

Proceedings e report  
56

FIGURE DELLO SPAZIO, POLITICA E SOCIETÀ

Comitato Scientifico

Lea Campos Boralevi, Vittore Collina, Bruna Consarelli

Volumi pubblicati

- 1 *La politica e gli spazi*, a cura di Bruna Consarelli, 2003
- 2 *Metafore dello spazio*, a cura di Bruna Consarelli, 2004
- 3 *Gli spazi immaginati*, a cura di Bruna Consarelli, 2005
- 4 *Spazi e politica nella modernità tecnologica*, a cura di Bruna Consarelli, 2006

# Viaggio e politica

V Giornata di studio  
“Figure dello spazio, politica e società”  
Firenze, 23/24 febbraio 2006

*a cura di*  
Lea Campos Boralevi e Sara Lagi

Firenze University Press  
2009

Viaggio e politica : V Giornata di studio “Figure dello spazio, politica e società” : Firenze, 23/24 febbraio 2006 / a cura di Lea Campos Boralevi e Sara Lagi. – Firenze : Firenze University Press, 2009.  
(Proceedings e report ; 56)

<http://digital.casalini.it/9788884534408>

ISBN 978-88-8453-432-3 (print)

ISBN 978-88-8453-440-8 (online)

Quaderno pubblicato con il contributo del MIUR PRIN 2005, per il programma di ricerca “Democrazia e società civile dal XVI al XX secolo”, e dei fondi 2006 di Ateneo dell’Università di Firenze per convegni.

In copertina: Miniatura de *La famiglia di Marco Polo arriva in una città cinese*.

© 2009 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze  
Firenze University Press  
Borgo Albizi, 28  
50122 Firenze, Italy  
<http://www.fupress.com/>

*Printed in Italy*

# Indice

Lea Campos Boralevi <i>Presentazione</i>	iii
<b>Interventi</b>	
Lea Campos Boralevi <i>L'Esodo come paradigma politico</i>	1
Serena Bianchetti <i>Il viaggio negato: letture politiche di esperienze antiche</i>	17
Federico Squarcini <i>Simbolica e politica del viaggio del monarca. Sul rapporto fra le categorie politiche e il valore delle pratiche di viaggio nell'India antica</i>	31
Lucia Felici <i>La Methodus Apodemica di Theodor Zwinger: un osservatorio cinquecentesco della città come spazio politico</i>	45
Vittorio Conti <i>Al seguito dell'ambasciatore. Il viaggio di un veneziano nel Seicento</i>	75
Bruna Consarelli <i>Alla scoperta dello spazio interiore: il 'viaggio' di Montaigne e Rousseau</i>	83
Camilla Hermanin <i>Il viaggio di Gilbert Burnet. Politica, economia e società nelle riflessioni di un viaggiatore attraverso l'Europa del Seicento</i>	113
Rolando Minuti <i>La geografia del dispotismo nelle Lettres Persanes di Montesquieu</i>	135
Diego Quaglioni <i>Fine del viaggio. I "colloqui americani" di Tocqueville</i>	149

Aurelia Camparini <i>Le conferenze 'socialiste' in Argentina di Jean Jaurès</i>	165
Vittore Collina <i>Lotta, denuncia e scoperta: Orwell in Spagna</i>	185
Gigliola Sacerdoti Mariani <i>«Tell your countries what you saw in Spain»: Muriel Rukeyser a Barcellona nel 1936</i>	199
<b>Discussioni</b>	
Cristina Sandoval <i>Francis Hall: un combattente per la libertà in Gran Colombia (1820-1833)</i>	217
Sara Lagi <i>Hans Kelsen e l'America (1940-1973)</i>	225
Indice dei nomi	233

*A questo punto Kublai Kan l'interrompeva o immaginava di interromperlo, o Marco Polo immaginava d'essere interrotto, con una domanda come: – Avanzi col capo voltato sempre all'indietro? – oppure: – Ciò che vedi è sempre alle tue spalle? – o meglio: – Il tuo viaggio si svolge solo nel passato? [...]*

*– Viaggi per rivivere il tuo passato? – era a questo punto la domanda del Kan, che poteva anche essere formulata così: – Viaggi per ritrovare il tuo futuro?*

*E la risposta di Marco: – L'altrove è uno specchio in negativo. Il viaggiatore riconosce il poco che è suo, scoprendo il molto che non ha avuto e non avrà.*

*(Italo CALVINO, *Le città invisibili* [1972], Milano, Mondadori, 1993, pp. 26-27).*



Non c'è viaggio senza che si attraversino frontiere – politiche, linguistiche, sociali, culturali, psicologiche, anche quelle invisibili che separano un quartiere da un altro nella stessa città, quelle tra le persone, quelle tortuose che nei nostri inferi sbarrano la strada a noi stessi. [...]

Quando ero bambino e andavo a passeggiare sul Carso, a Trieste, la frontiera che vedevo, vicinissima, era invalicabile. [...]

Dietro quella frontiera c'erano insieme l'ignoto e il noto. [...]

Ogni viaggio implica, più o meno, una consimile esperienza: qualcuno o qualcosa che sembrava vicino e ben conosciuto si rivela straniero e indecifrabile, oppure un individuo, un paesaggio, una cultura che ritenevamo diversi e alieni si mostrano affini e parenti.

(Claudio MAGRIS, *L'infinito viaggiare*, Milano, Mondadori, 2005, p. XII- XIII).

LEA CAMPOS BORALEVI

Università di Firenze

PRESENTAZIONE

Questo quaderno raccoglie i contributi dei partecipanti al seminario su *Viaggio e politica*, svoltosi a Firenze il 23 e il 24 febbraio 2006, a completamento dell'attività del gruppo di studi su *Figure dello spazio, politica e società*. Nato da un'idea di Vittore Collina, della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Firenze, e promosso da Bruna Consarelli, dell'Università di RomaTre e da chi scrive, il gruppo di studi si è proposto di «investigare i grandi temi politici e sociali dell'età moderna e contemporanea dal punto di vista degli spazi e della loro produzione», in modo interdisciplinare, attraverso una serie di incontri seminariali dedicati all'approfondimento e alla discussione.

Più di duecento studiosi hanno partecipato dal 2002 alle Giornate dedicate a *Figure dello spazio, politica e società* organizzate fra Firenze e Roma, durante le quali storici delle Dottrine Politiche si sono di volta in volta confrontati con specialisti di Geografia, Storia del Diritto, Sociologia, Scienza della politica, Storia Moderna, Filosofia politica, Storia della Filosofia, Storia greca, Filosofia Morale, Storia dell'Architettura e Urbanistica, sollecitando gli interventi di numerosi studenti e dottorandi. Esse sono state dedicate, nell'ordine, a *La politica e gli spazi* (1 Giornata, Firenze, 25

ottobre 2002); *Metafore dello spazio*, (II Giornata, Firenze, 4 aprile 2003); *Gli spazi immaginati* (III Giornata, Firenze, 5 dicembre 2003); *Spazi e politica nella modernità tecnologica* (IV Giornata, Roma, 3 dicembre 2004). I risultati di queste Giornate di studio sono pubblicati in una serie di quaderni, che anche nella veste editoriale<sup>1</sup> intendono riflettere il loro carattere aperto e seminariale.

Nei quaderni è ben documentato il contributo decisivo offerto da tanti colleghi di materia, ed in particolare l'attenzione e il sostegno, di cui siamo consapevoli e grati, con cui la nostra iniziativa è stata seguita da Anna Maria Lazzarino Del Grosso, allora Presidente dell'Associazione italiana Storici delle Dottrine Politiche ed ora sua Presidente onoraria, e dal suo attuale Presidente, Gian Mario Bravo.

Il nostro itinerario di studi si conclude, per il momento, con la V Giornata "*Figure dello spazio, politica e società*" – che si è svolta in realtà in due mezze giornate, rispettivamente 23 e 24 febbraio 2006, nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze<sup>2</sup> – dedicata a *Viaggio e politica*, un binomio che si presta a molte letture diverse e che mi sembra esalti le valenze interdisciplinari e l'impostazione seminariale dei nostri incontri, aperti come sempre ad interventi anche non programmati da parte dei partecipanti e del pubblico.

*Viaggio e politica* è un tema che ben si presta a concludere il nostro itinerario, poiché ne riprende alcuni aspetti e ne sottolinea altri, traendo nuovi spunti di riflessione, in una sintesi che non vuol offrire risposte conclusive, ma sollevare nuove domande: innanzitutto il viaggio da un paese all'altro mette in rapporto persone, ma anche culture diverse e diversi modi di organizzazione del territorio da parte della politica. In altre parole il viaggio si compie nello spazio e collega – o separa – *gli spazi della politica*.

Il viaggio può anche rappresentare la *metafora* di un percorso morale, culturale, politico e si può svolgere metaforicamente *fuori* dell'individuo,

---

<sup>1</sup> Nella collana "*Figure dello spazio, politica e società*" della Firenze University Press sono finora usciti i primi quattro quaderni, tutti a cura di Bruna Consarelli: *La politica e gli spazi*, 2003; *Metafore degli spazi*, 2004; *Gli spazi immaginati*, 2005; *Spazi e politica nella modernità tecnologica*, 2006.

<sup>2</sup> Per l'organizzazione e la partecipazione alla nostra V Giornata di studio vorrei infine ringraziare la Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze, Franca Pecchioli, i colleghi del Dipartimento di Studi sociali, del Dipartimento di Storia ed in particolare gli amici del Laboratorio di Storia Moderna, quelli del Dipartimento di Studi sullo Stato, nonché tutti gli amici, i colleghi, gli studenti, dottorandi e dottori.

nei rapporti con gli altri, ma anche *dentro* le persone. In alcuni casi il viaggio interiore è premessa di nuovi o rinnovati rapporti con gli altri, con il 'fuori di sé'.

In altri casi il viaggio immaginario ci introduce negli *spazi politici immaginati*, come nel caso paradigmatico dell'*Utopia* di Moro, ma anche in tanti romanzi di fantascienza con forte valenza politica, che illustrano gli *spazi della modernità tecnologica*.

Infine il tema *Viaggio e politica*, oltre a servire da collante a tutti gli *itinerari* intrapresi finora, conferisce nuove prospettive alla riflessione sul senso e l'identità del nostro gruppo di ricerca, eminentemente costituito da *storici della politica* e del pensiero politico: viaggiare infatti significa 'andare altrove', cioè compiere spostamenti, con i quali ciascuno confronta la propria identità con quelle *altrui*, che sono legate ad uno spazio specifico, abitato e utilizzato in *altro* modo. Lo spostamento può svilupparsi non solo nello spazio, ma anche nel tempo. In altre parole l'andare *altrove* appartiene anche al viaggiare dello storico, che compie salti spazio-temporali ogni volta che si accinge a dare corpo e idee a uomini e spazi del passato: viaggi mentali, questa volta, e non fisici, ma i 'viaggi dello storico', nelle sue peregrinazioni spazio-temporali, portano sempre in un 'altrove'.

Se poi applichiamo il viaggiare dello storico alla politica in generale e al pensiero politico in particolare, tenendo sullo sfondo l'affermazione, pienamente condivisibile, secondo cui «la storia è politica», allora potremo apprezzare la complessità e la forza – nonché l'ambivalenza – del nesso fra *viaggio e politica*, che viene declinato nei contributi che qui presentiamo da punti di vista assai diversi, ma tutti egualmente significativi, certo senza pretesa di esaustività, ma con una ricchezza di prospettive e di metodologie che ci auguriamo possano servire ad approfondire ulteriormente il discorso.

L'itinerario che presentiamo in questo quaderno inizia con "il" *paradigma del viaggio politico*, e cioè l'*Esodo* narrato nella Bibbia – *the Great Code*, secondo la suggestiva sintesi formulazione di Northrop Frye – che, soprattutto nella prima Età moderna, divenne oggetto di innumerevoli interpretazioni teologico-politiche, nonché fonte di ispirazione per elaborazioni di nuovi stati e regimi politici, ma anche per progetti politici concreti; di istanze rivoluzionarie, ma anche di riforme istituzionali. Il nesso *viaggio-politica*, legato alla comunicazione, si applica e si esalta nel caso dell'*Esodo*, in cui la *narrazione*, insieme all'obbligo di ricordare e raccontare la liberazione dalla schiavitù d'Egitto, riveste un ruolo politico non meno importante del fatto in se stesso.

Quasi in risposta all'*Esodo*, che acquista forza paradigmatica nella narrazione, Serena Bianchetti ci introduce ad una variante contrapposta nel rapporto viaggio-politica, legata cioè alla *negazione del viaggio*, in particolare dell'esplorazione condotta da Pitea nel IV secolo a.C. verso Thule, verso il Grande Nord. Bianchetti spiega come tale rimozione fosse «all'origine di gran parte della deformata conoscenza delle aree dell'Europa settentrionale che dall'antichità passò al medio evo e che fece dell'estremo Nord il luogo del mistero, [...] da contrapporre, in negativo, a quello mediterraneo», che, in un ellenocentrico «mondo delle qualità» funge «da parametro in base al quale valutare la civiltà dei popoli, tanto più barbari quanto più lontani dalle rive del "nostro mare"». Per questo motivo la descrizione del viaggio di Pitea, legata alla «ricerca geometrico-matematica che immaginava la terra sferica e tutti i punti della sfera qualitativamente uguali» venne pervicacemente negata e contestata nell'attendibilità dagli storici di Roma – Polibio e, soprattutto, Strabone – a favore di una «carta dell'impero» capace di selezionare e deformare «l'idea del mondo. Così la Thule di Pitea, «che aveva coniugato ricerca astronomica e esperienze di viaggio», «era destinata a trasformarsi progressivamente in mito». Il Grande Nord «uscì progressivamente dalla conoscenza dei popoli mediterranei e si trasformò in un luogo – prima mentale che geografico – nel quale veniva ricacciata, esorcizzandola, ogni forma di alterità».

La comunicazione come elemento fondamentale nel rapporto viaggio-politica è illustrata anche da Federico Squarcini, che tratta invece di un caso particolare, della «valenza politico-normativa dell'atto del viaggiare» nell'India classica, a partire dall'esame del '*viaggio della norma*' compiuto dal sovrano Aśoka intorno al 260 a.C., due anni dopo la sua 'conversione' al buddismo: un viaggio che «determina allo stesso tempo uno spazio simbolico e un territorio politico», una politica del territorio, una «forma di dettatura di confini simbolico-valoriali, e del valore socio-religioso del viaggio del monarca». Il modello del '*viaggio della norma*' di Aśoka, «si contrappone apertamente all'immagine del più classico '*viaggio di soggiorno/piacere*' dei sovrani» e «si pone dunque come uno spartiacque fra due modi diametralmente opposti di gestire e condurre il suo regno». Per Squarcini «il '*viaggio della norma*' di Aśoka, grazie al quale egli rende pubblica la sua nuova dedizione al *dhamma*, è per questo un atto politico» e assume il ruolo di modello esemplare, dalle chiare finalità formative «in cui la variazione di atteggiamento etico del monarca viene presentata sfruttando sia la pratica concreta del viaggiare per i territori del regno sia il ricorso all'immagine narrata del viaggio stesso».

Da sempre strumento di conoscenza, in epoca moderna il viaggio assume nuova importanza come mezzo per acquisire materiale empirico alla scienza della politica, tanto da divenire «una vera e propria *ars*» in cui «si fondevano metodo, sperimentazione pratica e riflessione teorica», come sostiene Lucia Felici, illustrando la *Methodus Apodemica* di Zwinger. La *Methodus* serviva ad agevolare «un'attività [...] che nell'uomo raggiungeva il grado sommo di perfezione, quella del viaggiare», poiché «il moto faceva parte del mondo naturale» e «la più alta espressione del movimento nell'uomo – punto di congiunzione fra la realtà materiale e spirituale – era la sua mobilità intellettuale». «A spingere l'uomo a viaggiare era altresì la sua natura di 'animale politico'», che «lo rendeva desideroso di divenire 'totius mundi civis' e di comunicare ai suoi simili le sue conoscenze, per giovare alla comunità umana» e che si esaltava soprattutto nella visita delle città scelte come modelli: Basilea, Parigi, Padova ed Atene. «La città – esaminata sia nella sua struttura amministrativa, urbanistica e geografica (*corpus*), sia nella sua organizzazione ecclesiastica, universitaria, di usi e costumi (*anima*) – rappresentò per Zwinger il luogo per eccellenza dell'osservazione sperimentale». Le tavole fornite dalla *Methodus Apodemica* offrivano una griglia di interpretazione di «una scienza della politeia» in cui l'analisi della città e delle sue istituzioni politiche «si rivelava assai fertile anche sul piano del pensiero politico, rinvendendo la tradizionale riflessione umanistica sulla *civitas*».

Così il viaggio fatto da Don Belli al seguito dell'ambasciatore veneziano in Olanda ci viene presentato da Vittorio Conti come un caso particolare dell'*ars apodemica*, nel quale tuttavia il ruolo del letterato al seguito dell'ambasciatore è eminentemente «di compagnia e di intrattenimento» durante le soste del cammino. Nonostante il ruolo «di servizio», il viaggio in Olanda è l'occasione per intrattenere il lettore con un'arguta disquisizione «in linea con l'antimachiavellismo pacifista veneziano» in lode della Serenissima, nonché per una descrizione dei luoghi e dei popoli visitati legata non tanto alla «scoperta di realtà nuove e nuovi usi, quanto al tentativo di ritrovare nei territori visitati quanto si è letto sui libri», anche quelli riguardanti la rivolta antispagnola degli olandesi, che «Con l'oro mantengono l'ordine... e col valore la libertà».

Camilla Hermanin compie un'inedita lettura politica di *Some Letters*, diario in forma epistolare di una tipologia di viaggio ancora differente, l'«esilio itinerante» del prelado inglese Gilbert Burnet, che nel 1685 durante «il forzato soggiorno sul continente decide di studiare e valutare la drammatica situazione inglese attraverso il confronto con gli altri Stati europei», e si sottrae al «modulo del trattato tradizionale, per inventare un genere nuovo

che avrebbe raggiunto la sua codificazione solo nel Settecento inoltrato»: «un diario filosofico-politico che ha la leggerezza del libro d'intrattenimento» ma che «applica metodi di classificazione scientifica», premiato da un successo editoriale senza precedenti, per oltre un secolo. Hermanin rivendica la valenza politica delle *Letters*, in cui i «rischi di una possibile reintroduzione di una monarchia assoluta e cattolica in Inghilterra» non sono denunciati da «dichiarazioni di principio», ma «attraverso il confronto con le coeve realtà statuali», dove la «descrizione della miseria in cui versano le pianure romane e padane, dotate dalla natura di ogni ricchezza, ma defraudate e spopolate dalla severità di un governo tirannico» viene contrapposta alla prosperità dei cantoni svizzeri. Anticipando i temi delle gazzette, dei grandi dizionari e anche di alcuni *topoi* montesquieviani, Burnet sviluppa nelle pagine dei suoi resoconti di viaggio «il mito del piccolo Stato [...] e del regime repubblicano in cui la diversità religiosa è tollerata; il problema del popolamento [...]; i limiti del potere ecclesiastico nei confronti dello Stato», nonché l'elogio del governo mite contro quello dispotico.

Bruna Consarelli ci riporta invece sulla strada del viaggio «*in interiore homine*, di cui Montaigne fu antesignano», nel quale il «ritorno a sé, ispirato allo stoicismo» avviene come «ribellione interiore, la *retraite* che risponde ad un'esigenza d'indipendenza» di giudizio e a un ideale di saggezza, dove «il *moi* che sta cercando nei meandri della propria coscienza è il suo “essere universale”», al di là della sua vita di «grammatico o poeta o giureconsulto» e dove «il “*que sais-je?*” si trasforma in un interrogativo più radicale, nel “chi sono io?”». Consarelli sottolinea «l'abdicazione all'esercizio scettico della *raison* in materia politica», giudicando «lucida dichiarazione d'impotenza di un realista disincantato» l'accettazione del potere costituito, che ritiene «vane tutte le discussioni sulla migliore forma di governo». Così acquista maggior risalto il singolare, complesso percorso compiuto dal *viaggio interiore* di Montaigne nella 'mitologia' illuminista: mentre da una parte Nageon e Maréchal elaborano «l'immagine di un Montaigne 'vero' *philosophe*», «un Montaigne politico, guida e punto di riferimento insuperato in materia di governo degli Stati», dall'altra parte Consarelli ci invita a seguire «il tragitto dall'io al mondo, dalla natura alla società, dall'essere all'apparire» che Rousseau compie sulla scia di Montaigne, nella convinzione «che il segreto dell'uomo di natura sia sepolto *in interiore homine*, sotto le deformazioni imposte dalla cultura». Il percorso 'contromano' compiuto da Rousseau rispetto all'illuminismo più tradizionale gli consente di «prendere le distanze dal suo nume tutelare», attraverso un tragitto tormentato «dall'intreccio fra riflessione e vissuto personale», che lo porta a rielaborare la *philia* montai-

gnana nel concetto di *volontà generale*, in una dimensione capace di ricomporre la divaricazione fra morale e politica.

Contro una certa critica che vede nelle *Lettres Persanes* solo «un'opera segnata da un'effervescenza giovanile», attenta ad utilizzare l'«espediente letterario» del «viaggiatore straniero che osserva e commenta», Rolando Minuti ci richiama alla «concretezza dei riferimenti e la consistenza effettiva dei giudizi sui sistemi politici» in questo testo complesso, che interseca piani diversi ma delimita già bene il concetto di dispotismo orientale, la cui analisi può contribuire a «correggere e a ricalibrare il significato complessivo della cronologia intellettuale di Montesquieu». Attraverso il viaggio, dalle «ambiguità intrinseche e le complessità del rapporto con la diversità e del giudizio sull'alterità», «Usbek-Montesquieu [...] coglie i rischi reali di uno scivolamento della monarchia francese nel dispotismo» e dimostra l'avvenuta centralità di questa categoria nel suo pensiero politico. Minuti ci ricorda come «l'occhio del viaggiatore» secondo la lezione di Montesquieu «è sempre un occhio che guarda attraverso occhiali» e come, molto prima di Edward Said, «la cultura dell'Illuminismo ne aveva chiara coscienza», insieme alla «consapevolezza dei limiti del relativismo»; e tuttavia nel «contenuto problematico delle *Lettres Persanes*» individua alcuni punti fermi, fra i quali certamente il rapporto fra dispotismo e territorio e «l'idea che il dispotismo sia una realtà effettiva, ben presente e diffusa nel mondo», insieme all'«idea che tutto l'Oriente presenti un'analoga struttura di rapporti tra società, istituzioni e politica», nella quale la libertà non ha spazio. «Le monarchie e gli stati moderati dell'Occidente *possono* scivolarvi», ammonisce Montesquieu, senza un'attenta conservazione e tutela delle *forme del diritto*.

Il celebre viaggio di Tocqueville negli Stati Uniti, di cui ci parla Diego Quaglioni, è invece un «viaggio reale costruito attorno ad una fitta trama di colloqui reali», distante dal Montesquieu che si limita ad illustrare come «caratteristiche dell'Inghilterra il parlamento, la libertà, la pubblicità degli atti», lasciandosi sfuggire quella, essenziale, sui costumi del matrimonio, che più differenziava l'Inghilterra dagli altri paesi europei. Secondo Quaglioni, «i costumi ("moeurs"), i *mores*, lo strato ordinamentale che non si contrae nel normativo, sono il vero soggetto dell'indagine tocquevilliana», fra i quali «l'abito morale relativo al matrimonio e alla famiglia appare prediletto da Tocqueville», per il quale il matrimonio, a cinquant'anni dalla Rivoluzione e dalla laicizzazione, resta «un'istituzione politica la cui saldezza contribuisce alla conservazione della cosa pubblica e la cui debolezza apre la via a nuove forme di tirannide». Inseguendo i diversi filoni di questo tema attraverso la lettura dei *Cahiers* di appunti di viaggio, poi confluiti

nei capitoli della *Démocratie en Amérique II* che trattano del rapporto fra democrazia e *moeurs*, Quaglioni ci conduce infine sulle rive del lago Oneida, quello dell'incontro di Tocqueville con una coppia di esuli fuggiti dalla Rivoluzione, restituendoci interamente una «pagina sublime d'appunti» che sarà poi trasfusa nel *Voyage au lac Onéida*, «racconto di un 'viaggio nel viaggio', al tempo stesso apologo d'intenso significato etico-politico», del quale sono magistralmente evocate le atmosfere, le emozioni, il 'colloquio', che pare indicare una 'fine del viaggio'.

Dall'America latina scrive invece Francis Hall, un militare inglese che – come spiega Cristina Sandoval – «al suo ruolo nell'esercito aveva sempre affiancato l'attività letteraria», raccontando i suoi spostamenti in opere che «sono dei punti di riferimento concreti, fotografie dei luoghi visitati e descrizione critica dei sistemi politici» sul Portogallo e la Spagna, gli Stati Uniti, il Canada e la Francia. In Colombia fra il 1820 ed il 1833 combatté per la libertà del paese sul terreno militare e su quello politico e civile, fondando il giornale «Anglo-Colombiano». Impegnato «a formare nel popolo una coscienza politica», Hall rivendicava l'esercizio della libertà di opinione e di stampa «per ottenere la felicità generale e favorire la stabilità del governo». Sandoval mostra la stretta affinità fra le idee di Francis Hall e quelle di Jeremy Bentham sulla libertà di stampa come strumento essenziale del «Tribunale della Pubblica opinione», e documenta attraverso la corrispondenza il forte legame con Bentham, al quale Hall dedicò il libro *Colombia: its Present State*.

All'America meridionale era anche diretto, in un 'viaggio politico' analizzato da Aurelia Camparini, Jean Jaurès, che nel 1911 cercava di estendere l'influenza del socialismo in Argentina, attraverso un giro di conferenze che dovevano servire a «spiegare il contributo ideale del socialismo europeo al movimento argentino». Camparini individua nel «binomio civilizzazione-socialismo, presentato come un valore universale e allo stesso tempo conforme alle singole realtà nazionali» un concetto-chiave nelle sette conferenze tenute da Jaurès, in cui la «partecipazione dell'Argentina al movimento della civilizzazione moderna» si esaltava nelle «forze nuove stimulate dalla presenza di spazi liberi». Nel socialismo, secondo la visione di Jaurès, si coniugava lo sviluppo produttivo e scientifico con «l'idea del valore del lavoro e della eticità dello sviluppo produttivo», e con «la costruzione della pace», rivendicando in particolare, in polemica con l'esaltazione «del genio 'pratico' inglese», la tradizione socialista francese erede della Rivoluzione, che «aveva collegato l'ideale della giustizia alla democrazia»: più che «favorire l'immigrazione anglosassone, considerata l'*élite* lavoratrice d'Europa» l'Argentina

doveva soprattutto «badare a crearne una solida di lavoratori argentini». Solo il socialismo, lo sviluppo industriale ed agricolo pacifico affiancato da un'efficace politica sociale e da una forte classe operaia, consentivano «la realizzazione delle democrazie nelle potenze colonialiste», come «condizione per la liberazione dei popoli extra-europei», in un viaggio che Campanari ci mostra nelle sue valenze fisiche «di spostamento nello spazio geografico», ed anche intellettuali e politiche, nell'adozione di una prospettiva diversa.

Di ritorno in Europa, Vittore Collina ci porta al viaggio raccontato da Orwell in *Homage to Catalonia*, dove «viaggio, scrittura e politica si intrecciano felicemente», a partire dal «viaggio politico che si potrebbe chiamare "estremo"», in cui la politica «si esprime nella forma radicale del confronto armato», nella conflittualità bellicosa della prima metà del Novecento. Collina osserva che con l'arruolamento di Orwell «il viaggio politico si fa viaggio militare», affiancandosi ad «un viaggio assai più neutro: quello di osservazione e di scoperta» della realtà delle forze politiche e sindacali, dell'indole della gente, della sua composizione sociale, insieme all'attenzione per il mondo dei giornali spagnoli e europei, che gli fa compiere «un viaggio attraverso la stampa», la censura, la propaganda e lo spinge alla denuncia. Se «metaforicamente, anche la scrittura di un libro può essere pensata come un viaggio», allora per Collina «il viaggio narrato non può non allontanarsi dal viaggio compiuto», in una «divaricazione che si allarga quanto più spazio è dato da una parte alle componenti emotive e dall'altra dalla volontà di coinvolgere il destinatario», poiché «il viaggio narrato da Orwell sta alle soglie di quella grande trasformazione che fa del comunicare un gigantesco, articolato sistema che tende all'autoreferenzialità», dove «l'accertamento della "verità" si fa sempre più difficile».

Nella Spagna della guerra civile compie il suo viaggio di testimonianza e denuncia anche la poetessa americana Muriel Rukeyser, la cui «protesta in versi» è «spesso collegata con un viaggio che lei stessa compie», come sottolinea Gigliola Sacerdoti Mariani. In questo caso la poetessa era stata inviata in Spagna per un servizio giornalistico sulle Olimpiadi dei lavoratori, che si svolgevano in opposizione a quelle ufficiali di Berlino, e fu costretta a ripartire, insieme agli altri giornalisti stranieri. Così Rukeyser scrive un saggio non più sulle Olimpiadi, ma sulla guerra civile, soprattutto a Barcellona. Sacerdoti Mariani osserva che Barcellona «sta per guerra civile spagnola, [...] per coinvolgimento ideologico, impegno etico-politico, è sinonimo di autocoscienza individuale e collettiva.[...]La fisicità geografica-spaziale si trasforma in processo psicologico-individuale»: «Il viaggio *a e da* Barcellona diventa una sorta di autocoscienza personale e

collettiva, una ideologia senza tempo, senza confini, in cui credere per la vita». Per Rukeyser « quel viaggio ha segnato il momento della conoscenza, la scoperta e la definizione della passione morale e politica», in cui – osserva Sacerdoti Mariani – la poesia, che «può embricare l'emozione personale e l'ideologia politica», «può dire come effimeri siano gli spazi, i confini tra l'orrore reale e l'orrore immaginato, tra un conflitto spagnolo in atto e un conflitto europeo prevedibile».

Infine il viaggio di Hans Kelsen, col quale il giurista nel 1940 lascia l'Europa per gli Stati Uniti, segna per Sara Lagi non solo «l'abbandono forzato, lo spostamento fisico da un continente all'altro, ma anche un viaggio di tipo culturale e intellettuale, che porta Kelsen a confrontarsi con «un mondo accademico ed un pubblico ben più interessati a problematiche sociologiche, e che del Diritto hanno una visione sostanzialmente empirica». Adattandosi a questa diversa sensibilità Kelsen elabora opere, come *Peace through Law*, «che non hanno più niente del 'formalismo kelseniano'», ma che hanno l'esplicito «obiettivo politico di garantire la pace mondiale». Per Lagi questo non significa una «totale sconfessione del periodo europeo», ma «l'apertura», «il passaggio verso uno spazio culturale che [...] offre al teorico austriaco la possibilità di ripensare, spesso in modo molto originale, la sua dottrina giuridica e politica».

Nel ringraziare tutti i collaboratori e tutti i partecipanti – in particolare Sara Lagi, co-curatrice, e Gigliola Sacerdoti Mariani per il generoso aiuto – vorrei anche esprimere la mia speciale gratitudine agli amici Bruna Consarelli e Vittore Collina, insieme alla legittima, comune soddisfazione per essere riusciti, pur provenendo da scuole e formazioni diverse, a collaborare non solo in modo costruttivo, ma in spirito di autentica amicizia, che nel corso di questi anni si è cementata intorno ai 'nostri spazi'.

LEA CAMPOS BORALEVI\*  
Università di Firenze

## L'ESODO COME PARADIGMA POLITICO

‘Esodo’ è un termine di uso comune, anzi, di abuso quotidiano, che viene perpetrato da giornalisti in cerca di sensazione per indicare ormai ogni congestionamento del traffico durante le vacanze, spesso rinforzato con l’aggettivo ‘biblico’. E tuttavia, al di là delle banalizzazioni quotidiane, la permanenza stessa di questa metafora nel nostro linguaggio, in un contesto secolarizzato, è la migliore dimostrazione della sua intatta forza evocativa, ancora capace, seppure attenuandone il significato, di condizionare il nostro immaginario.

La narrazione dell’*Esodo*, matrice di ogni uso ed abuso successivo del termine, è infatti contenuta nella Bibbia, ‘*The Great Code*<sup>1</sup> della nostra civiltà letteraria, artistica, etica, politica, e perciò divenuta ‘*il*’ paradigma di ogni esodo. A differenza delle sue versioni contemporanee, attenuate, che si limitano cioè a denotare uno spostamento di masse umane e/o di popoli, ‘*il*’ paradigma dell’*Esodo* originario indica invece *il viaggio*, la migrazione del popolo ebraico teologicamente realizzata con l’intervento divino, con una *qualità* particolare, che rende l’*Esodo* un viaggio ontologicamente consustanziato di *politica*.

*Ex-odos* è la parola greca con la quale l’alessandrina *Traduzione dei Settanta* («*Septuaginta*») cerca di rendere il termine ebraico di *Yetzià* (letteralmente ‘*uscita*’). Con ‘*Yetziàt Mitzráim*’ (‘*Uscita dall’Egitto*’) il testo biblico indica il processo attraverso il quale Dio ‘trasse’ gli ebrei dall’Egitto, terra di schiavitù e di idolatria, con un lungo *viaggio* che, dopo la sosta nel deserto ed il *Patto*, sancito con la promulgazione della *Legge*, avrebbe portato il popolo ebraico liberato in Israele.

Si tratta di un processo dinamico nello spazio – per lo spostamento di popolo da una terra all’altra – e nel tempo – per il suo svolgimento attraverso diverse fasi, tutte caratterizzate sia da un aspetto fisico – il movimento di uscita, di trasferimento, di sosta – sia dalla dimensione spirituale, che accompagna la complessa *trasformazione* sociale, psicologica e politica

---

<sup>1</sup> Northrop FRYE, *The Great Code: The Bible and Literature* [1986], trad. it., Torino, Einaudi, 1986.

degli ebrei dalla condizione di schiavi a quella di uomini liberi, cioè appartenenti ad un popolo libero/liberato.

In tale processo fondamentalmente *dinamico* la *libertà* individuale e collettiva non definisce uno *status* – la *condizione* di alcuni uomini, garantita da un regime politico e legittimata dalla loro *natura diversa*, che li rende ‘nati per essere liberi’<sup>2</sup> – bensì descrive il risultato di un’azione graduale, appunto, di *liber-azione* – cioè di un’azione di Dio e degli uomini (poiché insieme all’intervento divino richiede anche la volontà e l’impegno umano), di uomini *uguali per natura*, perché tutti costituiti ad immagine di Dio, prima resi schiavi e poi *liberati*, emancipati dalla schiavitù.

Emancipazione dalla schiavitù di tutto un popolo significa anche, per usare un termine assai più moderno, ‘liberazione nazionale’, capace di conferire alla *yetzià-uscita* il carattere di *viaggio politico*, o meglio *etico-politico*, che il termine greco ‘*Exodos*’ (che pure cerca di trasmetterne la valenza dinamica) non rende nella sua complessità e nella sua *novità qualitativa*: un viaggio che *lascia* la politica dell’Egitto, basata sull’idolatria e la sottomissione al tiranno, per fondare una *nuova politica*, legata al patto, all’Alleanza, alla legge, alla libertà che è obbedienza alla Legge, in un *nuovo spazio politico*, la Terra promessa.

Contrariamente al viaggio di Ulisse (il *ritorno a*, il ‘*Nostos*’), l’*Exodos* (*viaggio da*) è un viaggio di non ritorno. A differenza del viaggio di Enea, che parte da Troia per fondare un’altra città, non tanto diversa da quella di origine, l’*Esodo* fonda una *nuova* politica, qualitativamente opposta a quella dell’Egitto e da essa separata dallo spazio fisico, che è anche spazio morale, della traversata del deserto. La separazione e l’allontanamento sono cruciali, giacché la separazione nella Bibbia ebraica coincide con la santificazione. Solo dopo la traversata, e la sosta nel deserto, con il Patto, il popolo ebraico si dota della Legge e quindi prende possesso della Terra promessa.<sup>3</sup>

La narrazione dell’*Esodo* contenuta nel *Great Code* diventa così il paradigma della rivoluzione moderna, di una rivoluzione, cioè, che non riporta al punto di partenza come il moto dei pianeti, ma segna una tappa cruciale in un percorso storico lineare, «un caratteristico modo di concepire il cambiamento politico, uno schema [...]: oppressione, liberazione, contratto

<sup>2</sup> ARISTOTELE, *Politica* I, 1254, 4-5, in *Politica e Costituzione di Atene*, a c. di C. A. Viano, Torino, U.T.E.T., 1992, pp. 294-296

<sup>3</sup> Cf. il lavoro fondamentale di Michael WALZER, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 11-20. L’opera di Walzer costituisce la necessaria premessa, ma anche il punto di partenza per la mia riflessione critica.

sociale, lotta politica, nuova società (pericolo di restaurazione). Chiamiamo questo processo *rivoluzionario*, anche se il cerchio non si chiude [...]; il processo ha un forte movimento in avanti.»<sup>4</sup>

François Ost ricorda che la narrazione dell'*Esodo* non è «la ripetizione ciclica delle origini, come nelle culture tradizionali [...] ma una storia nello stesso tempo radicata nella memoria di ciò che fu e orientata dalla promessa di ciò che potrebbe essere». «Questa storia è letteralmente quella della prova o della trasformazione. [...] Questa è dunque la storia di un apprendistato, di un processo che si compie: apprendistato della libertà e della responsabilità». Simboli della pratica della libertà «sono il passaggio del Mar Rosso (che evoca la chiusura dello spazio di sottomissione egiziano) e la traversata del deserto».<sup>5</sup>

Il *paradigma del viaggio politico*, rappresentato dall'*Esodo*, ha esercitato un'influenza fondante sulla nostra civiltà, di cui Michael Walzer presenta una rassegna fenomenologica in *Esodo e rivoluzione*, un piccolo-grande testo, ormai classico: in esso sono indicate le tappe cruciali di un percorso che dal Pentateuco, passando per i commenti della Patristica, Dante e Savonarola, le *Vindiciae contra Tyrannos* e Cromwell, arriva alla Teologia della liberazione latino-americana, nonché ai neri degli Stati Uniti, che hanno interpretato la loro emancipazione attraverso le parole dell'*Esodo*.

Walzer spiega come questa influenza abbia dato origine a tante letture diverse: da una parte le interpretazioni che ne hanno accentuato maggiormente il carattere rivoluzionario, sovversivo, e dall'altra, le letture 'social-democratiche', in opposizione a quelle 'leniniste', distinguendo poi fra il filone del messianismo politico e quello apocalittico.<sup>6</sup>

E tuttavia io credo che, pur riconoscendo l'innegabile utilità di questo genere di rassegne, sia lecito rivendicare l'importanza di un altro tipo di approccio, quello storico-politico, che ci permetta non solo di documentare la prevalenza di *un certo tipo di lettura* dell'*Esodo* da parte di alcuni pensatori in un dato contesto e in un ben precisato periodo storico, ma ci offra anche una chiave per spiegarne le cause e cercare di comprenderne le conseguenze.

<sup>4</sup> Michael WALZER, *Esodo e Rivoluzione*, cit. p. 89; cfr. Vittorio CONTI, *Rivoluzione*, «Il pensiero politico», XXVII, 1992,

<sup>5</sup> François OST, *Mosè, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*, [2004] Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 45-6; cfr. Raphaël DRAÏ, *La sortie d'Égypte. L'invention de la liberté*, Paris, Fayard, 1992 e ID., *La Traversée du desert. L'invention de la responsabilité*, Paris, Fayard, 1988.

<sup>6</sup> M. WALZER, *Esodo e Rivoluzione*, cit. pp. 91-99. In questo senso Walzer si contrappone alla prospettiva univoca di Ernst BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno* [1968], tr. it. Milano, Feltrinelli, 1971.

Numerosi ed importanti studi hanno per esempio documentato la presenza della tematica dell'*Esodo* in moltissime opere, ma soprattutto nei trattati dedicati alla *Politia Judaica* che circolarono in quantità imponenti nell'Europa cristiana del Cinque e Seicento: basterà ricordare i lavori di Groenhuis o Schama per l'Olanda<sup>7</sup>, o quelli di Christopher Hill e dello stesso Walzer per il mondo inglese<sup>8</sup>, nonché il pionieristico studio di Christopher Ligota, che già nel 1992 segnalava l'esistenza a livello europeo di un 'genre historiographique' dedicato alla *Respublica Hebraeorum*<sup>9</sup>.

Ma la storia del pensiero politico non può limitarsi a registrare la pur importante presenza di una tematica – in questo caso il paradigma dell'*Esodo* – in un genere storiografico o in una letteratura, che sono *politici* proprio per il tipo di lettura che ne offrono. La narrazione dell'*Esodo* nella Bibbia rappresenta infatti un processo che si sviluppa attraverso diverse fasi, che rendono poco significativo ed alla fine generico lo sforzo di recensirne le emergenze e le ricorrenze dei relativi passi biblici. Assai più produttivo appare invece valutarne lo sviluppo e l'evoluzione nella straordinaria fioritura di trattati dedicati alla *Respublica Hebraeorum* nell'Europa cristiana del XVI e XVII secolo.

In una prospettiva storiografica ben precisa, quella cioè della Storia del pensiero politico, la registrazione della presenza pervasiva, in un dato contesto storico, di una certa tematica, alla quale spesso si sono arrestati soddisfatti gli studiosi, costituisce quindi solo la premessa, indispensabile, sulla quale poi costruire un'ipotesi di spiegazione storico-politica.

<sup>7</sup> G. GROENHUIS, *De Predikanten. De sociale positie van de gereformeerde predikanten in de Republiek der Verenigde Nederland voo ca. 1700*, Groningen, 1977, (diss.), pp. 77-102 e Id., *Calvinism and National Consciousness: the Dutch Republic as the New Israel*, «Britain and the Netherlands», vol. VII, *Church and State since the Reformation*, a cura di A.C. Duke e C.A. Tamse, The Hague, Nijhoff, 1981, pp. 118-133; Simon SCHAMA, *Il disagio dell'abbondanza. La cultura olandese dell'epoca d'oro* (1987), tr. it., Milano, Mondadori, 1993<sup>2</sup>

<sup>8</sup> Christopher HILL, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, London, Allen Lane, 1993; Michael WALZER, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1965

<sup>9</sup> Christopher R. LIGOTA, *L'histoire à fondement théologique: la République des Hébreux*, in *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, «Travaux et documents du Groupe de recherche spinoziste» 4, Paris, 1992, pp. 149-167. A Ligota, insieme a L. Campos Boralevi, si deve l'organizzazione dell'International Colloquium su «Moses the Legislator: the Impact of the Institutions of Ancient Israel on Medieval and Early Modern Political Thought», The Warburg Institute, London, 14-15 giugno 2002; sono in corso di stampa gli Atti.

Per questo è necessario innanzitutto considerare la narrazione dell'*Esodo* non come un unico paradigma compatto, invariabile, ma tenerne presente la complessità come *processo dinamico nel tempo e nello spazio*, e quindi dalle diverse fasi, che vengono maggiormente accentuate, o sfumate e addirittura ignorate, nelle diverse letture politiche che dell'*Esodo* vengono offerte in determinati contesti storico-politici.

Non c'è dubbio che i trattati sulla *Politia Judaica* siano il prodotto della diffusione, ma anche del salto di qualità compiuto dagli studi di ebraistica in quel periodo, che nel grande oceano dell'Umanesimo si incontrano con la nascita della 'storiografia moderna'. Questa letteratura discuteva delle leggi e delle istituzioni dell'antico Stato ebraico, utilizzando naturalmente il testo biblico, ma insieme avvalendosi di fonti storiche come Flavio Giuseppe e Strabone, o di contenuti neotestamentari e di commenti della Patristica, nonché di commenti rabbinici, ai quali i progressi dell'ebraistica permettevano di attingere direttamente. Né si tratta di ridurre questa riflessione nell'alveo ristretto di un determinismo culturale, giacché storicamente la lettura *politica* di un testo non avviene solo in seguito a stimoli intellettuali interni ad un certo ambiente culturale, ma prende forma anche e soprattutto come risposta agli eventi storico-politici che ne sollecitano l'ideazione.

La stessa straordinaria fioritura della letteratura sulla *Respublica Hebraeorum* nell'Europa del Cinque-Seicento, che costituisce di per sé un problema storiografico finora generalmente eluso, può quindi trovare una spiegazione proprio nella tipologia di utilizzazione del 'paradigma *Esodo*' nelle sue diverse fasi, caratterizzate da potenziali rivoluzionari differenziati.

Non si tratta solo della maggiore occorrenza di citazioni e della prevalenza dell'utilizzazione dell'*Esodo* come paradigma 'rivoluzionario', di 'liberazione nazionale', nel momento della rivolta antispagnola in Olanda,<sup>10</sup> o di quella antiassolutistica in Inghilterra, come è ormai noto e come viene confermato dalle ricorrenze e concordanze testuali. Si tratta qui di superare la fase di raccolta statistica delle evenienze, per cercare di comprendere l'evoluzione di questo paradigma in relazione agli sviluppi del dibattito teorico, nonché agli eventi storico-politici che ebbero luogo in quegli anni.

---

<sup>10</sup> Philip S. GORSKI, *The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism*, «American Journal of Sociology», 105, 2000, 5, pp. 1428-68; cfr. L. CAMPOS BORALEVI, *La Respublica Hebraeorum nella tradizione olandese*, «Il pensiero politico», XXXV, 2002 (Numero monografico "Politeia biblica", a cura di Lea Campos Boralevi e D. Quaglioni, pubblicato anche come volume autonomo, Firenze, Olschki, 2003), pp. 431-463.

Ad esempio, nel caso della liberazione dei Paesi Bassi dal dominio asburgico, Schama ha rilevato come, nel periodo della rivolta antispagnola, venisse più frequentemente evocato il momento vero e proprio dell'*Uscita dall'Egitto*, con i miracoli, le piaghe ed il passaggio del Mar Rosso, mentre nelle opere successive alla Tregua vi fosse maggiore attenzione per l'elemento 'istituzionale', cioè per la costruzione e la costituzione dello stato ebraico, come 'lettura patriottica' più adatta alla fase di 'nation building'.

Se allarghiamo la nostra prospettiva a partire dalla Repubblica delle Provincie Unite verso un orizzonte europeo, potremo osservare come nello stesso periodo si verificasse a livello continentale un analogo, generale, spostamento di attenzione e di interesse – dalla prima, 'liberatoria' fase dell'*Esodo* a quelle successive, 'istituzionali'.

A me sembra che nella letteratura europea sulla *Respublica Hebraeorum* questo spostamento di attenzione – dal momento 'rivoluzionario' della liberazione verso quello 'istituzionale' della fondazione, ma soprattutto del funzionamento del nuovo stato – avesse luogo come risposta alle fughe in avanti ed alle potenzialità sovversive dei filoni più radicali della Riforma. A livello continentale, gli eventi storico-politici determinanti, fecondi, capaci di provocare le risposte più efficaci ed articolate non sono costituiti solo dalle rivolte – seppure indubbiamente quella vittoriosa degli olandesi contro l'Impero spagnolo destasse grande impressione in tutta Europa – ma anche da momenti capaci di scuotere profondamente le sicurezze e le convinzioni dei più, come la Guerra dei Contadini in Germania, e successivamente, e più pervasivamente, lo shock della Notte di S. Bartolomeo o, nel secolo successivo, la decapitazione del re d'Inghilterra.

Di fronte a questi eventi e alle dottrine più radicali, diveniva necessario e urgente mostrare come il popolo di Israele si fosse non solo liberato dal giogo egiziano, ma avesse saputo darsi leggi, ordinamenti politici, giuridici e sociali capaci di assicurare libertà, ma anche stabilità al loro Stato.

Se dunque l'*Esodo* come *exemplum* mantenne in sé intatto il potenziale sovversivo, così magistralmente sintetizzato da Walzer nel suo *Esodo e rivoluzione*, il suo inserimento in trattati dedicati alle istituzioni politiche e sociali dell'antico Israele – la poliarchia, il federalismo, il diritto naturale, ma anche scomuniche, contratti, matrimoni, successioni, misure – poneva l'evento rivoluzionario non più al centro, ma all'origine, alla *fondazione* dello Stato voluto da Dio e descritto nella Sacra Scrittura, che ne sanciva la normatività 'istituzionale', piuttosto che sovversiva.

Da Cujas e Scaliger, Junius, Sigonio e Bertram, all'autore delle *Vindiciae contra Tyrannos*, ad Althusius e Cunaeus, Harrington e Milton, fino a

Spinoza – per citare solo gli autori più noti di questa letteratura – la lettura dell'*Esodo* si incentra soprattutto sul suo esito, sull'*arrivo del viaggio* e la costruzione di una *Respublica* basata sull'adesione volontaristica al Patto fondante, cioè ad una scrittura 'costituzionale', che in nome della legge divina *limita* il potere politico del re o di chiunque governi il popolo, *libero* perché obbedisce alla legge.

Proprio a partire dall'uso del paradigma dell'*Esodo* è perciò possibile rileggere e classificare le opere appartenenti alla letteratura sulla *Respublica Hebraeorum*, la cui grande fioritura nei secoli XVI e XVII mi appare strettamente legata al passaggio dall'uso dell'*Esodo* come *exemplum* all'interno di opere più generali, alla redazione di un numero imponente di trattati specifici che *iniziano* con il paradigma dell'*Esodo*, ma nei quali l'attenzione non si incentra tanto sull'*inizio del viaggio* – l'uscita dall'Egitto – quanto soprattutto sul suo *svolgimento*, nello spazio politico e morale del deserto, dove, insieme all'alleanza, al Patto, alla Legge si costruisce l'*ethos* del popolo, *les moeurs* (un termine per il quale tristemente non abbiamo un'adeguata traduzione italiana).

\* \* \*

L'*Esodo* è un *viaggio senza ritorno*, si è detto. Ma nel testo biblico è sempre presente la minaccia di un ritorno, non fisico-spaziale, ma metaforico, e perciò morale, di un 'ritorno all'Egitto', cioè all'idolatria ed alla schiavitù, all'oppressione esercitata dal Faraone, il tiranno per antonomasia.

Il *ritorno all'Egitto* è in agguato per chi non osservi le leggi, che disciplinano la vita civile e morale e rinvigoriscono l'*ethos* – *les moeurs!* –, che mantengono istituzioni capaci di limitare il potere politico dei governanti. È allo stabilimento di queste istituzioni e al funzionamento di queste leggi che guardano con partecipe interesse gli studiosi, i giuristi, i pensatori politici autori della letteratura sulla *Respublica Hebraeorum*, tardi umanisti studiosi delle lingue antiche e quindi capaci di leggere la letteratura rabbinica e Maimonide, che nel *Mishné Torà* aveva riunito un compendio enciclopedico delle leggi ebraiche del *Talmud*.

Furono proprio gli studiosi di ebraistica come Montano o Générard, fin dalla metà del Cinquecento, a rintracciare nella letteratura ebraico-biblica e rabbinica postbiblica l'identificazione fra il Faraone ed il Leviatano: il 'Tiranno per eccellenza', che disattende cioè il rapporto politica-justizia, "un re senza limiti", la cui mostruosità morale è ripetutamente accostata alla mostruosità fisica del *Leviatano* in vari luoghi della Bibbia ebraica (*Salmi* 77, 90, 103 e 104, *Giobbe* 7, *Ezechiele* 29 e 32, *Isaia* 27).

Lo rileva ad esempio Benito Arias Montano – forse il più grande ebraista dell'epoca, soprannominato 'el Jeronimo español' – nel suo *Apparatus alla Bibbia poliglotta*, la magnifica *Biblia Regia*, stampata sotto la sua sovrintendenza da Plantin ad Anversa fra il 1569 e il 1572. Nel *Joseph, sive de arcano sermone*, che fa parte di questo apparato critico, quasi un dizionario enciclopedico della Bibbia, nel capitolo «De Animalibus» Montano definisce il *Leviathan* come un essere che nella Bibbia appartiene ai «cete sive dracones», «qua in natura Leviathan excellit, animans ad divinam providentiam ostendendam cum primis creata, cui maxima in mari libertas et licentia est vagandi, et caeteros pisces devorandi». Egli spiega inoltre che *Leviathan*, «draco magnus», cui viene assimilato il *Rex Aegypti*, «significat etiam allegoricos Luciferum mundi tyrannicum, et omnes eius tyrannidis praecipuos principes»<sup>11</sup>.

Montano discute dunque di *tyrannis potentia*, approfondendo il paragone fra Faraone e Leviatano. Si tratta di un'operazione parallela a quella compiuta nel suo *Commentario ai Salmi* da Gilbert Générard, in quegli anni professore di ebraico al Collège Royal de France, studioso di Maimonide e benevolo censore della Bibbia poliglotta di Montano. Il *Commentario* di Générard è posto da Quaglioni in relazione con le citazioni di Bodin, sia nella *Methodus*, dove si ricorda il «Pharaonem, quem Hebraei principem tenebrarum interpretarunt», sia nell'edizione francese della *République* del 1583, in una nota in cui, dopo aver citato «Exod. Cap. 9 sic Deus ad Pharaonem», si spiega che il Faraone «Scriptura saepe Leviathan vocat, ut *Iob* 40. et *Psal.* 104. saepius etiam vocatur» e soprattutto nell'edizione latina del 1586: «sed latet sententia divinius de Pharaone malorum omnium opifice ac parente, quem sacrae literae verbo Leviathan significant»<sup>12</sup>.

Quasi un secolo prima dell'omonima opera di Hobbes, il termine *Leviatano* entra dunque con Montano e Générard nel dibattito politico europeo come sinonimo di tiranno demoniaco, attraverso il riferi-

<sup>11</sup> *Liber Joseph, sive de Arcano Sermone, ad sacri apparatus instructionem* a B. A. Montano Hispalensi concinnatus, Antw., Plant., 1571, in *Biblia sacra (Hebraice, Chaldaice Graece et Latine)*, *Philippi II*, cura et studio Benedicti Ariae Montani, 8 voll., Antwerpiae, ex Officina Plantiniana, 1569-1572, vol. VII, LXXVI, «De animalibus», p.75; v. L. CAMPOS BORALEVI, *La Respublica Hebraeorum*, cit., pp. 447-453

<sup>12</sup> Jean BODIN, *I sei libri dello Stato*, III, a c. di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Torino, UTET, 1997, p. 635, n. 226, nota ripresa e commentata nell'importante Introduzione di D. QUAGLIONI a M. VALENTE *Bodin in Italia, La Démonomanie des Sorciers e le vicende della sua traduzione*, Firenze, CET, 1999, pp. 21-22.

mento al Faraone d'Egitto. Solo in questa prospettiva appare in tutta la sua violenza la carica provocatoria del titolo scelto da Hobbes, che rende pleonastico ricordare la sua celebre affermazione, secondo la quale «il nome di tirannia significa nient'altro che sovranità»<sup>13</sup>. Più di qualunque affermazione, è il titolo stesso di *Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis* che sintetizza con geniale, sarcastica efficacia i termini ed i contenuti della sfida hobbesiana ad una tradizione ormai secolare, la tradizione della letteratura sulla *Respublica Hebraeorum*, che in tutta Europa e in particolare nell'Inghilterra di Cromwell aveva trovato grande sviluppo. Intitolare così il trattato di scienza politica che doveva mostrare la soluzione – l'unica soluzione, quella 'scientifica' – allo stato di belligeranza dell'Inghilterra della *Great Rebellion*, ma anche dell'Europa delle Guerre di religione, significava non solo negare la differenza qualitativa rispetto alla tirannia del Faraone, ma anche annullare la *distanza* dall'Egitto e quindi *negare il viaggio dell'Esodo* e la sua valenza etico-politica.

Con terribile coerenza, l'opera di Hobbes non si contrappone a questa tradizione solo nel titolo, quanto soprattutto nei contenuti, di cui il titolo è solo un annuncio, un guanto lanciato nei confronti non degli studi biblici, o della religione in generale, ma dell'interpretazione politica che ne era stata fatta dagli autori della letteratura sulla *Respublica Hebraeorum*.

Dopo la Notte di S. Bartolomeo, la decapitazione nel 1649 di Carlo I, re d'Inghilterra, costituisce l'altro grande trauma continentale, che per molti pensatori del tempo va fatto risalire anche all'uso 'distorto' che del testo biblico avevano fatto i *Soldati di Dio* dell'esercito cromwelliano, non meno dei contadini della Germania di 125 anni prima.

È questo trauma, e la reazione che ad esso era seguita, che spiegano l'origine di molte opere concepite come risposta alla letteratura sulla *Respublica Hebraeorum*, di cui denunciavano l'infondatezza e la pericolosità per vanificarne l'influenza. A questa reazione vanno ascritte opere come il *Patriarcha* di Filmer, che, contro il modello della monarchia davidica, o peggio della *Respublica* dei Giudici, sostiene che l'unico paradigma politico biblico che abbia valore normativo è quello patriarcale.<sup>14</sup> A questa reazione

<sup>13</sup> Thomas HOBBS, *Leviathan*, cap. XLVII, trad. it. *Il Leviatano*, Torino, UTET, 1965, vol. II, p. 794:

<sup>14</sup> R. FILMER, *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, cap. I., trad. it. in *Due trattati sul governo e altri scritti politici di John Locke*, a c. di L. Pareyson, Torino, U.T.E.T., 1982, pp. 600 e segg.

si devono ascrivere anche le opere redatte in Germania dai teologi luterani, che dopo la condanna a morte di Carlo I cercano di espungere il filone ebraico dai fondamenti della politica europea.<sup>15</sup>

Il più grande, come sempre, è Hobbes, per la genialità con cui riesce a mescolare elementi di straordinaria modernità in un progetto che fondamentalmente vuole riportare indietro l'orologio della storia, almeno per quanto riguarda il rapporto fra politica e proprietà, e cioè nel rapporto fra *potestas* e *proprietas*, che quasi un secolo prima Bodin aveva attentamente distinto nella descrizione della "Monarchie royale":<sup>16</sup> il potere del Leviatano – anche se non deriva più da un diritto divino, ma dalla volontà degli uomini che stringono il patto – configura in pratica il vecchio 'stato patriomoniale', anche se proposto con il linguaggio della scienza moderna.

Il progetto politico di Hobbes non poteva che contrapporsi frontalmente alle proposte sovversive del rapporto politica-proprietà, quale caratterizzava l'Inghilterra degli Stuart prima della *Great Rebellion*: egli ne denuncia la pericolosità, affermando che nei dibattiti di Putney riecheggiano spesso le 'perniciose' dottrine provenienti dall'Olanda ed insegnate nelle Università.<sup>17</sup> A queste 'dottrine perniciose' apparteneva anche la letteratura sulla *Respublica Hebraeorum*, in particolare quella che proponeva attraverso l'autorità della Sacra Scrittura la normatività del 'modello ebraico' e del suo rapporto politica-proprietà.

Fra gli istituti della *Respublica Hebraeorum* che maggiormente avevano attirato l'attenzione degli studiosi soprattutto dall'inizio del secolo XVII vi sono infatti le leggi sul Giubileo ebraico, che Petrus Cunaeus entusiasticamente definisce la '*Lex agraria*' dell'antico Israele.

Queste leggi sono enunciate nel *Levitico*: «E ti conterai sette settimane di anni, sette anni sette volte, e la durata [...] ti risulterà in quarantanneve anni. Allora sonerai il corno del suono [...] il Giorno dell'espiazione sonerete il corno in tutto il vostro paese. E consacrerete il cinquantesimo anno e proclamerete libertà nella terra per tutti i suoi abitanti: è il Giubileo, tale sarà per voi, tornerete ciascuno al suo possesso e ciascuno alla sua famiglia...» (*Lev. 25: 8-10*).

---

<sup>15</sup> Valerio MARCHETTI, "Aristoteles utrum fuerit iudaeus". Sulla degiudaizzazione della filosofia politica europea in età moderna, in *Anima e paura, Studi in onore di M. Ranchetti*, a c. di B. Bocchini Camaiani e A. Scattigno, Macerata, Quodlibet, 1998, pp. 249-266

<sup>16</sup> Jean BODIN, *Le six Livres de la Republique*, trad. It. *I sei libri dello Stato*, a c. di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, 3 voll., Torino, U.T.E.T., 1968-1997, II, p.

<sup>17</sup> Thomas HOBBS, *Behemoth* [1679], trad. it., Bari, Laterza, 1979, pp. 29, 48 e 68, 73.

Il Giubileo imponeva ogni cinquant'anni la liberazione degli schiavi, la remissione dei debiti, e la riappropriazione delle terre da parte dei cittadini di Israele che ne fossero stati privati per i motivi più diversi. Nel testo biblico 'riappropriazione' significa reintegrazione dei proprietari originari nelle terre che erano state attribuite alla loro famiglia e alla loro tribù nella divisione del paese di Canaan appena conquistato sotto la guida di Giosuè.

Petrus Cunaeus, latinista e giurista insigne, studioso di lingue semitiche e professore nell'Università di Leida, nel suo celebre *De Republica Hebraeorum* pose la 'Lex agraria' del Giubileo al centro della sua ricostruzione politico-istituzionale dell'antico Israele, facendone il termine di paragone attraverso cui stabilire la superiorità della *Respublica* ebraica su quella greca e, soprattutto, romana.

In questo modo egli proponeva all'Europa cristiana dell'epoca non solo un modello politico-sociale, ma anche una diversa declinazione della libertà, legata alla proprietà non meno che all'*aequalitas* e all'obbedienza alle leggi divine, alla devozione ed ai *mores* che ne derivavano – come ho cercato di mostrare in altre occasioni.<sup>18</sup>

In questa sede mi preme sottolineare che l'attenzione di Cunaeus e degli altri studiosi europei di ebraistica nel Cinque e Seicento era attratta dalle leggi del Giubileo anche perché esse riproducevano, istituzionalizzandolo, il paradigma dell'*Esodo*: la proclamazione del Giubileo ogni cinquant'anni riproduceva infatti periodicamente il paradigma della storia biblica della liberazione dall'Egitto, a beneficio degli schiavi che avevano perduto la libertà personale, cioè la proprietà del proprio corpo; dei debitori insolventi; dei proprietari che avevano perso la terra loro originariamente assegnata per eredità, secondo la linea: *schiavitù-liberazione-patto-legge-proprietà-diritti di cittadinanza-libertà*.

Secondo questo paradigma, la conquista della Terra promessa precede logicamente, o meglio, rende possibile l'osservanza delle leggi, e l'osservanza della legge divina è la condizione per ottenere la terra. Esattamente come l'antico Israele, così il singolo, la famiglia, hanno il diritto per legge

---

<sup>18</sup> L. CAMPOS BORALEVI, Introduzione a Petrus CUNAEUS, *De Republica Hebraeorum* (*The Commonwealth of the Hebrews*), Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1996, pp. LXVII; EAD., *Libertà e proprietà: la politica dello spazio nell'Europa moderna* in *La politica e gli spazi*, "Figure dello spazio, politica e società", a c. di B. Consarelli, Firenze University Press, 2003, pp. 25-40; EAD., *Il problema del potere nel XVII secolo: Giubileo, libertà e proprietà*, ne *Il potere come problema nella letteratura politica della prima età moderna*, a c. di Saffo Testoni Binetti, Firenze, CET, 2005, pp. 167-182.

divina di possedere il proprio appezzamento di terra e ritornarne quindi in possesso se per motivi diversi ne fossero stati privati.

Questo diritto è la pre-condizione per l'osservanza delle leggi, cioè per l'esercizio della libertà, in altre parole il pre-requisito per il diritto di cittadinanza. Esattamente come il popolo ebraico non poteva praticare la libertà, cioè l'osservanza della legge divina nella condizione di schiavitù in Egitto, così gli schiavi, i debitori insolventi e i proprietari 'spossessati' non erano in grado di 'servire il Signore' compiutamente, cioè praticare la piena libertà di Israele. Ma l'aumento eccessivo del numero dei cittadini 'incapaci' comprometteva l'esercizio della libertà e della giustizia per tutta la comunità politica. Per questo, ogni cinquant'anni, questi cittadini venivano reintegrati nella loro 'capacità' dalle leggi del Giubileo, realizzando un periodico riequilibrio sociale che tornava a beneficio di tutto il paese; ne era anzi fonte e garanzia di libertà. Esse rinnovavano periodicamente la memoria dello schema fondante dell'*Esodo* (*schiavitù-liberazione-patto-legge-proprietà-diritti di cittadinanza-libertà*) e consentivano ad esso di 'irrompere' – per usare un termine caro a Benjamin – nella realtà sociale dello Stato ebraico, rigenerandolo.

Il Giubileo inteso come *Lex agraria* degli antichi ebrei propone dunque agli studiosi di ebraistica dell'Europa moderna un nuovo modello politico-sociale, caratterizzato da un diverso rapporto fra *politica, terra e popolo*, e cioè fra *legge, proprietà e libertà/cittadinanza*, in cui la proprietà è pre-condizione per la piena cittadinanza e quindi per il godimento pieno della libertà. In tale modello, l'elemento più radicale viene attenuato ripresentando in modo ciclico, istituzionale e costituzionale, l'evento storico originario, l'*Esodo*, che si trasforma da *paradigma rivoluzionario* in *paradigma istituzionale*. Esso mostra come la libertà si possa ottenere non esclusivamente con la riproduzione della liberazione originaria in chiave apocalittica, di *liberazione finale*, ma si possa mantenere *istituzionalizzando una liberazione periodica*.

Questo rinnovamento, questo movimento interno, di riequilibrio sociale, che riporta all'originaria *aequalitas*, garantendo la giustizia sociale senza sovvertire completamente l'ordine costituito, è un movimento che affascina gli studiosi della *Politia Judaica*. Harrington in particolare vi vede lo strumento di una 'rotazione sociale', capace di completare la 'rotazione' garantita dalla legge elettorale veneziana.<sup>19</sup> Venezia deteneva la 'migliore legge elettorale' mai formulata, ma la applicava ad un pubblico ristretto,

---

<sup>19</sup> L. CAMPOS BORALEVI, *Tra politica e Bibbia: i linguaggi del repubblicanesimo*, in *Repubblicanesimo e repubbliche nell'Europa di antico regime*, a cura di Elena Fasano Guarini, Renzo Sabbatini e Marco Natalizi, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 47-60

costituito esclusivamente dalle famiglie aristocratiche. Nel *Commonwealth* di Oceana la rotazione garantita dalla legge elettorale veneziana sarebbe stata ‘corretta’ con la rotazione prodotta dalla Legge agraria ebraica, estendendone i benefici a tutto il popolo. Come la circolazione del sangue studiata in quegli anni da Harvey, la doppia ‘rotation’ elettorale e agraria-sociale creava un movimento continuo, che realizzava una concordia stabilizzante perché fondata sul rinnovamento dinamico, portando in tutto il *Commonwealth of Oceana* la linfa della libertà.

Nella celebre contrapposizione al *Leviathan* di Hobbes, Harrington spiega che la libertà non è solo «il silenzio della legge»: giacché questo è solo il modo di intendere la «liberty or immunity *from* the laws», che Hobbes riteneva essere uguale a Costantinopoli e a Lucca. Se invece parliamo di «liberty or immunity *by* the laws» – la libertà politica tutelata grazie alle leggi, alle istituzioni politiche e alle *moeurs* (come ancora un secolo dopo ci ricorda Montesquieu, riallacciandosi alla tradizione repubblicana) – allora, obietta Harrington, la differenza fra un Bashaw di Costantinopoli ed un cittadino lucchese è grande: «whereas the greatest bashaw is a tenant, as well of his head as of his estate, at the will of his lord, the meanest Lucchese that hath land is a freeholder of both, and not to be controlled but by law; and that framed by every private man unto no other end (or they may thank themselves) than to protect the liberty of every private man, which by that means comes to be the liberty of the commonwealth».<sup>20</sup>

E tale è anche la differenza che separa il modello politico-sociale del *Leviathan* da quello di *Oceana* nel rapporto fra politica e proprietà, che costituisce la parte più innovativa della proposta harringtoniana in prospettiva storica, e, naturalmente, ancor più grande se comparata alla proposta di ‘stato patrimoniale’ del *Leviathan*.

Chi esalta la modernità di Hobbes – per poi offrirci una visione univoca e terrorizzante della modernità che da Hobbes, passando per Rousseau ed il Terrore giacobino, arriva dritta fino ai totalitarismi del XX secolo – sembra non attribuire peso a questo aspetto e, soprattutto, sembra voler sorvolare sulle tante, diverse declinazioni del pensiero politico nella modernità e sul fatto che quella hobbesiana non è l’unica possibile, e nemmeno quella vincente.

Fra queste diverse declinazioni vi è anche la tradizione politica che si richiama ai trattati sulla *Respublica Hebraeorum*, considerata come elemento

---

<sup>20</sup> James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana* (1656), a c. di J.G. A. Pocock, Cambridge, C.U.P., 1992, p. 20; trad. it. a c. di G. Schiavone, Torino, UTET, 2004, p. 27.

permanente della riflessione sul potere, sulla sua limitazione e sul suo rapporto con la giustizia sociale, in una dimensione che, come ha efficacemente sintetizzato Quagliani, riflette il «costante sentimento della specularità della Scrittura nella tradizione costituzionale dell'Occidente»<sup>21</sup>.

Io credo che lo studio della letteratura politica sulla *Respublica Hebraeorum* possa servire a mostrare come il paradigma dell'*Esodo* abbia influenzato un certo modo di concepire non solo le rivoluzioni, la sostituzione più o meno violenta di un potere politico con un altro, e la fondazione di un nuovo Stato, ma anche – tenendo presente in particolare la *parte conclusiva* dell'*Esodo* – l'idea di *rifondazione* di uno Stato a partire da un *nuovo Patto* e dalla *Scrittura* di una *nuova Costituzione*, capace di plasmare *les moeurs* dell'uomo nuovo. Tale idea di rifondazione dello Stato implica però una Costituzione che preveda di mantenere la libertà e *les moeurs*, non con una serie di rivoluzioni, ma con la rotazione e la sostituzione periodica dei detentori del potere – come afferma Locke nel suo *Secondo Trattato sul Governo*<sup>22</sup> – secondo un'«istituzionalizzazione del paradigma rivoluzionario» che mi sembra fortemente debitrice dello schema di *Lex agraria* entro il quale Cunaeus, geniale mediatore culturale, aveva saputo presentare all'Europa cristiana l'insieme delle leggi ebraiche del Giubileo.

La contrapposizione di Hobbes agli autori di questi trattati e alla loro lettura dell'*Esodo* è netta e totale. Gli esponenti di questa tradizione, da Althusius e Cunaeus, a Harrington e Milton – che sarebbe continuata poi con Spinoza, Locke e Toland – declinano la modernità sviluppando il tema dei limiti del potere politico, attraverso leggi, istituzioni, costituzioni, *moeurs*, lungo una strada che conduce fino a Montesquieu: sono limiti al potere politico che ci portano lontano dall'Egitto, dal Faraone, dal *Leviathan*.

Ricordare questa contrapposizione non è pleonastico: il paradosso in cui incorrono molte teorie della 'modernità di Hobbes' o meglio, le interpretazioni che vedono in Hobbes l'incarnazione per eccellenza della modernità, è

<sup>21</sup> Diego QUAGLIANI, *La «Politeia Biblica» in Martin Buber in Politeia biblica*, a c. di L. Campos Boralevi e D. Quagliani, cit., p. 521.

<sup>22</sup> JOHN LOCKE, *Secondo Trattato sul Governo*, ovvero *Saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile*, cap. XIX: « Ma se ha fissato dei limiti alla durata del legislativo, e reso solo temporaneo questo potere in qualsiasi persona o assemblea lo rivesta; o anche se, per un cattivo uso di esso [...] esso viene perso [...] o alla scadenza dei termini stabiliti, esso ritorna alla società, e il popolo ha il diritto di deliberare come potere supremo e continuare in se stesso il legislativo, o erigerne una nuova forma, o sotto la vecchia collocarlo in nuove mani, come meglio crede.», trad. it. in *Due Trattati sul governo*, a c. di B. Casalini, Pisa, Plus, 2007, p. 329

quello di proporre una Storia del pensiero politico che – più che ‘riportarci dal Faraone’ – finisce comunque per farci fare un *viaggio all'indietro*.

\* *Lea Campos Boralevi è professore ordinario di Storia delle dottrine politiche nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze, è membro del Direttivo dell'Associazione Italiana Storici delle Dottrine Politiche, della rivista "Il pensiero politico" e della European Society for the History of Political Thought. Laureata in Filosofia nell'Università di Trieste, Ph.D. in Political and Social Sciences, European University Institute di Fiesole, ha studiato la filosofia sociale e politica di Jeremy Bentham e dell'utilitarismo, la storia del femminismo, la teoria dell'obbligazione politica, la storia delle dottrine sociali sulla proprietà e la Respublica Hebraeorum come modello nella storia del pensiero politico europeo.*

*Fra le sue pubblicazioni: Bentham and the Oppressed, Berlin-New York, de Gruyter, 1984; Utilitarianism and Feminism in Women in Western Political Philosophy, ed. by E. Kennedy e S. Mendus, Brighton, Wheatsheaf Books, 1987; Classical Foundational Myths of Republicanism: The Jewish Commonwealth, in Republicanism, ed. by M. Van Gelderen e Q. Skinner, 2 voll., Cambridge, C.U.P. 2002; Politia Judaica, ne Il lessico della Politica in J. Althusius a c. di C. Malandrino e F. Ingravalle, Firenze, Olschki, 2005; e la cura, con M. Cranston, di Culture et politique, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1988; con E. Di Rienzo, di A. MORELLET, Traité sur la propriété e il carteggio con Bentham e Dumont, Firenze, CET, 1990; P. CUNAEUS, De Republica Hebraeorum/The Commonwealth of the Hebrew, Firenze, CET, 1996; con D. Quaglioni, Politeia biblica, Firenze, Olschki, 2003.*



SERENA BIANCHETTI\*  
Università di Firenze

IL VIAGGIO NEGATO:  
LETTURE POLITICHE DI ESPERIENZE ANTICHE

Nel mondo antico pochi sono gli esempi di totale e pervicace negazione di esperienze di viaggio che, come quella di Pitea della quale si tratterà in questa sede, portarono a una sostanziale revisione dell'idea del mondo maturata nei secoli precedenti. Si tratta pertanto di un caso che – proprio per la sua evidenza – rende chiari i meccanismi responsabili di una rimozione che determinò, tra l'altro, la persistenza di antichi pregiudizi e condizionò il formarsi di erronee concezioni sulle regioni dell'estremo Nord.

La selezione operata dalla nostra tradizione, già a partire dal II sec. a.C., sull'opera piteana, valutata non per la qualità delle notizie trasmesse, ma per l'opportunità politica di immettere in un sapere codificato dati con esso in parte contrastanti, è dunque all'origine di gran parte della deformata conoscenza delle aree dell'Europa settentrionale che dall'antichità passò al medio evo e che fece dell'estremo Nord il luogo del mistero, quasi un altro mondo – o meglio – un mondo altro da contrapporre, in negativo, a quello mediterraneo<sup>1</sup>. L'esplorazione di Pitea si colloca, con un buon margine di approssimazione, intorno al 330 a.C., più o meno contemporaneamente alla grande avventura orientale di Alessandro Magno<sup>2</sup>.

L'assenza di riferimenti utili a fissare con maggior precisione la cronologia dei fatti nonché la mancanza di notizie sull'autore sono elementi correlati al tipo di opera, nel quale nessuno spazio era dato ai fatti contingenti, ampio spazio invece all'indagine scientifica. Ne *Loceano* – che costituiva una sorta di giornale di bordo rielaborato in una chiave assolutamente personale, ancorché memore della grande tradizione storica greca – la ricerca astronomica costituiva infatti l'indispensabile base dalla quale

---

<sup>1</sup> Cfr. in proposito L. DE ANNA, *Il mito del Nord. Tradizioni classiche e medievali*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, *passim*; C. GINZBURG, *Storia notturna. Decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 83 sgg.

<sup>2</sup> Sulla datazione di Pitea cfr. S. BIANCHETTI, *Per una datazione del Peri okeanou di Pitea di Massaia*, «Sileno», 23, 1997, pp. 32-45; EAD., *Pitea, Loceano. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici, 1998, pp. 27-39.

partire per l'esame dei fenomeni incontrati nel lungo viaggio da Massalia verso il Grande Nord. Anche il resto della nostra tradizione, in genere ricca di particolari relativi alla vita delle personalità di rilievo, è molto parco di informazioni su Pitea del quale è stabilito un collegamento (peraltro molto indicativo) con Eudosso di Cnido<sup>3</sup>, il primo astronomo che insegnò a leggere il «sistema del mondo»<sup>4</sup> su base geometrica, a leggere cioè anche le realtà più remote utilizzando non tanto i dati empirici quanto quelle teorie che consentivano di interpretare i fenomeni terrestri in relazione a quelli celesti. Infatti, la sfera celeste e quella terrestre erano immaginate concentriche da Eudosso sicché trasferendo il solido in piano e assimilando la sfera celeste a un cerchio e quella terrestre a un punto, che era il centro della circonferenza, era possibile comprendere i fenomeni (τὰ φαινόμενα) celesti ed enucleare le leggi che li governavano<sup>5</sup>.

Il collegamento, dunque, da un lato con Eudosso, cioè con la scienza astronomica, e dall'altro con il tempo di Alessandro (al quale riportano indizi indiretti contenuti nei Frammenti de *L'oceano* nonché numerosi indizi ricavabili dalle nostre fonti) quando gli orizzonti geografici esplosero in una reazione a catena in grado di cambiare, sotto tutti gli aspetti, la tradizionale idea del mondo<sup>6</sup>, rende ragione del sapore innovativo dell'opera piteana e del sospetto ben presto ingenerato da uno scritto che rischiava di mettere in dubbio il carattere qualitativo del mondo concepito dagli

---

<sup>3</sup> Cfr. S. BIANCHETTI, *Pitea*, cit., pp. 39 sgg. I Frammenti dell'opera geografica di Eudosso sono raccolti, tradotti e commentati da F. LASSERRE, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin, Walter de Gruyter, 1966. Sulle concezioni eudossiane cfr. inoltre L. WRIGHT, *The Astronomy of Eudoxus: Geometry or Physics?*, «Studies in the History and Philosophy of Science», IV, 1973-74, pp. 165-172; F.F. REPELLINI, *Cielo e terra*, ne *Il sapere degli antichi. Introduzione alle culture antiche*, a cura di M. Vegetti, II, Torino, Einaudi, 1985, pp. 126-141; N.S.I. YAVETZ, *On the Homocentric Spheres of Eudoxus*, «AHES», LII, 1998, pp. 221-278; S. HEILEN, *Eudoxos von Knidos und Pytheas von Massalia*, in *Geographie und verwandte Wissenschaften*, hrsg. von W. Hübner, Stuttgart, 2000, pp. 55-73. Sulla diffusione del modello eudossiano e sulla sua fortuna cfr. G. AUJAC, *La sphère, instrument au service de la découverte du monde d'Autolykos de Pitane à Jean de Sacrobosco*, Caen, Paradigme, 1993, pp. 131-177; 215-242.

<sup>4</sup> Cfr. l'uso dell'espressione in P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernique*, I, Paris, Hermann, 1913, *passim*.

<sup>5</sup> Cfr. in proposito G.E.R. LLOYD, *Metodi e problemi della scienza greca*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1993 [Cambridge, Cambridge University Press, 1991], pp. 425-474.

<sup>6</sup> Cfr. L. RUSSO, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Milano, Feltrinelli, 2001<sup>2</sup>.

antichi. Nel «mondo delle qualità»<sup>7</sup>, infatti, il centro era occupato da un Mediterraneo che fungeva da parametro in base al quale valutare la civiltà dei popoli, tanto più barbari quanto più lontani dalle rive del «nostro mare»<sup>8</sup>. Questo criterio, presente in Erodoto come in Aristotele<sup>9</sup>, si fonda su una visione ellenocentrica destinata a perdurare, anche con i necessari aggiustamenti richiesti dalle mutate condizioni politiche, nella tradizione antica e posta in discussione solo dalla ricerca geometrico-matematica che, immaginando la terra sferica e tutti i punti della sfera qualitativamente uguali, non poteva che porre in discussione la scala di valori elaborata da chi, come Erodoto, aveva diviso il mondo in greci e barbari, considerando solo i primi in grado di guidare culturalmente il mondo allora noto.

Pur inserendosi dunque in un filone di racconti di viaggi di esplorazione che trovava il suo precedente più illustre nella storiografia erodotea e quello più specifico nella tradizione periplografica greca<sup>10</sup>, l'opera di Pitea inaugura, per certi versi, un genere nuovo ancorché poco praticato nelle età succes-

<sup>7</sup> P. JANNI, *Il mondo delle qualità. Appunti per un capitolo di storia del pensiero geografico*, «AION», 33, n. s. 23, 1973, pp. 445-500; 35, n. s. 25, 1975, pp. 145-178.

<sup>8</sup> Per il concetto di 'mare nostro' che implica la percezione dell'unità del Mediterraneo da parte dei popoli che abitavano le sue rive cfr. S. MAGNANI, *Geografia storica del mondo antico*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 20-28.

<sup>9</sup> Sulla concezione di Erodoto cfr. J.L. MYRES, *An Attempt to Reconstruct the Maps Used by Herodotus*, «Geographical Journal», 1896, 8, pp. 605-631; ID., *Herodotus Father of History*, Oxford, Clarendon Press, 1953. Si veda il cap. III, pp. 32-46, pubblicato in trad. it., come *Erodoto geografo*, in *Geografia e geografi nel mondo antico*, a cura di F. Prontera, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 115-134; F. HARTOG, *Lo specchio di Erodoto*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1992, pp. 524-537; C. JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Paris, A. Colin, 1991, pp. 41-47; W. GAUER, *Europa und Asien: die Entdeckung der Kontinente und die Einheit der alten Welt*, «Saeculum», 46, 1995, pp. 204-215; M. DORATI, *Le storie di Erodoto: etnografia e racconto*, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici, 2000, *passim*. Sulla concezione aristotelica cfr. P. BOLCHERT, *Aristoteles Erdenkunde von Asien und Libyen*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1908, *passim*; M. SASSI, *I barbari*, ne *Il sapere degli antichi*, a cura di M. VEGETTI, Torino, Boringhieri, 1985, pp. 262-278.

<sup>10</sup> Sui peripli cfr. F. GISINGER, *Periplus*, «RE», 19, 1, 1937, coll. 841-850; A. PERETTI, *Il Periplo di Scilace. Studio sul primo portolano del Mediterraneo*, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici, 1979, pp. 13-116; P. JANNI, *La mappa e il periplo: Cartografia antica e spazio odologico*, Roma, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Macerata, 1984, *passim*; F. PRONTERA, *Periplo: sulla tradizione della geografia nautica presso i Greci*, in *L'uomo e il mare nella civiltà occidentale: da Ulisse a Cristoforo Colombo*, Genova, Sede della società ligure di storia patria, 1992, pp. 26-44; F. CORDANO, *Antichi viaggi per mare*, Pordenone, Studio Tesi Edizioni, 1992, *passim*;

sive: *Loceano* ha in effetti tutte le caratteristiche del periplo (criterio unidimensionale, misurazione dei paraplì in giorni e notti di navigazione)<sup>11</sup>, ma si differenzia da esso in quanto si articola in una ragionata interpretazione dei fenomeni incontrati, tutti rigorosamente spiegati mediante quella teoria della sfera che impediva di considerare eccezionali e strabilianti anche eventi come il sole di notte o tutto ciò che si verificava a latitudini lontane dalle mediterranee. Pitea descrive infatti scientificamente le alterazioni dei *klima*, cioè le variazioni provocate dalla diversa inclinazione dell'asse celeste sul piano dell'orizzonte alle differenti latitudini, fino a quella di Thule dove «non esistevano più né terra vera e propria, né mare né aria ma un misto di questi diversi elementi simile a un polmone marino, nel quale dice che la terra, il mare e tutti gli elementi si trovano in sospensione: si tratta come di un qualcosa che tiene uniti tutti gli elementi e che non è percorribile né navigabile. Questa cosa simile a un polmone marino lui l'aveva vista con i suoi occhi, mentre il resto lo riferiva per sentito dire»<sup>12</sup>.

Thule – il cui nome compare qui per la prima volta nelle nostre fonti – costituisce nel contesto della descrizione piteana un luogo reale, definito nelle sue coordinate scientifiche<sup>13</sup> e identificabile non con un luogo preciso<sup>14</sup>, ma con una latitudine: quella del circolo polare artico che, per la prima volta, viene fissato mediante coordinate astronomiche e valide pertanto per tutta la comunità scientifica.

Il circolo artico – individuato infatti fino ad allora in relazione a un punto di vista soggettivo e coincidente con quello di una grecità mediterranea convenzionalmente fissata a Rodi<sup>15</sup> – diventa con Pitea un circolo che, analogamente a quello equatoriale e ai tropici, ha una valenza assoluta e costituisce uno dei perni su cui impiantare la lettura dell'ecumene, geometricamente possibile anche nei suoi lembi estremi mai raggiunti e forse mai raggiungibili.

I luoghi estremi dove «non c'è più né terra né mare né aria ma un miscuglio di elementi...» non sono dunque luoghi favolosi popolati da mostri e

F.J. GÓMEZ-ESPELOSÍN, *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*, Madrid, Librería Lemus, 2000, *passim*.

<sup>11</sup> A. PERETTI, *Il Periplo*, cit., pp. 30 sgg.

