

Paolo Pastori

*Tradizione, declino, rivoluzione.
Frammenti*

'VETUS ORDO NOVUS' XXII

“Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat [...]. Huic legi nec abrogari fas est neque derogari aliquid ex hac licet [...], nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres. [...] Deus ille legis huius inventor, disceptator, lator [...]”.

(M. T. CICERONE, *De re publica, Liber primus, Fragmenta VI*)

“Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum”.

(Q. A. SIMMACO, *Relatio tertia de ara Victoriae* [libro X delle *Epistulae*, par. 10])

“Egli è cosa verissima, come tutte le cose del mondo hanno il termine della vita loro; ma [...] perché io parlo de’ corpi misti, come sono le repubbliche o le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principii loro. [...] Il modo del rinnovargli, è, come è detto, ridurgli verso e’ principii suoi”.

(Niccolò MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Libro III. 1*)

“Namque est et ordo civilis, qui legum voluntate ordini naturali commixtus est, quem sane ‘ordinem politicum’, ex civili et naturali mixtum appelles [...]”.

(Giambattista VICO, *Il diritto universale* [Capitolo CLII. Degli ordini])

“Tutto quel che è rettilineo mente’ mormorò con disprezzo il Nano. ‘Tutte le verità sono ricurve, il tempo stesso è un circolo’”.

(Friedrich NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*)

“D’ogni verità anche il contrario è vero! In altri termini: una verità si lascia enunciare e tradurre quando è unilaterale”.

(Hermann HESSE, *Siddharta*)

“The disadvantages of Monotheism for a Universal State”.

(A. MOMIGLIANO, *On Pagans, Jews and Christians*)

'VETUS ORDO NOVUS' XXII
Studi, saggi e ricerche

La collana 'Vetus Ordo Novus' si articola nelle seguenti classi:

I. Testi e memorie

II. Studi, saggi e ricerche

III. Tesi e opere prime

IV. Progettualità sociale e politica

V. Lógos e Eĩdos

VI. "Arché. Rivista internazionale di filosofia e cultura politica"

Paolo Pastori

Tradizione, declino, rivoluzione.
Frammenti

Prefazione di
Paolo Bagnoli

VETUS ORDO NOVUS. N. S. XXII

© Copyright 2016 Paolo Pastori

ISBN 978-88-95729-02-2

Impaginazione: Andrea Deligia

Edizioni del Poligrafico Fiorentino – ABC Tipografia s.r.l.
Via E. Majorana 38 / 40 - Sesto Fiorentino (Firenze)

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questo libro può essere tradotta, riprodotta o trasmessa con qualsiasi mezzo senza espressa autorizzazione dell'Editore e dell'Autore.

Per il lettore

Tratteggiare un lavoro così complesso, storicamente quanto storiograficamente elaborato, non è semplice considerata anche la metodologia innovativa che l'Autore adopra a sostegno della sua tesi, solo apparentemente contraddittoria: vale a dire che è tramite, e solo tramite, palingenesi profonde che si conferma il valore della tradizione. Attenzione, il titolo può trarre in inganno poiché all'Autore interessa non primariamente di correlare tradizione e rivoluzione quanto spiegare storicamente il passaggio intatto dei cosiddetti valori della tradizione attraverso i cambiamenti storici più profondi; ossia, l'elemento di persistenza culturale che dà ragione al modo di essere generale nella vicenda di un popolo la quale, alla fine, segna meno cesure di quanto talvolta appare.

Si tratta di un ampio coraggioso lavoro innovativo; originale e pure foriero di un filone storico-filosofico-dottrinario di cui non abbiamo esempio. L'Autore ci presenta un canone nel quale complessità culturale, varietà politica e specificità di passaggi storici si intrecciano nel tentativo, anch'esso molto ambizioso, di sondare le fondamenta dell'esistenza umana lungo un arco di tempo che, dal XVI arriva, sostanzialmente, fino alle soglie del XX secolo.

L'Autore è quasi affascinato dalla persistenza di taluni modelli oltre la dialettica delle situazioni e, per questi motivi, ricorre al filo materico dei simboli, testimonianza espressiva di ciò che si vuole conservare pur nel cambio degli scenari politici; quasi un patrimonio che scorre, stagione dopo stagione, nella lunga catena dell'essere saldata, inevitabilmente, dal primariamente fondante a quanto apre nuovi orizzonti.

Questa ci sembra la cifra del lavoro, ma essa, che a nostro avviso è riscontrabile in ogni pagina, non la si afferra subito e, se non la si tiene presente in seguito, può condurre il lettore fuori dallo schema intenzionale che l'Autore si propone. Inoltre, essa ci sembra anche la spia che, con il suo lavoro, attraverso il lettore, l'Autore lancia alla cultura e alla storiografia; *in primis*, quella italiana così portata all'incasellamento metodico delle tematiche e alle conseguenti classificazioni. Il cogliere tale cifra permette di rifuggire da un errore nel quale si può facilmente cadere; vale a dire, collocare il libro nella categoria dello spiritualismo, fattore non del tutto assente nell'elaborazione presente, ma solo quale fattore del *puzzle* di cui ci si avvale.

Gli uomini e le idee fanno la storia e questa, a sua volta, disegna mondi che, a ben indagarli, presentano straordinarie affinità quando non proprio similarità ammantate in modo diversificato. Da tale punto di vista le pagine dedicate al confronto tra Georges Washington e Napoleone Bonaparte, tra il simbolismo repubblicano del primo e quello imperiale del secondo, ci sembrano racchiudere il senso stesso di tutto il lavoro.

I mondi sono più comunicanti di quanto si creda; basta non fermarsi alle apparenze, ai giudizi comuni, ai consolidati tramandati. Non si fa sconto alle idee, scienza, politica, umano peso della personalità che cerca motivazioni lontane e soggettive quali verità dell'intimo che si ritengono utili per un agire non solo pubblico, ma per incidere nella storia, si pongono, si sovrappongono e si dipanano nell'insieme di una storia che, in qualche modo, ci appare voler essere quella delle storie del mondo.

Ecco perché, come una scoperta di fascinazione, la narrazione finisce per svelarci una complessità nuova della politica, intesa come metodo e come sostanza, per la costruzione di sempre nuovi mondi. In un mix continuo di richiami, chiarimenti, spiegazioni e confronti l'Autore cerca di rilegare i fili di una rete che ha avvolto, tra soluzioni e irrisoltezze, la vicenda complessiva del mondo-modernità, quasi a dirci che (o per ortodossia o per eterodossia) la modernità si tiene tutta con tante distinzioni, ma con meno fratture interne di quanto si ritenga. E da ciò, come si può immaginare, si dipanano sempre ulteriori implicazioni di cui non è semplice venire a capo sempre che si rifugga da un generico sistema semplificatorio.

Di tale dato l'Autore stesso sembra essere ben consapevole poiché lascia al lettore la responsabilità del giudizio sulla validità della sua interpretazione. E qui, forse, l'ambivalenza relazionale che attraversa tutto il libro può divenire lacerante in quanto i giudizi che il processo storico richiede implicano, di necessità, specificità e cesure valutative per la risoluzione della storia medesima da narrazione a motivo tipicamente politico.

Aver impostato il rapporto tradizione-rivoluzione in termini di globalità culturale aiuta all'esercizio della critica, ma questa, alla fine, impone alla politica che si fa storia del presente una immediatezza ideologica senza la quale tutto crollerebbe, nessuna costruzione realizzata dopo ogni passato sarebbe possibile. Ciò non toglie, tuttavia, che l'uso della critica applicata alla interpretazione della continuità culturale che si trasmette secolo dopo secolo, aiuti la politica medesima non solo a essere sempre più se stessa, bensì la civiltà dei tempi presenti a essere cosciente di quanto è stato.

Paolo Bagnoli

Un *incipit* che presuppone antichi *explicit*?

I. *La tradizione fra cesure 'ordinoviste' ed idolatria di un 'ordo vetus'*

Per la parte prevalente delle opinioni correnti, dominanti a vario livello la trasmissione mediatica che pone le basi della cultura contemporanea, oggi niente sembra più lontano sia dalle difficoltà e dai quesiti posti dell'esistenza, sia dalle idee, concezioni e valori di riferimento, quanto l'idea di tradizione.

Una lontananza che a tratti suscita l'indifferenza per qualcosa di ormai obsoleto, sorpassato, dunque di inutile, quando non addirittura repulsione per qualcosa che si sente come costringitivo, dogmatico, dispotico. E quindi inaccettabile, incompatibile con l'individualità della volontà, con la libertà di immaginazione e di convincimenti sul significato della vita e sull'itinerario di percorrere per realizzarla al meglio nel senso della pienezza delle proprie aspettative di benessere e di felicità personale.

Eppure, nulla di quanto ci circonda nel cosmo umano potrebbe continuare a far sperare in questo benessere e nella felicità se non fosse stato costruito in millenni di ricerca, di inventiva, di creazioni tramandateci. Quindi qualcosa di veicolato dalla 'tradizione'. A che è dovuta, allora, una simile indifferenza, quando non addirittura una tale ripugnanza?

Ab antiquo, fra medioevo ed incipiente epoca moderna sia l'indifferenza che la ripugnanza per la tradizione sono state determinate da uno scolasticismo di diversa matrice che, comunque, riduceva a formule e concetti i fattori vitali, quindi dinamici, dell'esistenza. Formule, pertanto, avvertite dai contemporanei come qualcosa di astratto, espressioni di un sistema concettuale razionalistico, incapaci di definire ed afferrare la sostanza della vita e delle tradizioni a vario livello trasmesse dal passato per viverla degnamente.

Dall'inizio dell'epoca moderna, un altro fattore di avversione alla tradizione si è incarnato in un pensiero ottimistico, convinto fautore di un 'ritorno alla natura', appunto superando quell'eredità del passato storico che tale progressismo 'ordinovista' considerava come le morte forme del pervertimento (da gran tempo perpetrato)

della spontaneità e dell'ingenuità naturale¹. In più ampio contesto, si trattava di un'avversione in gran parte legittimata appunto come reazione alla degenerazione della tradizione nel tradizionalismo immobile, conservatore (dogmatico, ritualistico), peggio ancora quando alleato e strumento del dispotismo politico (e questo rafforzato dell'apparente crisma religioso, fattispecie del giurisdizionalismo monarchico contro il curialismo pontificio).

Fra epoca moderna ed epoca contemporanea, se niente sembra aver fatto più male ad una certa tradizione secolare quanto l'infausta alleanza fra trono e altare, si sottovaluta che nulla è stato più malevolo e mortale che la surrogazione delle antiche (e più recenti) *Divinità* con la fattispecie tutta moderna di un *Dio mortale*, lo Stato assoluto, a sua volta prefigurazione dello Stato totalitario contemporaneo (e di altre *reductiones ad unum*).

Fra XVI-XX secolo la risultante di questi e di un complesso di altri molteplici fattori 'secondari' ha dunque creato l'avversione per quello che si è ritenuto un vero e proprio ossimoro, ossia la pretesa di una piena compatibilità di due contrari, quali la tradizione e la scienza, per questo fraintendimento configurando invece l'antagonismo bipolare fra la tradizione (come fede o superstizione) e la razionalità (la scienza).

Motivo per cui – per confutare ogni dualismo (antagonistico o conciliatorio, fra due estremi cui si pretende ridurre tutta la realtà) – inizio questa ricerca di frammenti della tradizione con l'analisi che Francesco Bacone propose nell'incipiente epoca moderna, nell'intendimento di rivalutare la *Sapientia veterum*, liberandola cioè dalle incrostazioni operate nel corso di secoli di fraintendimenti o, peggio ancora, di 'invenzioni' sul significato della tradizione trasmessaci.

È però un fatto incontrovertibile che, come tutto il passato, anche la tradizione ha una sua utilità oppure un suo danno secondo l'asserzione nietzschiana (nella seconda delle sue cinque *Considerazioni Inattuali*, del 1874, intitolata *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* [*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*]), forse ispirata a Jacob Burckhardt, dove questi si sarebbe a sua volta rife-

¹ In certa misura i due poli estremi di questo atteggiamento potrebbero anche ridursi alle posizioni estreme (risultanti dall'insieme di tesi sensiste e materialiste discusse dai *philosophes* negli anni Cinquanta del XVIII secolo) sia di Claude-Adrien Helvétius (*De l'esprit*, 1758; *De l'Homme*, 1772) che di Paul Henry Thiry [baron] d'Holbach (*Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral*, 1770).

rito al trattato di Leon Battista Alberti, *De commodis litterarum atque incommodis* (1428).

Sull'*utilità* della storia-tradizione si è accennato, e meglio lo vedremo nel corso della ricerca. Sul *danno* va invece sin da qui precisato che esso consiste principalmente in due atteggiamenti. Il primo, nell'elaborazione in formule statiche (che cioè non forniscono alcuna sostanzialità della tradizione, la quale è in perenne adattabilità formale alla contingenza storica, pur nel permanere stabile di una sua *sostanza valoriale*).

Il secondo *danno* della storia-tradizione consiste nell'entificazione (da parte dei suoi fautori e zeloti) di una 'categoria unica' sia della storia (dando luogo alle diverse versioni di *una* filosofia della storia), sia della tradizione. La riduzione della tradizione a 'categoria unica' avviene con la pretesa o l'intento di fissarne il contenuto (che di per sé comprende la valutazione della pluralità di visioni del mondo, di valori esistenziali) come qualcosa di assoluto e di esclusivo rispetto ad ogni altra tradizione e cultura.

Un dato incontrovertibile è infatti che esiste una infinita possibilità di riconoscere (se le si volesse ammetterle, accettarle, rispettarle quantunque in una reciproca distinzione) molteplici altre tradizioni, talvolta (se non sempre) è pur vero fra loro in aperta ed inconciliabile lotta. E di questo tutte le grandi religioni ne forniscono testimonianza.

