio*
Nosilia V., Prandoni M. (a cura di), *Trame controluce. Il patriarca 'protestante' Cirillo Loukaris / Backlighting Plots. The 'Protestant' Patriarch Cyril Loukaris*
Pagliaro A., Zuccala B. (edited by), *Luigi Capuana: Experimental Fiction and Cultural Mediation in Post-Risorgimento Italy*
Pestelli C., *Carlo Antici e l'ideologia della Restaurazione in Italia*
Rosengarten F., *Through Partisan Eyes.. My Friendships, Literary Education, and Political Encounters in Italy (1956-2013). With Sidelights on My Experiences in the United States, France, and the Soviet Union*
Ross S., Honess C. (edited by), *Identity and Conflict in Tuscany*
Totaro L., *Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*
Turbanti S., *Bibliometria e scienze del libro: internazionalizzazione e vitalità degli studi italiani*
Virga A., *Subalternità siciliana nella scrittura di Luigi Capuana e Giovanni Verga*
Zamponi S. (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2015*
Zamponi S. (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2016*
Zamponi S. (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2017*
Zamponi S. (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2018*

MATEMATICA
Paolo de Bartolomeis, *Matematica. Passione e conoscenza. Scritti (1975-2016)*, a cura di Fiammetta Battaglia, Antonella Nannicini e Adriano Tomassini

MEDICINA
Mannaioni P.F., Mannaioni G., Masini E. (a cura di), *Club drugs. Cosa sono e cosa fanno*
Saint S., Krein S.L. (con Stock R.W.), *La prevenzione delle infezioni correlate all'assistenza. Problemi reali, soluzioni pratiche*

PEDAGOGIA
Bandini G., Oliviero S. (a cura di), *Public History of Education: riflessioni, testimonianze, esperienze*

Mariani A. (a cura di), *L'orientamento e la formazione degli insegnanti del futuro*

POLITICA

Caruso S., Homo oeconomicus. *Paradigma, critiche, revisioni*

Cipriani A. (a cura di), *Partecipazione creativa dei lavoratori nella 'fabbrica intelligente'. Atti del Seminario di Roma, 13 ottobre 2017*

Cipriani A., Gramolati A., Mari G. (a cura di), *Il lavoro 4.0. La Quarta Rivoluzione industriale e le trasformazioni delle attività lavorative*

Cipriani A., Ponzellini A.M. (a cura di), *Colletti bianchi. Una ricerca nell'industria e la discussione dei suoi risultati*

Corsi C. (a cura di), *Felicità e benessere. Una ricognizione critica*

Corsi C., Magnier A., *L'Università allo specchio. Questioni e prospettive*

De Boni C., *Descrivere il futuro. Scienza e utopia in Francia nell'età del positivismo*

De Boni C. (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. 1. L'Ottocento*

De Boni C., *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte prima: da inizio secolo alla seconda guerra mondiale*

De Boni C. (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte seconda: dal dopoguerra a oggi*

Gramolati A., Mari G. (a cura di), *Bruno Trentin. Lavoro, libertà, conoscenza*

Gramolati A., Mari G. (a cura di), *Il lavoro dopo il Novecento: da produttori ad attori sociali. La Città del lavoro di Bruno Trentin per un'«altra sinistra»*

Lombardi M., *Fabbrica 4.0: i processi innovativi nel Multiverso fisico-digitale*

Nacci M. (a cura di), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*

Ricciuti R., Renda F., *Tra economia e politica: l'internazionalizzazione di Finmeccanica, Eni ed Enel*

Spini D., Fontanella M. (a cura di), *Sognare la politica da Roosevelt a Obama. Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei* democrats

Tonini A., Simoni M. (a cura di), *Realtà e memoria di una disfatta. Il Medio Oriente dopo la guerra dei Sei Giorni*

Zolo D., *Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*

PSICOLOGIA

Aprile L. (a cura di), *Psicologia dello sviluppo cognitivo-linguistico: tra teoria e intervento*

Barni C., Galli G., *La verifica di una psicoterapia cognitivo-costruttivista sui generis*

Luccio R., Salvadori E., Bachmann C., *La verifica della significatività dell'ipotesi nulla in psicologia*

SCIENZE E TECNOLOGIE AGRARIE

Surico G., *Lampedusa: dall'agricoltura, alla pesca, al turismo*

SCIENZE NATURALI

Bessi F.V., Clauser M., *Le rose in fila. Rose selvatiche e coltivate: una storia che parte da lontano*

Sánchez-Villagra M.R., *Embrioni nel tempo profondo. Il registro paleontologico dell'evoluzione biologica*

SOCIOLOGIA

Alacevich F., *Promuovere il dialogo sociale. Le conseguenze dell'Europa sulla regolazione del lavoro*

Alacevich F.; Bellini A., Tonarelli A., *Una professione plurale. Il caso dell'avvocatura fiorentina*

Battiston S., Mascitelli B., *Il voto italiano all'estero. Riflessioni, esperienze e risultati di un'indagine in Australia*

Becucci S. (a cura di), *Oltre gli stereotipi. La ricerca-azione di Renzo Rastrelli sull'immigrazione cinese in Italia*

Becucci S., Garosi E., *Corpi globali. La prostituzione in Italia*

Bettin Lattes G., *Giovani Jeunes Jovenes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del sud*