<sup>12</sup> PYTH F 8d, vedi S. BIANCHETTI, *Pitea* cit., e comm. pp. 164 sgg.

<sup>13</sup> Ivi, F 8c, vedi S. BIANCHETTI, *Pitea*, cit., il luogo dove il tropico estivo si identifica con il circolo polare artico.

<sup>14</sup> Cfr. S. BIANCHETTI, *Pitea e la scoperta di Thule*, «Sileno», 19, 1993, pp. 9-24.

<sup>15</sup> G. AUJAC, *Sirabon et la science de son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, pp. 122-125; A. SZABÓ, *Das geometrische Weltbild. Astronomie, Geographie und Mathematik der Griechen*, 1992, pp. 205 sgg.

infestati da animali fantastici ma realtà perfettamente comprensibili e prevedibili all'interno di una *sphairopoia* che consente di capire – prima di verificarli autopicamente – i fenomeni che si palesano alle diverse latitudini della sfera terrestre. Il racconto di Pitea – condotto nei termini di un resoconto scientifico non alieno da osservazioni di carattere etnico-antropologico che si innestano anch'esse nella grande tradizione storica greca – era dunque qualcosa di più e di diverso rispetto a un giornale di bordo, al quale pare conformarsi nell'impianto generale e che doveva prevedere, dunque, un resoconto altrettanto dettagliato per l'andata e per il ritorno. In realtà, la mancanza di frammenti giuntici ci impedisce di ricostruire entrambi gli itinerari che dovettero svolgersi, con qualche verosimiglianza, all'andata puntando da Gibilterra a La Coruña, poi a Brest per costeggiare quindi il lato occidentale della grande Isola Britannica attraversando il canale di St. George per puntare a C. Duncansby e dirigersi infine verso la Norvegia e il fiordo di Bergen, con il quale potrebbe essere identificata, in ultima analisi, Thule<sup>16</sup>. La rotta di ritorno potrebbe essersi svolta da Bergen di nuovo a C. Duncansby e poi lungo il lato orientale dell'isola maggiore e lungo la Manica per riprendere la navigazione costiera fino a Gibilterra e puntare infine a Marsiglia.

Ho appena sottolineato il carattere assolutamente frammentario con cui ci è giunta l'opera di Pitea, coinvolta con la maggior parte della letteratura scientifica in quel grande naufragio che ci ha privato della quasi totalità dei trattati di astronomia, matematica, geometria e che ha salvato solo, per esigenze scolastiche, quella geometria euclidea sulla quale molti di noi si sono formati.

Apprezzata dagli scienziati, e soprattutto da Dicearco, allievo di Aristotele, da Eratostene, geografo alessandrino cui si deve la prima carta scientifica del mondo abitato, da Ipparco di Nicea, astronomo noto ai più per la scoperta della precessione degli equinozi e da Tolomeo, l'opera di Pitea non ebbe altrettanta fortuna in ambito storico-letterario per i motivi che si cercherà qui di evidenziare e che portarono a cercare di cancellare, minandone la credibilità, il primo tentativo di descrivere su base scientifica quella parte del mondo che, con molta difficoltà, si apprestava a entrare nel patrimonio comune delle conoscenze geografiche. Indagare le cause di questa sfortuna significa entrare finalmente nel nostro tema di indagine e

---

<sup>16</sup> Sull'ultima meta di Pitea cfr. S. BIANCHETTI, *Pitea* cit., pp. 200 sgg. a favore di un itinerario giunto al Mare del Nord; S. MAGNANI, *Il viaggio di Pitea sull'oceano*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 211 sgg. con l'ipotesi di una navigazione giunta fino al Baltico.

valutare quindi il tipo di censura scattata assai precocemente nei confronti dell'opera piteana e a difesa di una concezione dell'ecumene che si legava strettamente all'organizzazione politica di essa.

Critiche feroci all'opera del Massaliota si trovano prima di tutto in Polibio, storico dell'età degli Scipioni, e legato ad essi da un rapporto di amicizia e dipendenza tali da condizionare fortemente l'impianto stesso delle *Storie*<sup>17</sup>. Il greco giunto ostaggio a Roma e lì convintosi della meritata supremazia della città tiberina su tutti i popoli, elabora attraverso la sua opera letteraria una raffinata propaganda che esalta, attraverso la sua costituzione, il ruolo guida di Roma, destinata a conquistare il mondo grazie precipuamente all'impegno di uomini della *respublica* dediti – come gli Scipioni<sup>18</sup> – esclusivamente al bene dello Stato.

Per impulso dell'Emiliano, Polibio viene mandato in crociera nell'Atlantico e al ritorno da questa esperienza che si sovrappone, anche se in minima parte, alla prima fase del viaggio di Pitea, lo storico afferma che il Massaliota non poteva certo aver mai detto il vero e mai aver compiuto il viaggio descritto, essendo egli «un cittadino privato e per giunta povero», impossibilitato dunque a compiere imprese per le quali solo un governo poteva provvedere<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> L'approccio di Polibio alla geografia sembra a P. PÉDECH, *La méthode historique de Polybe*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, pp. 529-597, evolversi da una prima fase nella quale prevale una concezione prettamente utilitaria dello studio del territorio ad una seconda, maturata a seguito dei viaggi, nella quale alla geografia vengono riconosciute l'autonomia e il carattere specialistico di una scienza che, come tale, deve essere studiata. Riserve a questa chiave di lettura ha prospettato J. ENGELS, *Augusteische Oikumenogeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999, pp. 159-65, soprattutto in rapporto al carattere frammentario della documentazione relativa alla concezione geografica di Polibio, contenuta nel XXXIV libro delle *Storie*. Per un approccio olistico alla storia universale con una integrazione completa di storia e geografia cfr. K. CLARKE, *Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 77-128.

<sup>18</sup> Su Polibio e gli Scipioni cfr. H.H. SCULLARD, *Scipio Africanus in the Second Punic War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1930, pp. 70 sgg.; F. CASSOLA, *I gruppi politici romani nel III sec.a.C.*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1968, pp. 401-403; I. WEILER, *Autopsie und Geschichtserkenntnis bei Polybios und Timaios. Überlegungen zur Notwendigkeit von Exkursionen*, in *Althistorische Studien im Spannungsfeld zwischen Universal- und Wissenschaftsgeschichte, Festschrift für F. Hampl zum 90. Geburtstag*, hrsg. von P.W. Haider, R. Rollinger, Stuttgart, Steiner, 2001, pp. 317-334.

<sup>19</sup> Su questo aspetto cfr. in particolare S. BIANCHETTI *La geografia di Pitea e la dior-*

Per negare il valore e l'esistenza stessa del viaggio piteano, Polibio afferma che solo Alessandro o i Romani sarebbero stati in grado di organizzare – come del resto fu – spedizioni fino ai confini del mondo e rivendica dunque, per questa via, al potere centrale un ruolo fondamentale che è, oltre a quello di sovvenzionare le spedizioni, quello di garantire l'attendibilità dei dati riferiti<sup>20</sup>.

È questo un nodo centrale del nostro tema e intorno al quale si sviluppa tutta la storia del pensiero geografico successivo: la critica di Polibio investe infatti, attraverso Pitea, tutta la geografia greca e in particolare quella carta di Eratostene<sup>21</sup> che aveva, a dire dello storico, tutti i difetti di un prodotto per l'appunto non garantito da un potere centrale. Il bibliotecario di Alessandria che aveva lavorato in quello che potremmo oggi chiamare un vero e proprio centro di eccellenza – cioè nella capitale del regno lagide – aveva approntato infatti una «carta del mondo» che era la summa del sapere

thosis di Polibio, in *The Shadow of Polybius. Intertextuality as a Research Tool in Greek Historiography*, Leuven, Peeters, 2005, pp. 255-270. Sull'atteggiamento di Polibio nei confronti di Roma cfr. F.W. WALBANK, *Political Morality and the Friends of Scipio*, repr. in *Selected Papers: Studies in Greek and Roman History and Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 157-80; D. MUSTI, *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli, Liguori, 1978, pp. 112 sgg.; M. DUBUISSON, *La vision polybienne de Rome*, in *Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4<sup>th</sup> to the 2<sup>nd</sup> Centuries B.C.*, edited by H. Verdin, G. Schepens, E. de Geysler, («Studia Hellenistica», 30), Leuven, Peeters, 1990, p. 241; G. ZECCHINI, *Teoria e prassi del viaggio in Polibio*, in *Idea e realtà del viaggio. Il viaggio nel mondo antico*, a cura di G. Camassa, S. Fasce, Genova, ECIg, 1991, pp. 111-141. Per l'ipotesi di un Polibio ostile alla dominazione romana cfr. B. SHIMRON, *Polybius on Rome: A Re-Examination of the Evidence*, «SCI», 5, 1979/80, pp. 94-117; F.G.B. MILLAR, *Polybius Between Greece and Rome*, in *Greek Connections: Essays on Culture and Diplomacy*, edited by J.T.A. Koumoulides, J. Brademias, New York-Notre Dame, Notre Dame University Press, 1987, p. 4.

<sup>20</sup> Sul ruolo svolto dal potere centrale, sia esso Stato o Chiesa, nel validare le carte e quindi la rappresentazione del mondo in esse contenuta cfr. C. JACOB, *L'empire des cartes. Approche théorique de la cartographie*, Paris, Albin Michel, 1991, *passim*.

<sup>21</sup> Sulla 'carta' di Eratostene cfr. H. BERGER, *Die geographischen Fragmente des Eratosthenes*, Leipzig, 1880 [Amsterdam, Querido Verlag, 1964], *passim*; A. THALAMAS, *La géographie d'Eratosthène*, Versailles, Michel Rivière, 1921; G. AUJAC, *The Growth of an Empirical Geography in Hellenistic Greece*, in *The History of Cartography*, edited by J.B. Harley, D. Woodward, vol. I, Chicago-London, Chicago University Press, 1987, pp. 148-60; F. PRONTERA, *Sulle basi empiriche della cartografia greca*, «Sileno», 23, 1997, pp. 49-63; K. GEUS, *Eratosthenes*, in *Geographie und verwandte Wissenschaften*, hrsg. von W. Hübner, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2000, pp. 75-92; G. AUJAC, *Eratosthène de Cyrène, le pionnier de la géographie*, Paris, Auliard, 2001, pp. 170-206.

scientifico della grecità e che sintetizzava all'interno di un *pinax*-quadro-disegno, i risultati della ricerca astronomica e delle esperienze di viaggio: la terra abitata di Eratostene – paragonata a una clamide, cioè a un mantello macedone – si dipanava tutta a nord dell'equatore e si estendeva fino alla Thule di Pitea, fissata a 66° e considerata l'estremo nord dell'ecumene.

Mediante un sistema di ordinate e di ascisse che si incrociavano a Rodi, Eratostene trasferiva in piano quel quarto di sfera nella quale era localizzata «la nostra ecumene» e si cimentava in un'impresa che, ragionando in termini geometrici, mirava a rappresentare su un piano e con imparzialità quella ecumene che si distendeva completamente a nord dell'equatore. L'ecumene-clamide si distendeva sulla griglia dei numerosi paralleli e dei pochi meridiani individuati, aveva una lunghezza (est-ovest) doppia della larghezza (nord-sud), e andava da Thule al Paese della cannella (Somalia), dalle punte orientali dell'India ai promontori lusitani.

Questa carta, apprezzata da Ipparco e da Tolomeo, fu contestata – come sopra accennato – innanzitutto da Polibio per la sua scarsa attendibilità soprattutto là dove – come nel caso delle aree nordiche – si appoggiava su racconti di viaggiatori come Pitea, le cui affermazioni erano infondate. Ma fu soprattutto la critica di Strabone<sup>22</sup>, geografo dell'impero romano, a

---

<sup>22</sup> Sulla concezione della geografia da parte di Strabone cfr. G. AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, cit., *passim*; EAD., *Strabon et son temps*, in *Geographie und verwandte Wissenschaften*, cit., pp. 103-113; F. LASSERRE, *Strabon devant l'empire romain*, «REL», 55, 1977, pp. 15 sgg.; ID., *Strabon devant l'empire romain*, «ANRW», II, 30, 1, 1982, pp. 867-896; ID., *Histoire de première main dans la Géographie de Strabon*, in F. PRONTERA, *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*, I, Perugia, Università degli studi di Perugia, 1984, pp. 11-26; G. MANCINETTI-SANTAMARIA, *Strabone e l'ideologia augustea*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», II, 1978/79, pp. 127-142; E.C.L. VAN DER VLIET, *Strabo over Landen, Volken en Steden*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1977, *passim*; ID., *L'ethnographie de Strabon: ideologie ou tradition?* in F. PRONTERA, *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera* cit., pp. 29-86; A.M. BIRASCHI, *Una geografia per l'impero, ne I Greci. Storia, cultura, società* a cura di S. Settis, «Trasformazioni», II, 3, 1993, pp. 1079 sgg.; K. CLARKE, *In Search of the Author of Strabo's Geography*, «JRS», 87, 1997, pp. 92-110; EAD., *Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World*, cit., *passim*; D. DUECK, *The Date and Method of Composition of Strabo's 'Geography'*, «Hermes», 127, 1999, pp. 467-478; J. ENGELS, *Die strabonische Kulturgeographie in der Tradition der antiken geographischen Schriften und ihre Bedeutung für die antike Kartographie*, «Orbis Terrarum», 4, 1998, pp. 63-114; ID., *Augusteische Oikumengeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, cit., *passim*.

decretare la definitiva condanna della geografia scientifica e in particolare dell'opera di Pitea. Strabone rinfacciava infatti al Massaliota, come già in precedenza aveva fatto Polibio, di aver inventato racconti assurdi su un Nord inesistente e rimproverava soprattutto Eratostene per aver elaborato una carta nella quale figuravano terre inesistenti e disegnate sulla base di racconti menzogneri.

Un rapido confronto delle due carte mostra in maniera chiara come l'ecumene di Strabone arrivi a Ierne-Irlanda ed elimini tutta quella sezione dell'Europa settentrionale che Pitea aveva esplorato e scientificamente descritto.

Questa cancellazione non è tuttavia frutto né di antipatia personale del geografo dell'impero nei confronti del Massaliota né di un polemico rifiuto della scienza greca: le motivazioni di questa obiettiva regressione nella trasmissione di conoscenze da parte di Strabone sono espone chiaramente dallo stesso Amaseno nella seconda introduzione alla sua *Geografia*<sup>23</sup>: afferma Strabone che oltre la Britannia – la cui forma Strabone preferisce immaginare come descritta dal divino Cesare piuttosto che come l'aveva descritta (peraltro più correttamente) Pitea – non ci sono altre terre. O meglio se anche ci sono, tanto vale non curarsene perché queste terre non portano alcun vantaggio ai Romani. Perciò è meglio fare come se non esistessero.

Si trova codificata – e non solo qui – una scelta di natura politica dei dati da immettere nella carta e destinati perciò ad essere mediante essa trasmessi: analogamente a quanto teorizzato da Polibio, la selezione avviene a livello politico ed è il governo centrale che sceglie e stabilisce i contenuti della carta, garantendone quindi l'attendibilità.

La Thule di Pitea non entra perciò nella carta della *respublica* e tanto meno in quella dell'impero. Quest'ultima infatti, limitando l'ecumene settentrionale ai luoghi conosciuti e conquistati da Augusto si trova a dover cancellare tutte le scoperte che la scienza aveva raggiunto per via teorica e l'esplorazione aveva empiricamente confermato<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Su cui vedi C. JACOB, *Cartographie et rectification. Essai de lecture des "prolégomènes" de la Géographie de Strabon*, in G. MADDOLI, *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera* cit., pp. 27-64; A.M. BIRASCHI, *Omero a Roma fra I secolo a.C. e I secolo d.C. A proposito dell'ἄρετῆ ποιητοῦ*, in *Curiositas., Studi di cultura classica e medievale in onore di U. Pizzani*, a cura di A. Isola, E. Menestò, A. Di Pilla, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, pp. 151-161.

<sup>24</sup> Sulla 'carta' di Agrippa e la concezione geografica augustea cfr. C. NICOLET, *L'in-*

Il mondo abitato – quello che gli antichi chiamano «la nostra ecumene» – si identifica sempre di più – come si ricava dalle *Res gestae*<sup>25</sup> – con l'ecumene romana cioè con la parte del mondo conquistata dalla città tiberina. Infatti nell'*imitatio Alexandri* che guida la concezione dell'impero augusteo, quest'ultimo si sovrappone e si identifica sempre di più con il mondo conosciuto. È naturale perciò che la carta dell'impero, che è al contempo la carta del mondo, selezioni e deformi l'idea del mondo in relazione all'idea dell'impero.

Che questa selezione sia di carattere qualitativo – come affermato dallo stesso Strabone – è esplicitamente detto da Augusto, il quale proprio nelle *Res gestae* definisce «parti migliori del mondo» quelle conquistate e – potremmo aggiungere – disegnate in quella carta di Agrippa della cui natura tanto si è discusso ma che, non essendoci pervenuta se non attraverso scarse testimonianze indirette, è destinata a suscitare ancora tanti problemi.

Dunque nelle parti migliori del mondo e in quelle conquistate il grande Nord non c'è, visto che i Romani non riuscirono – come noto – a raggiungere le estreme regioni britanniche. La condanna di Pitea e dei suoi racconti passa così attraverso una valutazione politica dell'opportunità di comprendere in una carta del mondo quello che del mondo romano non faceva parte. Alla carta di Eratostene che accoglieva con Thule tutta l'area dell'Europa settentrionale se ne sostituisce perciò, necessariamente, una che quella parte del mondo elimina e, in aggiunta, la propaganda dell'impero classifica come racconti degni del barone di Münchhausen tutte le descrizioni che riguardano aree non conquistate.

Cominciato in età repubblicana con Polibio e proseguito in era imperiale con Strabone, il processo di censura sui dati geografici dissonanti da una concezione governativa romana continua nei secoli con il risultato di un pericoloso e totale scollamento tra le descrizioni geografiche ufficialmente accolte e quella realtà che, per questa via, era destinata a trasformarsi

*ventario del mondo. Geografia e politica alle origini dell'impero romano*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1989, [Paris, Fayard, 1988], pp. 95-121; K. BRODERSEN, *Terra cognita. Studien zur römischen Raumerfassung*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1995, pp. 268-287; J. ENGELS, *August. Oikumenegeographie*, cit., pp. 353-378; K. CLARKE, *Between Geography*, cit., pp. 294-328; P. ARNAUD, *Texte et carte d'Agrippa: historiographie et données textuelles*, in *La cartografia degli antichi e dei moderni*, «Geographia Antiqua», 2006 (in corso di stampa).

<sup>25</sup> Cfr. l'edizione recente de *Gli atti compiuti e i frammenti delle opere di Cesare Augusto Imperatore*, a cura di L. De Biasi, A.M. Ferrero, Torino, UTET, 2003 con ampia bibliografia.

progressivamente in mito. Il Grande Nord, in particolare e più di altre aree, proprio per il contrasto che continuò per secoli a caratterizzarne i rapporti con il Mediterraneo romano, uscì progressivamente dalla conoscenza dei popoli mediterranei e si trasformò in un luogo – prima mentale che geografico – nel quale venivano ricacciata, esorcizzandola, ogni forma di alterità.

La scomparsa della geografia scientifica a vantaggio della ripresa di una lettura ‘qualitativa’ del mondo annoverò, nella tarda antichità, vittime autorevoli quali Tolomeo, la cui *Geografia*, nella quale si concentrava la somma del sapere scientifico antico, sarebbe tornata in Italia e in particolare a Firenze, solo all’inizio del ‘400, nella traduzione latina di Angiolo da Scarperia prima che nella sua versione originale greca<sup>26</sup>.

Con essa sarebbe tornata l’ecumene eratostenica disegnata sul quarto superiore della sfera terrestre, distesa fino al circolo polare artico e fino a quella Thule che Pitea aveva visitato e descritto. Con il sistema di coordinate che consentiva a Tolomeo di fissare la latitudine e – con qualche difficoltà in più – la longitudine dei luoghi, la nuova descrizione del mondo assumeva – questa volta definitivamente – un carattere scientifico che diminuiva i margini di arbitrarietà ampliati nelle raffigurazioni ideologizzate del mondo (fossero esse prodotte dallo Stato o dalla Chiesa): l’importanza attribuita dal grande geografo ai viaggi – che specialmente per l’Africa e la sua estensione avevano contribuito ad aggiornare le idee confluite nella carta – attesta l’adesione di Tolomeo al metodo di Eratostene che aveva coniugato nella carta ricerca astronomica e esperienze di viaggio. Il recupero tolemaico dei dati piteani non basterà, tuttavia, a strappare Thule dalla leggenda: entrata nella letteratura come un’isola fantastica dove si concentrano tutti i caratteri dell’alterità, la Thule delle *Meraviglie al di là di Thule* di Antonio Diogene<sup>27</sup>, come quella della *Ballata del re di Thule* di Goethe o quella del *Pendolo di Foucault* di Umberto Eco diviene sempre più un’idea anziché un luogo e perde progressivamente anche il ricordo del nome del suo primo scopritore, di quel Pitea che ne aveva fatto una tappa di quell’*historein* che si identifica in Grecia con la ricerca delle cause e, in ultima analisi, con la ricerca scientifica stessa.

<sup>26</sup> Cfr. G. AUJAC, *Claude Ptolémée astronome, astrologue, géographe. Connaissance et représentation du monde habité*, Paris, C.T.H.S. Edition, 1993, *passim*.

<sup>27</sup> Cfr. Antonio Diogene, *le incredibili avventure al di là di Thule*, a cura di M. Fusillo, Palermo, Sellerio, 1990, pp. 11-49. Sulla fortuna del mito di Thule cfr. M. MUND-DOPCHIE, *La survie littéraire de la Thulé de Pythéas. Un exemple de la permanence de schémas antiques dans la culture européenne*, «AC», 49, 1990, pp. 79-97.

\* Docente di Storia greca e di Geografia storica del mondo antico, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze, si è occupata di aspetti peculiari del rapporto politica-commedia nell'Atene del V sec. a.C. («SIFC», 1979, pp. 221-48; *Atti e Mem. Acc. Toscana Scienze e Lettere La Colombaria*, 1980, pp. 1-40) e di tematiche di diritto attico, in particolare della normativa relativa al kakos leghein («Studi e Ricerche Ist. Storia Fac. Lettere e Filos», I, Firenze, 1981, pp. 61-83), al furto («Studi e Ricerche Ist. Storia Fac. Lettere e Filos», II, Firenze, 1983, pp. 55-61), all'omicidio («SIFC», 1982, 129-165; «Sileno», 1983, pp. 91-104). Ha svolto ricerche nell'ambito della storia della tirannide siciliana arcaica, in particolare in relazione al corpus dell'epistolario pseudofalarideo (v. Falaride e Pseudofalaride. Storia e leggenda, Firenze, L'Erma di Bretschneider 1987; «Sileno», 1986, pp. 101-110). Ha studiato aspetti di storia della Beozia in età ellenistica. («Sileno», 1987, pp. 79-102), la saga di Minosse nella tradizione antica («Kokalos», 1993-94, pp. 181-192), problemi relativi alle Elleniche di Ossirinco («Sileno», 1992, pp. 5-18.; 2001, pp. 27-41), studi di storiografia antica (The Shadow of Polybius. Intertextuality as a Research Tool in Greek Historiography, Leuven, Peeters 2005, pp. 255-270; Storici greci d'Occidente, ed. R. Vattuone, Bologna, Il Mulino 2002, pp. 439-486; Diodoro e l'altra Grecia. Macedonia, Occidente, Ellenismo nella Biblioteca storica, Milano, Vita e Pensiero 2005, pp. 127-154; Epitomati ed epitomatori: il crocevia di Diodoro Siculo, «Syngraphé», 7, 2005, pp. 13-31; Le vie della storia. Migrazione di popoli, viaggi di individui, circolazione di idee nel Mediterraneo antico, Roma, Giorgio Bretschneider 2006, pp. 67-79). Ha affrontato tematiche di storia geo-politica (v. il volume Plotà kai poreutà. Sulle tracce di una Periegesi anonima, Firenze, Università degli Studi. Dipartimento di Storia 1990, nonché i numerosi articoli su «Sileno»; su «L'Africa Romana»; su «Internat. Koll. z. Hist. Geogr. d. Altert»; cfr. anche la voce «Reiseberichte» in Mensch und Landschaft in der Antike. Lexikon der historischen Geographie, Stuttgart, J.B. Metzler 1999, pp. 420-423).

Interesse particolare è stato rivolto alla geografia 'scientifica' (v. Pitea di Massaia, L'oceano. Introduzione, testo, traduzione e commento, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici 1998 e i numerosi articoli apparsi su «Sileno»; «Orbis Terrarum»; «Hesperia»; Poikilma. Studi in onore di M. Cataudella, ed. S. Bianchetti et alii, La Spezia, Agorà 2001; Anatolia Antica. Studi in memoria di F. Imparati, Firenze, LoGisma 2002) e alla sua fortuna (v. I contorni della terra e del mare. La geografia tra rappresentazione e invenzione della realtà, ed. C. Tugnoli, Bologna, Il Mulino 1997, pp. 51-92; «Ancient Society», 2002, pp. 295-314; «Syngraphé. Materiali e appunti per lo

*studio della storia e della letteratura antica», ed. D. Ambaglio, Como, Edizioni New Press 2002, pp. 199-211; Artissimum memoriae vinculum. Scritti di geografia storica e di antichità in ricordo di G. Conta, Firenze, Olsbki 2004, pp. 39-66; Cerimoniales, Ritos y Representación del Poder. Atti del III Colloquio internazionale del Gruppo Europeo di investigazione storica «Religión, poder y monarquía», Castelló de la Plana, Univ. Jaume, I, 2004, pp. 247-270).*

*Responsabile scientifico e coordinatore di numerosi progetti di ricerca nazionali e internazionali, è membro della E. Kirsten Gesellschaft für Historische Geographie der Alten Welt, Stuttgart e della redazione della rivista «Sileno».*



FEDERICO SQUARCINI\*  
Università di Firenze

SIMBOLICA E POLITICA DEL VIAGGIO DEL MONARCA.  
SUL RAPPORTO FRA LE CATEGORIE POLITICHE  
E IL VALORE DELLE PRATICHE DI VIAGGIO  
NELL'INDIA ANTICA

1. *Alcune precauzioni sull'India classica e sulla storia delle sue dottrine politiche*

Ancora oggi, per molti non specialisti, sentir parlare di dottrine e di aspetti 'politici' relativamente all'India antica e classica può sembrare un discorso fuori luogo. Lungi dall'essere basato su effettivi *realia*, questo senso di inadeguatezza categoriale dipende però, in buona parte, dall'effetto alterante prodotto dalla secolare stratificazione delle rappresentazioni che il mondo occidentale ha creato e diffuso. Rappresentazioni spesso basate su dubbie ricognizioni etnografiche o su artefatti storiografici, entrambi generati da istanze identitarie o politiche. Un esempio fra tutti potrebbe essere quello della nozione di «dispotismo orientale», la cui *vulgata* – che ritroviamo dai classici a Montesquieu, da Hegel a Marx, fino ad Amartya Sen<sup>1</sup> – ha condizionato la nostra capacità di guardare ai vari aspetti del

---

<sup>1</sup> La responsabilità della diffusione di questa definizione va, *in primis*, all'operato di Montesquieu. L'autore del celebre *Esprit des Loix* (1748) disse, a proposito dell'Asia, che questa è stata «[...] la partie du monde dans laquelle le despotisme est, pour ainsi dire, naturalisé» (MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, Paris, Classiques Garnier, 1990 [rist.], t. I, p. 71). Dalla formulazione assunta nell'opera di Montesquieu il tema del 'dispotismo orientale' è poi entrato a far parte della storia del pensiero politico come una delle forme primarie di governo, accanto alla monarchia e alla repubblica. Cfr. *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, a cura di D. FELICE, 2 voll., Napoli, Liguori, 2001-2002. Non stupisce infatti scoprire che negli anni immediatamente seguenti alla pubblicazione della *Esprit des Loix* molti intellettuali di primo piano si impegnarono nel recensire, commentare e criticare parti della stessa, come dimostrato dai lavori di Claude DUPIN (*Reflexions sur quelques parties d'un livre intitulé: De l'Esprit des Loix*, 1749), di LINGUET (*Théorie des loix civiles, ou Principes fondamentaux de la société*, 1767), di Nicolas-Antoine BOULANGER (*Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, 1761), di VOLTAIRE (*Commentaire sur l'Esprit des lois*, 1777), e infine di ANQUETILL-DUPERRON (*Législation orientale*, 1778).

divenire politico del mondo sudasiatico. Ciò ha anche lungamente inibito i tentativi critici di comprendere e ridefinire il complesso universo di sistemi e di regimi politici della classicità sudasiatica<sup>2</sup>. Prima di avviare un qualsivoglia ragionamento su temi di 'dottrina politica' indiana è quindi richiesta una doppia *de-esotizzazione*, che sgombri il campo dapprima dall'idea infondata dell'India come l'«altrove» per antonomasia<sup>3</sup>, e poi dalla convinzione altrettanto erronea che l'India e la sua storia intellettuale siano state segnate solo ed esclusivamente da tensioni di carattere religioso, soteriologico e ultramondano.

Relativamente a quest'ultimo aspetto, sarebbe sufficiente ripensare 'politicamente' i termini impiegati nella trattatistica sanscrita classica per comprendere come le diverse dinamiche dell'agire politico siano state decisive nella codificazione di un lessico poi utilizzato anche in ambito religioso. Si capirebbe, ad esempio, che termini come *vyavahārapada* ('ambito del contenzioso giuridico'), *nīti* ('potere politico'), *rājadharmā* ('norma del sovrano'), *ḥṣatra* ('potere', 'forza'), *cakravartin* ('[colui] che fa girare la

Relativamente a HEGEL e MARX cfr. K. MARX, *Pre-Capitalist Economic Formations*, London, 1964. Inoltre, R.A.H.L. GUNAWARDANA, *The Analysis of Pre-Colonial Social Formations in Asia in the Writings of Karl Marx*, «The Indian Historical Review», 2, 1976, pp. 365-388. La nozione di 'dispotismo orientale', però, sopravvisse all'impiego fattone nelle opere di Karl Marx rivolte all'India – nelle quali questi propose l'immagine del 'modo di produzione asiatico' – arrivando fino a condizionare il dibattito storico-politico del periodo della guerra fredda. Cfr. P. VIDAL-NAQUET, *La democrazia greca nell'immaginario dei moderni*, Milano, Saggiatore, 1996, pp. 277-333 (su Karl Wittfogel e il dibattito europeo sul 'modo di produzione asiatico' cfr. G. SOFRI, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Torino, Einaudi, 1969).

A proposito di Amartya Sen, è decisamente problematica l'operazione a cui si è dedicato negli ultimi anni. Un'operazione che – spesso poco attenta alla perizia storica e filologica – è intrisa di istanze di riscatto culturale e di apologetica storiografica. Cfr., A. SEN, *L'altra India. La tradizione razionalistica e scettica alla radice della cultura indiana*, Milano, Mondadori, 2005; ID., *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'occidente*, Milano, Mondadori, 2004.

<sup>2</sup> Sono infatti rari gli esempi di siffatta rivisitazione critica. Cfr., fra questi, R.S. SHARMA, *Theory of 'Oriental Despotism': A Socio-Economic Critique*, in ID., *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1996 [rist.], pp. 77-86.

<sup>3</sup> Ho cercato di ricostruire le tappe salienti della produzione di questa *imago indiae* nelle pagine di un mio recente lavoro. Cfr. F. SQUARCINI, *Ex Oriente Lux, Luxus, Luxuria. Storia e sociologia delle tradizioni religiose sudasiatiche in Occidente*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2007, pp. 53-99.

ruota'), sono largamente presenti sia nel discorso politico, sia in quello religioso<sup>4</sup>. Essi restano però avvolti da una densa cortina di fumo, la quale ci impedisce di leggerli al di fuori della suddetta *vulgata*.

Tentativi recenti, fortunatamente, hanno smosso le acque e ora la morsa di certe pre-comprensioni va allentando la sua presa. Ciò nonostante, molte descrizioni del mondo politico sudasiatico antico (relative all'esistenza o meno di forme di 'stato', di 'repubblica', di sistemi di tassazione, di istituti più o meno estesi di partecipazione sociale al governo, di forme di mobilità sociale) necessitano ancora di una lettura che sappia, da un lato, svincolarsi dalle strettoie epistemiche di certo orientalismo coloniale e, dall'altro, trarre vantaggio dalla nuova letteratura critica sul tema<sup>5</sup>. In questo modo, oltre a rinnovare i nostri saperi su quel mondo, potremmo ampliare e ripensare diversi aspetti della storia del pensiero e delle dottrine politiche.

Detto questo, e concludendo con le precauzioni, è pur vero che sono davvero pochi i trattati di politica autonomi – ossia non contenuti all'interno di porzioni più o meno ampie di 'trattati sulla norma'

---

<sup>4</sup> A proposito di rassegne lessicali e di studi terminologici dedicati all'area giuridico-politica, sono a conoscenza – oltre che di un'imponente opera in sanscrito in cinque parti – solo di un lessico di termini specifici di ambito giuridico-politico e di un lessico minimo di termini usati nei *dharmaśāstra*. Cfr. rispettivamente, *Dharmakośa, Prāñña Pāṭhaśāṭā Maṇḍala*, 2 voll., Wai, 1937-2000; P.V. KANE, *History of Dharmaśāstra*, vol. III, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1993 [rist.], pp. 975-1007; S.C. BANERJI, *A Brief History of Dharmasastra*, Delhi, Abhinav Publications, 1999, pp. 333-384. Inoltre, per alcuni brevi studi sulla nomenclatura tecnica degli apparati amministrativi e politici del periodo Maurya, *The Archaeology of Early Historic South Asia. The Emergence of Cities and States*, a cura di F.R. Allchin, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 187-211; U.N. GHOSHAL, *Studies in Indian History and Culture*, Bombay, Oriental Longmans, 1957, pp. 431-456.

<sup>5</sup> Cfr., per menzionare solo alcuni fra i più recenti studi sul tema, R.W. LARIVIERE, *Power and Authority: on the Interpretation of Indian Kingship from Sanskrit Sources*, in *Lex Et Litterae. Studies in Honour of Professor Oscar Botto*, a cura di S. Lienhard, I. Piovano, Torino, Edizioni dell'Orso, 1997, pp. 313-327; R.S. SHARMA, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, cit; D. SEYFORTH RUEGG, *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*, Paris, Collège de France, PICI (fasc. 64), 1995; P. WAGONER, *Tidings of the King: A Translation and Ethnohistorical Analysis of the Rayavacakamu*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993; H. KULKE, *The Rājasūya. A paradigm of Early State Formation?*, in *Ritual, State and History in South Asia. Essays in Honour of J.C. Heesterman*, a cura di A.W. Van den Hoek, D.H.A. Kolff, M.S. Oort Leiden, Brill, 1992, pp. 188-198.

(*dharmaśāstra*) o di *śāstra* di altro genere – di cui ci è pervenuta notizia oppure che sono stati preservati<sup>6</sup>. Fatta eccezione per il ‘Trattato sui fini’ (*Arthaśāstra*) di Kauṭilya (c. IV-I sec. a.C.), per l’‘Essenza della politica’ (*Nītisāra*) di Kāmandaki (c. VI sec. d.C.), per il ‘Succo dei precetti di politica’ (*Nītvākyaṃṛta*) di Somadeva Sūri (c. X sec. d.C.), per il ‘Trattato di dottrina regale’ (*Rājanītiśāstra*) attribuito al mitico Cāṇakya, ma probabilmente redatto sotto il re Bhoja (al potere dal 1018 al 1060 d.C.) e per il più tardo (c. XII sec.) *Bārhaspatyasūtra*, la gran parte del materiale classico di cui siamo in possesso non affronta analiticamente l’ambito delle dottrine politiche. Ciò vale almeno per il periodo che va dall’epoca classica fino a tempi più recenti (ossia XII-XVII sec. d.C.)<sup>7</sup>, nei quali, anche al seguito di significativi mutamenti dell’assetto storico-politico, si assiste invece a una nuova produzione intellettuale rivolta a questioni di *ars politica*.

## 2. Simbolica e politica del ‘viaggio della pietà’ del monarca

Vengo ora alla proposta specifica di questo mio contributo, il quale tratta delle interrelazioni e delle logiche che uniscono fra loro la politica del territorio, il viaggio del reggente come forma di dettatura di confini simbolico-valoriali, e il valore socio-religioso del viaggio del monarca. A partire dall’esame di un caso specifico, il mio obiettivo è quello di mettere in evidenza come le esigenze e le categorie del politico siano state *in primis* – e lo siano tuttora – determinanti nel plasmare le categorie del campo semantico religioso, a riprova del potere morfogenetico delle strutture og-

---

<sup>6</sup> Fra i tanti studi sul tema di cui potrei dar qui notizia, preferisco intanto rimandare – onde favorire il lettore italiano – ad alcuni saggi di Oscar Botto sulla letteratura ‘politica’ dell’India antica e medievale. Cfr. *Scritti scelti di Oscar Botto*, a cura di M. D’Onza Chiodo, E. Panattoni, S. Piano, Torino, Promolibri, 1993 (in part. pp. 28-43; 200-209; 249-257; 271-288).

<sup>7</sup> Cfr. a titolo esemplificativo, V. NARAYANA RAO, D. SHULMAN, S. SUBRAHMANYAM, *A New Imperial Idiom in the Sixteenth Century: Krishnadevaraya and his Political Theory of Vijayanagara*, in *South Indian Horizons: Felicitation Volume for François Gros on the Occasion of his 70th Birthday*, a cura di J.-L. Chevillard, E. Willard, Pondichéry, Institut Français de Pondichéry, 2004, pp. 597-625. Caso particolare, a riguardo, è rappresentato dall’opera di dottrina politica *Rājavyavahāraśāstra*, redatta alla corte di Śivāji circa nella seconda metà del 1600. Cfr. S. GUHA, *Transitions and Translations: Regional Power and Vernacular Identity in the Dakhan c.1500-1800*, «Comparative Studies in South Asia, Africa, and the Middles East», 2004, 2, pp. 23-31.

gettive, alle quali le strutture cognitive – e le conseguenti produzioni – sono sempre debitorie. Nelle pagine che seguono intendo quindi sottolineare la valenza politico-normativa dell'atto del viaggiare, visto secondo la variante prescrittiva offerta proprio dal caso del 'viaggio della norma' (*dhammayatra* [in sanscrito *dharmayatra*]) del sovrano Aśoka (300-232 a.C.)<sup>8</sup>, classicamente noto come Devānāmpriya Priyadarśin Rājā Magadhe.

Ciò che vado a trattare è un importante esempio della potenza morfogenetica delle pratiche e delle categorie politiche (certo non fisse e date una volta per tutte, bensì plasmatesi secondo una lunga sequela di torsioni semantiche del lessico – prima politico e poi religioso – precedente e posteriore al regno di Aśoka), le quali, *anche* in India, hanno esercitato una notevole influenza sui modi di articolare e immaginare le categorie religiose.

I vari materiali che ci informano della vita di Aśoka contengono un episodio davvero particolare, in cui questi, compiendo una singolare forma di viaggio, determina allo stesso tempo uno spazio simbolico e un territorio politico. Aśoka era figlio, forse illegittimo, del re Maurya Bindusāra (già noto alla tradizione degli antichi geografi greci come Amitrochates, probabile calco di suoi epiteti regali quali 'distuttore dei non-amici' [amitrāghāta] e 'divoratore dei non-amici' [amitrakhāda])<sup>9</sup>, e le sue gesta ci sono note soprattutto grazie agli editti da questi emanati nella lingua 'medio-indiana' in uso presso la cancelleria di Pāṭaliputra, capitale del grande impero del Magadha, ma quasi tutti redatti secondo la scrittura (lipi) brāhmī, fatto salvo per quelli in grafia kharoṣṭhī – provenienti dall'area nord-occidentale dell'India – e quelli in greco e in aramaico. Questo straordinario *corpus* di editti è la principale fonte sull'operato e sul pensiero politico di Aśoka.

Il 'viaggio della norma' (*dhammayata*) è esplicitamente descritto in uno degli editti di Aśoka<sup>10</sup>. Detto viaggio, sorta di 'pellegrinaggio' religioso *ante litteram*, si svolse a dieci anni dalla sua salita al potere (ossia dalla cosiddetta

---

<sup>8</sup> Le datazioni e l'operato politico di Aśoka sono stati recentemente sottoposti a nuovo scrutinio. Cfr. H. TIEKEN, *The Role of the So-called Aśoka Inscriptions in the Attempt to Date the Buddha*, «Rivista di Studi Sudasiatici», I, 2006, pp. 34-48; ID., *The Interrogative Pronouns kam, kani and kimti in the Aśoka Edicts*, «Acta Orientalia», LXIV, 2003, 1, pp. 39-63; ID., *The Dissemination of Aśoka's Rock and Pillar Edicts*, «WZKS», LVI, 2002, 1, pp. 5-42.

<sup>9</sup> Sul periodo maurya si veda É. LAMOTTE, *History of Indian Buddhism: from the Origins to the Śaka Era*, Louvain, Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 36, Peeters Press, 1988, pp. 213-350.

<sup>10</sup> Cfr. RE, VIII.

‘aspersione regale’ [*rājābhīṣeka*], svoltasi attorno al 270/268 a.C.) e, significativamente, due anni dopo la sua ‘conversione’ al buddhismo, la quale fu successiva ai fatti bellici del Kalinga (occorsi nell’ottavo anno del suo regno). Detto ‘viaggio della norma’ si pone dunque come uno spartiacque fra due modi diametralmente opposti di gestire e condurre il suo regno<sup>11</sup>.

È importante sottolineare che il modello del ‘viaggio della norma’ di Aśoka si contrappone apertamente all’immagine del più classico ‘viaggio di soggiorno/piacere’ (*viharayatra* [poi in sanscrito *vihārayatra*]) dei sovrani, il quale è a noi noto anche grazie alla testimonianza che ne ha dato Megastene<sup>12</sup>.

Fin da questa variazione sul tema si comprende bene come il monarca del Magadha disponga le basi per una variazione semantico-politica del viaggio del reggente destinata a notevole fortuna. Ma vediamo esattamente quanto è detto nell’editto: «Nel passato per lungo tempo i re cari agli Dei solevano partire per i cosiddetti ‘viaggi di piacere’ [*viharayatra*]: tali erano la caccia e altri divertimenti simili. Ora, nel decimo anno di regno, il re Piyadassi caro agli Dei ha compiuto il pellegrinaggio all’(albero della) Illuminazione [*sambodhi*]. Da allora si compiono i viaggi della Pietà [*dhammayatra*]: in essi si dà udienza e si fa elemosina a brahmani e ad asceti [*śramaṇa*]; udienza ed elemosina agli anziani; udienza e insegnamento della Pietà e conversazione sulla Pietà alle genti delle province. La soddisfazione che ne deriva è il maggior piacere per il re Piyadassi caro agli Dei, e un ulteriore beneficio»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. J.C. WRIGHT, *Aśoka's 256-Night Campaign*, «Journal of the Royal Asiatic Society», Series 3, 10, 2000, 3, pp. 319-339; J. FILLIOZAT, *L'énigme del 256 nuits d'Aśoka*, «Journal Asiatique», CCXXXVII, 1949, pp. 143-153.

<sup>12</sup> Cfr. MEGASTENE, *FrGr 32* (Jacoby). Per una panoramica più ampia sulle diverse modalità e concezioni del viaggio e della circolazione nell’India antica si può consultare uno studio che tratta sia della circolazione via terra (primo vol.), sia via mare (secondo vol.). Cfr. J. DELOCHE, *La circulation en Inde. Avant la révolution des transports*, Paris, École Française d’Extreme Orient, 1980, 2 voll.

<sup>13</sup> RE VIII (Shāhbāzgarīhī) ([A] *atikrataṃ ataraṃ devanaṃpriya vihara-yatra nama nikramaṣu* [B] *atra mrugaya aṇani ca eḍisani abhiramani abhuvasu* [C] *so devanaṃpriyo priyadraśi raja daśa-vaṣabhisito sataṃ nikramaṣu sabodhi* [D] *tenada dhraṇṇa-yatra* [E] *atra iyaṃ hoti śramaṇa-bramaṇanaṃ draśane danaṃ vuḍhana[m] daśana hiraṇa-p[ri]aṭivīdhane ca [jana]padasa janasa draśana dhramaṇuṣṭi dhrama-pa[rī]p[ru]cha ca tatoḥpayaṃ* [F] *eṣe bhuy[e] raṭi bhoti devanaṃpriyasa priyadraśiṣa raṇo bhago aṇṇi*). Riporto qui la trad. della versione RE VIII (Kalsi) da *Gli editti di Aśoka*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano, Adelphi, 2003, p. 55.

Se valutiamo con cura il testo di questo editto, risulta assai significativo il fatto che dopo questo ‘viaggio’ (*yatra*), protrattosi per ben duecentocinquantesi giorni<sup>14</sup>, Aśoka si dica esser divenuto pieno di zelo verso il *dhamma* (in sanscrito *dharma*). Effettivamente, quanto riportato nell’editto ha dato motivo di pensare che fosse intervenuta una netta mutazione di atteggiamento in Aśoka, mutamento di cui informano varie fonti<sup>15</sup>, secondo le quali prima della conversione Aśoka sarebbe stato un governante feroce, crudele e bellicoso (motivo dell’appellativo *caṇḍāśoka*), mentre sarebbe poi diventato un monarca retto e fedele alla norma (da cui il successivo appellativo di *dharmāśoka*). La sua fedeltà e il suo zelo verso il *dhamma* sono peraltro esplicitati in un altro editto: «Il re caro agli Dei ordina: da più di due anni e mezzo io sono un devoto laico. Ma per un anno non mi sono distinto per zelo. Da più di un anno, invece, sono entrato nella Comunità [*saṅgha*], e il mio zelo è grande. In questo tempo nel paese della melarosa [*jambudvīpa*] gli uomini che si sentivano isolati sono in comunione con gli Dei [*misā devehi*]. Questo è il frutto del mio zelo. [...] E questo zelo sia grande; ed esso aumenterà, e aumenterà largamente, e aumenterà almeno di una volta e mezza. Questo editto è stato promulgato al termine di un pellegrinaggio di 256 giorni»<sup>16</sup>.

È significativo che per il tramite del ‘viaggio della norma’ tutto quello che poteva rimaner confinato nello spazio dello zelo ‘religioso’ privato venga presentato pubblicamente – e quindi politicamente – come un modello esemplare, dalle chiare finalità formative. Il ‘viaggio della norma’ di Aśoka, grazie al quale egli rende pubblica la sua nuova dedizione al *dhamma*, è per questo un atto politico. Si tratta di un palesamento strategico, in cui la variazione di atteggiamento etico del monarca viene presentata sfruttando sia la pratica concreta del viaggiare per i territori del regno sia il ricorso all’immagine narrata del viaggio (*yatra*) stesso. Ed è proprio questa forma di palesamento che rivela alcuni dei motivi della scelta strategica di Aśoka. Una scelta senz’altro motivata da tensioni politiche, come ben si intende, ad esempio, dall’uso che del termine *dhamma* si farà da qui in avanti, sia nelle fonti buddhiste che in quelle brahmaniche.

<sup>14</sup> Cfr. *MRE I-II* (Erragudi); *MRE I-II* (Brahmagiri).

<sup>15</sup> Cfr. per le diverse rappresentazioni classiche della figura di Aśoka, *The Biographical Scripture of King Asoka*, a cura di L. Rongxi, Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1993.

<sup>16</sup> *MRE I-II* (Brahmagiri) trad. di G. Pugliese Carratelli, in *Gli editti di Aśoka*, cit., pp. 101-102. Inoltre, *MRE I-II* (Erragudi) *Idem*, pp. 99-100.

Infatti, tale termine è ora saldato a un tema segnatamente più ‘politico’, ossia quello della ‘vittoria’ (*vijaya*), come esemplificato dal diffondersi del celebre composto *dharmavijaya* (che indica la vittoria o il dominio conseguiti grazie, o in nome, della norma) occorrente, forse per la prima volta, proprio negli editti di Aśoka. Peraltro, la nozione ‘politica’ di *dharmavijaya* è menzionata in un precedente editto (datato all’ottavo anno dalla sua cerimonia di consacrazione, proprio subito dopo l’eccidio delle popolazioni del Kaliṅga), in cui è usata per indicare una ‘vittoria’ sancita dalla norma, offrendone così una lettera indiscutibilmente politica. Ecco i passi dell’editto: «È questa la vittoria che il re caro agli Dei considera la più importante: la vittoria della Pietà [*dharmavijaya*]. E il re caro agli Dei l’ha riportata più volte: qui e in tutti i paesi limitrofi, fino a 600 *yojana* da qui, dov’è il re degli Yona Antioco, e più lontano di questo Antioco nei domini di quattro re, Tolomeo, Antigono, Magas e Alessandro, e a sud presso i Coḍa e i Pāṇḍya fino a Trapobane. Così anche nei domini del re, dove sono Yona e Kamboja, Nābhaka e Nābhapanti, Bhoja e Pitinika, Aṃdhra e Pārimda, dappertutto si segue la dottrina della Pietà del re caro agli Dei. [...] Il profitto che così si ottiene è una vittoria universale. La vittoria è dappertutto causa di gioia: ora la gioia è ottenuta per la vittoria della Pietà»<sup>17</sup>.

Oltre al tono chiaramente propagandistico e trionfale di questo editto, si può notare la tensione – tutta politica – di chi procede verso la costruzione di un’immagine universalistica di questo dominio del *dhamma*. Ed è vero che nel termine *dharmavijaya* vengono a confluire due nozioni importanti del tempo, quella di *dramma*, che in quel frangente è oggetto di complessi processi di risemantizzazione ed al centro della speculazione politica<sup>18</sup>, – si pensi al fatto che il primo testo *Arthaśāstra* di dottrina politica si crede sia stato redatto proprio sotto Candragupta Maurya – e quella di *vijaya* (dai temi *vi-* e *ji-*, che indicano ‘vittoria’, ‘conquista’, ‘trionfo su’)<sup>19</sup>.

Animati da questa stessa aspirazione sono tutti gli altri editti di Aśoka in cui la variante politica del *dhamma*, ossia la versione istituita della ret-

<sup>17</sup> RE XIII (Shāhbāzgarhi), in *Gli editti di Aśoka*, cit., pp. 67-68.

<sup>18</sup> Proprio la nozione di *dharma* è stata al centro di una recente impresa di rivisitazione, i cui esiti sono ora raccolti in *Dharma: Studies in Its Semantic, Cultural, and Religious History*, a cura di P. Olivelle, «Journal of Indian Philosophy», 32, 2004, pp. 421-873.

<sup>19</sup> Si tratta di temi dalla chiara connotazione conflittuale, come si comprende dall’accezione agonistica che essi hanno a partire dalle più antiche raccolte vediche. Cfr. ad es., Ṛgveda, 10,71; 10,174; 10,159.

titudine dei costumi e delle usanze sociali, trova piena espressione, sia nel proposito esplicito di dettare e prescrivere normativamente tali costumi<sup>20</sup> sia nella volontà di enfatizzare l'urgenza del diffondersi di una forma specifica di buona condotta sociale<sup>21</sup>.

L'auspicato esito di tutto ciò viene descritto in termini marcatamente, e inequivocabilmente, 'politici' da un altro editto di Aśoka, senz'altro successivo alla vittoria sulle popolazioni del Kalinga: «Grandi frutti ottiene la piena osservanza di ciò [i.e. il dhamma]; gran danno fa l'inosservanza: perciò a chi non si impegna pienamente viene meno il favore del Cielo e viene meno il favore del re. Duplice vantaggio avrete invece agendo nel modo che insisto a proporvi; ma a quelli che pienamente si impegnano in ciò dico: Otterrete il Cielo e assolverete il debito contratto con me»<sup>22</sup>.

Il 'dominio con la norma' (*dhammavijaya*) che, come si comprende bene da questo editto, implica lo stabilirsi di una condotta sociale consapevole dell'inscindibilità dei doveri verso il cielo e dei doveri verso il monarca che 'fa girare la ruota [della norma]' (*cakravartin*), si esprime attraverso il tentativo di fissare un imperativo bifronte, il quale chiede al singolo un doppio adeguamento: egli deve obbedire sia alla legge celeste che alla legge terrena. Si tratta di un vivido esempio di come la tensione morfogenetica della dimensione politica abbia plasmato quella etico-religiosa. Esempio di come si intrecciano le strategie normative e l'uso di pratiche simboliche al fine di contrastare le forze agonistiche che operano in un dato campo politico.

L'editto sopra citato illustra bene il portato di quella tensione creatrice che, nel caso di Aśoka, ha dato vita a innovative forme di governo della società. E questo è solo uno degli aspetti della politica di governo di Aśoka, il quale è stato un monarca divenuto celebre per aver indetto importanti istituzioni conciliari buddhiste (*saṃgāhī*)<sup>23</sup>, per aver legittimato dispositivi

<sup>20</sup> Cfr. RE V (Mānsehrā) (in trad. it. pp. 48-49).

<sup>21</sup> Cfr. RE IV (Girnār), (in trad. it. pp. 45-46); RE VI (Mānsehrā), (in trad. it. pp. 51-53); RE IX (Kālsī), (in trad. it. pp. 58-59); RE IX (Girnār), (in trad. it. pp. 60-61); RE X (Kālsī), (in trad. it. p. 62); RE XI (Shāhbāzgarhī), (in trad. it. p. 63).

<sup>22</sup> SepE I (Dhauri) trad. in *Gli editti di Aśoka*, cit., p. 76.

<sup>23</sup> Cfr. C.S. PREBISH, *Buddhist Councils*, in *The Encyclopedia of Religion*, a cura di M. Eliade, New York, MacMillan, 1987, vol. 4, pp. 119-124; ID., *A Review of Scholarship on the Buddhist Councils*, «Journal of Asian Studies», 33, 1974, 2, pp. 239-254; A. BAREAU, *Les premiers conciles bouddhiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955. Inoltre, per alcuni studi storici su specifici concili più antichi, M. HOFINGER, *Étude sur le concile de Vaiśālī*, Louvain, Bibliothèque du Muséon, Université de Lou-

politici anti-scismatici (*saṃghabhedha*)<sup>24</sup>, per aver contribuito a fissare le ‘norme’ (*vinaya*) e i ‘confini’ (*śīmā*) entro i quali condurre la vita dei ‘monaci’ (*bhikṣu*), per aver istituito il ministero del *dhamma* con i relativi ufficiali (*dhammamahāmātra*)<sup>25</sup>, per esser stato promotore dell’attività missionaria che fece seguito all’importante concilio di Pāṭaliputra (c. 250 a.C.)<sup>26</sup>.

---

vain Institut Orientaliste, 1946, pp. 151-160; J. PRZYLUŚKI, *Le concile de Rājagṛha: introduction à l’Histoire des Canons et des Sectes bouddhiques*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1926.

<sup>24</sup> Cfr. sull’importante terzo concilio di Pāṭaliputra, i susseguenti scismi e l’eresia di Mahādeva, N.A. JAYAWIKRAMA, *Aśoka’s Edicts and the Third Buddhist Council*, «Indologica Taurinensia», XXIII-XXIV, 1997-1998, pp. 485-499; É. LAMOTTE, *History of Indian Buddhism*, cit., pp. 271-292; S. SASAKI, *Buddhist Sects in the Aśoka Period (I): the Meaning of the Schism Edict*, «Buddhist Studies», 18, 1989, pp. 181-202; ID., *Buddhist Sects in the Aśoka Period (II): Saṃghabheda (1)*, «Buddhist Studies», 21, 1992, pp. 157-176; ID., *Buddhist sects in the Aśoka Period (III): Saṃghabheda (2)*, «Buddhist Studies», 22, 1993, pp. 167-199; ID., *Buddhist Sects in the Aśoka Period (IV): The Structure of the Mahāsāṃghika Vinaya*, «Buddhist Studies», 23, 1994, pp. 55-100; ID., *Buddhist Sects in the Aśoka Period (V): Presenting a Hypothesis*, «Buddhist Studies», 24, 1995, pp. 165-225; ID., *Buddhist Sects in the Aśoka Period (VI): the Dipavaṃsa*, «Buddhist Studies», 25, 1996, pp. 29-63; U. HOSKEN, *Saṃghabheda as Depicted in the Vinaya of the Mahāvihāra School*, in *Bauddhavidyāsudhākaraḥ. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, a cura di P. Kieffer-Polz, J.U. Hartmann, Swisttal-Odendorf, Indica et Tibetica, 1997, pp. 319-331; H. TIEKEN, *Aśoka and the Buddhist Saṃgha: A Study of Aśoka’s Schism Edict and Minor Rock Edict I*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 63, 2000, 1, pp. 1-30; K.R. NORMAN, *Aśoka’s Schism edict*, in ID., *Collected Papers III*, Oxford, Pāli Texts Society, 2002, pp. 191-218; H. BECHERT, *Aśoka’s ‘Schismenedikt’ und der Begriff Saṃghabheda*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens», V, 1961, pp. 18-52; ID., *The Importance of Aśoka’s So-Called Schism Edict*, in *Indological and Buddhist Studies*, a cura di L.A. Hercus et al, Delhi, Indian Books Centre, 1982, pp. 61-68.

<sup>25</sup> Cfr. É. LAMOTTE, *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*, cit., pp. 225-229.

<sup>26</sup> Questa formidabile campagna di predicazione è stata indicata dalle fonti come la ‘conversione delle regioni’ (*nānadesapasāda*), trattandosi delle nove regioni in cui furono inviati sia ‘illuminati’ (*arhat*) sia ‘predicatori’ (*dharmakathaka*). Campagne delle quali abbiamo notizie fin dal *Dipavaṃsa*, 8,1-13; *Mahāvāṃsa*, 12,1-55. Rispetto agli esiti di queste campagne, i dati conservati nelle cronache in lingua pāli parlano di circa 530.000 convertiti e di oltre 200.000 ordinazioni monastiche. Cfr. Ivi, pp. 292-310. Si noti che l’attività di predicazione è rimasta anche nelle fasi successive del buddhismo. Cfr. M. DEEGALLE, *Buddhist Preaching and Sinhala Religious Rhetoric: Medieval Buddhist Methods to Popularize Theravāda*, «Numen», LIV, 1997, 2, pp. 180-210.

Aśoka è stato perciò una figura chiave per la riconfigurazione del rapporto fra poteri politici e formazione delle istituzioni e delle gerarchie religiose, fatto che ben si evince dal legame con il suo consigliere Moggaliputtatissa<sup>27</sup>, da Aśoka incaricato di disporre e regolare i confini del 'campo monastico' (*saṃgha*), anche per contenere la crescente attenzione dei monaci alla dimensione mondana<sup>28</sup>. Quelle favorite da Aśoka sono state delle innovazioni che hanno segnato e condizionato gli sviluppi dell'iniziale dimensione ascetica buddhista, rapidamente passata a forme di organizzazione più 'politica', dapprima 'cenobitica' e poi prettamente 'monastica'.<sup>29</sup>

### 3. *L'interdizione al viaggio: una riprova del valore simbolico del 'viaggio della norma' del monarca*

Se il suddetto caso di Aśoka è esemplare del potere prescrittivo e morfogenetico di un atto come quello del viaggio del monarca (letto – ovviamente – secondo l'angolatura offerta da una fonte primariamente interessata alla legittimazione del discorso e dell'immagine del suo produttore), una riprova della valenza e dell'efficacia simbolica di tale atto può venire dall'esame di una interdizione contenuta nel materiale giuridico brahmanico del tempo, secondo la quale il viaggiare al di fuori di un territorio dato implica l'infrazione dei costumi sociali e politici accettati dai garanti della norma. Rispetto a questa forma di interdizione al viaggio si può tranquillamente parlare di 'viaggio impolitico', ossia di un atto trasgressivo che scatena l'interdizione a recarsi oltre determina-

---

<sup>27</sup> Cfr. É. LAMOTTE, *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śaka Era*, cit., pp. 204-205; p. 272.

<sup>28</sup> Fatto testimoniato dal gran numero di mediazioni svolte dai monaci in favore dei laici. Cfr. G. BAILEY, I. MABBETT, *The Sociology of Early Buddhism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 215-256.

<sup>29</sup> La progressiva istituzionalizzazione che ne è conseguita ha comportato l'introduzione di notevoli compromessi con il mondo, trasformando, nel corso del tempo, monaci mendicanti in proprietari terrieri oppure asceti in notai. Cfr. G. SCHOPEN, *Monastic Law Meets the Real World: A Monk's Continuing Right to Inherit Family Property in Classical India*, «History of Religions», 35, 1995, 2, pp. 101-123; ID., *Doing Business for the Lord: Lending on Interest and Written Loan Contracts in the Mūlasarvāstivāda-Vinaya*, «Journal of the American Oriental Society», 114, 1994, 4, pp. 527-554. Inoltre, ID., *Buddhist Monks and Business Matters: Still More Papers on Monastic Buddhism in India*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.

ti territori, visto che tale pratica minaccerebbe l'integrità della norma (*dhamma*) stessa<sup>30</sup>.

Infatti, secondo quanto indicato in uno fra i più antichi trattati giuridici sanscriti (il *Baudhāyanadharmasūtra*, c. 150 a.C.), una persona che 'viaggia oltre l'oceano' (*samudra sāyānam*) incorre in una 'caduta' (*atha patanyāni*)<sup>31</sup>, dalla quale si riscatta solo tramite un rituale di riabilitazione. Nello stesso testo la pratica del viaggio per mare è menzionata fra le usanze delle popolazioni del nord<sup>32</sup>, facendo parte del novero di costumi a carattere regionale che debbono valere solo per coloro che vi risiedono. A partire da questo, il viaggio oltre i confini di un determinato territorio – nel caso dell'India precisamente delimitato dalle acque dei due oceani – verrà poi a far parte di quelle interdizioni (*kalivarjya*) particolari che possono far perdere il proprio *status* sociale<sup>33</sup>, il quale viene recuperato solo dopo processi di espiazione della colpa di aver viaggiato in luoghi sconsigliati. Un 'viaggiatore per mare' (*samudrayāyī*), ad esempio, non è ritenuto un soggetto adatto alla compagnia oppure a ricevere un invito<sup>34</sup>.

Se dunque il viaggiare oltre il consentito è motivo di sanzione, è chiaro che il viaggio è un atto potenzialmente lesivo dell'integrità di un insieme di convenzioni condivise. Perciò, ampliando questo ragionamento, la forza simbolica del viaggio può essere usata sia per ledere sia per sanare. Dunque, proprio per questo suo potenziale polivalente, l'atto di viaggiare è un gesto simbolico che può anche esser posto alla base di un 'nuovo inizio', come nel caso del 'viaggio della norma' di Aśoka.

Alla luce di tutte le precedenti considerazioni, il discorso di Aśoka attorno al suo 'viaggio della norma', appare ora come un possente dispositivo narrativo capace, dapprima, di palesare e poi legittimare il suo intento di governo, e quindi la sua politica, la quale, come ogni forza politica – secon-

<sup>30</sup> Ciò, peraltro, illustra bene un principio giuridico, ossia quello secondo cui la norma è sempre in dialettica con l'oggettività del reale.

<sup>31</sup> Così recita il suddetto testo, all'interno di una sezione in cui si elencano le principali colpe che causano la perdita della classe sociale con i rispettivi sistemi di riscatto dalle stesse: «1. Seguono qui le colpe che motivano il venir meno della propria classe: 2. Intraprendere un viaggio in mare». *Baudhāyanadharmasūtra*, 2, 2, 1-2.

<sup>32</sup> Cfr. *Baudhāyanadharmasūtra*, 1,2,4.

<sup>33</sup> Cfr. C. DELLA CASA, *Un kalivarjya anomalo e discusso: il viaggio per mare*, in *Lex et Litterae. Studies in Honour of Professor Oscar Botto*, a cura di S. Lienhard e I. Piovano, Torino, Edizioni dell'Orso, 1997; L. VARADARAJAN, *Indian Seafaring: The Precept and the Reality of Kalivarjya*, «Great Circle», 5, 1983, 1, pp. 1-12.

<sup>34</sup> Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 3, 158.

do la formula indicata da Pierre Bourdieu<sup>35</sup> – ha sempre il bisogno della forza simbolica per giustificarsi.

\* Dottore di ricerca in 'Studi Religiosi: Scienze Sociali e Studi Storici delle Religioni' presso l'Università di Bologna, insegna Storia delle religioni dell'India all'Università di Firenze. È autore di saggi su temi indologici, di storia e sociologia del diritto sudasiatico, di sociologia politica delle religioni sudasiatiche, pubblicati in riviste quali «Social Compass», «Rivista di Studi Orientali», «La critica sociologica», «Religioni e società», «Parole chiave». Ha scritto e curato alcuni volumi, fra i quali *L'Oriente che non tramonta. Movimenti religiosi di origine orientale in Italia* (Roma, LAS 1999); *Verso l'India, Oltre l'India. Scritti e ricerche sulle tradizioni intellettuali sudasiatiche* (Milano, Mimesis 2002); *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia* (Firenze, FUP 2005); *Il Buddhismo contemporaneo. Rappresentazioni, Istituzioni, Modernità* (Firenze, SEF 2006); *Ex Oriente Lux, Luxus, Luxuria. Storia e sociologia delle tradizioni religiose sudasiatiche in Occidente* (Firenze, SEF 2006).

---

<sup>35</sup> Secondo la quale tutti i «[...] poteri fondati sulla forza (fisica o economica) possono ottenere la legittimazione solo da poteri che non possano essere sospettati di obbedire alla forza; e che l'efficacia legittimante di un atto di riconoscimento (omaggio, segno di deferenza, manifestazione di rispetto) varia in funzione dell'indipendenza, più o meno grande, di colui che lo concede, agente o istituzione che sia, nei confronti di chi lo riceve (e anche del riconoscimento di cui è egli stesso accreditato). [...] Così, occorre spendere forza per far misconoscere e riconoscere la forza e produrre quella forza giustificata che è il diritto». P. BOURDIEU, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 110-111.



LUCIA FELICI\*  
Università di Firenze

LA *METHODUS APODEMICA* DI THEODOR ZWINGER: UN  
OSSERVATORIO CINQUECENTESCO DELLA CITTA' COME  
SPAZIO POLITICO

Nel 1577 Theodor Zwinger pubblicava a Basilea, per i tipi di Eusebius Episcopus, la *Methodus apodemica, in eorum gratia qui cum fructu in quocunque tandem vitae genere peregrinari cupiunt... typis delineata, et cum aliis, tum quatuor praesertim Athenarum vivis exemplis illustrata*. L'opera si impose subito come modello nella pratica e nella teoria del viaggio, ed ebbe fortuna ampia e duratura nella letteratura apodemica<sup>1</sup>.

La *Methodus apodemica* mirava a istruire sull'arte di viaggiare e di trarne frutto, nella convinzione dell'elevato valore euristico e formativo del viaggio sia sul piano individuale sia su quello della conoscenza scientifica. Metodo, sperimentazione pratica e riflessione teorica si fondevano nel viaggio, che diveniva così una vera e propria *ars*. Tuttavia, come è stato recentemente osservato, l'importanza della *Methodus apodemica* non è circoscrivibile a questo, pur fondamentale, aspetto: la compilazione di un'opera di largo uso al suo tempo fu anche il mezzo scelto da Zwinger per dare maggior diffusione possibile alle sue concezioni filosofiche, eversive del sapere tradizionale<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> L'opera e la sua fortuna non sono state sinora oggetto di uno studio sistematico ed esauriente: i più importanti contributi su di essa sono di Carlos GILLY, nel suo fondamentale e più generale lavoro su Zwinger, *Zwischen Erfahrung und Spekulation: Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*, I-II, «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», LXXVII, 1977, pp. 57-139; 79, 1979, pp. 125-225, e i lavori di Justin STAGL sull'*ars apodemica*, *Die Methodisierung des Reisen im 16. Jahrhundert*, in *Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, hrsg. von Peter J. Brenner, Frankfurt a. M., 1989, pp. 140-176; *Eine Geschichte der Neugier. Die Kunst des Reisens (1575-1663)*, Wien, Köln, Wimar, Böhlau, 2002, pp. 84-86 e 158-162 (con bibliografia di suoi e altri testi a pp. 385 sg.) [ed. inglese *A History of Curiosity. The Theory of Travel 1550-1800*, Chur, Harwood Academic Publishers, 1995]. Vedi ora anche Paola MOLINO, *Alle origini della Methodus Apodemica di Theodor Zwinger: la collaborazione di Hugo Blotius, fra empirismo ed universalismo*, «Codices Manuscripti. Zeitschrift für Handschriftenkunde», LV-LVI, 2006, pp. 43-68.

<sup>2</sup> Ivi, p. 61.

Nei quattro ponderosi libri che componevano la *Methodus apodemica* si forniva un metodo scientifico per analizzare il viaggio in tutti i suoi aspetti pratici (dagli scopi alle modalità, alle tipologie, alle destinazioni, alle precauzioni necessarie ecc.) e più speculativi, in quanto momento di confronto con le realtà politiche, sociali e culturali del proprio tempo. Come strumento di analisi delle società osservate erano forniti i modelli esemplificativi di quattro città, Basilea, Padova, Parigi e Atene, esaminate nella configurazione politica e istituzionale, oltre che fisica e culturale, definitasi nel corso della loro storia. La descrizione della città divenne un momento centrale nello studio della realtà e, più in generale, nel processo conoscitivo, rivestendo la funzione di modello esplicativo e di conferma dei principi metodologici dell'*ars apodemica*. Nella sua valorizzazione della città, Zwinger si inseriva in una fertile tradizione umanistica, che aveva fatto della *civitas* il centro di valori etici, politici e civili, il luogo di formazione e di espressione di uomini liberi impegnati nel raggiungimento del bene pubblico, l'oggetto di una progettualità utopica che, fondandosi sui modelli della classicità, aspirava alla realizzazione di una più alta, armoniosa e razionale, convivenza civile<sup>3</sup>.

L'apporto peculiare di Zwinger consistè nel connettere l'analisi della città, effettuata in questa prospettiva, al viaggio: attraverso l'esplorazione della città nella sua dimensione di spazio politico, nella *Methodus apodemica* il viaggio assunse infatti valore anche come attività e indagine politica. Questo aspetto della *Methodus*, pur così rilevante, non è stato ancora affrontato nella non cospicua letteratura sull'opera; ma merita senz'altro di essere approfondito, anche in considerazione del crescente interesse per la città da parte degli storici e degli storici della politica<sup>4</sup>. Non prima, però, di aver esaminato il contesto in cui si inserisce, poiché la sua genesi si intreccia con quella della *Methodus apodemica*.

---

<sup>3</sup> Oltre ai fondamentali studi di Eugenio GARIN, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, Laterza, 1965, pp. 33-65 e di Luigi FIRPO, *La città ideale del Rinascimento*, Torino, Utet, 1975, vedi Gabriele SIMONCINI, *Città e società nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1974 e *Le ideologie della città europea dall'Umanesimo al Romanticismo*, a cura di Vittorio Conti, Firenze, Olschki, 1993 (entrambi con bibliografia).

<sup>4</sup> *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1987; *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, edited by Anthony Mohlo, Kurt Raaflaub, Julia Emlen, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1991; Marino BERENGO, *L'Europa delle città*, Torino, Einaudi, 1999.

1. *La Methodus Apodemica: genesi dell'opera e dell'idea del viaggio come osservatorio politico.*

Autore della *Methodus Apodemica* fu Theodor Zwinger. Il progetto dell'opera nacque però all'interno del sodalizio intellettuale, creatosi a Basilea otto anni prima della sua pubblicazione, tra il famoso naturalista basileese, il suo allievo Hugo Blotius e il mercante spagnolo Marco Perez. Resta invece sullo sfondo la figura di Pietro Ramo, sinora considerato uno degli artefici fondamentali dell'iniziativa<sup>5</sup>. Zwinger avrebbe poi dato impianto teorico, forma e sostanza al disegno originario trasformandolo nella *Methodus apodemica*. Il contributo di Blotius e di Perez fu però essenziale nella fase di progettazione e, in parte, nella realizzazione: quello di Blotius, in particolare, lo fu per lo sviluppo della parte relativa al viaggio come osservatorio della realtà politica, mentre Perez offrì, molto probabilmente, impulso e sostegno finanziario all'impresa.<sup>6</sup>

La collaborazione fra Zwinger, Blotius e Perez fu frutto della loro comunanza di esperienze e di orientamenti intellettuali e religiosi: tutti e tre erano uomini segnati dall'esperienza del viaggio, attenti alla realtà del loro tempo, inclini allo scetticismo e al relativismo culturale, dal fermo atteggiamento antidogmatico e anticontroversistico e dall'audace apertura intellettuale, frutto della loro formazione umanistica ed erasmiana; tutti e tre dettero espressione alle loro idee con grandi progetti ideali, nel segno del libero progresso culturale e della tolleranza religiosa. Perez, facoltoso e colto mercante di Anversa, marrano e capo religioso calvinista, instancabile sostenitore di intellettuali, esuli, riformatori e di imprese editoriali innovative, progettò di acquistare la libertà religiosa dei Paesi Bassi da Filippo II e, una volta in esilio, di impiantare a Basilea una grande manifattura della seta per dare opportunità di lavoro agli emigrati di tutte le fedi<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Il contributo del Ramo, ritenuto essenziale da STAGL, (*Eine Geschichte der Neugier*, cit., pp. 84 sgg.), si può escludere sulla base delle ricerche di Paola Molino: vedi Paola MOLINO, *Alle origini della Methodus Apodemica di Theodor Zwinger*, cit., p. 53, che cita anche una lettera in cui Blotius esprime la sua riconoscenza verso Zwinger e Perez (p. 49). Su queste tre figure vedi le note successive.

<sup>6</sup> Su questo progetto vedi Paola MOLINO, *Alle origini della Methodus Apodemica di Theodor Zwinger*, cit., p. 53.

<sup>7</sup> Vedi August BERNUS, *Un laïque du seizième siècle. Marc Perez, l'ancien de l'église réformée d'Anvers*, Lausanne, George Bridel, 1895; Paul J. HAUBEN, *Marcus Perez and Marrano Calvinism in the Dutch Revolt and the Reformation*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXIX, 1967, pp. 121-132; Antonio ROTONDÒ, *Pietro Perna e*

Blotius, allora giovane studente esule dall'Olanda, con uno spiccato interesse per l'analisi della realtà politica, era destinato a diventare il creatore della Biblioteca Imperiale di Vienna (nei suoi intenti *Bibliotheca universalis* includente tutto lo scibile, secondo i criteri gessneriani) e un dotto dalle ampissime relazioni internazionali, impegnato a realizzare, in linea con la propria visione erasmiana, lo straordinario progetto di una *Bibliotheca generis humani* e di un *Museum generis humani* in terre non toccate dalle guerre, nella prospettiva ultima di giungere ad una unificazione sia culturale sia economica dell'Europa<sup>8</sup>. Infine Zwinger, che fu, com'è noto, una personalità fra le più affascinanti della Basilea tardo cinquecentesca. Intellettuale di immensa dottrina, naturalista e insigne docente di greco, etica e medicina dell'Accademia basileese (della quale fu anche per due volte rettore), autore del monumentale *Theatrum vitae humanae* e di una ponderosa letteratura scientifica e filosofica, Zwinger fu uomo dal profilo intellettuale ricco e complesso<sup>9</sup>.

*la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580*, in Id., *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, I, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 294 sgg.; Carlos GILLY, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt*, Basel, Frankfurt a. M. Helbing und Lichtenhahn, 1985, pp. 232-235, 409-426 e *passim*.

<sup>8</sup> In assenza di un profilo complessivo su Blotius vedi Leendert BRUMMEL, *Twée ballingen's lands tijdens onze opstand tegen Spanje. Hugo Blotius (1534-1608), Emanuel van Meteren (1535-1612)*, Gravenhage-Nijhoff, 1972, pp. 1-80 e Howard LOUTHAN, *The Quest of Compromise: Peacemakers in Counterreformation Vienna*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 53-84. Per una ricostruzione della sua attività di bibliotecario basata su parte del suo ricchissimo carteggio, vedi Franz UNTERKIRCHER, *Hugo Blotius und seine ersten Nachfolger (1575-1663)*, in *Geschichte der Österreichischen Nationalbibliothek*, hrsg. von Josef Stummvoll, Wien, 1968, pp. 81-127. Sui suoi progetti vedi anche Bernhardt SIEGERT, *Die Botschaft des Elefantes. Hugo Blotius' Projekt der Bibliotheca generis humani imperatoriae (1575)*, in *Projektemacher. Zur Produktion von Wissen in der Vorform des Scheitern*, hrsg. von Markus Krajewski, Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2004, pp. 67-78; Zlatko HERKOV, *Hugo Blotius, ein Vorkämpfer für ein einheitliches weltumfassendes Mass-System*, Edinburgh, 1977-1978; Justin STAGL, *Eine Geschichte der Neugier* cit., pp. 87-88 e 158-162. La formazione del Blotius è stata approfonditamente ricostruita da Paola MOLINO nella sua tesi di laurea, *'Die andere Stimme'. La formazione di un intellettuale erasmiano del tardo Cinquecento: Hugo Blotius (1534-1575)*, realizzata sotto la mia guida e di prossima pubblicazione nella collana «Studi e ricerche di storia religiosa del Cinquecento» diretta da Antonio Rotondò.

<sup>9</sup> Per un profilo dello Zwinger vedi Antonio ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea*, cit., pp. 274-276, 281, 283, 283-285 e *passim*; Carlos GILLY,

L'esigenza della massima libertà di ricerca nello studio della natura lo portò a coniugare le più avanzate acquisizioni del sapere scientifico, raggiunte dal metodo sperimentale paracelsiano, con il pensiero classico, aristotelico e galenico, sempre criticamente interpretato; il razionalismo aristotelico convisse in lui con la fascinazione per la filosofia platonica, l'alchimia, la cabbala, la magia e l'ermetismo; il dialogo intrattenuto con riformatori e intellettuali di diverse confessioni e indirizzi culturali non limitò la sua disponibilità verso gli esponenti del non conformismo religioso radicale – che anzi egli protesse soprattutto se, e fu il caso di Sebastiano Castellione, condivisero il suo impegno per l'affermazione della libertà religiosa – nella ferma convinzione della natura sostanzialmente etica del cristianesimo e della dannosità delle controversie dottrinali. Con la sua attività intellettuale e religiosa Zwinger contribuì a mantenere viva l'eredità razionalistica ed etico-religiosa del pensiero rinascimentale e ad aprire ad una conoscenza libera da preconcetti dell'intero scibile umano, in una costituenda *République des lettres* internazionale<sup>10</sup>. Un metodo rigoroso e unitario di indagine, applicato a tutte le discipline, fu, come meglio vedremo, l'innovativo strumento con cui egli perseguì i suoi scopi e con cui dette fondamento a un progetto scientifico e culturale avanzatissimo. Zwinger fu dunque una delle figure più rappresentative della crisi culturale e religiosa europea del tardo Cinquecento e, nel contempo, una delle prime ad inaugurare il nuovo secolo.

Alla formazione culturale di Zwinger, Blotius e Perez molto aveva contribuito il contatto con il mondo dei viaggiatori, che essi avevano avuto sia a seguito delle loro peregrinazioni accademiche o *religionis causa*, sia per il loro soggiorno in una città come Basilea. Nota nel Cinquecento per il suo cosmopolitismo, Basilea era un centro di attrazione europeo per il clima colto e tollerante che vi regnava e per la possibilità di fruire delle sue numerose stamperie, della sua prestigiosa Università, del sostegno finanziario concesso dall'Erasmusstiftung, la fondazione creata da Erasmo da Rotterdam, a dotti, esuli, studenti, poveri, senza limitazioni confessionali o geografiche<sup>11</sup>. Anche Zwinger e Blotius, come migliaia di altre persone,

---

*Zwischen Erfahrung und Spekulation* cit.; vedi anche Alfred BERCHTOLD, *Bâle et l'Europe. Une histoire culturelle*, Lausanne, Payot, 1990. II, pp. 655-680.

<sup>10</sup> Su questo atteggiamento intellettuale vedi Hans BOTS, François WAQUET, *La République des Lettres*, Berlin, De Boeck, 1997.

<sup>11</sup> Su Basilea vedi Rudolf WACKERNAGEL, *Geschichte der Stadt Basel*, 4 Bde., Basel, 1907-1924; Alfred BERCHTOLD, *Bâle et l'Europe*, cit. (con ricchissima bibliografia).

avevano partecipato al grandioso progetto dell'Erasmusstiftung di attuare e diffondere, con l'attività dell'istituzione, gli ideali culturali e religiosi erasmiani in Europa<sup>12</sup>.

Il contatto con la variegata folla di persone che percorrevano le strade europee, sempre più crescente per le trasformazioni interne all'Europa e per l'aumento della *curiositas* intellettuale e della *peregrinatio accademica*<sup>13</sup>, fu una delle motivazioni che spinsero Zwinger, Blotius e Perez a progettare un'*ars apodemica* che aiutasse i viaggiatori ad affrontare nel modo migliore e più proficuo le loro esperienze.

Tuttavia, furono soprattutto gli stimoli intellettuali che Blotius e Zwinger ricevettero nel corso delle loro peregrinazioni accademiche a fornire loro spunti e mezzi teorici per la realizzazione della *Methodus apodemica*. Per lo Zwinger, fu cruciale l'incontro con Pietro Ramo e con Bassiano Landi. Ramo stimolò in Zwinger soprattutto lo sviluppo dello spirito critico verso modi e forme della cultura tradizionale e l'interesse per il platonismo. Le fondamentali ricerche di Carlos Gilly hanno invece fortemente ridimensionato l'influenza esercitata da Ramo sul naturalista basileese in merito sia alla ricezione della sua posizione antiaristotelica sia all'adozione, nelle opere zwingiane (fra le quali la *Methodus apodemica*), del suo metodo e delle note tavole sinottiche con le parentesi graffe che ne costituivano la visualizzazione grafica<sup>14</sup>.

Per il Cinquecento vedi l'utile sintesi di Hans R. GUGGISBERG, *Basel in the Sixteenth Century. Aspects of the City Republic Before, During and After the Reformation*, St. Louis, Centre for Reformation Research, 1982. Sull'Erasmusstiftung vedi Lucia FELICI, *Erasmusstiftung. La fondazione erasmiana nella storia culturale e sociale europea (1538-1600)*, Firenze, Centro Stampa, 2000, p. 2.

<sup>12</sup> I borsisti si impegnavano a difendere il «nome e la fama di Erasmo»: vedi il sesto articolo disciplinare per i borsisti Ivi, p. 207.

<sup>13</sup> Sulla *peregrinatio academica* vedi Hans BOTS, Willem FRIJOFF, *Academiëreis of Educatieëreis Noordbrabantse Studenten in het buitenland, 1550-1750*, «Batavia Academica, Bulletin van de Nederlandse Werkgroep Universiteitsgeschiedenis», I, 1983, pp. 13-20; *Histoire sociale des populations étudiantes*, études rassemblées par Dominique Julia et Jacques Revel, 2 t., Paris, 1989, in particolare Dominique Julia, Jacques Revel, *Les étudiants et leurs études dans la France moderne*, II. Sul viaggio nell'età moderna vedi Antoni MACZACK, *Viaggi e viaggiatori nell'Europa moderna*, Bari, Laterza, 1992; Eric J. LEED, *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Bologna, Il Mulino, 1992 (in particolare le pp. 163-250); Justin STAGL, *Eine Geschichte der Neugier* cit.; Daniel ROCHE, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003.

<sup>14</sup> Carlos GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., II, pp. 230 sgg. Vedi anche

Il metodo e le tavole adottati dallo Zwinger, assai più innovativi di quelli del maestro parigino, furono da lui scoperti a Padova, mentre seguiva i corsi del medico Bassiano Landi<sup>15</sup>.

Alla scuola di medicina teorica del Landi, Zwinger fu conquistato dall'approccio razionalistico allo studio del pensiero di Aristotele, che caratterizzava gli insegnamenti dello Studio patavino sin dal magistero di Pietro Pomponazzi e che qui aveva trovato una fertile congiunzione con il metodo empirico, tanto da fare dell'Università di Padova un centro di ricerca sperimentale unico e rinomato in tutta l'Europa<sup>16</sup>. L'entusiasmo di Zwinger per questa felice sintesi di aristotelismo razionalistico e di indagine scientifica sperimentale promana anche dalla prefazione della *Methodus apodemica*, nella quale egli tessè le lodi della scuola patavina contrapponendola, a monito dei giovani studenti lettori dell'opera, a quella parigina: lo studio delle nuove e affascinanti scienze (le lingue antiche e orientali, la Cabala) insegnate a Parigi lasciava, a suo avviso, 'pregni' di un sapere vastissimo ma vacuo («hac inani specie Encyclopediae tumidi») se non poggiava su una solida base di aristotelismo, dal quale solo scaturiva l'apprendimento del metodo scientifico necessario per lo sviluppo delle conoscenze<sup>17</sup>.

Il pensiero aristotelico fu da allora considerato dallo Zwinger il fondamento conoscitivo per eccellenza, anche se egli lo interpretò criticamente e lo coniugò con le altre tradizioni filosofiche, giungendo a una posizione filosofica molto personale, non circoscrivibile a una scuola<sup>18</sup>.