Resta da riconoscere, d'altro canto, che se – da un lato – i convinti assertori dell'unicità di una tradizione tendono ad escludere una molteplicità di altre tradizioni (cioè escludendo di considerarle tutte in qualche misura paritarie pur nella distinzione dei rispettivi ambiti valoriali), – per converso – vi sono molti di coloro che, quantunque sostengano la molteplicità di distinte tradizioni, stentano poi a riconoscere una qualche prospettiva unitaria delle loro diverse visioni del mondo, della vita, dei valori posti a fondamento di ogni umano consorzio.

A quest'ultimo proposito, si potrebbe chiamare in causa un confronto su due versanti ideologici rilevabili nel nostro tempo. Sul primo, vi sarebbero intellettuali ('liberi pensatori', *gens de lettres*, o *soi disant philosophes*) i quali mostrano di credere nel primato di un *pensiero debole*, ossia che un'indefinita pluralità di visioni del mondo non abbia affatto bisogno di una spiegazione unitaria della realtà (ma allora anche il postulato dell'universale eguaglianza sarebbe da rivedere). Sull'altro fronte vi sono coloro che credono invece in un'unica verità, in un'unica tradizione e che pertanto sono imputati, dai credenti nel *pensiero debole*, della colpa di essere assertori di un *pensiero forte*, di un *Primo principio* di verità che non tollera alcuna diversità, cioè dogmatico, dispotico.

II. La tradizione dell'ordine politico perfetto

In realtà l'*individuo-uomo* è evidentemente oggetto della stessa filosofia politica di Platone, sia quale uno degli elementi fondamentali nella fondazione dell'ordine umano, sociale e politico, sia – soprattutto – nella trasmissione della tradizione, particolarmente quella dello Stato ideale.

Intanto, a ben vedere, proprio Platone sfata una tradizione, quella cioè della nascita dell'ordine umano in contrapposizione a quello degli Dei, ossia reinterpreta il *mito del furto del fuoco divino* da parte di Prometeo sulla base di una sorta di loro consenso, motivato cioè da una loro volontà di concedere una sfera di libertà all'uomo.

Qui si tratterebbe allora di un *dono divino della libertà* di trasgredire l'ordine dell'universo (pur connotando questa libertà come qualcosa di basato sulla *colpa originaria*, la violazione stessa della sfera dell'ordine divino). Colpa certo perennemente da spiare, ma senza la quale gli Dei sapevano che non vi potesse essere davvero un'umanità dotata di libertà, di libero arbitrio, ma anche di responsabilità (persino penale) verso un superiore ordine divino.

Comunque, è proprio assieme a questo *fuoco divino* che discese dal cielo degli Dei il *fondamento* di una *prima tradizione*. E non tanto solo quella della *colpa originaria*, quanto l'idea che in ogni realtà che ci appare come un ordine perfettamente unitario, tale da escludere ogni molteplicità, in effetti si cela alla nostra vista una complessità di dimensioni, di elementi (di idee, di forze, di energie e di accidentalità) che – in 'qualche modo', da 'qualcosa' o da 'qualcuno' – è stata ridotta ad un ordine armonico, in certo senso ad una sinfonia di suoni diversi sapientemente ordinati in una musica, in un'arte, in una regola di vita, e da ultimo in una filosofia (come ragione riflessiva su questi antefatti).

La tradizione, dunque, di un passaggio dalla molteplicità eterogenea che domina la realtà fisica ed umana ad un'*unità costruita dall'uomo*, ancorché sulla base di un superiore disegno divino. Una tradizione da venerare, tutelare, conservare e trasmettere alle generazioni future, come qualcosa di irripetibile, come un legame fra aspetti della realtà altrimenti incomprensibili in un concetto, in un'idea, in una significativa visione delle cose e del mondo. Un *legame che è colpevole sciogliere*², e che comunque potrebbe nella sua intima

² “[...] Tutto quello che è legato è dissolubile, ma il voler dissolvere quello che è ben congiunto e che sta bene è da malvagio” (PLATONE, *Timeo*, in: ID., *Opere*. Volume secondo. Bari, Laterza, 1974, p 492 [*Timeo*, XII. 41. a-b]).

essenza essere sciolto solo per il sopravvento dello *spirito di contesa su quello di amicizia*³.

Un legame tradizionale che si consolida nei costumi, i quali certamente non sono qualcosa di statico, di immobile, che nondimeno non vanno tutti in un istante storico radicalmente cambiati. Nelle *Leggi*, – opera della tarda maturità, caratterizzata dal massimo di rigore conservatore-tradizionalista di Platone – il dialogo fra l’Atheniese (l’ospite), Clinia di Creta e Megillo di Sparta, affronta il tema dei pericoli per lo Stato nell’alterare i costumi, specialmente riguardo ai divertimenti dei giovani, i più sensibili al fascino di incessanti cambiamenti.

“[L’Atheniese] Dico che, in generale, in tutti gli stati, si ignora, da parte di tutti, che il genere del divertirsi ha enorme influenza sulla legislazione, sull’esser stabili o caduche le leggi stabilite. [Riguardo a] colui che sempre riesca ad innovare qualche cosa o a introdurre qualche cosa di diverso del solito negli atteggiamenti, nei colori, in tutte le cose siffatte, di questo fatto noi potremmo dire, senza sbagliare affatto, non esserci peggior rovina per lo stato. Questo insensibilmente, infatti, muta i costumi dei giovani e li porta a disprezzare l’antico, a onorare il nuovo”⁴.

La tradizione comunque è una legge non scritta, alla quale le leggi scritte debbono adeguarsi⁵. La *custodia delle leggi* deve dunque

³ A proposito dell’intera struttura del cosmo fisico ed umano, in base alla dottrina empedoclea dell’amicizia e della contesa come principi di connessione e disgregazione, si veda il passo seguente, che possiamo intendere anche in relazione allo Stato perfetto: “E in questo modo e di così fatti elementi, quattro di numero [...] acqua e aria fra fuoco e terra [...], fu generato il corpo del mondo, concorde per proporzione, e però ebbe tale amicizia che riunito con sé nello spirito del luogo non può essere disciolto da nessun altro, se non da quello che l’ha legato mondo” (Ib., [VII. 32. c], p. 482).

⁴ Ibidem, [VI. 797. a-c], p. 798, “Quelle leggi infatti nella cui consuetudine gli uomini furono allevati, leggi che per molti e grandi tempi rimasero immobili per una qualche sorte fortunata e divina, sì che nessuno abbia memoria, né abbia udito racconto. Dell’esser esse mai state altrimenti di come sono al presente, tali leggi ogni anima venera, e teme un minimo mutamento in ciò che da tanto tempo è stato stabilito” (Ib., [798. A], p. 799).

⁵ “[L’Atheniese] Tutto ciò, questi ordinamenti, che noi ora abbiamo esposto, sono quelli chiamati dai molti ‘leggi non scritte’, e quelle ch’essi chiamano ‘leggi dei padri’ non sono altro che tutte le nome siffatte. [...] Non dobbiamo dirle leggi vere e proprie, né possiamo d’altra parte del tutto lasciarle inesprese. Queste infatti sono legami strutturali di ogni costituzione, stanno in mezzo a tutte le leggi codificate per iscritto e stabilite [...] e quelle che ancora devono esserlo, esattamente come tradizionali e del tutto antiche norme di vita, le quali, stabilite bene ed entrate nel costume, con ogni garanzia e sicurezza avvolgono e difendono le leggi già scritte. [...] Uno stato infatti è tenuto insieme da tutti i siffatti legami, senza del loro sostegno reciproco nessuno di loro è stabilmente fondato, né gli uni, né gli altri; cosicché non bisogna meravigliarsi se le molte minute regole, così ci appaiono, e costumanze tradizionali che affluiscono ora in folla, fanno sì che le nostre leggi divengano più lunghe di quanto ci si attendeva” (Ib., [IV. 793], p. 793).

essere affidata unicamente a chi abbia non solo una natura divina, ma che si sia anche applicato al difficile lavoro di decifrare e capire il superiore ordine divino da cui discende la società che gli è affidata⁶.

III. *La tradizione dell'ordine politico come sistema misto-costituzione mista*

A diverse conclusioni, rispetto alla sopra accennata tradizione dello Stato perfetto giunge invece la complessa ma tutto sommato univoca tradizione che considera la società politica come un sistema misto o concezione mista. In sé una tale nozione di *costituzione mista* (o *governo misto*) era stata in parte argomentata anteriormente a Platone e Aristotele o essere compiutamente definita da Polibio e poi da Cicerone⁷.

Oltre ai sudetti antefatti, accenni alla teoria di una *miktè politeia* sono anche in Platone (Atene, 427-ivi 343 a. C.), non tanto però nella *Repubblica*, pur nel sottolineare l'esigenza di considerare i difetti della quattro forme di costituzione di cui si era poc'anzi parlato (la timocrazia, l'oligarchia, la democrazia e la tirannide)⁸, quanto nel *Politico*⁹, e soprattutto nelle *Leggi*.

⁶ “[... L’Ateniese pone il quesito] *Mai sia eletto custode delle leggi chi non ha natura divina e non si è affaticato nello studio delle cose divine, né potrà poi essere incluso nel numero dei cittadini scelti per il premio della virtù?*” (*Ib.*, [XIII. 996. D], p. 992). Quesito al quale Clinia risponde concordando solo sulla carenza di adeguato studio sulle cose umane e divine. “È giusto dire almeno come dici tu, che cioè chi è pigro o incapace di questo studio deve essere respinto e allontanato dalle massime distinzioni” (*Ib.*, l.c.).

⁷ Sugli antefatti della nozione, Vasale segnala quello del discorso di Menenio Agrippa (nel 494 a. C.) come la prima definizione della necessaria concordia fra le diverse parti dello Stato, che anticipa non solo Polibio (Claudio VASALE, *Regime misto e costituzionalismo degli antichi*, in: *Stato, Autorità, Libertà. Studi in onore di Mario D’Addio*. A cura di Luigi Gambino. Roma, Aracne, 1999, pp. 610-612), ma anche il discorso del persiano Otane, genero di Dario sul governo misto (*Ib.*, p. 612). “Il *logos tripolitikòs*, dibattito sulle tre canoniche forme di governo, si colloca nel libro III delle *Storie* ed è il primo testo per noi superstiti che contiene la distinzione e la definizione delle tre *politeiai*, a lungo discusse dagli antichi. Il brano è inserito nel quadro di una vicenda ambientata in Persia, dove due magi, approfittando della campagna egiziana di Cambise, organizzano un colpo di stato e vengono successivamente uccisi da sette nobili persiani riuniti in una congiura. Fra essi Otane, Megabizo e Dario riflettono circa il nuovo assetto da dare alla Persia, pronunciando tre perorazioni rispettivamente a sostegno del governo dei molti, dei pochi, di uno solo” (<http://www.filosofico.net/Antologia-file/AntologiaE/erodoto2>).

⁸ ID., *La Repubblica*, in: ID., *Opere*. Volume secondo, cit., [VIII. 543-544d], pp. 369-370.

⁹ Propriamente, qui Platone prende in considerazione il positivo ed il negativo di ognuna delle ‘costituzioni semplici’ (monarchia, aristocrazia, democrazia), ma non va

Qui infatti – per bocca dello spartano Megillo (nella finzione del dialogo) – parlando della costituzione Sparta se ne delinea (quantunque in forma essenzialmente dubitativa-giustappositiva) la complessità di elementi istituzionali, senza però configurarla esplicitamente come una forma di *costituzione mista*, ma come un sistema sistema armonico e coerente fra diversi elementi¹⁰.

Tuttavia è in Aristotele (Stagira [Calcide]384-*ibid.*, 322) l'antecedente di una nozione cui si sono riferiti alcuni autori (dal pensiero politico classico sino agli scrittori politici ed ai costituzionalisti del XVII-XVIII secolo). Se anche Aristotele parla anche lui della nozione in riferimento alla magistratura spartana, nondimeno la specifica, intanto, più compiutamente, a partire del ruolo svolto dagli *Efori*, magistratura in cui riconosce lo strumento per il "*mantenimento della costituzione*"¹¹. Il riferimento esplicito ad essa come una *costituzione mista* è precisato poco, peraltro non esprimendo un giudizio esclusivamente positivo, ma enumerandola comunque fra i diversi tipi di costituzione (dicendola da alcuni apprezzata, da altri no)¹².

A sua volta Polibio (nato intorno al 200-morto probabilmente dopo il 120 a. C) riprende questa nozione circa due secoli dopo.

oltre appunto un accenno ad un sistema che integri le positività delle tre forme. "[Lo straniero]. *Dalla costituzione monarchica traemmo la costituzione regia e quella tirannica, da quella dei non molti, d'altra parte, dicemmo provenire l'aristocrazia, con un nome fortunato, e l'oligarchia, da quella poi dei molti non traemmo, dando ad essa una denominazione semplice, la democrazia; ora però noi dobbiamo a sua volta considerare duplice anche questa*" (ID., *Politico*, XLI. 302, in: ID., *Opere*. Volume I. Bari, Laterza, 1974, p. 503)

¹⁰ "[...] MEGILLO. *Ebbene, ospite, se io penso a quello che è la costituzione spartana, non ti so dire così con qual nome bisognerebbe chiamarla. Assomiglia alla tirannide, mi pare, – infatti il potere degli efori è straordinario come sia divenuto in essa tirannico – e qualche volta invece mi pare uno stato più di tutti gli altri somigliante alla democrazia. D'altra parte dire che non è aristocrazia è del tutto assurdo ed inoltre c'è la monarchia a vita in essa e secondo quanto si dice da tutti i popoli e da noi stessi è la più antica di tutte. [...]*" (ID., *Leggi*, IV, 5. 712 c-e), in: ID., *Opere*. Volume II, cit., pp. 706-707).

¹¹ "*In realtà qui, poiché l'elezione è fatta tra tutti, il popolo, partecipando alla massima legislatura, vuole il mantenimento della costituzione*" (ARISTOTELE, *Politica*, in: *Opere*. Volume quarto. Bari, Laterza, 1973, p. 93).