Bettin Lattes G. (a cura di), *Per leggere la società*

Bettin Lattes G., Turi P. (a cura di), *La sociologia di Luciano Cavalli*
Burroni L., Piselli F., Ramella F., Trigilia C., *Città metropolitane e politiche urbane*
Catarsi E. (a cura di), *Autobiografie scolastiche e scelta universitaria*
Leonardi L. (a cura di), *Opening the European Box. Towards a New Sociology of Europe*
Nuvolati G., *Mobilità quotidiana e complessità urbana*
Nuvolati G., *L'interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*
Nuvolati G., *Sviluppo urbano e politiche per la qualità della vita*
Ramella F., Trigilia C. (a cura di), *Reti sociali e innovazione. I sistemi locali dell'informatica*
Rondinone A., *Donne mancanti. Un'analisi geografica del disequilibrio di genere in India*

STORIA E SOCIOLOGIA DELLA SCIENZA
Angotti F., Pelosi G., Soldani S. (a cura di), *Alle radici della moderna ingegneria. Competenze e opportunità nella Firenze dell'Ottocento*
Cabras P.L., Chiti S., Lippi D. (a cura di), *Joseph Guillaume Desmaisons Dupallans. La Francia alla ricerca del modello e l'Italia dei manicomi nel 1840*
Califano S., Schettino V., *La nascita della meccanica quantistica*
Cartocci A., *La matematica degli Egizi. I papiri matematici del Medio Regno*
Fontani M., Orna M.V., Costa M., *Chimica e chimici a Firenze. Dall'ultimo dei Medici al Padre del Centro Europeo di Risonanze Magnetiche*
Guatelli F. (a cura di), *Scienza e opinione pubblica. Una relazione da ridefinire*
Massai V., *Angelo Gatti (1724-1798)*
Meurig T.J., *Michael Faraday. La storia romantica di un genio*
Schettino V., *Scienza e arte. Chimica, arti figurative e letteratura*

STUDI DI BIOETICA
Baldini G. (a cura di), *Persona e famiglia nell'era del biodiritto. Verso un diritto comune europeo per la bioetica*
Baldini G., Soldano M. (a cura di), *Nascere e morire: quando decido io? Italia ed Europa a confronto*
Baldini G., Soldano M. (a cura di), *Tecnologie riproduttive e tutela della persona. Verso un comune diritto europeo per la bioetica*
Bucelli A. (a cura di), *Produrre uomini. Procreazione assistita: un'indagine multidisciplinare*
Costa G., *Scelte procreative e responsabilità. Genetica, giustizia, obblighi verso le generazioni future*
Galletti M., Zullo S. (a cura di), *La vita prima della fine. Lo stato vegetativo tra etica, religione e diritto*

STUDI EUROPEI
Guderzo M., Bosco A. (edited by), *A Monetary Hope for Europe. The Euro and the Struggle for the Creation of a New Global Currency*
Scalise G., *Il mercato non basta. Attori, istituzioni e identità dell'Europa in tempo di crisi*

Quaderni "Cesare Alfieri"

NAZIONI COME INDIVIDUI
Il carattere nazionale fra passato e presente

La teoria dei caratteri nazionali vede in ogni nazione un individuo. Un individuo è dotato di un corpo, un volto, un carattere. Lo stesso vale per le nazioni: ogni nazione ha un corpo (il suo territorio), un volto (la sua fisionomia), un carattere. Buona o cattiva, attiva o passiva, oziosa o solerte, femminile o maschile, ogni nazione esprime un principio. Ne esprime uno solo, diverso da quello di ogni altra nazione. Che cosa fa sì che una certa nazione possieda un certo carattere? Su questo punto gli autori si dividono: per qualcuno è il clima (sia per l'influenza che esercita sia per la reazione che provoca), per qualcun altro la storia, e troviamo fra le cause possibili la lingua, la razza, il suolo, la religione, le istituzioni, i costumi oppure un insieme di tutti (o parte di) questi elementi. Il volume prende in esame questo tema in Ippocrate, Aristotele, Bodin, Dubos, Kant, Leopardi, Cuoco, Michelet.

Michela Nacci è professore associato di Storia delle dottrine politiche presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Firenze. Fra le sue pubblicazioni più recenti: *Il volto della folla*. *Soggetti collettivi, democrazia, individuo* (il Mulino 2019).

Sommario: Introduzione (Michela Nacci) – Milieu et peuples. Entre les traités hippocratiques et Aristote (Catherine Darbo-Peschanski) – Bodin e la teoria climatica in epoca moderna (Diego Quaglioni) – Aria di casa. Du Bos e il carattere delle piante-nazione (Emilio Mazza) – Kant e il carattere dei popoli (Riccardo Martinelli) – Da Verri a Cuoco. Il dibattito sul carattere degli Italiani tra Sette e Ottocento (Luca Mannori) – Il «sistema dell'egoismo universale» e la condizione presente dell'Italia (Gaspare Polizzi) – Il carattere di Jules Michelet (Michela Nacci) – Note sugli Autori – Indice dei nomi.

ISSN 2704-6478 (print)
ISSN 2704-5919 (online)
ISBN 978-88-5518-159-4 (print)
ISBN 978-88-5518-160-0 (PDF)
ISBN 978-88-5518-161-7 (EPUB)
ISBN 978-88-5518-162-4 (XML)
DOI 10.36253/978-88-5518-160-0
www.fupress.com