Jean JEHASSE, *La Renaissance de la critique. L'essor de l'Humanisme érudit, de 1560 à 1614*, Paris, Champion, 2002, p. 111. Sostenitore del ramismo di Zwinger è soprattutto Wolfgang ROTHER, *Ramus and Ramism in Switzerland*, in *The Influence of Petrus Ramus: Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Sciences*, Basel, ed. Mordechai Feingold, Joseph S. Freedman, Schwabe, 2001, pp. 9-37; vedi anche Guido OLDRIANI, *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e sul ramismo*, Firenze, Le Lettere, 1997, p. 208. Sulle tavole vedi Manfred WELT, *Die europäische Spätrenaissance*, Basel, F. Reinhardt, 1998, pp. 63-101 e il capitolo 'Illustrations and diagrams' in Ian MACLEAN, *Ideas in Context. Logic, Signs and Nature in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>15</sup> L'importanza dell'insegnamento del Landi fu messo in luce da Zwinger anche nella prefazione della *Methodus apodemica*, cit.

<sup>16</sup> Sull'Università di Padova vedi *Storia della cultura veneta*, Vicenza, Neri-Pozza, 1976-1986, ad ind.

<sup>17</sup> Theodor ZWINGER, *Methodus Apodemica*, cit., *Praefatio*, p. g 1v.

<sup>18</sup> Cfr. Antonio ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea*, cit., pp. 370, 401; Carlos GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., II, p. 136.

Fu però il metodo elaborato da Zwinger la cifra della sua attività scientifica, l'elemento unificante la sua ampia produzione<sup>19</sup>. Zwinger, «vero e proprio maestro del metodo», per il quale tutto era «methodicus» secondo i giudizi di Felix Platter e di Johann Jakob Grynaeus<sup>20</sup>, lo considerò il mezzo euristico per esplorare e conoscere ogni campo del sapere, ed anche per «inventare» nuove scienze. Egli si fondava su una innovativa concezione dell'ordine, inteso come un processo conoscitivo «doppio e inverso», che dal generale passava al particolare e dal particolare al generale attraverso la sua articolazione in «ordo inventionis» e «ordo doctrinae», legati rispettivamente alla cognizione sensoriale e intellettuale dell'uomo; questo ordine ricalcava quella «via docendi» propria della natura umana<sup>21</sup>. Secondo Zwinger, le leggi del metodo erano infatti iscritte nella natura, ne erano l'anima, e la ragione doveva da essa estrapolarle e imitarle nella comprensione della realtà («ratio effingit et imitatur» le leggi che «natura suggerit atque dictat»)<sup>22</sup>. I procedimenti metodologici si inveravano con la sperimentazione diretta nella realtà e trovavano conferma nella storia, concepita nel senso più pieno di somma delle azioni degli uomini in ogni campo e nel tempo – Zwinger la definiva «ocularis et sensata cognitio atque demonstratio»<sup>23</sup> – ed era, pertanto, identificata con l'esperienza. Storia ed esperienza venivano contrapposte alla teoria filosofica, benché tutte costituissero fonti del sapere<sup>24</sup>. La coincidenza tra storia ed esperienza – affatto innovativa anche per la sua relazione con la teoria – costituiva la base della conoscenza e presupposto del carattere unitario di essa e del metodo. La *methodus unica*, con la sua aderenza ai naturali procedimenti cognitivi dell'uomo e alla realtà empirica, univa così ragione deduttiva ed esperienza induttiva, momento teoretico e poetico, in un legame inscindibile e nuovo, che permetteva di

<sup>19</sup> Ivi, pp. 137-156.

<sup>20</sup> Felix PLATTER, *Vita Theodori Zwingeri* pref. all'edizione del *Theatrum vitae humanae* del 1604 (postuma); Johann Jacobus GRYNÆUS, *Ein Christliche Leichpredig, die gehalten worden, bey der Begrebnus des Ehrnvesten, Hochgelehrten und weit berühmten Herren Doctoris Theodori Zwingeri; Medici, Philosophi, et Polyhistoris: zu Basel in S. Peters Pfarrkirchen den 12. Martij, im jar [...] M.D.LXXXVIII [...]*, Basel, Seb. Henricpetri, [1588]. Entrambe citate senza ulteriori indicazioni in Carlos GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation* II, cit., p. 137.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 141 sgg.

<sup>22</sup> Theodor ZWINGER, *Lettera a Jacob Horst*, 21 marzo 1574, citata Ivi, p. 144.

<sup>23</sup> Theodor ZWINGER, *Theatrum vitae humanae*, Basilea, P. Perna, 1571, p. 613. Cfr. Carlos GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., II, pp. 165 sgg.

<sup>24</sup> Theodor ZWINGER, *Theatrum vitae humanae*, cit., p. 5.

acquisire una conoscenza vera, empiricamente e storicamente fondata di ogni oggetto, di sistematizzare la crescente mole di nozioni, di renderle universalmente divulgabili e, non da ultimo, di estendere indefinitamente il campo dell'indagine scientifica, elevando al rango di scienza teorica anche le discipline 'pratiche': tutta la realtà, nei suoi aspetti culturali, politici, sociali, artistici ecc. poteva divenire oggetto di analisi scientifica. Con questa sua concezione Zwinger dette inizio all'epistemologia moderna e alla moderna classificazione delle scienze, ponendosi tra gli anticipatori di Francis Bacon e della rivoluzione scientifica seicentesca<sup>25</sup>. Tuttavia, la sua ammirazione per Aristotele, gli impedì, come nota Gilly, di «tagliare il cordone tra antico e moderno»<sup>26</sup>, poiché egli continuò a considerare l'ordine, l'armonia, il fondamento ontologico della realtà.

Il metodo e la concezione scientifica di Zwinger trovarono la loro espressione visiva negli schemi e nelle tabelle, analitiche e sinottiche, che egli adottò in grande copia, ritenendo il procedimento «per schematismos» quello più idoneo per strutturare in modo logico i contenuti e fornirne un quadro d'insieme nitido ed esauriente, idoneo a favorire la mnemotecnica e soprattutto ad attuare il metodo naturale proprio della scienza<sup>27</sup>. Le tabelle venivano infatti paragonate ad «arbor scientiae», poiché riproducevano la struttura dell'albero, con il suo tronco, i rami, le foglie e i frutti per il procedimento che seguivano, ricalcato su quello della natura – «ita quoque dispositio per tabulas naturae aemula evadit», e in quanto esse stesse «naturali indicazioni di percorso» per lo studioso, atte a consentirgli di orientarsi nel mondo vasto ed eterogeneo della conoscenza<sup>28</sup>. Così, nel richiamarsi a Zwinger un secolo dopo, Leibniz dichiarerà che le tabelle consentivano di muoversi «in generali tabula totam scientiae velut geographicam mappam»<sup>29</sup>. Al naturalista basileese, come vedremo, servirono anche come strumento di indagine della realtà politica per i viaggiatori.

---

<sup>25</sup> Per un confronto con i pensatori seicenteschi vedi Carlos GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., II, pp. 142 e sgg., in particolare pp. 149-151. Più in generale, vedi Robert FLINT, *Philosophy as Scientia Scientiarum and a History of Classifications of Sciences*, Edinburgh-London, 1904 [repr. New York, Arno Press, 1975]; Siegfried DANGELMAYR, *Methode und System, Wissenschaftsklassifikation bei Bacon, Hobbes und Locke*, Meisenheim a. G., Hain, 1974.

<sup>26</sup> Carlos GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., II, p. 151.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 146 sgg.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 147 sgg.

<sup>29</sup> Gottfried W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften*, 6 Reihe, I, Berlin, 1966, pp. 295 sgg. citato Ivi, p. 148.

Se con la sua metodologica scientifica Zwinger inaugurò l'età moderna, la sua ricerca del metodo risulta molto significativa anche per la sua consonanza con lo "spirito del tempo". Il problema del metodo era infatti largamente avvertito dalla comunità intellettuale del tardo Cinquecento, come dimostra la grande fioritura delle *methodus* in questo periodo – nel campo politico, giuridico e storico, con Althusius e Bodin, in quello scientifico, con Bacon, in quello logico, con Ramo<sup>30</sup>. L'interesse per la creazione di sistemi metodologici si originava dall'esigenza di trovare uno strumento per analizzare, ordinare, sistematizzare la crescente mole di dati provenienti dall'esperienza e dalla conoscenza che si offriva agli uomini del tempo, al fine di giungere a un sapere unitario, scientificamente fondato, utile per l'educazione dell'uomo e per il progresso del sapere e della società.

Grazie al suo viaggio da Parigi a Padova, Zwinger poté anche osservare il mondo culturale, religioso, politico del suo tempo e riflettere sul significato dell'esperienza e dell'opera dell'uomo nella storia. Quando tornò a Basilea, carico di quel bagaglio di esperienze ed idee, Zwinger era pronto a mettere mano alla prima delle quattro edizioni del suo monumentale *Theatrum vitae humane*, la più famosa e innovativa enciclopedia del tempo, punto di riferimento essenziale per Bacon<sup>31</sup>. Ma Zwinger era anche pronto per accogliere le proposte di Blotius e a progettare con lui e con Perez la *Methodus apodemica*.

Nel 1568, Blotius mise a parte il suo maestro della propria idea di comporre un'opera descrittiva della realtà politica del tempo<sup>32</sup>. Egli l'aveva

<sup>30</sup> Johannes ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* (Herborn, 1603) e *Iurisprudentiae Romanae methodice digestae libri duo* (Herborn, 1592); Jean BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Parigi, 1566); Francis BACON, *Novum Organum scientiarum* (Amsterdam, 1650); Pietro RAMO, *Dialecticae libri duo* (Parigi, 1556); ma si possono anche ricordare opere minori come quelle di Jacopo ACONCIO, *De Methodo* (Basilea, 1558) e di Johann H. ALSTED, *Methodus admirandorum mathematicorum* (Herborn, 1623). Un intento metodico, seppure non scientifico, rivela anche l'opera *De Jesu Christo servatore* di Fausto SOZZINI (1594).

<sup>31</sup> Sul *Theatrum*, che conobbe altre due edizioni nel 1571 e nel 1586, le quali ne modificarono e accrebbero notevolmente i contenuti, vedi Carlos GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., *passim* e ID., *Il Theatrum vitae humanae di Theodor Zwinger: da una historia naturalis dell'uomo al novum Organum delle scienze*, in *Magia, Alchimia, Scienza dal '400 al '700: l'influsso di Ermete Trismegisto*, a cura di Carlos Gilly e C. van Heertum, Firenze, Centro Di, 2002; Ann BLAIR, *Zwinger's Theatrum humanae vitae*, in *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, edited by G. Pomata and N. Siraise, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 269 sgg.

<sup>32</sup> Vedi Paola MOLINO, *Alle origini della Methodus Apodemica*, cit.

concepita a Basilea, a seguito della sua lucida osservazione delle trasformazioni in atto nella società e soprattutto dietro lo stimolo dell'insegnamento di Zwinger, delle sue concezioni filosofiche e metodologiche che, come affermò, gli «aprirono gli occhi»<sup>33</sup>.

Nel libro progettato dal Blotius, si doveva fornire l'immagine non di una Repubblica ideale come quelle delineate da Platone o da Moro oppure basata su schemi speculativi aristotelici come quelle offerte dai giuristi medievali, ma una descrizione realistica e scientifica di una o più «Respublicae» vere, al fine di delineare un modello di riferimento per i viaggiatori nell'osservazione delle città e degli Stati incontrati nel corso delle loro peregrinazioni<sup>34</sup>.

L'immagine della città o dello Stato sarebbe emersa da un puntuale e articolato schema di questioni alle quali il viaggiatore avrebbe dovuto rispondere attraverso l'osservazione empirica della realtà circostante. La somma delle immagini risultanti da questa analisi avrebbe consentito di ricomporre in un quadro unitario le visioni frammentarie e incoerenti delle entità politiche dell'Europa e di ottenere, in questo modo, una base solida e realistica per la formazione del cittadino e l'elaborazione di una visione politica scientifica. Il viaggio assumeva così un marcato carattere di attività politica, mirando ad un'analisi della struttura e dell'organizzazione degli Stati funzionale alla comprensione della realtà politica attuale e alla riflessione su di essa. Scopo ultimo di questo processo conoscitivo e speculativo era l'*utilitas* pubblica, era quello cioè di contribuire, secondo la più feconda lezione dell'Umanesimo, al miglioramento dell'umanità e della società.

Il progetto originario del Blotius si trasformò in quello innovativo della *Methodus apodemica*, realizzato anni dopo da Zwinger. Blotius contribuì però alla compilazione della parte politica dell'opera, fornendo al maestro una serie di tavole per l'analisi di città e regioni e un modello di descrizione della città, esemplato su Basilea, una descrizione della città di Padova e informazioni bibliografiche su Venezia e Padova<sup>35</sup>. Il modello descrittivo di Basilea era articolato secondo le categorie aristoteliche di *corpus* e *anima*, di cui Blotius aveva appreso l'applicabilità nella realtà concreta da Zwin-

---

<sup>33</sup> Ivi, vedi la lettera di Blotius a Zwinger citata da Paola MOLINO p. 49. Sul loro rapporto, di cui testimonia la loro corrispondenza conservata a Vienna e a Basilea, vedi Ivi e EAD., *Sulle tracce di Hugo Blotius*, «Biblos», LIV, 2005, pp. 143-155, p. 144.

<sup>34</sup> Il progetto è descritto in una lettera di Blotius a Zwinger, 3 dicembre 1569, citata da Antonio ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea*, cit., p. 288 e pubblicata in Paola MOLINO, *Alle origini della Methodus Apodemica*, cit.

<sup>35</sup> Ivi, p. 60.

ger: esso conteneva, quindi, informazioni rispettivamente sulla struttura amministrativa, urbanistica, geografica della città (*corpus*) e sulla sua organizzazione ecclesiastica, universitaria, sui suoi usi e costumi ecc. (*anima*), tali da fornire un'immagine estremamente precisa di essa come realtà politica e sociale. Nelle intenzioni del Blotius vi era di moltiplicare le tavole, sull'*exemplum* di quella di Basilea, attraverso i suoi viaggi e la collaborazione di molti amici<sup>36</sup>. Questa idea fu, in parte, concretizzata da Zwinger nella *Methodus apodemica*, nell'ambito però di un disegno culturale più vasto, che individuava nella cooperazione tra i dotti e nella divulgazione pubblica delle conoscenze il «cardine metodologico dell'attività intellettuale»<sup>37</sup>. Per quello che lo riguardava, Blotius rifiutò poi la sua idea iniziale nel suo grande progetto universalistico del *Museum generis humani Blotianum*, al quale avrebbe contribuito l'intera comunità intellettuale europea, accomunata dalla visione di una *République des lettres* posta al servizio della cultura e dello Stato e dalla condivisione di valori alti, estranei ai conflitti politico-religiosi e liberi da pregiudizi culturali<sup>38</sup>. Il progetto rimase allo stato di utopia, di una mirabile utopia.

Nel 1569, sempre in vista della redazione della progettata opera politica, Blotius redasse anche la *Tabula peregrinationis continens capita politica*, un testo in forma di questionario, che doveva servire ai viaggiatori per descrivere la situazione politica osservata, secondo criteri scientifici, e per compilare poi le tavole relative<sup>39</sup>. La *Tabula* presentava una duplice novità, poiché costituiva la prima proposta di una sistematizzazione empirica del materiale raccolto durante i viaggi e una delle prime a carattere 'privato', nel senso che ad esserne artefici e fruitori erano tutti coloro che li praticavano<sup>40</sup>.

La *Tabula* si articolava in 117 quesiti, relativi agli elementi di base che definivano uno Stato o una città secondo il *corpus* e l'*anima*. Un numero molto consistente di domande veniva dedicato alla fisionomia religiosa, osservata sia sotto il profilo istituzionale sia culturale (con riferimento agli

<sup>36</sup> Ivi, pp. 58 sgg.

<sup>37</sup> Ivi, p. 59.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 63 sgg.

<sup>39</sup> Una versione tedesca della *Tabula* è in Justin STAGL, *Vom Dialog zum Fragebogen. Miscellen zur Geschichte der Umfrage*, «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», XXXI, 1979, pp. 611-638. L'edizione latina dello scritto è pubblicata da Paola MOLINO, *Istruzioni per un viaggio in Italia: "Hodoeporicum Hugoni Blotii earum rerum quas in Italia vidit et observavit"*, «Biblos», 55, 2006, p. 115-127.

<sup>40</sup> Vedi Justin STAGL, *A History of Curiosity*, cit., pp. 124, 127 sgg. e Id., *Vom Dialog zum Fragebogen*, cit., pp. 611 sg., 615.

spazi di libertà religiosa, soprattutto verso ebrei e anabattisti) sia politico, sociale ed economico; diversi quesiti riguardavano anche il sistema educativo e, in particolare, il funzionamento delle strutture universitarie. Molto ampio era lo spazio dedicato all'amministrazione vera e propria della città, per una precisa disamina dei poteri e della struttura delle magistrature, della natura e delle prerogative degli organi di governo, dell'estrazione sociali dei membri di essi, dell'organizzazione della burocrazia, della giustizia e degli uffici principali (annona, difesa ecc.) e dei costi di gestione. Le altre domande riguardavano argomenti vari, dai diritti pubblici e individuali alle catastrofi naturali, alle festività, all'assistenza pubblica ecc.

Blotius utilizzò la *Tabula* come guida per il viaggio in Italia che fece nel 1571, nel corso del quale redasse un lungo e dettagliato diario<sup>41</sup>; il testo delle tavole fu poi edito in appendice alla terza edizione del noto *Itinerarium Germaniae, Galliae, Angliae, Italiae* dell'umanista Paul Hentzer<sup>42</sup>. Ma, come subito vedremo, la presenza dell'apporto di Blotius è molto visibile anche nel capitolo della *Methodus apodemica* dedicato all'analisi della fisionomia politica della città, benché rielaborato alla luce della concezione scientifica di Zwinger. A ricordare il contributo del Blotius alla compilazione della *Methodus* fu, peraltro, lo stesso Zwinger nella prefazione dell'opera<sup>43</sup>, pur nella consapevolezza della distanza della sua impostazione concettuale, che superava il carattere più specificamente enciclopedico di quella bloziana per individuare nella raccolta metodica e collettiva dei dati dello scibile il fondamento del progresso scientifico<sup>44</sup>.

## 2. La *Methodus apodemica* e la descrizione della città come spazio politico

Quando la *Methodus apodemica* uscì dai torchi della tipografia di Episcopius, altri due testi fondamentali di *ars apodemica* avevano da poco

---

<sup>41</sup> Sui diari di viaggio del Blotius vedi per il momento Paola MOLINO, *Istruzioni per un viaggio in Italia: 'Hodoeporicum Hugoni Blotii earum rerum quas in Italia vidit et observavit'*, «Biblos», LV, 2006, pp. 115-127.

<sup>42</sup> Paul HENTZER, *Itinerarium Germaniae, Galliae, Angliae, Italiae, cum Indice Locorum, Terrum atque Verborum commemorabilium, Huiclibro accessere nova haec editio: I Monita Peregrinatoria duorum doctissimorum virorum; itemque II Incerti Auctoris Epitome Praecognitorum Historicorum, antehac non edita*, Noribergae, Typis Abrahami Wagenmanni, 1629, pp. 1-6.

<sup>43</sup> Theodor ZWINGER, *Methodus apodemica*, cit., *Praefatio*, p. b1v.

<sup>44</sup> Paola MOLINO, *Alle origini della Methodus Apodemica*, cit., pp. 59 sgg.

visto la luce in Germania: il *Commentariolus de arte apodemica seu vera peregrinandi ratione* del medico umanista Hilarius Pyrckmairs e il *De peregrinatione et agro napolitano* del giurista Hieronymus Turler. Entrambi gli scritti erano descrizioni del viaggio in Italia compiuto dagli autori (e in particolare delle città), effettuate secondo gli schemi metodologici ramisti. Intenti e finalità di queste tre opere erano i medesimi, favorire lo sviluppo dell'individuo e della società mediante il confronto scientifico con realtà diverse, come Zwinger stesso riconobbe nella prefazione della *Methodus apodemica*<sup>45</sup>. Tuttavia, l'opera di Zwinger si distinse per novità e robustezza dell'impianto teorico e metodologico.

Le ragioni e la struttura della *Methodus apodemica* furono illustrate da Zwinger nella prefazione dell'opera. La sua *ars apodemica* era nata dal desiderio di agevolarne gli uomini in quella che egli considerava un'attività insita nella natura umana e che, anzi, nell'uomo raggiungeva il grado sommo di perfezione, quella del viaggiare<sup>46</sup>. Il moto faceva parte del mondo naturale, tutto era in moto perpetuo ad opera dell'uomo, e attraverso di lui, di Dio, poiché l'uomo, creato a immagine divina, rappresentava il punto di congiunzione fra la realtà materiale e spirituale, tra microcosmo e macrocosmo<sup>47</sup>. Tutta la prefazione era permeata dalla filosofia ermetica, appresa da Zwinger dal *De sole triplici* di Guillaume Aragosius<sup>48</sup>, ma sapientemente fusa con la sua nuova idea di esperienza. La più alta espressione del movimento nell'uomo era la sua mobilità intellettuale, che doveva renderlo 'cosmopolita', spingendolo ad esplorare l'universo con il suo attributo più importante, l'*intelligendi munus*<sup>49</sup>.

Secondo Zwinger, tuttavia, l'azione cognitiva non poteva essere disgiunta dalla sperimentazione pratica personale e dalle esperienze storiche, che si identificavano e che, secondo la concezione ippocratica della *istoria* – ripresa ed ampliata nella *Methodus apodemica* – interessavano tutti i campi del sapere. Il viaggio consentiva, attraverso l'esperienza, questa sintesi necessaria fra teoria e prassi<sup>50</sup>. La valorizzazione dell'aspetto pratico operata

<sup>45</sup> Su queste opere, pubblicate rispettivamente nel 1574 e nel 1577, vedi Justin STAGL, *Die Methodisierung der Reisen*, cit., pp. 151 sgg. e Id., *Eine Geschichte der Neugier* cit., pp. 88-89. I due testi venivano menzionati anche da Zwinger nella prefazione dell'opera, cit. p. blv.

<sup>46</sup> Theodor ZWINGER, *Methodus apodemica*, cit., *Praefatio*, pp. a4v-b1r.

<sup>47</sup> Ivi, pp. a3r e sgg.

<sup>48</sup> Ivi, pp. a2r-b1v.

<sup>49</sup> Ivi, pp. a2r, a4v.

<sup>50</sup> Ivi, p. a4v: «Nihil esse in intellectu, quin prius fuerit in sensu [...] inter sensus

da Zwinger nella *Methodus apodemica* – accentuata dalla sua concomitante svolta verso il paracelsismo – portava, sul piano filosofico generale, ad un atteggiamento scettico verso un sapere avulso dalla realtà e dall’esperienza, protendendosi con forza verso nuovi modelli speculativi. Lo scetticismo costituì la cifra caratteristica dell’attività intellettuale dello Zwinger, che analizzò con quella specola tutte le discipline. Come ha notato Gilly, lo scetticismo e l’ermetismo, nella sua peculiare accezione di ‘sapere operativo’, trovarono nel pensiero di Zwinger una sintesi fertile di conseguenze per l’epistemologia moderna e per la rottura di schemi di pensiero tradizionali<sup>51</sup>. L’esperienza pratica risultò altresì centrale per l’elaborazione della concezione politica dello Zwinger, poiché la dottrina politica trovò il suo primo fondamento nell’osservazione diretta, e metodologicamente orientata, di città e Stati reali, delle «vivas rerum publicarum formas»<sup>52</sup>. La città rappresentò per Zwinger il luogo per eccellenza dell’osservazione sperimentale, in quanto luogo dove l’attività umana si esprimeva con maggiore evidenza e dove più immediata poteva essere per il viaggiatore la percezione di moventi e meccanismi presenti nell’azione storica degli uomini che l’avevano creata.

L’osservazione sperimentale si traduceva però subito, nel pensiero di Zwinger, in elaborazione teorica, per dare vita a un grande e utopico progetto culturale, che rappresentava per lui la meta del processo conoscitivo ed esprimeva appieno il suo relativismo culturale e i principi metodologici che improntavano la sua attività intellettuale: l’acquisizione di tutte le conoscenze, disseminate come «merce preziosa» nei diversi «empori del mondo» e adunate in uno Stato o in una Università o in una Chiesa, per poi essere nuovamente diffuse nella società come ‘cavalli di Troia’: «Ut ergo et toto terrarum orbe preciosae merces in celeberrima convehuntur emporia, et ex iisdem certatim evehuntur: ita omnigenae sapientiae et virtutis thesauri per totum universum disseminati, vel in unam Rempublicam (quod Plato in sua fieri volebat) vel in unam Academiam, vel etiam in unam Ecclesiam, peregrinantium studio convectae, inde rursus tanquam ex equo Troiano peti possunt»<sup>53</sup>.

---

autem principatus debeat visui et auditivi [...] haec vero in peregrinationibus potissimum eluscescat: quantum profecto ipsa ad cognitionem veritatis et possessionem virtutis conferet, tantundem quoque peregrinationes [...] utrique vitae generi, tam practico quam theorico, conducturas esse».

<sup>51</sup> Carlos GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., II, p. 175.

<sup>52</sup> Theodor ZWINGER, *Methodus apodemica*, cit., *Praefatio*, p. b2r.

<sup>53</sup> Ivi, p. b1r.

Alla realizzazione di questo progetto Zwinger chiamava tutti i letterati, nella convinzione dell'importanza, per il rinnovamento della scienza, di un graduale e non sensazionalistico ampliamento del campo della ricerca scientifica da parte dei singoli, con l'applicazione rigorosa del metodo sperimentale<sup>54</sup>. Il sapere così acquisito – sparsi frammenti di verità presenti in tutte le culture e discipline umane, raccolti e resi pubblici da una sempre più vasta comunità intellettuale aliena da pregiudizi religiosi, politici, culturali – avrebbe fermentato idee e coscienze, producendo una lenta, ma inarrestabile erosione della cultura tradizionale dell'età moderna.

Questo atteggiamento spregiudicato nei confronti della tradizione si rifletteva anche nel comportamento religioso, che, nella visione dello Zwinger, inclinava all'indifferentismo e al nicodemismo, soprattutto in caso di situazioni conflittuali. Nella *Methodus apodemica*, si raccomandava infatti al viaggiatore di essere «sordo e muto» nell'approccio delle realtà religiose dei paesi visitati, al fine di evitare inutili coinvolgimenti e di salvaguardare la propria integrità e superiorità intellettuale<sup>55</sup>. Lo sguardo che Zwinger e i suoi sodali erasmiani posavano sulla realtà europea superava ormai le barriere confessionali e culturali tenacemente frapposte da vecchie e nuove ortodossie al rinnovamento intellettuale della società europea.

Se il fine del viaggio era l'arricchimento del sapere, a spingere l'uomo a viaggiare era altresì la sua natura di 'animale politico'. Questa natura, donatagli da Dio, lo rendeva desideroso di divenire «totius mundi civis» e di comunicare ai suoi simili le sue conoscenze, per giovare alla comunità umana<sup>56</sup>. La necessità di collaborazione e di convivenza era infatti reputata da Zwinger insita nella natura umana, per la sua stessa costituzione<sup>57</sup>.

Anche nella prefazione della *Methodus apodemica*, il carattere di indagine delle forme di vita associata attribuita da Zwinger al viaggio emergeva dunque con chiarezza. Quel desiderio di esplorare il mondo e trasmettere le conoscenze acquisite animava persone di tutte le classi sociali e di tutte le età, dai fanciulli ai vecchi, ed appariva agli occhi di Zwinger sempre più diffuso nella società del suo tempo<sup>58</sup>. Viaggiare rivelava però molte insidie e difficoltà: Zwinger, che le aveva egli stesso esperite nel corso delle sue peregrinazioni, dichiarò di avere composto la *Methodus apodemica* per aiu-

<sup>54</sup> Cfr. Carlos GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., II, p. 172.

<sup>55</sup> Theodor ZWINGER, *Methodus apodemica*, cit., p. 48.

<sup>56</sup> Ivi.

<sup>57</sup> Ivi, p. a3v.

<sup>58</sup> Ivi, pp. a2r, b1r.

tare quel crescente numero di viaggiatori ad affrontarle e a volgere la loro esperienza in positivo<sup>59</sup>.

Benché lo scopo pratico fosse stato il primo movente per la pubblicazione dell'opera, essa rivestiva però, nelle intenzioni del suo autore, anche un preciso ed elevato valore sul piano teorico: il viaggio, al pari di tutte le attività umane, era di pertinenza dell'intera filosofia e doveva essere analizzato con gli strumenti scientifici appropriati, offerti dal metodo<sup>60</sup>. L'individuazione di una *methodus unica* – veniva anche qui dichiarato con forza da Zwinger – era necessaria per l'indagine della realtà e la trasmissione del sapere<sup>61</sup>. Il viaggio offriva un'ottima opportunità di comprenderne il valore fondante nella ricerca scientifica.

Per rendere l'esperienza della peregrinazione fruttuosa sul piano intellettuale, Zwinger proponeva l'uso della sue tavole, in quanto strumento affatto idoneo per guidare il processo conoscitivo metodico<sup>62</sup>. Anche struttura e contenuti della *Methodus apodemica* venivano illustrati in quattro tavole inserite nella prefazione dell'opera<sup>63</sup>. La *Methodus* era divisa in quattro libri, dedicati rispettivamente ai due aspetti in cui si articolava il processo conoscitivo, l'entumesis *universalis* e la egkeiresis *particularis*. I libri, con i loro contenuti di 'finis, efficiens, forma, materia', erano riconducibili alle quattro 'causae' aristoteliche. Nella prefazione, Zwinger specificava comunque che il suo lavoro avrebbe sì seguito lo schema aristotelico, ma avrebbe mirato al superamento della gnosi e della prassi, impiegando anche la nozione ippocratica di *xeirotribie*, la sperimentazione pratica, manuale, che nell'illustrazione della realtà politica, portava alla *egxeiresis*, alla descrizione di esempi veri e realmente osservati<sup>64</sup>.

Il primo libro si intitolava 'De peregrinationum causis, accidentibus et specibus' e contemplava, secondo il modello aristotelico, procedimenti di analisi teorica e pratica realizzati con riferimento a principi universali; vi venivano esaminati i diversi scopi e modi del viaggio, la sua 'sostanza', le tipologie di viaggiatori, i mezzi per fronteggiare eventuali alea sul piano sanitario, finanziario ecc.; l'analisi spaziava dagli aspetti linguistici, topografici, religiosi, militari, sanitari, ai costumi, alle cose notabili, alle

---

<sup>59</sup> Ivi, p. a2v, g1v.

<sup>60</sup> Ivi, p. b1v.

<sup>61</sup> Ivi, p. b4v.

<sup>62</sup> Ivi, p. b2r.

<sup>63</sup> Ivi, p. b2v-b4r.

<sup>64</sup> Ivi, p. b2r.

arti meccaniche, alle relazioni sociali. Nel secondo, dal titolo «De praeceptis peregrinationum tum universim, tum sigillatim», si passava dalla teoria alla prassi, dando illustrazione dei «praecepta contemplationis et cationi», relativi ad aspetti pratici, principi morali e comportamentali, con esempi reali. Il terzo libro era dedicato alla descrizione delle quattro città scelte a modello esplicativo. Nel quarto libro, come recitava il titolo, «De particularium quorundam observatione», si fornivano consigli per la descrizione di elementi importanti da osservare durante il viaggio. Le tavole erano strutturate secondo le categorie aristoteliche di «locus, locatum» (gli elementi stabili) e «actio» (le attività dinamiche), e ciascuna di esse era suddivisa in sottocategorie, atte a descrivere minuziosamente ogni singolo aspetto dell'argomento; questa articolazione era rappresentata nelle tavole con le parentesi graffe.

Il terzo libro svolgeva una funzione fondamentale nell'ambito della *Methodus apodemica*. Gli esempi delle quattro città erano infatti finalizzati alla spiegazione e alla verifica empirica dei precetti universali, nella realtà e nella storia, secondo le indicazioni di Ippocrate: «Quandoquidem [...] praecepta universalialia exemplis singularibus explicanda sunt et veluti animanda: quid in urbe Basiliense, Parisiense, Patavina et Atheniense, vel observatum velut obserdandum sit, methodo mixta, respectu quidem locorum topicorum, respectu rerum pragmatica, utraque sane historica expendamus»<sup>65</sup>.

Queste descrizioni, al di là della loro funzione specifica, rivestivano altresì un significato peculiare nel procedimento conoscitivo delineato da Zwinger: esse offrivano una griglia di analisi scientifica della entità-base della vita associata, la città, dando un importante contributo allo sviluppo di una scienza della *politeia* fondata sull'osservazione diretta della realtà e sulla documentazione storica. Nella *Methodus apodemica* si prevedeva difatti un esame puntuale non solo delle istituzioni politiche – cosa già di per sé rilevante – ma di *tutte* le componenti e le strutture della città, fisiche e culturali, che consentiva di ricomporre un quadro esauriente dell'insediamento umano e dell'opera storica compiuta dall'uomo nella società di appartenenza per creare legami sociali, strutture economiche, istituzioni politiche, religiose, culturali e trasformarle nel corso del tempo in relazione alle esigenze e alle idee emerse all'interno della comunità politica. La città diveniva così l'osservatorio privilegiato di questo lavoro storico e politico, di cui era espressione. E la *politia* tornava al suo significato originario e più pieno, per farsi scienza

---

<sup>65</sup> Theodor ZWINGER, *Methodus apodemica*, cit., p. 159.

dell'esercizio dei diritti da parte dell'uomo in quanto cittadino e 'animale politico' nella comunità umana. Con quest'analisi complessiva della città, oltre che delle sue istituzioni specificatamente politiche, la *Methodus apodemica* si rivelava dunque assai fertile anche sul piano del pensiero politico, rinverdendo la tradizionale riflessione umanistica sulla *civitas*.

La scelta delle città da analizzare, stando allo Zwinger, era dipesa dal loro legame con la sua personale esperienza formativa: a Basilea egli aveva ricevuto i primi rudimenti scolastici, a Padova e Parigi aveva appreso le lettere e le scienze filosofiche e mediche; Atene invece rappresentava il luogo formativo ideale, in quanto patria di Aristotele e Platone, ai quali egli faceva risalire il suo impegno pubblico («publica *trepteria* debemus») <sup>66</sup>. Non mi sembra però infondato assegnare a questa scelta una valenza più generale: nella *Methodus apodemica* veniva infatti indicato un itinerario ragionato di un percorso destinato a formare uomini e cittadini rispondenti a un preciso ideale culturale e politico, in cui si fondevano sapere letterario e scientifico, virtù civica e impegno politico e intellettuale; un percorso seguito dallo Zwinger, ma indirettamente proposto a modello a tutti i giovani suoi contemporanei.

Per la descrizione delle città, Zwinger si avvale, oltre che delle proprie conoscenze, delle informazioni inviategli da Hugo Blotius, da Luca Iselius e da Simon Ostermann <sup>67</sup>. Per l'approfondimento della parte storica impiegò l'*Epitome Historiae Basiliensis* di Christian Wurstisen, *Les antiquitez et singularitez de la Ville, Cité et Université de Paris* di Gilles Corrozet, la *Historia patavina* di Bernardo Scardeoni, il *De republica Atheniensium libri quattuor* di Carlo Sigonio e le due opere di Pausania, il *De tota Graecia libri decem* e il *De florentis. Veteris Graeciae regionibus commentarii* <sup>68</sup>. Palese è il suo intento di fornire informazioni storicamente fondate ai viaggiatori. Come pure esplicita è la sua dichiarazione che l'*apodemica* era un genere 'corale' e in continuo progresso per la collaborazione di viaggiatori e studiosi nella crescita delle conoscenze <sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Ivi, p. 159.

<sup>67</sup> Ivi, *Praefatio*, p. blv.

<sup>68</sup> Theodor ZWINGER, *Methodus apodemica*, cit., p. 159. L'opera di Wurstisen fu pubblicata a Basilea nel 1577 per i tipi di Sebastianus Henric-Petri: presumibilmente Zwinger la consultò manoscritta. Manoscritta dovette invece rimanere quella dello Scardeoni. Il testo del Corrozet fu edito a Parigi nel 1555 nella stamperia di Groulleau, quello del Sigonio nel 1564 a Bologna per i tipi di I. Rubrius, quelli di Pausania a Basilea, rispettivamente nel 1550 e 1557, l'uno per i tipi di M. Isengrin, l'altro di J. Oporinus.

<sup>69</sup> Theodor ZWINGER, *Methodus apodemica*, cit., pp. 159 sgg.

Ogni città veniva analizzata secondo lo schema prefigurato nelle tavole sinottiche. Esso risultava articolato nei seguenti punti: la configurazione generale e particolare del territorio; la fisionomia della città, considerata dal punto di vista del genere e della specie, che a sua volta si divideva in elementi materiali e formali; nella categoria di questi ultimi, venivano esaminate le strutture ecclesiastiche, scolastiche, politiche ed economiche<sup>70</sup>.

Il procedimento analitico prevedeva ulteriori fasi di approfondimento e di specificazione: i singoli argomenti venivano illustrati secondo un preciso ordine di successione che, attraverso una selezione progressiva dei temi, scendeva sempre più nel particolare; conseguentemente, ogni tavola ne generava altre, più mirate e specifiche. Configurando, appunto, un 'arbor scientiae'. Alle tavole sinottiche veniva fatta seguire una spiegazione talvolta molto dettagliata dei singoli punti, con notizie tratte dalla storia e dall'osservazione diretta, così da ricostruire una vera e propria mappa topografica, storica e artistica delle città.

La descrizione delle quattro città procedeva secondo uno schema sostanzialmente uguale, anche se di ogni città veniva messo in evidenza e analizzato più approfonditamente l'aspetto più caratteristico: di Basilea, il patrimonio naturale, urbanistico e culturale; di Padova, l'Università con i suoi illustri docenti, di Atene, la struttura politica<sup>71</sup>.

Parigi risultava la più penalizzata, poiché, come Zwinger avvertiva nella premessa alla descrizione di essa, egli aveva operato una selezione delle notizie riportando «non tam quae observata sint, quam quae a nobis, dum studiorum causa illic haeremus, observari debuerint»<sup>72</sup>: cosicché nessun aspetto specifico veniva messo in rilievo, tutti erano trattati molto sinteticamente, anche quello relativo all'Università, e la parte politica era del tutto assente<sup>73</sup>.

Basilea veniva esaminata nelle due parti che costituivano la città, la *Basilea maior* e quella *minor*, secondo un'identica struttura analitica, e in tutte le sue componenti; un capitolo molto sintetico era dedicato al territorio circostante<sup>74</sup>.

Prenderemo la descrizione di Basilea a modello di riferimento per le altre città, mettendo poi in luce le differenze. Nella disamina della configurazione generale del territorio si prendevano in considerazione tutti gli elementi geografici,

<sup>70</sup> Ivi, p. 161. Tavola I.

<sup>71</sup> Ivi, *Praefatio*, p. b4v.

<sup>72</sup> Id., *Methodus Apodemica*, cit., p. 226.

<sup>73</sup> Ivi, pp. 226-252.

<sup>74</sup> Ivi, pp. 161-226.

naturistici, climatici e urbanistici e le caratteristiche della popolazione che l'abitava, dal punto di vista numerico, fisico, intellettuale, sociale, professionale e delle strutture sociali, politiche, economiche e religiose a cui aveva dato vita<sup>75</sup>.

Le tavole relative alla fisionomia generale della città, nel secondo capitolo, seguivano uno schema analogo e nella parte relativa alle «res» indagavano gli aspetti geografici e umani in relazione alla natura, mentre nella parte relativa all'analisi degli «homines» (inclusa nella «forma») indicavano i motivi di associazione dei cittadini, nell'ambito religioso e politico (che non venivano però successivamente analizzati)<sup>76</sup>.

Nel terzo capitolo, si passava all'esame delle parti della città «simili o diverse tra loro». Insieme con le «res», concernenti gli edifici sacri e profani (biblioteche, tribunali, porti, fogne ecc.), le opere d'arte, la flora e la fauna, si analizzavano gli «homines», sempre secondo le tre categorie di 'animus, corpus, fortuna' che qui però miravano a stabilire non solo le caratteristiche fisiche, ma l'inclinazione all'attività «theorica, practica, mechanica» e, rispetto al successo sociale, l'entità dei beni e degli onori e la qualità delle relazioni mondane<sup>77</sup>. Nell'illustrazione dei punti relativi alle attività umane, Zwinger elencava le figure che a Basilea si erano distinte nelle lettere (un particolare elogio andava a Bonifacio Amerbach, degno erede di Erasmo), nelle arti tipografiche e nelle imprese belliche<sup>78</sup>.

Il quarto capitolo, molto sintetico e privo di tavole, era dedicato alla «politia ecclesiastica», mentre il quinto presentava numerose tavole sulla «politia academica», che consentivano di delineare un quadro dettagliatissimo ed esauriente dell'intero sistema scolastico, della sua storia e della sua organizzazione interna, rispetto agli organi istituzionali, al corpo docente (dei quali venivano individuate caratteristiche e prerogative) e alle discipline, sino alle modalità, i contenuti e gli orari delle lezioni<sup>79</sup>.

Diverse tavole erano presenti anche nel sesto capitolo, per descrivere la «constitutio politica» della città<sup>80</sup>. Le tavole esplicative qui accluse risultavano molto interessanti, sia per la loro articolazione interna sia per la presenza di spiegazioni relative ai punti di analisi, che davano precise indicazioni sui principi ai quali, secondo lo Zwinger, dovevano ispirarsi i rappresentanti

---

<sup>75</sup> Ivi, p. 188. Tavola II.

<sup>76</sup> Ivi, p. 189. Tavola II.

<sup>77</sup> Ivi, p. 186.

<sup>78</sup> Ivi, p. 201.

<sup>79</sup> Ivi, pp. 206 sgg.

<sup>80</sup> Ivi, pp. 213 sgg.

del potere civile nell'esercizio delle loro funzioni. La prima tavola riguardava la struttura sociale della città, che a Basilea vedeva la presenza di nobili, radunati nelle Hohenstuben, e dei «plebei», organizzati in quattro arti maggiori (*Herrenzünfte*), e undici minori (*Handwerkerzünfte*). La seconda tavola, definita in base ad una concezione organicista dello Stato di matrice platonica – secondo la quale esso era un grande corpo animato da una «mirifica» armonia fra le singole parti, che non escludeva però una gerarchia politica – mostrava la struttura delle magistrature basileesi e i tratti connotativi del loro operato. Alla sommità della scala gerarchica dell'autorità civile c'era il «magistratus», termine con cui Zwinger sembrava riferirsi al detentore del potere supremo, e in questo caso al gruppo dirigente della città, interamente composto dal 1521 – come tutti gli organi governativi cittadini – da rappresentanti delle corporazioni: in esso figuravano i cosiddetti *Häupter*, cioè il *Bürgermeister* e l'*Oberzunftmeister*. Il magistrato si doveva distinguere per la sua cautela nel conoscere e nel giudicare e per la sua capacità di azione pratica («partim interna animi prudentia in cognoscendo et iudicando, partim externa corporis dexteritate et facultate in agendo»); a lui era sottoposta la popolazione sia urbana sia rurale. Il magistrato aveva quindi un duplice compito, quello cognitivo e quello attivo. La risoluzione degli affari pubblici (le «agenda») era affidata alla consultazione all'interno dei diversi organi di rappresentanza politica, quello «democratico», quello «politico», quello «aristocratico». Il primo era costituito dal Consiglio maggiore, composto da duecentocinquanta membri, nel quale sedevano sei delegati per ciascuna corporazione (i *Sechser*), il giudice delle due parti della città, quattro delegati per ognuna delle tre corporazioni della *Klein Basel* e tutti i membri del Consiglio minore, l'organo «politico», il quale era sua volta costituito da sessantaquattro membri, includenti i capi delle diverse corporazioni, un *Ratsherr* e gli *Häupter*; al Consiglio maggiore spettava la ratifica delle decisioni legislative, esecutive e giudiziarie prese esclusivamente in quello minore e il diritto di consultazione in questioni di interesse generale della comunità, la proclamazione di guerre e paci e la stipulazione di trattati; l'organo «aristocratico», infine, era un consesso in cui sedevano tredici persone, scelte all'interno del Consiglio minore. Nelle competenze del magistrato rientravano anche gli «acta», e innanzitutto l'attività della «iudicatio», che svolgeva di concerto con le figure istituzionali competenti, gli *iudices*, suddivisi in funzionari addetti alle cause finanziarie e civili; ai funzionari delle cause civili era affidata la risoluzione delle controversie generate da reati relativi alla proprietà e ai contratti (di essi si forniva uno schema, anch'esso molto particolareggiato, nella tavola successiva).

Il magistrato era però chiamato anche all'«azione», attraverso l'«osservazione, l'ascolto, la cura» di tutti quegli elementi necessari al mantenimento dello Stato: il suo intervento poteva essere «quieto», per la conservazione della pace e della tranquillità oppure «turbolento», per affrontare situazioni che richiedevano l'uso della forza (come nel caso di incendi, inondazioni, aggressioni belliche), nelle quali veniva coadiuvato da figure istituzionali specifiche (*praefecti e signiferi Reipublicae centuriones*)<sup>81</sup>: la descrizione fornita da Zwinger delle competenze del magistrato risultava così molto precisa e articolata<sup>82</sup>.

Nell'ultima tavola veniva fornito il quadro completo delle «res» materiali presenti a Basilea (biblioteche, fontane, foreste ecc.)<sup>83</sup>. Nella parte restante del capitolo, Zwinger illustrava doviziosamente la forma della *politia* di Basilea, ripercorrendo le tappe della sua evoluzione storica, dall'età medievale, quando la città era governata dal vescovo con potere monarchico, alla successiva lotta di emancipazione dal suo dominio condotta da nobili e popolo – gli uni per «desiderio di onori», l'altro per «aspirazione alla libertà» – che aveva portato a una prima forma di rappresentanza pubblica di natura oligarchica, e poi, dopo la nascita della Confederazione, a un'organizzazione politica più democratica, nella quale anche il popolo contava numerosi rappresentanti<sup>84</sup>.

Venivano infine esaminati i *motus politiae*, mediante la descrizione delle modalità di elezione delle magistrature e del loro sistema di alternanza nel corso della storia.

Anche in questo ambito si era assistito a un processo di democratizzazione: i dodici consiglieri rappresentanti della nobiltà, dei cavalieri e dei patrizi erano stati affiancati da trenta eletti dal popolo; il console ossia il borgomastro, che era un cavaliere nominato dal Consiglio e confermato dal vescovo, fu poi eletto dal popolo; anche l'elezione dei delegati politici, dei giudici e dei «magistrati primari» passò dai patrizi e dal vescovo al Senato cittadino, in modi diversi a seconda dei loro uffici. Un limite di questo processo era costituito dall'assenza di alternanza nelle cariche, che in linea di principio erano a vita per tutti i membri dei Consigli, e che prevedevano un avvicendamento di funzioni ad anni alterni<sup>85</sup>.

---

<sup>81</sup> Theodor ZWINGER, *Methodus Apodemica*, cit., pp. 214 sgg.

<sup>82</sup> Ivi, p. 216. Per l'illustrazione grafica delle altre istituzioni cittadine si veda la Tavola III.

<sup>83</sup> Ivi, p. 187.

<sup>84</sup> Ivi, p. 217.

<sup>85</sup> Ivi, pp. 217 sgg.

Il settimo capitolo, privo di tavole, era dedicato alla parte «economica» della cittadinanza basileese<sup>86</sup>. Dopo una descrizione molto sintetica di Parigi, dedicata unicamente alla toponomastica e alle istituzioni cittadine (con la visibile esclusione di quelle politiche), Zwinger si dedicava all'illustrazione della città di Padova. L'analisi era concentrata, in particolare, sull'Università cittadina, attraverso molte tavole e copiose informazioni sulla sua storia, struttura, organizzazione, docenti, lezioni, costumi accademici ecc<sup>87</sup>. L'attrazione maggiore di Padova, sembrava dire Zwinger al giovane viaggiatore, risiedeva nell'Accademia, resa illustre da rinomati docenti, dall'esemplare organizzazione e dalla ricchezza del sapere scientifico lì divulgato. Si ha però la netta impressione che tanta importanza tributata all'Accademia patavina derivasse anche dal fatto che, agli occhi dello Zwinger, l'istituzione assolvesse un ruolo che esulava dal piano strettamente intellettuale per farsi fulcro della formazione culturale e civile dei futuri cittadini, e che, per questa sua eminente funzione politica e civile, l'Università meritasse un posto centrale nella sua descrizione della città. La formazione civile dell'uomo era dislocata da Zwinger nelle diverse istituzioni della città, che contribuivano tutte ad essa, sia pure in misura diversa a seconda dei luoghi e dei tempi.

Gli altri aspetti di Padova, toponomastici, geografici, climatici ecc., venivano esaminati attraverso tavole analoghe a quelle impiegate per Basilea, benché commentate in modo più sintetico. Per quanto riguarda la *politia*, Zwinger non includeva invece tavole e forniva solo alcune notizie, estremamente sintetiche, sui cittadini, sui coloni, sulle città federate e soggette a Padova, sulla forma di governo e sulla sua evoluzione politica dall'età medievale<sup>88</sup>.

Nella descrizione di Atene, era la componente politica ad occupare uno spazio considerevole. È vero che Atene, patria del «divino Platone» e nutrice dell'«ammirevole Aristotele»<sup>89</sup>, era osservata in tutte le sue parti, con tavole e commenti eruditi; ma era la struttura politica a costituire il centro dell'interesse della città agli occhi di Zwinger. Il risalto dato alla costituzione politica di Atene rappresentò uno degli aspetti innovativi della *Methodus apodemica*, poiché contribuì a quella valorizzazione della repubblica ateniese che vide allora i suoi inizi prima che essa divenisse un mito nel XVIII secolo nella famosa contrapposizione con Sparta<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> Ivi, pp. 218 sgg.

<sup>87</sup> Ivi, pp. 284-312.

<sup>88</sup> Ivi, pp. 312 sgg.

<sup>89</sup> Ivi, p. 319.

<sup>90</sup> Per la contrapposizione tra Atene e Sparta nel Settecento vedi Luciano GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni: Sparta, Atene e i philosophes nella Francia del*

A differenza di Roma e di Sparta, assurte nel Rinascimento a modello politico ideale di riferimento e di confronto, Atene, benché celebrata già dal Bruni<sup>91</sup>, non aveva infatti rivestito il ruolo di mito né era stata oggetto di analisi scientifica sino al Sigonio, che con il suo *De republica Atheniensium* aveva fondato lo studio della storia greca e, in particolare, della democrazia ateniese<sup>92</sup>. Sigonio, come già prima Postel – autore anch'egli di un testo sulle istituzioni ateniesi, ma di valore molto inferiore<sup>93</sup> – era stato mosso dalla volontà di confrontare Atene con Venezia, la cui costituzione era stata recentemente illustrata da Donato Giannotti e da Gasparo Contarini, con intenti idealizzanti<sup>94</sup>; ma, seppure il raffronto non mancava, e a discapito della democrazia ateniese, nella sua opera lo storico modenese aveva cercato di offrire un quadro completo e organico di Atene, della sua storia e, soprattutto, delle caratteristiche e dell'evoluzione delle sue magistrature, basandosi su una lucida impostazione teorica di matrice aristotelica, su un rigoroso metodo critico e su una ricca e selezionata documentazione storica. In tal modo, e soprattutto con l'applicazione del metodo critico nella ricostruzione del passato, Sigonio rivoluzionò gli studi di storia greca come

*Settecento*, Napoli, Guida, 1979. Sull'importanza della tradizione greca per il pensiero politico moderno vedi ora Eric NELSON, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 (con bibliografia).

<sup>91</sup> Nella *Laudatio urbis florentinae* (1405) Atene è celebrata, in parallelo a Firenze, per il ruolo analogo svolto dalle due città nella difesa della *libertas*, l'una dalla minaccia persiana, l'altra da quella viscontea. Moro si riferì ad Atene nell'*Utopia*: vedi Ivi, pp. 19 sgg. Su Roma e Sparta, oltre al classico studio di Hans BARON, *La crisi del primo Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni, 1970, *ad indic.*, vedi *City States*, cit., e in particolare A. BROWN, *City and Citizen: Changing Perceptions in the Fifteenth and Sixteenth Century*, pp. 93-111; per quello che riguarda Sparta vedi anche Saffo TESTONI BINETTI, *Immagini di Sparta nel dibattito politico francese durante le guerre di religione*, in *Ideologie della città europea* cit., pp. 105-124.

<sup>92</sup> Questo aspetto dell'attività del Sigonio, rimasto in ombra nel pur fondamentale studio di William MCCUAIG, *Carlo Sigonio, The Changing World of the Late Renaissance*, Princeton, New York, Princeton University Press, 1989, è stato valorizzato da Giovanni SALMERI, *La 'Costituzione degli ateniesi' aristotelica, l'Atene di età imperiale e l'Italia del Sigonio*, in *L'Athenaion Politeia di Aristotele. 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi*, a cura di Gianfranco Maddoli, Napoli, Edizioni Scientifiche italiane, 1994, pp. 43-61. Sigonio, sempre nel 1564, pubblicò a Venezia anche il *De Atheniensium Leccedaemoniorumque temporibus liber*.

<sup>93</sup> Il *De Magistratibus Atheniensium* fu edito a Parigi e a Venezia nel 1541.

<sup>94</sup> L'opera del GIANNOTTI, *Della Repubblica de' Veneziani*, fu stampata nel 1526-27, quella di CONTARINI, *De magistratibus et Republica Venetorum* nel 1543.

aveva già fatto per la storia romana e medievale, contribuendo all'evoluzione di essi in Europa, ma anche alla sopravvivenza degli orientamenti umanistici nell'età della Controriforma, del cui apparato censorio fu difatti vittima<sup>95</sup>. Così, quando Bodin affrontò nella *Methodus* (e poi nella *Repubblica*) il tema delle costituzioni e paragonò i governi di Atene, Venezia e Roma, trovò nel testo del Sigonio un punto di riferimento fondamentale, ancorché non indiscutibile<sup>96</sup>. Così lo trovò Zwinger, che dichiaratamente fondò su di esso la sua descrizione di Atene, fornendo una cassa di risonanza europea all'opera culturale dello storico modenese<sup>97</sup>.

Nella *Methodus apodemica*, più di trenta pagine dei capitoli su Atene erano dedicate all'aspetto politico. Le numerose tavole esplicative, ripartite con la consueta articolazione, offrivano una griglia di analisi degli uffici pubblici e privati, che rappresentavano le varie funzioni del «corpo» dello Stato, superiori e inferiori, ma insieme cooperanti per la salute di esso: «Quemadmodum in unoquovis homine animae est imperium, corporis ministerium, cum illa functiones varias per huius organa varia obeat, functiones autem vel toti conferant, vel parti, quarum illae publicae, hae privata dicuntur, ita quoque in Republica varia sunt officia, a variis facultatibus promanantia, quorum alia privato tantum, alia publico nomine suscipiuntur, politica iccirco dicta, uti illa oeconomica. In genere epimeleiai vocantur, et qui illa obeunt epimeleiai seu curatores, superiores alii et digniores, alii inferiores, qui tamen mutuas sibi invicem praestant operas, et ad totius Reipublicae constitutionem conferunt»<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> Sul valore dell'opera del Sigonio nell'età della Controriforma vedi MCCUAIG, *Carlo Sigonio*, cit. Sulle censure nelle quali incorse a causa di essa vedi ID., *The Ecclesiastical Censures of 1581-1583 against Carlo Sigonio and His Replies*, presente per ora *on line* nel sito del Center for Reformation and Renaissance Studies dell'Università di Toronto, e PAOLO PRODI, *Vecchi appunti e nuove riflessioni su Carlo Sigonio*, in *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età posttridentina*. Atti del Convegno internazionale, Torino, 24-27 settembre 2003, a cura di Massimo Firpo, Firenze, Olschki, 2005, pp. 291-310.

<sup>96</sup> Vedi JEAN BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Amsterdam, J. Ravestein, 1650 [rist. anastatistica Aalen, Scientia, 1967], pp. 171, 197 sgg.; le posizioni del Sigonio sono criticate, per la loro adesione alle concezioni di Aristotele, alle pp. 157, 167, 174 sgg. (dove confuta la sua nozione di «magistratus»), 185, 188, 190, 190. Cito da questa edizione, conservata nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Magl. 4.8.6. Nella *Repubblica* numerosissimi sono i riferimenti ad Atene e diversi al Sigonio: vedi *I sei libri dello Stato*, a cura di Margherita Isnardi Parente e Diego Quaglioni, Torino, Utet, 1964-1997, 3 voll., *ad ind.*

<sup>97</sup> Vedi prima, p. 20.

<sup>98</sup> Ivi, p. 350. Per le tavole vedi le pp. seguenti.

Anche in questo caso, la spiegazione sulle singole «voci» delle tavole con commenti e notizie storiche arricchiva la conoscenza della dottrina politica. Ad esempio nella prima tavola, trattando della «forma» degli uffici politici, ovvero di quelli che «hominibus ratione politica conveniunt», veniva illustrata la concezione platonica che il governo dello Stato spettava ai saggi, poiché come l'intelligenza presiedeva a tutte le funzioni del corpo, «ii qui intelligentia caeteris antecellunt, ex naturae instituto praesesse debent aliis»<sup>99</sup>.

In un'altra, venivano descritte puntualmente varie forme di governo, in relazione alle modalità di elezione del magistrato (sempre genericamente inteso come detentore del potere supremo): modalità facili da individuarsi nel caso di repubbliche «semplici», meno nel caso di repubbliche miste, fatte salve quelle come Sparta in cui la configurazione politica era stata chiara sin dalla fondazione, «ut quam maxime ex regno et democratia et aristocratia composita videretur, popularis tamen forma praecellebat»<sup>100</sup>. Il magistrato veniva nominato o per costrizione o per volere di altri: in quest'ultimo caso, Zwinger distingueva i poteri costituiti «extra praesentem reipublicae formam» e quelli in «praesentis reipublicae forma comprehensos». I primi erano caratterizzati dall'attribuzione del potere da parte di familiari e dal successivo mutamento della forma di governo – come era avvenuto per Saul e Pittaco, che avevano trasformato la repubblica in monarchia e tirannide. La Polonia veniva portata invece ad esempio di difformità tra la figura del capo dello Stato e struttura dello Stato – (i polacchi eleggevano un re destinato a governare un regno «democratico vel aristocratico»). Il potere poteva essere invece «supremo», come nel caso dei principi nelle monarchie, del popolo nella democrazia, del Senato nell'aristocrazia, in quanto essi costituivano la fonte della legge. In un'altra tavola, relativa all'analisi del *genus* del magistrato, Zwinger forniva una vera e propria sintesi della propria concezione politica, nella quale si fondevano le idee platoniche sulla struttura del governo e la sua corrispondenza con il corpo umano e le categorie aristoteliche di analisi del potere politico<sup>101</sup>.

Il magistrato, scriveva Zwinger, per imitazione di Dio era superiore a tutti («qui imitatione Dei possit, sciat et velit aliis preesse») e, come nel corpo umano la ragione svolgeva una funzione preminente sia nell'attività pratica che speculativa, così egli doveva sovrintendere all'analisi e alla prassi, attraverso la consultazione con i propri funzionari, l'esame delle

<sup>99</sup> Ivi, p. 351.

<sup>100</sup> Ivi, p. 362.

<sup>101</sup> Ivi, p. 359.

questioni da affrontare e l'intervento per risolverle, al fine di espletare il suo compito precipuo, che era quello di «consulere, iudicare, imperare»; questa concezione trovava fondamento nella ripartizione dell'azione politica operata da Aristotele in azione teorica (a sua volta articolata in «agenda» e «acta») e pratica.

Più dettagliatamente, le tavole su Atene trattavano dei seguenti argomenti. Nella prima, si indicava la consueta ripartizione di genere, specie, causa, accidenti, materia, forma, «efficiens»<sup>102</sup>; le singole «voci» venivano a loro volta articolate in sottocategorie, illustrate in tavole successive. Nella seconda, si delineava uno schema degli uffici pubblici in cui «in rem agit propter hominem, et vicissim in hominem propter rem», dividendoli in singoli e plurimi; i singoli, in sacri e profani, e i profani in quelli esercitati in patria e fuori, in pace e in guerra, con i mezzi idonei allo scopo (qui puntualmente indicati)<sup>103</sup>. Nella terza tavola, si riproponeva l'analisi degli uomini secondo l'animo, il corpo, la fortuna, e nella quarta, le caratteristiche degli uffici pubblici, strutturati in base alla «cognitio» e all'«actio», indicando l'organigramma delle magistrature<sup>104</sup>.

Nella quinta tavola, si descrivevano gli uffici relativi ai vari ambiti dell'amministrazione della cosa pubblica, con un confronto con le istituzioni sacre (sesta)<sup>105</sup>. La tavola successiva riguardava le differenze delle magistrature rispetto alla «causa efficiens», ossia rispetto a chi dava o riceveva l'ufficio con le relative specificazioni<sup>106</sup>.

La sesta tavola schematizzava le ragioni del mutamento degli uffici, nel tempo e nello spazio, per motivi interni ed esterni<sup>107</sup>. La settima forniva, sotto la categoria del «genus», la sintesi di dottrine politiche di cui si è detto, mentre l'ottava trattava delle differenze delle magistrature, semplici e composite, essenziali (nelle categorie della «materia, forma, efficiens») e accidentali, rinviando alle tavole successive per un'analisi articolata delle singole «voci»<sup>108</sup>. Le ultime due tavole riguardavano le magistrature inferiori e le loro caratteristiche<sup>109</sup>.

<sup>102</sup> Ivi, p. 351.

<sup>103</sup> Ivi, p. 352.

<sup>104</sup> Ivi, pp. 353 sgg. Per l'organigramma delle magistrature si veda la Tavola IV.

<sup>105</sup> Ivi, pp. 355 sgg.

<sup>106</sup> Ivi, p. 357. Si veda a proposito la Tavola V.

<sup>107</sup> Ivi, p. 358.

<sup>108</sup> Ivi, pp. 360-63.

<sup>109</sup> Ivi, p. 365 sg.

L'articolata descrizione della *politia* ateniese, condotta attraverso le tavole e con l'«Aristotelae methodi lumen», si concludeva con una altrettanto lunga e ricca spiegazione della struttura sociale e politica della città greca, di tutte le sue magistrature sacre e profane, delle loro caratteristiche, funzioni, prerogative, modalità di elezione<sup>110</sup>.

La costituzione di Atene usciva così dai testi antichi per farsi modello vivo di riferimento al pari delle città cinquecentesche osservate dal viaggiatore desideroso di conoscere e intervenire nella realtà del suo tempo, in una fertile sintesi di cultura ed esperienza. Di questo affascinante viaggio, la *Methodus apodemica* si proponeva come guida.

\* *Lucia Felici insegna Storia moderna all'Università degli studi di Firenze. Si occupa della storia culturale e sociale dell'Europa del '500, in particolare della storia della tolleranza, del non conformismo religioso e della circolazione degli uomini e delle idee in Europa. Tra le sue pubblicazioni: Tra Riforma ed eresia. La giovinezza di Martin Borrhaus (1538-1600), Firenze, Centro Stampa 2000; Filippo Valentini in Il Principe fanciullo. Trattato inedito dedicato a Renata ed Ercole d'Este, testo, introduzione e note a cura di L. Felici, Firenze, Olschki, 2000; Profezie di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori, Firenze, Olschki, 2009.*

---

<sup>110</sup> Ivi, pp. 370-84.

Tavola I

LIBER III.

ATHENAE HELVETIAE

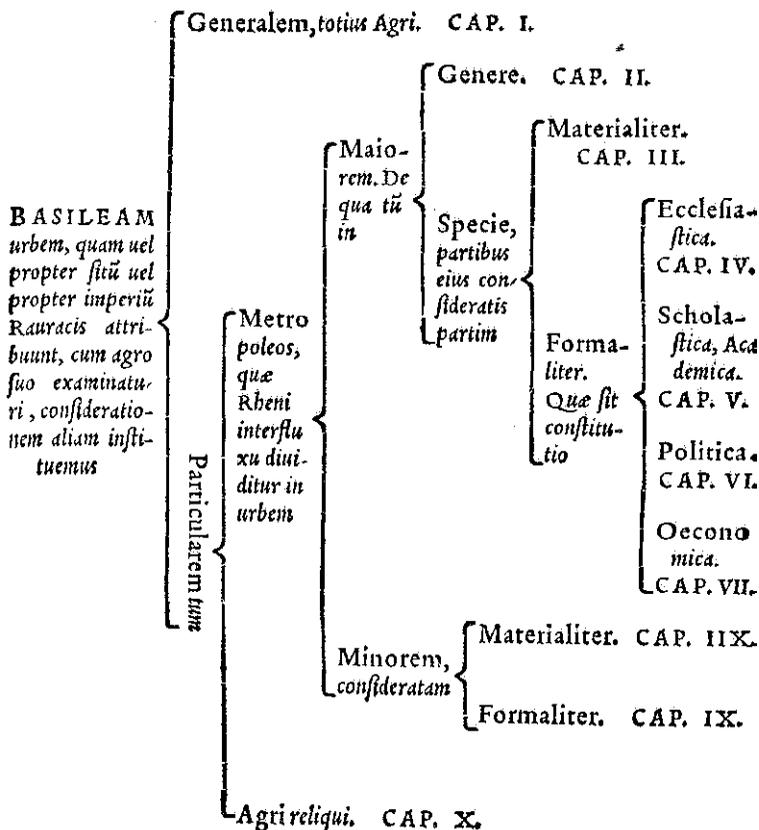
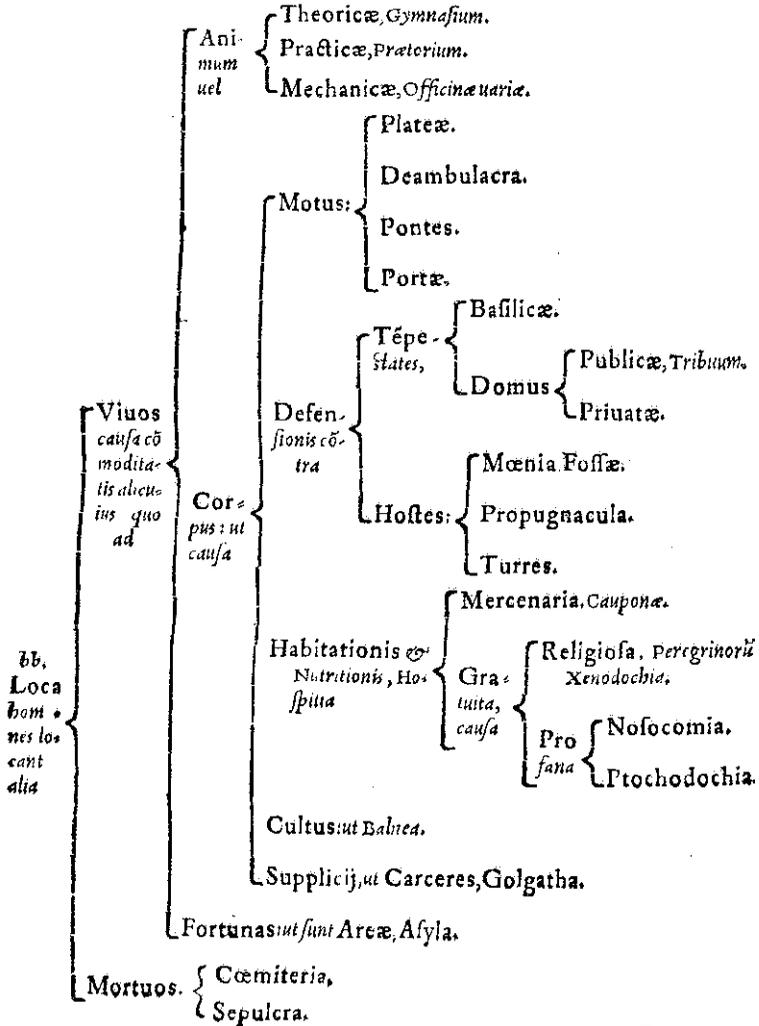


Tavola II

188

METH. APODEMICÆ

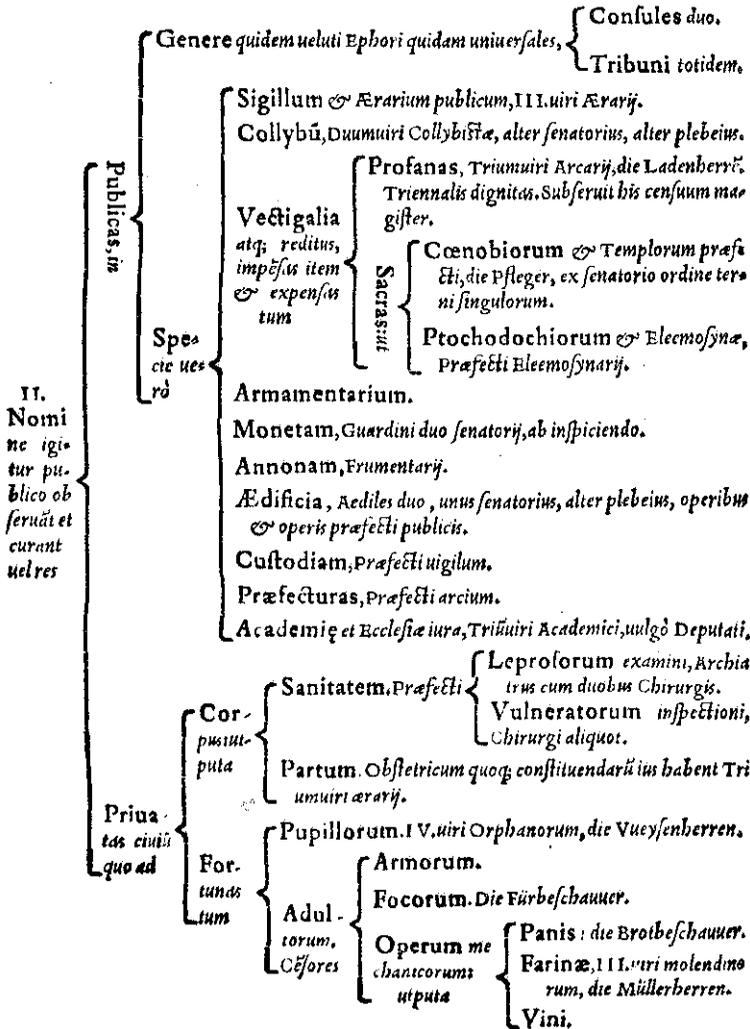


TEMPLA.

Tavola III

216

METH. APODEMICÆ



FORMA

Tavola IV

354

METH. APODEMICÆ

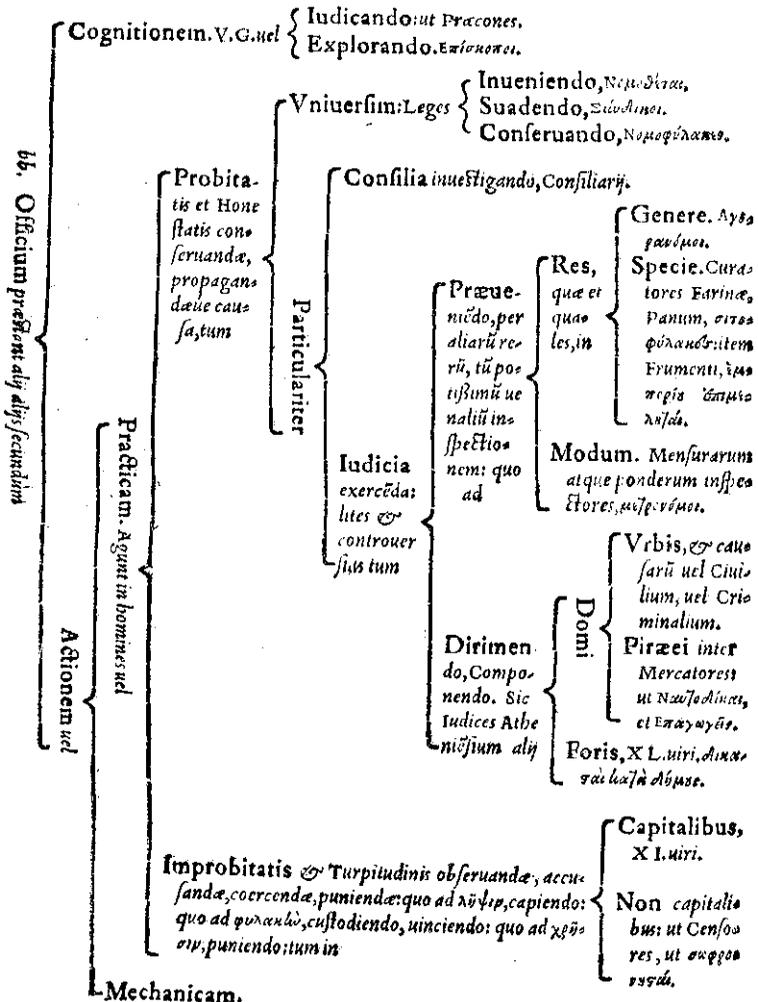
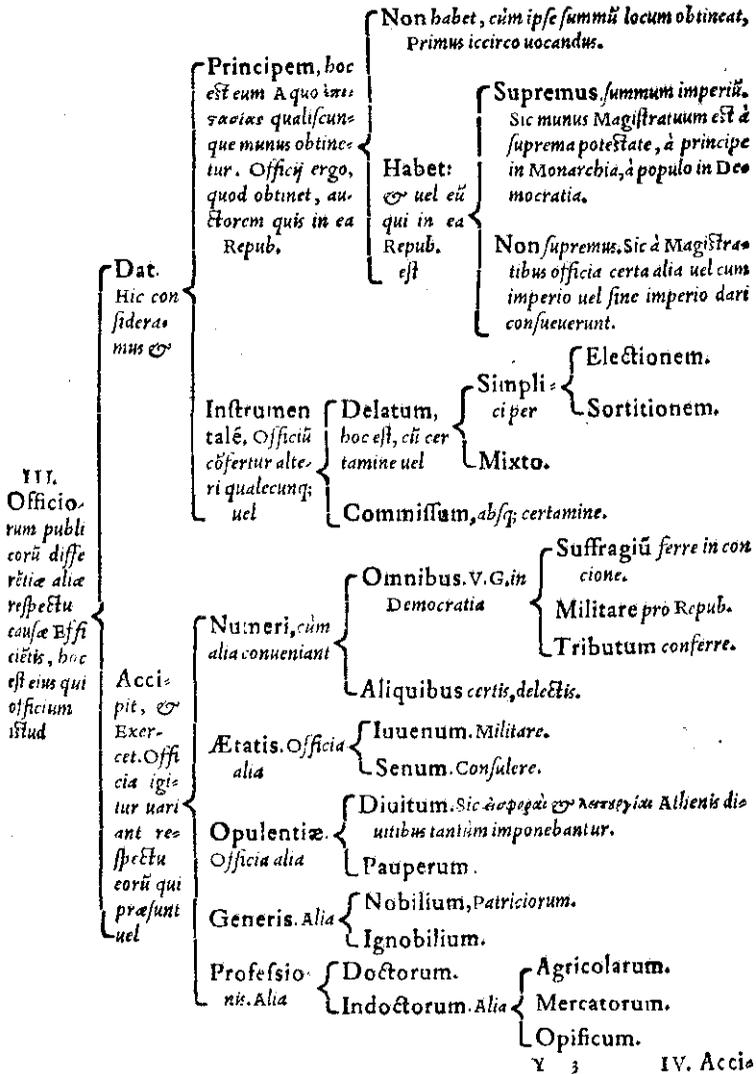


Tavola V

LIBER III.



VITTORIO CONTI\*  
Università di Firenze

AL SEGUITO DELL'AMBASCIATORE.  
IL VIAGGIO DI UN VENEZIANO NEL SEICENTO

Don Francesco Belli fu un tipico letterato secentesco e secentista. Nato nel 1577 ad Arzignano, morì a Vicenza nel 1644. Membro di varie accademie fu – soprattutto – segretario di quella veneziana degli Incogniti. Diventò sacerdote in età avanzata, probabilmente per trovare una sistemazione. Mediocre poeta, i suoi componimenti si trovano in molte raccolte accademiche, nelle quali compaiono anche sue novelle composte alla maniera del Boccaccio e del Bandello. Forse il suo prodotto migliore è costituito dalle *Osservazioni fatte nel viaggio del 1626*, durante il quale fece parte del seguito dell'ambasciatore veneziano Giorgio Giorgi che si recava in Olanda per prendere possesso di quella rappresentanza diplomatica. Tra parentesi, il Giorgi fu costretto ad abbandonarla prima ancora di insediarsi per trasferirsi a Parigi, poiché si era, nel frattempo, resa vacante quella sede. Racconta il Belli che il suo resoconto era stato redatto «per debito ... di promessa», presumibilmente nei confronti dell'ambasciatore, ma è da pensare che egli abbia assolto l'incarico con volenteroso slancio.

Nella tipologia dei resoconti di viaggio, quello che qui è presentato costituisce un genere abbastanza inusitato. Non rientra infatti nella categoria del *Grand tour*, perché la spedizione alla quale l'autore partecipa fa parte di un trasferimento per servizio. Tuttavia il suo percorso non può essere neppure inquadrato sotto quest'ultimo punto di vista, poiché nel seguito dell'ambasciatore egli non ricopre nessun incarico ufficiale. Il suo non è d'altronde neppure uno spostamento per ragioni mercantili, com'è chiaro. Potremmo procedere con le esclusioni, ma forse è più opportuno cercare di definire subito in positivo il carattere di questo viaggio.

La presenza del Belli nella comitiva che accompagna Giorgio Giorgi ha una funzione di compagnia e di intrattenimento. In sostanza, anche se il fatto non risulta apertamente da nessuna affermazione, l'ambasciatore approfitta della presenza del poeta per rendere più piacevole il viaggio e per intrattenersi con lui e grazie a lui col resto della compagnia alleviando la noia del trasferimento attraverso i «bei conversari» e i dotti dibattiti dei quali il testo è pieno. D'altronde, la figura dell'autore è coerente con questa

funzione. Egli appartiene a quella nutrita schiera di letterati che facevano parte della cerchia dei più autorevoli nobili veneziani, i quali assumevano nei loro confronti la funzione del mecenate e verso i quali i letterati rivestivano una posizione di *clientes*. La carriera e la produzione letteraria del Nostro (molto legato, come si è visto, all'Accademia degli Incogniti e quindi alla figura di Giovan Francesco Loredan) testimonia questo *status*, del quale molti altri esempi ci vengono forniti dalla storia veneziana dell'epoca: basti pensare alla corte di personaggi che ruotavano intorno al senatore Domenico Molin, egli stesso nominato in questo testo insieme con qualcuno dei suoi collaboratori, come Baldassarre Bonifacio. La partecipazione del Belli al viaggio non è tuttavia semplicemente l'adempimento di un obbligo di carattere per così dire servile, poiché è egli stesso interessato al viaggio e perciò il vantaggio tra lui e il suo *dominus* risulta reciproco. Il desiderio di conoscere luoghi e popoli lontani è ormai largamente diffuso fin dal Cinquecento e il Belli non si sottrae a questa tendenza. Piuttosto è da segnalare la cifra della sua attenzione geografica e antropologica, tipica di un letterato di formazione umanistica – quale egli era – che non è tanto la scoperta di realtà nuove e nuovi usi, quanto il tentativo di ritrovare nei territori visitati quanto si è letto sui libri, le descrizioni dei classici e il riscontro degli avvenimenti storici. Sembra quasi che il suo scopo principale nel viaggiare sia quello di confermare le proprie letture. Certo, cerca sempre di non percorrere il mondo «cogli occhi in una valige», ma il prisma attraverso il quale osserva questo mondo è pur sempre quello dei testi storici e letterari che costituiscono – è il caso di dire – il suo pane quotidiano.

Non manca, naturalmente, qualche doverosa descrizione artistica, di chiese in particolare, incontrate lungo la strada percorsa o qualche attenzione per alcuni aspetti curiosi di certe realtà che colpiscono la sua sensibilità barocca, come quella che riguarda gli orologi pubblici delle città tedesche o l'abbigliamento dei popoli che incontra lungo il suo cammino. Comunque, la sua sensibilità artistica è piuttosto superficiale se, a proposito di Anversa, con colpevole trascuratezza, si limita a nominare Carlo [sic] Rubens, «stimato il moderno Apelle».

Ma poi il testo è appesantito da una serie di pessimi sonetti, spesso di carattere celebrativo o elogiativo che evidentemente – a suo parere – impreziosiscono l'opera, mentre in realtà servono solo a interrompere il ritmo narrativo e a rendere più faticosa la lettura. Talora, magari, gli sfugge un'osservazione più spontanea e divertente per il lettore, sul genere di quella relativa alle donne francesi, a suo dire tutte belle e talora «bellissime», come bellissime definisce anche le torinesi, l'aspetto delle quali gli è forse reso più gradevole

dopo la visione delle donne gozzute della Savoia il cui difetto è attribuito, bizzarramente anche se in forma dubitativa, al fatto di bere la neve.

Si è accennato a una delle funzioni principali alle quali la presenza del Belli assolveva, e cioè quella della ricreazione in viaggio, così com'egli stesso la definisce. Il termine non deve fare presumere una funzione giullaresca del personaggio, quanto piuttosto la qualificata partecipazione, che la sua formazione umanistica gli consentiva di fornire, all'attività di riposo e di colto svago alla quale i viaggiatori si dedicavano durante le soste del loro cammino, spesso per distrarsi dalle fatiche e dalle scomodità del viaggio. In queste soste avevano largo spazio, insieme col suono del liuto, le discussioni filosofiche, sui contenuti delle quali il testo fornisce un sintetico resoconto. In molte discussioni sembra dominare una barocca fatuità, come in quelle dedicate alla questione «se sia più nobile lo amare o l'esser amato», che sfocia nell'altra «se la cosa amata si ami più prima o dopo goduta», o ancora il dibattito «se il riso nasca da allegrezza o meraviglia». Accanto a queste ne sono proposte altre di interesse maggiore benché il tono della discussione non risulti particolarmente elevato. Una è quella relativa alla domanda «se sia più desiderabile la sanità o la libertà», nella quale emerge un pallido ricordo dell'orgoglio repubblicano dei veneziani: «Trattandosi una tale questione alla presenza di Principi liberi, come sono i nostri, che per la propria, e per la libertà degli amici spendono l'oro... e versano il sangue... la vittoria piegò a favore della libertà».

Forse più interessante risulta l'altra questione dibattuta: «Se il Principe nella Pratica del regno deggia eleggere, e usare il terrore, o la placidezza, la spada, o la lingua, il sangue o lo inchiostro», durante la quale si opera una distinzione di situazioni a seconda che lo stato sia «hereditario, o per elezione ovvero occupato con l'armi». Individuare la fonte del problema è assolutamente superfluo e, al di là della mancata citazione di Machiavelli – ovvia – e della soluzione del caso – ugualmente ovvia – testimonia la conoscenza accurata e la diffusione del *Principe* e delle sue tematiche nel mondo veneziano del Seicento, che è ampiamente documentata. Qui gli argomenti ai quali rivolgere attenzione risultano due, l'uno e l'altro ben noti nello studio della cultura politica dell'epoca, entrambi diretti a sostenere la preferenza nei confronti della mansuetudine rispetto al rigore.

Il primo è quello di contestare Machiavelli con Tacito, ma (il che è forse abbastanza interessante) col Tacito dell'*Agricola*, grazie al quale viene prospettata una specie di utilitarismo insito nell'uso della mansuetudine, motivato dal fatto che «ubi removeris metus, qui timere desierint, odisse incipient».

L'altro argomento è in linea con l'antimachiavellismo pacifista veneziano, ben saldo nel pensiero politico della Serenissima da Contarini a Paruta: la pace è preferibile alla guerra, come dimostra una serie di esempi storici e come è sintetizzato nell'«impresa» del Granduca di Toscana, il «Re dell'Api col motto *Maiestate tantum*», perché, come scriveva Seneca, «*Rex ipse sine aculeo est*». Il tema ritornerà verso la fine del testo, parlando del Duca di Savoia, quando le lodi di quel principe verranno temperate dall'accusa di spendere troppo a causa della sua inclinazione bellicista, paragonando il suo comportamento a quello pacifico e tranquillo del governo veneziano.

L'interesse del Belli per gli argomenti della politica contemporanea non è particolarmente marcato, e viene fatto di sospettare che siano la presenza dell'ambasciatore e la funzione della spedizione alla quale partecipa a suscitare in lui una qualche attenzione per quei problemi. C'è, nel suo resoconto, qualche riferimento, ma non troppo insistito, alla guerra dei Trent'anni allora in corso; maggior attenzione, semmai, suscitano in lui le situazioni nelle quali è possibile un paragone tra i regimi politici dei popoli dei quali percorre i territori e quello di Venezia. In questo campo la sua riflessione si esercita soprattutto nei confronti degli svizzeri e degli olandesi. Verso i primi la sua valutazione appare ambivalente.