¹² "*Alcuni sostengono, infatti, che la costituzione migliore dev'essere una combinazione di tutte le costituzioni e per tale motivo esaltano quella degli Spartani (e in realtà taluni dicono che risulta di oligarchia, di monarchia e di democrazia e con monarchia alludono al regno, con oligarchia al consiglio degli anziani [;] è democrazia, poi, in rapporto alla magistratura degli efori per essere gli efori tratti dal popolo: secondo altri, invece, l'eforato è una tirannide [...]). In queste Leggi si dice che la costituzione migliore dev'essere una combinazione di democrazia e di tirannide, forme che o non si dovrebbero ritenere affatto costituzioni o le peggiori di tutte. [...]*" (Ib., [1265b], p. 45).

Come è noto, Polibio venne deportato a Roma nel 167 nel novero dei mille Achei come ostaggi nel contesto della guerra fra Macedoni e Romani. A Roma è ospite nella dimora di Cornelio Scipione, ma come amico ed insegnante del giovane Scipione Emiliano (figlio di Lucio Emilio Paolo – il vincitore della terza guerra contro il macedone Pirro, a Pidna, nel 168 – e adottato appunto da Cornelio Scipione). Lì, Polibio era rimase diciassette anni, sinché ottenne la libertà assieme a quel che rimaneva dei mille ostaggi Achei.

La sua interpretazione della storia romana fa capo alla teoria che la conquista di tanto vasti territori non fosse da considerare frutto di un caso contingente, di una semplice espressione di superiorità bellica, o della *fortuna*, bensì il risultato durevole dell'aver elaborato nel tempo appunto una *costituzione mista*, un sistema istituzionale in cui la *virtus* militare era contestuale alla *virtus* civile, per cui si era riusciti ad eguagliare politicamente le differenze fra etnie e fra ceti sociali, nel senso dell'eguagliamento attraverso la capacità ed i meriti.

Per la verità, a Roma, un abbozzo della nozione venne pronunciato, da Menenio Agrippa, nel 493 a. C. per sedare la secessione popolare sul Monte sacro (l'Aventino). Un primitivo e rozzo discorso (che comunque, con l'apologo del corpo e delle membra che lo compongono, fece comprendere al popolo il necessario legame con le magistrature degli ottimati)¹³. La nozione, meglio argomentata nel 494 a. C. come *logos tripolitikòs*, dal persiano Otane, o come *miktè politeia* da Platone e Aristotele – venne finalmente definita in termini propriamente istituzionali appunto da Polibio, secondo tre aspetti salienti.

Per il primo, la nozione si fonda sull'idea che l'ottimo governo politico possa essere quello che assomma in sé i motivi di validità delle tre forme classiche di governo, ciò che assicura la traduzione della precarietà in una stabilità del sistema complessivo (in ragione del temperamento delle tre parti)¹⁴. Ossia della monarchia: l'unità del comando; dell'aristocrazia: la funzione mediatrice, di controllo, di filtro del potere fra sovrano e popolo; della democra-

¹³ "Placuit igitur oratorem ad plebem mitti Menenium Agrippam, facundum virum, et quod inde oriundus erat, plebi carum. Is intronissus in castra prisca illo dicendi et horrido modo nihil aliud quam hoc narrasse fertur [...]. Comparando hinc quam intestina corporis seditio similis esset irae plebis in patres, flexisse mentes hominum" (TITO LIVIO, *Storie [Ab Urbe condita libri]* Libri I-V. A cura di Luciano Perelli. Torino, Utet, 1974, pp. 352-354 [Liber II, 32].

¹⁴ Norberto BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico. Anno accademico 1975-76 [Corsi universitari]*. Torino, G. Giappichelli, 1976, pp. 51, 55.

zia (la presenza di una rappresentanza – diciamo – di una ‘*volontà generale*’)¹⁵.

Per il secondo aspetto, una tale nozione evita, nel contempo (appunto in ragione della presenza delle altre due forme), i difetti specifici sia della monarchia (la tendenza al dispotismo), sia dell’aristocrazia (la tendenza all’oligarchia) sia della democrazia (la tendenza all’anarchia).

Per il terzo aspetto si introduce sia l’idea di una *ciclicità della storia* (per cui le tre forme singole degradano inevitabilmente l’una nell’altra, per poi ripetersi nella parte ascendente del ciclo stesso), sia l’idea di un superamento di questa circolarità monotona (la quale dà luogo al cosiddetto *eterno ritorno dell’eguale*)¹⁶. Appunto l’istituzionalizzazione di una costituzione mista-governo misto, ossia un sistema di interdipendenze fra i corpo sociali ed i loro poteri, istituzionalizzati, quanto meno rallenta, se non proprio evita, la decadenza verso il ciclo delle forme semplici di governo¹⁷.

In altre parole, un *ciclo nel ciclo*, concetto che darebbe luogo ad una classificazione della costituzioni miste¹⁸, ciò che avallerebbe l’ipotesi che con questa nozione Polibio vada oltre un criterio meramente descrittivo, in direzione di una gerarchia di valori e sistemi politici, per cui la costituzione mista a prevalenza democratica sarebbe l’inizio della fine di questo sistema misto¹⁹. Pertanto, secondo questa ipotesi, “*la costituzione mista migliore sarebbe quella in cui delle tre parti che la compongono prevale quella che sta in mezzo (cioè la parte aristocratica): ancora un bell’esempio della primazia della ‘medietà’*”²⁰.

¹⁵ Sin da qui potremmo dire che un tratto qualificante il sistema a costituzione mista-governo misto è la distanza che lo separa (in quanto espressione di una *tradizione di un ordine umano complesso*) da qualsiasi referente ad una *tradizione politico-istituzionale a schema semplice* (appunto la monarchia, l’aristocrazia e la democrazia).

¹⁶ *Ibidem*, p. 49.

¹⁷ *Ibidem*, l. c.

¹⁸ “[...] Si potrebbe desumere che esista una specie di ciclo anche all’interno della costituzioni miste, che darebbe luogo a un ciclo nel ciclo, con la conseguenza che non tutte le costituzioni miste sarebbero da mettersi sullo stesso piano, ma dovrebbero essere distinte, secondo che prevalga l’una o l’altra parte della città”, ossia “in costituzioni miste a prevalenza monarchica, a prevalenza aristocratica, a prevalenza democratica” (*Ib.*, pp. 55-56).

¹⁹ “Forse si può arrischiare l’ipotesi, anche se non del tutto esplicitata, che anche di questo ciclo nel ciclo Polibio faccia un uso oltre che descrittivo anche assiologico, stabilendo una graduatoria di merito fra i diversi tipi di costituzioni miste, e dando la sua preferenza alla costituzione mista a prevalenza aristocratica, com’era quella romana ai suoi tempi, e considerando la costituzione mista a prevalenza democratica come l’inizio della fine” (*Ib.*, p. 56).

²⁰ *Ibidem*, l. c.

Tale sistema è stato variamente interpretato dalla storiografia politica contemporanea, per cui la suddetta accezione antica di una *costituzione mista-governo misto*, sarebbe il fondamento: sia di un sistema riferibile al primato non solo all'aristocrazia ma della stessa democrazia²¹; sia di una nuova coscienza cosmopolitica, tale da annunciare persino i caratteri etico-politici di un impero multi-culturale e pluri-etnico²²; sia (ancorché parzialmente) delle basi del moderno sistema costituzionale della distinzione dei poteri²³.

Ma nell'immediato degli antefatti antichi non va dimenticato che sulla stessa linea di Polibio, quella di un primato della costituzione romana, si mosse Marco Tullio Cicerone (106-43 a. C.), il quale riprende anche lui l'argomentazione della struttura complessa della storia romana, e anche lui in una prospettiva dinamica²⁴. Particolarmente nel *De Republica*²⁵. Testo fondamentale di cui si sa come poi, nel decimo secolo, si siano 'perdute' comunque le tracce, 'nei

²¹ "L'ipotesi interpretativa, che qui preme sottolineare è il rovesciamento [...] della prospettiva consueta. Finora si è ritenuto pacifico che la democrazia entrasse come una componente (una delle tre) nella forma mista di stato [...]. Il rovesciamento consisterebbe in questo: che è, semmai, la forma mista quella che entra come una caratteristica – ed anzi la caratteristica connotativa – nella democrazia contemporanea. O, forse meglio, la nostra democrazia viene a coincidere, di fatto se non teoricamente, con il nucleo essenziale della dottrina dello stato o, meglio, della costituzione mista" (C. VASALE, *Regime misto e costituzionalismo degli antichi*, cit., p. 614).

²² *Ibidem*, p. 608. "È significativo del resto che alla figura del governo misto si sia fatto di recente riferimento anche per definire la costituzione materiale di quell'assetto di rapporti di potere globali che è stato ricondotto, sia pure in termini originali rispetto alla tradizione del pensiero politico, alla categoria di Impero" (Pier Paolo PORTINARO, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*. Bologna, Il Mulino, 2007, p. 170).

²³ Nondimeno, ora si ritiene che, "rispetto a quello moderno", in "quello antico mancasero sia la garanzia dei 'diritti dell'uomo' e/o del cittadino anteriori allo Stato, sia quella del controllo di costituzionalità delle leggi" (C. VASALE, *Regime misto e costituzionalismo degli antichi*, cit., p. 625). Senza incorrere in una tale identità, Bobbio aveva semplicemente precisato che Polibio (a differenza di Platone e Aristotele) usa il termine democrazia con connotazione positiva (BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, cit., p. 46).

²⁴ "Il processo storico quale viene documentato dalla storia della Repubblica romana si conclude con la parificazione della plebe alla nobiltà, delle genti minori a quelle maggiori, e con il riconoscimento alla plebe, cioè alla grande maggioranza dei cittadini, del potere sovrano di fare le leggi. Al senato, in quanto rappresentante dell'antico potere dei capi dei gruppi gentilizi, compete la funzione di esercitare la tutela sul popolo: le deliberazioni del popolo, di cui le antiche genti minori costituiscono la stragrande maggioranza, avrebbero avuto valore di legge solamente se assunte secondo le formule preparate dal senato" (Mario D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*. Vol. I. Genova, Ecig, 1984, p. 673).

²⁵ Marco Tullio CICERONE, *Dello Stato*. A cura di Anna Resta Barrile. Milano, Mondadori, 1994, p. 161 [libro sesto. *Il sogno di Scipione*].

dintorni di Cluny, sinché il cardinale Angelo Mai, nel 1820, lo riscopre (meritandosi dal Papa per questo il titolo di Cardinale e dal Leopardi l'encomio poetico), celata sotto un commento ai *Salmi* dello stesso Vescovo di Ippona.

In questo testo, dunque, Cicerone, delinea appunto la tradizione etico-istituzionale sulla traccia aristotelico-polibiana della costituzione-mista', qui definita come il modello migliore (in quanto '*ex tribus generibus [...] confusa*')²⁶. Nondimeno, Cicerone ne precisa le condizioni perché possa sussistere questa sua struttura complessa (fatta cioè di diversi elementi), in un tutto armonico, così come aveva detto Platone riferendosi ai diversi suoni che compongono una sinfonia, oppure ai diversi colori intrecciati in un medesimo tessuto.

Nella finzione letteraria Cicerone fa dire a Scipione l'Africano – nel capitolo XLIV – la frase in cui è appunto contenuta la formula canonica di questo modello di costituzione mista (o governo misto)²⁷, prefigurazione della più tarda accezione di '*società civile*').

È quella stessa frase che poi quattro secoli dopo sant'Agostino riprese, finalmente intravedendovi un modello politico compatibile con il cristianesimo. Un'ulteriore articolazione del concetto va riconosciuta comunque nel successivo capitolo XLV, dove Cicerone chiarisce – sempre per bocca dell'Africano – in qual modo andava concepita questa fusione armonica delle tre forme di governo, appunto secondo il paradigma della *tradizione romana del governo misto*²⁸.

Qui comunque è necessaria qualche riflessione sul sottofondo stoico di una simile concezione, nel senso cioè del riferimento ad una legge di natura che nella tradizione classica ellenico-romana

²⁶ "Ha la migliore costituzione lo Stato che risulta da quelle tre forme di governo, monarchico, aristocratico e democratico, fuse in sapiente equilibrio, così da non irritare con minaccia di punizione gli animi ancora rozzi e feroci" (*Ibidem*).

²⁷ "Come infatti nella musica [...] bisogna osservare nell'unione di suoni tra loro diversi un accordo intonato e armonioso [...]; allo stesso modo, dall'armonia delle varie classi sociali, delle più elevate, delle medie e delle infime, come dall'accordo dei suoni, nasce l'ordinato temperamento dello stato, per l'equilibrata fusione degli elementi più diversi. Quella che nel canto è dai musicisti chiamata armonia, è in una città la concordia, che ha per fondamento la giustizia, ed è il vincolo più saldo e perfetto per mantenere unito e potente uno stato" (*Ibidem*, pp. 119-121).

²⁸ "Io vorrei che in uno stato vi fosse una autorità suprema e regale, che agli ottimati fosse assegnata una posizione eminente, e che al giudizio ed alla volontà del popolo fossero riservate alcune decisioni. Una costituzione politica di questo genere ha il vantaggio anzitutto di mantenere un certo equilibrio nella distribuzione dei poteri, condizione della quale i popoli liberi non possono a lungo fare a meno; ed in secondo luogo, questa forma di governo ha la stabilità, mentre le altre forme degenerano facilmente in forme contrarie, così che dal re nasce il tiranno, dall'aristocrazia la fazione, dal popolo il disordine e l'anarchia" (*Ibidem*, p. 67).

assume il carattere di uno strettissimo nesso etico fra natura, volontà e ragione, quali entità distinte ed al tempo stesso vicendevolmente connesse. Ma in termini tali da presentare una evidente problematicità.