Aprire il discorso con una notazione apparentemente adiafora, ma probabilmente destinata a pesare sul giudizio successivo: «Il loro governo è tutto Democratico, come senza distinzione popolare»; e poi: «Tra quelle genti si trova libertà senza rilassazioni, giustizia senza parzialità, e consiglio con esecuzione». Tuttavia, questi segni d'ammirazione, che nascondono forse un'invidia e un implicito paragone con i difetti della Serenissima, vengono rapidamente superati a partire da un'osservazione più volte ripetuta, quella della scortesia e della rozzezza elvetica: «barbari di costumi», «non sono mai usciti dalle caverne native», prepotenti, «presso loro *jus est in armis*». Qui l'antibellismo veneziano si mescola con altre considerazioni presenti nel pensiero politico italiano di quell'epoca. Sembra di avvertire un'eco di quello che scriveva, proprio in quei tempi, nel suo diario inedito, il doge Nicolò Contarini quando definiva il governo dei Grigioni: «di pura plebeità, assolutamente in forma di anarchia», nel quale «un rozzo biffolco... habbia parità di voto con il più autorevole e savio». Il paragone con Venezia, per il Belli, risulta inevitabile, ed è indubbio a chi spetti la palma, cioè alla repubblica che «senza sovranità che l'alteri... per unico fine della scienza politica si propone la giustizia» e «nella stessa disuguaglianza conservandosi uguale dura da 1200 anni». È il tema trattato in un ragguaglio boccaliniano nel quale il paragone tra la Serenissima e le repubbliche svizzere è risolto a favore della prima a causa della maggiore

durata, dello splendore e del contrasto tra «uomini nobilissimi» e «rustici habitatori di montagne... mercenari...poveri...barbari».

Per quanto riguarda la valutazione relativa alle Province Unite, al tempo nel quale scrive il Belli, essa si era già sufficientemente stabilizzata in ambiente veneziano, grazie soprattutto alle relazioni degli ambasciatori della Serenissima che si erano succeduti presso i «Praepotentes Ordines» dal 1610 in avanti. Né erano mancati i rapporti diretti di carattere politico-militare al tempo della crisi del duca di Ossuna (vi fa riferimento lo stesso Belli) e lo sviluppo di relazioni culturali a proposito delle quali è emblematica la figura di Domenico Molin.

Il racconto del Belli e la relazione dell'ambasciatore Giorgi sono strettamente legate. I due si sono di certo scambiati informazioni e hanno visionato ciascuno l'elaborato dell'altro, come è testimoniato dalla ripresa delle stesse espressioni nei due differenti testi. Chi dei due sia debitore o se il debito sia reciproco non è facile congetturare. Resta il fatto che la loro opinione coincide soprattutto nella valutazione delle caratteristiche fisiche e geografiche della terra olandese. «La terra è un aborto della natura», scrive il Belli, e il Giorgi usa la stessa espressione; l'aria è inclemente, le acque pessime, per combustibile usano la torba, insomma «gli elementi sono tutti in Olanda o sconcertati o imperfetti o mancanti». Per il resto la relazione del Giorgi risulta forse insufficiente come fonte per la narrazione belliana, nonostante la diversa competenza dei due in campo politico, perché essa «non è una relazione compita ed esatta, ma solo una descrizione d'occhio volante» a causa della rapidità della visita. A questo va forse attribuita l'oscillazione in essa presente tra i giudizi positivi e quelli negativi riguardo al comportamento degli olandesi: «La modestia, la temperanza, la piacevolezza e il decoro paiono di haver cominciato la vita con loro... aborriscono il lusso...l'insolenza...e il mancamento di parola»; epperò: «il prezzo è posto nella valutazione di chi vende...non è lealtà, ma tirannide...le usure e le estorsioni vi tengono scuola aperta e sicura».

Di queste considerazioni negative non sembra essere traccia nel testo del Belli, prodigo di elogi per «la cura dei miseri, e nelle cose della Pietà», per l'ordine, il rigore, la moderazione e l'alacrità, la «nettezza» e la ricchezza. Può darsi che qualche fugace esperienza personale avesse maldisposto il Giorgi, forse più aduso a pratiche levantine di contrattazione sui prezzi che a nordico rigore, visto che si meraviglia perché «se dimandano dieci, stimano di ricevere ingiuria se non ricevono lo indietro della dimanda».

Per quanto riguarda il governo politico delle Province Unite, l'apporto che il Belli poteva ricevere dalla relazione del suo ambasciatore era decisa-

mente ridotto. Maggiore certamente, oltre all'informazione diretta, era il contributo delle precedenti relazioni veneziane, lette solo in Senato, ma – come è noto – diffusamente circolanti in copie non autorizzate e non solo nella Serenissima. Si notino ad esempio i termini che egli usa a proposito dei deputati agli Stati Generali («si mandano de' migliori e più intelligenti»), paragonati con quelli utilizzati da Tomaso Contarini nel 1610 (per rappresentante della città si sceglie «il migliore e il più intelligente»). Oltre a ciò non è però da trascurare il fatto che – se il viaggio è compiuto nel 1626 – il volume che ne parla è stato però pubblicato solo nel 1632 e perciò, nel frattempo, erano uscite (nel 1629) le *Relazioni* del cardinal Bentivoglio, tra le quali spiccava la *Relazione delle province Unite di Fiandra*.

Nel testo sembra di avvertire più di un'eco dell'interpretazione bentivogliana, non solo per la descrizione del governo politico olandese, affidato all'Assemblea degli Stati Generali «alla quale partecipano i deputati delle Province che, per quanti sono, non valgono che per un voto... e nelle occorrenze di pace, di tregua... e simili vi si ricerca il placet di tutta l'Assemblea. Così si storna o ritarda una decisione» per il fatto che i deputati devono tornare a farsi modificare le commissioni dalle Province di provenienza. Quello che il residente veneto Cristoforo Suriano aveva lamentato qualche anno prima come «un'imbecillità di questo governo» e Bentivoglio aveva invece descritto come un procedimento complesso destinato a concludersi col trionfo della ragione nei confronti della pertinacia diventa, riduttivamente, per l'autore un espediente positivo per dilazionare le decisioni. La necessità del voto unanime nelle scelte fondamentali suggerisce alla fantasia del Belli un'arguta definizione barocca del concetto di sovranità. Anche Bentivoglio aveva sottolineato come «la sovrana eminenza» risiedesse negli Stati Provinciali; il testo esprime il medesimo concetto affermando che gli Stati Generali sono «a guisa de' Cieli, che non si muovono senza il moto del primo mobile. Poiché inviolabilmente si reggono col moto delle Province».

Una cosa soprattutto colpisce il Belli quando parla degli olandesi: «Si aiutano colla guerra; avanzano collo spendere, e si mantengono su le ruine», tanto che Amsterdam ha sostituito Anversa nella ricchezza e nello splendore e quest'ultima «langue atterrita, ed atterrata»; «L'una è stata come la perla di Cleopatra, la quale stemperata nello aceto ha composto lo inestimabile licore dell'altra».

Era anche questo un *topos* nel giudizio sull'Olanda, se lo troviamo (a parte il paragone barocco) sia nel Bentivoglio sia in altri autori di diversa estrazione. La citazione, infine, da parte del Belli, della *Batavia illustrata* di Petrus Scriverius, un'opera del 1609 fonte del Grozio del *De antiquitate*

*reipublicae batavae* e antologia del mito batavo, illumina sulle radici della preparazione belliana nonché sui legami culturali solidi ormai costituitisi tra le due repubbliche, dei quali si è fatto in precedenza solo un cenno. Da quella fonte, e forse dallo stesso Grozio, e comunque dalle *Historiae* di Tacito, l'autore trae il paragone tra la resistenza ai Romani del capo batavo Claudio Civile e la ribellione degli olandesi agli spagnoli, anche questo ormai un luogo comune nella lettura delle vicende storiche che avevano portato alla nascita della Repubblica delle Province Unite. Il giudizio che se ne trae è deciso, anche se ormai non ignoto a Venezia e in generale all'opinione pubblica europea dopo la pubblicazione della *Relazione* del Bentivoglio: «Con l'oro mantengono l'ordine... e col valore la libertà»; quella libertà a proposito della conservazione della quale l'autore richiama il motto di Agide, secondo cui essa si mantiene «col disprezzare la morte». Il giudizio sull'esito della lotta di liberazione olandese che deriva da tutto questo non è qui del tutto netto come nell'opera del Bentivoglio, e tuttavia appare abbastanza significativa l'osservazione del Nostro, quando afferma di poter notare «che hoggidì gli Olandesi sono in istato molto più vantaggioso e sicuro che non si trovavano» all'inizio della guerra.

Così anche il Belli aggiunge la sua piccola pietra (forse non preziosa come avrebbe voluto e come gli sarebbe piaciuto di poter scrivere) alla costruzione di un'immagine positiva della Repubblica olandese.

#### *Riferimenti Bibliografici*

*Batavia illustrata, seu de Batavorum insula, Hollandia, Zelandia, Frisia, Territorio Traiectensi et Gelria, scriptores varij, notae meliotis, nunc primum collecti, simulque editi*, Ex Musaeo Petri SCRIVERI, Lugduni Batavorum, Apud Ludovicum Elzevirium, MDCIX.

G. BENTIVOGLIO, *Relazione delle Provincie Unite*, facsimile dell'edizione elzeviriana, Bruxelles, 1632, a cura di S. Mastellone, E.O.G. Haitsma Mulier, Firenze, C.E.T., 1984.

V. CONTI, *Consociatio civitatum. Le repubbliche nei testi elzeviriani (1625-1649)*, Firenze, C.E.T., 1997.

V. CONTI, *Il modello politico olandese in Italia durante la prima metà del Seicento*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, a cura di V. I. Comparato, I, Firenze, Olschki, 1987.

*Dizionario Biografico degli Italiani*, s.v. Belli, Francesco (G. L. Beccaria) VII, 1965, pp. 652-654.

*Liber de antiquitate reipublicae batavae*, auctore Hugone GROTIUS, Lugduni Batavorum, Ex Officina Plantiniana Raphelengi, MDCX.

*Osservazioni nel viaggio di d. Francesco Belli*, In Venetia, MDCXXXII, Appresso Gio. Pietro Pinelli, Stampator Ducale, con Licenza de' Superiori.

*Relazioni veneziane. Venetiaansche Berichten over de Vereenig Nederlanden van 1600-1795*, verzameld en uitgegeven door Dr. J.P. Blok's Gravenhagen, Martinus Nijhoff, 1909.

\* *Vittorio Conti è professore ordinario di Storia delle dottrine politiche nella Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Firenze. Ha studiato il pensiero politico napoletano del Seicento e del Settecento e il repubblicanesimo cinque-secentesco. È stato coordinatore nazionale di tre ricerche PRIN (2001, 2003, 2005).*

BRUNA CONSARELLI\*  
Università di Roma Tre

ALLA SCOPERTA DELLO SPAZIO INTERIORE:  
IL 'VIAGGIO' DI MONTAIGNE E ROUSSEAU

Il difficile viaggio intrapreso dall'«uomo moderno» alla scoperta di sé stesso per la conquista della propria, autonoma individualità, che lo porterà ad appropriarsi di una diversa identità rispetto ai canoni del passato, sanciti dalla concezione classica e dalla tradizione religiosa, mi sembra simbolicamente collocarsi fra due asserzioni emblematiche: il «penso dunque sono» di Cartesio, che ne definisce l'essenza come *être de raison* ed il «vivere è sentire» di Cabanis, che la identifica con le pulsioni da cui è animato in quanto *être de desir*.

Questo percorso, destinato a snodarsi lungo l'arco del Seicento e del Settecento segna e scandisce la nascita e l'evolversi del pensiero politico moderno, contrassegnato dall'affermarsi dell'individualismo e dal diffondersi del relativismo. Il suo *incipit* risale a Montaigne, che per primo aveva individuato nell'«io» interiore l'«unico spazio» sottratto allo scacco della contraddizione, un universo nel quale sembrava esser venuto meno ogni canone oggettivo di verità, rimesso in discussione dalla crisi complessiva di certezze che aveva sconvolto l'Europa di fine Cinquecento.

In altri termini, dopo la scempi critica dell'autore dei *Saggi*, successivamente ripresa dal *libertinage érudit* – da cui prenderà avvio, nella prima metà del XVII secolo, il razionalismo scientifico che forgia le armi per la ricostruzione della «ragione nova», matematica e propositiva – si passa dalla concezione antropologica seicentesca, che identificava nell'*esprit* la dimensione essenziale e costitutiva degli esseri umani, dei quali veniva privilegiata la parte «chiara e distinta», a discapito degli istinti, relegati nella sfera della bruta corporeità, all'affermazione, del tardo Settecento, che il loro centro focale è la sensibilità ed il sentimento. Ossia, quel gioco ambiguo e sfuggente delle emozioni, indissolubilmente legato alla costruzione delle idee ed alla tessitura della trama delle sensazioni, che costituisce, sul piano gnoseologico, l'esito finale a cui approda la riflessione sulla psicologia umana della filosofia dei Lumi.

La conclusione del XVIII secolo segna infatti il momento in cui la *raison* emancipatrice, attiva e militante, dei *philosophes* – erede del con-

nubio fra 'libero pensiero' e cartesianesimo, che, insieme alla rivoluzione scientifica, ne avevano determinato la 'metamorfofi' da *recta ratio* in ragione critico-costruttiva – si trasforma in *idéologie*. Quella versione, cioè, di un Illuminismo ormai al tramonto, che, richiamandosi – a giudizio dei suoi interpreti – alle matrici teoriche originarie delle *Lumières*, aspirava ad edificare una «scienza (logica) delle idee», in grado di proporre, sulla scia dell'etimologia del termine, coniato da Destutt de Tracy, un'interpretazione monista, materialistica, o meglio laica, della realtà ed in particolare, dell'uomo e dei suoi molteplici prodotti.

In tal modo, si intendeva dare agli incerti confini della *science de l'homme*, le cui origini risalivano al Seicento, il suo statuto 'positivo', con l'intento d'offrire una spiegazione onnicomprensiva delle complesse funzioni psichiche degli individui. Da ciò derivava anche, come logico corollario, quell'«ingegneria sociale e politica», di cui gli *idéologues* furono convinti assertori, nella quale si stemperava, sul finir del secolo, la carica eversiva della *bataille philosophique*, di cui – dopo la temperie rivoluzionaria – si sottolineavano i limiti, mettendone in luce le irrisolte aporie, che si sarebbero proiettate nella prima metà dell'Ottocento<sup>1</sup>.

In tale ambito ed in questo contesto cronologico, le parole di Cartesio e Cabanis assumono un rilievo particolare perché risuonano come la testimonianza di due passaggi nodali identificabili quali termini *a quo* e *ad quem* del lento processo di gestazione della 'coscienza moderna', frutto della dialettica inedita che s'instaura fra ragione e passioni, in seno al *Grand Siècle*.

L'epoca, cioè, in cui si offusca la visione apollinea del mondo celebrata dalla cultura umanistica, che aveva esaltato l'umana *dignitas*, facendone il perno degli ideali morali, politici e sociali della civiltà rinascimentale, in cui l'uomo confidava nella sua attitudine a saper organizzare il proprio micro-cosmo in quello universale. Sicuro della propria ragione, partecipe, per 'essenza', di un 'principio' superiore – profano o religioso, di carattere immanente o trascendente – egli si riteneva, comunque, in grado di coniugare 'naturalità' con 'socialità'. Senonché, quando, per una serie di fattori storici concomitanti – legati all'influsso esercitato sul piano sociale dagli effetti delle guerre di religione, dalle ripercussioni delle scoperte geografiche, dagli esiti delle nuove acquisizioni scientifiche – la ragione umana perde i

---

<sup>1</sup> Vedi gli studi, ancora fondamentali, di Sergio MORAVIA, *Il tramonto dell'Illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Bari, Laterza, 1968; ID., *Il pensiero degli Idéologues: scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

propri tratti di armonica misura dell'agire umano, ecco allora che le passioni sembrano irrompere «sulla scena del teatro del mondo», mettendone a nudo l'incapacità a controllare quello che, ormai, appare essere – secondo le affermazioni dei libertini – «il regno del caos e del molteplice».

Resa impotente dalla sua stessa *vis* scettica, che l'ha trasformata in un corrosivo scandaglio del reale, la ragione critica libertina abdica, quindi, al suo ruolo di paradigma comportamentale, dichiarandosi inadeguata ad esercitare, in senso positivo, il proprio dominio sul piano politico e collettivo. Ancora impreparata a ricostruire, sulle macerie del vecchio mondo, un 'nuovo ordine', in grado di dirimere la conflittualità sociale, innescata dalla perdita della dimensione dell'etica civile e comunitaria, essa appare quasi 'ossessionata' – come dice Giovanni Macchia – dal «fantasma dei sentimenti». Sono infatti le passioni le vere protagoniste del XVII secolo. «I sentimenti – prosegue lo studioso – vengono aggrediti, portati a galla, riconosciuti, in una maieutica crudele, attraverso un ragionar limpido e deciso [...]. Mai si videro – egli aggiunge – anime così appassionate e insieme così lucide ragionatrici» nel volere «veder chiaro» nella nuova realtà psichica, perché sapevano che era in gioco la libertà umana<sup>2</sup>.

Non si trattava più di commisurarsi con le grandi passioni, per così dire 'ufficiali', codificate dalla tradizione filosofica platonico-aristotelica, che aveva dato vita a quell'immagine dello *zoón politikòn*, su cui si era incentrata la cultura classica, ancora viva in epoca rinascimentale; né di confrontarsi con le classificazioni dei moventi umani a cui San Tommaso, nella sua *Summa Theologica*, aveva dato organica sistemazione, descrivendo un essere umano oggetto della Creazione, non esente dal peccato originale, ma in grado, tuttavia, di redimersi grazie al lume naturale, rischiarato dall'infinita razionalità divina.

È tutta una gamma di emozioni inusitate, di stimoli fino ad allora ignorati, di ambizioni e piccole vanità prima inconfessate, insospettabili per l'uomo quattro-cinquecentesco abituato ad avere di sé un'immagine 'aulica', quella che viene invece ora portata alla luce, attraverso l'esame impietoso dei diversi intellettuali seicenteschi, di cui Montaigne rimane insuperato *maître à penser*.

Moralisti, giansenisti, esponenti del 'libero pensiero' e teorici della Ragion di Stato contribuiscono tutti, per motivi diversi – come ha messo a fuoco Anna Maria Battista nei suoi studi su morale e politica nella Francia dell'età moderna – a delineare un'antropologia di marca pessimista, sia sul

---

<sup>2</sup> Giovanni MACCHIA, *La scuola dei sentimenti*, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 5.

versante laico che religioso, che individua quale molla primaria dell'azione umana la 'paura', connessa alla 'ricerca dell'interesse individuale'<sup>3</sup>. Questa nozione è indubbiamente centrale, perché, superata la sua traduzione immediata – quella iniziale, di salvaguardia della vita – l'utile, configurandosi, nella meditazione successiva, in forme sempre più raffinate e complesse, finirà con il trasformarsi nella chiave di volta del passaggio dalla dinamica politica e sociale seicentesca a quella settecentesca<sup>4</sup>.

In questa prospettiva interpretativa il 'viaggio' *in interiore homine*, di cui Montaigne fu antesignano, acquista uno specifico valore politico, il cui significato verrà poi ripreso e rielaborato da Rousseau, nel quadro dell'ideologia illuminista, della quale egli è stato un interprete singolare, offrendone, con la sua peculiare accezione, la versione, forse, più problematica.

I. Senza dubbio, Montaigne, nei suoi *Saggi*, ci ha lasciato pagine di rara efficacia introspettiva, che attestano quanto quest'opera – di cui uscirono nel 1580 i primi due volumi, ai quali si aggiunse, nel 1588, un terzo – fosse, come egli stesso ebbe a dire, «consustanziale al suo autore». Tant'è vero che la stesura finale sarà sancita solo dalla sua morte, avvenuta nel 1592, mentre ne preparava un'altra edizione, uscita postuma nel '95. Costantemente arricchita e «ri-scritta», essa costituisce una sorta di 'filo d'Arianna', che ci introduce, snodandosi lungo il labirintico percorso di questo intellettuale, nel 'dedalo interiore', di «un'anima [...] sempre in tirocinio e in prova»<sup>5</sup>.

Avendo accantonato le certezze tramandate dalla tradizione o sanzionate dall'*ipse dixit* dei maestri, messe in discussione dall'applicazione del metodo comparativo, d'ascendenza scettica, Montaigne dichiara apertamente d'essersi avventurato lungo i sentieri solitari del proprio io con l'intento d'esplorare una 'strada nuova' per poter ricostruire un'autonomia di giudizio, in un mondo che egli giudica totalmente ed irrimediabilmente sconvolto dalla perdita dei suoi consueti punti di riferimento. «Ora, volgiamo gli occhi da ogni parte – egli esclama – tutto crolla intorno a noi

<sup>3</sup> Cfr., Anna Maria BATTISTA, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A.M. Lazzarino del Grosso, Genova, Name, 1998.

<sup>4</sup> Su questo tema, che si proietta anche nell'ambito della riflessione utopica, mi permetto di rimandare ad un mio scritto, B. CONSARELLI, *L'utopia e la dinamica delle passioni: dal Libertinage alle Lumières*, ne *Il mondo delle passioni nell'immaginario utopico*, a cura di B. CONSARELLI e N. DI PENTA, Milano, Giuffrè, 1997, pp. 27-41.

<sup>5</sup> Michel DE MONTAIGNE, *Saggi*, trad.it. a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1998, III, II, p. 1067.

[...]. Sembra che le stelle medesime stabiliscano che abbiamo durato già assai oltre i limiti abituali»<sup>6</sup>.

In queste frasi, in cui si riflette il turbamento e lo sconcerto di chi si sente sull'orlo di un abisso, come se assistesse al tramonto di una civiltà, in cui ogni principio di autorità appare smentito, è racchiuso il problema dell'antitesi fra 'essere' ed 'apparire'. Della frattura, cioè, fra sfera pubblica e privata, che caratterizza la prima età moderna; quando, con il venir meno dei legami sociali organici, entra in crisi la concezione tradizionale del rapporto tra 'io e mondo', che si proietta nella contrapposizione fra 'natura' e 'società', lacerando le coscienze dell'epoca in una sorta di iato, apparentemente incolmabile.

L'analisi del proprio io, scandagliato nelle sue fibre recondite, scavato sin nei suoi recessi più intimi ed oscuri, per fissarne l'essenza profonda, coincide infatti con la meta del coraggioso cammino del moralista francese, che si paragona ad «un uomo che marci» da «solo e nelle tenebre» ed avanzi «a taston», «tentennando, vacillando e inciampando», nella «nebbia»<sup>7</sup>, il cui fine ultimo è la conquista della più piena ed assoluta libertà intellettuale. «Sono così assetato di libertà – confessa – che se mi fosse proibito l'accesso in qualche angolo delle Indie, vivrei in certo modo meno a mio agio»<sup>8</sup>, palesando, in tal modo, l'impulso interiore che lo spinge a compiere un faticoso 'periplo' intorno a se stesso. Inoltre, conscio che «chi segue un altro non segue niente. Non trova niente, né cerca niente», ammette senza falsi pudori: «sono molti anni che ho solo me stesso per mira dei miei pensieri, e osservo e studio me stesso»<sup>9</sup>. La «gente guarda sempre di fronte; io ripiego la mia vista al di dentro, [...] la trattengo lì [...]. Gli altri vanno sempre altrove, [...] sempre avanti, [...] io mi rigiro in me stesso»<sup>10</sup>.

Ed aggiunge: «È un'impresa spinosa, [...] seguire un andamento così vagabondo come quello del nostro spirito; penetrare le profondità opache delle sue pieghe interne [...]. Non c'è descrizione tanto difficile come la descrizione di se stessi»<sup>11</sup>, poiché mentre «gli altri formano l'uomo; io lo descrivo»<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Ivi, III, IX, pp. 1279; 1280.

<sup>7</sup> Ivi, I, XXVI, p. 191.

<sup>8</sup> Ivi, III, XIII, p. 1433.

<sup>9</sup> Ivi, II, VI, p. 487.

<sup>10</sup> Ivi, II, XVII, pp. 878-879.

<sup>11</sup> Ivi, II, VI, pp. 486; 487.

<sup>12</sup> Ivi, III, II, p. 1067.

Non a caso, prendendo le distanze dall'approccio dei «classici», egli argomenta: «mi è spesso sembrato che gli stessi buoni autori abbiano torto di ostinarsi a tracciar di noi un insieme stabile e solido. Essi scelgono un modello universale e, secondo quell'immagine, ordinano ed interpretano tutte le azioni di un personaggio», senza tener conto della «naturale instabilità dei nostri costumi e delle nostre opinioni»<sup>13</sup>. È proprio questa 'ipostasi' di uomo che Montaigne respinge, ricusandone la visione 'astratta', dalle fattezze generiche, la cui effigie idealizzata non trova riscontro nel reale.

Da tale rifiuto trae origine anche il suo *iter* di ricerca, nato da un atto di denuncia, che – riprendendo ed amplificando un *topos* tradizionale, persino abusato, la metafora del mondo come teatro – investe tutti i principi-base del vivere civile, codificati dalle tradizionali teorie politiche, le cui regole, destituite, a suo avviso, di ogni fondamento etico e basate esclusivamente sull'utile, egli paragona ai 'tempi scenici' di una grande rappresentazione, nella quale la 'parvenza' viene scambiata per 'l'essenza'. Un'enorme farsa, in pari tempo, ridicola e crudele, in cui ognuno, dal più umile al più potente, recita la propria parte, vestendo, a secondo del ruolo sociale che gli compete, i panni del primo attore, del comprimario o della semplice comparsa.

In altri termini, al di là dell'evoluzione interna dei *Saggi* – peraltro, minuziosamente analizzata da Pierre Villey, il cui studio continua a costituire un punto di riferimento obbligato<sup>14</sup> – l'*incipit* della prima edizione contiene già *in nuce*, per così dire, gli sviluppi successivi. Anche se – come è stato notato dai diversi interpreti di Montaigne – nel corso del tempo, soprattutto dopo il 1574, la 'pittura del sé' acquista man mano rilievo e l'auto-ritratto si precisa, diventando sempre maggiormente netto, nel quadro complesso e variegato da lui tracciato della realtà che lo circonda.

Ben lungi dall'incarnare quell'«essere privilegiato» nella scala del creato, sicuro del primato della propria ragione ed animato da una naturale propensione verso i suoi simili, che aveva costituito il modello antropologico ottimistico, ereditato dalla filosofia classica, l'uomo descrittoci da Montaigne ha i tratti dimessi di una creatura fragile e misera, sostanzialmente patetica nella sua illusione di una propria, inesistente, grandezza. «La presunzione è la nostra malattia naturale ed originaria. La più calamitosa e fragile di tutte le creature è l'uomo, e al tempo stesso la più orgogliosa. Essa si sente e si vede collocata qui, in mezzo al fango e allo sterco del mondo, attaccata e

<sup>13</sup> Ivi, II, I, pp. 427-428.

<sup>14</sup> Pierre VILLEY, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908.

inchiodata alla peggiore, alla più morta e putrida parte dell'universo [...] e con l'immaginazione va ponendosi al di sopra del cerchio della luna, e mettendosi il cielo sotto i piedi». Così, sottolinea, con durezza, il nostro autore, concludendo che è «per la vanità di questa stessa immaginazione che egli si eguaglia a Dio» e «si attribuisce [...] prerogative divine»<sup>15</sup>.

Vanità e presunzione sono dunque, a suo avviso, le molle primarie delle azioni degli uomini. Queste passioni sono indubbiamente meno esaltanti di quelle che avevano ispirato le gesta degli eroi di Plutarco o di Livio e meno nobili di quelle che avevano spinto al sacrificio ascetico i santi incensati dall'apologetica cristiana e, forse, meno colpevoli di quelle stigmatizzate dalla concezione agostiniana, con il suo racconto di un uomo schiacciato dal peso del peccato originario, in cui si accentua il connotato dello *status naturae lapsae*, ma, sicuramente, più disincantate e probabilmente, più aderenti al vero.

Basta leggere l'*Apologia di Raymond Sebond*<sup>16</sup> per rendersi conto di tutto ciò. Non a caso, interpretata da Voltaire e dalla maggioranza dei *philosophes*, seppur con approcci diversi, come una sorta di manifesto *antelitteram* del razionalismo settecentesco, essa esprime, in modo palese, il relativismo e lo scetticismo critico di Montaigne. Pur essendo quella dei *philosophes* una lettura, per così dire, 'di parte', è, comunque, innegabile che, in queste pagine, egli ha dispiegato «appieno – come sottolinea Sergio Solmi – le sue brillanti risorse dialettiche», accumulando «prove su prove per dimostrare», sulla scorta di «tutta la sua esperienza d'infaticabile lettore di antichi filosofi e storici», l'«assoluta incapacità» della ragione umana d'accedere a valori assoluti ed universali<sup>17</sup>.

«Per giudicare le apparenze che riceviamo dagli oggetti, ci occorrerebbe uno strumento giudicatorio; per controllare questo strumento, ci occorre una dimostrazione, per controllare la dimostrazione, uno strumento: ecococi in un circolo vizioso»<sup>18</sup>. Così incalza Montaigne, utilizzando gli argomenti del pirronismo, secondo una logica dichiaratamente anti-filologica e sincretica, che si potrebbe definire 'disinvolta', se non fosse apertamente rivendicata. Tant'è vero, che, denunciando, in modo palese, i «prestiti» ed i «furti» da lui commessi, dichiara: «non cito gli altri, se non per esprimere meglio me stesso»<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Michel DE MONTAIGNE, *Saggi*, cit., II, XII, p. 584.

<sup>16</sup> Ivi, II, XII, pp. 564-805.

<sup>17</sup> Sergio SOLMI, *La salute di Montaigne*, cit., p. XXII.

<sup>18</sup> Michel DE MONTAIGNE, *Saggi*, cit., II, XII, p. 800.

<sup>19</sup> Ivi, I, XXVI, p. 193.

E si augura persino, in polemica con ogni forma di mera erudizione, «vorrei che qualcuno sapesse strapparmi le penne non mie, ma con chiarezza di giudizio e per la sola distinzione della forza e della bellezza dei ragionamenti. Poiché io [...] so vedere benissimo» – ammette con grande umiltà – «che il mio terreno non è in alcun modo capace di produrre certi fiori troppo splendidi che vi trovo disseminati, e che tutti i frutti del mio orto non potrebbero controbilanciarli»<sup>20</sup>.

Per poi arrivare a concludere, raggiungendo il limite estremo del relativismo scettico, «insomma, non c'è alcuna esistenza costante, né del nostro essere né di quello degli oggetti: E noi, e il nostro giudizio, e tutte le cose mortali di cui andiamo scorrendo e rotolando senza posa. Così non si può stabilire nulla di certo dall'uno all'altro, tanto il giudicato quanto il giudicante essendo in continuo mutamento e movimento»<sup>21</sup>.

Con la sua critica dissacrante, che intacca il prestigio della dottrina di Platone e soprattutto di Aristotele, «il Dio della scienza scolastica»<sup>22</sup>, da lui bollato come un «sovano» assoluto, la cui «tirannia» costituisce un impedimento all'autonomia critica ed una «briglia» alla libertà di giudizio, egli intende, in realtà, colpire un magistero, che, quando viene accettato passivamente, diventa 'mistificante', perché occulta la 'pluralità' del vero, alimentando quelle «chimere», che tengono «la nostra anima [...] serva e prigioniera sotto l'autorità» altrui<sup>23</sup>.

Non a caso, constata: «è molto strano che al nostro tempo le cose siano giunte al punto che la filosofia è, anche per le persone d'ingegno, un nome vano e fantastico, che non serve a nulla e non ha alcun pregio, sia in teoria che in pratica»<sup>24</sup>. Infine, nell'ultima stesura dei *Saggi*, Montaigne aggiunge una chiosa, che suggella il bilancio di un raffronto durato tutta la vita: «I libri mi sono serviti non tanto d'istruzione quanto d'esercitazione»<sup>25</sup>.

Con questa affermazione egli vuol riconfermare il significato della cultura intesa quale 'incontro': un valore al quale non ha mai rinunciato, come prova il suo compiacimento quando gli capita, «come sovente accade, d'incontrar, per caso», dei «buoni autori» che le sue «opinioni» ab-

<sup>20</sup> Ivi, II, X, p. 526.

<sup>21</sup> Ivi, II, XII, p. 801.

<sup>22</sup> Ivi, p. 712.

<sup>23</sup> Ivi, I, XXVI, pp. 190; 198.

<sup>24</sup> Ivi, I, XXVI, p. 212.

<sup>25</sup> Ivi, III, XII, p. 1388. La frase, aggiunta nella edizione del 1588, è ulteriormente integrata dalle annotazioni manoscritte di Montaigne, riportate nell'edizione postuma.

biano «l'onore di corrispondere spesso alle loro»<sup>26</sup>. Io suggerirei piuttosto: quando gli capita, «come sovente accade, d'incontrar, per caso», dei «buoni autori», le cui opinioni corrispondono alle sue.

Il suo approccio ai testi non si risolve infatti nelle declamazioni di un dotto umanista, pur essendo egli un raffinato cultore di studi classici, come provano gli 'intarsi' di citazioni colte, con cui cesella le proprie pagine. E', piuttosto, una sorta di 'dialogo', dettato da istanze autentiche, nate dall'indissolubile legame esistente, nella sua storia individuale, fra vicenda esistenziale e verifica intellettuale. Si tratta di un'esigenza che Montaigne riconosce apertamente, ascrivendosi, però, un'assoluta indipendenza di giudizio ed una totale libertà di pensiero: «Questa capacità di discernere il vero, [...] questa libera tendenza a non assoggettare facilmente la mia opinione, la devo principalmente a me stesso: difatti le idee più salde che ho, e le più generali, sono quelle che, per modo di dire, nacquero con me: esse sono naturali e tutte mie. Le produssi crude e semplici, con una produzione ardita e forte, ma un po' torbida e imperfetta; in seguito le ho stabilite e fortificate con l'autorità altrui, e con i sani ragionamenti degli antichi, ai quali mi sono trovato conforme nel giudizio: costoro le hanno rafforzate in me e me ne hanno dato il godimento e il possesso più completo»<sup>27</sup>.

Una simile disposizione d'animo ci spiega perché il 'colloquio' più fitto e serrato, egli lo abbia intrecciato proprio con i filosofi ellenistici, le cui dottrine tendevano a dare risposta alla crisi dell'uomo greco del V secolo, che, con la conquista di Alessandro Magno, aveva visto scomparire il mondo 'chiuso' della *polis*, e si era trovato a doversi commisurare con i 'barbari', in un orizzonte diventato improvvisamente più vasto.

Era una scelta, per lui, pressoché obbligata, di fronte agli esiti della scoperta di altre terre al di là dell'Oceano, che avevano ridisegnato la mappa del globo, ponendo con la loro stessa esistenza interrogativi inquietanti sulla validità della verità rivelata, ed avevano sollecitato il 'vecchio' uomo del Mediterraneo – chiamato, per la prima volta, ad un 'vero' confronto con il diverso da sé – ad interrogarsi sulla propria identità, posta in discussione dagli usi e dai costumi di esseri umani, innegabilmente più vicini alla natura, che sembravano, tuttavia, smentirne, in modo sconcertante, le leggi più ferme e sicure. A cominciare dalla pratica del cannibalismo e dell'incesto, considerati tabù insormontabili, che avevano indotto la maggioranza degli europei a giudicare i selvaggi una forma di sotto-specie della

<sup>26</sup> Ivi, I, XXVI, p. 191.

<sup>27</sup> Ivi, II, XVII, p. 879.

razza umana. Anche in questo caso – così come aveva fatto per la storia passata, rivisitandola con un'ottica inusuale, che l'aveva destituita del suo ruolo di *magistra vitae* – Montaigne legge il presente con occhi diversi da quelli dei suoi contemporanei. Di quel mondo «fanciullo, [...] ancora tutto nudo», che «viveva» solo dei «mezzi» di «madre natura», del quale parla quasi con tenerezza, egli offre un'immagine inedita. Lo tramuta in una specie di pietra di paragone per sottoporre a giudizio il primato della civiltà europea, dando vita, con la sua analisi, al 'mito del buon selvaggio', destinato ad avere larga fortuna sino alla fine del Settecento: «Noi non l'abbiamo sottomesso alla nostra disciplina con la superiorità del nostro valore, [...] né l'abbiamo sedotto con la nostra giustizia e bontà né soggiogato con la nostra magnanimità [...]. Al contrario noi ci siamo serviti della loro ignoranza ed inesperienza per piegarli più facilmente al tradimento, alla lussuria, ad ogni sorta di inumanità e di crudeltà sull'esempio e sul modello dei nostri costumi»<sup>28</sup>.

È un commento amaro che si trasforma in un'ulteriore occasione per dimostrare l'opinabilità della *lex naturae*, il cui carattere oggettivo aveva costituito uno dei perni concettuali sul quale si era incentrata tutta la precedente speculazione filosofica, sia religiosa che profana. «Essi sono selvaggi allo stesso modo che noi chiamiamo selvatici i frutti che la natura ha prodotto da sé nel suo naturale sviluppo: laddove, in verità, sono quelli che con il nostro artificio abbiamo alterati e distorti dall'ordine generale che dovremmo piuttosto chiamare selvatici»<sup>29</sup> – afferma, infatti, Montaigne – operando, in tal modo, quella netta cesura fra naturalezza e socialità, a cui Rousseau darà poi un specifico significato politico. Tanto più, egli aggiunge, che «se qualcuno avesse prescritto e stabilito leggi sicure e un sicuro governo nella sua mente, noi vedremmo in tutto il corso della vita risplendere una costanza di costumi, un ordine ed una relazione infallibile fra le une cose e le altre»<sup>30</sup>. Ed anche se è «credibile che vi siano delle leggi naturali, come si vede nelle altre creature, [...] in noi esse sono perdute, perché questa bella ragione umana s'impiccia di spadroneggiare e di comandare dappertutto, offuscando e confondendo l'aspetto delle cose secondo la sua vanità ed incostanza»<sup>31</sup>.

Del resto, osserva ancora, con una nota di sarcasmo, «sono veramente curiosi» coloro che «[...] per dare certezza alle leggi, sostengono che ve ne

---

<sup>28</sup> Ivi, III, VI, p. 1210; 1212.

<sup>29</sup> Ivi, I, XXXI, p. 272.

<sup>30</sup> Ivi, II, I, p. 430.

<sup>31</sup> Ivi, II, XII, p. 771.

sono alcune stabili, perpetue ed immutabili, che essi chiamano naturali e che sono impresse nel genere umano per la condizione della loro propria essenza [...]. Ora essi sono così sfortunati, [...] che di queste tre o quattro leggi scelte non c'è n'è una sola che non sia contraddetta o smentita, non da un solo popolo, ma da molti»<sup>32</sup>.

Utilizzando l'ultimo dei dieci argomenti scettici, adottati da Sesto Empirico, Montaigne intacca anche il *consensus gentium*, ossia uno dei capisaldi su cui si era fondata la possibilità stessa di una conoscenza obiettiva ed universale. «Ora, l'universalità dell'approvazione è il solo segno evidente dal quale dedurre alcune leggi naturali», ma se la natura ci avesse effettivamente dato un simile criterio «lo seguiremmo senz'altro con comune consenso. E non solo ogni popolo», bensì «ogni individuo sentirebbe l'imposizione e la violenza che gli farebbe chi volesse spingerlo contro questa legge»<sup>33</sup>.

Solo «la necessità mette insieme gli uomini e li unisce. Quest'unione fortuita si trasforma poi in legge»<sup>34</sup>. Con questa asserzione secca egli chiude il suo discorso. Non resta, quindi, che obbedire, seguendo la «regola delle regole», alle «leggi del luogo in cui si vive»<sup>35</sup>, non «perché esse sono giuste, ma perché sono leggi»<sup>36</sup>, conclude, infatti, con disincantato realismo, questo 'umanista a-tipico', dopo aver 'lacerato' i panni dell'«apparenza' di chi si arroga presunti titoli di superiorità sociale od intellettuale, ed aver 'strappato' le 'maschere' dei dotti e dei maestri, che celano dietro l'oscurità o l'inutilità dei loro ragionamenti, la loro incapacità a comprendere. Senza risparmiare, nel suo zelo impietoso, la falsa dignità dei grandi e dei potenti, le cui azioni, giustificate da motivazioni etiche inesistenti, non perseguono il bene comune, ma rispondono, invece, ad un prosaico ed inesausto desiderio di potere. «Persino la maschera della grandezza che si presenta nelle commedie ci tocca e c'inganna in qualche modo. Quello che io stesso adoro nei re – aveva detto, con fare ironico – è la folla dei loro adoratori. Ogni riverenza e sottomissione è loro dovuta, salvo quella dell'intelletto». Asserendo, secondo la massima, ripresa, successivamente, dalla cultura libertina, *intus ut libet, foris ut moris est*: «La mia ragione non è avvezza a piegarsi, i miei ginocchi lo sono»<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Ivi, p. 770.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 770-71.

<sup>34</sup> Ivi, III, IX, p. 1273.

<sup>35</sup> Ivi, I, XIII, p. 154.

<sup>36</sup> Ivi, III, XIII, p. 1433.

<sup>37</sup> Ivi, III, VIII, p. 1245.

Senonché, dopo questa *tabula rasa*, in cui vengono dissolti, come si è visto, uno ad uno, tutti gli assiomi, che avevano presieduto alle norme di condotta sociale od erano serviti da giustificazione del potere politico – dal valore legittimante della tradizione, al ruolo dell'esperienza come fonte di conoscenza, dal rifiuto del principio di autorità delle Sacre scritture e della storia come insegnamento di vita, dal rigetto dell'esemplarità dei maestri, alla critica del diritto naturale – egli sentenzia: «la ragione privata ha solo una giurisdizione personale», e «fortemente iniquo» sarebbe «voler sottoporre le costituzioni e le regole pubbliche e immobili all'instabilità di una fantasia personale»<sup>38</sup>, optando così apertamente per il silenzio sulle questioni politiche.

Certo, di un 'silenzio' particolare si trattava, ben più corrosivo di ogni attacco diretto all'assolutismo, perché – come ha messo in luce Anna Maria Battista<sup>39</sup> – sollevando il velo degli *arcana imperii*, egli aveva distrutto il mito della regalità, relegando gli 'unti del Signore' al ruolo di commedianti: non già principi *imago Dei*, dotati di un superiore carisma, bensì semplici esseri umani, impastati della stessa povera sostanza dei loro sudditi. «Le anime degli imperatori e dei ciabattini – dice, infatti, Montaigne – sono fatte su uno stesso stampo»<sup>40</sup>.

Con quest'ultima dichiarazione, l'atto di ricusa di un mondo fatto d'immagini che sono solo «vento e fumo»<sup>41</sup> è completo: non resta che la *fuite du monde*. Frutto di una ribellione interiore, la *retraite* di cui egli è protagonista risponde infatti ad un'esigenza d'«indipendenza», la quale non ha nulla a che vedere con gli «umori trascendenti» di chi vuol «mettersi fuori di sé e sfuggire all'uomo», spinto da istanze ascetiche, che – come confessa Montaigne – lo «spaventano», al pari dei «luoghi elevati ed inaccessibili»<sup>42</sup>.

Il suo «ritorno a sé», ispirato dallo stoicismo, ma senza il rigore della sua etica, è finalizzato alla conquista di una serenità d'animo e ad una libertà di giudizio, su cui si fonda un ideale di saggezza, contrapposto alla 'scienza' giudicata un mero 'esercizio mnemonico', che costituisce, a suo avviso, il vero obiettivo per il quale vale la pena vivere. Non a caso, come nota Gio-

<sup>38</sup> Ivi, I, XXIII, p. 158.

<sup>39</sup> A.M. BATTISTA, *Nuove riflessioni su «Montaigne politico»* [Milano, Angeli, 1990<sup>1</sup>], ora in EAD., *Politica e morale*, cit., pp. 249-291.

<sup>40</sup> MONTAIGNE, *Saggi*, cit., II, XII, p. 618.

<sup>41</sup> Ivi, p. 636.

<sup>42</sup> Ivi, III, XIII, p. 1496.

vanni Ruocco, egli 'legge Pirrone alla luce di Socrate'<sup>43</sup>: «Lo scopo principale» del saggio «è disporre la propria vita secondo un ritmo certo e sicuro»<sup>44</sup>.

«Bisogna riservarsi un retrobottega tutto nostro, [...] nel quale stabilire la nostra libertà», scrive, per l'appunto, Montaigne. E confessando il suo morigerato epicureismo, aggiunge, «i più saggi possono fabbricarsi un riposo tutto spirituale, avendo l'anima forte e vigorosa. Io che l'ho comune, devo aiutarvi e sostenermi con le comodità del corpo»<sup>45</sup>.

La secessione dalla vita pubblica – a cui il ritiro del 1571, nella torre del castello di cui è signore, dà risoluzione concreta – rappresenta dunque per lui l'unica scelta possibile: la sola alternativa praticabile per chi, di fronte alla «corruzione del secolo», ha fatto dichiarata professione di 'disimpegno politico', convinto che essa si produca «con il contributo particolare di ciascuno [...]: gli uni vi portano il tradimento, gli altri l'ingiustizia, l'irreligione, la tirannia, la crudeltà, secondo che sono più potenti; i più deboli vi portano la stoltezza, la vanità, l'ozio»<sup>46</sup>.

In quest'ottica, la scelta della *solitude*, in un luogo simbolico, oltre che fisico, è quindi essenziale per sottrarsi al «brusio discordante del mondo». Ben più significativa e profonda del comprensibile desiderio di quiete di un uomo di pace rispetto ai torbidi dell'epoca, essa è ispirata dal bisogno di prendere le distanze dalla cultura inaridita dei *pédants*, che, in ossequio all'autorità dei classici e dell'ortodossia dominante, «nelle loro opere da nulla, vanno disseminando interi passi di autori antichi per farsene onore ed ottengono l'effetto opposto»<sup>47</sup> e dalla *populace*. Ossia, dall'ignoranza e dalla volgarità, che non albergano solo nel popolo, ma «esistono» anche «in noi», sotto forma di «inclinazioni comuni»; quelle *conditiones populaires*, di cui, secondo Montaigne, dobbiamo assolutamente liberarci, perché ottundono, offuscandolo, il nostro giudizio<sup>48</sup>.

Solo così è possibile sperare di sottrarsi all'esercizio tirannico della *courtoisie*. Vale a dire, quell'insieme di abitudini, norme di condotta, consuetudini ed opinioni comuni, che costituisce il substrato delle storia sociale e della civiltà di cui siamo il prodotto, al quale, inconsapevolmente, sin dalla

<sup>43</sup> Cfr., Giovanni RUOCCO, *All'ombra della ragione: aporie della critica e impasse della politica nel libertinismo del Seicento*, «Democrazia e diritto», 2004, 4, pp. 145-173.

<sup>44</sup> MONTAIGNE, *Saggi*, cit., II, I, p. 428.

<sup>45</sup> Ivi, I, XXXIX, pp. 315; 323.

<sup>46</sup> Ivi, III, IX, p. 1258.

<sup>47</sup> Ivi, I, XXXVI, p. 192.

<sup>48</sup> Ivi, I, XXXIX, p. 313.

nascita, aderiamo, finendo con lo scambiare i suoi dettami per «leggi della coscienza»<sup>49</sup>; mentre, come «una maestra di scuola prepotente e traditrice», essa ci plasma attraverso i suoi codici convenzionali, «forzando ad ogni istante le regole della natura»<sup>50</sup>, fino a farci accettare valori 'artificiali' che condividiamo, giudicandoli, erroneamente, universali.

Scaturisce proprio dalla consapevolezza del carattere complesso della *coutume* e della sua capacità di condizionamento occulto, i cui meccanismi elusivi Montaigne non si stanca d'indagare, la necessità di «sequestrarsi» ed «isolarsi» persino «da se stessi»<sup>51</sup>. Una ricerca che lo spinge ad interrogarsi costantemente, nel tentativo di fissare i 'movimenti' del proprio io, che sembrano sfuggirgli di continuo: «se la mia anima potesse stabilizzarsi – dichiara sconsolato – non mi saggerei, mi risolverei»<sup>52</sup>.

La sua è un'opzione innegabilmente elitaria e squisitamente individualistica, ma non per questo solipistica. Difatti, il *moi* che sta cercando nei meandri della propria coscienza è il suo «essere universale»: il quale va al di là dell'accidentalità della sua «vita comune e privata», di «grammatico o poeta o giureconsulto», come egli si definisce, poiché, sollevandosi dalla contingenza, di cogliere «la forma intera dell'umana condizione» che «ogni uomo porta in sé»<sup>53</sup>.

Il «que sais-je?» si trasforma così in un interrogativo più radicale, nel «chi sono io?»: un quesito, nel quale si prospetta, anche se ancora irrisolta, la possibilità di quella coincidenza fra pensiero ed esistenza, quale fondamento obiettivo della conoscenza, a cui Cartesio, superando i limiti dello scetticismo negativo, darà poi organica coerenza: con la sua riforma del sapere, grazie alla quale la ragione, autolimitandosi criticamente, potrà ritrovare la propria capacità d'interpretazione di verità certe, seppur parziali, in quanto verificabili scientificamente.

Del resto, nota Starobinski, una «coscienza libera non è una coscienza solitaria. Essa si oppone al mondo ed abita il mondo»<sup>54</sup>, sottolineando come Montaigne ci abbia, comunque, insegnato che non si entra in comunicazione con noi stessi se non nella forma riflessa del nostro rapporto con gli altri. Tant'è

<sup>49</sup> Ivi, I, XXIII, p. 150.

<sup>50</sup> Ivi, p. 140.

<sup>51</sup> Ivi, I, XXXIX, p. 313.

<sup>52</sup> Ivi, III, II, p. 1067.

<sup>53</sup> Ivi, p. 1068.

<sup>54</sup> Jean STAROBINSKI, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 386.

vero che, nel fare il bilancio della sua esperienza pubblica a Bordeaux, pur rimarcando una dicotomia fra la sua dimensione privata e la carica da lui rivestita, «il sindaco e Montaigne sono sempre stati due con una netta divisione», egli aggiunge: «un onest' uomo non è responsabile del vizio o della stoltezza del suo mestiere e non deve per questo rifiutare di esercitarlo [...]. Bisogna vivere nel mondo e valersi di esso come lo si trova»<sup>55</sup>, evidenziando, con questa chiusa, lo 'scacco esistenziale' di chi – come commenta Anna Maria Battista – si trova di fronte ad un' *impasse*, chiuso in una sorta d'irrisolvibile aporia.

Se al *sage* è dato di poter percorrere fino in fondo la strada ardua del ripensare criticamente ogni certezza, indagando, in tutte le sue rifrazioni, le diverse sfaccettature della verità per ritrovare, attraverso la scoperta dell'identità del proprio io – in un mondo in cui tutto appare ormai 'fenomenico' – una rinnovata completezza di natura individuale e soggettiva, «temerario» ed «irresponsabile», sarebbe, invece, secondo Montaigne, volere applicare tale scelta sul piano pubblico e collettivo, là dove sono in gioco le sorti di un comune destino di stampo politico.

«L'innovazione è di gran lustro, ma essa è vietata in quest'epoca in cui siamo oppressi e dobbiamo soltanto difenderci dalle novità»<sup>56</sup>, sostiene, infatti, l'autore dei *Saggi*, nel cui orizzonte mentale non ci può essere spazio per una nozione di 'progresso', intesa quale canone d'interpretazione di un sapere progressivo e storico, ancora al di là da venire e destinata, in seguito, a diventare uno dei miti portanti del XVIII secolo<sup>57</sup>.

Non a caso, egli constata, «noi siamo sapienti, io credo, solo della scienza presente, non della passata, e altrettanto poco della futura»<sup>58</sup>, ed aggiunge: «la cosa peggiore che trovo nel nostro Stato è l'instabilità [...]. È facile accusare un ordinamento politico d'imperfezione» ed altrettanto «facile» è «ispirare a un popolo il disprezzo delle sue antiche usanze: mai uomo si propose di farlo senza riuscirci; ma quanto al ristabilire uno Stato migliore al posto di quello che si è distrutto, parecchi di coloro che se l'erano proposto vi hanno perso il loro tempo»<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> MONTAIGNE, *Saggi*, cit., III, X, p. 1350.

<sup>56</sup> Ivi, p. 1367.

<sup>57</sup> Secondo FONTENELLE è, infatti, solo nel 1688 che «la battaglia dei 'moderni' per estinguere l'ipoteca della loro inferiorità rispetto ai classici può considerarsi estinta, visto che il sapere scientifico ha ormai dimostrato la propria superiorità» Cfr. FONTENELLE, *Digression sur les anciens et les modernes*, in *Œuvres*, Paris, éd. 1742, t. I, IV, p. 171.

<sup>58</sup> MONTAIGNE, *Saggi*, cit., I, XXV, p. 178.

<sup>59</sup> Ivi, II, XVII, p. 876.

Ben lungi dal rispondere ad un superiore principio di giustizia, «le leggi derivano», a suo avviso, «la loro autorità dal possesso e dall'uso», sulla cui base esse si «rafforzano e si nobilitano, [...] pericoloso» sarebbe quindi «ricondurle alla loro origine»<sup>60</sup>. Sono queste considerazioni che lo inducono alla sospensione di giudizio e lo portano ad abdicare all'esercizio scettico della *raison* in materia politica. Scaturisce da qui l'accettazione passiva ed a-critica del potere costituito, volutamente destituita da ogni adesione etica, poiché Montaigne sa bene e lo asserisce, con una formula lapidaria, che «l'obbedienza non è né pura, né tranquilla in colui che ragiona e discute»<sup>61</sup>.

Questa posizione segna, secondo Anna Maria Battista, il momento di massima rottura, sotto il profilo politico, con la tradizione giusnaturalistica d'ascendenza tomista, ma rappresenta anche, nel contempo, il preannuncio del positivismo giuridico: dal momento che l'obbedienza civile, non più fondata sull'etica, trova ormai la sua legittimazione nell'«ordinamento legislativo [...] dello Stato stesso»; o meglio, per maggior precisione, nel suo «connotato [...] formale di espressione positiva» della propria «volontà sovrana»<sup>62</sup>.

L'adesione 'manieristica' – secondo l'espressione di Roman Schnur<sup>63</sup> – all'ordine vigente non è, tuttavia, commenta ancora Anna Maria Battista, la conclusione di un conservatore, se con tale termine si intende chi, di fronte alle trasformazioni in atto, si fa interprete di idee retrospettive o di nostalgiche reminiscenze, del sistema di valori e sensibilità collettiva, di un mondo che sta scomparendo e del quale paventa la dissoluzione<sup>64</sup>.

È, semmai, la lucida dichiarazione d'impotenza di un 'realista disincantato', che, rifuggendo da ogni «storia ipotetica», ritiene vane tutte le «grandi e lunghe discussioni sulla migliore forma di società e sulle regole per tenerci uniti», elaborate dalla tradizione politica; giudicandole, addirittura, «ridicole ed inadatte ad essere messe in pratica», come le «descrizioni di governi, immaginate per arte», da Platone ed Aristotele, che sarebbero valide solo «in un mondo nuovo»<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> Ivi, II, XII, p. 775.

<sup>61</sup> Ivi, II, XVII, p. 876.

<sup>62</sup> Cfr. A.M. BATTISTA, *Nuove riflessioni su «Montaigne politico»*, cit., *passim*.

<sup>63</sup> Cfr. Roman SCHNUR, *Individualismo e assolutismo*, trad. it. a cura di E. Castrucci, Milano, Giuffrè, 1979 [Berlin, Duncker & Humblot, 1963<sup>1</sup>].

<sup>64</sup> Cfr. A.M. BATTISTA, *Nuove riflessioni su «Montaigne politico»*, cit., *passim*.

<sup>65</sup> MONTAIGNE, *Saggi*, cit., III, IX, p. 1273.

II. Ora, se si raffronta il quadro qui delineato con le testimonianze settecentesche della ricezione del pensiero di Montaigne ci si accorge del carattere peculiare dell'influsso da lui esercitato sui *philosophes*. Con un coro unanime, essi si richiamano al grande moralista, giudicandolo il diretto precursore della rivoluzione culturale in atto: di cui erano i protagonisti e nella quale confidavano per poter costruire un nuovo modello di società, esente dai pregiudizi, codificati dalla tradizione e dai fanatismi religiosi, illuminato dalla fiaccola di una *raison* dai tratti, ormai, benevoli e rassicuranti.

Quanto la fortuna di Montaigne nel secolo dei Lumi fosse forte e vitale, lo si registra, in modo emblematico, attraverso le parole di Naigeon, presenti nell'*Avertissement*, redatto, in buona parte, nel 1793 e premesso alla sua edizione degli *Essais* del 1802. Nel testo egli afferma: «Les hommes qui [...] devancent leur siècle [...] sont à peine aperçus de leurs contemporaines, [...] Montaigne en est un exemple. Ce qu'il a pensé et écrit, il y a plus de deux cents ans, n'a été entendu et senti que dans le dix-huitième siècle. De tous les grands principes de politique et de morale qu'il importe le plus de prendre pour règle et pour guides dans le gouvernements des Etats, et dans la conduite de la vie, il en est très peu qu'on ne trouve dans Montaigne [...]. Les philosophes qui depuis lui ont traité ces matières [...] n'ont pas été au delà du terme où il s'est arrêté: il ne leur a laissé que la gloire de le suivre»<sup>66</sup>.

Del resto, che, a partire dal 1750, l'immagine di un Montaigne 'vero' *philosophe*, e non più mero letterato, ispirato da un moralismo, venato di libertinismo epicureo, si fosse ormai accreditata – al di là dei molti volti che gli si prestano – è acclarato da una pluralità di testimonianze. Per Voltaire egli rappresenta infatti un valido 'alleato' nella sua lotta contro l'Infame e nella critica delle religioni positive. Per gli Enciclopedisti, è lo 'scettico', precursore del razionalismo critico di Fontenelle e Bayle, il cui interrogativo «Que sais-je?» dovrebbe essere posto – come dice d'Alembert – in testa ad ogni articolo dell'*Encyclopédie*. Secondo Helvétius egli è «l'antesignano dell'empirismo lockiano» e «l'apostolo della tolleranza», oltre che «il sostenitore di una morale antiascetica» e il «nemico giurato di ogni impostura», ivi compresa, come sostiene D'Holbach, la fede nell'esistenza del soprannaturale. Le citazioni potrebbero ancora moltiplicarsi<sup>67</sup>. Per

<sup>66</sup> Avertissement de l'éditeur, *Les Essais de Michel de Montaigne*, par Naigeon, Paris, Didot, 1802 (presente solo nella prima edizione).

<sup>67</sup> Cfr. Colette FLEURET, *Rousseau et Montaigne*, Paris, Nizet, 1980, in particolare, pp. 9-16.

tutti, comunque, egli incarna il campione della lotta contro l'irrazionale, l'assertore della libertà intellettuale, schierato a difesa della conquista di un *bonheur*, tutto terrestre, degli esseri umani.

Un Montaigne travestito dei panni dell'illuminista, dunque, ma da cui traluce che l'alta lezione critica del *maître à penser* era stata largamente recepita dagli interpreti del secolo filosofico, che, non a caso, del *sapere aude* avevano fatto il loro motto. Tutto ciò spiega la prima parte della citazione, mentre di difficile interpretazione resta l'affermazione successiva di Naigeon che tratteggia un Montaigne politico, 'guida' e 'punto di riferimento' insuperato in materia di governo degli Stati. Nonostante le reiterate dediche, in cui, da più parti, lo si definisce il filosofo «che ha tutto detto»<sup>68</sup>, mal si concilia, perlomeno di primo acchito, un simile ritratto con le dichiarazioni di chi – come si è visto – della 'a-politicità' aveva fatto aperta professione, non ravvisando nella ragione individuale uno strumento di trasformazione politica e sociale collettiva. Non a caso, se si rilegge la voce dell'*Encyclopédie*, in cui il *Philosophe* viene descritto come «un uomo dabbene che vuol piacere e rendersi utile», distante egli appare dal prototipo del nuovo intellettuale, che, rivendicando il proprio ruolo 'attivo', si ascrive un preciso impegno di 'mediatore' fra potere costituito e popolo.

«Il nostro *filosofo* – recita infatti il passo – non si ritiene in esilio su questa terra, [...] la società civile è, per così dire, una divinità in terra per lui, [...] poiché ama massimamente la società, gli è ben più caro che al resto degli uomini impiegare tutte le proprie energie per produrre solo effetti conformi all'idea dell'uomo sociale»<sup>69</sup>.

Tutto ciò, nel quadro di quella ideologia politica riformista, improntata alla teoria del dispotismo illuminato, largamente professata e condivisa, dagli esponenti del *parti philosophique*, per i quali il 'diritto alla felicità', individuale e collettiva, costituiva un obiettivo primario. In un'epoca, prevalentemente dominata dall'ottimismo della volontà e della ragione, essi ritenevano che le spinte conflittuali, determinate dalle passioni individuali, potessero essere armonizzabili, in nome di un 'interesse bene inteso', che, aumentando le risorse, avrebbe costituito il veicolo per un

---

<sup>68</sup> Nel parco di Ermenonville il marchese di Girardin aveva fatto costruire un tempio in onore della filosofia, dedicato a MONTAIGNE, come recita l'iscrizione all'interno: *Templum inchoatum Philosophiae nondum perfectae, Michaeli Montaigne qui omnia dixit, dedicatum, sacrum esto.*

<sup>69</sup> Denis DIDEROT, *Voci politiche dell'Encyclopédie*, a cura di Furio Diaz, Torino, U.T.E.T., 1967, pp. 613-614.

maggiore incremento del progresso economico e civile, utile, sul piano sociale, in vista del benessere generale.

Diverso è il caso di Rousseau, che, con la sua presa di distanza dalla versione 'ortodossa' e 'scientista' della filosofia dei Lumi, era, quasi inevitabilmente, destinato ad incrociare nel suo percorso concettuale Montaigne. Un incontro complesso, intessuto di affinità, intrecciate a differenze profonde, ma sicuramente 'vitale', in cui ai crediti 'sostanziali', sovente, sottratti dal Ginevrino, fanno riscontro quelli 'formali', spesso riconosciuti. Che da Montaigne Rousseau sia stata influenzato non è certo asserzione nuova: come dimostrano i numerosi studi a questo tema dedicati, soprattutto in ambito letterario, ulteriormente suffragati dalla ricerca filologica di quanti hanno registrato il numero delle citazioni dirette e delle perifrasi desunte dai *Saggi*, presenti nelle opere del Ginevrino. Eppure, nonostante i risultati raggiunti, mi sembra che la sua 'lettura' di Montaigne, del tutto personale ed originale, sotto il profilo politico, sia ancora feconda di suggestioni interpretative e ricca di stimoli critici.

Di sicuro, a questo intellettuale, per lui punto di riferimento costante, lo avvicinava il sentimento tormentoso della propria singolarità, da cui era spinto ad analizzare, senza tregua, il proprio io. Un bisogno, a più riprese, palesato e dolorosamente denunciato, nei suoi scritti autobiografici, in cui egli dichiara, come nelle *Confessioni*, redatte fra il 1669 ed il '70: «Voglio mostrare ai miei simili un uomo in tutta la verità della natura, e quest'uomo sarò io. Io solo. Sento il mio cuore e conosco gli uomini. Non sono fatto come nessuno di coloro che ho visto; oso credere di non essere fatto come nessun altro vivente»<sup>70</sup>.

E certamente, al pari di Montaigne, Rousseau avverte la stretta correlazione esistente fra il suo *iter* interiore e la sua elaborazione teorica, che costituisce, al di là della differenza dei generi da lui praticata, la trama sottesa all'interna – seppur problematica – unità delle sue opere. Di tale cifra unitaria egli stesso finisce, nonostante le molteplici maschere dietro le quali si nasconde, con l'offrire una chiave univoca di lettura che coniuga il piano psicologico al livello interpretativo, stabilendo, così, un nesso inscindibile fra le proprie vicende personali e la sua storia intellettuale.

Significativo, in tal senso, è un altro passo delle *Confessioni*, in cui, nel dar conto del dualismo fra ragione ed emozione, che, continuamente lo

---

<sup>70</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *Confessions*, I, *Œuvres complètes*, par B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959, I, p. 5 [cito, per rendere più scorrevole il testo, in italiano].

attanaglia, afferma: «Due cose quasi incompatibili si uniscono in me senza che io sappia precisare in qual modo: [...] passioni vive [...] e idee lente [...]. Si direbbe che il mio cuore e la mia mente non appartengano al medesimo individuo [...]. Poi a poco a poco, [...] il caos si dissipa, ogni cosa si colloca al suo posto»<sup>71</sup>.

Con questa asserzione, Rousseau, non solo spiega un dato costitutivo del suo carattere, il trapasso dall'immediata reazione emotiva alla catarsi razionale, ma fornisce un'immagine specifica di sé: quella di un filosofo che 'sente' prima di 'pensare'. In tal modo, egli mette, nel contempo, in luce il valore 'inusuale' da lui attribuito alla ragione, di cui diffida come strumento conoscitivo, se usata in modo 'discorsivo', mentre ne rivaluta la funzione quale 'atto d'apprensione' intuitivo, chiarendo, indirettamente, la differenza di metodo che lo distingue da quasi tutti i suoi contemporanei. Un «teorico della società assorto nell'osservazione del proprio io, lacerato da contraddizioni esistenziali delle quali ricercherà una soluzione razionale», lo definisce infatti Paolo Casini, che conclude: «tutta l'opera sua può essere letta come la trascrizione simbolica di una rivolta emotiva», rispetto alla realtà a lui coeva, segno dell' «autenticità dell'esempio morale e civile che propose»<sup>72</sup>.

In questo atto di ricusa si delinea, però, anche quel tragitto dall'io al mondo, dalla 'natura' alla 'società', dall'essere all'apparire', a cui molte volte, nei suoi diversi scritti, il Ginevrino fa riferimento, considerandolo un percorso obbligato per uscire da quella 'estraneazione' – frutto di una malintesa o meglio, come egli dice 'cattiva' *civilisation* – in cui l'uomo moderno gli appare imprigionato. Quasi dilaniato, nelle sue pieghe più intime, fra la sfera 'autentica' e veritiera, della soggettività e quella 'artefatta' ed ingannevole, della società.

A tale scissione, Rousseau avrebbe cercato d'offrire – come è noto – nel corso del tempo, soluzioni diverse: quella presente nell'*Emilio* e l'altra proposta nel *Contratto*, pubblicati nel 1762, entrambi finalizzati, sebbene con ottiche differenti, a dare all'uomo una rinnovata completezza.

È difficile in simili considerazioni – prescindendo dai loro esiti – non cogliere l'eco diretta dell'analisi di Montaigne sulla contrapposizione fra l' 'identità' dell'individuo e l' 'alterità' del 'diverso da noi', rappresentata dalla società, che ci rimanda immagini fallaci: deformate, secondo le sue espressioni, dalla «dissimulazione», da cui è alimentata «la maggior

<sup>71</sup> Ivi, p. 113.

<sup>72</sup> Paolo CASINI, *Introduzione a Rousseau*, Bari, Laterza, 1974, p. 9.

parte delle professioni degli uomini», caratterizzate dalla «finzione» e dalla «menzogna»<sup>73</sup>.

In ogni caso, d'incarnare 'il solo', retto, interprete di una 'naturalità' ormai 'sfigurata' e negata dall' 'artificiosità' dominante, il Ginevrino era profondamente convinto. Tant'è vero, che, nei dialoghi, *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, composti nel 1772, riferendosi a se stesso, così si descrive: «i pregiudizi non lo soggiogavano [...] i tratti originari della natura, generalmente dimenticati o misconosciuti, non erano offuscati ai suoi occhi come a quelli degli altri [...]. Era necessario che un uomo dipingesse se stesso per mostrarci l'uomo primitivo, e se l'autore non fosse stato singolare come i suoi libri, non li avrebbe mai scritti [...]. Se non mi aveste descritto il vostro Jean-Jacques, avrei creduto che l'uomo naturale non esistesse più»<sup>74</sup>.

Infine, seguendo ancora il filo della sua narrazione autobiografica, nel resoconto dell'«illuminazione», che lo colse, sulla via di Vincennes, nell'ottobre del 1749, fatto nella lettera indirizzata a Malesherbes, il 12 gennaio 1762, si coglie, stando a quanto egli racconta, il significato pressoché catartico del passaggio dall'intuizione dello *status deviationis* della convivenza umana – frutto, come commenta Casini, di traversie individuali, legate ad uno stato di disagio personale – all'acquisizione dell'evidenza razionale del carattere sociale del male<sup>75</sup>. «O signore [esclama Rousseau] se avessi potuto scrivere appena un quarto di ciò che vidi e sentii sotto quell'albero, con quale chiarezza avrei posto in rilievo tutte le contraddizioni del sistema sociale, con quale forza avrei descritto tutti gli abusi delle istituzioni, con quale semplicità avrei dimostrato che l'uomo è naturalmente buono e che soltanto a causa delle cattive istituzioni gli uomini diventano malvagi. Quanto ho potuto rammentare della moltitudine di grandi verità che m'illuminarono in un quarto d'ora sotto quell'albero è stato sparsamente diluito nei miei tre scritti principali, ossia il primo discorso, il discorso sull'ineguaglianza e il trattato sull'educazione, tre opere inseparabili, che formano un sol tutto»<sup>76</sup>.

Questo brano famoso, che registra una presa di coscienza irreversibile, a cui lo stesso autore attribuisce il significato simbolico di un evento il quale suggella la nascita della sua filosofia politica, segna anche il momento in cui, superando il piano della mera consonanza emotiva, più serrato e

<sup>73</sup> MONTAIGNE, *Saggi*, cit., II, XVIII, p. 890; III, I, p. 1055.

<sup>74</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, III, *Œuvres*, cit., I, p. 936.

<sup>75</sup> Cfr. P. CASINI, *Introduzione...*, cit., p. 17.

<sup>76</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à Malesherbes*, in *Œuvres*, cit., I, p. 1135.

consapevole sul piano teorico, si fa il suo confronto con Montaigne. Citato undici volte nelle ventiquattro pagine del primo *Discorso*, pubblicato nel 1750, l'autore dei *Saggi*, alla cui autorità Rousseau si appella, gli offre spunti puntuali per la sua polemica contro il sapere asservito dei *beaux-esprits* della 'Repubblica delle Lettere', diventando un valido supporto per il raffronto da lui istituito con il mondo classico, in cui la virtù civile dominava ancora, prima che il vizio, corruttore dei costumi, si instaurasse, dando luogo al lusso, alla mollezza, all'ozio, all'ipocrisia.

Insomma, a tutti quei mali sociali, da cui, secondo Rousseau, le arti e le scienze hanno preso vita, alimentando, con il loro sviluppo, una cultura dell'apparenza, che, snaturando i rapporti interpersonali, approfondisce, in nome di un falso progresso, le differenze sociali e favorisce il regresso morale.

Nonostante il suo tono moralistico, il *Discorso sulle scienze e le arti*, che riecheggia – come ebbe a dire Diderot, pur essendone stato un fautore – una «vecchia disputa» umanistica sulla *vanitas scientiarum*, mutuata da Montaigne, stigmatizza l'uso ideologico del sapere. Soprattutto quello di natura tecnico-scientifica, al quale egli imputa di stendere «ghirlande di fiori sopra le catene» che «gravano» gli uomini, soffocando «in loro il sentimento di quella libertà originaria per cui sembravano nati» [...]. Il bisogno elevò i troni; le scienze e le arti – conclude Rousseau – li hanno rafforzati»<sup>77</sup>.

Anche con le sue incertezze concettuali – in parte, superate dalle risposte del Ginevrino alle critiche che gli vennero rivolte – questo testo è significativo perché è il primo atto d'accusa da lui pronunciato nei confronti della società colta del tempo, dalla quale egli si sentiva, in quegli anni, nello stesso tempo, attirato e respinto. Lo si può, infatti, considerare la premessa di quella revisione critica della versione enciclopedista dei Lumi, da cui scaturirà la rimessa in discussione della nozione stessa di *philosophie*, intesa come riscatto eminentemente intellettuale, prima che politico e sociale, destinata a sfociare, nel 1757, in una drammatica rottura con i suoi amici *philosophes*; resa pubblica con *La lettera a D'Alembert sugli spettacoli*, del '58, scritta in risposta alla voce «*Ginevra*», da quest'ultimo compilata, l'anno prima, per l'*Enciclopedia*.

Tutti questi temi trovano una loro organica coerenza nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, edito cinque anni dopo. Frutto di una 'maturazione politica', le cui linee di sviluppo vengono preannunciate nella *Prefazione*, del '53, alla commedia *Narciso*, e corroborate dalla voce «*Economia politica*», del '55, esso offre una soluzione 'laica' al problema

---

<sup>77</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in *Scritti politici*, I, a cura di E. Garin, Bari, Laterza, 1971, p. 22.

della teodicea. Rifiutando l'interpretazione tradizionale del resoconto della Genesi, Rousseau solleva l'uomo, a livello individuale, dal peso della colpa primigenia, e ravvisa l'origine del male nello sviluppo storico pregresso, determinato dal concatenarsi «fortuito di parecchie cause esterne» e dalla possibilità d'esercizio del libero arbitrio da parte degli esseri umani. Senonché, proprio perché agenti liberi, non essendo ineluttabilmente condannati da uno *status naturae lapsae*, essi hanno, secondo il Ginevrino, l'opportunità di redimersi attraverso un riscatto politico e sociale.

Sotto questo aspetto, il secondo *Discorso* rappresenta «la *pars destruens* della teoria politica rousseauiana, la quale precede cronologicamente e logicamente le proposte costruttive del *Contratto sociale*»<sup>78</sup>, che ne costituiscono il coronamento finale: vale a dire, il momento positivo di una concezione caratterizzata da un «pessimismo storico», a cui fa riscontro un «ottimismo morale e metafisico»<sup>79</sup>.

Difatti, in questo scritto, Rousseau denuncia – come è risaputo – il carattere 'artificiale' delle diseguaglianze sociali ed economiche. A suo avviso, esse non sono il risultato di inevitabili differenze naturali, di per sé non incidenti, ma di un 'patto iniquo', che, sanzionando un primo atto arbitrario di appropriazione, ha trasformato il possesso legittimo, fondato sul lavoro personale, in un diritto illimitato alla proprietà privata. Nasce da qui quel processo di accumulazione delle ricchezze che, instaurando rapporti di sottomissione e sopraffazione, ha determinato lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, ed ogni altra forma di prevaricazione.

Mettendosi da un angolo visuale diverso, egli imputa, perciò, ai teorici del giusnaturalismo che lo hanno preceduto d'aver ammesso l'esistenza di un'eguaglianza originaria fra gli uomini, in quanto espressione immediata della legge di natura, finendo poi con il giustificare, surrettiziamente – in nome di un diritto positivo, che trae la sua validità da quello naturale – le diseguaglianze storiche esistenti. In tal modo, contaminando le varie posizioni dottrinali, Rousseau rielabora, in modo autonomo, l'ipotesi giusnaturalistica e ne propone una propria, personale, accezione<sup>80</sup>.

In queste pagine, in cui si esplicita la sua filosofia della storia, aleggia l'ombra di Montaigne, la cui presenza, in filigrana, è facilmente riscontrabile, anche se il suo nome viene menzionato solo due volte ed in contesti

---

<sup>78</sup> P. CASINI, *Introduzione*, cit., p. 31.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>80</sup> Cfr., J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in *Scritti politici*, I, cit., *passim*.

non significativi: in una nota, sulla tendenza dell'uomo in società a sfruttare le disgrazie altrui a proprio vantaggio, ed in una risposta sarcastica data a Voltaire, sui 'pedanti dall'anima bassa' che si danno alle lettere per guadagnarsi la vita.

Ben altri sono, in realtà, i debiti del Ginevrino nei confronti dell'autore dei *Saggi*. Basta infatti – senza entrare nello specifico di un testo fin troppo noto – richiamare alla mente i vari passaggi della prima parte, nei quali egli descrive l'uomo di natura attraverso un gioco di contrappunto con quello civilizzato, parafrasando, quasi letteralmente, il capitolo sui *Cannibali* di Montaigne, per accorgersi di quanto egli gli deve; come, non senza ragione, aveva notato Chateaubriand<sup>81</sup>.

Altrettanto si potrebbe dire rispetto al capitolo sulle *Carrozze dei Saggi*, già ampiamente utilizzato da Rousseau nel primo *Discorso*, le cui considerazioni ritornano, ora, disseminate, nel testo<sup>82</sup>. In particolare, nella parte seconda, quando egli fa riferimento al 'coraggio' dei selvaggi che, per 'spirito d'indipendenza', affrontano la morte, pur di non sottomettersi ai loro conquistatori: quegli Europei, che non si risparmiano 'niente, pur d'aver l'onore di servire' e spregiando 'il bene che hanno perduto', la libertà, si 'vantano' di una «pace [...] che godono in catene». Quale «spettacolo per un Caraibe!», esclama Rousseau, commentando: «l'uomo barbaro non piega la testa al giogo che l'uomo civilizzato sopporta senza lamentarsi, e preferisce la più tempestosa libertà a una tranquilla schiavitù»<sup>83</sup>.

Per non parlare delle considerazioni sulla superiorità fisica dei selvaggi, che sono pressoché esenti dalle malattie che affliggono gli uomini civilizzati, o delle similitudini che esistono fra l'uomo naturale ed i bruti, che lo accomunano a Montaigne<sup>84</sup>.

Il debito più significativo risiede però nell'intuizione di fondo che costituisce la chiave di volta su cui si articola l'intero *Discorso*: il rifiuto della *fictio*, che accomunava, pur nelle loro differenze, gli altri teorici del diritto naturale che avevano immaginato un uomo di natura, già dotato di ragione, in grado, quindi, di seguire una *lex naturae*, invariabile e sovrastorica,

<sup>81</sup> Utile, a prescindere dall'interpretazione proposta, per un confronto comparato dei testi di Montaigne e Rousseau, ai quali si fa qui riferimento, è lo studio di C. FLEURET, *Rousseau et Montaigne*, cit., pp. 52-64.

<sup>82</sup> Ivi, pp. 45-52.

<sup>83</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., p. 192.

<sup>84</sup> Ivi, *passim*.

capace di orientarne, senza costrizioni esteriori, le azioni; o, come nel caso di Hobbes, animato da una spinta all'autoconservazione, che lo induceva ad appropriarsi con la forza di tutto ciò che gli serviva per la propria sopravvivenza, da cui scaturiva il conflitto inevitabile con gli altri, animati dalle stesse pulsioni. In entrambi i casi, Rousseau obietta: i filosofi «hanno trasferito nello stato di natura idee prese dalla società: parlavano dello stato selvaggio, e dipingevano», in realtà, «l'uomo civilizzato»<sup>85</sup>.

Sulla scia di Montaigne, egli ritiene invece che il segreto dell'uomo di natura sia sepolto *in interiore homine*: svelarne le fattezze significa discernerne i lineamenti originari, sotto le deformazioni imposte dalla cultura, che ne hanno alterato l'immagine primitiva. «Simile alla statua di Glauco, che il mare e la tempesta avevano sfigurato, [...] l'anima umana – dice Rousseau – alterata in seno alla società da mille cause che si ripresentano senza posa, dall'acquisizione di una quantità di conoscenze e di errori, dai mutamenti sopraggiunti nella costituzione dei corpi e dall'urto delle passioni, ha, per così dire, mutato aspetto fino a diventare quasi irriconoscibile; ed al posto di un essere che agiva sempre in base a principi certi ed immutabili, [...] si trova solo il contrasto informe della passione che crede di ragionare e dell'intelletto che delira»<sup>86</sup>.

La sua non è, tuttavia, una lettura pedissequa perché, integrandola con le indicazioni che gli provenivano dalla conoscenza diretta dell'*Histoire naturelle générale et particulière* di Buffon, che aveva visto la luce nel 1749, a cui fa esplicito riferimento, il Ginevrino tratteggia una visione antropologica autonoma ed articolata, frutto di un lungo processo storico, differenziato nel tempo, che scandisce le tappe dell'evoluzione umana.

Da un essere primitivo, pre-morale, animato da un innocente «amor si sé» e da una istintiva «*pietas*» – come, presumibilmente, secondo Rousseau, doveva essere, nella preistoria – l'uomo si è, infatti, progressivamente trasformato, attraverso conquiste successive – legate all'esercizio della ragione, che, da facoltà potenziale, si è sviluppata, in concomitanza con le passioni, nate dal confronto con gli altri – in *homo sapiens*. Ossia, in un individuo, in cui – come egli dice nel *Contratto* – «la giustizia» si è, «nella sua condotta», sostituita «all'istinto», la «voce del dovere all'impulso fisico», conferendo «alle sue azioni rapporti morali di cui prima mancavano».

Nel *Contratto Sociale*, smentendo le interpretazioni denigratorie, quale quella di Voltaire, che lo aveva accusato di voler far «tornare l'uomo

---

<sup>85</sup> Ivi, p. 139.

<sup>86</sup> Ivi, pp. 130-131.

a camminare a quattro zampe», aggiunge: nel «passaggio dallo stato di natura allo stato sociale», egli perde «molti vantaggi», ma «ne ottiene in compenso di tanto grandi, le sue facoltà di esercitano e si sviluppano, le sue idee si ampliano, i suoi sentimenti si nobilitano, la sua anima intera si eleva a tal segno, che, se il cattivo uso della nuova condizione spesso non lo degradasse facendolo scendere al di sotto persino di quella da cui proviene, dovrebbe senza posa benedire l'istante felice che lo strappò per sempre di là, facendo dell'animale stupido e limitato che era un essere intelligente ed un uomo»<sup>87</sup>.

Queste frasi suonano come un'ulteriore conferma del valore centrale che egli attribuisce alla libertà di scelta, in pari tempo, intellettuale, morale e politica, di cui gli uomini godono, in quanto esseri perfettibili e grazie alla quale essi possono, con un atto volontario, operare per la loro emancipazione individuale e collettiva. Scaturisce da tale convinzione l'ipotesi politica, a tutti ben nota, del 'patto equo', teorizzata, per l'appunto, nel *Contratto*, che si propone come una sorta di 'palingenesi' sociale: una specie di *régénération*, di carattere, però, totalmente laico, come avverte, giustamente, Casini, sottolineando quanto Rousseau non sottovaluti la categoria dell'utile quale elemento costitutivo del vivere civile<sup>88</sup>.

Bisogna trovare – asserisce, infatti, il Ginevrino – una formula «mediante la quale ognuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima», l'unica capace di conservare «con tutta la forza comune la persona ed i beni di ciascun associato». Solo così, egli conclude, si può risolvere, sussumendo, per così dire, l'interesse individuale in quello generale, l'aporia esistente fra libertà ed obbedienza, che costituisce il nodo irrisolto delle società moderne<sup>89</sup>.

Ora, tralasciando le proposte pedagogiche dell'*Emilio*, in cui si avverte ancora l'influenza di Montaigne – anche se essa non incide sulle valenze politiche, sottese ad un progetto educativo che mira a costruire un 'uomo nuovo', atto a vivere in società – negli assunti del *Contratto* la sua voce sembra, invece, tacere, come se il fitto dialogo, intessuto da Rousseau con il moralista francese, si fosse improvvisamente interrotto. Eppure esiste un tema rilevante nei *Saggi*, in cui Starobinski individua le premesse dalle quali il Ginevrino avrebbe desunto indicazioni significative per elaborare la sua nozione di «volontà generale»: si tratta del *topos*, d'ascendenza classica

<sup>87</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Contratto Sociale*, I, VIII, in *Scritti politici*, II, cit., p. 97.

<sup>88</sup> Cfr., P. CASINI, *Introduzione*, cit., p. 66.

<sup>89</sup> Cfr., J.-J. ROUSSEAU, *Contratto Sociale*, I, VI, in *Scritti politici*, cit., *passim*.

e neo-platonica, della *philia*, rivissuto, però, da Montaigne con uno spirito tale di autenticità, che colpisce per la sua profondità. Rimpiangendo la morte dell'amico fraterno, Etienne de La Boétie, avvenuta nel 1563, egli dichiara infatti d'aver perso l'unico riscontro che riteneva oggettivo di sé. «Lui solo fruiva della mia vera immagine e se l'è portata via. È per questo – scrive – che decifro me stesso con tanta accuratezza»<sup>90</sup>, attribuendo l'origine stessa della sua opera alla scomparsa di chi, attraverso il suo 'sguardo', gli dava certezza del proprio esistere, assolvendo, con la sua presenza, ad una funzione essenziale di compartecipazione e conoscenza.

Molti sono i riferimenti che testimoniano l'importanza di questo sodalizio, nato fra il 1588-89, ma è, soprattutto, nel capitolo XXVIII del libro primo dei *Saggi*, dedicato in modo specifico all'analisi del significato dell'amicizia, che risiede la chiave, forse più esaustiva, per comprendere appieno il senso di un rapporto il cui valore emblematico prescinde dalla personalità reale dei protagonisti<sup>91</sup>. Essendo il frutto di una libera scelta – a differenza dei legami naturali, di parentela, oppure di quelli matrimoniali e d'amore, nell'accezione consueta del termine, condizionati dall'attrazione o da altre motivazioni – l'amicizia, secondo Montaigne, è l'unico sentimento che consente una piena ed autentica, acquisizione dell'altro, scevra da ogni forma d'egoismo o di volontà di sopraffazione. Originata da una forma spontanea d'empatia, essa trascende le passioni, fomentate dall'interesse o dalla spinta all'auto-affermazione, innescate dalla vanità e dalla presunzione, trasformandosi, così, in uno strumento di coesione di volontà individuali e distinte, le quali, fondendosi l'una nell'altra, finiscono con il diventare «come un'anima in due corpi».