Da un lato, infatti, proprio in Cicerone la distinzione fra natura ed anima razionale risulta chiaramente espressa pur nel riferimento alla loro necessaria convergenza sul piano etico (quale aspetto che sostanzialmente differenzia gli uomini, gli uomini civili, dagli altri animali)²⁹. Vivere razionalmente significa realizzare quella virtù che la natura ha impresso nell'animo umano. E, cioè, la vera razionalità implica la realizzazione della virtù, il perseguimento del fine etico, il raggiungimento del bene, ossia vivere secondo una perfezione potenziale della nostra natura, decifrata attraverso la ragione³⁰. Pertanto, sulla base di Aristotele, anche Cicerone distingue fra l'immediato istinto naturale e una ragione così concepita, sia come metodo razionale per agire (la *ratio*, cioè la virtù etica), sia come pura realizzazione di se stessa (la *recta ratio*, la virtù dianoetica, come guida ragionata dell'istinto naturale)³¹.

D'altro lato, Cicerone identifica la razionalità compiuta (*recta ratio*) e la legge di natura sul piano di una suprema misura universale, un paradigma definito da una 'volontà divina', e pertanto superiore anzitutto alla legge positiva (la legislazione statale).

Tuttavia se la legge di natura riguarda tutto il genere umano, vi sono in esso delle specie differenti. Distinzione fra genere e specie che riprende alcune categorie platonico-aristoteliche ed anticipa –

²⁹ "Effettivamente, di tutte le cose che la natura crea e mantiene [...] nell'uomo tutto sta nell'anima, e nell'anima tutto sta nella ragione, da cui deriva la virtù, che vien definita come forma perfetta della ragione [...]" (M.T.CICERONE, *I termini estremi del bene e del male [De finibus bonorum et malorum]* (libro V, 14 [par. 38])), in: ID., *Opere politiche e filosofiche*. A cura di Nino Marinone. Torino, Utet, 1976, p. 401).

³⁰ Sul vivere secondo natura, si vedano le parole di Marco Pupio Pisone, che svolge la trattazione del terzo dialogo nel *De finibus*, ma secondo una prospettiva di differenziazione di natura fra gli uomini su cui Cicerone non concorda. "Perciò, quando diciamo che per tutti gli esseri animati il termine estremo è vivere secondo natura, non bisogna intendere nel senso che esiste un termine unico per tutti", poiché "è comune a tutti gli esseri animati vivere secondo natura, ma le loro nature sono diverse" (*Ibidem*, p. 389, libro V, 9 [par. 26]). Per il resto l'argomentazione di Pisone esprime lo stesso convincimento di Cicerone sul fatto che "per l'uomo il punto estremo nel bene è vivere secondo natura, inteso però in questo senso: vivere secondo una natura umana che sia in ogni sua parte perfettamente attuata e non senta la mancanza di nulla" (*Ibidem*, l. c.).

³¹ In tale senso, lo stesso Pisone osserva che "la facoltà appetitiva dell'anima [...] risulta data non per qualsiasi genere di vita, ma per una certa forma di vita, e così del pari la ragione e la perfetta ragione" (*Ibidem*, libro III, 7 [par. 23], p. 249).

come vedremo – la terminologia dell’ellenismo neo-platonico di Porfirio (nell’*Isagoge*). Intanto, Cicerone argomenta la differenza fra genere e specie nella distinzione fra l’eguaglianza universale del genere umano e la diseguaglianza specifica fra degli uomini (per cui alcuni sono per natura onesti, altri per natura malvagi)³².

Entro questi termini, infine, nel *De officiis* – opera dedicata al figlio Marco (in un consapevole testamento spirituale) –, Cicerone definisce la legge di natura non solo come un istinto alla propria conservazione, ma anche come impulso che anima i legami affettivi sia con la propria famiglia, sia con le ‘associazioni’ ed altre tipologie di ‘umani consorzi’.

Per questi suoi caratteri, nell’uomo la legge di natura si articola nelle virtù che saranno poi definite ‘cardinali’. La giustizia nei rapporti con gli altri. La sapienza, come ‘accurata e laboriosa ricerca del vero’ (la ‘*veri investigatio*’ prefigurazione della vichiana *vis veri*). La fortezza (l’indipendenza spirituale, la grandezza d’animo, anticipazione della tocquevilliana nozione di nobiltà). La temperanza (la moderazione fra gli estremi, il rifiuto del perfettismo razionalistico, secondo quella che poi sarà la cifra di lettura rosminiana)³³.

Sulla base dei suddetti referenti, ritengo quindi che i cardini principali dei saggi che propongo in questa raccolta siano dati dalle implicazioni sollevate dalla sorta di intermittenza plurisecolare, di eclissi subitane e dalla differita riapparizione di tradizioni, quali interfaccia di una specularità dimostrata storicamente.

In primo luogo, ci sarebbe da considerare, in tutta l’empieza delle implicazioni, una testimonianza della scomparsa della tradizione della ‘circularità della terra’. Sparizione sintomatica appunto

³² Si veda il seguente luogo, nel quale comunque si conferma la distinzione non di natura, ma di scelte esistenziali fra gli individui, in quanto tale supremo paradigma ha potere solo sugli onesti e non sui malvagi. “*Gli ordini e i divieti suoi sono ascoltati dagli uomini onesti, mentre non hanno alcun potere sui malvagi*” (ID., *Dello Stato*, cit., p. 187 [si tratta del libro III, par. 22, 33, in questa edizione riportati come frammento VI del libro III]).

³³ Si veda il capito IV del libro I del *De officiis*, dove si precisa che “*la natura ha dato ad ogni essere vivente l’istinto di conservar se stesso*”, quindi “*il desiderio dell’accoppiamento al fine di procreare*” ed una “*straordinaria cura della propria prole*”, ma anche la razionalità: “*la natura, con la forza della ragione, concilia l’uomo con l’uomo in comunione di linguaggio e di vita*”, e spinge “*la sua volontà a creare godere associazioni e consorzi umani*” (ID., *Dei Doveri*. A cura di Dario Arfelli. Milano, Mondadori, 1994, p. 13 [libro I, cap. IV]). Appunto questa sollecitudine che gli viene dalla natura induce l’uomo alle virtù della giustizia, della sapienza, della fortezza e della moderazione o temperanza (*Ibidem*, p. 15).

della 'disattenzione dei sapienti' per verità eminenti, pur mai definitivamente acquisite, sempre da conservare o da riscoprire, come aveva capito Bacone, indagandone l'esistenza dietro le sovrapposizioni arbitrariamente compiute in nome di un tradizionalismo frainteso.

In secondo luogo, si dovrebbe in ciò localizzare una dimostrazione della validità delle tradizioni, sia pure attraverso una loro diacronica continuità (cioè dopo cesure secolari). E fra queste appunto la fattispecie della suddetta tradizione di una '*costituzione mista-governo misto*'.

In terzo luogo, si potrebbe conseguire una dimostrazione della validità delle tradizioni in ciò che attiene precisamente alla ciceroniana distinzione fra *natura* ed *anima razionale*. Distinzione chiaramente espressa nel riferimento ad una loro possibile convergenza. Però sul piano non dell'immediata ed incomposta istintualità, bensì su quello etico che differenzia gli uomini inciviliti dagli altri animali (compresi i 'barbari').

Una tradizione che significherebbe la realizzazione di quella virtù che la natura – secondo lo stoico Cicerone – ha impresso nell'animo umano. Il che implica la nozione di *ragione* come *realizzazione della virtù*, come perseguimento del fine etico, come raggiungimento del bene.

Razionalità qui significa vivere secondo una *perfezione potenziale* della nostra natura (non istintuale, deterministicamente immediata per il solo fatto di essere nati). Decifrata appunto attraverso la ragione, l'intenzione commisurativa, rivolta al fine del riattingimento di una *superiore natura* di cui tutti i testi sacri dell'umanità hanno un qualche pur intuito ricordo o reminiscenza.

Nel complesso, tale teoria ciceroniana della *costituzione mista-governo misto* viene 'riscoperta' appunto con il rinascimento delle *antique litterae*, a partire da Tommaso d'Aquino³⁴, per essere poi, in epoca moderna, riattualizzata in quello che Pocock chiama il 'mo-

³⁴ Da parte sua, tramite Isidoro da Siviglia, Tommaso – dopo aver passato in rassegna i diversi regimi (monarchia, aristocrazia, oligarchia, democrazia e tirannia), definisce – nell'art. 4 della *Quaestio XCV* (nella *Prima della Seconda parte della Summa*) – ottimo il governo misto, perché '*sancito per concorde decisione di nobili e di plebe*' (come traduce Alessandro Passerin d'Entrèves, in: [San] TOMMASO d'AQUINO, *Scritti politici*. A cura di A. Passerin d'Entrèves. Bologna, Zanichelli, 1946, p. 153). Per il testo latino, si veda: "[...] *Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum : et secundum hoc sumitur lex 'quam maiores natu simul cum plebis sanxerunt', ut Isidorus dicit (Etym., l. V, cap. 10)*"(Ib., 69).

mento machiavelliano³⁵, ossia la sorta di diaspora socio-culturale del repubblicanesimo di Firenze, verso Lione, poi verso l'Inghilterra e, almeno inizialmente, negli Stati Uniti d'America.

Non va comunque dimenticato il chiarimento concettuale che a tale nozione fornisce la sorta di 'intermezzo' storico-filosofico, nella cultura europea del XVIII secolo, rappresentato dalla riscoperta, e ridefinizione, di tale nozione da parte di Giambattista Vico, quasi a raffigurare nell'*ordo mixtum* il cardine stesso della nuova scienza (peraltro annunciata da Francesco Bacone all'inizio del XVII secolo).

La scienza della storia, per Vico, capace di comprendere al tempo stesso le diverse dimensioni (individuali, familiari, tribali, politiche) in cui si colloca l'esistenza umana (lungo lo stame fatale di nascita, sviluppo, maturità e morte). La scienza storica come conoscenza della sostanziale commistione fra natura e creatività umana, fra leggi della natura (oggetto della fisica, della filosofia morale e del giusnaturalismo) e leggi poste dall'uomo (oggetto della filosofia politica e del giuspositivismo), fra stato di natura (o società naturale) e stato civile (o società civile), fra ordine naturale e ordine civile³⁶, fra storia universale di tutti i popoli e la storia romana³⁷.

L'*ordo mixtum* inteso come ricerca di stabilità del sistema politico-istituzionale. E quindi concepito come riconoscimento dell'incombente e perenne pericolo di 'riattrazione' nel gorgo che sfocia nel *clinamen* della ciclicità, verso il rimbarbarimento (certo raffrenabile ma sempre incombenente)³⁸.

³⁵ J.G.A. POCKOCK, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, I. *Il pensiero politico fiorentino* (1975), Bologna, Società editrice il Mulino, 1980, p. 193.

³⁶ "Imperocché egli è ordine civile quello che in forza delle leggi possiede gli elementi dell'ordine naturale, e sarebbe suo vero nome quello di 'ordine politico' misto di civile e naturale" (Giambattista VICO, *Opere giuridiche. Il diritto universale*. Introduzione di Nicola Badaloni. A cura di Paolo Cristofolini. Firenze, Sansoni, 1974, p. 200 [Capitolo CLII. *Degli ordini*]).

³⁷ "Tale sarebbe un governo di ottimati, ove il senato, a simiglianza di quello istituito da Romolo, fosse composto dei più sapienti fra i patrizi; tali sarebbero le popolari repubbliche guidate dall'autorità di un sapiente senato, e tali le monarchie, quando il principe ricorresse al consiglio di uomini savi e virtuosi" (Ib., l. c.).

³⁸ "Mantenendosi adunque quelle leggi che hanno stabilito i buoni ordini civili, e, molto più, durando quegli ordini, che custodiscono e proteggono le leggi, gli stati nella propria lor forma si conservano. Ma altrimenti operando, nascono nei governi di ottimati le sette, che gli dividono, e sorgono quelle prepotenze presto conseguite da chi imprende a chiamare il popolo a libertà; anche le popolari repubbliche presto si scompigliano, né possono schivare ogni più estremo pericolo, se non col ricorrere all'assoluta autorità di un solo" (Ib., pp. 202-204 [Capitolo CLIII. *Della conservazione, della corruzione, dell'emendamento e del tramonto degli ordini civili*]).

E non ultimo, l'*ordo mixtum* come riferimento – nei momenti di crisi o di involuzione del sistema – alla tradizione, da parte di individualità dotate di sapienza e di forza o comunque di prestigio³⁹. Concezione certo élitaria, che peraltro coinvolge l'intera complessità dell'ordine sociale⁴⁰, richiamata ad una rivoluzione verso i primi principi di un *ordo mixtum*.

IV. *Un concetto destinato a grande fortuna e molti fraintendimenti: la tradizione dell'esistenza di una 'società naturale'*

Va tuttavia considerato che la suddetta formula della *costituzione mista-governo misto* elaborata da Cicerone nel *De re publica* [*Dello Stato*] deve essere da noi raffrontata a quanto egli dice nel *De Officiis* [*Dei doveri*], dove – riprendendo nozioni già sviluppate da Platone e da Aristotele – a sua volta delinea una classificazione delle diverse tipologie di società. Qui, cioè, Cicerone riprende alcune categorie platonico-aristoteliche relativamente alla distinzione fra *genere* e *specie* (e fra queste ultime la distinzione fra *specie superiori*, *intermedie* ed *infime*). E, fra l'altro, anticipa – come vedremo – la terminologia dell'ellenismo neo-platonico di Porfirio (espressa nell'*Isagoge*).

Il tema della sostanziale complessità della nozione di società ha infatti dietro (e davanti) a sé una lunga tradizione speculativa, ben anteriore a qualsiasi moderna sociologia. Da parte sua, Cicerone elabora, anzitutto, il concetto di una *società universale di tutti gli uomini* (“la sociabilità dell'intero genere umano [*Est enim primum quod cernitur in universi generis humani societate*]”)⁴¹.

Un *genere sommo* di aggregazione, dunque, fondato sul legame prodotto da due fattori. Il primo, è la *ragione*, la misura di tutte le misure, pertanto distinta dalle pulsioni istintive, immediate (cioè

³⁹ “Possono nondimeno gli stati corrotti a miglior grado ridursi, se le istituzioni presenti sono richiamate alla condizione delle antiche, oppure se le antiche istituzioni vengono introdotte nelle presenti, il che significa ciò poter avvenire, quando un principe sapiente ed animoso fa prevalere la sua autorità, o quando uomini gravissimi e meritevoli valgono a muovere gli animi col loro virtuoso esempio” (Ib., p. 204).

⁴⁰ “[...] La repubblica romana libera si concepì tutta con questo motto, in queste tre parti diviso: *senatus autoritas* [sic], *populi imperium*, *tribunorum plebis potestas*” (ID., *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [... 1744], in: ID., *Opere filosofiche*. Introduzione di Nicola Badaloni. Testi, versioni e note a cura di Paolo Cristofolini. Firenze, Sansoni, 1971, p. 664). Si tratta di un luogo della [Sezione undecima], intitolata *Altre pruove tratte dalla proprietà dell'aristocrazie eroiche*, [capitolo secondo]. *Della custodia degli ordini*.

⁴¹ M. T. CICERONE, *Dei doveri*, cit., p. 44 [Libro I, cap. XVI].

non mediate dalla ragione nel referente ad una *superiore natura* delle cose, umane e universali)⁴². Il secondo fattore che produce l'aggregazione [*"vinculum"*] umana è la parola (*"che insegnando e imparando, comunicando, discutendo, giudicando, affratella gli uomini fra loro e li congiunge in una specie di associazione naturale [est oratio, quae docendo, dicendo, communicando, disceptando, iudicando conciliat inter se homines coniungitque naturali quadam societate]"*)⁴³.

Ecco delineata la categoria di *società naturale*: il genere sommo dell'umana associazione, luogo della razionalità, referente alla legge di superiore natura (come si è detto, la *"vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna"*)⁴⁴.

Del tutto estraneo a questo genere sommo (appunto la *società naturale*) è il tipo che Cicerone definisce *aggregazione ferina*. Nozione che potremmo estrapolare nei termini di una *società naturale ferina*, per distinguerla dalla *società naturale*, invece luogo della razionalità riferita alla legge di superiore natura. La *società naturale ferina* sarebbe caratterizzata dal legame fra uomini dotati di coraggio e di decisione, ma privi⁴⁵ di qualsiasi referente alla legge di superiore natura, peculiarità che invece qualifica ogni *specie* del genere sommo definito come *società naturale*.

A loro volta, – nello stesso genere sommo-*società naturale* [*naturali quadam societate*] sono compresi diversi tipi (*"Gradus autem plures sunt societatis hominum"*)⁴⁶ di aggregazione, nella fattispecie di dif-

⁴² *"Vera legge è la retta ragione, in armonia con la natura, universale, immutabile, eterna, che con i suoi ordini richiama l'uomo al dovere e con i suoi divieti lo distoglie dalla frode [Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat]"* (ID., *Dello Stato*, cit., pp. 187-188). Il passo è rilevante anche per il riferimento ad un Dio unico, creatore, che parla direttamente alle coscienze degli onesti, senza rivelazioni o mediazioni ecclesiali. *"Non è lecito ad essa sostituire altra legge, né modificarla in alcuna parte o annullarla del tutto, poiché né popolo né senato potrà dispensarci dall'osservanza di una legge che non ha bisogno di [...] essere commentata e spiegata. [...] Poiché uno è signore e guida di tutte le cose, il dio, colui che tale legge ha ideato, meditato, emanato [...]"* (Ib., p. 188).

⁴³ ID., *Dei doveri*, cit., pp. 44-45 [Libro I, cap. XVI]. .

⁴⁴ ID., *Dello Stato*, cit., pp. 187-188.

⁴⁵ *"Ed è questo il carattere che più ci allontana dalla natura dei bruti: noi diciamo spesso che nei bruti c'è l'ardimento e il coraggio [come nei cavalli e nei leoni], ma non diciamo mai che ci sia né la giustizia, né l'equità, né la bontà; perché quelli son privi di ragione e di parola [Neque ulla re longius absumus a natura ferarum, in quibus inesse fortitudinem saepe dicimus, utin equid, in leonibus, iustitiam, aequitatem, bonitatem non dicimus; sunt enim rationis et orationis expertes]"* (Ib., l. c.).

⁴⁶ *"Ut enim ab illa [la società naturale come sommo genere] infinita discedatur, prior est eiusdem gentis, nationis, linguae, qua maxime homines coniunguntur"* (ID., *Dei doveri*, cit., pp. 46-47 [Libro I, cap. XVII]).

ferenti socialità, secondo la sequenza discendente per grandezza ed importanza che va dalle *specie superiori*, alle *intermedie* ed alle *infime*.

Infatti, fra le *specie superiori* (comprese nel genere società naturale), Cicerone considera la successione *in termini di ampiezza*, per cui riconosce che la specie più ampia è quella della *società naturale etnica*, la quale consiste nell'identità di stirpe [*gens*], di nazione e di lingua, qualificandola come il più *solido legame* che possa mai unire gli uomini⁴⁷.

A questa specie superiore del genere *società naturale*, appunto la *società naturale etnica*, segue in tale classificazione di forme sociali, la *società naturale civica*, quella cioè fondata sul più *intimo legame*, quale è il *vinculum* fra i cittadini consistente sia nelle molte cose comuni (il luogo di incontro, di riunione collettiva, ossia il fóro, i templi, i portici, le strade, ma anche le leggi, i diritti, i tribunali, i suffragi), sia consistente nella familiarità e nell'amicizia, sia nei molteplici e scambievoli rapporti di interesse e di affari⁴⁸.

Segue poi la *società naturale familiare* [*"Societas propinquorum"*], la quale rappresenta il cerchio più piccolo di quella forma universale e infinita che è il *sommo genere* della immensa società del genere umano (*"Immensa societas humani generis"*)⁴⁹. Nella *società naturale familiare* sussistono gli stessi vincoli esistenti nella *società naturale etnica* (vincoli di sangue, di benevolenza e di amore, delle comuni memorie degli antenati, dagli stessi riti, dai medesimi sepolcri). *Vincula* che uniscono i genitori ed i figli, ma anche questi ai cugini ed ai biscugini, tutte le diramazioni familiari dalle quali poi nasceranno nuove case, quasi come delle colonie. In questo senso, in questa prospettiva di continuità di uno sviluppo, si può dire che la famiglia è il seminario in cui si allevano tutti i futuri membri della repubblica (*"id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae"*)⁵⁰.

Segue un'altra specie di società, la *società naturale amicale*, ossia la più nobile (*"praestantior"*) e la più durevole (*"firmior"*), la quale nasce quando uomini virtuosi, simili per costumi, per virtù, per le stesse inclinazioni ed aspirazioni stringono fra loro profondi legami di amicizia⁵¹.

⁴⁷ *Ibidem*, l. c.

⁴⁸ *Ibidem*, l. c.

⁴⁹ *"Artior vero colligatio est societatis propinquorum, ab illa enim immensa societate humani generis in exiguum angustumque concluditur"* (*Ib.*, l. c.).

⁵⁰ *Ibidem*, l. c.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 47-49.

Ma fra tutte le forme di *società naturale* – sottolinea Cicerone – la più rilevante (“*gravior*”), la più cara (“*carior*”) è quella che lega ognuno di noi allo Stato (“*nulla carior quam ea, quae cum re publica est unicuique nostrum*”)⁵². Ecco quindi la nozione di *società naturale statale*, che prefigura la moderna nozione di *società politica* o Stato, il cui interfaccia ‘moderno’ è la *società civile*.

Va comunque rilevato come nel trattato *De Officiis* [*Dei doveri*] non c’è più la teorizzazione della *costituzione mista-governo misto*, formulata invece nel *De re pubblica*, scritta (nella quiete nelle ville di Cuma e di Pompei) nella primavera del 54. Al contrario, nel *De Officiis* (scritto con affannosa e quasi disperata alacrità nell’autunno del 43) manca quella tranquillità che avrebbe richiesto un’ultima revisione. Manca per le vicende che videro l’Autore inseguito fra Lazio e Campania dai sicari di Antonio, che poi lo avrebbero ucciso (il 7 dicembre dello stesso 43) sulla strada di Formia⁵³.

Quindi, nel *De Officiis*, Cicerone dichiara apertamente che lo Stato romano non c’è più, ormai in rovina per la lotta fra fazioni che comunque mirerebbero tutte al potere dispotico, monarchico se non oligarchico. Ora Roma non ha più alcunché da considerare come uno Stato. “[...] *Aliquam re publicam, quae nunc nulla est*”⁵⁴. Forse proprio per questo Cicerone qui dedica tanta attenzione al genere ‘*società naturale*’, acriticamente analizzandone appunto le diverse specie.

Va anche ricordato che, in questa che potremmo definire la *tradizione classica di società naturale*, Cicerone distingue anche le varie professioni [*artes*], valutandole anch’esse secondo lo stesso schema di *genere-specie*.

Escludendo qui dal novero delle professioni quelle propriamente politiche degli ‘uomini di Stato’, Cicerone indica la *specie superiore* delle professioni nell’attività di coloro che si dedicano all’agricoltura⁵⁵. La *specie intermedia*, è quella che comprende sia le *arti*, ossia le professioni liberali (che richiedono maggior sapere e che arrecano inestimabile utilità sociale, come la medicina, l’architettura, l’insegnamento delle cose oneste [“*doctrina rerum onestarum*”]), sia l’onesto commercio (fonte di utilità sociale e di personale elevazione sociale per tale mercante)⁵⁶.

⁵² *Ibidem*, p. 48.

⁵³ Dario ARFELLI, *Introduzione*, a: M. T. CICERONE, *Dei doveri*, cit., p. xi.

⁵⁴ M. T. CICERONE, *Dei doveri*, cit., pp. 32-33 [*Libro I*, cap. XI].

⁵⁵ *Ibidem*, p. 47 [*Libro I*, cap. XVII].

⁵⁶ *Ibidem*, p. 119 [*Libro I*, cap. XLII].

Invece la *specie infima* è quella di attività che – secondo Cicerone – la tradizione considera ignobili ed abiette, le quali sono: sia quelle che “*incorrono nell’odio della gente*” (quelle “*degli esattori e degli usurai*”); sia quelle di chi vende il proprio lavoro materiale come pura merce (cioè senza alcuna arte, senza alcuna utilità sociale, cioè senza giustizia)⁵⁷, né vero vantaggio personale); sia quelle dei bottegai; sia quelle dei mercanti disonesti (che rivendono a prezzi esagerati quanto acquistano dai grossi mercanti)⁵⁸.

In questi tratti, risulta molto ridotta la rilevanza che qui Cicerone attribuisce alle attività economiche dei ceti medio-piccoli, ossia dei semplici prestatori d’opera, del commercianti al dettaglio, dello stesso ceto degli esattori, oltretutto degli usurai. Meri esecutori che non creano nulla di sostanzialmente orientato all’utilità pubblica, in quanto interessati solo al proprio immediato interesse materiale. *In nuce*, c’è qui la critica a quella che sarà poi la riduzione, tutta contemporanea, della società civile ad una mera società di classi economiche.

Ma quel che vale di questa formulazione della tradizione di una società naturale (elaborata indipendentemente dalle teorie della società di Platone, grosso modo idealistica-monista, e di Aristotele, grosso modo realista-pluralista) è lo schema che ci permette utili raffronti con alcune delle salienti interpretazioni di questo tema.

Schema che le indica, nella sequenza, tutte contrapposte alla società naturale ferina, ossia soprattutto: la società naturale etnica, la società naturale civica, la società naturale familiare, la società naturale-Stato. Dove però quel ‘naturale’ sta ad indicare la pulsione a realizzare, attraverso la ricerca logico-razionale, ognuna la propria essenza nella prospettiva di una legge di superiore natura⁵⁹. Nozione, come si è visto, definita da Cicerone come la “*vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna*”)⁶⁰.

⁵⁷ “[...] Posui principia fundamenta iustitiae, primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur” (Ib., pp. 28-29 [libro I, cap. X]).

⁵⁸ *Ibidem*, p. 119 [libro I, cap. XLII].

⁵⁹ ID., *Dello Stato*, cit., pp. 187-188.

⁶⁰ *Ibidem*, l. c.

V. *Un riuscito tentativo filosofico 'antico-recente' di spiegazione della singolarità o molteplicità di tradizioni?*

Recentemente la critica filosofica ha prodotto un complesso sistema di elucubrazioni che, malgrado una loro involuzione analitica, potrebbero comunque anche essere definite come tentativi 'esegetico-ermeneutici'⁶¹ di una ricerca del significato della tradizione filosofica. Ricerca, qui, condotta sia lungo un filo conduttore grammaticale (terminologico), sia su di uno prettamente logico, sia su quello ontologico⁶². È quest'ultimo relativo cioè all'Essere, concetto denso di ambiguità: ora confuso con la realtà nel suo complesso, ora invece identificato con l'individuo singolo, l'uomo solitario oggetto della tentazione filosofica esistenzialista. Tentazione che particolarmente nei suoi approdi ideologici novecenteschi ha dilaniato la coscienza dell'Occidente.

Una ricerca che di per sé avrebbe per oggetto quella che si potrebbe anche definire come la fattispecie di una tradizione ellenistica, espressione di un antico e geniale tentativo di conciliare, anziché contrapporre, due dimensioni del pensiero ellenico classico. Ossia, il criterio dell'*unità* (l'idea di una possibile convergenza delle diverse visioni del mondo verso un nucleo fondamentale di valori etici, tali da poterli assumere come un *Primo principio* di verità condivisibili) ed il criterio della *molteplicità* (l'idea di una insuperabile distinzione di diverse visioni del mondo).

Come si avverte, si tratta di temi ricorrenti con irregolare intermittenza nella storia del pensiero occidentale, ma che acquisirono un particolare significato appunto sin da allora, in quelle lontane origini, in quello che la critica filosofica ha poi definito l'elaborazione dell'*Albero di Porfirio*.