«La nostra libera volontà non produce niente che non sia più propriamente suo dell'affetto e dell'amicizia», dice Montaigne, descrivendo l'incontro fra due amici come «un connubio così totale da cancellare» persino la loro singolarità di esseri umani. Al punto che «questa unione» – causata da non si sa «quale forza inesplicabile e fatale» – li spinge ad «immergersi e perdersi», in una dimensione di assoluta reciprocità e trasparenza, nella quale si annulla l'aggettivo «suo o mio», perché, in questa sorta di 'duplicazione', non ci si riserva «nulla» di «proprio». «È un grandissimo miracolo il raddoppiarsi», esclama infatti, lamentandosi che, da quando ha perso il proprio amico, «non è che una notte oscura

<sup>90</sup> L'edizione Garavini non cita questo passo, riportato invece da quella curata da Paul Villey, *Les Essais de Michel de Montaigne* [1922<sup>1</sup>], Paris-Lausanne, 1965, p. 983.

<sup>91</sup> Cfr., MONTAIGNE, *Saggi*, cit., pp. 242-259.

[...]: Ero già così assuefatto ed abituato ad essere in due dappertutto, che mi sembra di non essere più che a metà»<sup>92</sup>.

È in quest'ottica, che la *philia* si configura come il contro-altare di quel modello conflittuale, stigmatizzato da Montaigne, che caratterizza i rapporti sociali, inficiati dalla logica dell'utile e dell'apparenza. Sotto tale profilo essa acquista, quindi, il valore 'alternativo' di un possibile tramite attraverso il quale si possono ricostruire – perlomeno nella sfera privata – quei legami inter-personali messi in discussione dalla giustapposizione fra foro interiore ed esteriore, in cui si proietta la separazione, ormai in atto nella realtà dell'epoca, fra individuo e collettività. Certo, nell'orizzonte dell'autore degli *Essais*, questa sorta di ponte fra l' 'io' ed 'l'altro', non rappresenta una riconciliazione fra le dimensioni opposte, dell'individuale e del sociale, ma consente, se non altro, di far coesistere 'identità' con 'alterità', indicando una via d'uscita praticabile per spezzare il cerchio chiuso della soggettività<sup>93</sup>.

Non stupisce, perciò, che, in una simile problematica, Rousseau, attento conoscitore di Montaigne, possa aver trovato – come sostiene Starobinski<sup>94</sup> – spunti utili per rielaborare, in chiave politica, quel «paradigma della completa reciprocità», sotteso alla nozione di 'volontà generale', descritta nel *Contratto*, quale possibile risoluzione della dicotomia vigente fra 'pubblico' e 'privato'. Difatti, a differenza degli altri interpreti del giusnaturalismo, per i quali l'autorità dello Stato deriva da un patto, frutto di una rinuncia, più o meno ampia, da parte degli individui dei loro diritti naturali, Rousseau ritiene che essa sia garantita solo da un contratto stipulato fra eguali, i quali si autogovernano, su un piano di perfetta parità<sup>95</sup>. In quest'ottica, l'ipotesi dell'alienazione totale' da parte dell'individuo all'intera comunità dei propri diritti, costituisce dunque il presupposto iniziale su cui si fonda la possibilità stessa del patto, che si istituisce fra il singolo, come unità-frazionata di un tutto, e se stesso, in quanto membro di un corpo sovrano, da cui trae vita quell' 'io comune', al tempo stesso politico e morale, in cui si elide,

<sup>92</sup> Ivi, *passim*.

<sup>93</sup> Su questo argomento mi sia consentito rinviare a B. CONSARELLI, *Critica della società e significato dell'amicizia nella riflessione di Montaigne*, in *De Amicizia, Scritti dedicati ad Arturo Colombo*, a cura di G. Angelini e M. Tesoro, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 83-97.

<sup>94</sup> Cfr. Jean STAROBINSKI, *Montaigne*, cit., p. 69

<sup>95</sup> Cfr. sul giusnaturalismo di Rousseau e il suo significato in seno alla teoria del diritto naturale, Robert DERATHÉ, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1993.

secondo il Ginevrino, la contraddizione esistente fra interesse particolare ed universale, determinata dal conflitto delle volontà individuali.

È per questo che la volontà generale, che non è la semplice somma delle volontà di tutti, non può errare, perché, essendo espressione dell'interesse generale, opera, 'necessariamente', in vista del bene pubblico e collettivo. È solo in ragione di ciò che Rousseau può serenamente affermare, senza timore d'incorrere in formule repressive: bisogna «costringere» l'uomo ad «essere libero», obbligandolo ad obbedire alla legge che egli stesso si è dato<sup>96</sup>.

Con la riflessione teorica elaborata nel *Contratto Sociale* la lunga e complessa meditazione del conflitto esistente fra 'ragione' e 'passioni', fra 'natura' e 'società, fra 'essere' ed 'apparire', sembra ormai essersi risolta nella piena acquisizione, da parte di Rousseau, «che tutto dipende radicalmente dalla politica», o meglio, come egli chiarisce, nelle *Confessioni*, dal nesso inscindibile fra «morale» e «politica»<sup>97</sup>. Avendo distinto la 'libertà naturale', immediata e limitata a causa delle differenze fisiche, dalla 'libertà civile', razionalmente e liberamente scelta, garantita dalle leggi, egli può recuperare e rifondere nel «'diritto' la prima, assicurandole una sfera ben più ampia ed un nuovo status etico»<sup>98</sup>.

Sottrarre il singolo dalla 'dipendenza' dagli altri, a cui è esposto in seno alla società civile, per porlo sotto l'egida di norme politiche, nate da una forma di 'auto-regolamentazione', da 'tutti' condivisa, significa – come si è visto – contrastare l'ineguaglianza di fatto, generata dall'affermarsi, sul piano storico, di una struttura economica e sociale, intrinsecamente competitiva, perché caratterizzata dal libero gioco degli 'egoismi individuali' o dagli interessi delle *élites* dominanti.

Questa consapevolezza, alimentata, come si è detto, dall'intreccio fra riflessione e vissuto personale, lo induce anche ad ascrivere tratti di unicità e di verità maggiori di chiunque altro. Tant'è vero che, rivendicando la sua superiorità di 'plebeo', egli proclama orgogliosamente d'aver «pensato più e meglio dei Re», perché, non avendo uno stato proprio, li ha «vissuti tutti, dal più basso al più elevato, [...] pranzando talvolta il mattino con i principi e cenando la sera con i contadini»<sup>99</sup>. «I Grandi non conoscono che i Grandi – argomenta, infatti – gli inferiori non conoscono che gli inferiori. Costoro vedono i primi solo attraverso l'ammirazione del loro rango e ne

<sup>96</sup> Cfr. P. CASINI, *Introduzione*, cit., in particolare, pp. 74-80.

<sup>97</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, IX, *Ceuvres complètes*, I, cit., pp. 404-405.

<sup>98</sup> Cfr. P. CASINI, *Introduzione*, cit., pp. 74-76.

<sup>99</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, *Ceuvres complètes*, I, cit., p. 1150.

sono guardati con ingiusto disprezzo; nei rapporti troppo distanti l'uomo, che è l'essere comune ad entrambe le parti, sfugge loro in eguale misura. Quanto a me, che ne ho sempre accuratamente rimosso la maschera, l'ho riconosciuto dovunque»<sup>100</sup>.

Con questa conclusione, in cui egli si attribuisce un primato la cui origine ravvisa nel proprio *status* sociale, Rousseau finisce con il prendere le distanze persino dal suo nume tutelare: Michel Eyquem, signore di Montaigne, che aveva trovato proprio in lui, l'«uomo del popolo» di Ginevra, uno dei suoi più pervicaci e forse, più acuti lettori. Singolare è il destino di questo *maître à penser*, che finirà, poi, con l'essere inserito, in piena Rivoluzione, da Sylvain Maréchal, futuro esponente della 'Congiura degli Uguali', nell'*Almanach des Républicains pour servir à l'instruction publique*, da lui redatto, nel 1793, per celebrare «gli uomini illustri», che, con il loro 'amore' per il «bene pubblico», avevano creato le premesse per quegli ideali di riscatto a cui il 1789 avrebbe dato corpo, alimentando le aspirazioni di quanti credevano nella possibilità di realizzare una «uguaglianza reale»<sup>101</sup>.

*\* Bruna Consarelli è professore ordinario di Storia delle dottrine politiche e titolare dei corsi di Storia del pensiero politico europeo e di Storia delle idee politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi 'Roma Tre'. Ha scritto sul 'libero pensiero' e l'utopia nel Grand Siècle, su Rousseau e sul giacobinismo, sulla Congiura degli Uguali, sulla Rivoluzione francese ed il suo immaginario politico e sull'idea d'Europa. Ha promosso convegni internazionali, di cui ha curato gli atti, 1789: la Rivoluzione e i suoi 'miti', Flaminia, Pesaro 1993; Il mondo delle passioni nell'immaginario utopico, Giuffrè, Milano 1997; Dire il politico – Dire le politique. Il 'discorso', le scritture e le rappresentazioni della politica, Cedam, Padova 2001. Ha organizzato le giornate di studio, AA. VV., Simulación y disimulación. Aspectos constitutivos del pensamiento europeo, Kronos, Sevilla 2003, ed il ciclo di conferenze internazionali raccolte nel volume Pensiero moderno e identità politica europea, a cura di B. Consarelli, Cedam, Padova 2003.*

---

<sup>100</sup> Ivi, pp. 1150-1151.

<sup>101</sup> Cfr., per questa 'lettura' di Montaigne, Sylvain MARÉCHAL, *Democrazia ed eguaglianza*, introduzione e cura di B. Consarelli, Chieti, Editrice Trimestre, 1990, *passim*.

CAMILLA HERMANIN\*  
Università di Firenze

IL VIAGGIO DI GILBERT BURNET.  
POLITICA, ECONOMIA E SOCIETÀ NELLE RIFLESSIONI DI  
UN VIAGGIATORE ATTRAVERSO L'EUROPA  
DI FINE SEICENTO

1. *Introduzione*

Nel maggio del 1685, poco dopo l'avvento al trono di Giacomo II Stuart, il prelado scozzese Gilbert Burnet lasciava il suolo inglese per un lungo soggiorno in Francia, la cui durata non era al momento prevedibile. La partenza, suggerita dallo stesso sovrano, sollecitata da amici e protettori, era stata a lungo rimandata, fino al momento in cui neppure la protezione di Lord Halifax avrebbe potuto garantire l'incolumità del prelado. Su Burnet gravavano sospetti di complicità nel Rye House Plot del 1683 ed esplicite accuse, ispirate dalla strenua difesa di Lord William Russell in cui egli si era gettato all'indomani della condanna. Una numerosa famiglia di confessione presbiteriana, spesso coinvolta nella pubblica difesa delle prerogative del proprio credo e i molteplici attacchi al cattolicesimo di cui lo stesso Burnet si era fatto portavoce, forte della statura pubblica che aveva acquisito nelle gerarchie della Chiesa d'Inghilterra, contribuivano a fare di lui un personaggio sgradito alla corte degli Stuart<sup>1</sup>.

Non solo non aveva fatto niente per mascherare o mitigare le proprie convinzioni, ma di fronte ai ripetuti tentativi di Carlo II di esautorare il

---

<sup>1</sup> Al ruolo politico di Gilbert Burnet nell'Inghilterra tra Seicento e Settecento – prima del più completo saggio biografico di T.E.S. CLARKE, H.C. FOXCROFT, C.H. FIRTH, *A Life of Gilbert Burnet Bishop of Salisbury*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907 – aveva dedicato alcune pagine Leopold VON RANKE, in appendice alla sua *Englische Geschichte, vornehmlich im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert*, Berlin, 1859-1869. Riferimenti al pensiero di BURNET, nel contesto della riflessione politica inglese a lui coeva, sono contenuti in: J.H. FRANKLIN, *John Locke and the Theory of Sovereignty. Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 131-135; R. ASHCRAFT, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, U.P., 1986, pp. 551-555; M.P. ZUCKERT, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton, U.P., 1994, pp. 106-113.

Parlamento, Burnet si era rivolto direttamente al sovrano, con la fiduciosa determinazione di un riformatore della prima ora, invitandolo ad abbracciare la fede riformata per garantire la pace tra i suoi sudditi.

L'11 maggio 1685 in gran fretta, accompagnato dalla moglie gravemente ammalata, Burnet partiva per Parigi con il vago progetto di trascorrervi alcuni mesi. La destinazione era stata scelta accuratamente allo scopo di tacitare, quanto più possibile, le accuse inerenti la sua persona e le sue amicizie. L'Olanda – meta privilegiata dei dissidenti di mezza Europa e centro di relazioni amicali che il prelado anglicano aveva intrecciato in gioventù – era in quegli stessi anni il rifugio di molti esuli *whigs*, ai quali egli riteneva prudente non essere avvicinato; inoltre Guglielmo d'Orange cercava ancora di conciliarsi la benevolenza del suocero Giacomo Stuart e non avrebbe certo accolto il prelado a lui invisibile come ospite gradito. A Parigi, invece, Burnet aveva soggiornato anche l'anno precedente in compagnia della vedova di Lord Russell ed era stato introdotto a corte; se la situazione inglese non fosse precipitata in breve tempo, la capitale francese avrebbe potuto garantirgli un piacevole soggiorno. Ma erano trascorsi soltanto pochi mesi dal suo arrivo a Parigi quando giunse la notizia che il duca di Monmouth e il duca di Argyll, amico di Burnet di vecchia data, avevano impugnato le armi contro le truppe reali ed erano stati sconfitti e imprigionati. A seguito delle notizie ufficiali, Burnet fu tempestivamente informato dai suoi corrispondenti inglesi che il suo nome compariva tra quelli di coloro che erano sospettati di complicità con i ribelli: Parigi non era più sicura. All'inizio di agosto decise pertanto di lasciare la capitale francese ed entro la fine del mese aveva già raggiunto la Svizzera.

Cominciava così un lungo viaggio attraverso l'Europa che avrebbe ricondotto il prelado in patria soltanto con la partenza delle truppe Orangiste alla conquista del trono inglese. Nell'anno che seguì Burnet visitò la Svizzera, l'Italia, i territori tedeschi e solo al termine del suo itinerario europeo raggiunse l'Olanda, dove stabilì la sua nuova dimora, in stretto contatto con la corte de L'Aia, ormai apertamente in contrasto con la corona inglese. Non si trattava di un viaggio di piacere e neppure di una missione diplomatica, ma dell'esilio itinerante di un ragguardevole rappresentante del mondo ecclesiastico inglese, già noto all'estero grazie alla pubblicazione della sua celebre *History of the Reformation of the Church of England*, il cui primo volume era apparso nel 1679<sup>2</sup>. Difficilmente esso

---

<sup>2</sup> G. BURNET, *The History of the Reformation of the Church of England. The First Part. Of the Progress Made in it during the Reign of Henry VIII*, London, Chiswell, 1679,

avrebbe potuto mantenere un carattere meramente privato; Burnet s'impegnò con ogni mezzo per trasformarlo in una missione politica. A pochi mesi dalla sua partenza riteneva ormai superfluo ogni residuo scrupolo teso a mitigare, o sviare, i sospetti che gravavano su di lui in Inghilterra, né si faceva ulteriori illusioni sulle possibilità di un imminente ritorno in patria; decise pertanto di sfruttare il forzato soggiorno sul continente per studiare e valutare la drammatica situazione inglese attraverso il confronto con gli altri Stati europei.

La straordinaria fertilità della sua penna e la già nota incisività delle sue osservazioni trasformarono in un caso letterario e politico un genere letterario che avrebbe conosciuto la sua maggior fortuna soltanto nel corso del secolo successivo. Lo strumento della sua analisi comparatistica fu, infatti, una sorta di diario di viaggio, in forma epistolare, che Burnet redasse puntualmente nel corso dei nove mesi del suo itinerario europeo e che fu consegnato alle stampe con enorme successo di pubblico al suo arrivo in Olanda con il titolo *Some Letters, Containing an Account of What Seemed Most Remarkable in Travelling through Switzerland, Italy, Some Parts of Germany, etc. in the Years 1685 and 1686*<sup>3</sup>.

Il volume era composto di cinque lunghe lettere indirizzate a Robert Boyle, tra il settembre 1685 e il maggio 1686, e conteneva precise e documentate informazioni sugli Stati che Burnet andava visitando, sulle loro risorse naturali, sulla ricchezza economica, sulla situazione politica e religiosa, sul carattere delle singole popolazioni, senza trascurare storie e aneddoti particolarmente curiosi, di cui l'autore era stato informato in oc-

I vol.; *The History of the Reformation of the Church of England. The Second Part. Of the Progress Made in it till the Settlement of it in the Beginning of Queen Elizabeth's Reign*, London, Chiswell, 1681. Il terzo volume sarà pubblicato soltanto nel 1714 a Londra, presso Churchill, con il titolo *The History of the Reformation of the Church of England. The Third Part. Being a Supplement to the Two Volumes Formerly Published*.

<sup>3</sup> G. BURNET, *Some Letters, Containing an Account of What Seemed Most Remarkable in Traveling Through Switzerland, Italy, Some Parts of Germany, etc. in the Years 1685 and 1686. Written by G. Burnet, to the Honorable R. B. To Which is Annexed His Answer to Mr. Varillas*, Amsterdam, 1686. Per le citazioni dal volume di Burnet riportate nel testo si fa riferimento alla seconda edizione: *Some Letters, Containing an Account of What Seemed Most Remarkable in Traveling Through Switzerland, Italy, Some Parts of Germany, etc. in the Years 1685 and 1686. Written by G. BURNET, to the Honorable R. B. The Second Edition, Corrected and Altered in Some Places by the Author. To Which is Added an Appendix Containing Some Remarks on Switzerland and Italy, Written by a Person of Quality and Communicated to the Author*, Rotterdam, printed for Abraham Acher, 1687.

casione dei suoi incontri con esponenti importanti di questa o quella città. Dalla relazione di Burnet risulta che né la forma di governo, né la diversa confessione religiosa costituirono mai un impedimento al suo soggiorno tra ecclesiastici e politici stranieri, alle cui opinioni attinse costantemente nella formulazione dei suoi giudizi. Il tono delle lettere rivela l'abilità di un grande *pamphleteur*, capace di dosare sapientemente osservazioni sistematiche in base alle quali valutare il grado di sviluppo di un paese e il livello di civiltà della sua popolazione, intrecciandole alla narrazione delle leggende e delle superstizioni locali, alla descrizione dei tesori racchiusi nelle biblioteche e nei musei, dei segreti celati negli archivi. L'interesse di Burnet è rivolto in particolare alla forma politica di ogni Stato e al suo rapporto con la confessione religiosa maggioritaria, all'influenza di entrambe sulle possibilità di sviluppo economico e sul godimento delle libertà individuali da parte dei cittadini. La relazione tra le risorse naturali del territorio preso in esame e il suo effettivo grado di sviluppo sociale ed economico costituisce il secondo fondamentale criterio di valutazione. Brevi, ma vivaci, descrizioni degli usi più stravaganti, in voga presso le gentildonne veneziane, o delle curiose abitudini dei mercanti ticinesi, arricchiscono la riflessione sui temi generali, secondo un modulo che diverrà il canone della letteratura di viaggio nel XVIII secolo.

È questo uno degli aspetti formali più interessanti del testo di Burnet, che aiuta a comprendere l'eccezionale fortuna di un volume altrimenti destinato a circolare soltanto in ambienti molto ristretti. Nel limite delle sue capacità, ma non diversamente da quanto fecero negli stessi anni John Locke, William Penn o Algernon Sidney durante il loro soggiorno olandese, Burnet dedicò la sua permanenza obbligata sul continente alla elaborazione di una riflessione politica che traeva i suoi motivi ispiratori dall'urgenza della situazione inglese. La sua abilità fu quella di sottrarsi al modulo del trattato tradizionale per inventare un genere nuovo che avrebbe raggiunto la sua codificazione soltanto nel Settecento inoltrato.

Con sorprendente anticipo sul secolo dei viaggiatori, Burnet redige un diario filosofico-politico che ha la leggerezza del libro d'intrattenimento, ma contenuti analoghi a quelli che più tardi David Hume riverserà nei suoi *Political Discourses*, o gli enciclopedisti nelle voci politiche del dizionario. Utilizza la dimensione del viaggio per osservare col distacco dello straniero i meccanismi interni agli Stati europei, rilevandone ora gli aspetti di continuità, ora quelli di più evidente frattura, lasciando intendere il suo giudizio soltanto attraverso l'efficacia delle descrizioni. La dimensione dell'esilio è deliberatamente cancellata, evitata ogni allusione all'Inghilterra, e tradotta

nelle forme dell'esperienza libera e volontaria di un facoltoso intellettuale della fine del XVII secolo, che applica metodi di classificazione scientifica alle riflessioni suggerite dal suo viaggio. Il messaggio politico di Burnet risulterà ciò nondimeno chiarissimo: mettere in rilievo tutti i rischi connessi con la possibilità della reintroduzione in Inghilterra di una monarchia assoluta e cattolica, attraverso il confronto con le coeve realtà statuali. Ma il lettore non trarrà questa conclusione da dichiarazioni di principio, bensì dalla descrizione della miseria in cui versano le pianure romane e padane, dotate dalla natura di ogni ricchezza, ma defraudate e spopolate dalla severità di un governo tirannico che ne ha compromesso ogni possibile, naturale sviluppo.

Anche la scelta di Robert Boyle come destinatario del resoconto di viaggio riveste un'importanza non secondaria nel progetto di Burnet. Si tratta infatti del filosofo e chimico più celebre non soltanto dell'Inghilterra, ma dell'Europa, di quel tempo; l'ideatore e il fondatore della Royal Society, l'uomo che aveva riportato la scienza inglese ai fasti di Bacon e aveva rilanciato il confronto sul piano europeo; un membro di quella ideale società che riuniva studiosi di discipline diverse, incurante della loro provenienza e della loro appartenenza religiosa. Burnet lo aveva conosciuto a Londra in gioventù, grazie a una lettera di presentazione indirizzata a Boyle da John Wallis, uno dei più apprezzati membri della Royal Society. L'incontro con Boyle aveva segnato l'inizio di un'amicizia che era destinata a durare tutta la vita.

Scegliere Boyle come interlocutore significava rivolgersi a un rappresentativo suddito del regno inglese e, allo stesso tempo, a uno dei più illustri interpreti di quella comunità internazionale che era impegnata a confrontarsi su singoli temi, scientifici, filosofici, politici e religiosi, traducendoli in problemi e riflessioni generali. Burnet aveva già avuto occasione di apprezzare l'efficacia di questa socialità tra uomini di studio, politici ed ecclesiastici provenienti da regioni diverse d'Europa, in occasione di un viaggio giovanile in Olanda nel 1664, nel corso del quale tanta ammirazione avevano suscitato in lui proprio quegli ambienti arminiani che, a Amsterdam e a Rotterdam, si sarebbero dimostrati i più aperti e recettivi nei confronti degli esuli inglesi. Nel corso degli anni '80 del Seicento, quando Burnet attraversava l'Europa, i fuoriusciti inglesi costituivano già una nutrita comunità in Olanda ed erano spesso figure insigni del panorama politico nazionale, quali Locke, Shaftesbury e Sidney. Come sarebbe avvenuto più tardi, e in misura maggiore, nell'ambiente del *Refuge* ugonotto, essi avevano saputo costruire rapidamente intorno a sé una rete di rapporti e di collaborazione

che restituiva a gran voce il loro messaggio sui maggiori periodici dell'epoca, creava un vasto interesse e un crescente consenso intorno alle riflessioni politiche che la situazione inglese suggeriva, in anticipo sul resto d'Europa. Nelle case degli editori olandesi e nelle biblioteche dei grandi mercanti, proprio grazie al pacifico confronto tra uomini provenienti da tradizioni diverse, si distillava in quegli anni il meglio del pensiero politico e filosofico europeo e le vicende coeve, interne ai singoli Stati, diventavano lo spunto per nuove e coraggiose teorizzazioni politiche.

Burnet, nonostante la sua lunga permanenza in Olanda nell'attesa di poter fare ritorno in Inghilterra, non diventò mai uno dei protagonisti di questo straordinario microcosmo; al termine del suo viaggio europeo, ormai apertamente in rotta con la corte degli Stuart, scelse la vita di corte a L'Aia, a stretto contatto con i principi d'Orange. Del resto, la distanza che separava le sue convinzioni politiche dalle tesi radicali di alcuni suoi connazionali esuli, fece sì che essi si guardassero sempre con reciproco rispetto, ma Burnet intuì rapidamente le grandi potenzialità di quella società libera da ogni rapporto con il potere: l'opportunità di disporre di un pubblico informato e interessato alle vicende europee e la solidità di una riflessione politica che guardava alla commistione cattolica tra Stato e Chiesa come a una realtà ormai anacronistica<sup>4</sup>. Ne fece pertanto lo strumento della sua campagna politica a sostegno della candidatura al trono inglese di Guglielmo III.

La straordinaria efficacia dell'operazione realizzata da Burnet è ampiamente documentata dal successo editoriale di cui fu protagonista il suo volume. *Some Letters* furono pubblicate nel 1686, in inglese, ad Amsterdam, a breve distanza

---

<sup>4</sup> Dopo l'incoronazione del principe d'Orange sul trono d'Inghilterra e la conseguente nomina di Burnet alla cattedra arcivescovile di Salisbury, questi fu incaricato di tenere il sermone dell'incoronazione. Esso fu interamente dedicato a un'acuta descrizione delle responsabilità del potere regale, alla distinzione – in evidente polemica con Hobbes – tra sovranità e tirannia e alla definizione speculare di tirannia e anarchia quali comportamenti diabolici. John Locke, che aveva avuto occasione di incontrare Burnet in Olanda, felicemente sorpreso dal tono tutt'altro che compiacente del sermone, scriveva a Jean Le Clerc, non senza evidente malizia: «Whether, as you persuade yourself, he will shew the same spirit at Salisbury as he did at Amsterdam, some people begin to doubt. I must tell you a piece of gossip about him. When visiting the king for the first time after consecration, his Majesty had noticed the breadth of his shovel-hat. The Bishop replied that this was a shape suited to his dignity. 'I hope', said the king, 'that the hat won't turn your head'». Vedi T.E.S. CLARKE, H.C. FOXCROFT, C.H. FIRTH, *A Life of Gilbert Burnet*, cit., pp. 267-268.

dal suo arrivo in Olanda. Soltanto nel primo mese ne furono fatte cinque ristampe e nel corso dell'anno successivo ne apparve un'altra a Rotterdam<sup>5</sup>.

Nello stesso 1687 uscirono altre cinque edizioni, alcune corredate di ampliamenti, integrazioni e correzioni di mano dell'autore; una traduzione francese fu pubblicata a Rotterdam e una inglese a Londra; ma, prima ancora che il libro venisse ristampato in Inghilterra, le copie olandesi vendute oltre la Manica furono requisite per ordine di Giacomo II e ne fu ufficialmente proibita la vendita. Prima della fine dell'anno due dei più importanti periodici di lingua francese pubblicati in Olanda dedicavano una recensione al testo di Burnet. Pierre Bayle, sulle pagine delle *Nouvelles de la République des Lettres*, dava ampio spazio all'edizione del resoconto di viaggio pubblicata a Rotterdam, riproducendo un vero e proprio compendio del libro, di cui erano illustrati tutti gli argomenti, gli episodi più significativi e le considerazioni politiche generali sulle varie forme di governo europeo<sup>6</sup>. Cournand de La Crose e Jean Le Clerc recensivano invece il volume sulle pagine della *Bibliothèque Universelle et Historique* e ne segnalavano le precoci traduzioni. Lo stesso La Crose, l'anno seguente, s'impegnava nella stesura di un volume che integrasse la rassegna europea di Burnet<sup>7</sup>.

Il rapido succedersi delle traduzioni e un'eco così vasta su periodici internazionali sono la testimonianza evidente dell'interesse che il resoconto di Burnet suscitò uniformemente tra i suoi contemporanei, sia pure con esito inverso tra protestanti e cattolici. Mabillon, da Parigi, ne scriveva a Magliabechi a Firenze, commentando l'intraprendenza giornalistica dell'ecclesiastico<sup>8</sup>. Il grande clamore con il quale vennero accolte *Some Let-*

<sup>5</sup> Ivi, p. 229 e p. 532.

<sup>6</sup> «Nouvelles de la République des Lettres», Mars 1687, pp. 280-303.

<sup>7</sup> «Bibliothèque Universelle et Historique», 1687/IV, pp. 538-544 e 1687/VII, p. 173. Il libro di Cournand DE LA CROSE, pubblicato a Cologne da Pierre du Moulin, nel 1688, s'intitolava *Trois Lettres touchant l'état présent de l'Italie écrites en l'année 1687 ... pour servir de supplément aux Lettres du docteur Burnet*.

<sup>8</sup> *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, a cura di M. Valery, Guilbert, Paris 1847, vol. I, p. 316. Il riferimento a Burnet nell'epistolario di Mabillon è segnalato da F. VENTURI nel saggio *L'Italia fuori d'Italia*, in *Storia d'Italia*, vol. 3 («Dal primo Settecento all'Unità»), Einaudi, Torino, 1973, in particolare pp. 990-996 («Il viaggio di Gilbert Burnet: religione e miseria nell'Italia del 1685»), p. 994, nota 2. Venturi menziona anche il progetto, espresso da Michel Germain in una lettera indirizzata a Magliabechi il 25 ottobre 1687, di tradurre in francese l'*Iter Italicum* di Mabillon al fine di confutare «quelques endroits faux et malins»

ters fu alimentato dallo scandalo suscitato dalle impietose descrizioni dei paesi soggetti a un governo assoluto e cattolico, in particolare dalle pagine sugli Stati italiani<sup>9</sup>. L'attualità della polemica anticattolica in Inghilterra e nel *Refuge* ugonotto alla fine del Seicento ebbe certamente un ruolo non secondario nel suscitare interesse intorno al libro, ma essa non è sufficiente a spiegare la solidità di un successo che si protrasse per un intero secolo senza apparenti flessioni. Tra il 1688 e il 1772 ne furono infatti realizzate 16 ristampe, sotto titoli diversi, comprendenti traduzioni in francese, fiammingo e tedesco, non di rado – e specialmente negli ultimi anni – inserite in miscellanee intitolate *Travels* o *Voyages*, secondo l'uso ormai di moda nella seconda metà del XVIII secolo.

La ragione di un interesse così duraturo nel corso di un secolo in cui tutto cambia – dai temi principali della riflessione politica al pubblico che di essa è destinatario, dalla dimensione cosmopolitica delle osservazioni sulla struttura interna degli Stati al superamento della polemica confessionale – non può che essere complessa e ciò risulta evidente dalla lettura integrale delle cinque lettere pubblicate. In ciascuna di esse Burnet individua alcuni dei grandi temi sociali, economici e politici che saranno l'argomento privilegiato delle gazzette, delle riviste e dei grandi dizionari del Settecento, facendone l'unità di misura della sua valutazione dei singoli Stati europei. Quattro sono i temi che ricorrono con maggiore evidenza e sui quali, credo, valga la pena di soffermarsi più a lungo: il mito del piccolo Stato, forte e libero, e del regime repubblicano in cui la diversità religiosa è tollerata; il problema del popolamento degli Stati; il rapporto tra le ricchezze naturali e lo sviluppo economico; i limiti del potere ecclesiastico nei confronti dello Stato. A queste si aggiungono osservazioni di non minore interesse sul rapporto tra superstizione e ricerca scientifica e perfino brevi valutazioni della condizione femminile nei vari territori europei, ma si trat-

---

contenuti nel resoconto di Burnet. Nello stesso 1687 usciva anonimo un breve testo intitolato *Reflexions on Dr. Gilbert Burnet's Travels into Switzerland, Italy and Certain Parts of Germany and France etc., Divided into Five Letters. Written originally in Latin by Monsieur \*\*\* and Now Done into English*, Randal Tayler, London 1688, in cui la descrizione fatta da Burnet degli Stati italiani era aspramente criticata, come frutto di un'analisi pregiudiziale.

<sup>9</sup> Questa lettura è condivisa dal più completo saggio biografico fino a oggi dedicato a Burnet – *A Life*, cit., p. 229: «As this *succès de scandale* was entirely due to their lurid picture of countries blessed in double measure with Popery and arbitrary Government, the irritation of the English court may be imagined» – e dalle pagine su Burnet di VENTURI in *L'Italia fuori d'Italia*, cit., pp. 990-996.

ta di accenni polemici più che di vere analisi. Resta il fatto che, a paragone della complessità dei temi affrontati, il breve soggiorno di Burnet in ciascun paese risulta quantomeno insufficiente per fornire concreti elementi di valutazione al viaggiatore. Sarà dunque il caso di considerare il viaggio essenzialmente un artificio letterario per dar voce a riflessioni su argomenti generali, confermando – anche in questo caso – l'adozione precoce di un modulo prettamente settecentesco che fa della dimensione del viaggio una delle prospettive privilegiate dalla riflessione politica.

## 2. *La Svizzera e il mito del piccolo Stato*

La prima destinazione di Burnet, appena varcati i confini francesi a sud, è la Confederazione svizzera. Le piccole città Stato della Svizzera romana, tedesca e italiana, in cui Burnet si trattiene a lungo, suscitano in lui un apprezzamento quasi privo di riserve. Benché rette da forme di governo diverse tra loro, divise dalla lingua e dalla confessione religiosa, esse rappresentano agli occhi del viaggiatore inglese un modello ideale di buon governo ed efficienza economica. I parametri adottati per giungere a questa valutazione tengono conto del rapporto tra le risorse agricole e lo sviluppo del mercato, dei criteri amministrativi dei territori di campagna, dell'entità della pressione fiscale, dell'esercizio della giustizia, della potenza dell'esercito, del livello d'istruzione individuale, infine della libertà di coscienza accordata ai singoli. Essi richiamano da vicino quella classificazione in base a 'fattori di potenza', propri di ciascuno Stato e strategici nelle dinamiche internazionali, che avevano un ruolo importante nella trattatistica politica e giuridica di fine Seicento. Ma, più in generale, mi sembra che in queste pagine di Burnet cominci a prendere visibilmente forma il mito illuministico del piccolo Stato, in quella che Maurizio Bazzoli ha definito la sua «valorizzazione utopica», la sua capacità cioè di rappresentare simbolicamente «un universo più consono di valori umani e civili, in opposizione a una realtà internazionale dominata dalla forza e dalla violenza»<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> M. BAZZOLI, *Il piccolo stato nell'età moderna. Studi su un concetto della politica internazionale tra XVI e XVIII secolo*, Milano, Edizioni Universitarie Jaca, 1990, p. 26 e ID., *Piccolo stato e teoria dell'ordine internazionale nell'età moderna*, in M. BAZZOLI, *Stagioni e teorie della società internazionale*, Milano, LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia e Diritto, 2005, pp. 387-407. Ma vedi anche W. KAEGI, *Sul piccolo Stato nella storia della vecchia Europa e Il piccolo Stato nel pensiero europeo*, in ID.,

In un contesto seicentesco, in cui ancora i trattatisti tendono a valutare i piccoli Stati essenzialmente in un'ottica di equilibrio internazionale, che privilegia di fatto le grandi realtà statuali, Burnet rivela una precoce tendenza ad astrarre l'immagine del piccolo Stato e a proporla attraverso caratteri ideali. È l'esaltazione della politica interna e delle sue specifiche declinazioni che, a poco a poco, si sostituisce con successo alla considerazione prioritaria dell'equilibrio internazionale e a una valutazione delle singole realtà politiche modulata su di esso.

Nella lunga lettera indirizzata a Robert Boyle da Zurigo il 1 settembre 1685, le descrizioni più ampie sono dedicate alla piccola e fiorente repubblica di Ginevra: «It is a little State, but it has so many good Constitutions in it, that the greatest may justly learn at it»<sup>11</sup>. La ricchezza e l'abbondanza della borsa del grano ginevrina sono paragonate alla miseria della medesima istituzione a Roma: il confronto mette in rilievo l'evidente sproporzione tra le risorse naturali dell'una e dell'altra città. L'esercizio della giustizia pubblica è rapido ed efficace – ed è giudicato tale dagli stessi abitanti – a tal punto che è abitualmente preferito ai contratti commerciali privati; la formazione scolastica è estesa anche a coloro che sono destinati a professioni commerciali, sì che il livello medio di istruzione è sorprendente («yet everybody almost here has a good tincture of a learned education»)<sup>12</sup>. Ma ciò che più di ogni altra esperienza mette in luce l'apprezzamento di Burnet per l'organizzazione della piccola Confederazione indipendente è la visita ai cantoni del Sud: i Grigioni e il Ticino. In essi le virtù politiche ed economiche già osservate nei grandi centri della Svizzera romanza e tedesca acquistano uno straordinario rilievo. I Grigioni mantengono infatti un livello di vita non dissimile da quello delle principali città confederate, benché l'asperità naturale della regione non sia paragonabile alla collocazione di Ginevra o Zurigo; inoltre, già da alcuni secoli, essi sono riusciti ad accreditarsi come la patria dei più capaci imprenditori finanziari operanti in Lombardia, e di conseguenza in Europa: «The chief factors of Italy have been Grisons; and they told me that as the trade of banking began in

---

*Meditazioni Storiche*, a cura e con una presentazione di D. Cantimori, Bari, Laterza, 1960, pp. 1-32 e pp. 33-90.

<sup>11</sup> G. BURNET, *Some Letters*, cit., p. 5.

<sup>12</sup> Ivi, p. 7. Valutazioni positive suscitano anche la suddivisione amministrativa in baliaggi del cantone di Berna e l'austera organizzazione della città di Zurigo, dove sono piuttosto gli straordinari archivi che conservano i manoscritti dei Riformatori ad attrarre l'attenzione di Burnet.

Lombardy, so that all Europe over, a Lombard and a bank signified the same thing, so the great bankers of Lombardy were Grisons, and to this day the Grisons drive a great trade in money; for a man there of a hundred thousand Crowns Estate, hath not perhaps a third part of this within the country, but puts it out in the neighbouring States: and the liberty of the country is such, that the natives when have made up estates elsewhere, are glad to leave even Italy and the best parts of Germany, and to come and live among those mountains, of which the very sight is enough to fill a man with horror»<sup>13</sup>.

Il baliaggio di Lugano risplende invece nel confronto con i territori del confinante Ducato di Milano, la cui condizione è assimilabile all'amministrazione, pressoché unanimemente rovinosa, degli altri Stati della penisola italiana: «The inhabitants here are so well used, they live so free of all impositions, and the Switzers government is so gentle, that there I must tell you another paradox, this is the worst countrey, the least productive, the most exposed to cold, and the least capable of trade of all Italy; and yet it is by far the best peopled of any that I saw in all Italy»<sup>14</sup>.

Per quanto le descrizioni siano minuziose fino al disorientamento e le digressioni erudite su aneddoti storici, o leggendari, frequentissime nel testo, la coerenza di un'analisi sociale e politica fondata su criteri fissi emerge chiaramente dal resoconto di Burnet. Due sono gli elementi irrinunciabili sui quali, a giudizio dell'autore, si regge la fortuna di uno Stato esemplificato sul modello elvetico: un governo mite e – strettamente correlata con esso – una popolazione numerosa; le risorse naturali costituiscono invece una variabile dipendente dai due fattori menzionati. L'elogio del governo mite ricorre per ben due volte nel resoconto di Burnet, con il chiaro intento di esemplificare una ideale realtà politica e, allo stesso tempo, il suo contrario. Nel primo caso si riferisce al già menzionato «gentle government» del baliaggio di Lugano. È degno di rilievo il fatto che, in questa occasione, la valutazione del tasso di popolamento del territorio sia connessa in modo causale alla forma di governo vigente: Burnet esprime la convinzione che quest'ultima sia in grado di sovvertire il naturale sviluppo demografico di uno Stato destinato ad essere abbandonato a causa delle asperità del clima e del territorio.

L'elogio del governo mite ricorre poi, per contrasto, in occasione del soggiorno di Burnet nei territori padani soggetti al papa: Ferrara e i suoi dintorni. Lo stato di abbandono in cui versano le fertili pianure in riva al Po è

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 96.

<sup>14</sup> Ivi, p. 98.

messo in risalto dal confronto con le terre che costeggiano il fiume sull'altro lato e che sono sottoposte alla fiorente Repubblica veneziana a cui il prelado anglicano ha dedicato pagine di spassionata ammirazione, sulle quali torneremo. La miseria e lo spopolamento delle campagne ferraresi, ormai consolidati in una situazione che Burnet giudica irreversibile, sono ascritti senza esitazione alla severità del governo, a una pressione fiscale insostenibile e alle frequenti confische dettate da una politica di nepotismo completamente disinteressata alle conseguenze generali della sua applicazione, infine al privilegio del clero a danno dei laici. È sullo sfondo di questo paesaggio desolato che Burnet offre al lettore quella che definirei la sintesi più riuscita della sua valutazione politica: «[...] for the greatness of a prince or State rising from the numbers of the Subjects, those maxims that retain the subjects, and that draw strangers to come among them, are certainly the truest maxims for advancing the greatness of the master [...]. It is certain that few leave their country, and go to settle elsewhere, if they are not pressed with so much uneasiness at home, that they cannot well live among their friends and kindred; so that a mild government drives out no swarms, whereas it is the sure mark of a severe government that weakens it self, when many of the subjects find it so hard to subsist at home, that they are forced to seek that abroad, which they would much rather do in their own country, its impositions and other severities, did not force them to change their habitations».

Questa descrizione non si nutre del solo spettacolo che si offriva agli occhi del viaggiatore, ma attingeva allo stesso tempo alla sua giovinezza scozzese e con essa a un'esperienza non dissimile di vessazione, che pur brillava nel ricordo rispetto al presente («so few inhabitants and ...so poor and miserable, that the people in the ordinary towns of Scotland, and in the worst places, make a better appearance»!). Ancor più forte doveva essere stata l'impressione suscitata dalla cruenta politica d'intolleranza seguita alla revoca dell'Editto di Nantes. Burnet aveva lasciato la Francia pochi mesi prima della promulgazione dell'editto di Fontainebleau ma, sulla via del ritorno, da Civitavecchia si era imbarcato per Marsiglia<sup>15</sup>. Qui aveva avuto modo di verificare gli effetti delle *dragonnades* nei territori proven-

---

<sup>15</sup> Ivi, pp. 254-255: «I have a much stronger inclination to say somewhat, concerning the persecution which I saw in its rage and utmost fury, and of which I could give you many instances that are so much beyond all the common measures of barbarity and cruelty, that I confess they ought not to be believed, unless I could give more positive proofs of them [...] In short I do not think that in any age there ever was such a violation of all that is sacred either with relation to God or man...».

zali, il terrore e poi la fuga di intere città verso luoghi di pace. In Olanda, pochi mesi dopo, aveva assistito al continuo afflusso di maestranze, artigiani, commercianti, scienziati che, in vario modo, giungevano a portare la ricchezza del proprio sapere nelle libere città del Nord Europa.

Secondo un modello interpretativo diffuso nella trattatistica politica e religiosa protestante, l'Olanda costituiva, alla fine del Seicento, un rifugio analogo a quello che aveva rappresentato la Svizzera all'indomani della Riforma per gli aderenti al nuovo credo: le due repubbliche erano assimilate nella descrizione dei loro requisiti amministrativi, economici e sociali che era sì idealizzata, ma che modellava la possibilità della costruzione di uno Stato esemplare sulla storia, pacifica, della Confederazione svizzera, dai tempi della Riforma in poi: «And here one thing cometh into my mind which perhaps is not ill grounded, that the poverty of a nation, not only dispeoples it, by driving the people out of it, but by weakening the natural fertility of the subjects; for as men and women well cloathed, and well fed, that are not exhausted with perpetual labour, and with the tearing anxieties that want brings with it, must be much more disposed to propagate, than the other: and this appear more evident to me, when I compared the fruitfulness of Geneva and Switzerland, with the barrenness that reigns over all Italy. I saw two extraordinary instances – [e qui Burnet menzionava le floridissime discendenze elvetiche degli esuli italiani: i Turretini, i Diodati, i Calandrino, i Burlamacchi...] but such things are not to be found in Italy»<sup>16</sup>.

È interessante osservare come la proposizione di questo duplice modello economico-politico elvetico e olandese, quale esemplificazione del «mild government» e dei suoi benefici effetti sulla floridezza di uno Stato, precorra di circa mezzo secolo l'illustrazione quasi parallela della «douceur du gouvernement» che Montesquieu identificava come causa principale del benessere generale nelle repubbliche svizzera e olandese, nonostante l'evidente asperità dei loro territori: «La douceur du gouvernement contribue merveilleusement à la propagation de l'Espèce. Toutes les républiques en sont une preuve constante, et, plus que toutes, la Suisse et la Hollande, qui sont les deux plus mauvais pays de l'Europe, si l'on considère la nature du terrain, et qui cependant sont les plus peuplés. Rien n'attire plus les étrangers que la liberté et l'opulence, qui la suit toujours: l'une se fait rechercher par elle-même, et nous sommes conduits par nos besoins dans les pays où l'on trouve l'autre»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Ivi, p. 233.

<sup>17</sup> MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, édition dirigée par J. Erhard et C. Volpilhac-Auger, Oxford, Voltaire Foundation / Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2004

Il problema del popolamento degli Stati ricorreva nella trattatistica filosofica e politica già dagli inizi del Seicento, fin dai tempi in cui Botero e, più tardi, Giusto Lipsio avevano dato all'argomento un rilievo internazionale. Ma le forme in cui questo tema fu trasposto nei dibattiti settecenteschi rivelano un interesse completamente nuovo, che utilizza le cifre della statistica e dell'antiquaria per affrontare problemi attuali. «Ciò che interessava – ha osservato Cambiano, a proposito della voce enciclopedica *Population*, curata da Damilaville – era in primo luogo la realtà di cui quelle cifre erano segno, ossia le istituzioni civili e religiose nei loro apporti positivi o negativi alla crescita o decrescita demografica: attraverso il rilevamento di esse passava il giudizio su interi mondi e intere civiltà». La riflessione sulla popolazione introduceva cioè alla discussione sui temi del dispotismo, dell'oppressione fiscale, dei privilegi e delle proprietà ecclesiastiche, del consumo di beni di lusso e del ruolo dei grandi eserciti statali<sup>18</sup>. È significativo che nel resoconto di Burnet sia già rintracciabile un siffatto schema di pensiero, che conduce dalla descrizione delle regioni più povere del territorio italiano, alla requisitoria contro il dispotismo regale. Burnet ricava insomma dall'esame congiunto delle condizioni sociali ed economiche degli Stati europei che attraversa uno dei criteri analitici – potremmo definirla una 'legge' – in base al quale valutare, con risultati coerenti, e con l'intenzione di fornire un dato scientifico, il grado di sviluppo di una determinata realtà politica. Non solo. Il modello di sviluppo statale che emerge da questo confronto è funzionale al perseguimento di quell'ideale settecentesco di «felicità pubblica», che non è esplicitamente menzionato in *Some Letters*, ma vi è già ampiamente delineato nei suoi connotati essenziali.

Alle molte pagine dedicate alla Svizzera corrispondono, con perfetto equilibrio, come in uno specchio capovolto, quelle dedicate alla Francia, alla Spagna e agli Stati italiani. Gli Stati dell'Europa mediterranea costituiscono i modelli antitetici del «mild government» e riuniscono pertanto, entro i loro ampi confini, tutte le caratteristiche deteriori, proprie delle grandi monarchie assolute, viziate dalla commistione tra potere politico e potere ecclesiastico. La condanna del governo dispotico s'identifica infatti, nelle pagine di Burnet, con il rifiuto di un sovrano cattolico, il cui potere arbitrario è la causa principale delle deprecabili condizioni in cui versano il popolo francese, quello spagnolo e quello italiano.

---

(«Oeuvres complètes de Montesquieu», 1), CXXII.

<sup>18</sup> G. CAMBIANO, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Bari-Roma, Laterza, 2000, pp. 313-314. Rilevante, in questa sede, il richiamo di Cambiano, prima ancora che all'articolo di Damilaville, al libro XXIII dell'*Esprit des lois* di Montesquieu.

Attraverso il resoconto degli incontri che Burnet ebbe modo di fare a Milano, a Firenze, alla corte papale a Roma e infine a Napoli, appare evidente che la sua valutazione politica non era ispirata a una mera polemica confessionale, che lo avrebbe indotto a rifiutare qualsiasi possibilità di intesa con le istituzioni religiose romane. Burnet aveva vissuto agevolmente alla corte di Luigi XIV, fu ricevuto con onore a Roma e invitato a un'udienza privata cui si sottrasse soltanto per prudenza diplomatica; ebbe rapporti amichevoli e di reciproca stima con prelati e studiosi romani. Ciò che davvero gli interessava mettere in rilievo, e senza equivoci, era il danno materiale e non morale che un sovrano cattolico avrebbe arrecato all'Inghilterra. Il motivo essenziale della sua opposizione riposava nella commistione insanabile tra potere statale e potere ecclesiastico a cui un governo cattolico avrebbe dato vita e il cui prevedibile esito sarebbe stato quello di ledere gli interessi medesimi dello Stato. Per scongiurare questo pericolo, Burnet indugiava nella descrizione meticolosa della ricchezza dei conventi romani e napoletani, contrapposta all'austerità delle case comuni<sup>19</sup>; lamentava l'inutile dispiego di argento e oro che la superstizione faceva accumulare sugli altari, sottraendoli al flusso dinamico della circolazione monetaria<sup>20</sup>; denunciava il sistema di oppressione fiscale che aveva impedito qualsiasi investimento di successo<sup>21</sup>, determinando

---

<sup>19</sup> G. BURNET, *Some Letters*, cit., p. 174: «In short the dispeopling of Tuscany and most of the Popes dominions, which are more abandoned than any other part of Italy, seemed to flow from nothing but the severity of the government, and the great decay of trade ... Yet this is not the chief cause of the dispeopling of those rich countrys; the severity of the taxes is the true reason: notwithstanding all that decay of trade, the taxes are still kept up. Beside this, the vast wealth of the convents, where the only people of Italy are to be found, that live not only at their ease, but in great plenty and luxury, makes many forsake all sort of industry and seek for a retreat in one of those seats of pleasure; so that the people do not increase fast enough to make a new race to come instead of those whom a hard government drives away....».

<sup>20</sup> Ivi, p. 176: «The superstition of Italy and the great waste of wealth that one sees in their churches, particularly those prodigious masses of plate, with which their altars are covered on holidays, doth also sink their trade extreamly; for silver being in commerce what blood is in the body, when so much of that is dead, and circulates no more, it is no wonder if such an extravasation ... of silver, occasions a great deadness in trade».

<sup>21</sup> Ivi, p. 182: «As the preemption of the corn makes that there is no profit made by the owners out of the cultivation of the soil, all that going wholly to the Pope, so there are no ways left here of employng ones money to any considerable advantage. For the publick banks, which are all in the Pope hand, do not pay in effect three per cent of interest...».

l'abbandono di regioni naturalmente ricche in favore di luoghi, spesso inospitali, ma retti da un governo mite<sup>22</sup>.

### 3. *Venezia e la separazione tra Stato e Chiesa*

Il governo papale costituiva, in sintesi, per Burnet il paradigma antiutopico della sua visione politica: «It is the greatest solecism in government for the prince to be elective, and yet absolute; for an hereditary prince is induced to consider his posterity and to maintain his people, so that those that come after him may still support the rank which they hold in the world: but an elective prince hath nothing of that in his eye, unless he hath a pitch of generosity, which is not ordinary among them, and least of all among Italians, who have a passion for their families, which is not known in other places, and thus a Pope, who comes in late to this dignity, which by consequence he cannot hope to hold long, doth very naturally turn to those councils, by which his family may make all the hay they can during this sunshine. And to anciently the cardinals were a check upon the pope, and a sort of council, without whom he could do nothing even in temporals, yet now they have quite lost that; and they have no other share in affairs, than that to which the Pope thinks fit to admit them; so that he is the most absolute prince in Europe...»<sup>23</sup>.

Il senso dell'intero viaggio e della sua necessità di essere raccontato e letto è quello di fornire un'accurata documentazione sulle condizioni generali che il governo di un sovrano assoluto e cattolico determinava negli Stati europei del XVII secolo. A questo scopo ogni pagina del resoconto è costruita in modo da sollecitare costantemente la consapevolezza che si tratta di un'alternativa netta, senza compromessi: il benessere o la miseria, la libertà o la tirannia, la pace o la persecuzione. Lo documentano efficacemente le pagine dedicate alla repubblica veneziana. Da moderato Burnet non aveva alcuna inclinazione peculiare verso i regimi repubblicani, ma apprezzava, in alcuni

---

<sup>22</sup> Ivi, pp. 163-164: «... I could not but ask all I saw, how it came, that so rich a soil was so strangely abandoned? some said the air was become so unhealthy that those who stay in it were short-lived.... but the ill air is occasioned by the want of inhabitants, for there not being people to drain the ground, and to keep the ditches clean [...] so that the ill air is the effect, rather than the cause, of the dispeopling of the Pope dominions. The true cause is the severity of the Government, and the heavy taxes, and frequent confiscations.»

<sup>23</sup> Ivi, pp. 180-181.

di essi, il rispetto di una netta separazione tra competenze statali ed ecclesiastiche. Probabilmente, come molti viaggiatori protestanti suoi contemporanei, scopri Venezia con gli occhi del Sarpi e dovunque cercò, e trovò senza difficoltà, conferme alle sue letture. L'equilibrio perfetto che, a suo dire, regnava tra la nobiltà veneziana, licenziosa e viziata, e i funzionari ecclesiastici, garantiva allo Stato un'armonia e un benessere impensabili in qualsiasi altro luogo della penisola italiana e del mondo cristiano<sup>24</sup>. C'è qualcosa di molto simile all'ammirazione nelle parole usate da Burnet per descrivere il disprezzo veneziano nei confronti degli inquisitori, o quello delle nobili aristocratiche, rinchiuso nei conventi, che si rifiutavano di obbedire alle regole imposte dal Patriarca e si comportavano come donne libere, perché erano appunto nobili veneziane prima che monache; oppure, ancora, nelle annotazioni circa il rigido controllo che la città riusciva a mantenere sulla terraferma, senza bisogno di guarnigioni e roccaforti, sfruttando l'opera degli inquisitori che trattenevano i nobili veneti nel sospetto reciproco e nel timore di una denuncia, impedendo che si alleassero contro la città<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Ivi, pp. 143-144: «There is no Christian state in the world, that hath expressed a jealousy of church-mens getting into the publick councils so much as the Venetians; for as a noble Venetian, that goes into orders, loses thereby his right of going to vote in the Great Council; so when any of them are promoted to be cardinals, the whole kindred and family must (during their lives) withdraw from the Great Council; and are also incapable of all employments: and by a clause, which they added when they received the Inquisition, which seemed of no great consequence, they have made it to them; for it being provided, that the inquisitors should do nothing but in the presence of such as should be deputed by the senate, to be the witnesses of their proceedings, those deputies either will not come out when they think fit, or will not stay longer than they are pleased with their proceedings; so that either their absence, or their withdrawing, dissolves the court: for a citation cannot be made, a witness cannot be examined, nor the least point of form carried on, if the deputies of the senate are not present: and thus it is, that tho there is a court of Inquisition at Venice, yet there is scarce any person brought into trouble: and tho there is a congregation of them there, that hath their exercises of religion very regularly, yet the Senate gives them no trouble».

<sup>25</sup> Ivi, pp. 125-126: «It is certain, a revolt here, were no hard matter to effectuate... if it were not for the factions that still reign among them, by which one party would chuse rather to expose the other to the rigor of the Inquisitors, than concur with them in asserting their liberty; and the Inquisitors in such cases proceed so secretly, and yet so effectually, that none dares trust another with a secret of such consequence; and the oppressed nobility of those states, retain still so much of their old and unsubdued insolence, and treat such as are under them so cruelly, that the Venetians are as secure in those conquests, as if they had many strong citadels, and numerous garrisons spread up and down among them».

Paragonata alla rigogliosa indipendenza della Repubblica veneziana, neppure Ginevra poteva garantire ai suoi abitanti la stessa libertà, a riprova che un pregiudiziale favore per gli Stati protestanti non condizionava le valutazioni di Burnet: il suo obiettivo era invece quello di ridefinire con formule certe il rapporto tra Stato e Chiesa, o piuttosto, tra Stato e Chiesa. Nella città svizzera Burnet lamentava l'imposizione di un codice dottrinario, recentemente promosso da alcuni teologi dell'Università in accordo con le massime autorità delle altre Chiese confederate. La *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum* stabiliva come consensualmente accolto dalle autorità ecclesiastiche svizzere un sillabo di articoli confessionali che mantenesse il credo riformato coerente con i principi ortodossi stabiliti nel Sinodo di Dordrecht<sup>26</sup>; tutti i ministri del culto e i docenti erano tenuti a sottoscrivere gli articoli per poter esercitare i propri uffici. Burnet aveva visitato Ginevra poco mesi dopo l'introduzione dell'obbligo di sottoscrizione alla *Formula* e la forte impressione suscitata dal provvedimento, che egli giudicava lesivo dell'autonomia della coscienza individuale, è diffusamente testimoniata dalla narrazione di viaggio<sup>27</sup>.

Il provvedimento non differiva nella sostanza da quel *Test Act* con il quale, nel 1673, il Parlamento inglese aveva confermato l'esclusione dei cattolici e dei non conformisti dai pubblici uffici, imponendo l'adesione alla Chiesa d'Inghilterra per l'accesso alle pubbliche magistrature; nel 1687, quando Giacomo II promulgherà la *Scottish Declaration of Indulgence*, Burnet si opporrà strenuamente alla revoca del provvedimento in Inghilterra, ritenendolo una misura cautelativa necessaria a garantire l'autonomia del Parlamento. Non soltanto rifiuterà a William Penn, inviato presso la corte de L'Aia, il suo appoggio a un provvedimento di tolleranza del sovrano

---

<sup>26</sup> Sui contenuti della *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum* e sulla sua applicazione nelle città svizzere mi permetto di rinviare a C. HERMANIN, *Samuel Werenfels. Il dibattito sulla libertà di coscienza a Basilea agli inizi del Settecento*, Firenze, Olschki, 2003.

<sup>27</sup> G. BURNET, *Some Letters*, cit., pp. 54-56, *Post scriptum*: «They obliged all such as should be admitted either to the Ministry, or to a professor chair, to sign *sic sentio*, so I think; and this being so settled at Bern and Zurich, it was also carried by their authority ad Geneva: but for those in office, the moderator and clerck signed it in all their names: and thus they were not contented to make only a Regulation in those matters, but they would needs, according to a maxim that hath been so often fatal to the Church, enter into peoples consciences, and either shut out young men from employments, or impose a test upon them, which perhaps some have signed not without struglings in their conscience».

d'Inghilterra modellato sulle leggi olandesi – operando affinché anche Guglielmo d'Orange si esprima in questo senso – ma darà alle stampe un battagliero *pamphlet* intitolato *Reasons Against the Repealing the Test*<sup>28</sup>.

Nonostante l'apparente contraddizione, il testo delle *Reasons* conferma la visione politica già suggerita dall'esperienza di viaggio. Burnet si dichiarava sostanzialmente favorevole all'applicazione generale di principi di tolleranza e si augurava una revisione parlamentare della legge penale riguardante i cattolici inglesi, ma intendeva scongiurare con ogni mezzo il rischio di un sovrano dispotico sottratto al controllo del Parlamento<sup>29</sup>. La pubblicazione delle *Reasons* gli valse una condanna ufficiale da parte delle autorità inglesi e un mandato di cattura, sì che in brevissimo tempo egli provvide a concludere il matrimonio con un'ereditiera olandese e a chiedere la naturalizzazione nelle Province Unite, per sottrarsi al rischio di estradizione.

Un anno più tardi fu pubblicato anonimo un secondo *pamphlet*, uscito dalla penna di Burnet, dal titolo *Enquiry into the Measures of Submission to the Supreme Authority, and [...] the Grounds on Which it May Be Lawful or Necessary for Subjects to Defend Their Religion, Lives and Liberties*.

Nel 1688, quando Guglielmo III d'Orange sbarcò in armi sul suolo inglese, il libretto fu ristampato in qualche migliaio di copie per suo ordine e affidato alle truppe d'invasione affinché lo distribuissero tra i sudditi. Vi si affermava che la legge di natura non riconosce forme di subordinazione politica, fatta eccezione per quelle stabilite dai rapporti familiari; che la difesa della vita è sancita come un diritto naturale, legittimante il diritto di resistenza nei confronti di aggressori violenti, il diritto al risarcimento per i danni subiti e garanzia di tutela; che il potere supremo deve sovrintendere alla riparazione del danno, la cui esecuzione è stabilita dall'organo legislativo: le misure per garantire l'obbedienza all'interno di una società devono infatti essere atti legislativi. Se l'esercizio di una confessione religiosa è riconosciuto per legge – scriveva Burnet – esso deve essere difeso contro ogni

---

<sup>28</sup> G. BURNET, *Reasons Against the Repealing the Acts of Parliament Concerning the Test. Humbly Offered to [...] the Members of Both Houses, at Their Meeting on the Twenty-Eight of April*, 1687.

<sup>29</sup> Da un passo delle *Reasons* citato in T.E.S. CLARKE, H.C. FOXCROFT, C.H. FIRTH, *A Life*, cit., p. 231: «...though 'the executive power of the law is entirely in the king; and the law has made it unlawful upon any pretence whatsoever to resist [it] ... [yet] the legislative power is not so entirely in the king. ... No law can be either made, repealed, or which is all one suspended, but by ... consent [of Parliament]'. And since 'the essence of all government consists in the subjects of the legislative authority, the placing this legislative power singly in the king is a subversion of this whole government'».

forma di usurpazione. La legge condanna la resistenza al sovrano, ma essa non deve, così facendo, permettere il sovvertimento di ogni altra norma: un re che viola la legge che stabilisce il suo potere cessa di essere re<sup>30</sup>.

Anche da questa brevissima sintesi del testo mi sembra che risulti evidente l'intento di fondare politicamente la legittimità dell'avvicendamento al trono del principe di Orange, ma altrettanto palese è la volontà di riaffermare l'autorità del Parlamento nei confronti dell'autorità regale e, con essa, la superiorità del potere legislativo sull'esecutivo. Il pensiero politico di Burnet, benché mai esposto sistematicamente, ma desumibile dall'insieme della sua eclettica quanto abbondante produzione, non è soltanto significativo nel quadro della congiuntura politica anglo-olandese di fine Seicento, ma è una componente rappresentativa di quella elaborazione politica d'impianto costituzionalista che ebbe, negli ultimi decenni del XVII secolo, e in Locke in particolare, i suoi interpreti più efficaci<sup>31</sup>. È degno di rilievo il fatto che l'opera e l'assidua attività politica di uno dei non protagonisti del panorama istituzionale di quell'epoca, così attentamente indagato dalla storiografia recente, documentino una sostanziale anticipazione alla fine del Seicento di problemi – e del nuovo modo di affrontarli – che avranno il loro pieno sviluppo politico, istituzionale e giuridico nel corso del Settecento. Le speranze riposte da Burnet nell'avvento al trono di Guglielmo III d'Orange sono le medesime che accompagnano quella teorizzazione dello Stato che intende garantire, attraverso una netta definizione dei limiti del potere, il pieno godimento dei diritti naturali.

Il ruolo che, nella maturazione di questa riflessione politica, ebbe il viaggio europeo mi sembra confermata dalla coerenza delle osservazioni sul governo, la società e l'economia contenute in *Some Letters*, che si ritrovano poi, ulteriormente sviluppate, nella pubblicistica più propriamente politica di Burnet. Il modello proposto alla monarchia Orangista è un modello ideale, ma non astratto, che si nutre delle diverse esperienze storico-istituzionali, i cui effetti Burnet ha potuto osservare da vicino viaggiando

---

<sup>30</sup> Cfr., la sintesi dell'*Enquiry* e le citazioni riportate in T.E.S. CLARKE, H.C. FOX-CROFT, C.H. FIRTH, *A Life*, cit., p. 244-245.

<sup>31</sup> Lo studio di Alberto CLERICI, *Monarcomachi e giusnaturalisti nella Utrecht del Seicento. Willem Van der Muelen e la legittimazione olandese della Glorious Revolution* (Milano, Franco Angeli, 2007) è uscito quando questo saggio era in bozza; nell'ambito di un'attenta analisi di alcune figure rilevanti del «versante olandese della Rivoluzione inglese» del 1688, Clerici dedica un paragrafo alla riflessione politica di Burnet, limitatamente alle tesi contenute in *Les Preuves convaincantes*, evidenziandone i debiti nei confronti della tradizione costituzionalista inglese e della corrente giusnaturalista olandese.

attraverso l'Europa. In questo senso, l'elogio che in *Some Letters* è riservato all'Elettore Palatino, Carlo Ludovico, rappresenta la proposta di un modello di principe legittimo, che opera nell'interesse dello Stato e fonda l'obbligo di obbedienza dei suoi sudditi sul suo rispetto delle leggi e degli ordinamenti vigenti. «The late prince Charles Lewis shewed his capacity in the peopling and settling this State, that had been so entirely ruined, being for many years the seat of War; for in four years time he brought it to a flourishing condition: he raised the taxes as high as was possible without dispeopling his country, all mens Estates were valued, he saw of what advantage liberty of conscience was to peopling of his country; so as he suffered the Jews to come and settle there, he resolved also not only to suffer the three religions tolerated by the laws of the empire, to be professed there, but built a church for them all three, which he called the church of the concorde, in which both Calvinists, Lutherans and Papists had ... the exercise of their religion; and he maintained the peace of his principality so entirely, that there was not the least disorder occasioned by this toleration ... This prince, as he is in many respects an honor to the religion that he professes, so is in nothing more to be commended by those who differ from him, than for his exact adhering to the promises he made his subjects with relation to their religion, in which he was not (even in the smallest matters) broke in upon their establish laws»<sup>32</sup>.

*\* Docente a contratto di Storia del pensiero politico presso l'Università di Firenze, Camilla Hermanin ha conseguito il dottorato in discipline storiche presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. Ha svolto e svolge tuttora ricerche sul tema della tolleranza civile e religiosa con particolare attenzione al rapporto tra giusnaturalismo e pensiero religioso in età moderna. È autrice di saggi e volumi tra cui Samuel Werenfels. Il dibattito sulla libertà di coscienza a Basilea agli inizi del Settecento, Firenze, Olschki 2003; Riflessioni su società e leggi di un esule ugonotto: Pierre Roques (1685-1748), in Essere minoranza. Comportamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra Medioevo ed età moderna, a cura di Marina Benedetti e Susanna Peyronel, Torino, Claudiana 2004, pp. 243-266 e «Sine scandalo Christianorum». Proposte di convivenza ebraico-cristiana nel XVIII secolo, Firenze, Olschki 2005.*

---

<sup>32</sup> G. BURNET, *Some Letters* cit., p. 281.



ROLANDO MINUTI\*  
Università di Firenze

LA GEOGRAFIA DEL DISPOTISMO  
NELLE *LETTRES PERSANES* DI MONTESQUIEU

In un seminario dedicato al tema del viaggio, un'attenzione specifica rivolta alle *Lettres Persanes* di Montesquieu merita sicuramente una breve premessa. Montesquieu, al tempo della pubblicazione di quello che resta il suo capolavoro letterario, non è ancora un viaggiatore; lo diverrà più tardi, dopo il successo delle *Persanes*, nel corso di tre anni importanti, dal 1728 al 1731, che daranno un contributo essenziale alla sua formazione intellettuale e politica. Non visiterà mai tuttavia i paesi orientali che hanno un ruolo tanto rilevante sia nelle *Persanes* sia nell'*Esprit des Lois*. Ciononostante i viaggiatori protagonisti di quella «espèce de roman» come Montesquieu stesso volle descrivere le *Persanes*<sup>1</sup>, non sono affatto astratti, ed i riferimenti alla realtà da cui provengono e ai diversi luoghi dell'oriente islamico che percorrono e descrivono non sono affatto semplici artifici. Tali riferimenti non sono ridicibili solo ad una strategia di mascheramento utile, da un lato, ad evitare attacchi diretti della censura, e dall'altro, a venire incontro ad una moda letteraria e al gusto di un esotismo orientale già diffuso nella cultura francese ed europea del suo tempo (ed i modelli letterari tardo-seicenteschi sono già stati puntualmente individuati da molti critici, rimandandoci di volta in volta a Dufresny, a Bonnet, a Cotelendi e, soprattutto, a quell'acuto commentatore della realtà politica

---

<sup>1</sup> MONTESQUIEU, «Quelques réflexions sur les Lettres Persanes», in *Lettres Persanes*. Texte établi, avec introduction, chronologie de Montesquieu, bibliographie, notes et relevé de variantes, par P. Vernière, Paris, Garnier, 1960 p. 3 [faremo riferimento in seguito a questa edizione con la sigla LP]. Vedi anche la recente edizione critica del testo, MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, édition dirigée par J. Erhard et C. Volpilhac-Auger, Oxford, Voltaire Foundation / Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2004 («Oeuvres complètes de Montesquieu», 1). Si rinvia a questa edizione per un'aggiornata analisi della storia del testo e per ulteriori riferimenti bibliografici; vedi inoltre i recenti contributi relativi alle *Lettres Persanes* di J.P. SCHNEIDER, Y. SÉITÉ, C. VOLPILHAC-AUGER, P. STEWART presenti in *Montesquieu en 2005. Études présentées par C. Volpilhac-Auger*, Oxford, Voltaire Foundation («Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 5), 2005.

contemporanea che fu Gian Paolo Marana). L'artificio del viaggiatore straniero che osserva e commenta, utilizzando la finta ingenuità dello sguardo del diverso, la società, la morale, la politica europea, è un espediente che, se dopo Montesquieu acquisterà uno slancio molto più vigoroso in tutta Europa, è già presente e relativamente diffuso.

Non è tuttavia il modello letterario la sua genesi e la sua evoluzione con il contributo importante di Montesquieu che qui ci interessa. È piuttosto la concretezza dei riferimenti e la consistenza effettiva dei giudizi sui sistemi politici, ed in particolare sul dispotismo, che è degna di attenzione, anche perché consente di collocare le *Persanes* in una prospettiva diversa da quella che talvolta viene privilegiata, quella cioè dell'opera giovanile di un intellettuale che, uscito dall'esperienza provinciale bordolese e proiettato nel fermento di idee e di tensioni che caratterizzavano la Parigi della Reggenza, risente fortemente delle influenze della cultura libertina e propone un'opera irriverente e in molti aspetti dissacrante (soprattutto nei confronti dell'autorità ecclesiastica), rivelando in pieno quei connotati ed obiettivi propri del 'moralista' – sulla scia della grande tradizione dei moralisti del *Grand Siècle* – che per molti autorevoli commentatori resta un tratto saliente dell'intero profilo intellettuale di Montesquieu.

Opera segnata da un'effervescenza giovanile, dunque, che si placherà dopo qualche anno di smarrimento e dopo l'esperienza dei viaggi, e si sedimenterà nel grande progetto dell'*Esprit des Lois*. Credo che proprio l'analisi di un punto specifico come quello su quale mi sono proposto di limitare l'attenzione, contribuisca a correggere un po' questa prospettiva, sollecitando a ricalibrare il significato complessivo della cronologia intellettuale di Montesquieu.

Le *Lettres Persanes* non hanno mai cessato di sollevare interrogativi e di sollecitare l'attenzione: la storia della letteratura critica che le riguarda è particolarmente densa e ricca di voci discordanti. Non sono un'opera trasparente, non hanno la chiarezza argomentativa o la linearità del trattato o della dissertazione; sono un testo complesso, come forma e contenuti, e di una densità straordinaria di temi e di giudizi. Rileggerle è sempre esercizio gratificante e inquietante al tempo stesso, nella misura in cui il punto di vista dell'autore non è mai univoco, e l'anonimato con cui comparve l'opera non fu solo espediente editoriale ma è rivelatore esso stesso della volontaria molteplicità in cui la voce dell'autore si scinde. Usbek, il malinconico e cupo osservatore dell'incoerenza e della varietà della morale e della politica europea, e Rica, il giovane ed estroverso che si appassiona della diversità e

la sperimenta con entusiasmo ingenuo, sono due volti di una stessa personalità inquieta e angosciata; la stessa personalità che assumerà la voce drammatica di Roxane, che risponderà con il suicidio all'oppressione e al dispotismo del serraglio.

Sono temi che hanno sempre appassionato, sollecitando una grande riflessione critica – da Starobinski a Caillois, da Vernière a Ehrard, da Macchia a Todorov – e che torna sistematicamente nelle fasi storiche che sollecitano una rinnovata attenzione sui temi delle convenzioni sociali, del rapporto tra appartenenza – civile, politica, religiosa – e libertà, dell'artificio dei legami sociali, dei fondamenti e dei limiti del potere o dei margini di praticabilità della virtù nella politica.

Temi che, in particolare, pongono l'accento sulle ambiguità intrinseche e le complessità del rapporto con la diversità e del giudizio sull'alterità: Usbek-Montesquieu, che denuncia i mali del dispotismo e coglie i rischi reali di uno scivolamento della monarchia francese nel dispotismo, non cessa di essere attento gestore del dispotismo domestico, fino alla ferocia, e di riprodurre nel contesto familiare – il contesto dell'harem e delle istituzioni coraniche – quello che denuncia ad un livello diverso, sacrificando la voce della natura, la passione, e portando alla protesta estrema del suicidio. Come a dire, uscendo dalla metafora letteraria ed usando strumenti concettuali che Montesquieu affinerà successivamente, che gli usi e i costumi – la mentalità e la coscienza, potremmo dire forzando un po' i termini – sono un tessuto profondo, legato al contesto naturale e storico, che non è facile sradicare; ed anche quando il legislatore saggio intendesse operare incisivamente per il mutamento, dovrà farlo tenendo conto della loro persistenza e del loro radicamento, che dovrebbero indurlo ad usare cautela ed attenzione estrema per non rischiare lo sfaldamento del corpo sociale. I ritmi del mutamento legislativo non sono gli stessi del mutamento della mentalità – è questa una delle lezioni delle *Lois* – e la saggezza del legislatore consiste nell'essere in grado di mantenere in sintonia questi registri; altrimenti, come nel caso delle riforme finanziarie di John Law, si va verso la catastrofe – la bancarotta morale e sociale e non solo finanziaria – o, come nella Russia di Pietro il Grande, sembra che tutto possa cambiare con la violenza del mutamento istituzionale, per poi riprodurre immancabilmente la realtà originaria quando il sovrano muore o il governo cambia.

L'appartenenza – sociale, culturale, religiosa – non è poi cosa che si possa eliminare con un semplice esercizio di estraniamento; Usbek ce lo mostra chiaramente, mantenendo sempre un profilo inquieto e mai sereno, pensan-

do sempre a cosa ha lasciato, e soprattutto all'ordine del suo harem. L'occhio del viaggiatore, ci insegna Montesquieu, è sempre un occhio che guarda attraverso occhiali, più o meno consapevolmente; l'esperienza della diversità li mette alla prova, li collauda, è una sfida (per chi voglia coglierla), ma non è il movimento di per sé, il *déplacement*, che li manda in frantumi. Molto prima che Edward Said ci insegnasse che l'orientalismo è sempre esercizio di autorità, e portatore di *pre*-giudizio anche nelle forme più apparentemente asettiche (suscitando le proteste, in gran parte fondate, dell'orientalismo accademico internazionale)<sup>2</sup>, la cultura dell'Illuminismo ne aveva chiara coscienza – contro tante superficialità che si dicono sull'astrattezza dogmatica della nozione di ragione proposta dai *philosophes* – e Montesquieu ne è un testimone importante. Lezione straordinaria non solo, e non semplicemente, di relativismo, ma anche di consapevolezza dei limiti del relativismo.

In uno scritto tardo – *Quelques réflexions sur les Lettres Persanes*, pubblicato nel 1754, l'anno prima della morte, nel *Supplement* alla nuova edizione dell'opera, in cui intendeva rispondere alle critiche che alle *Persanes* erano giunte da parte cattolica, soprattutto dopo la pubblicazione delle *Lois*<sup>3</sup> – Montesquieu parlò di una «chaîne secrète» che avrebbe retto questo complesso intreccio epistolare, e questo riferimento è stato alla base di un lavoro critico intenso, che è andato alla ricerca del 'codice' sottostante: «Mais dans la forme des lettres, où les acteurs ne sont pas choisis, et où les sujets qu'on traite ne sont dépendants d'aucun dessin ou d'aucun plan déjà formé, l'auteur s'est donné l'avantage de pouvoir joindre de la philosophie, de la politique et de la morale, à un roman, et de lier le tout par une chaîne secrète, et, en quelque façon, inconnue»<sup>4</sup>.

Alcuni ne hanno cercato la chiave in una teoria sottostante, politica e sociologica<sup>5</sup>, altri nello sviluppo interno dell'articolazione argomenta-

<sup>2</sup> Vedi E. SAID, *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991 [1 ed. New York, Pantheon Books, 1978]. Per una critica diretta all'opera di Said vedi in particolare B. LEWIS, *The Question of Orientalism*, «The New York Review of Books», VI, 1982, 24, pp. 47-54 (ed. it. in ID., *La rinascita islamica*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 137-162).

<sup>3</sup> Le *Réflexions* di Montesquieu erano state sollecitate dalla pubblicazione della severa critica dell'abate giansenista J.B. GAULTIER, *Les Lettres persannes convaincues d'impiété*, s.l., 1751.

<sup>4</sup> *Quelques Réflexions sur les Lettres Persanes*, in MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, cit, p. 4.

<sup>5</sup> Di «révolution sociologique» a proposito delle *Lettres Persanes*, parla Roger CAILLOIS, in MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*. Édition établie et annotée par R. Caillois, 2 voll., Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), «Préface», vol. I, p.

tiva<sup>6</sup>, altri ancora nella vocazione di moralista<sup>7</sup>, altri infine, tra i più giovani interpreti, nella molteplicità dei livelli logici (apparenza, distinzione, dominazione)<sup>8</sup>. Forse si è posta minore attenzione, in questa ricerca di una crittografia nascosta, che può rischiare di portare fuori strada, all'ultimo aggettivo di questo passo enigmatico, al fatto cioè che questa catena resti comunque *inconnue*. Sconosciuta allo stesso autore, non volutamente celata; presente all'interno di un quadro complesso di interrogativi scoperti, ed espressione stessa di questa complessità che non si traduce in una formula unica. La chiave è forse l'automatico disporsi dei dubbi, delle incertezze, degli interrogativi in un quadro la cui ricomposizione non consente, non a caso, un autore e un personaggio singolo in cui l'autore si identifichi, ed è la manifestazione stessa della sua coscienza inquieta.

Parallelamente, è l'espressione della centralità di un problema complessivo dell'uomo nella società, e delle difficoltà di ricondurre la pluralità dei nessi tra natura, morale e politica – per i quali i contesti e le appartenenze costituiscono un presupposto non eliminabile – ad una soluzione unitaria. È in altri termini lo stesso problema di fondo delle *Lois*, alle quali Montesquieu si avvicina con una coscienza lucida, anche se non formulata con l'evidenza che sarebbe propria di una dissertazione o di un trattato (ciò che Montesquieu non intende realizzare con questa prima opera); problema al quale le *Lois* intenderanno rispondere con un'architettura complessa.

Certamente non dobbiamo correre il rischio di leggere le *Persanes* con gli occhiali delle *Lois*, come è stato spesso sottolineato, ma non dobbiamo neppure dimenticare, per riprendere quanto accennavo in precedenza, che non siamo di fronte ad un'opera 'giovane', ma al frutto di una maturità già raggiunta. Siamo già ad un punto d'arrivo, ed i punti d'arrivo, o le tappe importanti – se pensiamo che nel lavoro intellettuale veri punti d'arrivo

XIII. All'origine di questa interpretazione si pone, com'è noto, la celebre *thèse* di E. DURKHEIM, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, pubblicata in latino (Bordeaux, Gounouilhou, 1892) e tradotta per la prima volta in francese da F. Alengry sulla «Revue d'Histoire politique et constitutionnelle», juillet-septembre 1937.

<sup>6</sup> Vedi P. KRA, *Religion in Montesquieu's Lettres Persanes*, Oxford, Voltaire Foundation, 1970 («Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 72).

<sup>7</sup> Vedi C. ROSSO, *Montesquieu moraliste. Des Lois au bonheur*, Bordeaux, Ducros, 1971.

<sup>8</sup> Vedi C. SPECTOR, *Montesquieu. Les 'Lettres Persanes': de l'anthropologie à la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

non si raggiungono mai e Montesquieu stesso continuerà a lavorare sull'*Esprit des Lois*, leggendo, commentando, aggiornando, fino in pratica al momento della morte – non necessariamente sono certezze definitive che si raggiungono; possono anche essere il risultato di certezze che si perdono, o di speranze che tramontano e aprono diversi scenari, o di problemi che si propongono in maniera chiara.

Quando pubblica le *Persanes* Montesquieu ha passato i trent'anni (era nato nel 1689); anche anagraficamente, soprattutto secondo i parametri del tempo, è difficile parlare propriamente di inesperienza giovanile. Se vogliamo propriamente pensare all'esperienza 'giovanile' e al contatto perturbante del giovane provinciale con le sollecitazioni e il fascino del mondo parigino dobbiamo andare indietro di qualche anno, tra il 1709 e il 1713, quando a Parigi fece pratica di avvocato, anni di cui si sa tuttora molto poco; sappiamo tuttavia che anche in questi anni i contatti e le relazioni intellettuali furono significative, con Nicolas Fréret per esempio. Ma nel 1721, anno della pubblicazione anonima delle *Persanes*, Montesquieu è già un personaggio di rilievo nel mondo accademico e politico bordolese<sup>9</sup>.

Nel 1716, com'è noto, aveva ereditato la carica di *président à mortier*, nello stesso anno era entrato all'Académie de Bordeaux, a cui restò sempre molto legato. Soprattutto è un intellettuale che ha già dato prove significative, su due versanti in particolare: la scienza sperimentale e la politica (in particolare l'economia politica). Se la prima, testimonianza di un'aderenza alla scuola cartesiana che è un tratto importante del suo complessivo profilo intellettuale, andò attenuandosi col tempo, pur lasciando varie pubblicazioni (dissertazioni sulle ghiandole renali, sulle cause dell'eco, sulla trasparenza dei corpi, *l'Essai d'observations sur l'histoire naturelle*, etc.) gli altri contributi hanno ben altro peso nella biografia intellettuale dell'autore delle *Lois*. Il *Mémoire sur les dettes de l'Etat* del 1716 testimonia la sua volontà di partecipazione, in un momento che appariva di grande apertura, tra la morte di Luigi XIV, l'esperimento della polisinodia e le spericolate innovazioni finanziarie di John Law (tutti temi che hanno un riscontro diretto nelle *Persanes*). Ancora nel 1716 scrive l'importante *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, in cui propone idee di grande rilievo ed esprime la propria ammirazione per il paganesimo antico e per il valore della tolleranza romana<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Per la biografia di Montesquieu un punto di riferimento insuperato resta R. SHACKLETON, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.

<sup>10</sup> Vedi la recente edizione critica dei testi citati in MONTESQUIEU, *Oeuvres et écrits divers*, I, sous la direction de P. Rétat, Oxford, Voltaire Foundation / Napoli, Istituto

Tra 1717 e 1719 scrive le *Considerations sur les richesses de l'Espagne*, che saranno ritoccate all'inizio degli anni Trenta e di cui molti passi entreranno di peso nelle *Lois*. Vi si esponevano idee forti, alle quali Montesquieu rimase sempre aderente, come il valore precario della ricchezza di segno e l'individuazione delle cause profonde della crisi economica spagnola; non aver tradotto l'afflusso di metalli in risorse per la produzione ed essersi cullati in una ricchezza apparente aveva prodotto miseria, aveva fatto sì che il re di Spagna non fosse altro che «un particulier très riche»<sup>11</sup> in uno stato che restava povero. I fondamenti della riflessione economico-politica di Montesquieu sono già definiti, in altri termini, in questi anni.

Insomma, l'uomo delle *Persanes*, non è un giovane alle prime armi. È un intellettuale che ha già una buona consapevolezza delle complessità del problema dei rapporti tra società, istituzioni, economia, e che li traduce nella forma epistolare nelle *Persanes*, insieme a molti altri problemi che sistematicamente ruotano attorno al nodo complesso dei rapporti tra morale e politica. Questa soluzione, la forma libera, a più voci, delle *Persanes*, gli appare nel 1721 la soluzione più adatta ad esporre critiche e problemi, e – limitandoci al senso politico complessivo delle *Persanes* – a trarre una sorta di bilancio di un'esperienza di partecipazione e di progettualità; una progettualità che lo vede palesemente schierato sul versante dei diritti parlamentari e su quel fronte, 'aristocratico' e liberale insieme (i due termini vanno evidentemente tradotti nel contesto ideologico e politico francese del primo '700), che nella Reggenza e in Filippo d'Orléans aveva visto un'opportunità storica straordinaria. Un'esperienza che è cadenzata in modo preciso nelle *Persanes* dalla datazione delle lettere, che per quanto riguarda i temi più direttamente politici e legati all'attualità ha tre momenti salienti<sup>12</sup>: il 1715, la morte del Re Sole e l'inizio della stagione della Reggenza, che per molti (parlamentari, giansenisti, intellettuali libertini e ostili alla monarchia di Luigi XIV) è tempo di rivalsa e di effervescenza; il 1718, la fine del governo dei consigli, nel settembre, la scoperta di un complotto spagnolo, in unione con i duchi di Maine, contro il reggente e l'inizio della crisi; il 1720, la bancarotta di Law, che è ben più di una crisi finanziaria, è un colpo durissimo all'idea stessa di una riforma delle finanze in Francia. Montesquieu la de-

---

italiano per gli studi filosofici, 2003 («Oeuvres complètes de Montesquieu», 8).

<sup>11</sup> MONTESQUIEU, *Considérations sur les richesses de l'Espagne*, in *Oeuvres et écrits divers*, I, cit. p. 621.

<sup>12</sup> Vedi J. EHRARD, *La signification politique des Lettres Persanes*, in *Études sur Montesquieu*, «Archives des lettres modernes», CXVI, 1970, pp. 33-50.

nuncia in termini radicali (con la collera di Usbek e la derisione di Rica<sup>13</sup>), e il suo attacco pieno di sdegno guarda soprattutto alla sostanza politica che sta alle spalle della riforma di Law, l'idea cioè che si potesse giungere ad una riforma dell'economia con operazioni di vertice e di ingegneria finanziaria attivate dalla molla dell'interesse individuale e speculativo. Anche qui emerge una lezione importante che non sarà dimenticata: lo scetticismo nei confronti di una progettualità politica che non guardi alle radici, alla tradizione, alla comunità nel suo ordine stratificato.

Come ha scritto bene Jean Ehrard, la cronaca della politica contemporanea che emerge nelle pagine delle *Persanes* è il «journal d'une grande désillusion»<sup>14</sup>. Il registro di un'opportunità svanita – l'opportunità di un governo spostato più sensibilmente sull'autorità di corpi rappresentativi della nazione, i parlamenti in particolare – ed il repertorio degli errori della monarchia, precedenti e successivi alla Reggenza. Dopo, verranno anni di riflessione e di accumulo di esperienze (relazioni personali, viaggi 'reali', esplorazioni sul terreno della storia antica, come testimoniato soprattutto dalle *Considerations* sulla storia romana); si apre insomma, nella testa di Montesquieu, il 'cantiere' delle *Lois*.

Tuttavia il contenuto problematico delle *Persanes*, il suo essere bilancio di un percorso di riflessione già complesso e più vivo nella proposizione dei dubbi, nello smascheramento degli inganni, nella denuncia delle forme del potere, che non nella presentazione delle risposte, non deve nascondere il fatto che alcuni punti fermi – limitandoci alla riflessione sulla politica – emergono in modo chiaro; e sono elementi che rimarranno stabili, e che nella sostanza non muteranno nei decenni successivi.

Uno di questi è certamente l'idea che il dispotismo sia una realtà effettiva, ben presente e diffusa nel mondo, e non un fenomeno degenerativo, una patologia, destinato a essere ricondotto alla crisi di altre tipologie di governo; è una mostruosità oggettiva, che può funzionare in eterno perché interiorizza la violenza e la paura e su questa costruisce un sistema<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Vedi MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, cit., pp. 138 e 142.

<sup>14</sup> J. EHRARD, *La signification politique des Lettres Persanes*, cit., p. 37.

<sup>15</sup> Per l'analisi del concetto di dispotismo in Montesquieu vedi soprattutto D. FELICE, *Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo nell'Esprit des Lois*, in *Leggere l'Esprit des Lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 1998, pp. 9-102; ID., *Dispotismo e libertà nell'Esprit des Lois di Montesquieu*, in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, a cura di D. Felice, 2 tomi, Napoli, Liguori, 2001, t.I, pp. 189-255.

Si è spesso insistito sul valore strumentale della rappresentazione terribile del dispotismo orientale nelle *Persanes*, e anche nelle *Lois*; sul fatto in particolare che sia essenzialmente uno spauracchio<sup>16</sup>, utile per mettere in guardia contro i rischi di involuzione autoritaria della monarchia francese. Non era un fatto nuovo. La pubblicistica antiludoviciana, successiva alla revoca dell'editto di Nantes, ne offriva già testimonianze importanti; per citarne una, celebre, i *Soupirs de la France esclave* di Pierre Jurieu, dove il parallelismo tra il re Sole e il sultano era in piena evidenza. E, per andare indietro nel tempo, la rappresentazione del Gran Turco come icona di un'autorità senza limiti è già consolidata, com'è ampiamente noto, nella tradizione del pensiero politico: pensiamo a Machiavelli, pensiamo alla *monarchie seigneuriale* di Bodin (entrambi autori su cui Montesquieu riflette molto).

Nelle *Persanes* le simpatie neppure troppo nascoste del re Sole per il modello turco sono presentate esplicitamente; il suo inclinare verso la «politique orientale» è richiamato nella *Lettre Persane 37*<sup>17</sup> e, più in generale, la prospettiva di un possibile scivolamento verso quel sistema orribile di governo è esplicita ed è speculari all'accentuazione dell'importanza del mantenimento dell'autorità dei ranghi intermedi. Ma Montesquieu non resta fermo all'uso strumentale del modello negativo. Intende, già nelle *Persanes*, fare di più. Non si dovrebbe mai dimenticare, come ha scritto uno dei più profondi studiosi delle *Persanes*, Paul Vernière, che le *Lettres Persanes* sono il risultato di un lavoro di documentazione imponente, e trascurare – guardando solo alle rilevanze teoriche o alla forma letteraria – «l'humble matière qui fait l'infinie richesses des *Lettres Persanes*»<sup>18</sup>. Le *Persanes* non sono opera ingenua e improvvisata, e la documentazione di cui Montesquieu si avvale è assai estesa. Certo non vi troviamo un livello di approfondimento particolarmente sviluppato e certo vi vediamo emergere temi e giudizi, soprattutto nei confronti del mondo islamico, radicati nella cultura antimusulmana dell'Occidente cristiano, che hanno indotto a mettere in risalto, anche recentemente, i suoi limiti di comprensione del complessivo fenomeno islamico<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Vedi in particolare, per questa interpretazione, A. LORTHOLARY, *Le mirage russe en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Contemporaines, 1951.

<sup>17</sup> «On lui a souvent entendu dire que, de tous les gouvernements du Monde, celui des Turcs ou celui de notre auguste sultan lui plairait le mieux, tant il fait cas de la politique orientale». MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, cit., n. 37, pp. 79-80.

<sup>18</sup> P. VERNIÈRE, *Introduction à Montesquieu, Lettres Persanes*, cit., p. XVII.

<sup>19</sup> Vedi A. GUNNY, *Montesquieu's View of Islam in the Lettres Persanes*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 174, 1978, pp. 151-166; più in generale vedi Id., *Images of Islam in Eighteenth-Century Writings*, London, Grey Seal, 1996. Sulla stessa

Di fatto dei materiali di conoscenza disponibili al suo tempo Montesquieu, pur non lavorando con gli obiettivi e lo stile dell'erudito, animato dalla passione per la verifica del dettaglio o per lo studio approfondito del particolare – in questo senso la sua distanza dal metodo di Bayle va colta come un dato non marginale – non fu tuttavia un lettore improvvisato o superficiale. Fu al contrario un lettore attento e curioso, che partiva da un problema e selezionava; non annegava nell'erudizione e ne aveva sempre una gestione molto controllata. E le fonti di cui poteva disporre sull'Oriente, l'Oriente musulmano in particolare – l'espressione emblematica del dispotismo nelle *Lettres Persanes*, come pure nelle *Lois* – erano già, tra fine '600 e primo '700, consistenti. Per Montesquieu erano poi facili da utilizzare, potendo contare sulla straordinaria biblioteca del castello di La Brède<sup>20</sup> – il suo vero 'cantiere' e il suo rifugio – sui libri dell'Accademia di Bordeaux, e, quando era necessario, sulle biblioteche parigine. Tra queste fonti ve ne erano alcune di valore notevole, che resteranno punti fermi della sua documentazione. I *Voyages* in Persia di Jean Chardin per esempio, che utilizza nell'edizione del 1711<sup>21</sup> – quadro ricchissimo e dettagliato della realtà persiana, e della religione sciita, che andava molto al di là dei termini che correntemente possiamo attribuire alla letteratura di viaggio: erano una sorta di enciclopedia dell'Oriente musulmano, che offriva a Montesquieu, oltre all'informazione, strumenti analitici importanti, come il rapporto tra clima e dispotismo, che in Chardin è già lucidamente proposto (e che resterà un tema forte nelle *Lois*).

L'*Histoire de l'état présent de l'empire ottoman* di Paul Rycaut, tradotta in francese nel 1670<sup>22</sup>, ne è un altro esempio, importante per la rappre-

linea interpretativa troviamo P. VERNIÈRE, *Montesquieu et le monde musulman, d'après l'Esprit des Lois*, in *Actes du congrès Montesquieu réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le deuxième centenaire de la mort de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 175-190.

<sup>20</sup> Vedi *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, édité par L. Desgraves et C. Volpillac-Auger, avec la collaboration de F. Weil, Napoli, Liguori / Paris, Universitäts / Oxford, Voltaire Foundation, 1999, («Cahiers Montesquieu», 4).

<sup>21</sup> J. CHARDIN, *Voyages de M.<sup>r</sup> le chevalier Chardin en Perse, et autres lieux de l'Orient*, 10 voll., Amsterdam, chez Jean Louis de Lorme, 1711 [prima edizione del *Journal de voyage du chevalier, J. Chardin en Perse et aux Indes orientales*, etc., Londres, Moses Pitt, 1686].

<sup>22</sup> P. RYCAUT, *Histoire de l'état présent de l'empire ottoman: Contenant les maximes Politiques des Turcs, etc., traduit de l'Anglois de Monsieur Ricaut etc., par Monsieur Briot*, Paris, impr. de S. Mable-Cramoisy, 1670 [prima edizione inglese, P. RYCAUT, *The*

sentazione a tinte forti del dispotismo del sultano che questo intellettuale, legato alla Restaurazione di Carlo II, intendeva proporre come antitesi vivente della monarchia inglese restaurata.

Testi che Montesquieu legge con cura, e che utilizza – a volte forzandoli, rinunciando a vederne le oscillazioni e le variazioni interne, come soprattutto nel caso di Chardin – perché in essi trova conforto ad un'idea che va elaborando e che trova già nelle *Persanes* espressione chiara: l'idea che tutto l'Oriente – e non solo lo stato del Turco – presenti un'analogia struttura di rapporti tra società, istituzioni e politica che si traduce nella formula del dispotismo. Sul versante istituzionale, è il potere estremo e senza controlli, che si nasconde e che agisce con strumenti – ministri, funzionari – che sono agenti fantoccio di una volontà variabile e incontrollata, a loro volta espressioni feroci di dispotismo negli ambiti specifici di esercizio del loro potere, e al tempo stesso fragili; così come è fragile la stessa autorità del despota, costantemente soggetta a congiure di palazzo, che vive nella paura e produce la paura come sistema di governo e di controllo. Sul versante economico e sociale, è la privazione della nozione di proprietà, di proprietà della terra soprattutto – qui valgono soprattutto gli elementi che Montesquieu ricavava dalle relazioni sullo stato del Mogol, da François Bernier in particolare<sup>23</sup> – che elimina la possibilità di costruire basi di responsabilità, di coscienza di diritti, di appartenenza. L'idea, in altri termini, è che l'intero mondo asiatico – l'Oriente islamico, dove la compenetrazione di autorità religiosa e autorità civile è sostegno inesorabile del dispotismo, ma anche la Cina, il Giappone, il Siam – sia caratterizzato da questa dimensione orribile dell'autorità nella quale la libertà – la libertà che per Montesquieu ha un contenuto chiaro, ed è, ricordiamolo, la sicurezza che ciascun individuo ha sotto la tutela della legge – non ha spazio.

A rendere formidabile e inquietante questa rilevazione – che verrà contestata, anche dai contemporanei, ma che avrà anche fortuna, e di cui ritroviamo le tracce quando tra '800 e '900 si aprirà la spinosa discussione del 'modo di produzione asiatico', per giungere sino al *Dispotismo orientale* di Wittfogel<sup>24</sup> – sarà per Montesquieu l'ancoramento forte del sistema di

*Present State of the Ottoman Empire. Containing the Maxims of the Turkish Politie, etc.*, London, J. Starkey and H. Brome, 1667].

<sup>23</sup> *Voyages de François Bernier, contenant la description des États du grand Mogol, de l'Hindoustan, du royaume de Kachemire, etc.*, 2 voll., Amsterdam, D.-P. Marret, 1699.

<sup>24</sup> K. A. WITTFOGEL, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven (CT), Yale University Press, 1957 (trad. it. ID. *Il dispotismo orientale*, 2 voll.,

governo dispotico al contesto ambientale. È il territorio, la natura stessa del mondo asiatico, spiegherà nelle *Lois* – con una generalizzazione che a molti apparve insostenibile – che spiega in primo luogo l'origine e la permanenza del dispotismo.

Nelle *Persanes* non siamo ancora ad un livello di spiegazione analogo – ricordiamo ancora che non ci muoviamo tra le pagine di un trattato, siamo in un caleidoscopio di sollecitazioni e di problemi – ma già la geografia politica ha uno spazio rilevante. E lo spazio geopolitico delle *Persanes*, come sarà anche nelle *Lois*, è uno spazio in cui l'area della libertà è assai limitata; è forte – certamente più sul versante inglese che su quello francese – ma quantitativamente ridotto, e delicato. È pur vero che l'Impero Ottomano di cui parla nelle *Persanes* è una realtà fatiscante – ed ancora intervengono, a questo proposito, le numerose relazioni di viaggio che di questa crisi, dopo la fine dell'espansione e il fallimento dell'assedio di Vienna, davano dettagliate testimonianze – ed il caos amministrativo e la miseria della popolazione ne erano un dato saliente; ma questo rientrava coerentemente nella natura dello stato dispotico, che rispondeva a disordine, inefficienza, irregolarità con la violenza e la paura, non ne intaccava la permanenza, la durata, e non ne decretava un prossimo tramonto. Il dispotismo può durare in eterno, nella sua fatiscenza e nella sua mostruosità, e l'instabilità sanguinosa è nella sua stessa natura, condizione paradossale e drammatica dell'immutabilità di una forma mostruosa di governo. Al contrario, le monarchie e gli stati moderati dell'Occidente *possono* scivolarvi, e la complessità dei meccanismi che ne rendono possibile la permanenza è quanto sollecita l'attenzione alle forme istituzionali, ai controlli dell'autorità, al valore delle tradizioni di appartenenza e di responsabilità.

Il messaggio politico delle *Persanes*, se è lecito indicarne sommariamente un aspetto che ci appare particolarmente significativo, è chiaro. E non è la voce conservatrice dell'aristocratico difensore di un ordine privilegiato minacciato da una monarchia che si voleva rendere odiosa con l'immagine del sultano, come la intese Voltaire (o come in anni a noi più recenti, la lesse Louis Althusser), ma l'ammonimento inquieto di un intellettuale che osserva come la permanenza della libertà sta da una lato nel sacrificio dell'indipendenza – la favola dei Trogloditi e la catastrofe dell'utopia della virtù come base di un ordinamento politico lo insegnava – e, dall'altro, nell'attenta conservazione e nella tutela delle *forme del diritto*, dove emerge, mi pare evidente, lo studioso attento del Diritto romano, che lasciò una

monumentale serie di appunti raccolti nei corposi volumi manoscritti denominati *Collectio juris*<sup>25</sup>. Possiamo discutere all'infinito sul valore o i limiti di questa lettura della politica, sulla sua compatibilità o conflittualità con altre posizioni emerse nel quadro della cultura politica dell'Illuminismo, ma da queste premesse credo non sia legittimo prescindere.

Questo mi pare, è già un punto d'arrivo importante delle *Persanes*, e su questo, come documentano le fitte raccolte di appunti manoscritti, Montesquieu continuerà a lavorare molto, alimentando i termini di un problema a cui nelle *Lois* cercherà di dare sistematizzazione nella forma di un'opera complessiva sulla ragion d'essere (lo spirito) dei sistemi politici, traducendo quello che nelle *Persanes* resta un messaggio sostanzialmente inquieto e più venato di pessimismo che di speranze costruttive, in un tentativo di spiegazione complessa e articolata dell'apparente incoerenza che domina nella vita degli uomini in società.

*\*Professore associato di Storia Moderna presso il Dipartimento di Studi storici e geografici dell'Università di Firenze. Si occupa di problemi di storia delle idee e della cultura nell'età dell'Illuminismo, con una prevalente attenzione al tema del confronto con le civiltà orientali. Tra le principali pubblicazioni: Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei tartari nella cultura francese del secolo XVIII, Venezia, Marsilio 1994; Montesquieu, Spicilège. Edité par R. Minuti, et annoté par S. Rotta, Oxford, The Voltaire Foundation, 2002; Internet et le métier d'historien. Réflexions sur les incertitudes d'une mutation, Paris, PUF 2002; Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700, Firenze, Olschki 2006. È membro del comitato di direzione dell'edizione critica delle Oeuvres di Montesquieu (Oxford, Voltaire Foundation), e direttore della rivista elettronica «Cromohs» (<<http://www.cromohs.unifi.it>>) e della biblioteca digitale «Eliohs» (<<http://www.eliohs.unifi.it>>).*

---

<sup>25</sup> Vedi la recente edizione critica MONTESQUIEU, *Collectio juris, textes établis, présentés et annotés par I. Cox et A Lewis*, 2 voll., Oxford, Voltaire Foundation / Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2005 («Oeuvres complètes de Montesquieu», 11-12).



DIEGO QUAGLIONI\*  
Università di Trento

FINE DEL VIAGGIO.  
I 'COLLOQUI AMERICANI' DI TOCQUEVILLE

1. Il caso e la sapienza degli organizzatori (poiché nulla avviene veramente per caso a questo mondo) hanno voluto che mi trovassi a prendere la parola dopo la lezione di Rolando Minuti sulle *Lettres Persanes*, l'opera nella quale il giurista francese affida alla parola del giurista persiano, alla sua «feconda ingenuità» davanti agli aspetti del diritto dell'Europa cristiana che il suo linguaggio e la sua esperienza gli impediscono di intendere, il compito di mostrare tutto il carattere *relativo*, quando non innaturale (e perciò irrazionale) di istituti, costumi e mentalità di una civiltà giunta alle soglie di uno storico trapasso<sup>1</sup>.

Il viaggio di Tocqueville negli Stati Uniti, viaggio reale costruito attorno ad una fitta trama di colloqui reali, sembra segnare una distanza computabile ben oltre i centodieci anni che la separano dalla fittizia relazione epistolare dell'ospite parigino Usbek. Forse anche a causa di ciò, è stato scritto che la relazione fra Montesquieu e Tocqueville non costituisce un caso di «filiazione conflittuale»: Tocqueville, in quel giudizio, «tende a prendere le distanze piuttosto che ad avvicinarsi al suo predecessore [...], al punto da non citarlo neppure una volta nella *Democrazia in America*»; gli scritti di

---

<sup>1</sup> Nel rivolgere un ringraziamento a Bruna Consarelli e a Lea Campos Boralevi, che mi hanno offerto l'occasione di parlare di un autore e di un tema a me tanto cari quanto scarsamente presenti nei miei lavori, desidero precisare che quanto qui si legge costituisce una sorta di recensione tardiva della traduzione italiana (1996) del libro di Luis Díez DEL CORRAL, *El pensamiento político de Tocqueville. Formación intelectual y ambiente histórico*, Madrid, Alianza Editorial, 1989; gli spunti di riflessione che dieci anni fa non ebbi il tempo e il modo di redigere in forma compiuta li affido ora alla benevolenza dei lettori tocquevilliani, che non faranno fatica a comprendere quanto di essi nasca dai problemi interpretativi riproposti da Anna Maria Battista, di contro «alla tendenza a risolvere il pensiero politico tocquevilliano e le sue fluidità concettuali alla luce delle testimonianze episodiche delle sue lettere e dei suoi appunti privati» (A.M. BATTISTA, *La democrazia in America di Tocqueville: problemi interpretativi*, «La Cultura», IX [1971], pp. 165-200; poi in EAD., *Studi su Tocqueville*. Introduzione di F.M. De Sanctis con appendice di E. Cuomo, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1989, pp. 21-64; 22).

Tocqueville, privi di un destinatario polemico, in tal senso non dialogherebbero «con altri autori, ma con grandi fenomeni sociali e storici»<sup>2</sup>.

2. Però altrove Tocqueville ricorda Montesquieu, non senza spirito polemico, e non a caso a proposito del viaggio di questi in Gran Bretagna che lo stesso Montesquieu commenta in una lettera al P. Célati, il 21 dicembre 1729. In una pagina assai conosciuta del capitolo IX del libro II dell'*Antico Regime e la Rivoluzione*, rivolta ad indicare nel matrimonio e nella famiglia le spie di un destino divergente delle classi sociali in Francia e in Inghilterra, la domanda posta da Tocqueville suona come una smentita di tutta una tradizione giuridico-politica attenta alle forme del potere ma ignara della struttura profonda delle società: «Je me suis toujours étonné [egli scrive] qu'un fait qui singularise à ce point l'Angleterre au milieu de toutes les nations modernes, et qui seul peut faire comprendre les particularités de ses lois, de son esprit et de son histoire, n'ait pas fixé plus encore qu'il ne l'a fait l'attention des philosophes et des hommes d'État, et que l'habitude ait fini par le rendre comme invisible aux Anglais eux-mêmes. On l'a souvent à demi aperçu, à demi décrit; jamais, ce me semble, on n'en a eu la vue complète et claire. Montesquieu, visitant la Grande-Bretagne en 1729, écrit bien: 'Je suis ici dans un pays qui ne ressemble guère au reste de l'Europe'; mais il n'ajoute rien»<sup>3</sup>.

Quel che Tocqueville sembra rimproverare a Montesquieu è di non essere andato oltre l'osservazione degli istituti, insomma di non possedere, a otto anni dalla pubblicazione delle *Lettres Persanes*, la stessa «feconda ingenuità» della sua creatura letteraria nel porsi in ascolto del respiro profondo dei costumi della società inglese del suo tempo, al fine di «faire comprendre les particularités de ses lois, de son esprit et de son histoire» (penso sia inutile sottolineare qui l'accostamento delle parole *lois* e *esprit*). È come se si voglia suggerire, d'un tratto, che a Montesquieu faccia difetto una qualità, che sola gli avrebbe permesso di essere veramente «l'interprete della costituzione inglese»<sup>4</sup>. Tocqueville invece «[...] aggiunge per conto suo delle

<sup>2</sup> L. DÍEZ DEL CORRAL, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, trad. it. di O. Bin, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 14.

<sup>3</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, II, ix (*Comment ces hommes si semblables étaient plus séparés qu'ils ne l'avaient jamais été en petits groupes étrangers et indifférents les uns aux autres*), in TOCQUEVILLE, *Ceuvres*, III, Introduction par F. Furet et F. Mélonio. Textes présentés par F. Furet et F. Mélonio, établis et annotés par F. Mélonio, Paris, Éditions Gallimard, 2004 («Bibliothèque de la Pléiade», 503), p. 122.

<sup>4</sup> L. DÍEZ DEL CORRAL, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 360.

cose che Montesquieu aveva illustrato come caratteristiche dell'Inghilterra: il parlamento, la libertà, la pubblicità degli atti, le giurie. Si tratta però di un'enumerazione che era alla portata di chiunque e che faceva parte del bagaglio di conoscenze di un europeo mediamente colto. Se Tocqueville tira in ballo anche queste differenze, lo fa sicuramente solo per sottolineare il fatto che a Montesquieu è sfuggita la distinzione più importante fra l'Inghilterra e gli altri paesi del continente»<sup>5</sup>.

Questa distinzione risiede appunto nel matrimonio: «C'était bien moins son Parlement [scrive Tocqueville], sa liberté, sa publicité, son jury, qui rendaient dès lors, en effet, l'Angleterre si dissemblable du reste de l'Europe, que quelque chose de plus particulier encore et de plus efficace. L'Angleterre était le seul pays où l'on eût, non pas altéré, mais effectivement détruit le système de la caste [...]. Voulez-vous savoir si la caste, les idées, les habitudes, les barrières qu'elle avait créées chez un peuple y sont définitivement anéanties: considérez-y les mariages. Là seulement vous trouverez le trait décisif qui vous manque»<sup>6</sup>.

*Considérez-y les mariages...* Montesquieu, lettore di Tacito ed espressione massima di quella corrente che fa del *De moribus Germanorum* un «simbolico contraltare della Francia dei suoi tempi»<sup>7</sup>, modello di libertà collegato alle originarie assemblee deliberative dei 'padri' («ce beau système [...] trouvé dans les bois», come si legge nell'*Esprit des loix*, XI, vi), ha potuto affidare alla sua fittizia creatura Usbek la redazione di un *De moribus Gallorum*, ma non è stato capace fino in fondo di scrivere un *De moribus Anglorum*...

3. Può darsi che neppure Tocqueville, tessendo i suoi colloqui con gli uomini vivi (che significa infatti che egli non dialoga se non «con grandi fenomeni sociali e storici?»), abbia voluto scrivere un *De moribus*. E tuttavia non si potrà fare a meno di notare, che tanto in Tocqueville quanto nel suo 'predecessore' Montesquieu circola un'aria di famiglia, che non è solo quella della 'rinascita' tacitiana del secolo XVIII, ma quella della più risalente indole 'etnografica' della tradizione giuspubblicistica francese dei secoli XVI e XVII. Per quella tradizione, già così viva in un Bodin e in un Montaigne, si era avviato a dissoluzione, proprio attraverso la lettura e la meditazione della letteratura di viaggio, lo sche-

<sup>5</sup> Ivi, p. 363.

<sup>6</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, II, ix cit., p. 122.

<sup>7</sup> A.M. BATTISTA, *La 'Germania' di Tacito nella Francia illuminista*. Prefazione di D. Quaglioni, Urbino, QuattroVenti Editore, 1999, p. 38.

ma genuinamente medievale di una *ratio communis* del genere umano, di un diritto naturale-razionale testimoniato dall'uso uniforme di *mores*, consuetudini, costumi, istituti comuni. Il saggio montaigniano *Des cannibales* (I, xxxi) è, dietro la *Methodus* e dietro il capitolo I del libro V della *République* di Bodin, il colpo letale alla credenza in un ordine giuridico super-positivo, alla fiducia in un genere umano uniformemente illuminato dal lume divino della ragione che s'imprime nella natura. È quella tradizione d'indole relativistico-comparatistica che giunge, ininterrotta, fino a Montesquieu<sup>8</sup>.

Tra Montesquieu e Tocqueville c'è la Rivoluzione, anzi tutte le «esperienze vissute in un periodo di cinquant'anni che valgono come secoli», secondo il motto di Mill: «Si sente che fra i due uomini c'è di mezzo un secolo di rivoluzioni»<sup>9</sup>. È la distanza con la quale Tocqueville 'rilegge' Montesquieu mentre legge in quel mondo interamente nuovo, «un monde tout nouveau» cui occorre «une science politique nouvelle»<sup>10</sup>. Anche Tocqueville, «più che leggere, parlava con gli autori dei libri»<sup>11</sup>, e più ancora parlava con gli uomini del suo tempo. Il suo viaggio in America è un'ininterrotta serie di colloqui, registrati nei suoi quaderni, ai quali a torto è stata rimproverata una certa assenza di 'organicità': «Aspetto fisico e tratti culturali, foggie del vestire, moralità, intelligenza, inclinazioni, comportamenti individuali e collettivi, attività, tradizioni, abitudini e altro che sia: tutto è un po' affastellato nel repertorio di dati antropologici offerti da Tocqueville nel suo *Viaggio negli Stati Uniti* e s'intreccia non sempre ordinatamente con notizie su tipi di organizzazione familiare e di associazione, istituzioni, leggi scritte e orali, sistemi di governo, rapporti di proprietà...»<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. A.M. BATTISTA, *Nuove riflessioni su 'Montaigne politico'*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, vol. I, Milano, Angeli, 1990, pp. 801-848; poi in A.M. BATTISTA, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A. M. Lazzarino Del Grosso, Genova, Name, 1998, pp. 249-291.

<sup>9</sup> L. DÍEZ DEL CORRAL, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 325 e p. 329.

<sup>10</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique I, Introduction*, in TOCQUEVILLE, *Ceuvres*, II, Édition publiée sous la direction d'A. Jardin avec la collaboration de J.C. Lamberti et J.T. Schleifer, Paris, Éditions Gallimard, 1992 («Bibliothèque de la Pléiade», 385), p. 8.

<sup>11</sup> L. DÍEZ DEL CORRAL, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 337.

<sup>12</sup> E. FACCIOLI, *Introduzione*, in A. DE TOCQUEVILLE, *Viaggio negli Stati Uniti*. A cura di E. Faccioli, Torino, Einaudi, 1990 («Nuova Universale Einaudi», 201), p. XVI.

È stato scritto intelligentemente da uno dei migliori interpreti di Tocqueville: «Montesquieu aveva percorso le vecchie strade europee, alternando periodi frettolosi al riposo più tranquillo, allo scopo di perfezionare la propria formazione, di saziare la propria curiosità universale, di conoscere delle personalità e di farsi da queste conoscere a sua volta. Obiettivamente, *Lo spirito delle leggi* non si potrebbe spiegare senza gli anni di ben calcolato vagabondaggio e senza il bagaglio delle conoscenze acquisite in quel periodo; l'opera, però, venne poi scritta gradualmente nella tranquillità di una nobile residenza; nel caso di Tocqueville, invece, il profilo del libro era già abbozzato nei taccuini di viaggio e nelle lettere scritte dal Nuovo Mondo»<sup>13</sup>.

L'America non è uno dei 'mondi lontani' (l'Oriente, l'Antichità), che in Montesquieu *restano* lontani. I taccuini di viaggio non sono solo 'abbozzi' del 'profilo' della *Démocratie en Amérique*, ma il frutto immediato di una duplice rivelazione: quella degli Americani a Tocqueville, e quella dell'autore stesso ai suoi interlocutori (presenti e futuri). Gran viaggiatore, di lui si potrà dire a buon diritto quel che è stato detto del suo contemporaneo e quasi coetaneo Mérimée, cioè che la sua ricerca infaticabile della *chose écrite* non gli fece mai trascurare «l'intérêt puissant de la "chose vue"»<sup>14</sup>. La *chose vue* è appunto la cosa testimoniabile, il fatto reso conoscibile a chi ne possa trarre comparazione e giudizio, sia che si tratti del *monde tout nouveau* di Tocqueville, sia che si tratti del 'colore locale', cioè delle sopravvivenze del mondo che la Rivoluzione ha voluto distruggere dalle fondamenta, e che Mérimée ritrae nelle *Notes d'un voyage dans le Midi de la France*, o nelle *Notes d'un voyage en Corse*, o nei racconti brevi come *La Vénus d'Ille* (il bell'apologo sul matrimonio d'interesse, del 1837, ambientato nel *Midi* lontano dalla civiltà parigina e ancora tutto immerso nei costumi e nella mentalità premoderni), o nelle opere di più vasto respiro come *Carmen* o *Colomba. Sorcellerie* andalusa, spirito di famiglia, giustizia privata e vendetta corsa, insomma *mœurs*, costumi, norme non scritte, colte e interpretate con spirito e gusto che si direbbero tocquevilliani: il matrimonio nel *Midi*, l'amore in Corsica, con la rustica galanteria dei versi che ricordano un contrasto dugentesco<sup>15</sup>:

<sup>13</sup> L. DÍEZ DEL CORRAL, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 357.

<sup>14</sup> P. JOSSEMAND, *Introduction*, in P. MÉRIMÉE, *Nouvelles complètes*, I, *Colomba et dix autres nouvelles*. Édition établie, présentée et annotée par P. Jossierand, Paris, Gallimard, 1964, p. 9.

<sup>15</sup> P. MÉRIMÉE, *Colomba*, cit., p. 322.

*S'entrassi 'ndru Paradisu santu, santu,  
E nun truvassi a tia, mi n'esciria.*

4. La chiave di lettura dei quaderni, del resto, sta nelle pagine introduttive della *Démocratie en Amérique I*, esattamente là dove Tocqueville giustifica il proprio metodo ricalcando il metodo del giurista e l'ordine dei giudizi, cioè fondando la sua testimonianza («ce que j'ai vu en Amérique») col rendere al lettore-giudice la *causa scientiae* (si noti l'implicito richiamo al canone che impone di consultare «gli uomini più istruiti» – *éclairés*, nel suo francese – quando si tratti di accertare la consuetudine, così come all'enunciazione dell'antico principio *unus testis, nullus testis*, valido a maggior ragione nel caso della testimonianza *de auditu alieno*)<sup>16</sup>: «Lorsqu'un point pouvait être établi à l'aide de documents écrits, j'ai eu soin de recourir aux textes originaux et aux ouvrages les plus authentiques et les plus estimés. J'ai indiqué mes sources et notes, et chacun pourra les vérifier. Quand il s'est agi d'opinions, d'usages politiques, d'observations de mœurs, j'ai cherché à consulter les hommes les plus éclairés. S'il arrivait que la chose fût importante ou douteuse, je ne me contentais pas d'un témoin, mais je ne me déterminais que sur l'ensemble des témoignages».

I costumi («mœurs»), i *mores*, lo strato ordinamentale che non si contrae nel normativo, sono il vero soggetto dell'indagine tocquevilliana. Mi sia permesso di rileggere una pagina celebre del capitolo IX (*Des causes principales qui tendent à maintenir la république démocratique aux États-Unis*) della seconda parte della *Démocratie en Amérique I*, là dove si tratta dell'influenza dei costumi nella conservazione dell'ordinamento, anticipando la definizione di «mœurs» che si legge più oltre, in quella vera e propria glossa apposta al passaggio nel quale Tocqueville giudica le leggi più importanti delle condizioni naturali e i costumi più importanti delle leggi stesse («Je rappelle ici au lecteur le sens général dans lequel je prends le mot *mœurs*; j'entends par ce mot l'ensemble des dispositions intellectuelles et morales que les hommes apportent dans l'état de société»)<sup>17</sup>. Scrive Tocqueville<sup>18</sup>: «J'ai dit plus haut que je considérais les mœurs comme l'une des grandes causes générales auxquelles on peut attribuer le maintien de

<sup>16</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique I*, Introduction, cit., pp. 16-17.

<sup>17</sup> Ivi, II, ix, *Que les lois servent plus au maintien de la république démocratique aux États-Unis que les causes physiques, et les mœurs plus que les lois*, cit., p. 354.

<sup>18</sup> Ivi, II, ix, *De l'influence des mœurs sur le maintien de la république démocratique aux États-Unis*, cit., p. 331.

la république démocratique aux États-Unis. J'entends ici l'expression de *mœurs* dans le sens qu'attachaient les Anciens au mot *mores*; non seulement je l'applique aux mœurs proprement dites, qu'on pourrait appeler les habitudes du cœur, mais aux différentes notions que possèdent les hommes, aux diverses opinions qui ont cours au milieu d'eux, et à l'ensemble des idées dont se forment les habitudes de l'esprit. Je comprends donc sous ce mot tout l'état moral et intellectuel d'un peuple».

Nel «tableau des mœurs américaines», l'abito morale relativo al matrimonio e alla famiglia appare prediletto da Tocqueville. *Considérez-y les mariages...* E padrona di quei *mores* non è la religione, ma la donna: «C'est la femme qui fait les mœurs»<sup>19</sup>.

Sono quelle stesse *mœurs* che fanno tutt'uno con lo 'spirito di famiglia', ancora vivo nel costume americano, cioè in una società egualitaria nella quale l'accentramento del potere trova ostacoli e contrappesi nello spirito comunitario, nella tradizione giuridica, nella religione e appunto nella severità dei costumi. «L'Amérique», scrive Tocqueville, «est assurément le pays du monde où le lien du mariage est le plus respecté, et où l'on a conçu l'idée la plus haute et la plus juste du bonheur conjugal»; e ancora<sup>20</sup>:

«En Europe, presque tous les désordres de la société prennent naissance autour du foyer domestique et non loin de la couche nuptiale. C'est là que les hommes conçoivent le mépris des liens naturels et des plaisirs permis, le goût du désordre, l'inquiétude du cœur, l'instabilité des désirs. Agité par les passions tumultueuses qui ont souvent troublé sa propre demeure, l'Européen ne se soumet qu'avec peine aux pouvoirs législateurs de l'État. Lorsque, au sortir des agitations du monde politique, l'Américain rentre au sein de sa famille, il y rencontre aussitôt l'image de l'ordre et de la paix. Là, tous ses plaisirs sont simples et naturels, ses joies innocentes et tranquilles; et comme il arrive au bonheur par la régularité de la vie, il s'habitue sans peine à régler ses opinions aussi bien que ses goûts. Tandis que l'Européen cherche à échapper à ses chagrins domestiques en troublant la société, l'Américain puise dans sa demeure l'amour de l'ordre, qu'il porte ensuite dans les affaires de l'État».

Insisto: importa qui che «[...] nel pensiero di un grande giurista francese del primo Ottocento, a cinquant'anni dalla Rivoluzione e dalla laicizzazione del matrimonio, inteso come contratto civile e risolvibile sul quale

<sup>19</sup> Ivi, II, ix, *Influence indirecte qu'exercent les croyances religieuses sur la société politique aux Etats-Unis*, cit., p. 336.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 336-337.

lo Stato affermava la sua piena giurisdizione, il matrimonio resti un'istituzione politica la cui saldezza contribuisce alla conservazione della cosa pubblica e la cui debolezza apre la via a nuove forme di tirannide»<sup>21</sup>.

Nei quaderni che compongono il *Voyage en Amérique*, questo tema, al pari degli altri temi dominanti della *Démocratie en Amérique*, è a più riprese abbozzato, e in quanto abbozzato rivela tratti e accenti ancor più forti, privi di quelle sfumature e 'fluidità concettuali', che fanno della *Démocratie en Amérique*, come a buon diritto sosteneva Anna Maria Battista, «una delle opere di più difficile lettura della letteratura politica moderna»<sup>22</sup>.

5. Si rammenti a questo proposito la conversazione con l'ex ambasciatore a Parigi Albert Gallatin, registrata nel *Cahier non alphabétique I* sotto la data del 10 giugno 1831, nella quale alla domanda sul ruolo dell'avvocatura nelle assemblee legislative e sulla composizione, posizione e carattere della magistratura, segue quella, tutta tacitiana, sulla 'purezza dei costumi'<sup>23</sup>: «MOI: Est-il vrai, comme on me l'assure, que les mœurs soient pures?

LUI: La fidélité conjugale est admirablement gardée; il n'en est pas toujours de même de la vertu avant le mariage. Il arrive fort souvent dans nos campagnes (non dans les villes) que l'extrême liberté dont jouissent les jeunes gens des deux sexes ait des inconvénients. Les nations sauvages qui nous entourent poussent encore plus loin l'oubli de la chasteté avant le mariage. Ils ne la regardent pas comme une obligation morale.»

Tutto ciò trova un'espressione già compiuta nel *Cahier alphabétique B*, dove la voce *Mœurs*, che porta la data del 21 settembre 1831, traccia in cinque punti il quadro generale dello stato morale della società americana (ed è interessante notare quanto ancora conti la suggestione delle

<sup>21</sup> D. QUAGLIONI, «*Divortium a diversitate mentium*». La separazione personale dei coniugi nelle dottrine di diritto comune (appunti per una discussione), in *I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani*, I, *Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo*, a cura di S. Seidel Menchi e D. Quaglioni, Bologna, Il Mulino, 2000 («Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni», 53), pp. 95-118: 97.

<sup>22</sup> A.M. BATTISTA, «*La democrazia in America*' di Tocqueville: problemi interpretativi, in A.M. BATTISTA, *Studi su Tocqueville*, cit., p. 22.

<sup>23</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *Voyage en Amérique, Cahier non alphabétique I*, in TOCQUEVILLE, *Œuvres*, I, Édition publiée sous la direction de A. Jardin avec la collaboration de F. Mélonio et L. Queffélec, Paris, Éditions Gallimard, 1991 («Bibliothèque de la Pléiade», 379), p. 34; per la data della conversazione, anticipata da Gustave de Beaumont, e per notizie su Albert Gallatin (1761-1849), cfr. la nota 1 a p. 1267.

teorie climatologiche di derivazione bodiniana e montesquieiana, che Tocqueville avrà cura di rigettare nella *Démocratie en Amérique II*, giusto a proposito dei costumi femminili<sup>24</sup>: «Les mœurs américaines sont, je crois, les plus pures qui existent chez aucune nation, ce qu'on peut, ce me semble, attribuer à cinq causes principales:

1° La constitution physique. Ils appartiennent à une race du Nord bien qu'habitent presque tous un climat plus chaud que l'Angleterre.

2° La religion y possède encore un grand empire sur leurs âmes. Ils ont même en partie retenu les traditions des sectes religieuses les plus sévères.

3° Ils sont entièrement absorbés dans le soin de faire fortune. Il n'y a pas d'oisifs parmi eux. Ils ont les habitudes *rangées* de ceux qui travaillent toujours.

4° Il n'y a aucune trace des préjugés de naissance qui règnent en Europe. Et il est si facile de faire fortune, que la pauvreté n'est jamais un obstacle à un mariage. Il en résulte que les individus des deux sexes s'unissent jeunes, ne le font que par attrait l'un pour l'autre, et se trouvent enchaînés à une époque de la vie où l'homme est presque toujours plus sensible aux plaisirs du cœur qu'à ceux des sens. Il est rare qu'un homme ne soit pas marié à vingt-trois ans.

5° Les femmes reçoivent en général une éducation rationnelle (peut-être même un peu raisonneuse.) Les causes ci-dessus énoncées permettent de leur laisser sans grands inconvénients une extrême liberté; le passage de l'état de demoiselle à celui de femme mariée n'a point de dangers pour elles.»

Non deve dunque sorprendere che questa tematica ritorni insistentemente nel lungo colloquio con Joel Roberts Poinsett, tra il 12 e il 17 gennaio 1832. La domanda intorno alla bontà dei costumi vi occupa il luogo centrale<sup>25</sup>:

«D. – En Amérique, les mœurs sont-elles aussi bonnes qu'on le dit?

R. – Il y a du relâchement dans les basses classes de la société, mais les mœurs sont excellentes partout ailleurs. Je n'ai jamais vu rien qu'on puisse

<sup>24</sup> Ivi, *Cahier alphabétique B*, cit., pp. 241-242. Per il rifiuto della teoria dei climi a proposito dello stato morale della donna americana, cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique II*, iii, xi (*Comment l'égalité des conditions contribue à maintenir les bonnes mœurs en Amérique*), cit., p. 718.

<sup>25</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *Voyage en Amérique, Cahiers non alphabétiques 2 et 3*, cit., pp. 130-131; per notizie su Poinsett (1779-1851) cfr. la nota 2 a p. 1286. Ivi, *Cahier alphabétique B*, p. 242: «Un homme qui serait non pas convaincu, mais soupçonné d'avoir une *intrigue* serait immédiatement exclu de la société. Toutes les portes lui seraient fermées».

comparer à cet état de choses dans aucun de mes voyages. Il n'existe rien de semblable en Angleterre. Le peuple et les hautes classes parmi les Anglais sont fort désordonnés dans leurs mœurs, la moralité n'est que dans les classes moyennes. Le respect du lien du mariage est si prodigieusement respecté parmi nous que l'amant d'une femme mariée se déshonore bien plus certainement encore que celle qui lui cède. La route des honneurs lui est fermée, celle même de la fortune lui devient difficile; il doit se considérer fort heureux s'il meurt autrement qu'assassiné, les parents de la femme se croyant bien souvent tenus à venger sur lui l'honneur de la famille.

D. – Mais à quoi donc, suivant vous, peut tenir cette extrême pureté de mœurs ? Je vous avoue franchement que je ne puis vous regarder comme un peuple *vertueux*.

R. – Je ne pense pas non plus que nous soyons plus vertueux que bien d'autres peuples, la pureté de nos mœurs tient plutôt à des circonstances particulières et surtout à l'absence complète d'une classe d'hommes ayant le temps et les moyens d'attaquer la vertu des femmes. Je crois de plus que la race des femmes en Amérique est fort remarquable. Je la trouve bien supérieure à celle des hommes.

D. – Pensez-vous que cet état des mœurs réagisse sur l'état politique de la société?

R. – Assurément, beaucoup. Il nous donne des habitudes d'ordre et de moralité qui servent puissamment de frein aux passions politiques».

6. Non è necessario ricordare qui che questi abbozzi sono alla base di alcune delle pagine più felici di Tocqueville: quelle consacrate all'influenza della democrazia «*sur les mœurs proprement dites*», nella terza parte della *Démocratie en Amérique II*, e in particolare quelle raccolte nei capitoli dall'VIII al XII, sulla famiglia, sull'educazione delle fanciulle, sulla donna e sulle sue doti morali, sull'eguaglianza delle condizioni come fattore di mantenimento delle «*bonnes mœurs*» e infine sull'uguaglianza tra i due sessi. Felicissima soprattutto è quella pagina del capitolo XI (*Comment l'égalité des conditions contribue à maintenir les bonnes mœurs en Amérique*), nella quale la superiorità degli americani rispetto ai loro padri inglesi è comprovata dall'inclinazione, del tutto estranea agli Americani e propria invece degli Inglesi (e degli Europei in generale), a esercitare la malignità pubblica «*sur les faiblesses des femmes*»<sup>26</sup>.

Natura del paese, razza, religione non bastano a spiegare una tale «ré-

---

<sup>26</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique II*, iii, xi (*Comment l'égalité des conditions contribue à maintenir les bonnes mœurs en Amérique*), cit., p. 718.

gularité des mœurs»; solo l'eguaglianza e le istituzioni che ne derivano possono darne ragione: «Chez les peuples aristocratiques, la naissance et la fortune font souvent de l'homme et de la femme des êtres si différents qu'ils ne sauraient jamais parvenir à s'unir l'un à l'autre. Les passions les rapprochent, mais l'état social et les idées qu'il suggère les empêchent de se lier d'une manière permanente et ostensible. De là naissent nécessairement un grand nombre d'unions passagères et clandestines. La nature s'y dédommage en secret de la contrainte que les lois lui imposent»<sup>27</sup>.

Ma quando l'eguaglianza delle condizioni ha fatto cadere tutte le barriere, immaginarie o reali, che separavano l'uomo dalla donna, «il n'y a point alors de jeune fille qui ne croie pouvoir devenir l'épouse de l'homme qui la préfère; ce qui rend le désordre des mœurs avant le mariage fort difficile»<sup>28</sup>. Al contrario, quando un uomo e una donna vogliono unirsi a dispetto delle diseguaglianze dello stato sociale aristocratico, «ils ont d'immenses obstacles à vaincre»<sup>29</sup>:

«Après avoir rompu ou desserré les liens de l'obéissance filiale, il leur faut échapper, par un dernier effort, à l'empire de la coutume et à la tyrannie de l'opinion; et, lorsque enfin ils sont arrivés au bout de cette rude entreprise, ils se trouvent comme des étrangers au milieu de leurs amis naturels et de leurs proches: le préjugé qu'ils ont franchi les en sépare. Cette situation ne tarde pas à abattre leur courage et à aigrir leurs cœurs. Si donc il arrive que des époux unis de cette manière sont d'abord malheureux, et puis coupables, il ne faut pas l'attribuer à ce qu'ils se sont librement choisis, mais plutôt à ce qu'ils vivent dans une société qui n'admet point de pareils choix».

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 719.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Ivi, p. 721. Con un poco d'azzardo (ma forse neppure tanto) si potrebbe scorgere in tutto ciò un riverbero 'stendhaliano'. Non risale forse al 1830 il dramma in forma di romanzo, in cui la denuncia della «tyrannie de l'opinion [...], aussi *bête* dans les petites villes de France qu'aux États-Unis d'Amérique», fa da prologo all'affresco *politico* della Restaurazione, il cui destino è già tutto risolto tanto nella disordinata unione 'passaggera', quanto nell'unione 'clandestina', che mostrano intatte e inesorabili le barriere di casta? Alludo ovviamente a STENDHAL, *Le Rouge et le Noir. Chronique de l'année 1830*. Préface, commentaires et notes de M. Crouzet, Paris, Librairie Générale Française, 1997 (I, 1, p. 14 per il passo citato). In tal senso, con ampi rimandi bibliografici, s'indirizza anche la lettura di R. BOYD, *Politesse and Public Opinion in Stendhal's Red and Black*, «European Journal of Political Theory», 2005, 4, pp. 367-392.

7. Non sappiamo se gli sposi fuggiti dalla Rivoluzione e rifugiatisi nell'isola al centro del lago Oneida avessero spezzato i vincoli dell'obbedienza filiale e fossero esuli da una società che non ammetteva simili scelte, o se invece non fossero solo degli scampati al Terrore ritrovatisi, come nel nuovo Eden di una *nature sans contrainte*, a rivivere la condizione primigenia della relazione dalla quale ha origine ogni *communitas iure sociata* (se è lecito usare le formule dei vecchi giusnaturalisti).

Quel che è certo è che la storia dei due esseri sperduti in una natura che suscita «*idées d'isolement, d'abandon, plus grandes que sur l'Océan même*»<sup>30</sup>, colpì profondamente Tocqueville. Vivissima commozione emana dal *Cahier portatif 1*, nel concitato diario «*écrit dans the Frenchman's island au milieu du lac Onéida*», il 7 e 8 luglio 1831<sup>31</sup>: «*Départ à 2 heures de Syracuse. À cheval. Parapluie, fusil, carnier. Nous nous enfonçons dans les nouveaux défrichements. Nous arrivons à six heures à Fort Brewerton. Coup d'œil général. La forêt en lutte permanente avec l'homme. Oiseaux tués. Vue du lac Onéida. S'étend à perte de vue du côté de l'est entre de petites collines boisées. Pas une maison ni un défrichement en vue. Aspect monotone et solitaire. Nous couchons dans une détestable auberge. Départ à 6 heures du matin. Nous nous enfonçons dans une immense forêt où le sentier est à peine tracé. Délicieuse fraîcheur qui y règne. Coup d'œil admirable et impossible à rendre. Végétation étonnante. Arbres énormes de toutes les espèces. Fouillis, herbes, plantes, arbustes. L'Amérique dans toute sa gloire, eaux qui courent de tous les côtés, immenses pins renversés par le vent, entortillés dans des plantes de toutes les espèces. Nous arrivons après deux heures à South Bay. Conversation sur l'île du Français. Il y a vingt-cinq ans qu'ils sont établis sur les lieux. À cette époque la présence du Français dans l'île n'était déjà qu'une tradition. A été dans l'île il y a trente et un ans. Elle se rappelle des fleurs et un pommier près duquel étaient les restes d'une maison de bois.*

Nous nous embarquons seuls sur un petit batelet. Nous abordons avec peine à l'île. Émotion que nous éprouvons en y mettant le pied. Aspect différent du pays que nous venions de traverser. Pays redevenu sauvage. Traces de l'homme. Nous perçons comme une ceinture d'arbres immenses. Nous arrivons à une éclaircie où les arbres déjà grands ont évidemment été coupés jadis. Quelques vieux troncs abattus, vermoulus, penchent au milieu des ronces, des herbes et des branches. Nous découvrons au centre de

<sup>30</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *Voyage en Amérique, Cahier portatif 2*, cit., p. 156.

<sup>31</sup> Ivi, *Cahier portatif 1*, cit., pp. 148-149.

l'île un vieux pommier. Près de là une vigne redevenue sauvage s'entrelace jusqu'au haut des arbres du voisinage comme une liane. Là était la maison. Il n'en reste plus de trace. Nous écrivons nos noms sur un platane. Nous nous remettons en marche. Silence profond de l'île, interrompu seulement par les oiseaux qui y vivent en liberté. Nous parcourons toute l'île sans retrouver de traces des deux êtres qui en avaient fait leur univers. Cette course est ce qui m'a le plus vivement intéressé et ému non seulement depuis que je suis en Amérique, mais depuis que je voyage».

Pagina sublime d'appunti, questa, che contiene già tutta l'emozione che Tocqueville trasfonderà nel brevissimo racconto, conservato nella trascrizione della moglie dell'autore e dato postumo alle stampe da Auguste de Beaumont nel 1866: il *Voyage au lac Onéida*<sup>32</sup>. Racconto di un 'viaggio nel viaggio', e al tempo stesso apologo d'intenso significato etico-politico, il *Voyage au lac Onéida* si apre all'insegna di quella medesima specie di «terreur religieuse» che riempie l'anima, così alla vista della «majesté sombre et sauvage» della natura del Mondo Nuovo<sup>33</sup>, come alla vista della «révolution irrésistible» di cui parla l'introduzione alla *Démocratie en Amérique* I<sup>34</sup>. Il viaggio al lago Oneida è un viaggio alla ricerca del luogo dove tutto ha nuovamente principio, dove più chiaro e netto è il sentimento del principio e dei principi, dove 'il principio è il fine': «Ce n'était [...] pas le hasard», avverte Tocqueville, «qui nous avait conduits près de ce lac solitaire. Il était au contraire le but et le terme de notre voyage»<sup>35</sup>: «Il y a déjà bien des années, il m'était tombé sous la main un livre intitulé: *Voyage au lac Onéida*, L'auteur y racontait qu'un jeune Français et sa femme, chassés de leur pays par les orages de notre première Révolution, étaient venus chercher un asile dans l'une des îles que le lac environne de ses eaux. Là, séparés de l'univers entier, loin des tempêtes de l'Europe, rejetés par la société qui les avait vu naître, ces deux infortunés viv[ai]ent l'un pour l'autre, se consolaient

<sup>32</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *Voyage au lac Onéida*, in Tocqueville, *Œuvres*, I cit., pp. 353-359; per notizie sul testo cfr. la nota 1 a p. 1359.

<sup>33</sup> Ivi, p. 353.

<sup>34</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique I, Introduction*, ed. cit., p. 7.

<sup>35</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *Voyage au lac Onéida*, cit., p. 355, con la nota 1 a p. 1359 per notizie sul libro cui Tocqueville si riferisce (il romanzo di Sophie von LA ROCHE, *Erscheinungen am See Oneida*, del 1798, ampiamente rifiuto nel 1803 nei *Récits géographiques et pédagogiques pour les jeunes gens* di Joachim-Henrich Campe). Cfr. inoltre A. JARDIN, *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, Paris, Hachette, 1984, pp. 119-120 (trad. it. di C.M. Carbone, Prefazione di V.E. Parsi, Milano, Jaca Book, 1994, pp. 122-124), con ulteriore bibliografia.

mutuellement dans leur malheur. Ce livre avait laissé une trace profonde et durable dans mon âme. Que cet effet sur moi fût dû au talent de l'auteur, au charme réel des événements ou à l'influence de l'âge, je ne saurais le dire; mais le souvenir des deux Français du lac Onéida n'avait pu s'effacer de ma mémoire. Combien de fois ne leur avais-je pas envié les tranquilles délices de leur solitude. Le bonheur domestique, les charmes de l'union conjugale, l'amour lui-même se confondaient dans mon esprit avec l'image de l'île solitaire, où mon imagination avait créé un nouvel Éden.

Il «sorprendente e romantico pellegrinaggio» non poteva non generare «un racconto dal tono molto romantico»<sup>36</sup>. Ma non direi che il suo significato stia tutto nel «timore, già espresso nel *Voyage en Sicile*, di essere un giorno costretto all'esilio per il solo fatto delle proprie origini familiari»<sup>37</sup>. L'esiliato del lago Oneida, di cui a stento Tocqueville e il suo amico Beaumont trovano le residue tracce sull'isola riconquistata dalla natura selvaggia, altro non è che un fuggiasco dalla democrazia post-rivoluzionaria e dispotica, un infelice maltrattato dalla società dei suoi simili, che l'hanno respinto e messo al bando, facendone un essere che è ancora in piedi, ma è privo di vita, come quegli alberi delle foreste americane «que le vent a eu la force de déraciner mais non d'abattre»<sup>38</sup>.?

Io non saprei dire. Però l'esiliato che ha ritrovato sull'isola del lago Oneida il suo respiro naturale, il superstite della Rivoluzione che ha cambiato il destino degli individui e dei popoli modificando così profondamente idee, gusti, abitudini, costumi, leggi, appare forse, nella emozionata prosa di Tocqueville, come l'interlocutore muto di un più alto ed essenziale colloquio, il più alto ed essenziale dei suoi 'colloqui americani'<sup>39</sup>: «Cette histoire contée à mon compagnon de voyage l'avait vivement ému à son tour. Il nous arrivait souvent d'en parler et nous finissions toujours par répéter soit en riant, soit avec tristesse: «Il n'y a de bonheur dans le monde que sur le bords du lac Onéida».

\* *Diego Quaglioni si è formato all'Università di Cagliari. Ha compiuto studi post-universitari all'Istituto Italiano di Studi Storici di Napoli, con Ernesto Sestan e Pietro Piovani. Successivamente è stato borsista del CNR nell'Università di Roma 'La Sapienza', quindi ricercatore nello stesso Ateneo.*

<sup>36</sup> A. JARDIN, *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, cit., p. 122 e p. 124.

<sup>37</sup> Ivi, p. 124.

<sup>38</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *Voyage au lac Onéida*, cit., p. 359.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 355-356.

*Nel 1987 è diventato professore associato di Storia del pensiero giuridico moderno nell'Università di Trento. Titolare della cattedra di Storia delle dottrine politiche nell'Università di Sassari dal 1990 e dal 1993 nell'Università di Trento. Dal 2000 è ordinario di Storia del diritto medievale e moderno in questa università, dove ha diretto il Dipartimento di Scienze giuridiche ed è stato Preside della Facoltà di Giurisprudenza. È membro del Comitato Direttivo della rivista «Il Pensiero Politico» e dell'Istituto Italo-Germanico di Trento. Fra le pubblicazioni si ricordano: la cura, con M. Isnardi Parente, de I sei libri dello Stato di Jean Bodin, vol. II e III, Torino, Utet 1988-1997 e con S. Seidel-Menchi, dei volumi Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XVI al XVIII secolo, Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo, I tribunali del matrimonio (secoli XV-XVIII), Bologna, Il Mulino, 2000, 2001, 2006; À une déesse inconnue. La conception pré-moderne de la justice, Paris, Publication de la Sorbonne 2003; insieme a L. Campos Boralevi la cura di Politeia biblica, Firenze, Olschki 2003, La sovranità, Roma-Bari, Laterza 2004; con G. Dilcher, la cura di Gli inizi del diritto pubblico. L'età di Federico Barbarossa: legislazione e scienza del diritto / Die Anfänge des öffentlichen Rechts. Gesetzgebung im Zeitalter Friederich Barbarossas und das Gelehrte Recht, Berlin-Bologna, Duncker & Humblot-Il Mulino 2007.*



AURELIA CAMPARINI\*  
Università di Torino

LE CONFERENZE 'SOCIALISTE' IN ARGENTINA<sup>1</sup>  
DI JEAN JAURÈS

1. Si può considerare 'politico' il viaggio che Jaurès compì in Argentina, passando attraverso il Brasile e l'Uruguay<sup>2</sup>, e rimanendo in America Latina da metà luglio ai primi giorni di ottobre del 1911<sup>3</sup>, perché pensato dal francese soprattutto con l'intenzione di utilizzare e diffondere la sua concezione del socialismo anche in Argentina. Il viaggio seguì all'invito rivoltogli l'anno prima da Juan Bautista Justo, *leader* del Partito socialista argentino, al congresso della Seconda Internazionale svoltosi a Copenaghen, nel corso del quale era stato approvato un documento in cui era stata dichiarata ufficialmente la condanna dell'oligarchia, che dominava il paese e la necessità dell'azione del

---

<sup>1</sup> Ringrazio il collega e amico Marco Bellingeri, per le informazioni sulla storia dell'Argentina.

<sup>2</sup> Cfr. *Vie privée et vie publique: la presse française devant le voyage de Jean Jaurès en Amérique latine*, «Jean Jaurès. Cahiers Trimestriels, Jaurès, l'Amérique Latine et la Latinité», Colloque de Castres 21 et 22 novembre 1992, n. 139, 1996, pp. 103-115. Oltre che in Argentina, che costituì l'effettiva destinazione del viaggio, Jaurès soggiornò per qualche tempo in Brasile e in Uruguay, dove tenne anche alcune conferenze; cfr. C. BATAHLA, *Jaurès au Brésil*, «Jean Jaurès. Cahiers Trimestriels, Jaurès, l'Amérique Latine et la Latinité» cit., pp. 23-30; R. PECH, *Jaurès en Uruguay*, «Jean Jaurès. Cahiers Trimestriels, Jaurès, l'Amérique Latine et la Latinité» cit., pp. 31-44; A. SOUTO, O.J. VILLA, *Jean Jaurès en Uruguay-1911*, «Jean Jaurès. Cahiers Trimestriels, Jaurès, l'Amérique Latine et la Latinité», cit., pp. 45-59.

<sup>3</sup> Cfr. M. REBÈRIOUX, *Les tournées culturelles françaises en Amérique Latine au début du siècle: de Ferri à Jaurès*, «Jean Jaurès. Cahiers Trimestriels, Jaurès, l'Amérique Latine et la Latinité» cit., pp. 7-22; J. BLANC, *Individu, société et transcendance à travers les conférences de Jaurès à Buenos Aires*, «Jean Jaurès. Cahiers Trimestriels, Jaurès, l'Amérique Latine et la Latinité», cit., pp. 61-84; D. QUATTROCCHI-WOISSON, *Jaurès, Alberdi et l'historiographie Argentine*, «Jean Jaurès. Cahiers Trimestriels, Jaurès, l'Amérique Latine et la Latinité», cit., pp. 85-101.

Partito<sup>4</sup>. Jaurès mirava ad estendere la sua influenza dall'Europa<sup>5</sup> all'America Latina<sup>6</sup>. Altro motivo del viaggio fu la possibilità offertagli di entrare direttamente in contatto con alcuni esponenti della borghesia locale dall'*élite* intellettuale di Buenos Aires, che aveva fondato un'associazione culturale allo scopo di completare l'opera di 'europeizzazione' del paese<sup>7</sup>. In esso la mano d'opera proveniva dall'Europa e i capitali erano importati dall'Inghilterra: l'*élite* – come disse al ritorno in Francia in un articolo de «L'Humanité»<sup>8</sup> – gli aveva già chiesto in passato di tenere un ciclo di conferenze.

Anche ad Anatole France era stata posta analoga richiesta: soltanto a causa dei suoi impegni, Jaurès aveva rimandato il viaggio, che gli era apparso «attraente e utile». Durante il soggiorno in America Latina ebbe

<sup>4</sup> *Résolution concernant l'Argentine, Congrès socialiste international, Copenhague 28 août-3 septembre 1910* (publié par le secrétariat du Bureau Socialiste International, Gand, Volksdrukkerij, 1911), reprint Genève, Minkoff, 1982, p. 485. La risoluzione riportò anche la testimonianza di Justo riguardante il Primo maggio 1910: «Les socialistes furent confondus avec les anarchistes, quoiqu'ils soient tout à fait opposés à ceux-ci et qu'ils croient simplement à une évolution de la propriété individuelle. Aujourd'hui règnent les lois d'exception, et le droit d'association et de grève a été considérablement restreint. Malgré tout, les socialistes ont fait des progrès aux élections». Ivi, p. 486.

<sup>5</sup> Cfr. H. GOLDBERG, *Jean Jaurès, La biographie du fondateur du Parti socialiste*, Paris, Fayard, 1962.

<sup>6</sup> Cfr. M. CARMAGNANI, *Introduzione a Il mondo contemporaneo, Storia dell'America Latina*, a cura di M. Carmagnani, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1979, pp. 3-7; C. GIBSON, M. CARMAGNANI, J. ODDONE, *L'America Latina*, Torino, UTET, 1986; C. VANGELISTA, *Dal Vecchio al Nuovo continente. L'immigrazione in America Latina*, Torino, Paravia scriptorium, 1997; M. CARMAGNANI, C. VANGELISTA, *I nodi storici delle aree latino-americane secoli XVI-XX*, Torino, Otto editore, 2001; M. CARMAGNANI, *L'altro Occidente, L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Torino, Einaudi, 2003; L. ZANATTA, *Dallo Stato liberale alla nazione cattolica. Chiesa ed esercito nelle origini del peronismo. 1930-1943*, Milano, Franco Angeli, 1996; L. ZANATTA, *Forze armate, cultura politica e sicurezza interna. Origini e consolidamento del potere militare in Argentina (1853-1943)*, Torino, Otto Editore, 2001; P.H. SMITH, *Argentina and the Failure of Democracy. Conflict Among Political Elites, 1904-1955*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1974.

<sup>7</sup> M. REBÈRIOUX, *Les tournées culturelles françaises en Amérique Latine au début du siècle: de Ferri à Jaurès*, cit., p. 11.

<sup>8</sup> J. JAURÈS, *À propos d'un voyage*, «L'Humanité», 13 novembre 1911. Già alcuni giorni dopo la partenza da Buenos Aires, il 9 ottobre 1911, il quotidiano socialista aveva pubblicato alcune parti di articoli apparsi sulla stampa socialista del Brasile, dell'Uruguay e dell'Argentina: *Jaurès en Amérique, au Brésil, en Uruguay, en Argentine*, «L'Humanité», 14 octobre 1911.

rapporti costanti con i socialisti e, in seguito, fece ristampare gli articoli che gli aveva riservato la stampa socialista argentina e degli altri paesi in cui aveva soggiornato<sup>9</sup>.

Questo, anche allo scopo di smentire le voci su una sua complicità con l'oligarchia argentina<sup>10</sup> per ottenere una somma destinata al quotidiano socialista francese, che viveva in situazione finanziaria precaria<sup>11</sup>. Il gruppo di intellettuali liberali di Buenos Aires scelse Jaurès fra i suoi conferenzieri europei, perché era un socialista di ampia cultura; così, nel 1909, era successo al socialista italiano Enrico Ferri<sup>12</sup>. Jaurès spiegò che, da diversi anni, aveva cominciato a riflettere sul movimento economico e sociale dell'America Latina, perché si era convinto che riguardasse il proletariato del Nuovo e del Vecchio mondo occuparsi dei problemi dei paesi di recente formazione. Affermò: «Certes, je le dis bien haut, je n'ai eu qu'à me louer de l'accueil presque universellement courtois que j'ai reçu, et qui a été, je le crois, fortifié d'estime

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Cfr. C. GIBSON, M. CARMAGNANI, J. ODDONE, *L'America latina*, cit., p. 507.

<sup>11</sup> La somma riguardante le conferenze era destinata a «L'Humanité». Nell'articolo Jaurès rispondeva a chi lo aveva accusato di aver tradito i socialisti accordandosi con l'oligarchia, inserendo uno stralcio di articolo de «La Vanguardia», organo del Partito socialista argentino, in cui era riportato un giudizio molto positivo sul suo soggiorno: «Le tribune est parti hier pour retourner à sa grande patrie. Sa modestie est trop grande, comme son talent, trop grandes aussi sa sincérité et sa bonté pour que nous ayons besoin du moindre artifice de paroles pour le louer devant les amis et les adversaires. Son départ a été pour lui et pour ses amis un moment d'émotion intense. Les groupes de citoyens venus sur le quai devant l'Amazone le saluaient de leurs applaudissements. Lui, à mesure que le vaisseau s'éloignait, marquait d'un geste la distance agrandie. Il criait en espagnol : «Vivent les camarades argentis!». Et nous lui répondions par le cri de: «Vive la France! Vive Jaurès!» Et, quand le navire fut hors, il y eut dans tous les yeux un long regard; il y eut parmi nous tous un long silence». J. JAURÈS, *À propos d'un voyage*, «L'Humanité», cit.

<sup>12</sup> Ritornato all'attività parlamentare in Italia, Ferri si impegnò a descrivere gli aspetti positivi e quelli negativi della condizione fisica e «morale degli immigrati italiani al governo chiedendogli di affrontare come non aveva ancora fatto la politica dell'immigrazione». Cfr. *L'Italia e l'America Meridionale*, Discorso dell'onorevole Enrico Ferri con la risposta del ministro degli esteri Tommaso Tittoni, Roma, Tipografia della Camera dei deputati, 1909, p. 32. In Argentina, Ferri si rivolse direttamente agli immigrati italiani per stimolarli a staccarsi dall'eccessivo sentimentalismo e a naturalizzarsi, partecipando alla 'vita pubblica del paese in cui lavoravano.' Cfr. *Le conferenze di Enrico Ferri nella Repubblica Argentina*, raccolte e annotate da Folco Testena; con una conclusione polemica del raccoglitore e una presentazione di Antonio Delle Piane, Cordoba-Buenos Aires, Buffarini, 1911.

par la netteté avec laquelle j'ai affirmé ma pensée socialiste [...]. J'aurais été bien coupable si je n'avais pas été là-bas, d'emblée et tout le temps, le compagnon de pensée et d'action des militants qui luttent dans des conditions si difficiles, et qui portent vaillamment un si lourd fardeau. Ils sont admirables de courage, de persévérance, de science et d'ardeur au travail. Une de mes plus grandes joies sera d'essayer de les faire mieux connaître au prolétariat de France, de définir le milieu où ils agissent et les redoutables problèmes qu'ils ont à résoudre»<sup>13</sup>.

Fu così che accettò di parlare al Teatro Odeon, frequentato soprattutto da un pubblico 'snob' di Buenos Aires<sup>14</sup>. In Argentina usò il linguaggio persuasivo e costruttivo abituale, accompagnato dalla critica dell'avversario, conoscendo anche l'impegno di lotta condotto nel paese dai militanti del Partito socialista, il più grande dell'America Latina<sup>15</sup>.

Nel discorso di commiato da Justo, che lo aveva rimproverato per la eccessiva e ottimistica speranza di convincere la classe politica, un'oligarchia di proprietari terrieri fanatici del capitale, che imponevano il loro dominio con la sciabola della polizia e la scienza ufficiale<sup>16</sup>, è possibile individuare

<sup>13</sup> J. JAURÈS, *A propos d'un voyage*, «L'Humanité», cit.

<sup>14</sup> «Ammiriamo la sua capacità di parlare che le ha permesso di rivolgersi all'Odeon a un pubblico 'snob' molto lontano dalle preoccupazioni care al nostro spirito, senza per questo essere respinto in nessun momento ma ricevendo l'applauso della maggioranza. Lei lo ha domato almeno momentaneamente, gli ha ispirato sia pure per un solo istante sentimenti più alti di quelli che prova di solito, ed è possibile che, in qualche testa restia a ogni verità sociale, sia penetrata un po' di luce». *Discurso pronunciado por el ciudadano Juan B. Justo, ofreciendo a Jean Jaurès la demostración de afecto que le dedicaron los socialistas argentinos la noche del 5 de octubre, en la 'Unión e Benevolencia'*, in J. JAURÈS, *Conferencias*, pronunciadas en Buenos Aires por el diputado socialista francés y traducidas al castellano por Antonio de Tomaso (septiembre-octubre de 1911), Prólogo de Juan B. Justo, 2ª edición, Buenos Aires, Tipografía La Vanguardia, 1922, p. 97.

<sup>15</sup> Il Partito socialista argentino sorse nel 1896 dal congresso di Buenos Aires, che adottò una dichiarazione di principi e un programma minimo. Nonostante le persecuzioni, il Partito teneva regolarmente i congressi e dal 1905 aveva un proprio quotidiano, «La Vanguardia», e una omonima casa editrice. Si veda J. LONGUET, *Le mouvement socialiste international*, Genève, Minkoff reprint, 1976, p. 623.

<sup>16</sup> L'oligarchia si costituì come un unico gruppo di potere omogeneo che si definiva 'liberale', ma adattava le teorie di Adam Smith e Herbert Spencer a una concezione meccanicista del positivismo che le serviva per rifiutare le riforme sociali. Si veda P.H. SMITH, *Argentina and the Failure of Democracy. Conflict Among Political Elites, 1904-1955*, cit., p. 6.

alcuni punti fondamentali del suo pensiero: l'importanza attribuita alle qualità naturali dell'uomo e alla compiuta teoria del socialismo come proseguimento della tradizione rivoluzionaria francese, il ruolo decisivo svolto dal marxismo che, però, non era e non doveva essere concepito come filosofia della storia. Jaurès sostenne: «Sono convinto che la forza del socialismo consista nel poter esporre affermazioni e dottrine che l'avversario rifiuta a causa del suo egoismo ma può arrivare a riconoscere quando fa uso della ragione»<sup>17</sup>.

2. Le sette conferenze di Jaurès in Argentina, insieme al commiato da Justo<sup>18</sup>, hanno un comune denominatore rappresentato dal concetto di «civiltà», parola chiave nella letteratura progressista argentina, dopo che il paese aveva conquistato l'indipendenza dalla Spagna. Sta a dimostrarlo l'opera pubblicata nel 1845 con il titolo *Facundo o civiliza-*

---

<sup>17</sup> J. JAURÈS, *Discurso pronunciado en la demostración ofrecida por los socialistas de la capital en los salones de L'Union e Benevolenza, el 5 de octubre*, in J. JAURÈS, *Conferencias*, cit., p. 99.

<sup>18</sup> Nella prefazione al testo, Justo dichiarò trattarsi del risultato della 'cura' che il socialista Antonio de Tomaso aveva apportato alla traduzione simultanea in lingua spagnola dei testi originari a opera della casa editrice del Partito socialista, La Vanguardia. Justo commentò anche che Jaurès non era stato mosso dall'intenzione di fare del suo viaggio un inno alla latinità, chiarendo: «Il suo interesse per questi popoli in embrione si è manifestato nell'affetto con cui ha studiato i nostri scrittori e nel coraggio con cui ha affrontato questioni della più viva attualità locale. Soltanto un nobile amore per il nostro paese ha potuto ispirare le sue conferenze sulla nazionalità e l'immigrazione. Consapevole del valore straordinario della sua parola, Jaurès non ha agito sotto la spinta dell'ambizione. Ha contestato con molta eloquenza coloro che lo accusavano di opportunismo governativo. [...] Egli nel mondo è stato dappertutto l'insigne portavoce delle più vaste aspirazioni dell'umanità di oggi. In un momento di tregua del suo impegno di tribuno in Francia e Europa, non ha esitato ad attraversare l'Atlantico per venire a predicarlo anche qui». J. JAURÈS, *Conferencias*, cit., p. 99. Precedentemente era stata pubblicata una raccolta parziale che comprendeva *La fuerza del ideal, Las ideas de Alberdi y las realidades contemporáneas. La política social en Europa y la cuestión de la inmigración*, in J. JAURÈS, *Conferencias*, cit.; successivamente apparve *Civilisation et Socialisme*, «Clarté», 31 juillet 1923, 40, pp. 333-336, pubblicata poi, dieci anni più tardi, in versione spagnola su «La Vanguardia». Tale conferenza è stata pubblicata anche in «Nouvelle Revue socialiste», 15 juillet-18 août 1926, pp. 495-508 e di recente in J. JAURÈS, *Laïcité et République sociale, 1905-2005. Centenaire de la loi sur la séparation des Eglises et de l'État*, textes choisis et présentés par Gilles Candar, Avant-propos de Patrick Le Hyaric, Introduction d'Antoine Casanova, Paris, Le Cherche Midi, 2005, pp. 151-167.

*ción y barbarie* dal pensatore liberale Domingo Faustino Sarmiento<sup>19</sup>, impegnatosi politicamente nella lotta per la liberazione dell'Argentina dalla dittatura del generale Rosas<sup>20</sup>. La novità dei testi argentini di Jaurès era il binomio civilizzazione-socialismo, presentato come un valore universale e allo stesso tempo conforme alle singole realtà nazionali, per cui lo stesso concetto veniva utilizzato sia in relazione alla realtà dell'Argentina, sia alla Francia e all'Europa.

La prima conferenza, intitolata *La forza dell'ideale*<sup>21</sup>, aveva un carattere introduttivo, perché il pensatore francese prima di tutto osservava la partecipazione dell'Argentina al «movimento generale della civilizzazione moderna con la frenesia tipica delle forze nuove stimulate dalla presenza di spazi liberi»<sup>22</sup>. In piena crescita – spiegava Jaurès – l'Argentina si impegnava ad aumentare la superficie coltivata, incrementava l'esportazione e con essa anche la ricchezza e la forza del credito, procurandosi i mezzi

<sup>19</sup> Domingo Faustino Sarmiento (San Juan 1811-Asunción 1888) dovette fuggire in Cile a causa del governo dittatoriale del generale Rosas e, soltanto dopo la caduta di quest'ultimo nel 1852, ritornò in Argentina e iniziò la carriera politica fino a diventare presidente della repubblica dal 1868 al 1878. Nell'opera *Facundo o civilización y barbarie*, egli identificò la dicotomia civilizzazione/barbarie con l'estensione, il deserto da un lato, e la città con i suoi laboratori d'arte, i negozi, le scuole, i collegi, i tribunali, dall'altro. Scriveva: «Il contatto con gli europei di tutte le nazioni è più forte che in qualsiasi altra parte del continente ispanoamericano: la fine di ogni legame con la Spagna e la europeizzazione possono venire realizzati in dieci anni in modo radicale, solo in Buenos Aires si intende». Sarmiento influi sulla formazione socialista di Justo: «Concependo il socialismo come il risultato necessario del progresso politico e dello sviluppo democratico delle istituzioni, Justo seppe valutare il significato civile delle tradizioni liberali che avevano avuto in Domingo F. Sarmiento l'esponente più illuminato della società argentina. Per questo, a differenza di quello che era un atteggiamento generalizzato nel pensiero sociale del tempo, fin dall'inizio delle sue riflessioni, egli tentò di trovare le radici del socialismo in una rivalutazione critica di tutta la storia nazionale, ripensata dal punto di vista della lotta di classe». J. ARICÓ, *Il marxismo latinoamericano negli anni della III Internazionale*, in *Storia del marxismo. Il marxismo nell'età della Terza Internazionale*, III, Torino, Einaudi, 1981, p. 1021.

<sup>20</sup> Juan Manuel de Rosas (Buenos Aires 1793-Southampton 1877). Generale e capo militare dei federalisti impegnati nella lotta contro gli unitari, nel 1829 diventò governatore di Buenos Aires e da allora tiranneggiò sull'intero paese per oltre vent'anni, fino a quando gli oppositori liberali riuscirono a organizzare un esercito capeggiato da J.J. de Urquiza, che lo costrinse all'esilio. Adottò una politica estera bellicista, confermata dalla sua dichiarazione di guerra all'Uruguay (1839-42).

<sup>21</sup> J. JAURÈS, *La fuerza del ideal*, cit., pp. 5-14.

<sup>22</sup> Ivi, p. 5.

per nuovi sviluppi; non doveva temere quindi di continuare l'opera di utilizzazione del suo immenso territorio in modo intensivo e metodico. Rilevava che dal secolo precedente, non solo in Europa ma anche in Argentina, aveva preso forma un movimento di pensiero che promuoveva la civilizzazione, intesa come collegamento fra lo sviluppo produttivo e scientifico, da un lato, e il progresso artistico, intellettuale, morale, materiale dell'umanità, dall'altro, senza per questo credere nella parola 'magica' del suffragio universale.

Il concetto di civilizzazione era già stata presentato e discusso da pensatori del XIX e XX secolo: relativamente al XX secolo Jaurès si richiamò all'opera di Justo<sup>23</sup>, in particolare alla sua *Teoría y práctica de la historia*, in cui si sosteneva la tesi che «la tecnica della produzione è la sintesi della materia e dello spirito»<sup>24</sup>. Jaurès si rivolse anche ai socialisti marxisti, presentandoli come i difensori del nuovo sistema di proprietà sociale e cooperativa, caratterizzato da libere associazioni e dall'armonizzazione delle attività. Non limitandosi alla ripartizione del prodotto del lavoro umano

---

<sup>23</sup> Juan Bautista Justo (Buenos Aires, 1865-Buenos Aires 1928), illustre medico, fu attivo anche in politica: dopo aver preso parte alle attività del Partito radicale, se ne allontanò per divergenze con il leader Hipólito Yrigoyen. Per alcuni anni si interessò alla lotta delle classi operaie urbane, sia immigrate che native, e lesse le opere di Marx, impegnandosi anche nella traduzione in spagnolo del primo volume del *Capitale* (1898). Si unì con i leader socialisti Alfredo L. Palacios (1879-1963) e Nicolás Repetto (1871-1955) per organizzare i lavoratori argentini nel Partito socialista (1896). Il Partito ebbe una forza numerica notevole, soprattutto a Buenos Aires, e adottò il metodo democratico. Justo si autodefinì marxista ma, nella sua opera principale *Teoría y práctica de la Historia* (1909), si richiamava anche al pensiero di Spencer e di Sarmiento. Nel 1894, fondò e diresse «La Vanguardia», e diede vita a una biblioteca e una società culturale destinate ai lavoratori. Visitò gli Stati Uniti per studiarvi i problemi sociali e pubblicò l'opera *En los Estados Unido. Apuntes escritos en 1895*. Ritornato a Buenos Aires ampliò i suoi interessi di studio allo sviluppo economico argentino, accusando il capitale britannico di opprimere l'Argentina proprio come se usasse le armi. Fautore del cooperativismo, Justo fondò la cooperativa *El Hogar Obrero*, che diresse per qualche anno. Nel 1912, in seguito all'approvazione della riforma elettorale, fu eletto membro della Camera dei Deputati da Buenos Aires e vi rimase fino al 1924 quando fu eletto senatore. Il suo impegno fu costantemente rivolto alla causa dei lavoratori e alla lotta contro la corruzione. Partecipò anche ai dibattiti politici sulla riforma universitaria. Oltre a *Teoría científica de la historia* (1898), ricordiamo *El socialismo argentino* (1910) e, postume, *Internacionalismo y patria* (1933), *La moneda* (1937) e *La cooperación libre* (1938).

<sup>24</sup> J.B. JUSTO, *Teoría y práctica de la Historia*, Buenos Aires, Ediciones Libera, 1909, p. 58.

fra gli uomini, spiegava Jaurès, essi intendevano conferire grande impulso allo sviluppo produttivo.

Parlando del secolo XIX, Jaurès discusse l'importanza che l'idea dello sviluppo produttivo avrebbe avuto per il progresso futuro dell'umanità: insieme alle teorie socialiste di Fourier e degli esponenti della scuola sansimoniana, egli citò Juan Bautista Alberdi<sup>25</sup> e Esteban Echeverría<sup>26</sup>, i due pensatori argentini che, nel 1837, avevano costituito nella libreria di Marcos Sastre (1809-1887) il Salone letterario, nel quale organizzavano la lettura delle loro opere, facendo della patria l'oggetto principale della riflessione. Convinti che spettasse agli intellettuali assumersi il compito di decidere del destino del paese, Alberdi e Echeverría si erano occupati del sistema legislativo e di quello costituzionale, avevano discusso di teoria politica, di letteratura nazionale, richiamandosi costantemente ai modelli europei. Secondo Jaurès, questi grandi pensatori si erano ispirati direttamente a Leroux e al sansimonismo, dai quali avevano tratto l'idea del valore del lavoro e della eticità dello sviluppo produttivo. Jaurès citò a proposito la formula «gobemar es popolar»<sup>27</sup>, che nell'opera di Alberdi

<sup>25</sup> Juan Bautista Alberdi (Tucumán 1810-Parigi 1884). Può essere considerato «il padre della Costituzione nazionale argentina». La conoscenza della filosofia politica e della cultura anglosassone segnò profondamente le sue concezioni liberali. Destinò la sua opera principale *Bases y punto de partida para la organización política de la República Argentina* (1852) alla Convenzione che, l'anno dopo, elaborò la Costituzione argentina. Entrato a far parte in giovane età del Partito liberale, esaminò la struttura economica e sociale dell'Argentina, denunciando la situazione di arretratezza che la colonizzazione spagnola aveva creato e difendendo l'industrializzazione intensiva come mezzo per il progresso; considerò inoltre necessaria l'immigrazione europea. Fra le sue opere più note ricordiamo *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* (1837), *Memoria sobre la conveniencia y objetos de un Congreso General Americano* (1844), *El crimine de la guerra* (pubblicato postumo nel 1915). In *La República Argentina consolidada en 1880 con la ciudad de Buenos Aires por capital* (1881), descrisse la nascita della Repubblica argentina grazie alla costituzione del 1861.

<sup>26</sup> Esteban Echeverría (Buenos Aires 1805-Montevideo 1851). Esponente del romanticismo e poeta, Echeverría raggiunse la celebrità nel 1837 con le *Rimas* e il poema *La Cautiva*. Nel 1837 animò il Salone Letterario di Buenos Aires e quando, nel 1838, il Salone fu costretto a chiudersi, fondò l'associazione segreta denominata la Asociación de Mayo, sull'esempio della Giovine Italia di Mazzini. Fu perseguitato dalla dittatura di Rosas per la sua attività politica improntata al liberalismo e per il suo manifesto *Dogma socialista* (1839), ispirato alle idee dei socialisti utopisti europei. Nel romanzo *El matadero* (1840) paragonò il carcere nel quale venivano torturati e uccisi i nemici del regime ad un mattatoio.

<sup>27</sup> J. JAURÈS, *La fuerza del ideal*, cit., p. 9.

significava «educare, migliorare, civilizzare, arricchirsi, ingrandire spontaneamente e rapidamente»,<sup>28</sup>.