Come è a molti noto, Porfirio, di nazione fenicia, ma di cultura ellenistico-romana, visse nel III secolo della nostra era (probabilmente fra il 233-305). Discepolo di Plotino, ne riprese il tentativo di mediare fra la visione, diciamo, idealistico-unitaria di Platone e quella natu-

⁶¹ Tali cioè da presupporre un difficile lavoro di interpretazione, spinto sino all'esigenza di immedesimarsi sostanzialmente nel contesto storico in cui certe teorie vennero formulate, e particolarmente per afferrare il genuino modo di sentire e di pensare degli autori di quelle teorie.

⁶² Giuseppe GIRGENTI, *Introduzione. L'Isagoge di Porfirio nell'ottica della concordia tra Platone e Aristotele*, a: PORFIRIO, *Isagoge. Prefazione, introduzione, traduzione e apparati di Giuseppe Girgenti. Testo greco a Fronte. Versione latina di Severino Boezio, in appendice*. Milano, Rusconi Libri, 1995, p. 20.

ralistico-pluralista di Aristotele, sino ad elaborare una propria “dottrina del Principio Primo, intermedia tra l’henologia platonico-plotiniana (che faceva dell’Uno al-di-sopra dell’Essere il Principio Primo) e l’ontologia aristotelica (che vedeva invece nell’Essere il Principio primo)”⁶³.

Che voleva dire con questo? Potremmo interpretarlo nel senso di un voler asserire – da un lato – che nella visione di Platone (idealistica, metafisica, trascendente verso il Divino) qualunque individualità umana risultava un atto della creazione, una sorta di derivazione-emanazione, da quell’Uno creatore di tutto l’Essere. E qui si delineava la concezione stessa di un’unica Tradizione, ossia della trasmissione di una concezione del mondo per cui tutto il cosmo fisico ed umano era riconosciuto come appunto l’emanazione discendente da questo Uno, quale *Principio primo*, anteriore e superiore ad ogni Essere creato. Un modello di *Unità* al quale l’uomo poteva solo adeguare ogni suo principio di vita, di comportamento, di attività e di creazione.

Dall’altro lato – nella visione naturalistica di Aristotele (in certo modo immanentistica, individualistica) – l’Essere individuale, l’Essere dell’uomo individuo, qui sembrava assunto come *Principio iniziale* di ogni concezione del mondo. Qui, dunque, si perverrebbe al riconoscimento di una pluralità di Tradizioni, correlate appunto all’Essere individuale, ognuno libero di realizzarsi in una pluralità di diversi, distinti contesti (psicologici, culturali, politici, istituzionali).

Qui risulterebbe comunque il problema di ritrovare una spiegazione unitaria di questa infinita molteplicità di individuazioni dell’Essere secondo un *Principio primo*. E questo sarebbe comunque da ricercare dall’interno stesso dell’Essere individuale, pertanto dando luogo ad una indefinibile molteplicità di singole, diverse concezioni di vita, di distinte creazioni istituzionali specifiche di ogni distinto contesto sociale. Non a caso Aristotele postula la riflessione su una pluralità di costituzioni politiche, anche se la sua attenzione si concentra alla fine su quella ateniese. E riguardo al modello politico non va oltre l’enunciato della media fra gli estremi dell’aristocrazia e della democrazia, dell’Uno e dei Molti.

Riassuntivamente, come si noterà, siamo di fronte a due diverse posizioni⁶⁴. Posizioni entrambe, intese a cogliere il significato della

⁶³ *Ibidem*, p. 11.

⁶⁴ Quella platonica (*unitaria, henologica*, quella cioè del primato dell’Uno sull’Essere), sostanzialmente contrastante con quella aristotelica, *pluralista*, ontologica, nel senso della ricerca del *Principio primo* di ogni realtà non nella trascendenza di un *Uno superiore ad ogni Essere*, ma – al contrario – nell’immanenza di ogni principio nell’Essere stesso

realtà, ma nel primo caso partendo dell'Uno, dal mondo delle idee (per cui c'è qui la ricerca degli *Universalia ante res*), mentre nel secondo caso si parte dalla realtà del mondo fisico, dalla natura, dalle cose, per capire la realtà (*Universalia in rebus*)⁶⁵. La mediazione fra le due posizioni sarebbe possibile – al di là di un ragionamento puramente logico, relativo cioè a postulati astratti – ricercando il significato della realtà partendo dalle idee, ma qui solo dopo averle commisurate alla realtà (*Universalia post res*)⁶⁶.

Tre interpretazioni tutte delineate nella rappresentazione del cosiddetto l'Albero di Porfirio⁶⁷. Ma quale era, in definitiva, la mediazione che con questa immagine Porfirio riteneva di illustrare (nel senso degli *Universalia post res*), sulla base della ricerca di un nesso fra le due posizioni? In realtà sembrerebbe che il suo intento fallisse, per la sua conclusiva adesione al modello unico di realtà (appunto *henologico*). Adesione, cioè, ad un solo modello di sistema filosofico e di costituzione politica. Adesione al primato di una sola tradizione. In effetti, dai rami del suo albero trasparirebbe un'inclinazione verso le nozioni 'unitarie' platoniche, "cioè ai nessi Uno/molti, tutto/parti, e identità/differenza"⁶⁸, in cui la parte del tutto, individuata nella sua identità e differenza, è da ricondurre all'Uno per essere compresa.

Analoghe conclusioni sembrerebbe di poter trarre da un'altra formulazione porfiriana, qui relativa al nesso "tutto/parti", in direzione cioè del "rapporto genere-specie-individuo"⁶⁹.

(visto in una sua infinita pluralità di individuazioni sociali, politiche, istituzionali).

⁶⁵ GIRGENTI, *Introduzione...*, cit. p. 29.

⁶⁶ *Ibidem*, l. c.

⁶⁷ "Si tratta de passo dell'Isagoge che, trascritto in grafico, è diventato famoso come 'albero di Porfirio' (Arbor Porphyriana o scala praedicamentalis)", per il quale, "partendo dalla categoria della 'sostanza', che è il genere sommo per eccellenza, Porfirio giunge alla specie infima 'uomo', attraverso le varie differenze specifiche (sostanza+corporea=corpo; corpo+animato=essere vivente; essere vivente+sensibile=animale; animale+razionale=uomo)" (GIRGENTI, Nota 24, a: PORFIRIO, *Isagoge...*, cit., p. 173). In estrema sintesi, qui la realtà è raffigurata come formata da una sostanza, o genere sommo, da cui derivano le articolazioni di diversi generi, i quali a loro volta si suddividono nelle differenti specie, sotto le quali vi sono le singole sostanze individuali (le cose, gli individui) irriducibili ad una specie, come ad un genere). Concezione per cui, come osservando un albero, l'occhio umano dalla cima discende verso la molteplicità di diverse ramificazioni. Ovviamente quella cima per Porfirio è l'Uno platonico da cui discende ogni realtà articolata in generi, quindi in specie, infine in individualità (tutte particolarità che nel caso dell'individualità-uomo non hanno nessuna autonomia nel determinare questa struttura complessiva, se non nelle implicazioni connesse all'esistenza in una dimensione sottostante l'infima specie, l'ultima articolazione del creato).

⁶⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁶⁹ Qui, dunque, nell'interpretazione porfiriana dell'unicità di una tradizione si fi-

Concezione espressa anche questa in maniera molto involuta, che comunque sembrerebbe di poter interpretare nel senso dell'intenzione di rappresentare l'articolazione della realtà (anche qui 'confusamente' cosmica ed umana) a partire da una *Sostanza prima*⁷⁰ [emanazione dell'Uno platonico, il *Demiurgo divino*?], lungo il *clinamen* concettuale di una scala interpretativa in certo modo discendente. Appunto da questa *Somma sostanza* ad *Genere sommo* (o *Principio primo*)⁷¹ verso le varie *specie*⁷², ossia dalle *più alte* (nel caso della specie animale, ad esempio l'essere vivente) sino alle *infime* (fra cui l'uomo). Al di sotto di queste ultime, le *specie infime*, non vi sarebbero poi altre specie, ma solo singole individualità (ognuna caratterizzata sia da specifiche sue proprietà, caratteri e inclinazioni, sia da accidentalità tali da qualificarla come parte di un'eterogeneità umana atomizzata, tale da non poterle considerare se non come qualcosa di soggettivo, pertanto non definibile dalla scienza, né filosofica, né politica)⁷³.

Qui lo schema genere-specie indica la subordinazione dell'individuo al sistema conoscitivo-interpretativo, valoriale-pragmatico, che al suo vertice ha l'Uno e rispetto al quale ogni individualità umana, ogni sistema istituzionale sono altrettante, tutte, sottospecie di questa Unità, rispetto alla quale l'idea stessa di società non può che corrispondere a questo modello unitario, *henologico*, in cui

niva tuttavia per mancare il bersaglio della mediazione fra le due teorie filosofiche, in quanto nell'inclinare sostanzialmente verso la concezione *henologica* platoniana, l'*individuo-uomo* verrebbe a perdere qualsiasi rilevanza (se non la passiva soggezione nella sua insignificante particolarità, irriducibile a qualsiasi specie o genere e tanto meno derivazione dalla *sostanza* o Principio primo nella struttura dell'*Essere universale*), laddove nella visione *ontologica* aristotelica il significato dell'Essere andava cercato a partire proprio dall'*individuo-uomo*. Discutibile risulta il postulato della mediazione fra le due posizioni nell'interpretazione porfiriana per cui "*Platone, nel discendere dai generi sommi sino alle specie infime, sosteneva che occorresse fermarsi ad esse e discendere, dividendo i termini intermedi e tramite le differenze specifiche; e degli individui infiniti non ci si dovesse occupare, poiché di essi non si dà scienza*" (PORFIRIO, *Isagoge...*, cit., p. 71 [6. 15]).

⁷⁰ "[...] Così come 'sostanza', essendo il termine più alto, al di sopra del quale non vi nessun altro genere, era il genere sommo, similmente 'uomo', essendo specie, al di sotto della quale non vi è nessun'altra specie né alcunché divisibile per specie, ma soltanto gli individui [...], non potrà essere altro che specie, e la specie ultima, la specie infima [...]" (*Ib.*, pp. 67-68 [5. 1-4]).

⁷¹ "Il genere più elevato [...] in quanto termine supremo, è come un Principio Primo, [...] è il genere al di sopra del quale non può esservi alcun altro genere", d'altro canto il "genere sommo è ciò che, essendo genere, non è mai specie [...]" (*Ib.*, p. 69 [5. 10-15]).

⁷² "Si dice specie anche ciò che è subordinato al genere", e la specie è ciò che si afferma, "si predica di più realtà che differiscono per numero, relativamente all'essenza" (*Ib.*, p. 65 [4. 1]).

⁷³ *Ibidem*, l. c.

cioè qualsiasi diversità di carattere, di natura (le tre razze platoniche degli uomini d'oro, d'argento e di bronzo) hanno una rilevanza in quanto si dispongono lungo l'asse ascendente verso quell'Uno da cui discendono tutte. Qui la tradizione politica si identifica con una visione della società come un tutto unico,

Schema diverso dalla tradizione della pluralità delle specie di *società naturale*, quali abbiamo visto espresse da Cicerone (nel *De Officiis*), appunto nella sequenza di una loro globale contrapposizione alla *società naturale ferina*, ma quali entità sostanzialmente distinte (la *società naturale etnica*, la *società naturale civica*, la *società naturale familiare*, la *società naturale-Stato*). Dove però quel 'naturale' sta ad indicare la pulsione a riconoscere e quindi a realizzare ognuna la sua essenza, attraverso la ricerca logico-razionale nella prospettiva di un'universale *legge di superiore natura*.

VI. *La tradizione come soluzione alla 'solitudine' dell'individuo in una realtà (sin nelle origini dell'umanità) altrimenti inafferrabile, e comunque nel mondo moderno altrimenti indefinibile?*

Ma sortiamo per un momento dalla tradizione per porci il quesito su alcuni possibili esiti della solitudine dell'individuo nella società civile contemporanea. Esiti che sarebbero riconoscibili lungo diverse prospettive esistenziali conseguenti la 'dimenticanza' (voluta o subita) di ogni *vinculum* con il passato.

Un primo atteggiamento potrebbe comunque essere la *nostalgia* di un *ritorno alla natura*, nella fattispecie del mito di una riconversione ad uno *stato di natura* qui inteso come la vera ed unica società naturale (pre-politica, pre-istituzionale). Un secondo atteggiamento, al primo opposto, potrebbe essere invece la volontà di recupero della tradizione di *società civile*.

Un terzo atteggiamento, estremo, è poi forse più diffuso ed accettato, ossia la *passiva soggezione individuale* alle istituzioni civili (subite ancorché non condivise). Infine c'è l'atteggiamento propriamente individualistico, quello cioè dell'individuo che si chiude nella dimensione privata, in una dimensione esistenziale caratterizzata da una sorta di auto-considerazione ('stirneriana')⁷⁴ dell'individuo che

⁷⁴ Il filosofo tedesco *Johann Caspar Schmidt* (Bayreuth 1806 – Berlino 1856), meglio noto con lo pseudonimo di Max Stirner, espresse alcune posizioni critiche della cosiddetta sinistra hegeliana, cioè combattendo qualsiasi entità reale o astratta (dallo Stato alla

si vive come qualcosa di unico, di assoluto, cioè sciolto da (*ab-solutus*) ogni legame sociale, istituzionale, da ogni *vinculum* considerato inutile o semplicemente oppressivo (a fronte appunto di un'esclusiva affermazione di una propria individualità assoluta, della sua unicità, estranea ed indifferente per l'alterità sociale ed umana).

Escluso questo terzo atteggiamento, la ricerca dei nessi con la continuità con il passato, con la tradizione, riguarda solo il mito del 'ritorno alla natura' (allo stato naturale anteriore la corruzione introdotta dalla società civile), oppure il recupero di un modello di società civile anteriore alla corruzione sopravvenuta ad opera del dispotismo. Da qui due tradizioni che sembrerebbero escludersi a vicenda: appunto la *tradizione del recupero della società naturale* e la *tradizione della vera società civile* (oggetto di una riproposizione-restaurazione).

In primo luogo, dobbiamo riconoscere che il quesito della *tradizione intesa al recupero della società naturale* caratterizza particolarmente l'epoca moderna e contemporanea, dal punto di vista ideologico argomentato prescindendo dalle spiegazioni rese canoniche e codificate dalle religioni tradizionali (sul significato dell'esistenza umana sul pianeta come 'creazione divina'). Nondimeno, anche qui si può comunque immaginare che vi sia un fatale momento genetico di impressioni profonde sul significato della propria esistenza che in qualsiasi individuo può accendersi nell'attimo in cui prenda coscienza di trovarsi come 'gettato' (talvolta 'chiamato') nella dimensione umana.

Diverse sono poi le spiegazioni che il 'nuovo arrivato' apprende dalla famiglia in cui vive, dalla comunità in cui viene a trovarsi fisicamente, introdotto in quelle abitudini di vita, in quei costumi ed in quei riti.

Diverse, anzitutto, a seconda che la comunità sia ancora ad uno *stadio ancestrale* (secondo la formula della *società naturale*, la quale si riconosce in una famiglia, in un *clan*, in una *tribus*, in un *ethnos*), oppure si tratti di una *società incivilita*, secondo la formula storiografico-sociologica della *società civile*, o *società politica* o *società statutale* (termini del resto solo approssimativamente equivalenti).

religione, dalla morale al diritto, sino ai nuovi ideali liberali o socialisti) che pretendesse di collocarsi al di sopra dell'individuo, unica vera realtà, sovrano del proprio mondo e creatore dei propri valori. La sua opera più famosa, edita nel 1845 con il titolo *Der Einzige und sein Eigentum* (L'unico e le sue proprietà) influì su J.P. Proudhon e F. Nietzsche. Ma a lui si richiamarono anche i teorici dell'anarchismo (<http://www.treccani.it/enciclopedia/max-stirner>).

In un caso o nell'altro, appunto in una *società naturale* come in una *società incivilita*, è solo lì che l'individuo si trova di fronte ad una dimensione comunque costruita ben prima del suo arrivo, cioè nel corso di tempi immemorabili, e grazie al contributo di infinite generazioni sia di individui, di famiglie, di stirpi, di clan, di popoli, di nazioni, sia di ceti sociali.

Qualcosa, d'altronde, di non immediatamente spiegabile sulla base delle memorie o delle più o meno fantasiose ricostruzioni interpretative: non soltanto su quello che realmente può aver legato fra di loro gli esseri umani nelle origini ancestrali; ma alla fine soprattutto su quanto attualmente collega l'umanità all'esigenza di confrontarsi con quegli iniziali antefatti.

Memorie o ricostruzioni nondimeno particolarmente ardue. In primo luogo, sulla decifrazione dei fattori che possano aver diversificato le varie tipologie di *società naturale*, ossia quella durevolmente *statica* (al livello del *clan*, della *tribus*, dell'*ethnos*) da quella *società naturale* in cui germinarono i primi sintomi di tendenziale '*avanzamento*' (sulle vie dell'incremento delle possibilità di capire la realtà e di ampliare la sfera della libertà da condizionamenti della natura dell'universo fisico, sia di quella del cosmo umano).

La spiegazione evoluzionista (a partire dalle categorie aristotelica del passaggio naturale della *potenza* all'*atto*) non convince più di tanto, anche perché urta contro la vigente categoria ideologico-politica della postulata eguaglianza fondamentale di natura fra gli umani. Ormai vera e propria *tradizione politica dell'eguaglianza*, (correlata alla suddetta *tradizione della società naturale*), peraltro variamente argomentata nell'epoca moderna, da Rousseau rispetto a Robespierre. Del resto, a sua volta l'*Incorruptible* era ben diversamente orientato (nei confronti sia della morale, della religione e dell'ideologia egualitaria) rispetto sia ai vari Marat (ideologico modello del *sans-coulottes* dei *faubourgs* operai), sia nei confronti dell'ideologia progressista del rivoluzionario marchese di Condorcet (il quale era convinto dell'ineguaglianza fra gli attardati sulla vie del progresso e coloro che invece erano gli artefici dell'inarrestabile avanzamento tramite la cultura, la *philosophie*, o altro).

In secondo luogo, dobbiamo anche riconoscere che l'argomento della *tradizione intesa al recupero della società naturale*, che appunto caratterizza particolarmente l'epoca moderna e contemporanea, viene invece sviluppato in contrasto con le spiegazioni rese canoniche e codificate dalle religioni tradizionali. Ma c'è anche qui l'influenza di fattori ideologici, ancorché di segno diverso rispetto a quello sostenuti dai fautori – dapprima i *philosophes*, poi i *revolutionnaires* – di un *ritorno alla natura*, qui inteso come recupero di una società naturale,

restaurazione di un radicale *ordre nouveau* rispetto alla *società civile* (vista come residuo dell'antico regime dispotico).

Tuttavia, per un verso, non convincono che in parte le spiegazioni dei tradizionalisti, ad eccezione di Louis Gabriel Ambrose de Bonald, del secondo Edmund Burke e del nostro Antonio Rosmini dei Serbati (e qui rilevante è il contributo che una certa sociologia cattolica ha dato a questa definizione del nesso inclusivo e non reciprocamente esclusivo fra *società naturale* e *società civile*, nel corso del XVIII-XIX secolo).

In effetti i tradizionalisti postulano questo passaggio dalla *società naturale* alla *società civile* nei termini assunti definitivamente nelle origini, nel momento della costituzione della stessa *società civile* (e queste più o meno fraintese o forzate appunto in senso ideologico). Qui opera una tradizione intesa alla difesa ad oltranza delle forme assunte una volta per tutte dalla *società civile* nel momento della sua fondazione). Qui si tratterebbe di una tradizione intesa alla statica conservazione dell'*ordre ancien*.

Per converso, come appunto vedremo nel corso della trattazione – sia Rousseau, sia il primo Thomas Paine, sia persino il primo Edmund Burke privilegiano assolutamente la *società naturale* (*natural society*)⁷⁵.

Ci si deve qui porre il quesito se un raffronto sia esperibile fra queste due opposte tradizioni (la *tradizione intesa al recupero della società naturale* e della *tradizione intesa alla statica conservazione dell'ordre ancien*)⁷⁶ e le concezioni che abbiamo visto lungo la linea stoico-polibiana argomentata da Cicerone, cioè sia l'idea di una *tradizione della costituzione mista-governo misto* (prefigurazione della più tarda accezione di *società civile*), sia l'idea di una classificazione di molteplici specie di *società naturale*.

La *tradizione intesa al recupero della società naturale* (come luogo di un *ordre nouveau* rispetto a l'*ordre ancien*) si differenzia in primo luogo dalla *tradizione della costituzione mista-governo misto*, sia in termini di semplicità (appunto 'ordinovista') rispetto alla complessità della *società civile*, sia – e ancor prima – per il referente al primato della 'naturalità', dell'istintualità (nel rivendicare i diritti in quanto naturali rispetto a quelli artificiali-artificiosi dei diritti politici sin lì vigenti in quello che si definisce un *ancien régime*).

⁷⁵ Ovviamente ognuno in una sua prospettiva.

⁷⁶ È indubbio che le due tradizioni possano coincidere, considerando la conservazione dell'ordine recepito come la *società naturale*.

In secondo luogo, la *tradizione intesa al recupero della società naturale*, così come è concepita (cioè lungo la linea che culmina in Rousseau e da lui si diparte per illuminare l'ideologia filosofico-politica fra XVIII-XX secolo), ossia proprio in quanto incardinata sull'immediata spontaneità istintuale, non fa capo ad una razionalità invece intesa – come in Cicerone – quale *recta ratio*, quale ricerca logico-razionale (e non meramente istinto naturale) di un'universale *legge di superiore natura*.

Ne consegue che, così come è concepita nell'epoca contemporanea (in una netta contrapposizione ideologica, cioè pregiudiziale, all'*ordre ancien*) la *tradizione intesa al recupero della società naturale*, non può cogliere la differenza posta da Cicerone (nel *De Officiis*) fra il *sommo genere di società naturale* (comprensivo delle specie di *società naturale etnica, società naturale civica, società naturale familiare, società naturale-Stato*) e la *società naturale ferina*, degli uomini naturalmente malvagi in quanto animati solo da coraggio ed audacia, ma privi di razionalità e giustizia.

Manca o quanto meno non risulta di immediata reperibilità nel concetto moderno di *società naturale* la consapevolezza che quell'aggettivo '*naturale*' sta ad indicare la pulsione a riconoscere, e quindi a realizzare, ognuno la sua essenza, attraverso la ricerca logico-razionale aperta dalla prospettiva dell'esistenza di un'universale *legge di superiore natura*.

A sua volta, la *tradizione intesa alla statica conservazione dell'ordre ancien* non coglie la *sostanza dinamica* della tradizione stessa, dal momento che qui si considerano immutabili sia le forme originali assunte dai valori fondativi, sia quelle articolazioni cetuali iniziali, senza alcuna necessità di osmosi esterna a forme istituzionali che qui si interpretano come qualcosa di chiuso, di fermo, di riservato esclusivamente (se non proprio ad un'etnia di fondatori o ad un ceto di privilegiati), quanto meno come qualcosa di codificato una volta per tutte nelle origini.

C'è poi da considerare come dati oggettivi sia un'*equivalenza* che una *contestualità* fra stadi umani fermi alla dimensione di *società naturale* e stadi giunti alla dimensione di *società civile*.

Intanto, l'*equivalenza* consiste nel fatto che anche una *società naturale* (per quanto la si voglia considerare come rimasta ferma ad un stadio anteriore a quello di una *società civile*) tuttavia può avere i suoi valori di riferimento, le sue memorie, le sue tradizioni⁷⁷. Qui, ad esem-

⁷⁷ Secondo infatti la suddetta sequenza stoico-polibiana di Cicerone, la superiorità (nel rapporto genere-specie) del *sommo genere di società naturale* (comprensivo delle

pio, in quella che abbiamo definito la *società naturale etnica* (bene distinguendola dalla *società naturale ferina*) tali referenti alla tradizione dapprima fanno capo a miti (ad invenzioni della tradizione di un'origine che forse non corrisponde mai compiutamente a quella vera), i quali comunque delineano l'esistenza di un momento genetico della comunità, che attribuiscono all'opera demiurgica di misteriosi *mediatori*, di *eroi-genitori*, di *eroi-fondatori*, di *individui-eponimi* che hanno dato nascita e nome al *clan*, alla stirpe, poi al popolo infine alla nazione.

Una sostanziale *equivalenza valoriale* fra *società naturale* e *società civile* è tanto più forte quanto più le due entità sono reciprocamente distinte, isolate, distanti (se non storicamente certo localmente, fra centro e periferia di una nazione, di un continente, del mondo). Nelle regioni sino a *poc'anzi* più 'impervie' della stessa Europa si è riconosciuta la sopravvivenza di una *società di clan* (categoria sociologica che qui possiamo identificare con la suddetta dimensione equivalente sia alla *società naturale etnica* che alla *società naturale civile*) non meno della *società civile* dotata di un insieme di *valori fondanti* e sia pure di un nucleo embrionale, pre-politico, di istituzioni⁷⁸.

Riguardo invece alla *contestualità* fra *società naturale* e *società civile*, tale fenomeno si delinea a sua volta in modalità diverse ed opposte, dove, cioè, i due elementi di aggregazione sociale (la *società naturale* e la *società civile*) siano sentiti nel senso sia di un *reciproco riconoscimento*, sia di un *vicendevole antagonismo*, sia di un'*unilaterale negazione assoluta*.

Nel caso del *reciproco riconoscimento*, il nesso fra *società naturale* e *società civile* si manifesta in due sensi. Intanto, secondo la sequenza

specie di *società naturale etnica*, *società naturale civica*, *società naturale familiare*, *società naturale-Stato*) non esclude affatto, ma anzi implica che in ognuna di queste specie sia operante una tradizione intesa quale referente ad un nucleo significate dei valori e delle conoscenze trasmesse dal passato.

⁷⁸ Sopravvivenze di cui avremo una riprova nel corso di questa ricerca, specialmente riguardo alle società in certo modo periferiche appunto rispetto alla 'capitale'. Esempi ne sono non solamente la giustamente reazionaria Vandea, ma anche tutte le altre coeve periferie provinciali (quelle girondine, ribelli rispetto alla centralista Parigi giacobina, ma anche quelle celtiche rispetto alla capitale Londra).

Infatti, potremmo vedere la rinascita di tante 'piccole nazioni'. Quella scatenata dalla travolgente apparizione della *Grande Nation* (fra 1792-1815) ma appunto anche – e ancor prima (e forse più significativamente) – quelle sopravvissute all'omologazione imposta dalla 'britannica' *età augustana* (fra 1702-1745), ossia le piccole nazioni rappresentate da quelle popolazioni celtico-gaelico gallesi, scozzesi, irlandesi e bretoni, ancor vive sino almeno al massacro di Culloden. E potremmo anche vedere la genesi da una 'piccola nazione' (fatta di profughi, per scampare alle discriminazioni religiose, o di coloni partiti dall'Inghilterra) che sembra rinascere sotto altre forme nel Nord-America (nel 1776-86).

polibiana-ciceroniana del rapporto di genere-specie⁷⁹. Inoltre, in epoca moderna, secondo la prospettiva in cui la *società civile* sia vista come il luogo dell'*inveramento* dei *diritti naturali* in *diritti politici* (qui sulla linea che da John Locke conduce al secondo Edmund Burke ed infine a Thomas Paine). Qui dunque la *società civile* è il complemento e perfezionamento della *società naturale*.