Inoltre, Jaurès spiegò l'evolversi della storia dell'umanità in base all'ideale di giustizia che, come egli notava, la filosofia antica aveva attribuito ai cittadini, escludendone gli schiavi, e che il cristianesimo aveva rinviato alla vita ultraterrena<sup>29</sup>. Secondo Jaurès, la rivoluzione francese aveva collegato l'ideale della giustizia alla democrazia, preparando così l'epoca presente, in cui il principio sociale di eguaglianza e di armonia nel lavoro, l'organizzazione della proprietà, la produzione e la ricchezza potevano appartenere alle masse impegnate nella propria educazione e organizzazione<sup>30</sup>. Di fatto, egli collegò all'analisi sull'Argentina la sua concezione del socialismo, incentrando quest'ultima sulle tradizioni democratiche francesi: le conferenze servirono dunque a spiegare il contributo ideale del socialismo europeo al movimento argentino.

Nella lezione *Le idee di Alberdi e le realtà contemporanee*<sup>31</sup>, Jaurès ricostruì la tradizione intellettuale del paese latino-americano: dimostrava che il pensiero di Alberdi era superato sotto molti aspetti, ma parlò anche dei suoi meriti, riferendosi sia ai socialisti incontrati in Uruguay, per i quali il valore di Alberdi era innegabile, sia alla rivista socialista di Buenos Aires, «Huma-

<sup>28</sup> J.B. ALBERDI, *Gobernar es popolar* (ed. orig. 1873), ora in ID., *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, textos revisados y con una advertencia por Francisco Cruz, Buenos Aires, La cultura argentina, 1915, p. 14 (ed. orig. 1852). Alberdi sostenne la necessità per l'America del Sud di favorire la immigrazione della popolazione europea più progredita, abituata a vivere in libertà e a impegnarsi nello sforzo produttivo, esattamente come era avvenuto negli Stati Uniti, dove era possibile riconoscere nei cittadini americani i sudditi delle nazioni «libere»: dall'Inghilterra alla Svizzera, dal Belgio all'Olanda insieme a quelli della «giudiziosa e laboriosa Germania» Ivi, p. 15.

<sup>29</sup> La polemica era indirizzata al cattolicesimo, che egli collegava con la storia dell'Argentina: «Alla fine del secolo XIX erano ormai state gettate in Argentina le fondamenta dello stato laico. Per contro, le basi della tradizionale influenza della Chiesa erano state profondamente minate. Ciò rifletteva l'adesione al liberalismo, e verso la fine del secolo al positivismo, delle élites che dirigevano la modernizzazione del paese». L. ZANATTA, *Dallo Stato liberale alla nazione cattolica. Chiesa ed esercito nelle origini del peronismo, 1930-1943*, cit., p. 311.

<sup>30</sup> J. JAURÈS, *La fuerza del ideal*, cit., p. 15.

<sup>31</sup> J. JAURÈS, *Las ideas de Alberdi y las realidades contemporáneas*, in ID., *Conferencias* cit., pp. 15-27. Il testo della conferenza apparve in seguito sotto forma di prologo a una raccolta di scritti di Alberdi che Alberto Palcos inserì nella collana *Grandes Escritores Argentinos*, insieme ai *Discours Populaires* di D.F. Sarmiento. Cfr. J.B. ALBERDI, *Autobiografía, La Evolución de su Pensamiento*, prólogo de Jean Jaurès, Córdoba-Buenos Aires, El Ateneo, 1927, pp. 13-38.

nidad nueva» che, dedicando studi e ricerche ad Alberdi, sottolineava come questi avesse studiato la realtà politica a partire dai fatti economici<sup>32</sup>.

Jaurès riconobbe anche l'impegno intellettuale e politico di Alberdi per la trasformazione dell'Argentina in Stato federale<sup>33</sup>, impegno che emergeva chiaramente da opere di innegabile valore quali le *Bases y punto de partida para la organización política de la República Argentina*, e la *Memoria del 1844*<sup>34</sup>.

Le due opere, secondo Jaurès, erano paragonabili agli scritti di Tocqueville, di Édouard de Laboulaye e, per certi capitoli, di Montesquieu; inoltre, con Alberdi, Jaurès condivideva il medesimo approccio realistico alla politica e in particolare al suffragio universale che, per entrambi i pensatori, rischiava di essere un principio del tutto astratto, se si prescindeva dal contesto e dai concreti problemi sociali. Jaurès era consapevole che parlare di Alberdi significava parlare della storia dell'Argentina e pensava che, proprio per questa ragione, suo compito fosse rimediare all'errore commesso dalla Francia e dall'Europa, che non avevano saputo comprendere la «potenza di visioni intellettuali e morali mescolate in Argentina alle crisi e alle guerre civili, confondendole con guerre di *clans* e passioni personali»<sup>35</sup>. Proprio come Alberdi, Jaurès riconobbe il «difficile ed eroico» compito che si era presentato all'Argentina quando raggiunta l'indipendenza dalla Spagna, che aveva lasciato in eredità secoli di oppressione e la rivalità fra campagna e città, era stata chiamata ad organizzare dal nulla un popolo e una nazione nuova.

<sup>32</sup> Cfr. J.B. ALBERDI, *Estudios económicos. Interpretación económica de la historia política argentina y sud-americana*, con un estudio sobre las doctrinas sociológicas de Alberdi por José Ingenieros, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1916.

<sup>33</sup> «Alberdi si ispirava non solo a Bolívar, ma alla tradizione confederale europea dai tempi delle anfitrazioni greche ai progetti di pace perpetua dell'Abbé de Saint-Pierre e, non da ultimo, all'esperienza costituzionale statunitense, per riproporre gli obiettivi della pacificazione e dell'unità politica dell'America Latina, del coordinamento economico-commerciale, giuridico, della risoluzione dei problemi irrisolti del processo d'indipendenza (tra cui rilevanti quelli confinari)». C. MALANDRINO, *Federalismo. Storia, idee e modelli*, Roma, Carocci, 1998, p. 75.

<sup>34</sup> J. JAURÈS, *Sobre la conveniencia y objetos de un congreso jeneral americano, leida ante la facultad de leyes de la Universidad de Chile para obtener el grado de licenciado*, in *La Unidad de America Latina: un proyecto de Juan Bautista Alberdi, Memoria, sobre la conveniencia i objetos de un congreso jeneral americano, leida ante la facultad de leyes de la Universidad de Chile para obtener el grado de licenciado* con estudio preliminar de Enrique Hernández, Buenos Aires, Granica, 1974.

<sup>35</sup> Cfr. D. QUATTROCCHI-WOISSON, *Jaurès, Alberdi et l'historiographie argentine*, cit.

L'ammirazione per l'opera di Alberdi non impedì però a Jaurès di criticare il pensatore argentino sia per la sua analisi comparativa della Francia e dell'Inghilterra, sia per il suo spirito anti-francese che, secondo Jaurès, lo aveva portato a lodare proprio quel Taine che così duramente aveva screditato «la rivoluzione francese, rinnegando le stesse radici della vita nazionale della Francia»<sup>36</sup>.

Alberdi aveva sostenuto la superiorità del genio 'pratico' inglese e anglosassone su quello idealista francese e latino: Jaurès gli contrappose un giudizio e una prospettiva storica alternativi.

Sostenne che non solo Alberdi non aveva capito l'influenza positiva dei poeti nella vita dei popoli, ma non aveva saputo neppure apprezzare il ruolo fondamentale dell'«entusiasmo dei proletari socialisti». Secondo Jaurès, il pensatore argentino non aveva saputo «conciliare con la passione di un ideale, con l'entusiasmo innovatore, il criterio moderno e positivo che è la principale caratteristica della sua opera». Ad Alberdi e alla sua errata analisi della Francia, Jaurès contrapponeva Mariano Moreno<sup>37</sup>, lettore di Rousseau fin dagli anni dell'Università e traduttore del *Contratto sociale*<sup>38</sup>, che aveva saputo conciliare l'idea pura dell'emancipazione umana alla concreta realtà dell'Argentina, impegnandosi per lo sviluppo del paese, concependo per l'Argentina un governo autonomo dalla Spagna e insegnando la dottrina del diritto e del contratto. La storiografia ha messo in luce l'ideale nutrito da Alberdi di «una società

<sup>36</sup> J. JAURÈS, *Las ideas de Alberdi y las realidades contemporáneas* cit., p. 22. Cfr. ID., *Storia socialista della rivoluzione francese*, traduzione a cura di Gastone Manacorda, Roma, Ed. Riuniti, 1953, pp. 24-28 (ed. orig. 1901-1903); J.B. ALBERDI, *La omnipotencia del Estado es la negación de la libertad individual (discurso pronunciado en el acto de la colación de grados el día 24 de mayo de 1880)*, in ID., *Autobiografía. La Evolución de su Pensamiento*. Prólogo de Jean Jaurès, cit., p. 225 (ed. orig. 1880).

<sup>37</sup> Mariano MORENO (Buenos Aires, 1778-1811), giureconsulto, giornalista e scrittore, uomo di Stato, svolse la funzione di intellettuale e organizzatore nel governo in seguito alla rivoluzione di maggio (1810). Sin dalla giovinezza fu attratto dalle teorie di Adam Smith e di Rousseau. Nell'opera *Representación de los hacendados y labradores* (1809) elaborò la politica economica dell'Argentina, individuando nella crescita dell'agricoltura e negli accordi per l'importazione e l'esportazione gli strumenti necessari per rilanciare il paese. Fra le opere più significative l'autobiografia (*Vida y memorias de Mariano Moreno*, 1812, e *Sobre el Congreso*, 1810). Secondo Jaurès, esse meritavano di far parte di una biblioteca di storia. Cfr. J. JAURÈS, *Las ideas de Alberdi y las realidades contemporáneas*, cit., p. 16.

<sup>38</sup> Moreno pubblicò la traduzione in lingua spagnola del *Contratto Sociale: Del Contrato Social o principios del Derecho Político* per la «Gazeta de Buenos Ayres», il primo periodico della fase indipendentista argentina, che egli stesso fondò il 7 giugno del 1810.

cosmopolita, la sua fiducia nell'esistenza di leggi naturali che stabiliscono la relazione fra gli individui e fra le nazioni e la convinzione dell'individualismo come fonte generatrice di ricchezza e di progresso»<sup>39</sup>.

All'opposto, nella sua conferenza, Jaurès disse: «In Francia la democrazia si è posta l'obiettivo di raggiungere il vertice di un'idea; è questo lo spirito dell'assoluto applicato alle cose umane»<sup>40</sup>.

Jaurès dimostrava che la passione e l'idealismo erano caratteri comuni alla Francia e all'Inghilterra, entrambe giunte a identificare il binomio democrazia-industrializzazione come parti integranti dell'opera riformatrice del socialismo (la Francia era arrivata per prima alla democrazia, l'Inghilterra all'industrializzazione). Nell'analisi politica dedicata alla Francia, Alberdi aveva espresso la fiducia nella restaurazione monarchica e, nel 1848, era stato favorevole a Guizot, contro i fermenti democratici; durante il Secondo Impero aveva infine simpatizzato con Napoleone III. Per Jaurès era invece da apprezzare la Francia repubblicana, che si era distaccata dal capitale compromesso con il boulangismo. Sempre in polemica con Alberdi, il socialista francese non riconosceva agli inglesi quelle qualità di «spirito vivificante della civilizzazione europea», di «genio positivo e pratico» e di entusiasmo che invece erano state loro attribuite dall'autore argentino<sup>41</sup>.

Queste affermazioni non implicavano però nessun disprezzo o nessuna ostilità preconcetta verso l'Inghilterra, tanto che era proprio Jaurès ad affermare che il contenuto sociale della Bibbia, letta quotidianamente dai puritani inglesi, ne aveva formato lo spirito, essendo il «libro più appassionato ed esaltante fra tutti»<sup>42</sup>, e che l'Inghilterra aveva poi ricevuto impulso anche dalla rivoluzione francese e dall'utilitarismo benthamiano. Così, arrivando a considerare lo sviluppo «formidabile e tempestoso» della democrazia inglese nel secolo XIX, Jaurès chiariva: «Le classi si organizzano [...]. L'individuo inglese vive ogni volta di più per la vita sociale e collettiva, la vita della massa e possiede una coscienza sempre più grande della necessità

---

<sup>39</sup> M. MAURE, 1880: *el último Alberdi y las nuevas claves de la modernación*, in *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El 'pensamiento fuerte' de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte*, A. Arpini editora, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2000, p. 52.

<sup>40</sup> J. JAURÈS, *Las ideas de Alberdi y las realidades contemporáneas*, cit., p. 21.

<sup>41</sup> Ivi, p. 23. Alberdi, parlando degli immigrati inglesi in Argentina, aveva sostenuto: «Un ombre laborioso es el catechismo más edificante» J.B. ALBERDI, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, cit., p. 89.

<sup>42</sup> J. JAURÈS, *Las ideas de Alberdi y las realidades contemporáneas*, cit., pp. 23-25.

di organizzarsi per non essere annientato. L'individualismo, il classico individualismo inglese è scomparso nell'ordine economico e sociale.

Contro la proposta fatta da Alberdi di favorire l'immigrazione anglosassone da lui considerata l'*élite* lavoratrice d'Europa, Jaurès ribatteva che in questo modo il pensatore argentino finiva per dimenticare che il problema fondamentale non era importare una *élite*, bensì crearne una solida di lavoratori argentini. Jaurès espresse i suoi sentimenti di ammirazione e al contempo di critica verso Alberdi anche relativamente alla questione della pace: sebbene riconoscesse in Alberdi un coraggioso pacifista, secondo cui «la pace è la condizione assoluta del progresso normale della civilizzazione», gli rimproverava di non aver compreso il ruolo del socialismo nella costruzione della pace<sup>43</sup>, e in particolare degli operai socialisti che, in tutti i paesi, si opponevano alla guerra<sup>44</sup>.

Nella successiva conferenza sulla «politica sociale e la questione dell'immigrazione»<sup>45</sup>, Jaurès difese lo sviluppo industriale e apprezzò il fatto che si stesse diffondendo anche nelle realtà più povere dell'Europa, come il Portogallo, la Spagna e il Sud dell'Italia. Affrontò il problema della legislazione sociale (le leggi di assicurazione sugli incidenti sul lavoro e il miglioramento delle condizioni del lavoro a domicilio), che egli considerava un successo della classe operaia e del pensiero socialista: secondo Jaurès, lo sforzo per modificare la legislazione aveva stimolato nel proletariato europeo la capacità di intervento nella vita pubblica, che prendeva forma anche nell'azione politica svolta dagli operai all'interno degli organismi amministrativi<sup>46</sup>. E, riferendosi all'Argentina, Jaurès invitava il paese latino-americano a prendere consapevolezza della necessità di un coerente sviluppo industriale e agricolo e di una efficace politica sociale, se non voleva rinunciare all'immigrazione.

Sui temi della democrazia nel socialismo, Jaurès ritornò nella conferenza successiva, intitolata *Nazionalità, democrazia e classe operaia*<sup>47</sup>. L'intellettuale francese sottolineò anzitutto le difficoltà in cui vivevano gli immigrati che sceglievano come meta Buenos Aires, dove il mercato del lavoro era

---

<sup>43</sup> Cfr. J.B. ALBERDI, *El crimen de la guerra*, Madrid, Editorial-America, 1920, cit., p. 232 [ed. orig. 1870]. Id., *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, cit., p. 34.

<sup>44</sup> J. JAURÈS, *Las ideas de Alberdi y las realidades contemporáneas*, cit., p. 27.

<sup>45</sup> J. JAURÈS, *La política social en Europa y la cuestión de la inmigración*, cit., pp. 29-42.

<sup>46</sup> Ivi, p. 39

<sup>47</sup> J. JAURÈS, *Nacionalidad, democracia y clase obrera*, cit., pp. 43-56

si aperto, ma non così florido da permettere a tutti di trovare un lavoro<sup>48</sup>. Muovendo proprio dalla questione dell'immigrazione e del lavoro, Jaurès spiegava come nelle grandi democrazie europee di Francia, Germania Inghilterra e Italia, la classe operaia, organizzata in partiti, cooperative, sindacati e organismi amministrativi, non combattesse solo contro i grandi monopoli capitalistici, ma avesse anche contribuito allo sviluppo di una moderna politica sociale.

Quest'ultima era dunque, per Jaurès, frutto sia del benessere generalizzato sia dell'azione del proletariato e del partito socialista che, soprattutto in Francia, era da considerarsi anche il 'motore' della democrazia e di una nuova dialettica politica, poiché: «Con il suo modo di porsi e di agire il proletariato della Francia, permeato ogni giorno sempre di più dal pensiero socialista, innalzando al potere legislativo tutte le forze e tutte le classi, ha ridato il giusto vigore alla vita nazionale»<sup>49</sup>.

Dalla analisi dei progressi sociali e politici raggiunti in Europa grazie all'azione del proletariato, Jaurès passava a parlare della futura società socialista, dove la scomparsa delle classi avrebbe potuto portare alla scomparsa dei partiti, lasciando il posto ad altre forze organizzative e intellettuali<sup>50</sup>; egli sottolineò poi la dimensione *partecipativa* del suo socialismo, collegata a una strategia rivoluzionaria evoluzionista che, come nella sua *Armée nouvelle*, concepiva il socialismo internazionale sia come internazionalismo operaio, sia come federalismo fra le nazioni democratiche, ispirate nella politica al socialismo: «Le nazionalità costituite e definite entrano a far parte dell'internazionalismo con un proprio carattere, con la forza dei propri elementi tradizionali [...]. Il socialismo non si oppone all'organizzazione delle nazioni, né alla coscienza patriottica»<sup>51</sup>.

Nella seconda parte della conferenza *Nazionalità, democrazia e classe operaia* Jaurès intervenne sul ruolo fondamentale della classe operaia nella

<sup>48</sup> Cfr. C. VANGELISTA, *Dal Vecchio al Nuovo continente. L'immigrazione in America Latina*, cit., pp. 106-108.

<sup>49</sup> J. JAURÈS, *Nacionalidad, democracia y clase obrera*, cit., p. 44 e 48. Si collegò a Tocqueville, conosciuto in Argentina, e lo presentò come il «grande osservatore che esplorò la democrazia nordamericana e quella inglese e che espresse la propria delusione nei confronti della Francia della Monarchia di Luglio». Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *Ricordi*, in *Scritti politici di Alexis de Tocqueville* (1850), a cura di Nicola Matteucci, vol. I, Torino, UTET, 1969, p. 305.

<sup>50</sup> Ivi, p. 47.

<sup>51</sup> Ivi., p. 51. Cfr. J. JAURÈS, *L'armée nouvelle*, Présentation Jean-Noël Jeanneney, Paris, Imprimerie Nationale, 1992 [ed. orig. 1911].

definizione della nazionalità argentina, prendendo le distanze da quegli accademici argentini che, pur sostenendo l'importanza degli studi storici per «contribuire a armonizzare gli elementi di un paese»<sup>52</sup>, finivano, come il sociologo argentino Ernesto Quesada<sup>53</sup>, per far derivare i caratteri nazionali dai regnanti. Jaurès affermava, invece, l'utilità della lingua come riconoscimento di una nazionalità, considerava la scienza stessa come mezzo per l'affermarsi della nazionalità, ben consapevole che, nelle università argentine, il positivismo era la filosofia ufficiale. Nel mese di settembre, invitato dall'Università di La Plata a tenere le onoranze funebri in onore dello scienziato Florentino Ameghino<sup>54</sup>, aveva osservato: «Ameghino a contribué à asseoir la pierre angulaire, la plate-forme des connaissances humaines, arrivant aux plus insignifiants détails de la vie animale, avec courage, valeur inimitable, consacrant minute par minute pour arriver aux grandes synthèses en concentrant ses force intellectuelles pour arriver à des conceptions qui lui ont permis d'établir les types de chaque espèce animale, comme souligner l'originalité du sien, pour que la grande nation de l'Amérique Latine mette en évidence sa personnalité avec de forts profils parmi ses sœurs»<sup>55</sup>.

Tuttavia, solo la classe operaia costituiva l'unica grande forza veramente nazionale, non soltanto per «i pensieri comuni e le comuni passioni collettive dei lavoratori proletari provenienti da paesi differenti dell'Europa», ma anche per l'unità organizzativa di cui essa era capace. Completando l'argomento con una precisazione sulla «nazionalizzazione degli stranieri», Jaurès chiedeva agli immigrati italiani di rinunciare al «ricordo e al

<sup>52</sup> Ivi, p. 52

<sup>53</sup> Ernesto Quesada (Buenos Aires 1858-1934) fu il primo titolare della cattedra di sociologia in Argentina presso la Facoltà di filosofia e lettere di Buenos Aires, di Economia politica presso la Facoltà di diritto dell'Università della Plata e di Legislazione e Trattato Internazionale presso la Facoltà di diritto e Scienze sociali. Difese la sociologia come sintesi di tutte le scienze sociali. In un primo tempo positivista ed evolucionista, successivamente accettò il relativismo di Spengler. Fu autore di molti scritti di carattere storico e sociologico: *La vida colonial argentina* (1917), *El ciclo cultural de la colonia* (1923), *La evolución sociológica del Derecho según la doctrina spengleriana* (1923).

<sup>54</sup> Florentino Ameghino (Luján, provincia di Buenos Aires, 1854-La Plata, Buenos Aires, 1911), paleontologo e geologo, sostenitore del darwinismo. Può essere considerato la prima grande figura della scienza nazionale argentina. Professore di zoologia nell'Università di Cordoba, vicedirettore del Museo della Plata e direttore del Museo Nazionale di Buenos Aires, scrisse opere che ebbero risonanza internazionale, di cui la più importante è *Contribución al conocimiento de los mamíferos fósiles de la República Argentina* (1889).

<sup>55</sup> E. QUESADA, *Jean Jaurès en Argentine: Hommage à Florentino Ameghino*, «L'Ours», août-septembre 1984, n. 153, pp. 59-60.

culto per la patria di origine», seguendo l'esempio del comportamento di Mazzini e di Garibaldi. Nella conferenza sull'*Organizzazione militare della Francia*<sup>56</sup> non trattò della situazione militare in Argentina, dove gli ufficiali avevano compiti repressivi e di contenimento degli stranieri<sup>57</sup>.

Illustrò, invece, la sua concezione socialista dell'organizzazione militare, che, a suo giudizio, doveva essere intesa come lo sviluppo dell'opera avviata dalla rivoluzione francese. Il socialismo stesso, secondo Jaurès, era infatti correlato alla questione dell'organizzazione militare: egli riteneva che il servizio militare doveva essere ridotto a sei mesi e completarsi con il sistema delle riserve, per cui i giovani francesi (dai 24 ai 34 anni), formati al servizio attivo nei comuni e nelle unità territoriali, non si sarebbero dovuti allontanare dalle attività produttive, né rimanere chiusi nelle caserme. Continuava poi a sviluppare le sue note sugli «eserciti organizzati democraticamente», «civili nella costituzione e nello spirito», dei quali dovevano far parte ufficiali debitamente specializzati, in modo tale da assicurare la difesa della nazione.

Tenne ancora una conferenza al teatro Odeon, su *Le conseguenze di una guerra europea e i mezzi per assicurare la pace*<sup>58</sup>: ricordava a proposito le tensioni fra Francia e Germania sulla questione dell'espansione coloniale in Marocco, parlò dell'importanza di riconoscere nel pacifismo l'uso della ragione e nel bellicismo la non-ragione. La realizzazione della democrazia nelle potenze imperialiste e colonialiste era la condizione per la liberazione dei popoli extra-europei che subivano il loro dominio. La parte che più interessava gli argentini fu quella dell'arbitrato internazionale, come mezzo per prevenire la guerra, collegato però al «diritto internazionale commerciale», che riguardava l'esportazione del capitale finanziario nelle banche da parte delle grandi potenze. Jaurès non considerava l'importazione dei capitali inglesi in Argentina come una forma nuova e subdola di imperialismo<sup>59</sup>, quanto una occasione dalla quale gli argentini potevano trar-

---

<sup>56</sup> J. JAURÈS, *La organización militar de Francia* cit., pp. 57-68. Jaurès, già il 14 novembre 1910, aveva tenuto un discorso alla Camera sull'organizzazione militare, che accompagnò la *Proposition de loi sur l'organisation de l'Armée* e inserì anche nell'*Armée Nouvelle*, cit., pp. 580-587.

<sup>57</sup> Come dimostra l'ampia storiografia, in Argentina l'esercito e l'impiego pubblico erano una via all'ascesa sociale e un modo per facilitare la naturalizzazione degli immigrati.

<sup>58</sup> J. JAURÈS, *Las consecuencias de una guerra europea y los medios de asegurar la paz*, cit., pp. 69-94.

<sup>59</sup> Cfr. M. CARMAGNANI, *Imperialismo inglese*, ne *Il mondo contemporaneo. Storia dell'America Latina*, a cura di M. Carmagnani, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1979, pp. 110-120.

re benefici, purché valesse nello stesso tempo il principio del socialismo internazionale: «Il proletariato cerca la pace: il proletariato dell'Europa, dell'America, di questo continente che prospera e lavora, che aspira a popolarsi, che offre vasti spazi alla coltura e alla civilizzazione e chiede all'Europa capitali e uomini e non una guerra con conseguenze sanguinose»<sup>60</sup>.

L'ultima sua conferenza argentina, del 5 ottobre, fu su *Civilizzazione e socialismo*<sup>61</sup>, tenuta al Colisée di Buenos Aires, della cui organizzazione si occupò il partito socialista argentino: essa era destinata a un pubblico più popolare, costituito da simpatizzanti<sup>62</sup>. Jaurès parlò dei valori universali del socialismo e dell'importanza da attribuire alla formazione di libere individualità: «Attraverso le rivendicazioni ed elevandosi per difendere la propria vita, i lavoratori hanno migliorato anche la borghesia. Il capo d'industria si nobilita quando deve risolvere questo doppio problema: ampliare e rafforzare la sua industria e tener conto del desiderio di giustizia e delle rivendicazioni della classe proletaria»<sup>63</sup>.

Il processo evolutivo della personalità avrebbe coinvolto anche i lavoratori, grazie al loro impegno a «educarsi, disciplinarsi e organizzarsi», espressioni con le quali Jaurès intendeva dire che, nel sindacato e nelle cooperative, i lavoratori avrebbero utilizzato il 'socialismo' quale insieme di idee, dottrine e ideali da cui far derivare i programmi non soltanto politici ma anche sociali (l'autogestione dei produttori). Tutto ciò, secondo Jaurès, faceva prevedere non soltanto lo sviluppo delle individualità ma anche la «riconciliazione degli uomini nell'umanità»<sup>64</sup>.

3. Durante il suo viaggio, Jaurès visitò numerosi sedi e sezioni del partito socialista argentino<sup>65</sup>.

Insieme a giudizi positivi, suggerì anche possibili miglioramenti, consapevole delle difficoltà oggettive in cui operavano i socialisti nel paese latino-

<sup>60</sup> J. JAURÈS, *Las consecuencias de una guerra europea y los medios de asegurar la paz*, cit., p. 80.

<sup>61</sup> J. JAURÈS, *Civilización y socialismo*, cit., pp. 81-93.

<sup>62</sup> Cfr. J. JAURÈS, *L'enseignement laïque. Discours de Castres, 30 juillet 1904*, in *Laïcité et République sociale, 1905-2005*, cit., p. 151.

<sup>63</sup> J. JAURÈS, *Civilización y socialismo*, cit., p. 85.

<sup>64</sup> Ivi, p. 93. L'affermazione richiama al tema dell'armonia nel socialismo di Jaurès.

<sup>65</sup> Negli scritti dei socialisti argentini il pensiero intellettuale e politico di Jaurès si trova spesso citato e interpretato; alcune sue opere sono state tradotte in lingua spagnola e fatte conoscere in Argentina.

americano<sup>66</sup>. Pronunciò una *arenga* il 29 settembre al Centro Socialista Obrero Operaio Méjico 2070<sup>67</sup>: poche frasi, in cui cercò di far capire ai socialisti locali che i socialisti europei ammiravano il loro grande impegno, che non dovevano sentirsi isolati ma proseguire nella lotta che sarebbe stata infine vittoriosa. Sostenne inoltre la tesi della predisposizione della classe lavoratrice all'unità e concluse: «So che nella classe operaia argentina esistono due tendenze diverse, ma non sono venuto qui questa notte a prendere parte a queste controversie»<sup>68</sup>.

Justo tenne infine un discorso di commiato il 5 ottobre<sup>69</sup>, alla vigilia della partenza di Jaurès e, seppur lodando il francese perché aveva incitato i socialisti argentini a legarsi più strettamente alle masse operaie organizzate, gli rimproverò l'illusione di poter convertire l'oligarchia al socialismo, e ancora di più l'idea di poter applicare il modello europeo ad una nazione giovane come l'Argentina.

Secondo Justo, il paese doveva sviluppare le sue potenzialità naturali spontaneamente, utilizzando la scienza e il progresso, come avveniva in Australia e in Nuova Zelanda, e opponendosi ad una oligarchia che, diversamente da quella americana, non collegava il capitalismo all'industria, anche perché la stessa borghesia argentina stava sì crescendo, ma nella burocrazia<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> «Le proteste e gli scioperi erano molto pericolosi per i lavoratori, che potevano essere immediatamente licenziati, oltreché malmenati dagli stessi datori di lavoro e dalla polizia. Gli operai che si impegnavano nelle organizzazioni sindacali o negli scioperi venivano schedati; presto si pensò a formulare leggi che rendessero possibile l'espulsione degli immigrati più compromessi politicamente». C. VANGELISTA, *Dal Vecchio al Nuovo continente. L'immigrazione in America Latina*, cit., p. 108.

<sup>67</sup> *El Partido Socialista (Arenga pronunciada en el Centro Socialista Obrero. Méjico 2070, la noche del 29 de septiembre)*, in J. JAURÈS, *Conferencias*, cit., pp. 95-96.

<sup>68</sup> Ivi, p. 96; Jaurès intese riferirsi alle tendenze sindacaliste in Argentina, rivolte a «rafforzare l'azione per mestiere e a sviluppare una strategia rivendicativa che fa dello sciopero generale – o se si vuole dell'azione diretta – il principale strumento di lotta in un'ottica tesa a negare qualsiasi valore ai meccanismi di democrazia formale del sistema». Cfr. F. FIORANI, *Lo Stato di fronte alla questione sociale: la legislazione del lavoro in Argentina, 1904-1922*, «Movimento operaio e socialista», VIII, 1985, p. 221. Cfr. anche J. SURIANO, *La politica sociale dello Stato argentino (1880-1916)*, «Ventesimo secolo», 11-12, 1994, pp. 293-317; C. VANGELISTA, *Dal Vecchio al Nuovo continente. L'immigrazione in America Latina*, cit. Cfr. *Histoire du syndicalisme dans le monde des origines à nos jours*, sous la direction de Jean Sagnes, Toulouse, Privat, 1994, pp. 79-94.

<sup>69</sup> *Discurso pronunciado por el ciudadano Juan B. Justo, ofreciendo a Jean Jaurès la demostración de afecto que le dedicaron los socialistas argentinos la noche del 5 de octubre, en la Unión y Benevolencia*, in J. JAURÈS, *Conferencias*, cit., pp. 96-99.

<sup>70</sup> Ivi, p. 97. Cfr. M. CARMAGNANI, *La vita delle nuove nazioni*, in C. GIBSON, M. CARMAGNANI, G. ODDONE, *L'America latina*, cit., p. 509.

Laddove Justo collegava il suo pensiero sia ad un positivismo non meccanicistico, sia alla concezione della lotta di classe intesa in senso marxista<sup>71</sup>, Jaurès interpretava la lotta di classe alla luce del lascito democratico e socialista<sup>72</sup> della rivoluzione francese nella Terza Repubblica e rispondeva<sup>73</sup> a Justo: «Quando in un liquido amorfo si introduce un cristallo, l'intero liquido un po' alla volta si cristallizza. Il partito socialista è il cristallo puro che obbligherà gli altri partiti a depurarsi e a organizzarsi»<sup>74</sup>.

Tanti i risvolti, gli aspetti interessanti e gli spunti di riflessione contenuti negli interventi fatti da Jaurès nel suo viaggio in Argentina che non appare solo come viaggio in senso fisico, come spostamento dentro uno spazio geografico; esso è prima di tutto un viaggio intellettuale e politico nel mondo del socialismo argentino, per il quale Jaurès mostra tutta la sua ammirazione, come, ad esempio, quando loda le riforme sociali promosse da Alfredo Palacios<sup>75</sup>, al quale tuttavia non risparmia critiche e suggerimenti, come nel suo

---

<sup>71</sup> «Justo intese costituire il socialismo derivandolo in parte dalla storia democratica delle classi subalterne in Argentina e, senza essere marxista, ricavò da Marx il concetto della lotta delle classi popolari, che collegò alle istituzioni dei lavoratori, il partito, i sindacati, le cooperative e propose in alternativa al latifondismo e al capitalismo le riforme economiche, politiche e sociali, basate sull'articolazione delle trasformazioni socialiste caratterizzate dalla democrazia agraria, sul tipo degli esperimenti che contemporaneamente avevano luogo in società simili all'Argentina, l'Australia e la Nuova Zelanda». J.C. PORTANTIERO, *José Aricó: las desventuras del marxismo latinoamericano*, in J. ARICÓ, *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, p. 12. «Di fatto, rimase fuori del suo programma e delle sue prospettive a breve o media scadenza il problema della conquista del potere. Era inevitabile che, senza un progetto economico, l'autonomia politica e organizzativa della classe operaia, correttamente propugnata da Justo, si trasformasse di fatto nel suo isolamento corporativo e in una manifesta incapacità di definire con chiarezza la natura del blocco sociale da costituire con la democrazia borghese» J.C. PORTANTIERO, *Il marxismo latinoamericano negli anni della III Internazionale*, in *Storia del marxismo*, cit., p. 1023.

<sup>72</sup> J. JAURÈS, *Questione de méthode*, in *Etudes socialistes*, con la presentazione di M. Rebérioux, Genève, Ressource, 1979, pp. VII- LVIII (ed. orig. 1902).

<sup>73</sup> J. JAURÈS, *Discurso pronunciado en la demostración ofrecida por los socialistas de la capital en los salones de la Unión e Benevolencia, el 5 de octubre*, in ID., *Conferencias* cit., pp. 99-102.

<sup>74</sup> Ivi, p. 101.

<sup>75</sup> Alfredo Loreno Palacios (Buenos Aires 1879-Buenos Aires 1963), professore presso la Facoltà di scienze economiche dell'Università di La Plata. Fu uno dei fondatori del Partito socialista argentino e fu eletto alla Camera dei Deputati di Buenos Aires nel 1902 e due anni più tardi diventò il primo deputato socialista del congresso nazionale. Si impegnò a favore della legislazione riguardante la protezione dei lavoratori, il regolamento del lavoro

discorso ai giovani socialisti che incita a impegnarsi nell'educazione del proletariato<sup>76</sup>. Comune denominatore delle lodi e delle critiche al socialismo e al proletariato argentini è il riferimento costante all'Europa e in particolare alla Francia, dove, secondo Jaurès, gli operai hanno saputo organizzarsi, hanno combattuto per le riforme sociali e per la democrazia.

Lazione svolta dagli operai europei diventa così, per Jaurès, un modello, un punto di riferimento che neppure il proletariato della nazione argentina può ignorare e, proprio per questo motivo, il viaggio del pensatore francese non rappresenta soltanto l'arrivo di un europeo nel Nuovo Mondo, ma, nel profondo, l'«incontro» tra l'esperienza oramai consolidata del movimento operaio europeo con quella ancora *in fieri* del giovane socialismo argentino<sup>77</sup>.

\* *Ricercatore di Storia delle dottrine politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Torino, Aurelia Camparini è autrice di numerosi scritti riguardanti la storia del dibattito politico internazionale sul femminismo dal Settecento a oggi, fra cui: Questione femminile e terza Internazionale, Bari, De Donato 1978; Donna, donne e femminismo. Il dibattito politico internazionale, Milano, F. Angeli 1987. Ha poi compiuto studi e ricerche su Jean Jaurès: Jaurès e l'antitesi socialista al bonapartismo, in Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di Stato del 1851, a cura di M. Ceretta, Firenze, Olschki 2003; La rilettura di un classico del pensiero politico democratico: la concezione del socialismo internazionale di Jean Jaurès, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XXXVIII, 2004 (preceduto da un saggio più breve intitolato La conception du socialisme international dans la pensée et l'œuvre de Jean Jaurès, apparso in M. Petricioli, D. Cherubini, A. Anteghini (eds), Les Etats-Unis d'Europe, The United States of Europe, Un Project Pacifiste, A Pacifist Project Bern, Peter Lang, 2004); Il socialismo e l'armonia in Jaurès, in De amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo, a cura di Giovanna Angelini, Marina Tesoro, Milano, F. Angeli 2006.*

---

delle donne e dei fanciulli. Senatore fra il 1835 e il 1843, affrontò questioni di carattere sociale e si batté contro la corruzione e la frode elettorale. Oppositore del peronismo (1946-1955), nel 1957 chiese che venisse reintrodotta la costituzione del 1853.

<sup>76</sup> J. JAURÈS, *Discurso pronunciado en la demonstración ofrecida por los socialistas de la capital en los salones de L'Unione e Benevolenza el 5 de octubre*, cit., p. 102.

<sup>77</sup> Ivi, p. 100.

VITTORE COLLINA\*  
Università di Firenze

LOTTA, SCOPERTA E DENUNCIA:  
ORWELL IN SPAGNA

Spostamento da un posto ad un altro, nello spazio fisico o sul piano immaginario e metaforico, il viaggio, con gli immancabili corollari del mutamento, dell'avventura, del confronto, della conoscenza ampliata, della libertà acquisita, delle somme di previsti e imprevisi che si accumulano sia nell'andare esterno che nelle vicende interiori, ha sempre rivestito un grande fascino ed è parte profonda del nostro impianto culturale. Penso al viaggio mitico di Ulisse, a Santiago de Compostela e alle cifre religiose del pellegrinaggio, all'epoca delle grandi scoperte moderne, al *Grand Tour* degli intellettuali europei, ai nuovi viaggi dell'età industriale.

Tema ampissimo, dunque, che in questa sede si incrocia con la sfera politica e che con questo, più che trovare delimitazioni, sembra spaziare su orizzonti ancora più larghi e rafforzare i suoi poteri di coinvolgimento.

Il viaggio di cui vi parlerò si situa nel Novecento ed è altamente rappresentativo della temperie storica e delle condizioni politico-culturali della prima metà del secolo: è il viaggio di George Orwell in Spagna durante la guerra civile. Il carattere politico di questo viaggio è immediato e intuitivo.

Scopo del mio intervento è l'analisi della narrazione che ne viene data principalmente in *Homage to Catalonia*, per porre in evidenza quali siano i piani diversi di questo suo esser 'politico', che cosa lo contraddistingue come tale, quanto sia importante il procedere del viaggio con i suoi effetti, come il viaggio politico (nelle stesse parole dell'autore) diverga dal semplice viaggio di osservazione, ma come, d'altra parte, le due modalità si intreccino ampiamente. D'altra parte, parlando di narrazione, emerge la dicotomia tra realtà e rappresentazione. Come è noto Orwell si reca a Barcellona sul finire del 1936 e una volta giunto nella città catalana si arruola nelle truppe repubblicane, entrando a far parte della milizia del P.O.U.M. (Partido Obrero de Unification Marxista). Non è certo se inizialmente fosse sua intenzione limitarsi a fare dei servizi giornalistici o se invece la volontà di combattere fosse fin dall'inizio la ragione del viaggio<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Su questo punto vedi il documentato volume di A. ARCIERO, *George Orwell. Contro il totalitarismo e per un Socialismo democratico*, Milano, F. Angeli, 2005, alle pp. 75-76.

In *Homage to Catalonia* è esposta la prima ipotesi. Già in questa incertezza il viaggio politico di Orwell entra nel contemporaneo, immanente e complesso gioco dei punti di vista che ha reso incerta e fragile la nozione di realtà e che si è affermato con l'avvento dei media. Un gioco che il nostro autore conosce bene, in quanto giornalista, e vive personalmente nel corso della sua opera di scrittore; un gioco che durante la guerra civile emerge, con effetti tragici, nelle forzature e nelle alterazioni della stampa spagnola e estera, e la cui denuncia diviene per Orwell una sorta di missione.

A mio parere è in questi elementi che viaggio, scrittura e politica, come ci vengono presentati dall'autore, si intrecciano felicemente e da un lato rispondono a interessi storici, dall'altro compaiono con intuizioni e significati che si proiettano in avanti e non sono estranei al XXI secolo.

### 1. *Il viaggio politico*

Indipendentemente dal fatto che la decisione di combattere a fianco dei repubblicani fosse il motivo iniziale o fosse maturata nell'avvicinarsi alla Spagna, il viaggio di Orwell si caratterizza come viaggio politico in senso forte, in quanto si colloca in quel segmento speciale in cui la politica si presenta nei termini schmittiani della massima intensità dell'opposizione tra amico e nemico e questa intensità si esprime nella forma radicale del confronto armato.

Orwell sceglie di combattere e si arruola volontario. Fin dagli inizi del 1936 tra le forze repubblicane erano presenti gruppi di stranieri: «soprattutto esuli tedeschi e italiani, comunisti e socialisti, che fuggendo dai regimi di Hitler e Mussolini erano giunti a Barcellona per l'«Olimpiade dei lavoratori»<sup>2</sup>. A questi si erano aggiunti volontari provenienti da vari altri paesi (tra questi vari inglesi) fino a che il Comintern non decide di organizzare la costituzione delle Brigate internazionali, con una struttura che si articola in diversi paesi e che assieme all'efficienza assicura anche il larvato controllo dell'URSS<sup>3</sup>. Hugh Thomas scrive: «[...] dei volontari inglesi parecchi erano, a quanto pare, individui che desideravano dimenticare qualche dispiacere o guaio privato. Un inglese, comunista, riassunse così i motivi della presenza dei suoi connazionali in Spagna: «è certo che quasi tutti sono qui per un ideale, qualunque sia la ragione che li ha spinti a cercarne uno». È una frase significativa [...] sicuramente alcuni erano

<sup>2</sup> H. THOMAS, *Storia della guerra civile spagnola*, Torino, Einaudi, 1963, p. 252.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 315-318.

avventurieri e vari capi erano stalinisti che seguivano la corrente. Ma la stragrande maggioranza non erano né l'una né l'altra cosa: ben un terzo di loro cadde combattendo. Molti altri subirono più tardi l'ostracismo politico e professionale a causa della loro esperienza spagnola<sup>4</sup>.

Queste parole se da una parte ci descrivono per sommi capi il contesto in cui si colloca la scelta di Orwell, dall'altra lasciano trapelare i tratti della realtà politica europea di quegli anni: realtà dai caratteri altamente conflittuali e durissimi, in cui la responsabilità si traduceva nel rigore della militanza e non di rado questa si pagava al prezzo della vita o di sacrifici inauditi. In questo quadro il viaggio di Orwell è emblematicamente politico: è un viaggio politico che si potrebbe chiamare 'estremo', ma che si intona singolarmente con la temperie dell'epoca e con la conflittualità bellicosa, armata d'acciaio e di bombe, che attraversa la prima metà del Novecento.

Ma veniamo ai motivi. Nella Prima Appendice di *Homage to Catalonia*<sup>5</sup>, Orwell ammette di aver ignorato all'inizio «il lato politico della guerra»: «quando venni in Spagna, e per qualche tempo, io non solo non ero interessato alla situazione politica, ma non ne ero consapevole»<sup>6</sup>. Di per sé questa affermazione è fuorviante. Infatti l'autore prosegue: «se voi mi aveste chiesto perché mi sono unito alla milizia avrei risposto: 'per combattere contro il Fascismo' e se mi aveste chiesto *per* che cosa stavo combattendo, avrei risposto: 'per la comune decenza'». Ritorna poi al punto di partenza aggiungendo che il «caleidoscopio dei partiti politici e delle organizzazioni sindacali con i loro fastidiosi nomi» lo esasperava.

Di fatto emergono due livelli. Già da alcuni anni Orwell è preoccupato dall'estendersi del fascismo in Europa, sia in termini di presenza e di forza politica sia, più ampiamente, come influenza e prestigio politico-culturale. In *The Road to Wigan Pier*, che scrive dall'aprile al dicembre 1936, gli ultimi capitoli sono dedicati alla diffusione del socialismo in Inghilterra come unico mezzo per contrastare l'avanzata del fascismo in Europa: «In questo momento – leggiamo – i socialisti battono in ritirata quasi ovunque davanti all'attacco del fascismo e gli eventi vanno terribilmente veloci. Mentre scrivo questo le forze fasciste spagnole stanno bombardando Madrid ed è abbastanza probabile che, prima che il libro sia pubblicato, ci sia un altro paese fascista da aggiungere alla lista, per non parlare di un controllo fasci-

<sup>4</sup> Ivi, p. 317.

<sup>5</sup> Nella prima edizione del libro si trattava del Cap. V, spostato poi successivamente.

<sup>6</sup> G. ORWELL, *Homage to Catalonia*, Harmondsworth, Penguin Books, 2003, p. 197 [mia la traduzione in italiano].

sta del Mediterraneo, che può avere l'effetto di consegnare la politica estera britannica nelle mani di Mussolini»<sup>7</sup>.

Agli occhi di Orwell il fascismo assieme a qualche lato buono ne ha molti di cattivi: «in pratica [...] non è altro che una infame tirannia [...] ma [...] il primo sentire, che attira le persone in campo fascista, può essere meno spregevole»<sup>8</sup>. Quanto al fascismo in Inghilterra, il nostro autore prevede una forma più insinuante e pericolosa: se si affermerà, avrà un carattere «posato e sottile» e, presumibilmente, «almeno all'inizio, non si chiamerà fascismo»<sup>9</sup>. In ogni caso, in quegli anni, Orwell identifica «nel movimento fascista uno dei pericoli maggiori per la civiltà Europea»<sup>10</sup> e nell'affermare questo fa riferimento alla politica, alla cultura, ai valori alti, ma anche al sentire più diffuso: non a caso la parola «decency» è usata ripetutamente per indicare la soglia comune che rischia di essere travolta.

Orwell dunque si arruola come volontario sulla base di questa analisi, dalle coordinate politiche ampie e di medio-lungo periodo, e sulla base di un'etica che intreccia privato e pubblico secondo un profilo di alto impegno civile. In rapporto a tutto questo l'iniziale insofferenza per la galassia dei partiti spagnoli è comprensibile e risponde ai due livelli politici in presenza. Gli sviluppi metteranno in luce i rapporti inevitabili tra i due e le intersezioni tragiche in un quadro ben più fitto di quanto appariva da lontano: nel viaggio è all'opera la coppia lontano-vicino.

## 2. *Il procedere del viaggio*

Una volta arruolatosi a Barcellona il viaggio di Orwell prosegue in uno spazio più circoscritto e con caratteri molto specifici. È destinato al fronte aragonese e prima raggiunge Alcubierre, poi, per alcuni mesi, è in prima linea sul monte Trazo, quindi è spostato vicino a Huesca. Nell'aprile ritorna a Barcellona, dove si trova coinvolto negli scontri dei primi di maggio tra comunisti e formazioni anarchiche e sindacaliste. Dopo alcuni giorni è inviato nuovamente in prima linea, ancora vicino a Huesca. Il viaggio politico si fa viaggio militare, dunque, e assume i tratti precisi di questa

---

<sup>7</sup> G. ORWELL, *The Road to Wigan Pier*, Harmondsworth, Penguin Books, 1989, p. 159.

<sup>8</sup> Ivi, p. 198.

<sup>9</sup> Ivi, p. 197.

<sup>10</sup> A. ARCIERO, *George Orwell*, cit., p. 76.

condizione, anche se si tratta di milizie volontarie (quindi con tutti i deficit di organizzazione, i 'pressapochismi' e l'ingenuità, che Orwell non poteva non rilevare<sup>11</sup>) nel quadro di una guerra civile.

Sul piano militare, la sua schietta intenzione di combattere resta in gran parte delusa e il suo senso di frustrazione è largamente ripetuto nel corso della narrazione. «Devo dire di passata – scrive nel terzo capitolo – che per tutto il tempo in cui fui in Spagna vidi ben pochi combattimenti. Io fui sul fronte di Aragona da gennaio a maggio e tra gennaio e la fine di marzo su quel fronte capitò poco o nulla, eccetto a Teruel. In marzo ci furono duri combattimenti attorno a Huesca, ma io personalmente vi svolsi solo una parte minore»<sup>12</sup>.

La guerra in cui si trova coinvolto in quei mesi e in quel territorio è una guerra di posizione di cui lamenta a più riprese «l'inconcludenza» e la «futilità». Coi suoi toni graffianti la presenta come «un'opera comica con una morte occasionale»<sup>13</sup> o, poco dopo, come «una sanguinosa pantomima»<sup>14</sup>.

Il suo carattere stagnante era legato a precise difficoltà militari, ma aveva anche cause politiche, che all'epoca Orwell non conosceva. Il suo ritorno a Barcellona nell'aprile, infatti, è motivato anche dal desiderio di congedarsi dal P.O.U.M. per unirsi alle Brigate internazionali e andare a combattere sul fronte di Madrid. Anche durante il suo ritorno al fronte in maggio, ancora vicino a Huesca ma su di un altro versante, si tratta di guerra di posizione e l'attività bellica non risulta vivace. Ma dopo una decina di giorni Orwell viene colpito da un cecchino e a quel punto subentra l'odissea del trasporto in ospedale, la degenza, le cure e, infine, il congedo dal servizio militare. Nel succedersi di questi eventi e nella loro narrazione il viaggio politico e il viaggio militare si intrecciano e il secondo livello della politica locale e spagnola cresce di presenza e di rilievo. Ma spunta anche un viaggio assai più neutro: quello di osservazione e di scoperta. Anche se per poco, una volta congedato dal servizio dopo la visita presso l'ospedale di Monzon, Orwell guarda con occhio diverso i panorami, i villaggi, le case: con le sue carte di congedo in tasca si sente «di nuovo un essere umano e anche un po' come un turista»<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> Orwell aveva prestato servizio per cinque anni (dal 1922 al '27) presso l'Indian Imperial Police in Burma.

<sup>12</sup> G. ORWELL, *Homage to Catalonia*, cit., p. 23.

<sup>13</sup> Ivi, p. 34. Sono le parole attribuite a un superiore: Georges Kopp.

<sup>14</sup> Ivi, p. 50.

<sup>15</sup> Ivi, p. 164.

Fermo per molte ore a Barbastro confronta la percezione di altre volte con quella che si può permettere nella sua nuova condizione. «Quasi per la prima volta – afferma – sentii di essere veramente in Spagna, in un paese che avevo ardentemente desiderato di visitare durante tutta la mia vita»<sup>16</sup>.

Bisogna dire che, anche in altri punti di *Homage to Catalonia*, il viaggio di osservazione fa capolino di tanto in tanto nel preponderante contesto del viaggio politico e della situazione militare. Fin dall'inizio, tra le colline attorno a Saragoza, Orwell osserva che «lo scenario era stupendo, se potevi dimenticare che la cima di ogni montagna era occupata da truppe»<sup>17</sup>.

I cenni alle vedute (i lontani picchi dei Pirenei imbiancati di neve, ad esempio), alla conformazione delle colline, alla vegetazione e agli animali non mancano, ma rapidamente si mescolano alla vita di trincea, alla routine militare e ai bisogni più urgenti di quel tipo di vita: i vestiti per difendersi dal freddo, il calore dei fuochi, le sigarette, ... Orwell confessa di odiare le montagne, «anche da un punto di vista spettacolare»<sup>18</sup>, ma ammette che «qualche volta l'alba che irrompe dietro le cime delle colline [...] le prime strette strisce dorate, come spade che fendono l'oscurità, poi la luce che cresce e i mari di nuvole rosso carminio che si stendono lontane su distanze incredibili, erano degne di essere viste anche quando eri stato alzato tutta la notte, quando le tue gambe erano intorpidite dal ginocchio in giù e stavi riflettendo imbronciato che non c'era speranza di cibo per altre tre ore»<sup>19</sup>.

E ci sono cenni sui villaggi, sull'agricoltura e l'arretratezza degli strumenti e dei sistemi di coltivazione. Ci sono le osservazioni sul cimitero del villaggio vicino, molto diverso da quelli inglesi<sup>20</sup>. Si trovano allusioni e riferimenti continui agli usi e alle attitudini caratteristiche degli spagnoli: quella specie di bottiglia chiamata *porron*, l'uso dei fagioli, il rinvio a

---

<sup>16</sup> *Ibid.* Il brano continua così: «nei quieti vicoli di Lerida e Barbastro mi sembrò di cogliere una fugace apparizione, una sorta di lontano rumore della Spagna che giace nell'immaginazione di ciascuno ... Di tutta l'Europa era il paese che avevo coltivato di più nella mia immaginazione. Sembrava un peccato che, quando alla fine avevo fatto in modo di venire qui, io avessi potuto vedere solo questo angolo di Nord-Est, in mezzo a una guerra confusa e per la maggior parte in inverno». Con semplicità e acutezza Orwell non esita a esplicitare il rapporto tra il percepito e l'immaginato: la ricerca, nel paese reale, del paese degli stereotipi, del paese in precedenza immaginato e cullato nella mente.

<sup>17</sup> Ivi, p. 25.

<sup>18</sup> Ivi, p. 42.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 42-43.

<sup>20</sup> Ivi, p. 59.

un domani improbabile, la propaganda militare per convincere il nemico, l'appassionata energia che gli spagnoli mettono in ogni lavoro, la generosità, la facilità di fare amicizia, la disorganizzazione, la mancanza di efficienza, la genericità fumosa delle risposte. Complessiva e sovrastante, comunque, l'osservazione per cui gli spagnoli hanno «una generosità, una specie di nobiltà, che in realtà non appartiene al XX secolo»<sup>21</sup>.

Ma dalle osservazioni e dalle brevi descrizioni 'neutre' si passa rapidamente alle osservazioni e alle descrizioni che sottolineano i cambiamenti politici e che riportano al conflitto e alla militanza. Da questo punto di vista è da sottolineare la contrapposizione tra la Barcellona che compare agli occhi di Orwell al suo arrivo, in dicembre, e la Barcellona di aprile che ha perso ormai tutte le apparenze della città rivoluzionaria.

La Barcellona di dicembre è descritta come «allarmante e soverchian-te»: «Era la prima volta che mi trovavo in una città dove la classe dei lavoratori era in sella. Praticamente ogni edificio di ogni grandezza era stato preso dai lavoratori ed era drappeggiato di bandiere rosse o delle bandiere rosse e nere degli Anarchici; ogni muro era stato scarabocchiato con la falce e il martello e con le iniziali dei partiti rivoluzionari [...] delle chiese erano state sistematicamente demolite, qua e là, da gruppi di lavoratori. Ogni negozio ed ogni caffè aveva una scritta che diceva che era stato collettivizzato; persino i lustrascarpe erano stati collettivizzati e i loro box erano stati dipinti di rosso e di nero. Camerieri e commessi ti guardavano in faccia e ti trattavano come un eguale. Le forme di discorso servili o anche cerimoniose erano temporaneamente scomparse [...] la mia prima esperienza fu quella di ricevere una lezione dal manager di un albergo per aver provato di dare una mancia a un fattorino di ascensore. Non c'erano automobili private, erano state tutte requisite, e tutti i tram e i taxi e molti degli altri mezzi di trasporto erano dipinti di rosso e di nero [...] giù per le Ramblas, la vasta arteria centrale della città, moltitudini di persone scorrevano costantemente su e giù [...] e la cosa più sorprendente di tutte era l'aspetto della folla. Nella sua apparenza esterna era una città in cui le classi ricche avevano praticamente cessato di esistere. Ognuno vestiva rozzi abiti da lavoratore o tute blu o varianti dell'uniforme della milizia»<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 187.

<sup>22</sup> Ivi, p. 3. Orwell aggiunge: «in tutto ciò c'era molto che non capivo e che in qualche modo anche non mi piaceva, ma lo riconobbi immediatamente come uno stato di cose per cui era degno combattere».

Per parlare della Barcellona di aprile Orwell parte dal viaggio in treno che conserva tutti i tratti del fronte e della vita militare fino alle porte della città: a quel punto, scrive l'autore, «piombammo in un'atmosfera che era ostile a noi e al nostro essere militari quasi quanto avrebbero potuto esserlo a Parigi o Londra»<sup>23</sup>. Poi indugia sui punti di vista di coloro che avevano visto la città in agosto o in dicembre (come lui) o in gennaio e di nuovo in aprile: «l'atmosfera rivoluzionaria era svanita»<sup>24</sup>. «Ora la marea si era ritirata»<sup>25</sup>. La descrizione vera e propria si appunta sulle persone: «Il cambiamento nell'aspetto della folla era impressionante. Le uniformi della milizia e le tute blu erano quasi sparite; tutti sembravano indossare gli eleganti vestiti estivi in cui sono specializzati i sarti spagnoli. Grassi, prosperi uomini, donne eleganti e automobili di lusso si trovavano dovunque [...] gli ufficiali del nuovo Esercito Popolare, un genere che non esisteva quasi quando avevo lasciato Barcellona, brulicavano in gran numero [...] il loro rapporto con i loro uomini non era uguale a quello degli eserciti borghesi, ma c'era una precisa differenza sociale, espressa dalla paga e dall'uniforme»<sup>26</sup>.

Dopo essersi soffermato sul Nuovo Esercito Popolare che era stato promosso dal Partito Comunista, Orwell approfondisce il discorso sul cambiamento, secondo quella che è la sua analisi della guerra civile: «c'erano due fatti che costituivano la chiave di tutto il resto. Uno era che la gente – la popolazione civile – aveva perso molto del proprio interesse per la guerra; l'altro era che la normale divisione della società in ricchi e poveri, classe alta e classe bassa, si stava riaffermando»<sup>27</sup>. E ritornando alle osservazioni, sempre acute ed ironiche: «[...] appartenere alla milizia non era più alla moda. I negozi, da sempre barometri del gusto pubblico, lo mostravano chiaramente. Quando avevo raggiunto Barcellona per la prima volta, i negozi, poveri e trasandati che fossero, erano specializzati in equipaggiamenti per la milizia [...] ora erano notevolmente più eleganti, e la guerra era stata messa in disparte»<sup>28</sup>.

L'atmosfera della città a distanza di pochi mesi è cambiata e anche la descrizione di Orwell, attraverso l'esperienza militare e soprattutto la più presente percezione politica, si è fatta diversa. Il viaggio neutro, di osserva-

<sup>23</sup> Ivi, p. 93.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Ivi, p. 94.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Ivi, p. 95.

<sup>28</sup> Ivi, p. 96.

zione, si è mescolato variamente col viaggio politico, ma questo ha nuovo alimento e sta per compiere un balzo in avanti.

### 3. *Il viaggio e i mutamenti*

In aprile, al di là del diverso aspetto della città, Orwell percepisce «una inconfondibile ed orribile sensazione di rivalità politica e di odio»<sup>29</sup>. A poco a poco, nel corso dei mesi precedenti è entrato nel «caleidoscopio dei partiti politici e dei gruppi sindacali» ed è in grado di cogliere le dinamiche in atto. Nella Prima Appendice egli spiega in modo molto dettagliato come «essenzialmente la guerra fosse una lotta a tre»<sup>30</sup> e come il Governo repubblicano, sotto la spinta del Partito Comunista, si fosse impegnato nello sforzo di sottrarre il potere ai gruppi di lavoratori e agli anarchici che erano su posizioni antistaliniste, si erano organizzati militarmente e nel '36 avevano avviato un processo di collettivizzazione sia con l'occupazione di alcune fabbriche sia nel campo di alcuni servizi e in agricoltura.

Orwell ritiene che al fondo la linea del P.S.U.C. (Partito Socialista Unificato di Catalogna, con una base fatta da lavoratori e da piccola borghesia e una direzione controllata dai comunisti e fedele alla Terza Internazionale) desse assoluta priorità alla guerra e alla vittoria: questo significava congelare le spinte rivoluzionarie e lottare per la democrazia parlamentare assieme a tutti gli altri gruppi antifranchisti; mentre il P.O.U.M. (fatto sostanzialmente da lavoratori di tradizione marxista, ma autonomo da Mosca e più vicino al sindacalismo rivoluzionario), e, in termini più generali e oscillanti, la C.N.T. (Confederazione Nazionale del Lavoro, associazione sindacalista controllata dagli anarchici) e la F.A.I. (Federazione Anarchica Iberica) sostenevano una stretta correlazione tra guerra e rivoluzione, nel senso che la lotta contro Franco e contro il fascismo non poteva trovare nelle istituzioni democratiche un vero baluardo, essendo queste fondamentalmente legate al capitalismo ed essendo il capitalismo il nemico primario. A sostegno di ciò, Orwell ricostruisce le premesse generali (la politica del Fronte popolare, lanciata da Mosca; la dissidenza del P.O.U.M. rispetto alle direttive della Terza Internazionale; il suo antistalinismo) e mette in evidenza i provvedimenti che il Governo repubblicano e quello catalano adottano, sotto la crescente influenza comunista, per indebolire l'estrema sinistra, le

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 103.

<sup>30</sup> Ivi, p. 205.

forze sindacali, gli anarchici, e soprattutto per convogliare tutti i gruppi armati nell'ambito del nuovo Esercito Popolare, per privare lavoratori e anarchici di una loro forza autonoma.

In questa analisi Orwell, che fin dall'inizio della sua narrazione aveva fatto riferimento di tanto in tanto alla stampa (inglese soprattutto), accentua la sua attenzione sul mondo dei giornali spagnoli e europei, studia il supporto dato alle diverse tesi in campo e confronta le loro posizioni con le vicende e con i fatti accaduti. Svolge, per così dire, un viaggio attraverso la stampa. Su queste basi mette in luce a più riprese le vaste azioni di oscuramento e di mistificazione svolte e denuncia nello specifico del mese di maggio le gravi strumentalizzazioni e le ancor più gravi campagne di diffamazione e di odio.

Nei giorni di scontri a Barcellona la sede del giornale del P.O.U.M., «La Batalla», è assalita e le pubblicazioni, trasferite altrove, sono ampiamente censurate<sup>31</sup>. «I giornali del P.S.U.C. non erano toccati dalla censura e pubblicavano articoli incendiari che chiedevano la soppressione del P.O.U.M.»<sup>32</sup>. Nella Prima Appendice Orwell, dopo aver messo in risalto che la censura era nelle mani dei Comunisti, compara la stampa dei due partiti e le loro linee editoriali, osservando tra l'altro che il P.O.U.M., a differenza del P.S.U.C., non aveva agganci nella stampa internazionale e che nei suoi articoli comparivano ovviamente durissime affermazioni antifasciste, ma non c'erano attacchi personali contro gli avversari; analizza inoltre i vari passaggi della tattica del P.S.U.C., che gradualmente arriva ad accusare il P.O.U.M. di essere una organizzazione trotskista, di essere un movimento fascista travestito e una quinta colonna di Franco. Di qui il nostro autore passa a considerazioni più vaste sulle vergogne della propaganda di guerra, sulla disonestà dei resoconti internazionali e sull'equivalersi della stampa di Destra e di Sinistra.

Il procedere del viaggio ha consentito a Orwell di calarsi nella realtà politica spagnola e ha mutato in parte i suoi obiettivi; alla lotta contro il fascismo si affianca la preoccupazione per la forza della propaganda, per quella che di lì a poco verrà chiamata «la guerra psicologica»<sup>33</sup>.

Sul piano della narrazione, nelle pagine di *Homage to Catalonia*, crescono, poco a poco, i cenni al confronto vero-falso, lo sforzo di far capo

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 133.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Vedi A. MATTELART, *La comunicazione mondo*, Milano, Saggiatore, 1997, pp. 132-134.

a diverse fonti, l'importanza delle testimonianze oculari, gli interrogativi sull'affidabilità dei testimoni.

Nella Prima Appendice c'è anche l'intento di spiegare come mai, dall'esterno, fosse così facile cadere in errore nell'interpretare la realtà spagnola: una delle maggiori cause di fraintendimento è riscontrata nel fatto che «tra i partiti di parte governativa i comunisti non si collocavano all'estrema Sinistra, ma all'estrema Destra»<sup>34</sup>. Anche qui è all'opera la diversità dei punti di vista e la dialettica vicino-lontano si intreccia a motivi di natura decisamente simbolica.

Il viaggio politico di Orwell si duplica. Nel quadro di un'epoca attraversata da fortissime conflittualità politiche e sociali, che raggiungono il loro culmine nei due conflitti mondiali, Orwell va in Spagna e combatte contro il fascismo armi alla mano; contemporaneamente matura l'esigenza di combattere contro le mistificazioni della stampa interna ed estera per la ricostruzione della verità: «È una cosa orribile dover entrare nei dettagli delle polemiche interpartitiche; è come tuffarsi in una fogna. Ma è necessario provare a stabilire la verità, per quanto è possibile»<sup>35</sup>.

Se nelle finalità e nell'impegno del viaggio politico-militare non mancava lo slancio morale, nella lotta contro le falsità, le strumentalizzazioni e le calunnie, il versante morale è più scoperto ed evidente. D'altro canto, se nel conflitto armato la diade amico-nemico è semplificata al massimo e non ammette sfumature, a livello simbolico tra informazione e disinformazione le graduazioni intermedie possono essere tante: tra detto, non detto, camuffato, alterato, falsificato, proditoriamente inventato, i passaggi sono così numerosi da porre seriamente in dubbio la possibilità della verità.

Nel suo viaggio Orwell si sposta tra i due grandi registri e lo fa restando fedele a un suo stile personale profondo e a un sentire morale che non disquisisce tanto sui valori teoricamente indagati, ma si interroga e riflette, secondo una rotta che si orienta empiricamente sulle stelle della dignità, del rispetto, della solidarietà, del coraggio, del riconoscimento, come momenti altissimi di umanità.

---

<sup>34</sup> G. ORWELL, *Homage to Catalonia*, cit., p. 206. Il brano continua, in modo significativo, così: «In realtà questo non dovrebbe causare sorprese, perché le tattiche del Partito Comunista altrove, specialmente in Francia, hanno chiarito che il Comunismo ufficiale deve essere considerato, in ogni caso per il tempo presente, come una forza antirivoluzionaria».

<sup>35</sup> Ivi, p. 222.

## 4. Viaggio e narrazione

Metaforicamente, anche la scrittura di un libro può esser pensata come un viaggio. Un viaggio che si muove tra i ricordi, tra le immagini e tra le emozioni; che ricostruisce, mescola accaduto e fantasia o si esibisce nelle creazioni più sbrigliate; che sceglie tra gli strumenti linguistici, imposta le modalità del racconto, studia i tempi degli intrecci e dei ritmi.

Tornando al nostro autore, Gigliola Sacerdoti Mariani scrive: «l'indubbia razionalità delle argomentazioni di Orwell è unita a un certo tipo di strategia linguistica, ad un'organizzazione di segni e di rapporti paradigmatici e sintagmatici, intesi [...] a muovere emozionalmente e pragmaticamente il destinatario»<sup>36</sup>.

I due capitoli (il V e l'XI) – che dopo la prima edizione divengono Appendici – sono un esempio dei problemi di organizzazione del testo e delle soluzioni che possono essere adottate. Un altro esempio è fornito dall'ammissione iniziale di non conoscere gli aspetti politici della guerra: un'ammissione difficile da accettare e che, come suggerisce Angelo Arciero, può rispondere a una strategia per coinvolgere il lettore attraverso la piana esposizione del modo con cui il protagonista se ne rende conto<sup>37</sup>. Un altro ancora è rappresentato dallo «schema narrativo» che, ancora secondo questo interprete, è «giocato sull'alternanza tra sensazioni positive o negative e su un duplice registro temporale, che vede sovrapporsi alla registrazione quasi diaristica dei fatti osservati la misurata anticipazione dei loro esiti politici»<sup>38</sup>.

In termini generali, per i motivi che abbiamo visto, il viaggio narrato non può non allontanarsi dal viaggio compiuto. E la divaricazione si allarga quanto più spazio è dato da una parte alle componenti emotive del discorso e dall'altro alla volontà di coinvolgere e convincere il destinatario. Se applichiamo queste considerazioni agli anni trenta del Novecento e allo sviluppo raggiunto all'epoca dai mezzi di comunicazione di massa, possiamo dire in sintesi che il viaggio narrato da Orwell sta alle soglie di quella grande trasformazione che fa del comunicare un gigantesco, articolato sistema tendente all'autoreferenzialità e che genera una crescita impre-

---

<sup>36</sup> G. SACERDOTI MARIANI, *George Orwell 'Spilling the Spanish Beans'*, in *La Guerra civile spagnola tra politica e letteratura*, a.c. di G. Sacerdoti Mariani, A. Colombo e A. Pasinato, Firenze, Shakespeare and Company, 1995, p. 154.

<sup>37</sup> A. ARCIERO, *George Orwell*, cit., p. 92.

<sup>38</sup> Ivi, p. 79.

vedibile della produzione simbolica e della circolazione di informazioni, di immagini e di rappresentazioni. Una trasformazione in cui gli spazi per le interpretazioni, per il gioco di specchi, per gli effetti scenici, per il trionfo dell'estetica, per l'ascendente dei simulacri, si cominciano a dilatare e dove l'accertamento della 'verità' si fa sempre più difficile. Nella cultura di inizio secolo, infatti, si è fatta strada la convinzione che una veduta d'insieme imparziale e sicura sulla realtà non è ormai più possibile. In altre parole che anche il sapere più pensato si presenta come un punto di vista collocato all'interno delle cose, all'interno di una realtà in movimento, come un punto di vista parziale tra tanti altri punti di vista<sup>39</sup>.

Orwell appena ritornato in Inghilterra scrive con impeto per smentire le versioni ufficiali della guerra di Spagna, che popolavano i giornali di Destra e di Sinistra. Ma, pur preso dalla passione politica, non perde il senso critico e l'onestà intellettuale e dimostra di aver colto le linee di tendenza della grande svolta in atto. Nelle ultime pagine della sua opera scrive: «[...] è difficile essere certi di qualche cosa eccetto di quello che hai visto con i tuoi stessi occhi; consciamente o inconsciamente ognuno scrive in modo partigiano. Nel caso che non l'abbia già detto prima da qualche parte in questo libro, lo dirò ora: guardati dal mio esser di parte, dai miei errori di fatto e dalla inevitabile distorsione causata dal mio aver visto solo una parte di eventi»<sup>40</sup>.

*\*Professore di Storia delle dottrine politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Firenze, Vittore Collina ha svolto e svolge tuttora ricerche sul pensiero democratico e sul pensiero conservatore dell'Ottocento e del primo Novecento. Contemporaneamente rivolge i suoi interessi scientifici verso la sovranità estera e i rapporti internazionali, verso i temi delle immagini, delle rappresentazioni e dei flussi simbolici, verso la storia dei media e verso le problematiche relative allo spazio e alla politica. Dal 2002, insieme a Bruna Consarelli e Lea Campos Boralevi, è promotore del gruppo di ricerca Figure dello spazio, politica e società che ha realizzato i seminari interdisciplinari sul rapporto tra 'spazio e politica'. Tra i suoi scritti più recenti: Proposte di democrazia diretta durante la Seconda Repubblica, in AA.VV., Le ideologie del 1848, Torino, UTET 1999; Stato, spazio e confini. Dal solido allo stato gassoso, in AA.VV., Barriera o incontro. I confini nel XX secolo, Mi-*

<sup>39</sup> Su questa tematica rinvio alle magistrali pagine di Michel SERRES in *Le passage du Nord-Ouest*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980.

<sup>40</sup> G. ORWELL, *Homage to Catalonia*, cit., p. 195.

*lano, Mimesis 2000, pp. 223-242; Taine: i 'capi naturali' e la società come organismo vivente (1863-1894), in AA.VV., La teoria della classe politica da Rousseau a Mosca, Firenze, CET 2001; Spaces: Physical and Virtual, «Critique and Humanism», Human and Social Studies Foundation, Sofia, vol. 14, n. 2/2002, pp. 209-223.*

GIGLIOLA SACERDOTI MARIANI\*  
Università di Firenze

«TELL YOUR COUNTRIES WHAT YOU SAW IN SPAIN»:  
MURIEL RUKEYSER A BARCELLONA NEL 1936

1. «*Coming to Spain on the first day of the fighting*»

Il 13 febbraio 1980, sul «New York Times», compariva un lungo articolo, dal titolo *Muriel Rukeyser, poet of protest, dies*, che iniziava con queste parole: «Muriel Rukeyser, whose poetry spanned four decades and rang with strong protests against inhumanity whereas she saw it, died yesterday afternoon [...]. She was 66 years old».

Il titolo, per quanto possa suonare riduttivo nei confronti dell'opera poetica di Rukeyser, è adatto per un quotidiano e lo possiamo fare nostro se, usando il termine 'protesta', pensiamo alle scelte ideologiche che i suoi versi esprimono, il coinvolgimento politico che manifestano, la testimonianza che veicolano. In effetti, la sua protesta in versi è molto spesso collegata con un viaggio che lei stessa compie e, in particolare, sono tre le esperienze in 'spazi politici' di varia natura che vengono trasferite in composizioni poetiche complesse: nel 1932 Rukeyser va a Decatur, in Alabama, per prendere parte ad una manifestazione in favore di ragazzi negri ingiustamente messi sotto processo; nei primi mesi del 1936 si reca a Gauley Bridge, in West Virginia, per denunciare la drammatica situazione dei minatori che muoiono di silicosi; ancora nel luglio dello stesso anno arriva a Barcellona e si trova di fronte ai peggiori aspetti di «inhumanity» che nascono dai primi scontri della guerra civile.

La pagina del «New York Times» riportava anche i versi di *One Soldier* che aprivano una raccolta del 1944 (*Beast in View*) e che, stampati in corsivo, apparivano come una sorta di dedica dell'intero volume, la dedica a Otto Boch – quel soldato 'unico', cui era stata legata, accomunata da uno stesso «belief». Era un corridore tedesco in esilio già dal tempo in cui Hitler era salito al potere e Rukeyser lo aveva incontrato sul treno che dal confine francese, dalla cittadina di Cerbère, la portava verso la Spagna, nel luglio del 1936.

Era stata inviata in Spagna dal periodico londinese «Life and Letters To-day», per fare un servizio sulle olimpiadi dei lavoratori o olimpiadi antifasciste, fissate dal 19 al 25 luglio del 1936 in opposizione a quelle ufficiali

di Berlino. Sul treno, che con difficoltà si muoveva verso Barcellona, aveva conosciuto alcuni atleti delle diverse squadre internazionali; con Otto Boch l'intesa era stata immediata. Una volta giunti nella città spagnola, erano state loro confermate le voci allarmanti che avevano sentito durante il viaggio: per la strada, un atleta francese era stato colpito a morte; l'agone pacifico aveva ceduto il passo ad un tragico conflitto. Dopo pochi giorni il governo catalano decideva di rinviare tutti gli stranieri – compresi atleti e giornalisti – ai loro paesi d'origine, a meno che non volessero combattere per la repubblica spagnola, a meno che non avessero qualche esperienza medica o paramedica e volessero offrirsi volontari nel soccorso dei feriti. Rukeyser aveva al suo attivo solo un libro di poesie, quindi era stata invitata a partire.

Martin, l'organizzatore dei giochi, si era espresso in termini che lei stessa avrebbe rielaborato nella parte finale del saggio *Barcelona, 1936*<sup>1</sup>, dove le scansioni grafiche dei periodi sembrano seguire il ritmo delle separazioni, dei sussulti, degli addii, fermare preoccupazioni psicologiche e politiche, formare grumi di partecipazione, di speranza e di angoscia:

And during the speeches,  
 during the words of the Italian, passing his hand slowly over his hair,  
 and flinging it far out as he claimed sympathy between his people and  
 the Catalanians,  
 the Vivas flew open, from the army, from the armoured cars, from the  
 government officials, the soldiers in red-and-blue and silver standing  
 among rooftops white with flapping laundry,  
 as the Norwegian spoke, the Belgian who had walked from Antwerp for  
 the games,  
 as Martin spoke, telling of the athletes who had joined the Workers'  
 Army and were gone to Saragossa,  
 during all the speeches and the marching and the rides in gun-cars down  
 the fashionable streets,  
 the city held itself firmly in order.  
 [...]  
 The torn armies left the city, blankets over their shoulders, a few  
 helmets here and there, several women, many men with red scarfs about  
 their heads.  
 We made a demonstration, wearing black for the fighting dead.  
 [...] But now Martin, his square face with the heavy yellow eyebrows large over  
 the crowd, was shouting to a mass meeting:  
 'The athletes came to attend the People's Olympiad, but have been

---

<sup>1</sup> M. RUKEYSER, *Barcelona, 1936*, «Life and Letters To-day», 15, 1936, 5, p. 33.

privileged to stay to see the beautiful and great victory of the people in Catalonia and Spain!

‘These have come for games, but have remained for the greater Front, in battle and in triumph!

‘Now they must leave, they must go back to their own countries, but they will carry to them . . .

(the tense sunlit square, Martin about to start for Saragossa, the people shouting ‘Viva!’ in the streets, the friends among workers, the soldiers who stopped to talk to foreigners, the salutes, international and strong)

they will carry to their own countries, some of them still oppressed and under fascism and military terror, to the working people of the world, the story of what they see now in Spain.’

E come se Martin parlasse direttamente a lei, Rukeyser aveva fatto suo il compito di testimoniare ciò che aveva visto nel corso del suo breve viaggio in Spagna e di ripetere «the story» in forme diverse; perfino nell'introduzione di *The Life of Poetry* (una raccolta di conferenze tenute tra il 1940 e il 1948), avrebbe richiamato alla memoria la battaglia iniziale, a cui aveva assistito, contro il fascismo, per concludere quelle pagine con la sua professione di fede: «Then I began to say what I believe»<sup>2</sup>. E se Otto Boch, prima dell'addio, le aveva trasmesso un ultimo monito costruttivo e consolatorio con le parole «You will do what you can in America and I in Spain», a quello Muriel si sarebbe sentita vincolata anche in *One Soldier*, la poesia a cui facevo riferimento sopra:

When I think of him, midnight  
 Opens about me, and I am more alone;  
 But then the poems flower from the bone. —

You came to me bearing the truth in your two hands;  
 I sit and look down at my hand like an astonished  
 Fortune-teller, seeing the mortal flesh.

Your wish was strong the first day of the war  
 For it had been strong before, and then we knew  
 All that I had to be, you had to do.

Once when you stood before me, kisses rose

---

<sup>2</sup> M. RUKEYSER, *The Life of Poetry*, with a New Foreword by Jane Cooper, Ashfield, Mass., Paris Press, 1996 [New York, A.A. Wyn Publisher, 1949], p. 3.

About my lips; poems at my lips rise,  
Your live belief fills midnight and my eyes<sup>3</sup>.

Per quell'ideale, in nome di quella solidarietà, di quel reciproco impegno, per un identico «no alle dittature», Otto avrebbe combattuto contro il fascismo spagnolo e sarebbe morto sulle rive del fiume Segre, Muriel avrebbe seguito a fare in America «ciò di cui era capace», diffondere «what we saw in Spain». Anche a distanza di anni, con saggi in prosa, nel corso di manifestazioni politiche, attraverso conferenze; con la poesia, ora in versi complessi, talvolta criptici, ora in versi discreti, quasi sussurrati.

Anche la lunga *Letter to the Front*<sup>4</sup> che sembra 'partire' da molto lontano, col suo verso iniziale che suona come un assioma, «Women and poets see the truth arrive» – ribadito e ampliato più avanti con «Women and poets believe and resist forever» – si sviluppa attraverso alcuni momenti e movimenti del viaggio spagnolo:

Coming to Spain on the first day of the fighting,  
Flame in the mountains, and the exotic soldiers,  
[...] The train stopped in a silver country.  
Coast-water lit the valleys of this country -  
All mysteries stood human in the fighting.  
We came from far. We wondered, Were they changing,  
Our mild companions, turning into soldiers?  
[...]  
The train stood naked in flowery midnight changing  
All complex marvellous hope to war<sup>5</sup>.

Il treno che si ferma nella «campagna d'argento», in quella «mezzanotte fiorita», diventa uno spazio di conoscenza e coscienza; il vagone di terza classe, con le panche di legno, si fa luogo politico: vengono individualizzati e caratterizzati gli anarchici che non vogliono essere confusi con i comunisti; «seven Catalanian peasant women discussing Spanish politics»<sup>6</sup> usano espressioni – «comunista», «monarchista», «fascisti», «repubblica»<sup>7</sup> – di cui anche i passeggeri stranieri colgono il significato; con gli atleti delle squa-

<sup>3</sup> M. RUKEYSER, *The Collected Poems*, New York, McGraw-Hill, 1978, p. 207.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 235-243.

<sup>5</sup> Ivi, p. 237.

<sup>6</sup> M. RUKEYSER, *Barcelona, 1936*, cit., p. 26.

<sup>7</sup> *Ibid.*

dre internazionali si mescolano soldati «in comic-opera olive uniforms»<sup>8</sup>, che danno il senso della precarietà del loro ruolo e di quel viaggio.

2. «Facing and communicating, that will be our life, in the world and in poetry»

Quando, alcuni anni fa, ho iniziato la mia ricerca sull'opera in prosa e in poesia di Rukeyser mi sono trovata di fronte alla nota redazionale che accompagnava il saggio *Barcelona, 1936*: «The author left London alone on July 18<sup>th</sup>. She was on the last train to enter Spain after the fighting began [...]. This was her first visit to Europe»<sup>9</sup>. Altre informazioni sulla sua vita non mi indicavano le motivazioni per le quali, una volta giunta a Londra – che doveva essere l'unica tappa del suo viaggio in Europa nel luglio del 1936 – la scrittrice americana era partita per Barcellona; mi mancava una tessera nel mosaico della sua esistenza. Soltanto quando ho potuto esaminare le preziose 'carte'<sup>10</sup> che lei ha lasciato alla Berg Collection della New York Public Library – manoscritti, corrispondenze, appunti di ogni genere – ho trovato la risposta al mio interrogativo. Rivelatrici le lettere scambiate con l'*intelligentja* inglese e americana in quel periodo<sup>11</sup> e in particolare la missiva inviata da Robert Herring, uno degli *editors* di «Life and Letters», in data 15 luglio, quando lei già si trovava nella capitale britannica: «[...] Now, I can't make Barcelona myself [...] But I have a proposition to make. Would *you* go for us? The company has voted £ 30 for expenses, etc. [...] and it is, for us, important to have it covered. The difficulty has been that one wants to know whoever goes is sympathetic [...] You, I think, would be excellent – if you would go. I am in touch with the committee [...] I have details of trains and list of hotels. It's a simple trip – 11 from here and next day at noon in Barcelona. Dates are, 19th to 26th. I have full pro-

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Sono grata a William L. Rukeyser (figlio di Muriel) e alla «Berg Collection of English and American Literature, The New York Public, Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations», per avermi autorizzato a consultare e a citare (in questo e in altri saggi) le 'carte' della scrittrice.

<sup>11</sup> Si veda G. SACERDOTI MARIANI, *Those men and women / Brave, setting up signals across vast distances*, in *Networking Women: Subjects, Places, Links Europe-America. Towards a Rewriting of Cultural History, 1890-1939*, a cura di M. Camboni, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, pp. 387-412.

gramme at office. There isn't much time, so would you call me to-morrow? In the morning I have to go miles out to some conference [...] So I shan't be in till after lunch – would you ring about 3? [...] I'd be so pleased if you felt like it and it would be a relief to know the show was in safe hands. In fact, it'd help us out a lot! Yours sincerely, Robert Herring».

Le olimpiadi dei lavoratori venivano così affidate a «mani sicure», a chi era considerata «excellent», in quanto «sympathetic» con la causa antifascista/antinazista. Il saggio di Rukeyser – non più sui giochi olimpici di Barcellona, ma sui primi giorni della guerra civile – appariva dunque sul numero autunnale di «Life and Letters To-day»; era suddiviso in sette emblematiche parti, precedute da altrettante epigrafi, tratte dal testo del programma delle olimpiadi, da guide turistiche, da giornali spagnoli. Due di queste suonavano particolarmente significative dal punto di vista ideologico: «Abajo el fascismo. Camarades: hay que actuar a fondo. El pueblo en masa debe levantarse como un solo ombre para barrer al fascismo. Frente a la avilantez de las fuerzas reaccionarias: Muera el fascismo. (*Solidaridad Obrera*, Barcelona, July 19)»<sup>12</sup> e «El pueblo ... y ha escreto con su sangre una pagina immortal en nuestra istoria. (*El Diluvio*, July 22)»<sup>13</sup>.

Quel numero di «Life and Letters To-day» presentava un altrettanto emblematico editoriale, dove venivano usate efficaci espressioni quotidiane, colloquiali, atte a coinvolgere un vasto numero di lettori, ovvero a enfatizzare l'importanza del saggio di Rukeyser e il significato del suo itinerario materiale e morale: «A year ago we expressed our intention of being non-political in these pages [...] But a year ago is a year ago, and it would be useless to maintain now that Spain's civil war is none of our business. It is everyone's business. We hope that we speak for our readers as well as for our authors when we say that we consider it impossible to go to press without paying tribute to the courage of the Spanish people fighting in support of their government [...] For facts which were not given prominence, we refer readers to [...] *the article which we owe to the spirit of a young American poet that we are able to print in this number*. Whatever may have happened by the time these words appear, the Spanish war began as a military revolt against the government and the people. It has shown us that people fighting fascism tooth and nail»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> M. RUKEYSER, *Barcelona, 1936*, cit., p. 29.

<sup>13</sup> Ivi, p. 30.

<sup>14</sup> Il corsivo è mio.

Da quel momento, grazie al viaggio e alla testimonianza di Rukeyser, «Life and Letters To-day» sarebbe diventato uno «spazio politico». Da quel momento Rukeyser sarebbe stata invitata a comunicare la sua testimonianza sul viaggio in Catalogna, ovvero sui tragici «spazi della politica» in Spagna. Ne sono prova alcune missive da me rinvenute tra le «carte» della Berg Collection dove, da parte di riviste e associazioni diverse, le si chiede di scrivere articoli e di partecipare a tavole rotonde sull'argomento<sup>15</sup>.

Dalla «American Student Union» di New York riceveva una lettera, datata 18 settembre 1936, di questo tenore: «Could you find time before next Friday to rush me a piece on Spain for the first issue of the ADVOCATE? I just noticed that you were back and I'm desperately anxious to get something which will not be merely an editorial or a statement that we are for the loyalists, however worthy the thought. You are probably harried and overburdened and therefore I set no maximum or minimum of length – I do want at least an impression and a suggestion of what is happening to the people of Spain».

Da parte della «League of American Writers» riceveva un messaggio che portava la data del 5 novembre 1936: «I am sorry for the delay – we have been having some trouble finding a hall. The meeting is to be held on November 9th, 8:15 p.m., Irving Plaza, 15 Irving Place. Sherwood Anderson will be chairman. Professor Julian Moreno Lacalle will give the historical background of the struggle; you, Eugene Schachner [...] will give eyewitness accounts. Malcolm Cowley will talk about the part English and French writers have played in the fight. I could not find out whether any of the others had been in Catalonia. I do know that Schachner saw some of the fighting around Madrid and in the Guadarrama mountains. The length of your talk should be approximately 15 minutes. Would it be possible for you to get to the hall at 8 p.m.? Sherwood Anderson will be there at that time to meet the speakers».

Da quel momento molte delle sue composizioni poetiche sarebbero state dettate dall'esperienza del viaggio e la prima sull'argomento, *Mediterranean*, sarebbe comparsa sul periodico di sinistra «New Masses» nel 1937. L'amico scrittore Horace Gregory, nel tesserne gli elogi, l'avrebbe definita «your book on Spain» in una lettera inviata a Muriel subito dopo averne letto il lungo dattiloscritto (più di quattrocento versi): «This is just a line not a letter: the poem is beautiful and fine. It is actually your book on Spain as I had hoped to see it: there it is as only you could write it [...]

---

<sup>15</sup> Si veda il mio saggio citato nella nota 11.

I want to see it in the New Masses (where it sh'd appear) showing people how to write about Spain. I'm really delighted by it; it always cheers me up to read good poetry»<sup>16</sup>.

Ma c'è di più. Una versione della poesia leggermente diversa rispetto alla prima sarebbe stata pubblicata nel 1938 dal «Writers and Artists Committee, Medical Bureau to Aid Spanish Democracy» di New York, come opuscolo speciale<sup>17</sup>: sulla copertina era riprodotta una delle incisioni di «Los Desastres de la Guerra» di Francisco Goya; sulla 'quarta' di copertina, con il titolo *Today in Spain*<sup>18</sup>, veniva trascritto un appello per la raccolta di fondi: «Eight American hospitals have been established by the Medical Bureau to Aid Spanish Democracy. One hundred and thirteen surgeons, nurses and ambulance drivers, with fifty two ambulances and tons of medical equipment are saving hundreds of lives daily. What you contribute today, will receive the heartfelt thanks of a heroic people».

Anche in questa versione, *Mediterranean* rimane una delle poesie più significative sul viaggio in Spagna ed è un'affermazione concreta di che cosa la scrittrice intenda per responsabilità poetica. È anche la risposta al quesito posto all'interno della stessa composizione: «Where is the place for poetry?».

### 3. «Historical impulse, political purpose»

Prima di citare alcuni versi della poesia medesima, desidero fare una digressione su un brano di George Orwell, parimenti collegato all'esperienza spagnola, dove l'autore afferma: «The Spanish war and other events in 1936-7 turned the scale and thereafter I knew where I stood. Every line of serious work that I have written since 1936 has been written, directly or indirectly, *against* totalitarianism and *for* democratic Socialism as I understand it. [...]. It is simply a question of which side one takes and what approach one follows. And the more one is conscious of one's political bias, the more chance one has of acting politically without sacrificing one's aesthetic and intellectual integrity»<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Anche questa lettera è conservata alla Berg Collection.

<sup>17</sup> L'ho trovato fra i documenti della Berg Collection.

<sup>18</sup> Che ci ricorda il famoso motto di Carlo Rosselli.

<sup>19</sup> G. ORWELL, *The Collected Essays, Journalism and Letters*, edited by S. Orwell and I. Angus, Harmondsworth, Penguin Books, 1984 [1970], vol. I, p. 28.

Il testo da cui la citazione è tratta, intitolato *Why I Write*, per quanto pubblicato nel 1946, è opportunamente collocato all'inizio del primo dei quattro volumi che raccolgono l'epistolario e i saggi di Orwell (a partire dal 1920), perché chiarisce il suo pensiero in merito alla scrittura creativa. Egli sostiene che «there are four great motives for writing» che guidano autori/autrici, in misura diversa, a secondo delle circostanze, e li elenca in questo ordine: «sheer egoism», «aesthetic enthusiasm», «historical impulse», «political purpose». Trascurando lo «sheer egoism», sembrano interessanti le definizioni che Orwell fornisce in merito alle altre tre motivazioni: «Aesthetic enthusiasm. Perception of beauty in the external world, or, on the other hand, in words and their right arrangement. Please in the impact of one sound on another, in the firmness of good prose or the rhythm of a good story. Desire to share an experience which one feels is valuable and ought not to be missed.

Historical impulse. Desire to see things as they are, to find out true facts and store them up for the use of posterity.

Political purpose – using the term 'political' in the widest possible sense. Desire to push the world in a certain direction, to alter other people's idea of the kind of society that they should strive after. Once again, no book is genuinely free from political bias. The opinion that art should have nothing to do with politics is itself a political attitude»<sup>20</sup>.

Alla luce di queste riflessioni – che sembrano appunto riguardare ogni tipo di scrittura creativa – possiamo dire che *Mediterranean*, grazie alle sue «words and their right arrangement», è storia narrata in poesia, dove è fatta salva la «aesthetic and intellectual integrity», dove è indubbia l'aspirazione a ricercare la verità, dove è palese il desiderio di condividere una «valuable experience», dove è manifesto l'obiettivo politico, quello di indicare al mondo «the kind of society that they should strive after». In *Mediterranean*<sup>21</sup> troviamo materiale storico atipicamente presentato; infatti il *sensus historicus* di cui è intrisa la poesia non impedisce alla scrittrice di calare i versi entro una cornice dal significato simbolico, che si irradia ovunque, anche nelle scene di più disperato realismo. Come ogni storico deve fare, Rukeyser dà, all'inizio della prima strofa, le coordinate spazio-temporali:

At the end of July, exile. We watched the gangplank go

<sup>20</sup> Ivi, p. 26.

<sup>21</sup> M. RUKEYSER, *The Collected Poems*, cit., pp. 136-143.

cutting the boat away, indicating: sea.  
 Barcelona, the sun, the fire-bright harbor, war.  
 Five days.

Subito ci rendiamo conto che questo *incipit* ha anche un risvolto emblematico, in quanto la scrittrice parla di un viaggio di allontanamento dalla Spagna che definisce esilio. Il suo è solo un allontanamento da un paese dove è stata pochi giorni; se giunge a chiamarlo *exile* significa che si sente esclusa da qualcosa che le appartiene, che con quel viaggio vengono distrutti dei legami, che la separazione è una perdita, che porterà alla sofferenza e alla solitudine; è come se lei fosse stata educata lì, come se il viaggio in Spagna avesse determinato le sue scelte intellettuali, il suo impegno politico. L'esilio è dunque un ipersegno che viene reiterato in brevi segmenti, rimaneggiati per accrescimento o per variazioni: «goodbye into exile», «exile and refugee», «voyage and exile».

Ma nella poesia c'è un altro ipersegno, un altro esempio di ipersemantizzazione: Barcellona è sineddoche e sta per guerra civile spagnola, è metonimia e sta per coinvolgimento ideologico, impegno etico-politico, è sinonimo di autocoscienza individuale e collettiva. Il viaggio a Barcellona è un'esperienza inattesa che permette a Rukeyser di scoprire la sua natura più vera. La fisicità geografica-spaziale si trasforma in processo psicologico-spirituale.

Barcellona è anche il punto di congiunzione di un'ellissi che inizia nella prima strofa e termina nella sesta parte, dove è nominata due volte, graficamente isolata, ma «everywhere», presente nel ricordo, nell'anima, preludio e condizione di ogni scelta di vita. Quindi in tutta la poesia la città, l'ipersegno, è ritualisticamente ripetuta tre volte come fosse una città sacra – sacra nel senso etimologico della parola, santa e dannata:

Barcelona.  
 Slow-motion splash. Anchor. Small from the beach  
 the boy paddles to meet us, legs hidden in canoe,  
 curve of his blade that drips.  
 Now gangplank falls to deck.  
 Barcelona  
 everywhere, Spain everywhere, the cry of Planes for Spain  
 The picture at our eyes, past memory, poem,  
 to carry and spread and daily justify.

È poesia ellittica, nel senso che torna su se stessa, con andamento circolare, ma anche poesia ellittica, nel senso che presenta delle omissioni, delle

frammentazioni logico-grammaticali, morfo-sintattiche, là dove passa dal piano diegetico al piano mitico, quando le realtà oggettive, quelle della storia, si coniugano con riferimenti intertestuali, biblici e letterari. Ricco di suggerimenti può essere lo stesso titolo (che viene ripreso nel corso della lunga composizione) perché se, da una parte, i destinatari inevitabilmente pensano alla composita valenza storico-geografica del Mediterraneo, si chiedono anche di che natura simbolica sia quell'acqua, se è salvifica, se porta la purificazione o porta il contagio, l'infezione, la guerra civile su altre sponde dello stesso mare. L'immagine di Barcellona che Rukeyser ha visto, rutilante di fuoco e di sangue, è foriera di un conflitto europeo («I saw Europe break apart»), e per dare più risalto a ciò che paventa, scrive in corsivo i suoi versi visionari, profetici.

La scrittrice ci fa intendere che Barcellona non è né un'utopia, né una distopia, ma una città reale che si disintegra, frammentata in un labirinto di fazioni politiche; inoltre i versi «Egypt, Greece, Rome, jewel Jerusalem /giant feudal Spain, giant England, this last war», a cui l'eco di quelli di T. S. Eliot («Falling towers / Jerusalem Athens Alexandria / Vienna London / Unreal») fa da contrasto e contrappunto, enfatizzano drammaticamente la disintegrazione dell'intero paese.

E allora – si potrebbe obiettare – come possiamo affermare, di fronte a queste ricche mitologie isotopiche, che Rukeyser conduce un'operazione storiografica? È lei stessa che nella prefazione ai suoi *Collected Poems* sostiene che ci sono due tipi di poesia, quella basata sulle cose impalpabili o evanescenti, come i sogni, e quella basata sulla «evidence itself», sulla prova testimoniale, sul documento. E sempre nella stessa prefazione, la scrittrice si dichiara convinta che «poetry can extend the document», la poesia può ampliare, arricchire il documento, può essere espressione di una vocazione storiografica.

L'impulso storico va ad unirsi – come direbbe Orwell – all'entusiasmo estetico. Infatti, con termini che suggeriscono il concetto di vista, di sguardi, di luce e simili, più volte ripetuti, Rukeyser abbraccia, raccoglie, interiorizza i fatti, ricrea la pro/spettiva dell'esperienza immediata a Barcellona e ci fa intendere che il dovere del poeta è quello di avere una visione chiara sugli eventi mondiali e comunicare quella visione alla società:

Here at the rail, foreign and refugee,  
we saw the city, remembered that zero of attack,  
alarm in the groves, snares through the olive hills,  
rebel defeat: leaders, two regiments,

broadcasts of victory, tango, surrender.  
 [...]
   
eyes on the dock, sunset-lit faces of singers,  
 eyes, goodbye into exile. Saw where Columbus rides  
 black-pillared : discovery, turn back, explore  
 a new found Spain, coast-province, city-harbor.  
 Saw our parades ended, the last marchers on board  
 listed by nation.  
 I saw first of the faces going home into war  
 the brave man Otto Boch, the German exile,  
 [...]
   
left at that dock we left, his gazing Breughel face,  
 square forehead and eyes, strong square breast fading,  
 the narrow runner's hips diminishing dark.  
 I see this man, dock, war, a latent image.

Il paese è spaccato in due, la battaglia è il confronto tra due Spagne e la spaccatura è resa più vistosa, più profonda da quel «tango» – tra «vittoria» e «resa» – che tristemente accomuna le due Spagne. Poi, con versi di taglio quasi giornalistico, mentre ripensa ai giochi olimpici che l'hanno portata a Barcellona, Rukeyser ci fa assistere, attraverso una «lente crudele», alla trasformazione di quello spazio davanti ai suoi occhi, mentre accenna a un altro viaggio, quello dei sostenitori della Repubblica che da Barcellona vanno ad affrontare i fascisti di Saragozza:

The Games had not been held.  
 A week of Games, theatre and festival;  
 world anti-fascist week. Pistol starts race.  
 Machine gun marks the war. Answered unarmed,  
 charged the Embarcadero, met those guns.  
 And charging through the province, joined that army.  
 Boys from the hills, the unmatched guns,  
 the clumsy armored cars.  
 Drilled in the bullring. Radio cries:  
 To Saragossa! And this boat.  
 [...]
   
Deep in the water Spanish shadows turn,  
 assume their brightness past a cruel lens,  
 quick vision of loss.

Il conflitto acquista dunque dimensione scenica, l'io enunciante chiama tutti gli attori: il ragazzo di Anversa, gli atleti, il pugile nero, il tipogra-

fo, il comunista, il volto sul molo e se stessa, come se i loro ruoli di voci recitanti fossero interscambiabili; sono episodi di cui Rukeyser è stata testimone in momenti diversi, ma che presenta giustapposti, come contigui, attraverso una strategia paratattica, cumulativa, quasi che volesse dare una forma non gerarchica al discorso, quasi che il discorso paratattico potesse diventare una metafora politica di uguaglianza.

Della storia di Barcellona, di cui è stata appunto testimone, la scrittrice non impone nessuna interpretazione dogmatica, non è dottrinarina. Stigmatizza però il fanatismo: «'Do not burn the church, / compañeros, it is beautiful. Besides, / it brings tourists.' They smashed only the image / madness and persecution. / Exterminating wish; they forced the door, / lifted the rifle, broke the garden window, / removed only the drawings: cross and wrath», denuncia il ruolo «dell'assegno straniero» e della chiesa cattolica, ed enfatizza il valore positivo della lotta al fascismo con un verso che è diventato un mantra nella sua opera poetica: «the war this age must win».

Quando poi Barcellona scompare dall'orizzonte ce la ripresenta, come un riverbero sul mare; la reinventa in una tessitura di elementi che emergono ed echeggiano da una strofa all'altra. Barcellona e la Spagna diventano gli oggetti di una grande nostalgia e il termine *home* del verso «here is home-country who fights our war», accresce il senso di una perdita pungente, il senso dell'espropriazione, dell'esclusione. Il viaggio *a e da* Barcellona diventa una sorta di autocoscienza personale e collettiva, un'ideologia senza tempo, senza confini, in cui credere per la vita, come possiamo inferire dal verso: «we believe, we remember, we saw». Qui, dove la sequenza dei verbi è rovesciata dal punto di vista logico, Barcellona e la Spagna sono gli oggetti mancanti, evocati dai verbi stessi che sono citazioni interne della poesia.

Quando la città sparisce, dal silenzio del mare emerge una domanda, «where is poetry?», dov'è lo spazio, quale è lo spazio per la poesia? La risposta rinviata, perché soffocata da nuove immagini opprimenti, dilaganti, giunge in questi termini: «the poem is, / that week, the beginning, exile / remembered in continual poetry». I ricordi si costruiscono fino a diventare una nuova formazione: la scrittura poetica assorbe, dentro di sé, l'opera della memoria, consente la revisione, la verifica, la definizione delle pulsioni e dei pensieri che derivano da quel viaggio.

4. «*The work that a poem does is a transfer of human energy*»<sup>22</sup>

Altre parti testimoniano la fiducia che Rukeyser ha nell'efficacia dell'impresa poetica; non solo «la poesia è il fatto» che offrirà, che rimarrà, ma c'è di più; i versi «immagine davanti agli occhi, passata memoria, poesia/ da portare, diffondere e difendere di giorno in giorno» sembrano implicare che la poesia può incapsulare quello che lei ha percepito a Barcellona; può tracciare, con versi spezzati, i crudeli rituali di guerra. La poesia può dire come effimeri siano gli spazi, i confini tra l'orrore reale e l'orrore immaginato, tra un conflitto spagnolo in atto e un conflitto europeo prevedibile. La poesia può embricare l'emozione personale e l'ideologia politica, e rendere l'una trasparente attraverso l'altra, può dare una sistemazione storico-programmatica a quelle idee che sorgono dal travaglio di una mente creativa, che rivive drammaticamente la realtà della Spagna in guerra con se stessa.

Ed è qui che si leva forte il grido contro gli intellettuali che si sono ritirati nella «torre d'avorio»<sup>23</sup>:

If we had not seen fighting,  
if we had not looked there  
the plane flew low  
the plastic ripped by shots  
the peasant's house  
if we had stayed in our world

---

<sup>22</sup> Mi sembra opportuno completare questa citazione (tratta da *The Life of Poetry*, cit., p. XI): «and I think human energy may be defined as consciousness, the capacity to make change in existing conditions».

<sup>23</sup> L'espressione «ivory tower» fu polemicamente usata nella premessa a un questionario che nel 1937 fu inviato agli scrittori inglesi dalla «Association of Writers for Intellectual Liberty in England». Quel preambolo cominciava con queste parole: «It is clear to many of us throughout the whole world that now, as certainly never before, we are determined or compelled to take sides. The equivocal attitude, the Ivory Tower [...] will no longer do». Nel questionario vero e proprio venivano formulate le seguenti domande: «Are you for, or against, the legal Government and the people of Republican Spain?», «Are you for, or against, Franco and Fascism?». La «Left Review» pubblicò i risultati dell'indagine in un *pamphlet* dal titolo *Authors Take Sides*: su 148 scrittori, 127 si dichiararono a favore dei repubblicani spagnoli, 16 si dichiararono neutrali e 5 a favore di Franco. Un esempio di poeta nella *turris eburnea* fu T.S. Eliot, il quale sostenne che la causa era «giusta», ma che almeno alcuni fra gli intellettuali dovevano rimanere «distaccati». Un questionario dello stesso tenore fu sottoposto agli scrittori americani e dette risultati simili.

between the table and the desk  
 between the town and the suburb  
 slowly disintegration  
 male and female.

Questi versi, con una protasi ritualisticamente iterata per tre volte, un anacoluto prolungato, l'assenza totale dell'apodosi, implicano una condanna severa, anche se obliqua, di «chi non ha guardato», «di chi non ha visto», della pigra neutralità «di chi è rimasto fra tavolo e scrivania». La strofa successiva, piccolo capolavoro costruito su una forma di isocolon – ha struttura ritmica e sistema argomentativo paralleli – enfatizza il contrasto fra la «lenta disintegrazione» di chi ha scelto una vita appartata nella propria città e la «rapida identificazione» di chi, con il viaggio a Barcellona, ha trovato il proprio «belief».

Rukeyser credeva alla libertà d'espressione, al dovere di combattere ogni forma di totalitarismo, con ogni forma di arte; credeva fosse suo dovere registrare la specificità storica del periodo; credeva in ciò che enunciava nel primo verso che apriva il suo primo volume di poesie: «Breathe-in experience, breathe out poetry»<sup>24</sup>. Credeva – lei, che era stata definita da Adrienne Rich «our twentieth century Coleridge, our Neruda and more»<sup>25</sup> – che la sperimentazione formale in poesia e l'attivismo politico nella vita potessero andare perfettamente d'accordo; credeva in ciò che rivelano, implicitamente, i titoli di alcuni suoi volumi di poesia: *Theory of Flight, Body of Waking, Breaking Open, The Gates* sembrano, infatti, voler tracciare la sua emblematica parabola, il suo itinerario spirituale. Rukeyser teorizzava il volo per muoversi libera – nei pensieri, nelle azioni – al di là delle sbarre, al di là dei cancelli, fissati dalle scuole letterarie, imposti dagli schieramenti politici, perché credeva al valore del viaggio senza confini.

Lo rivelano anche i versi finali di *Mediterranean* che, dal punto di vista ritmico, suonano come una preghiera:

For that beginning  
 make of us each  
 a continent and an inner sea  
 Atlantis buried outside  
 to be won.

<sup>24</sup> M. RUKEYSER, *The Collected Poems*, cit., p. 3.

<sup>25</sup> R. PHILLIPS, *The Hand of the Poet*, New York, Rizzoli, 1997, p. 202.

Proprio perché è priva di punteggiatura, la strofa si presta a più interpretazioni. Con l'esplicito riferimento all'Atlantide platonica e l'implicita allusione al *Genesi*, instaura un nuovo momento simbolico e sottolinea che «quel principio», quel viaggio ha segnato il momento della conoscenza, la scoperta e la definizione della passione morale e politica per Rukeyser. Infatti, il lessema *beginning*, posto com'è alla fine della poesia, può ricondursi al lessema *end*, con cui inizia il primo verso: l'impegno di Rukeyser *comincia* dove il suo breve soggiorno a Barcellona *finisce*. Sembra che la scrittrice abbia voluto tracciare un chiaro parallelismo tra la sua personale ricerca dell'identità e quella di Adamo ed Eva. Nel primo libro della Bibbia, cioè 'in principio', Adamo ed Eva vengono esiliati (*Genesi*, 3: 23), ma il loro esilio – la 'fine' della loro vita nel Giardino dell'Eden, dove hanno assaggiato il frutto dell'albero della conoscenza, è il 'principio' della loro vita vera. Anche Muriel Rukeyser viene esiliata in 'principio' e, una volta 'finito' il suo viaggio a Barcellona, dove ha assaggiato il frutto dell'albero della conoscenza, sente di essere stata 'creata', sente di poter cominciare una vera vita, consapevole dei propri ideali e dei propri impegni.

Forse in quei versi si potrebbe percepire anche la consapevolezza che dentro di sé è da cercare la forza per superare lo scontro dialettico tra la realtà della guerra che tutto polverizza e l'esigenza dell'anima, e quindi della poesia, che tutto vuole salvare di quel viaggio.

\* *Gigliola Sacerdoti Mariani è professore ordinario di Lingua Inglese all'Università di Firenze, Facoltà di Scienze Politiche 'Cesare Alfieri'. Ha pubblicato numerosi scritti di linguistica diacronica e sincronica, nonché saggi critici su autori inglesi e americani, moderni e contemporanei, quali G. Eliot, V. Woolf, B. Disraeli, G. Orwell, D. Abse, I. B. Singer, B. Malamud, M. Rukeyser, H. Miller, S. Bellow, A. Ostriker. Fra le sue pubblicazioni, a partire dal 2000, si annoverano le seguenti: Personal diagnosis and social diagnosis «attorno a questo corpo dalle mille paludi», *«Textus»*, 2000; L'ebraismo di Nello Rosselli *«Nuova Antologia»*, 2001; The Ethics of Organ Donation: Texts and Contexts of the Transplant Community, *«Textus»*, 2001; Testo e pre-testo delle Interdizioni israelitiche di Carlo Cattaneo, in A. Colombo, C. Lacaíta, F. Della Peruta (a cura di), Carlo Cattaneo: i temi e le sfide Milano, Giampiero Casagrande, 2004; Il conflitto va in scena: i partiti politici italiani nella stampa inglese e americana del 1948, in S. Rogari (a cura di), Movimenti e partiti politici tra XIX e XX secolo. Studi in onore di Luigi Lotti, Firenze, CET, 2004; The Power of the Language in Delineating the Boundaries of Power: the US Constitution Interpreted by the First 'Fede-*

ralist Community', in *G. Cortese, A. Duszak (eds), Identity, Community, Discourse: English in Intercultural Settings Bern, Peter Lang, 2005*; Fuller e Mazzini: tra fede e fato, in *Salvo Mastellone (a cura di), Mazzini e gli scrittori politici europei, 1837-1857, Firenze, CET, 2005*; Joseph Mazzini & Company: il linguaggio dell'amicizia e dell'ideologia, in *G. Angelini, M. Tesoro (a cura di), De Amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo Milano, Franco Angeli, 2006*; Linguistic 'Checks and Balances' in the Draft EU Constitution, in *V.K Bhatia, C.N. Candlin, P. Evangelisti Allori, (eds) Language Culture and the Law. The Formulation of Legal Concepts across Systems and Cultures Bern, Peter Lang, 2008*.



CRISTINA SANDOVAL\*  
Università di Firenze

FRANCIS HALL: UN COMBATTENTE PER LA LIBERTÀ IN  
GRAN COLOMBIA (1820-1833)

Dagli anni dieci del XIX secolo inizia in America Latina il processo di secessione dalla madrepatria spagnola. L'attuale Colombia faceva parte del vicereame del *Nuevo Reino de Granada*, insieme alla *Capitania General de Venezuela* e l'*Audiencia de Quito*; approssimativamente la stessa unità territoriale che costituì la prima repubblica colombiana nel 1819, conosciuta col nome di Gran Colombia. Oltre che una lunga, sanguinosa guerra, la rottura con la Spagna comportò per le nuove nazioni l'apertura di una serie di canali di contatto con le potenze europee e con l'America del Nord, rapporti che tendevano a rendere legali le attività commerciali prima effettuate attraverso il contrabbando, ma che comportavano anche una maggiore vitalità nella circolazione delle idee e nei rapporti intellettuali. Un ruolo fondamentale in questo processo fu svolto dall'Inghilterra, meta privilegiata dai diplomatici ispanoamericani: il riconoscimento da parte di questa potenza mondiale era un passo necessario per la legittimazione internazionale delle nuove repubbliche<sup>1</sup>.

La prima costituzione della Gran Colombia fu firmata nell'agosto del 1821. Il testo aveva in sé le stesse ambiguità delle costituzioni liberali europee del primo Ottocento: era fondato sul principio di uguaglianza e propugnava le libertà individuali e la sovranità popolare, ma dalla partecipazione politica erano escluse, attraverso criteri censitari, alcune categorie di individui. La generale convinzione dei legislatori colombiani era quella di affrontare la riforma dello Stato al posto di una massa incapace di decidere per se stessa e che andava quindi formata secondo i principi giusti, ossia attraverso un programma di istruzione pubblica che era considerata «el principio más seguro de la felicidad general, y la más sólida de las bases

---

1 Maria Teresa BERRUEZO LEON, *La Lucha de Hispanoamérica por su Independencia en Inglaterra, 1800-1830*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989, pp. 155-162; Roberto BREÑA, *José María Blanco White y la independencia de América: ¿una postura pro-americana?*, «Revista electrónica de historia constitucional», 3, Junio 2002. <<http://hc.rediris.es/03/Numero03.html?id=01>> visitato il 13/02/07.

de la libertad de los pueblos»<sup>2</sup>. La promozione dell'istruzione doveva andare di pari passo allo sviluppo della libertà di stampa, sancita dall'articolo n.156 della Costituzione<sup>3</sup>.

Il 14 settembre 1821, fu redatta una legge che regolamentava i diversi aspetti sull'uso della stampa. Sebbene questa introducesse diverse limitazioni a tale libertà, è indubbio che gli effetti dell'articolo n. 156 furono abbastanza positivi: rispetto al periodo della dominazione spagnola, cominciarono a fiorire numerose pubblicazioni, giornali, riviste ed esponente di spicco di questa nuova, esplosiva vitalità della carta stampata fu l'inglese Francis Hall (1793?-1833), militare e uomo di appassionato impegno politico<sup>4</sup>.

A chi studia il primo Ottocento, le mete di viaggio di Hall appaiono emblematiche: sembrano ricostruire una mappa ideale della diffusione del pensiero liberale. Prima di approdare in Sud America, Hall aveva partecipato a campagne militari nella penisola iberica, in Francia e in Nord America e al suo ruolo nell'esercito aveva sempre affiancato l'attività letteraria. Le opere scritte come conseguenza dei suoi spostamenti sono dei punti di riferimento concreti, fotografie dei luoghi visitati e descrizione critica dei sistemi politici. In Colombia, Hall lottò per la libertà dal dominio spagnolo, prima nei campi di battaglia e poi attraverso i mezzi a stampa, cercando di contrastare gli aspetti più negativi dell'eredità culturale ispanica. Hall arrivò in Colombia nel gennaio del 1820, e l'anno seguente raggiunse i battaglioni di Bolívar, ottenendo la nomina a Capo del dipartimento topografico dello Stato Maggiore dell'Esercito<sup>5</sup>.

Insieme al *Libertador* partecipò a una delle battaglie decisive per la completa liberazione del Venezuela, combattuta nelle vicinanze della città di Va-

<sup>2</sup> FRANCISCO DE PAULA SANTANDER, *Obra educativa de Santander*, a cura di Luis Horacio López Domínguez, Bogotá, Fundación Francisco de Paula Santander, 1990, I, p. 3.

<sup>3</sup> Si leggeva nell'articolo: «Todos los colombianos tienen el derecho de escribir, imprimir y publicar libremente sus pensamientos y opiniones, sin necesidad de examen, revisión o censura alguna anterior a la publicación. Pero los que abusen de esta preciosa facultad sufrirán los castigos a que se hagan acreedores conforme a las leyes». *Las Constituciones de Colombia*, II volume, a cura di Diego Uribe, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1985, p. 831.

<sup>4</sup> David BUSHNELL, *The Development of the Press in Great Colombia*, «The Hispanic American Historical Review», XXX, novembre 1950, 4, pp. 432-452.

<sup>5</sup> Cfr. Lettera di Francis Hall a Jeremy Bentham, 17 ottobre 1822, in *The Correspondence of Jeremy Bentham*, Gennaio 1822-Giugno 1824, XI volume, a cura di Catherine Fuller, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 166.

lencia, il 24 giugno del 1821: la “Batalla de Carabobo”. Dopo questa data Hall cominciò una fase di vita civile, si stabilì a Caracas e lì concepì e mise in opera l’idea della fondazione di un giornale, «con lo scopo di favorire la tendenza verso la discussione libera e di diffondere informazioni precise sullo stato del paese», come lui stesso avrebbe scritto anni dopo a Jeremy Bentham, suo grande amico. Il primo numero della pubblicazione, che prese il nome di «Anglo-Colombiano», uscì a Caracas il 6 aprile del 1822. Il giornale era scritto sia in inglese che in spagnolo, e circolava settimanalmente.<sup>6</sup>

I numeri dell’«Anglo-Colombiano» diretti da Hall riflettono bene il suo punto di vista riguardo alla funzione dei giornali nella società. L’esercizio della libertà di opinione e di stampa è inserito nel più ampio contesto *della libertà*, come bene massimo da perseguire per ottenere la felicità generale e favorire la stabilità del governo. Più che rivendicare un diritto, Hall cerca di valorizzare l’utilità del dissenso. Così, nel primo numero dell’«Anglo-Colombiano», i redattori del giornale «se declaran y profesan amigos de la libertad que es la unica y segura base de la felicidad universal, y el solo vinculo durable de la union politica. Asegurar y proteger un bien tan estimable sera el objeto [*sic*] primario de sus trabajos, y no se desviarán de la impresa por los clamores de la perocupacion, ni por los mandatos de la autoridad»<sup>7</sup>. Questi proponevano il proprio giornale come organo dell’opinione pubblica, nel quale i cittadini potevano denunciare, attraverso articoli firmati, gli abusi delle autorità locali. Il primo importante compito editoriale di Hall, sulle pagine del suo giornale, fu una aperta critica alla costituzione della Colombia del 1821, per lui eccessivamente conservatrice, e ancor più un inno alla libertà di parola e a quella di dissenso, da lui ritenute fondamentali per formare nel popolo una coscienza politica. La libertà di esprimere le proprie opinioni era per Hall una sorta di misuratore dello stato di salute dei governi, e infatti scriveva: «nunca fue la Francia tan formidabile como cuando por sus disputas politicas creyó la Europa que habia llegado al punto de ser aniquilada: nunca fue tan facil conquistarla como cuando por el regimen Imperial de Bonaparte se habia extinguido la libertad de las opiniones politicas»<sup>8</sup>.

Si trattava, per Hall, di un percorso a due sensi: da un lato lo Stato era responsabile di garantire la diffusione dell’informazione sulle leggi emanate, dall’altro il popolo doveva esercitare il proprio giudizio, e ren-

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> «El Anglo-Colombiano», I, 6 aprile 1822, p. 1.

<sup>8</sup> *Observaciones sobre la Constitución de Colombia. Necesidad del examen político*, «El Anglo-Colombiano», I, 6 aprile 1822, p. 6.

derlo noto<sup>9</sup>. La sua concezione del rapporto tra la libertà di opinione (espressa attraverso la libertà di stampa) e il buon funzionamento del governo riflette una chiara influenza delle teorie di Bentham. Le idee sul Tribunale dell'Opinione Pubblica furono elaborate dal pensatore inglese in un periodo successivo alla partenza di Hall dall'Inghilterra, e in modo particolare nel *Constitutional Code*<sup>10</sup>, ma riferimenti sull'argomento si trovano anche in testi precedenti, come ad esempio il *Tactique des Assemblées Politiques* del 1789<sup>11</sup>.

Hall aveva avuto l'opportunità di conoscere le opinioni di Bentham al riguardo e, nonostante non ci siano citazioni dirette, le sue parole riflettono una chiara affinità con il pensiero del filosofo utilitarista. Nel capitolo III, «de la Publicité», del *Tactique des Assemblées Politiques*, Bentham espone i vantaggi che ogni governo può trarre dalla pubblicazione degli atti parlamentari, e dà vita alle prime elaborazioni teoriche sul tribunale dell'opinione pubblica<sup>12</sup>. Questa, insieme alla libertà di stampa, rappresenta, per Bentham, uno strumento di controllo sul potere politico e, in maniera specifica, sui *sinister interests* dei governanti<sup>13</sup>.

In modo analogo a Bentham, Hall reputa la libera manifestazione dei propri giudizi un modo per garantire la sicurezza sia a livello generale sia nella sfera individuale: da un lato, la possibilità di rendere pubblico il dissenso è una garanzia per evitare le manifestazioni improvvise e violente da parte della popolazione; dall'altro costituisce una importante forma di sicurezza per il popolo perché può essere certo di avere un modo per difendersi dagli abusi dei funzionari pubblici. È rappresentativa la metafora usata da Hall per esporre il primo di questi due punti: «En aquellas Regiones de los Andes, en donde los vapores aprisionados hallan libre salida por los volcanes del Chimborazo, y del Cotopaxi los terremotos son desconocidos;

<sup>9</sup> *The Iberian Correspondence of Jeremy Bentham*, II volume, a cura di Pedro Schwartz, Madrid-Londra, Fondo para la Investigación económica y social de la Confederación Española de Caja de Ahorros, 1979, pp. 771-772.

<sup>10</sup> Fred CUTLER, *Jeremy Bentham and the Public Opinion Tribunal*, «Public Opinion Quarterly», 1999, 63, pp. 321-346.

<sup>11</sup> Jeremy BENTHAM, *Tactique des assemblées politiques délibérantes. Extraits des manuscrits de Jérémie Bentham* in *Oeuvres de Jérémie Bentham*, I volume, a cura di Étienne Dumont, Bruxelles, Société Belge de Librairie, 1840, pp. 354-358.

<sup>12</sup> Ivi, p. 354.

<sup>13</sup> Jeremy BENTHAM, *On the Liberty of the Press and Public Discussion*, in Id., *The Works of Jeremy Bentham: Published Under the Superintendence of his Executor, John Bowring*, II volume, Edinburgh, W. Tait, 1843, p. 279.

solo cuando estan comprimidos bajo la tierra causan repentinas convulsiones y universal devastacion»<sup>14</sup>.

Un problema particolare per la Colombia era poi quello della guerra in atto: in nome della sicurezza interna contro il nemico spagnolo, il governo colombiano estese e rafforzò il suo controllo su numerosi organi di stampa, suscitando lo sdegno e le critiche di Hall secondo cui «en un estado libre la libertad de que gozan los Ciudadanos de hablar de su gobierno es uno de los lazos mas fuertes que los une para su defensa, y la prueba mas convincente del interes que toman en su gloria y prosperidad»<sup>15</sup>.

Con le sue idee, con la sua attività di editorialista, con la sua appassionata, instancabile, coraggiosa battaglia per la libertà di stampa contro governanti ottusi e prepotenti, Hall rappresentava sicuramente un 'personaggio scomodo': non c'è dunque da meravigliarsi se nel luglio del 1822 fu richiamato alle sue funzioni militari<sup>16</sup>. Egli lasciò il paese e la direzione del giornale con profonda amarezza<sup>17</sup>. Gli rimaneva però la soddisfazione di aver conseguito almeno uno dei suoi obiettivi: «the example of a free Newspaper has roused a spirit of bold enquiry which will never be laid but in blood», ossia di aver gettato un piccolo 'seme' di libertà, anche se, come emerge da una lettera scritta all'amico William Empson, le sue speranze che la Colombia potesse diventare uno Stato davvero libero e *liberale* erano assai scarse<sup>18</sup>.

Proprio sul problema della formazione dell'opinione pubblica, e in particolare sulla chiusura del giornale di Hall, Bentham si soffermerà in una lunga lettera scritta a Simón Bolívar nel giugno del 1823: «Only from such sources [i giornali liberi] can the citizens, in their quality of Members of the Constitutive authority, form any tolerably well-grounded judgement on the question whom to choose for Representatives, or, in their quality of Members of the

<sup>14</sup> *Observaciones sobre la Constitucion de Colombia*, «El Anglo-Colombiano», 6 aprile 1822, I, p. 6.

<sup>15</sup> Ivi, p. 5.

<sup>16</sup> Francis Hall a William Empson, 10 luglio 1822, in Jeremy BENTHAM, *Iberian Correspondence*, II volume, cit., p. 771.

<sup>17</sup> «This Government is tending rapidly towards despotism, more perhaps from ignorance and bad habit than from design. Everybody is invested with extraordinary powers because they want the management necessary to conduct the helm with such as are constitutional. (...) They are terrified by their own impotence, and destroy the liberty of the country from mere want of understanding. They are fond of high names, and so they have proclaimed a system of *high* Police worse than ten Inquisitions». Francis Hall a William Empson, 10 luglio 1822, in Jeremy BENTHAM, *Iberian Correspondence*, II volume, cit, p. 771.

<sup>18</sup> *Ibid.*

Public Opinion Tribunal, on the question what measures and arrangements to disapprove, what to approve, what persons, and in particular what functionaries, to punish by their disesteem, what to reward by their esteem»<sup>19</sup>.

Lo stretto legame tra Jeremy Bentham e Francis Hall è confermato dall'ultima opera pubblicata dal militare inglese, *Colombia: its Present State*, dedicata proprio al filosofo inglese che aveva sollecitato più volte Hall a scrivere questo libro. È probabile, inoltre, che l'autore si ispirasse proprio a Bentham quando scelse come obiettivo dell'opera quello di promuovere l'immigrazione inglese nel territorio grancolombiano. La parte iniziale della descrizione di Hall si concentra sugli aspetti fisici del paese, per poi passare a una valutazione sulla politica colombiana: «The General Dispositions of the Constitution, satisfactorily prove the liberal spirit which actuated its framers: the freedom of the Press is recognized, and has been established by a law, which leaves nothing to desire but that it may be religiously adhered to»<sup>20</sup>. Per Hall la vera questione non era, tuttavia, quali fossero i vantaggi teorici del sistema colombiano, ma quanto questi corrispondessero alle vere necessità del paese. Il primo problema era costituito dal fatto che la costituzione fosse stata concepita come un esperimento, poiché «political experiments are, of all others, the most fallacious, especially when they are not strictly in harmony with the natural interest of society»<sup>21</sup>.

L'enorme estensione del territorio e la scarsità delle comunicazioni richiedeva poi, non un governo centrale, ma un'unione federativa. A tutti gli inconvenienti economici che questa lontananza poteva arrecare, si sommava il più grave di tutti: l'irresponsabilità da parte dei magistrati provinciali, sui quali non si poteva esercitare un controllo effettivo. Hall si concentrava in particolare sugli aspetti che, secondo lui, impedivano la creazione di una coscienza politica tra la popolazione: da un lato l'eredità del dispotismo spagnolo, e dall'altro il sistema elettorale. La sottomissione secolare a un governo dispotico aveva ritardato enormemente la nascita dello spirito critico verso l'autorità, ma questo spirito era necessario perché esistesse la libertà pratica [practical liberty]. Inoltre, il sistema elettorale era troppo complesso «to excite a powerful interest in minds which required political ideas of the simplest, and, if we may use the expression, most tan-

---

<sup>19</sup> Jeremy BENTHAM a Simon BOLÍVAR, 4 giugno 1823, in Jeremy BENTHAM, *The Correspondence of Jeremy Bentham*, cit., p. 254.

<sup>20</sup> Francis HALL, *Colombia: its Present State*, Londra, Baldwin, Cradock and Joy, 1824, p. 19.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 19-20.

gibile form, but the abolition of arbitrary imprisonments, the liberty of the press, the equalization of rights, were easily understood, and universally appreciated»<sup>22</sup>. Traspare quindi l'opinione che fosse stato creato un buon apparato legislativo, ma che mancassero le caratteristiche sociali e materiali perché leggi del genere potessero essere applicate, ossia che esistesse una discrepanza molto forte tra 'paese reale' e 'paese legale'.

Specchi dell'arretratezza sociale erano il Codice civile e penale, di matrice spagnola, che Hall considerava una collezione di superstizione e abusi<sup>23</sup>. Dopo la data riportata nella dedica del suo libro, il 5 febbraio 1824, non ci sono altre notizie dirette su Francis Hall. È stato possibile scoprire che nel 1827 era in Ecuador, dove esplorò i vulcani del paese. Spedì i risultati delle sue osservazioni, insieme ad alcune mappe, a J.W. Hooker, che li pubblicò nel 1835<sup>24</sup>.

Nel paese andino Hall contribuì, insieme ad alcuni oppositori del capo di governo, alla formazione della *Sociedad del Quiteño Libre* e alla pubblicazione del giornale omonimo. Sembra che il presidente, Juan José Flores, avesse gradito ancora meno di Santander la sua opposizione, dato che i membri della *Sociedad del Quiteño Libre* furono arrestati nel 1833. Hall riuscì a scappare, ma poco tempo dopo scoppiarono delle rivolte popolari nel paese. I sollevamenti furono repressi fortemente dal governo, e Hall vi perse la vita. La fine tragica cui andò incontro, nel suo 'pellegrinaggio' politico in America latina, è l'ultima, estrema testimonianza di un uomo che, con enorme coerenza e sacrificio personale, visse e combatté in nome della libertà: non solo uno scrittore politico, dunque, ma anche un uomo di grande coraggio<sup>25</sup>.

*\*Cristina Sandoval, laureata in Storia nel 2007 presso l'Università di Firenze con una tesi in Storia delle dottrine politiche, dal titolo Per una storia del benthamismo in Gran Colombia (1820-1833), ha pubblicato il saggio L'Inghilterra di Bentham in Colombia in «Historia y Sociedad», 14, 2008, pp. 143-171.*

<sup>22</sup> Ivi, pp. 21-22.

<sup>23</sup> In realtà soltanto nel 1837 fu sancito il primo codice penale colombiano, ispirato a quello francese del 1810 e a quello spagnolo del 1822.

<sup>24</sup> *A Note on Colonel Francis Hall*, «Journal of the Royal United Service Institution», 1835, 56, p. 1390.

<sup>25</sup> DAVID SOWELL, *Presentazione a Santander y la opinión angloamericana: visión de viajeros y periódicos*, cit., pp. XVI-XVII.



SARA LAGI\*  
Università di Firenze

## HANS KELSEN E L'AMERICA (1940-1973)

Nell'immaginario di molti il nome di Hans Kelsen (1881-1973) appartiene da ormai così tanto tempo agli spazi incorporei – quasi 'siderali' – dell'asettico formalismo giuridico che la decisione di associare questo personaggio al tema viaggio e 'politica' potrebbe apparire un po' bizzarra, per non dire provocatoria. In realtà, basta volgere lo sguardo alla sua (lunga) esistenza per accorgersi che il suo interesse e la sua passione per il Diritto – ed anche per la teoria politica – spesso rimandano proprio alla dimensione del viaggio, nel senso materiale e astratto del termine<sup>1</sup>.

Risale all'estate del 1940 l'ultimo grande viaggio<sup>2</sup> della sua vita, con cui abbandona l'Europa – stretta nella morsa del totalitarismo – per il Nuovo Mondo. La traversata dell'Oceano, l'abbandono (forzato) dell'Europa non segnano soltanto lo spostamento fisico, tangibile da un continente ad un altro ma anche – ed è questo l'aspetto che mi pare più interessante – uno spostamento, un viaggio appunto, di tipo culturale e intellettuale che porta Kelsen a misurarsi e confrontarsi con una sensibilità e con interessi giuridici e politici diversi da quelli europei<sup>3</sup>.

La sua prima tappa americana è la Harvard Law School che nel 1933 gli ha conferito una laurea *honoris causa*, e nella quale viene nominato «associated researcher» per il 1941 e il 1942.

---

<sup>1</sup> Sulla vita di Hans Kelsen cfr. R.A. MÉTALL, *Hans Kelsen. Leben und Werk*, Wien, Franz Deuticke Verlag, 1969. Dopo la stesura di questo articolo è apparsa l'edizione italiana degli appunti autobiografici di Hans Kelsen: H. KELSEN, *Scritti autobiografici*, traduzione e cura di M.G. Losano, Reggio Emilia, Diabasis, 2008, pp. 147.

<sup>2</sup> La vita di Kelsen è stata davvero itinerante: nato a Praga nel 1881 si trasferisce ancora piccolo con la famiglia a Vienna dove compirà gli studi e inizierà anche la sua carriera accademica; abbandona la capitale austriaca nel 1930 per Colonia dove insegna Diritto internazionale fino al 1933, anno in cui l'ascesa dei nazisti lo costringe, insieme alla moglie e alle due figlie, ad abbandonare il paese. Accetta la cattedra di Studi internazionali a Praga dove rimane fino al 1939 per poi trasferirsi l'anno seguente in America.

<sup>3</sup> Sulla emigrazione degli intellettuali di cultura tedesca verso gli Stati Uniti, si veda l'importante volume di D. DELLA TERZA, *Da Vienna a Baltimora. La diaspora degli intellettuali europei negli Stati Uniti d'America*, 2. ed. ampliata Roma, Editori Riuniti, 2001 [I ediz., 1987].

Proprio nel '42, sfumata la possibilità di diventare professore ordinario a Harvard, accetta la proposta dell'amico e collega Roscoe Pound di insegnare a Berkeley come 'visiting professor'. Dal freddo e puritano Massachussets il giurista si trasferisce così nella assolata e *liberal* California: dopo due interi anni trascorsi nell'incertezza più totale circa il suo futuro accademico – osservazione che suona quasi paradossale considerando il prestigio scientifico di cui Kelsen gode a livello internazionale – egli può finalmente fermarsi e, grazie alla ritrovata serenità e stabilità, dedicarsi completamente ai suoi studi<sup>4</sup>.

Inizia così un periodo di attività intensissimo e proficuo, in cui Kelsen pubblica alcune delle sue opere più celebri, come *Society and Nature* (1943), sul rapporto tra sociologia e Diritto, *Peace through Law* (1943), in cui affronta la ben poca formalistica questione della pace e della sua difesa a livello mondiale, la *General Theory of Law and State* (1945), compendio dei suoi studi internazionalistici, la seconda edizione della *Dottrina pura del diritto* (1960), una rivisitazione originale e a tratti 'rivoluzionaria' della prima *Reine Rechtslehre* (1934)<sup>5</sup>. Ad esse si aggiungono le opere di contenuto più decisamente politico come *The Political Theory of Bolscevism. A Critical Analysis* e *The Communist Theory of Law and State* apparse tra la fine degli anni '40 e la metà degli anni '50, entrambe dedicate alla teoria sovietica del Diritto e dello Stato<sup>6</sup>. Questi titoli offrono una serie di coordinate interessanti sul *viaggio culturale e intellettuale* che Kelsen compie dal Vecchio al Nuovo continente.

Giunto in America, egli si scontra anzitutto con un ambiente accademico che, come ricorda Kennedy, lo accoglie con tutti gli onori ma che altrettanto chiaramente prende le distanze da alcuni aspetti della sua dottrina giuridica. L'approccio di Kelsen al diritto internazionale è, ad esempio, considerato «legalistico» e la sua stessa teoria politica e democratica è percepita come troppo astratta<sup>7</sup>. Se in Europa Kelsen ha elaborato la sua *Reine Rechtslehre*, tutta tesa a separare l'Essere dal *Dover essere*, la sfera del Diritto dal mondo empirico della politica, della filosofia, della storia, in America egli viene a contatto con un mondo accademico e con un pubblico – non

<sup>4</sup> R.A. MÉTALL, *Hans Kelsen. Leben und Werk*, cit., pp. 76-79.

<sup>5</sup> M.G. LOSANO, *Introduzione a H. Kelsen, La dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1990, pp. LV-LVIII.

<sup>6</sup> La prima appare nel 1948, la seconda nel 1955.

<sup>7</sup> Cfr. D. KENNEDY, *Il Kelsen delle 'Oliver Wendell Holmes Lectures'*, «Diritto e cultura», 1994, 2, pp. 18-47.

ultimo quello studentesco – ben più interessati a problematiche sociologiche, e che del Diritto hanno una visione sostanzialmente empirica<sup>8</sup>.

In questo senso, il trasferimento in America ‘costringe’ Kelsen a riconsiderare i temi di cui si è sempre interessato e, in parte, il suo stesso metodo di analisi. Ciò non significa che l’arrivo nel nuovo paese, l’esperienza didattica e di ricerca prima a Harvard e poi a Berkeley lo portino a modificare totalmente o a ripudiare le opere, le teorie, le idee che ha formulato nei decenni precedenti, quanto, come spiega Treves, a rivisitarle in chiave giustappunto *americana*, ossia più sensibile alla dimensione sociale, concreta del Diritto e della politica<sup>9</sup>.

L’America, intesa qui come un’area culturale diversa dall’Europa, si dimostra inizialmente abbastanza fredda verso Kelsen che risponde cercando una mediazione – per me interessante quanto ancora oggi poco studiata – tra la sua dottrina giuridica e ciò che gli viene richiesto dal nuovo ambiente intellettuale. Questo compromesso, che riguarda sia la teoria giuridica sia quella politica, si riflette bene in opere come la *General Theory of Law and State* o la *Dottrina pura del diritto* del 1960: nella prima, a differenza delle opere europee, Kelsen ammette l’esistenza di una pluralità di scienze del diritto, tra le quali la sociologia del diritto e, elemento per me ancora più significativo, sottolinea le implicazioni più propriamente *politiche* della produzione accentrata e decentrata del diritto<sup>10</sup>. Nella seconda, in aperto distacco dalla *Reine Rechtslehre* del 1934, viene a cadere la netta distinzione tra la «validità» del Diritto e la sua «efficacia», che, per il Kelsen ‘europeo’, era invece una conseguenza necessaria e naturale della separazione concettuale tra *Essere* e *Dover essere*<sup>11</sup>.

Emblematica poi *Peace through Law*, scritta sul finire della seconda guerra mondiale, nella cui *Premessa* il giurista austriaco esordisce con un’affermazione che non ha più niente del ‘formalismo kelseniano’: «La verità è che la guerra è un assassinio di massa, la più grande disgrazia della no-

<sup>8</sup> R. TREVES, *Intorno alla concezione del diritto di Hans Kelsen*, «Rivista internazionale di Filosofia del diritto», XXIX, 1952, p. 188.

<sup>9</sup> Ivi, p. 196.

<sup>10</sup> Il giurista correla la produzione decentrata del Diritto ai sistemi democratici e liberali, e quella accentrata ai regimi autocratici. H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello stato* (trad. it., ID., *General Theory of Law and State*), con premessa di E. Gallo e introduzione di G. Pecora, Milano, ETAS Libri, 1994, pp. 315-321.

<sup>11</sup> H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto* (trad. it., ID., *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*), a cura di M.G. Losano, Torino, Einaudi, 1990, p. 112.

stra cultura; e che garantire la pace mondiale deve essere il nostro primo obiettivo politico»<sup>12</sup>. In *Peace through Law* la finalità ultima del Diritto è la preservazione della pace all'interno di uno «Stato mondiale federale» che permetta un concreto processo di neutralizzazione dei conflitti<sup>13</sup>.

Consapevole della irrealizzabilità immediata di un progetto tanto ambizioso, Kelsen indica le condizioni necessarie per avvicinarsi ad uno «Stato mondiale»: una Corte di giustizia internazionale e l'approvazione di regole che «stabiliscano la responsabilità individuale delle persone le quali, come membri di governo, hanno violato il diritto internazionale ricorrendo alla/o provocando la guerra»: «Finchè non è possibile togliere agli Stati interessati la prerogativa di risolvere la questione di Diritto e trasferirla una volta per tutte ad una autorità imparziale, cioè ad una Corte internazionale, ogni ulteriore progresso sulla strada della pacificazione del mondo è del tutto escluso»<sup>14</sup>.

E questo perché una «Corte internazionale titolare di una giurisdizione obbligatoria» significa la rinuncia, da parte dei singoli Stati, «alla guerra e alle rappresaglie come strumento di regolazione dei conflitti, a sottoporre tutte le loro controversie senza eccezione alla decisione della Corte e ad applicare fedelmente le sue decisioni»<sup>15</sup>.

Il diritto internazionale applicato dalla Corte diviene così quel supremo principio regolatore in grado di evitare le guerre, il ricorso alla violenza come strumento per la risoluzione delle tensioni tra i paesi del mondo poiché «l'eliminazione della guerra è il nostro problema dominante. È un problema di politica internazionale, e il più importante strumento di politica internazionale è il diritto internazionale»<sup>16</sup>.

Il mantenimento della pace implica per Kelsen anche la altrettanto poco formalistica questione della responsabilità di coloro che scatenano conflitti o che compiono crimini contro l'umanità. In entrambi i casi devono essere previste sanzioni serie, ma eque, che vadano a colpire chiunque abbia violato il diritto internazionale, sia tra i paesi vincitori, sia tra quelli vinti, affinché prevalga una vera «giustizia internazionale»<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> H. KELSEN, *Premessa a ID., La pace attraverso il diritto* [trad. it. ID., *Peace through Law*], con premessa di L. Ciaurro, Torino, Giappichelli Editore, 1994, pp. 35-36.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 40-43.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 43-44.

<sup>15</sup> Ivi, p. 51.

<sup>16</sup> Ivi, p. 55.

<sup>17</sup> Ivi, p. 104 sgg.

Non è certamente questa la sede per approfondire il discorso kelseniano sulle competenze della Corte internazionale o sugli strumenti legali per punire i criminali di guerra; ci preme piuttosto sottolineare quanto il contenuto e perfino il tono dei passi appena citati siano distanti dalla *Dottrina pura del diritto* tutta tesa a separare il diritto da qualsiasi 'dimensione teleologica'. Una distanza riconducibile sia a influssi culturali, politici differenti da quelli europei sia, come osserva Ciaurro, alla particolare epoca in cui *Peace through Law* viene dato alle stampe, segnata dal sanguinoso conflitto mondiale, dall'odio fra i popoli portato alle sue estreme conseguenze, dinanzi al quale Kelsen prende una posizione netta contro coloro che nella guerra vedono una risposta necessaria e utile alla competizione internazionale<sup>18</sup>. E forse è proprio questo alto ideale pacifista – e non solo l'interesse scientifico del giurista affermato, dedito a studi internazionalistici – che spinge Kelsen a studiare l'organizzazione delle neonate Nazioni Unite e in particolare la loro *Carta* promulgata nel 1948<sup>19</sup>.

Anche sul piano politico, gli Stati Uniti, come spazio culturale nuovo, autonomo, originale rispetto a quello europeo, sono fonte di stimoli. Tra le opere di pensiero politico apparse in Europa e quelle in America esistono indubbiamente numerosi punti di contatto: entrambe affrontano essenzialmente due tipi di argomenti, la definizione della democrazia politica e la teoria sovietica del Diritto e dello Stato; inoltre, sia in Europa sia negli Stati Uniti Kelsen rimarrà sempre fedele alla sua idea di democrazia come la migliore forma di convivenza civile e politica<sup>20</sup>.

Gli scritti di teoria democratica pubblicati in Europa tra il 1920 e il 1933 sono fondamentalmente indirizzati *contro le autocrazie*: basti pen-

---

<sup>18</sup> L. CIAURRO, *Nota introduttiva* a H. KELSEN, *La pace attraverso il diritto*, cit., pp. 21-33.

<sup>19</sup> R.A. MÉTALL, *Hans Kelsen. Leben und Werk*, cit., pp. 81-83. Gli studi e le ricerche sull'O.N.U. sarebbero 'confluiti' nel saggio *The Law of the United Nations. A Critical Analysis of its Fundamental Problems*, pubblicato nel 1950.

<sup>20</sup> Ricordiamo qui, ad esempio, le due edizioni di *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (*Essenza e valore della democrazia*): la prima, apparsa nel 1920 per l'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» [trad. it. Id., *Essenza e valore della democrazia*, a cura di A. Carrino, Torino, Giappichelli Editore, 2004], la seconda, nel 1929, per la casa editrice Franz Deuticke [trad. it. ora in Id., *La democrazia*, con introduzione di M. Barberis, Bologna, Il Mulino, 1998]; *Zur soziologie der Demokratie* (*Sociologia della democrazia*), pubblicato nel 1926 per «Der Österreichische Volkswirt» [trad. it. ora in H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia*, cit.]; *Demokratie. Verhandlungen des 5. Deutschen Soziologentages vom 26. bis 29 September 1926 in Wien* (*Democrazia*),

sare alla prima edizione di *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (*Essenza e valore della democrazia*) (1920), in cui la democrazia rappresentativa, basata sulla garanzia dei diritti fondamentali, fra i quali – come sottolinea più volte Kelsen – i diritti della minoranza, viene contrapposta alla Russia bolscevica, accusata di aver istituito un sistema politico ed elettorale discriminatorio e illiberale<sup>21</sup>.

Il legame profondo, inscindibile che unisce democrazia e libertà viene poi ribadito nella seconda edizione del saggio, apparsa nel 1929 in opposizione ai nascenti regimi fascisti e alla loro pretesa di sostituire la rappresentanza parlamentare con una di tipo corporativo che, per Kelsen, equivale alla negazione di uno dei pilastri della democrazia moderna: il riconoscimento a tutti i cittadini – indipendentemente dalla loro condizione sociale o dalla appartenenza a determinate categorie lavorative – dei medesimi diritti<sup>22</sup>. Nel 1955 le *Foundations of Democracy* riaffermano con nuova forza questi stessi principi ma all'interno di uno 'spazio politico' differente da quello europeo: nel saggio americano le critiche al regime russo – già presenti nella prima *Vom Wesen und Wert der Demokratie* – risentono infatti del clima da guerra fredda, di opposizione frontale tra il modello americano e quello sovietico, rispetto al quale Kelsen decide di schierarsi con la nuova patria<sup>23</sup>.

L'impatto *politico* che l'America esercita su Kelsen diventa particolarmente evidente nei due saggi, *The Communist Theory of Law and State* e *The Political Theory of Bolshevism. A Critical Analysis*, entrambi indirizzati *contro* la Scuola di Diritto sovietica<sup>24</sup>. Pur riproponendo questioni già sviluppate, ad esempio, in *Vom Wesen und Wert der Demokratie* e in *So-*

Tubinga, J.B.C. Mohr, 1926 [trad. it. ora in H. KELSEN, *Il primato del parlamento*, a cura di P. Petta, Milano, Giuffrè, 1981]; *Verteidigung der Demokratie* (*Difesa della democrazia*), apparso nel 1932 sui «Blätter der Staatspartei» [trad. it. ora in H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia*, cit.].

<sup>21</sup> Cfr. H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia* (1920), cit. Sulla prima edizione di *Vom Wesen und Wert der Demokratie* e in particolare sulla critica che Kelsen muove al regime sovietico mi permetto di rinviare all'ultimo capitolo, S. LAGI, *Il pensiero politico di Hans Kelsen. Le origini di Essenza e valore della democrazia (1911-1920)*, Genova, Name, 2008.

<sup>22</sup> Cfr. H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia* (1929), in ID., *La democrazia*, cit.

<sup>23</sup> H. KELSEN, *I fondamenti della democrazia*, in ID., *La democrazia*, cit.

<sup>24</sup> R. GUASTINI, *Kelsen critico del marxismo*, in *Hans Kelsen nella cultura filosofico-giuridica del Novecento*, a cura di C. Roehrsen, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, 1983, pp. 145-147.

*zialismus und Staat*, entrambi del 1920<sup>25</sup>, la rinnovata critica kelseniana ai giuristi russi diviene pienamente comprensibile alla luce del conflitto ideologico tra Stati Uniti e U.R.S.S.<sup>26</sup>. Esemplificativa in tal senso è la *querelle* tra Kelsen e Vyshinsky che si accusano a vicenda di essere, con le loro opere, la ‘cassa di risonanza’ dei rispettivi regimi politici<sup>27</sup>.

Il quadro qui sinteticamente tratteggiato mostra come il trasferimento nel Nuovo Mondo non significhi, per Kelsen, la totale sconfessione del periodo europeo, quanto l’‘apertura’ verso una nuova sensibilità giuridica e verso nuove questioni politiche. Ed è in ciò che possiamo leggere il suo viaggio dall’Europa all’America e la nuova vita al di là dell’Atlantico come il *passaggio* verso uno spazio culturale che, proprio perché sostanzialmente diverso da quello abbandonato, offre al teorico austriaco la possibilità di ripensare, spesso in modo molto originale, la sua dottrina giuridica e politica e a noi di guardare alla sua vasta opera come qualcosa di più vivo, problematico e sfaccettato di quanto non siamo soliti fare.

*\* Sara Lagi ha conseguito il dottorato in Storia del pensiero politico europeo moderno e contemporaneo all’Università di Perugia ed è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Studi sociali dell’Università di Firenze. I suoi interessi di ricerca vertono sul pensiero politico tedesco e austriaco tra ’800 e ’900. Suoi articoli sono apparsi su «Il pensiero politico», «Res Publica» e «Il Giornale di storia costituzionale». Ha inoltre pubblicato Il pensiero politico di Hans Kelsen (1911-1920). Le origini di ‘Essenza e valore della democrazia’, Genova, Name, 2008, di cui è comparsa anche la traduzione spagnola (Madrid, Biblioteca Nueva, 2007).*

---

<sup>25</sup> Mi riferisco al tema dello Stato come ordinamento costrittivo.

<sup>26</sup> H. KELSEN, *La teoria comunista del diritto* [trad. it. Id., *The Communist Theory of Law and State*], con nota introduttiva di G. Treves, Torino, Edizioni di Comunità, 1956, pp. 95-119; p. 139 sgg.

<sup>27</sup> N. BOBBIO, *Studi generali sulla teoria del diritto*, Milano, Giuffrè, 1952 p. 101.



## INDICE DEI NOMI

- AGRIPPA Marco Vispanio 25-26  
ALBERDI Juan Batista 165, 169, 172-177  
ALENGRY François 138  
ALIGHIERI Dante 3  
ALLCHIN Raymond 33  
ALTHUSIUS Johannes 6, 14-15, 54  
ALTHUSSER Louis 146  
AMEGHINO Fiorentino 179  
AMERBACH Bonifacio 65  
ANDERSON Sherwood 205  
ANGELINI Giovanna 110, 184, 215  
ANTEGHINI Alessandra 184  
ANTIGONO I Monafalmo 38  
ANTIOCO, Re degli Yona 38  
ARAGOSIUS Guillaume 58  
ARISTOTELE 2, 19, 21, 51, 53, 63, 68-70, 72, 90, 98  
ARCIERO Antonio 185, 188, 196  
ARGYLL Archibald Campbell II Duca di 114  
ARICÓ José 170, 183  
AŠOKA Il Grande Re della dinastia Maurya vi, 35-42  
ASHCRAFT Robert 113
- BACON** Francis 53-54  
BAILEY Greg 41  
BANDELLO Vincenzo 75  
BANERJI Sures Chandra 33  
BAREAU André 39  
BARON Hans 69  
BATAHLA Claudio 165  
BATTISTA Anna Maria 85-86, 94, 97-98, 149, 151-152, 156  
BAZZOLI Maurizio 121  
BAYLE Pierre 99, 119, 144  
BARBERIS Mauro 229  
BARCIA Franco 152  
BECHERT Heinz 40
- BELLI Francesco vii, 75-82  
BELLINGERI Marco 165  
BENTHAM Jeremy x, 15, 218-223  
BENTIVOGLIO Guido Cardinale 80-81  
BERCHTOLD Alfred 48-49  
BERENGO Marino 46  
BERNUS August 47  
BERRUEZO LEON Maria Teresa 217  
BERTRAM Bonaventure Corneille 6  
BIANCHETTI Serena vi, 17-18, 20-22, 28  
BINETTI TESTONI Saffo 11, 69  
BINDUSĀRA Re della dinastia Maurya 35  
BIRASCHI Anna Maria 24-25  
BLAIR Anna 54  
BLOTIUS Hugo 45, 47-50, 54-57, 63  
BERGER Hugo 23  
BLOK John 82  
BOBBIO Norberto 231  
BOCCACCIO Francesco 75  
BOCH Otto 199-201, 210  
BODIN Jean 8, 10, 54, 70, 143, 151-152, 163  
BHOJA Re di Malwa 34, 38  
BONNET Jean 135  
BOTERO Giovanni 126  
BOLCHERT Paul 19  
BOLÍVAR Simon 174, 218, 221  
BOYLE Pierre 115, 117, 122  
BONIFACIO Baldassarre 65, 76  
BOULANGER Nicolais Antoine 31  
BOURDIEU Pierre 43  
BRADEMÁS John 22  
BREÑA Roberto 217  
BRODERSEN Kai 25  
BUBER Martin 14  
BURNET Gilbert vii-viii, 113-133  
BUSHNELL David 218

- CABANIS** Pierre Jean Georges 83-84  
**CALVINO** Italo i  
**CAMASSA** Giorgio 22  
**CAMBIANO** Giuseppe 126  
**CAMBONI** Marina 203  
**CAMPARINI** Aurelia x-xi, 165, 184  
**CAMPOS BORALEVI** Lea iii, 1, 4-5, 8, 11-12, 14-15, 149, 163, 197  
**ČAŇAKYA** 34  
**CARLO I** Stuart Re d'Inghilterra 9-10  
**CARMAGNANI** Marcello 166-167, 180, 182  
**CARTESIO (DESCARTES René)** 83-84, 96  
**CÉLATI** Paul 150  
**CERETTA** Manuela 184  
**CHERUBINI** Donatella 184  
**CHEVILLARD** Jean-Luc 34  
**CIAURRO** Luigi 228-229  
**CLARKE** Kathrine 22, 24, 26  
**CLARKE** Thomas Elliot Simpson 113, 118, 131-132  
**CLERICI** Alberto 132  
**COLLINA** Vittore iii, xi-xii, 185, 197  
**COLOMBO** Arturo 19, 110, 184, 197  
**COMPARATO** Vittor Ivo 81  
**CONSAPELLI** Bruna iii-iv, viii, xii, 11, 83, 86, 110, 112, 149, 197  
**CONTARINI** Gasparo 69  
**CONTARINI** Nicolò 80  
**CONTARINI** Tomaso 78  
**CONTI** Vittorio vii, 3, 46, 75, 81-82, 156  
**COOPER** Jane 201  
**CORDANO** Federica 19  
**CORROZET** Gilles 63  
**COWLEY** Malcolm 205  
**CROMWELL** Oliver 3, 9  
**CUNAEUS** Petrus 6, 10-11, 14-15  
**CUJAS** Jacques 6  
**CUOMO** Ettore 149  
**CUTLER** Fred 220  
  
**D'ALEMBERT** Jean Le Rond 99, 104  
**DAMILAVILLE** Étienne Noël 126  
**DANGELMAYR** Siegfried 53  
**DE LA CROSE** Cournand 119  
**DEEGALLE** Mahinda 40  
**DELLA CASA** Carlo 42, 169  
**DELOCHE** Jean 36  
**DE PAULA SANTANDER** Francisco 218  
**DE SANCTIS** Francesco Maria 149  
**DESGRAVES** Louis 144  
**DE TRACY** Destutt 84  
**D'HOLBACH** Paul-Henri Dietrich, Barone di 99  
**DICEARCO** da Messina 21  
**DIDEROT** Denis 100, 104  
**DÍEZ DEL CORRAL** Luis 149-150, 152-153  
**DOMINIQUE** Julia 50  
**D'ONZA CHIODO** Mariangela 34  
**DORATI** Marco 19  
**DRAĀ** Robert 3  
**DUECK** Daniel 24  
**DUFRESNY** Charles de la Rivière 135  
**DUHEM** Pierre 18  
**DUKE** Alastair C. 4  
**DUMONT** Étienne 15, 220  
**DUPERRON** Anquetill 31  
**DUPIN** Claude 31  
**DURKHEIM** Emil 138  
  
**ECHEVERRÍA** Esteban 172  
**EHRARD** Jean 137, 141-142  
**ELIOT** Thomas S. 209, 212, 214  
**EMLEN** Julia 46  
**EMPIRICO** Sesto vii, 51, 93, 226  
**EMPSON** William 221  
**ENEA** 2  
**ENGELS** Johannes 22, 24-25  
**ERATOSTENE** di Cirene 21, 23-27  
**ERODOTO** di Alicarnasso 19  
**EUDOSSO** di Cnido 18  
  
**FACCIOLI** Emilio 152

- FASCE Silvana 22  
 FELICI Lucia vii, 45, 50, 73  
 FELICE Domenico 31, 142  
 FERRERO Anna Maria 26  
 FERRI Enrico 165-167  
 FILIPPO II, Duca di Borbone Orléans 141  
 FILIPPO II, Re di Spagna 47  
 FILLIOZAT Jean 36  
 FILMER Robert 9  
 FIRTH Charles Harding 113, 118, 131-132  
 FLAVIO Giuseppe 5  
 FLINT Robert 53  
 FONTENELLE Bernard Le Bovier M. de 97, 99  
 FOXCROFT Helen Charlotte 113, 118, 131-132  
 FRANKLIN Julian H. 113  
 FRÉRET Nicolas 140  
 FRIJJOFF Willem 50  
 FRYE Northrop v, 1  
 FULLER Catherine 215, 218  
 FURET François 150  
 FUSILLO Massimo 27
- G**  
 GALLATIN Albert 156  
 GARAVINI Fausta 86, 109  
 GARIBALDI Giuseppe 180  
 GARIN Eugenio 46, 104  
 GAUER Werner 19  
 GAULTIER Jean Baptiste 138  
 GÉNÉBRARD Gilbert 7-8  
 GERMAIN Michel 119  
 GEUS Klaus 23  
 GIACOMO II Stuart, Re d'Inghilterra 113-114, 119, 130  
 GIANNOTTI Donato 69  
 GILLY Carlos 45, 47-48, 50-54, 59-60  
 GISINGER Friedrich 19  
 GINZBURG Carlo 17  
 GIORGI Giorgio 75, 79
- GOLDBERG Harvey 166  
 GÓMEZ-ESPELOSÍN Francisco Javier 19  
 GORSKI Philip S. 5  
 GREGORY Horace 205  
 GROENHUIS Gerrit 4  
 GROZIO Ugo 80-81  
 GRYNAEUS Jakob Johann 52  
 GUASTINI Robert 230  
 GUGLIELMO III d'Orange, Re d'Inghilterra 114, 118, 131-132  
 GUIZOT François 176  
 GUNAWARDANA Ranavira A. L. H. 31  
 GUNNY Ahmad 143
- H**  
 HAIDER Peter W. 22  
 HALIFAX Charles Montagu Conte di 113  
 HALL Francis x, 205, 217-223  
 HARVEY William 13  
 HAUBEN Paul 47  
 HARRINGTON James 6, 12-14  
 HARTMANN Jens Uwe 40  
 HARTOG François 19  
 HEGEL G. W. Friederich 31  
 HEILEN Stephan 18  
 HELVÉTIUS Claude-Adrien 99  
 HENTZER Paul 57  
 HERCUS Luise A. 40  
 HERMANIN Camilla vii-viii, 113, 130, 133  
 HERKOV Zlatko 48  
 HERRING Robert 203-204  
 HILL Christopher 4  
 HITLER Adolf 186, 199  
 HOBBS Thomas 8-10, 13-14, 53, 107, 118  
 HOFINGER Marcel 39  
 HORST Jacob 52  
 HÜBNER Wolfgang 18, 23
- I**  
 ISELIUS Luca 63

- ISNARDI PARENTE Margherita 8,  
10, 70, 163  
ISOLA Antonio 21, 25, 27, 160, 162
- JACOB Christian 19, 23, 25, 52  
JARDIN Jean 152, 156, 161-162  
JAURÈS Jean x, 165-184  
JAYAWIKRAMA Nanda A. 40  
JOSSERAND Jean 153  
JUNIUS Franciscus 6  
JUSTO Juan Bautista 165-166, 168-  
171, 182-183
- K**AEGI Werner 121  
KĀMANDAKI 34  
KANE Pandurang Vaman 33  
KAUṬILYA 34  
KELSEN Hansx xii, 225-231  
KENNEDY David 15, 226  
KIEFFER-POLZ Petra 40  
KOLFF Dirk H. A. 33  
KOUMOULIDES John T. A. 22  
KRA Pauline 139
- L**A BOÉTIE Étienne de 109  
LABOULAYE Edouard de 174  
LAGI Sara x, xii, 225, 230-231  
LAMBERTI Jean Claude 152  
LAMOTTE Étienne 35, 40-41  
LANDI Bassiano 50-51  
LARIVIERE Richard W. 33  
LASSERRE François 18, 24  
LAW John 137, 140  
LAZZARINO DEL GROSSO Anna  
Maria iv, 86, 152  
LE CLERC Jean 118-119  
LEED Eric J. 50  
LEIBNIZ W. Gottfried 53  
LEROUX Pierre 172  
LEWIS Bernard 133, 138, 147  
LIENHARD Siegfried 33, 42  
LIGOTA Christopher 4  
LIPSIO Giusto 126
- LIVIO Tito 89  
LLOYD Geoffrey E.R. 18  
LOCKE John 9, 14, 53, 113, 116-118,  
132  
LOREDAN Giovan Francesco 76  
LORTHOLARY Albert 143  
LOSANO Mario Giuseppe 225-227  
LOUTHAN Howard 48  
LUDOVICO CARLO, Elettore Pala-  
tino 133
- M**ABILLON Jean 119  
MACCHIA Giovanni 85, 137  
MCCUAIG William 69-70  
MACHIAVELLI Niccolò 77, 143  
MACZACK Anthony 50  
MADDOLI Gianfranco 25, 69  
MAGLIABECCHI Antonio 119  
MAGNANI Stefano 19, 21  
MAGNO Alessandro 17, 91  
MAGAS re di Cirene 38  
MAGRIS Claudio iii  
MAIMONIDE Mosè 7-8  
MALANDRINO Corrado 15, 174  
MANACORDA Gastone 175  
MANCINETTI Maria Giovanna 24  
MARCHETTI Valerio 10  
MARX Karl 31, 171, 183  
MASTELLONE Salvo 81, 215  
MATTELART Armand 194  
MATTEUCCI Nicola 178  
MAZZINI Giuseppe 172, 180, 215  
MEGASTENE 36  
MÉLONIO François 150, 156  
MENESTÒ Enrico 25  
MÉRIMÉE Prosper 153  
MÉTALL Rudolf Adalar 225-226, 229  
MILL John Stuart 152  
MILLAR Fergus G.B. 22  
MILTON John 6, 14  
MINUTI Rolando ix, 135, 147, 149  
MOGGALIPUTTATISSA il Venera-  
bile 41

- MOHLO Anthony 46  
 MOLIN Domenico 76, 79  
 MOLINO Paola 45, 47-48, 54-57  
 MONMOUTH James Crofts, Duca di 114  
 MONTAIGNE Michel Eyquem de viii, 83, 85-86, 88-110, 112, 151-152  
 MONTANO Benito Arias 7-8  
 MONTESQUIEU Charles-Louis de Secondat Barone di ix, 13-14, 31, 125-126, 135-145, 147, 149-153, 174  
 MORENO Mariano 175, 205  
 MUND-DOPCHIE Monique 27  
 MUSSOLINI Benito 186, 188  
 MUSTI Domenico 22  
 MYRES John L. 19
- NAIGEON Jacques André 99-100  
 NARAYANA Rao Velcheru 34  
 NELSON Eric 68  
 NICOLET Claude 25  
 NORMAN K. Robert 40
- OLDRINI** Guido 50  
**OLIVELLE** Patrick 38  
**OORT** Marion 33  
**OST** François 3  
**OSTERMANN** Simon 63  
**ORWELL** George xi, 185-197, 206-207, 209, 214
- PALACIOS** Alfredo Lorenzo 171, 183  
**PANATTONI** Emanuela 34  
**PARSI** Vittorio Emanuele 161  
**PARUTA** Paolo 78  
**PASINATO** Antonio 196  
**PAUSANIA** 63  
**PECH** Rémy 165  
**PERETTI** Aurelio 19-20  
**PEREZ** Marco 47, 49-50, 54  
**PETRICIOLI** Marta 184  
**PÉDECH** Paul 22
- PHILLIPS** Elizabeth 213  
**PIANO** Stefano 34  
**PIETRO** Il Grande Zar di Russia 46-48, 50-51, 54-55, 82, 137, 162  
**PIOVANO** Irma 33, 42  
**PIRRONE** di Elide 95  
**PITEA** di Massalia vi, 17-28  
**PLATONE** 55, 63, 68, 90, 98  
**PLATTER** Felix 52  
**PLUTARCO** di Cheronea 89  
**POCOCK** John Greville Agard 13  
**POINSETT** Joel Robert 157  
**POLIBIO** vi, 22-26  
**POMPONAZZI** Pietro 51  
**PORTANTIERO** Juan Carlos 183  
**POUND** Roscoe 226  
**PREBISH** Charles 39  
**PRONTERA** Francesco 19, 23-24  
**PRZYLUSKI** Jean 39  
**PUGLIESE CARRATELLI** Giovanni 36-37  
**PYRCKMAIRS** Hilarius 58
- QUAGLIONI** Diego ix-x, 5, 8, 10, 14-15, 70, 149, 151, 156, 162  
**QUATTROCCHI-WOISSON** Diana 165, 174  
**QUESADA** Ernesto 179
- RAAFLAUB** Kurt 46  
**RAMO** Pietro 47, 50, 54  
**REPELLINI** Ferruccio Franco 18  
**REVEL** Jacques 50  
**RICH** Adrienne 127-128, 213  
**RICHE** Daniel 141  
**ROEHRSEN** Carlo 230  
**ROLLINGER** Robert 22  
**RONGXI** Li 37  
**ROSAS** Juan Manuel de 170, 172  
**ROSSELLI** Carlo 206, 214  
**ROSSI** Pietro 46  
**ROSSO** Corrado 139  
**ROTA GHIBAUDI** Silvia 152

- ROTHER Wolfgang 50  
 ROTONDÒ Antonio 47-48, 51, 55  
 ROUSSEAU Jean-Jacques viii, 13, 83,  
 86, 92, 99, 101-108, 110-112,  
 175, 198  
 RUBENS Carlo 76  
 RUKEYSER Muriel xi-xii, 199-204,  
 207-214  
 RUKEYSER William L. 203  
 RUOCCO Giovanni 95  
 RUSSELL William 113-114  
 RUSSO Lucio 18, 230  
 RYCAUT Paul 144
- SACERDOTI MARIANI** Gigliola xi-  
 xii, 196, 199, 203, 214  
 SAGNES Jean 182  
 SAID Edward ix, 118, 128, 138  
 SALMERI Giovanni 69  
 SANDOVAL Cristina x, 217, 223  
 SAINT PIERRE Charles-Irénée Castel,  
 Abbé de 174  
 SARMIENTO Domingo Faustino  
 170-171, 173  
 SARPI Paolo 129  
 SAVONAROLA Girolamo 3  
 SASAKI Shizuka 40  
 SASTRE Marcos 172  
 SCALIGER Joseph Justus 6  
 SCARDEONI Bernardo 63  
 SHACKLETON Robert 140  
 SCHAMA Simon 4, 6  
 SCHEPENS Guido 22  
 SCHIAVONE Giuseppe 13  
 SHIMRON Binyamin 22  
 SCHLEIFER James T. 152  
 SCHNEIDER Jean Paul 135  
 SCHNUR Roman 98  
 SCHOPEN Gregory 41  
 SCHWARTZ Pedro 220  
 SEIDEL MENCHI Silvana 156  
 SÉITÉ Yannick 135  
 SEN Amartya Kumar 31
- SENECA Lucio Anneo 78  
 SETTIS Salvatore 24  
 SEYFORT RUEGG Dieter 33  
 SHAFTESBURY Anthony Ashley Co-  
 oper David Conte di 117  
 SHARMA Man Sharan 32-33  
 SHERWOOD Anderson 205  
 SHULMAN David 34  
 SIEGERT Bernhard 48  
 SIGONIO Carlo 6, 63, 69-70  
 SIMONCINI Gabriele 46  
 SMITH Hopkinson Peter 166, 168,  
 175  
 SOLMI Sergio 89  
 SOWELL David 223  
 SOZZINI Fausto 54  
 SPECTOR Céline 139  
 SPENCER Herbert 168, 171  
 SPENGLER Oswald 179  
 SOFRI Gianni 31  
 SOUTO Antonio 165  
 SPINOZA Baruch 4, 7, 14  
 SQUARCINI Federico vi, 31-32  
 STAGL Justin 45, 47-48, 50, 56, 58  
 STAROBINSKI Jean 96, 108, 110,  
 137  
 STEWART Philip 135  
 STRABONE vi, 5, 24-26  
 SUBRAHMANYAM Sanjay 34  
 SURIANO Juan 80, 182  
 SÜRI Somadeva 34  
 SZABÓ Árpád 20
- TACITO Publio Cornelio 77, 81, 151  
 TAINE Hyppolite 175, 198  
 TESORO Marina 110, 184, 215  
 TESTENA Folco 167  
 THALAMAS Amédée 23  
 THOMAS Hugh 9-10, 186  
 TIEKEN Herman 35, 40  
 TITTONI Tommaso 167  
 TOCQUEVILLE Alexis de ix-x, 149-  
 158, 160-162, 174, 178

- TODOROV Tzvetan 137  
TOLAND John 14  
TOLOMEO Re d'Egitto 38  
TREVES Renato 227, 231  
TURLER Hieronymus 58
- ULISSE** 2, 19, 185  
UNTERKIRCHER Franz 48  
URIBE Diego 218
- VALENTE** Micaela 8  
VON LA ROCHE Sophie 161  
VAN DER VLIET Charles L. Edward  
4, 15, 24, 33, 48, 50, 54, 82, 132  
VANGELISTA Chiara 166, 178, 182  
VARADARAJAN Lomka 42  
VEGETTI Mario 18-19  
VENTURI Franco 119-120  
VERDIN Herman (notain Bianchetti)  
22  
VERNIÈRE Paul 135, 137, 143  
VIANO Carlo Alberto 2  
VIDAL-NAQUET Pierre 31  
VILLA Oscar Jorgé 165
- VOLPILHAC-AUGER Catherine 125,  
135, 144  
VOLTAIRE François Marie Arouet 31,  
89, 99, 106-107, 125, 135, 139-  
140, 143-144, 146-147
- WACKERNAGEL** Rudolf 49  
**WAGONER** B. Philip 33  
**WALBANK** Frank William 22  
**WALLIS** John 117  
**WALZER** Michael 2-4, 6  
**WAQUET** François 49  
**WEIL** François 144  
**WEILER** Ingomar 22  
**WILLARD** Emile 34  
**WITTFOGEL** Karl August 31, 145  
**WURSTISEN** Christian 63
- YAVETZ** Ido 18  
**YRYGOYEN** Hipólito 171
- ZANATTA** Loris 166, 173  
**ZECCHINI** Giuseppe 22  
**ZWINGER** Theodor vii, 45-68, 70-71



Questo quaderno su *Viaggio e politica* continua la serie della Firenze University Press, nella quale sono finora usciti, a cura di Bruna Consarelli, *La politica e gli spazi* (2003), *Metafore dello spazio* (2004), *Gli spazi immaginati* (2005), *Spazi e politica nella modernità tecnologica* (2006). La serie è dedicata ad illustrare i risultati di un gruppo di studio interdisciplinare, promosso da Lea Campos Boralevi, Vittore Collina e Bruna Consarelli, docenti di Storia delle dottrine politiche, intitolato *Figure dello spazio, politica e società*, con l'obiettivo di indagare i grandi temi politici e sociali dell'età moderna e contemporanea, dal punto di vista degli spazi e della loro produzione.

*Viaggio e politica* presenta le complesse modalità con cui idee, dottrine, modelli si sono venuti configurando nella storia del pensiero politico rispetto al viaggio nella sua dimensione spaziale e fisica, ma anche simbolica e immaginaria, come momento di formazione, conoscenza e trasformazione nel confronto con realtà, problemi e mentalità 'altri'.