Il caso del *vicendevoles antagonismo* si delinea in tre possibili direzioni esistenziali. Quando, in primo luogo, la *società civile* appaia (come in Thomas Hobbes) la negazione, il superamento in positivo, delle *società naturale* (qui vista come luogo del *bellum omnium contra omnes*). Quando, in secondo luogo, la negazione si prospetta invece a vantaggio della *società naturale*, come nel caso delle posizioni espresse (sia pure con modalità e referenti diversi) da Mandeville, da Rousseau, dal primo Edmund Burke e dal primo Thomas Paine). Qui si teorizza la bontà-virtuosità della *società naturale* in opposizione alla viziosità della *società civile*.

Il caso dell'*unilaterale negazione assoluta* si prospetta a sua volta con due diverse gradualità di esclusivismo integrale. Da un lato, quando – all'interno della stessa *società civile* – un individuo, una famiglia, un gruppo, un cetto, diano prova di privilegiare il perseguimento del proprio interesse esclusivo anziché quello collettivo⁸⁰. Da un altro lato, la *contestualità di segno negativo* si verifica allorché il singolo individuo rifiuti ogni forma di considerazione per l'alterità, ossia anche per la propria famiglia, per il suo gruppo, il suo cetto, persino per l'etnia o per la nazione. Qui siamo nel regno dell'individualismo assoluto che sconfinava nel lato oscuro, indichiarato, della *società civile* come regno dispotico.

In questi termini dovremo dunque considerare la persistenza di alcuni processi che rendono particolarmente disorientata la condizione dell'*individuo contemporaneo*, il quale può quindi animarsi di un insieme di differenti sentimenti verso la *società civile*. Su di un versante psicologico, ideale-ideologico, l'individuo può sentire in lui (ed anche farsene tramite fra i contemporanei) una sorta di *nostalgia*

⁷⁹ Nel senso che il *sommo genere di società naturale* comprende tutte le specie, sia la *società naturale etnica*, sia la *società naturale civica*, sia la *società naturale familiare*, sia la *società naturale-Stato*, quali entità di diverso grado ed ampiezza in un medesimo referente ad una *legge di superiore natura*.

⁸⁰ Qui, propriamente, avviene una sorta di inconscio riflusso ancestrale nella mentalità della *società naturale* intesa come la famiglia-clan. Riflusso che qui assume la forma distorta rispetto alla *società naturale etnica* di cui parlava Cicerone, in quanto ora si tratta del primato della *società privata* su quella civile o politica.

per la *società naturale* (qui intesa come equivalente, preliminare ad una *società civile* in positivo, nella quale possano degnamente vivere una famiglia, un gruppo, un ceto, un'etnia o un'intera nazione).

Sul versante sentimentalmente, idealmente, ideologicamente opposto si colloca l'individuo contemporaneo, quanto invece nella *società civile* attuale vede solo la privazione, il livellamento, di queste entità fondamentali e della sua stessa individualità (culturale, locale, cetuale, etnica o nazionale). Qui, in quelli che crede di riconoscere come i segni, i piani, i progetti del suo futuro, l'individuo contemporaneo inclina alle suggestioni di una rivoluzione alimentata dalla nostalgia, dal ricordo e dalla rammemorazione della tradizione della *società naturale*.

Su di un altro versante, infine, si colloca l'individuo contemporaneo allorché si riduce invece ad essere lui stesso o correo, corresponsabile (se non il primo fattore) di una negazione radicale di ogni socialità (sia la *società naturale* che la *società civile*). Qui l'individuo è disponibile a contribuire lui stesso al processo che porta al graduale distacco ed all'annientamento di quella come di ogni altra *tradizione di società civile*, attraverso una *rivoluzione come cesura radicale* configurata come un *ordine nuovo*. E di tutto questo vedremo più avanti le implicazioni.

VII. *Tradizione e rivoluzione: antagonismo, ambivalenza e convergenze fra due categorie fondamentali della teoria politica*

Va adesso considerata la sorta di *circolarità storica*, caratterizzata non soltanto nel senso di un poc'anzi accennato 'trapasso' dalla *società naturale* alla *società politica* (dal punto più basso dello schema genere-specie, verso l'alto della raffigurazione del cerchio storico). C'è nella *circolarità storica* anche un tendenziale *clinamen* verso la 'dimenticanza' dei postulati, dei fondamenti su cui si è edificata nel tempo la *società civile* (o *società politica*).

C'è, quindi, sempre incombente, la possibilità della ricaduta (verso il *basso*) in uno stadio di *società naturale* che però non è quella in cui viveva la memoria, la religione, il culto e l'esempio di ancestrali fondatori di un ordine arcaico. Qui, invece, nella 'dimenticanza' dei fondamenti della *società civile* si riprecipita in una *società naturale* 'barbarica' (se non subito una *società naturale ferina*)⁸¹ almeno

⁸¹ Come rileva Bobbio, in Vico c'è la distinzione fra una *società naturale ferina* e la *società naturale degli uomini*. Il concetto di *società naturale ferina* è ripreso da Lucrezio, dal cele-

quella del dominio anarchico dell'individuo che pone se stesso come unica misura dell'esistenza sociale, facendosi protagonista di un *bellum omnium contra omnes*.

Una *società naturale 'barbarica'* che (per la '*malizia della ragione riflessa*', ossia per la degenerazione della razionalità (acquisita) nell'incommensurabilità dell'individuo esclusivo) non è più soltanto *società privata*, ma dominata da pulsioni 'anarchiche' in vicendevolesse conflitto.

C'è qui l'obliterazione (sulla base di un'istintuale svalutazione) di ogni elemento o fattore fondativo storicamente acquisito. Svalutazione, dunque, delle condizioni morali, valoriali, sociali e politiche in ragione delle quali – invece – l'ordine istituzionale (la *società civile* o *società politica*) recepito dal passato può essere mantenuto al livello di uno '*status*' statico-dinamico (nel senso del continuo aggiustamento richiesto fra la *sostanza* valoriale della tradizione, su cui questo ordine riposa, e l'ineluttabile variare delle *forme* con cui si deve sempre raffrontare la congiuntura dei tempi).

Qui dunque si vede come la *tradizione civile* (o *tradizione politica*) consista nella trasmissione di qualcosa di ordinato, e di razionale (nel senso di comprensibile e misurabile) che si ritiene utile trasmettere di generazione in generazione, sotto forma di memorie, di ricostruzioni interpretative del passato, di codificazioni ed istituzioni. Ma è appunto un ordine che si consegue e si situa al di là delle immediate pulsioni istintuali esclusive che conducono inevitabilmente ad una *società naturale* pre-politica, appunto la *società naturale 'barbarica'*.

Un ordine che si alimenta di una tradizione civile formatasi grado a grado, proprio nel superamento della *società naturale* statica (ferma ad un passato ancestrale), nel transito verso la *società civile*, reso possibile dallo sviluppo di una *pietas ancestrale*, dal mito al vero e proprio culto di *eroi fondatori* (fra gli altri, Licurgo, Numa, Mosé, secondo la ricostruzione di Vico e poi di Rousseau). La memoria delle loro imprese si consolida e perfeziona tramandandosi poi come *religione eroica*, acquisendo peraltro sue immagini, suoi riti

bre passo nel V libro (verso 932) del *De rerum natura*, dove lo si definisce ome quello in cui quei primitivi "*vulvivaga vita tractabant more ferarum*" (BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, cit., p. 119). Invece, la *società naturale degli uomini* è quella in cui già sussistono istituzioni come il culto divino, della famiglia, dei morti (culto degli antenati). "*Dunque lo stato di natura è per Vico, a differenza di Hobbes, uno stato sociale, se pure costituito da quella forma primitiva e naturale di associazione che è la famiglia*" (ib., p. 122).

e culti, in tal modo ponendo la base di una *religione civile* su cui si edificherà più tardi l'ordine politico.

Qui accade che ogni cesura con la tradizione, ossia ogni mutamento che metta in discussione i suoi valori ed i suoi insegnamenti, sia subito intuito come una mortale pericolosità per un contesto che si crede acquisito una volta per tutte. E rispetto al quale ogni cambiamento (sia pure evolutivo verso una embrionale *società politica*, allargata a nuovi apporti umani e culturali) può assumere il significato di una minaccia mortale.

Diverso il caso di una comunità che abbia per tempo recepito la necessità di ampliarsi sino a diventare propriamente una *società politica* (o, propriamente, una *società civile*). Un tipo di aggregazione, quest'ultima, che sin dalle origini si contrappone alle dimensioni di una *società naturale 'barbarica'* (di un *clan*, di una *tribus*) e che nel progresso dei tempi si contraddistingue da ogni tipo di comunità dinastica, familiare, cetuale, quali fattispecie di *società domestica*.

E qui, in un simile transito dalle dimensioni del *clan* (la *società naturale 'barbarica'*) alla *società politica* (propriamente innovativa tanto da configurarsi come una *società demiurgica*, e persino una *società artificiale*), si aprono ulteriori quesiti.

Qui, infatti, emergono due aspetti della questione di cui dovremo tener conto in questa ricerca sui nessi, diciamo, disgiuntivi-convergenti fra la categoria filosofico-ideologica della *tradizione politica* (diversa, ripetiamolo, di una *tradizione del clan*) e la categoria di *rivoluzione*. Quest'ultima non è una ribellione da *clan*, né una *jacquerie* contadina o un'*émeute* (di operai, artigiani o 'nulla facenti' di un qualsiasi *faubourg Saint-Antoine*), ma è una categoria dell'esperienza politica altrettanto articolabile nel diverso riferimento sia – per un verso – a *slogans* radicali, sia, invece – per altro verso – nel riferimento a valori etico-politici e filosofico-ideologici, diversamente concepiti da una *tradizione politica*.

La rivoluzione è del resto una categoria dell'azione, che essendo finalizzata immediatamente alla pratica (alla prassi appunto rivoluzionaria), consiste nella preliminare identificazione dell'idea, del progetto, dell'ideologia, senza troppe mediazioni prudenziali nel tradursi in azione, in fatto. Motivi per i quali inevitabilmente perde molto dell'eventuale purezza ideale-ideologica, però acquisendo un maggior grado di certezza (e di immediato successo).

Se per l'attore, per il protagonista dell'azione, coincidono sia il *certum* ideologico che il *factum* politico (l'uno e l'altro configurandosi come verosimili, simili al vero), in realtà rappresentano solo di una parvenza di *verum*. Infatti, né questo *certum*, né tale *factum* coincidono con una *veritas*, con un'oggettiva visione dell'evento rivoluzionario.

Si dirà che è una fisiologica eterogeneità dei fini, dei propositi rispetto ai risultati. Il fatto è che i protagonisti dell'azione storica non sono mai gli autori primi di questa, quali che siano i loro abbagli di averla 'capita', 'compresa' (come qualcosa da essi voluto o realizzato). E, del resto, le 'cause prime' degli eventi storici sono talmente lontane nel tempo, tanto al di là sia della memorie atavicamente tramandate, sia della loro versione poi codificata (quasi sempre travisandone il significato), che alla fine una loro ricostruzione mitologica non ha meno possibilità di avvicinarsi alla verità di quanto ne possa avere l'indagine storico-documentaria considerata presuntivamente oggettiva.

Del resto l'accelerazione implicita all'ideologia dell'azione rivoluzionaria immediata non coglie certo le implicazioni di 'lunga durata' del processo storico, tanto meno se si volesse riconoscerlo in quello scandito sulla base di stratificazioni di immemorabili cataclismi antichissimi (non solo nella platonica Atlantide, o nel biblico Diluvio universale) e di milioni di anni ipotizzati dagli scienziati per la storia del mondo. Aspetti in certo modo 'inattuali' nella febbrile assolutizzazione del presente storico, ma che comunque confuterebbero, laddove fossero considerati specificamente, non solo qualsiasi cronologia 'attualistica' (se non più quella biblica, o quella latomistica, nazionale ed etnico-nazionalistica), ma anche il mito stesso, tutt'ora incombente, di un *ordine radicalmente nuovo*.

Sicuramente la tradizione implica immediatamente l'idea di una continuità del referente a delle 'cause prime', che (quantunque prevalentemente non più in maniera del tutto mitologica immaginate, e per quanto in assoluto indefinite e indefinibili) restano incisive nella fattualità storica, come fattori sia ideali-ideologici che morali-valoriali che da tempo immemorabile tengono insieme la comunità umana nei suoi diversi contesti culturali e culturali. Non altrettanto, sulle prime, sembrerebbe di poter affermare della rivoluzione. E specialmente quando questa categoria venga interpretata nei termini di una *rivoluzione intesa alla rottura-innovazione radicale* con il passato (altrimenti, nel caso di parziale novazione, si ritiene che si dovrebbe parlare di riforma).

In entrambi i casi, tuttavia, queste due categorie fondamentali dell'agire politico (la tradizione e la rivoluzione) possono subire una metamorfosi, capovolgendo quelli che parevano i loro saldi presupposti esistenziali, i loro contenuti ideali-ideologici più costanti e fermi. La realtà fattuale è in effetti anche qui, in entrambi i casi, diversa da come la si può immaginare, tanto più in quanto variabile rispetto a referenti anteriori.

Riguardo alla tradizione, si può constatare un 'corto circuito' interpretativo da parte di coloro che – come si è accennato – vi si riferi-

scono riduttivamente, nel senso di non coglierne la *sostanza dinamica* (ancorché idee e valori ritenuti essenzialmente durevoli nel tempo), privilegiando invece la *stabilità delle sue forme* in una determinata epoca ed in particolari contesti, anziché assicurare di queste forme il continuo adattamento al variare dei tempi, al mutare delle inclinazioni partecipative ad essa, da parte di individui, gruppi e ceti o di un'intera cultura o comunità.

Qui, allora, si deve propriamente parlare di *tradizionalismo statico, formale* (assolutamente conservativo delle forme assunte in un determinato momento storico). Come si è visto, qui siamo di fronte ad un *tradizionalismo conservatore*, chiuso ad ogni osmosi sociale e ad ogni istanza di trasformazione delle *forme* culturali ed istituzionali.

Qui, dunque, chiusura ad ogni idea di mutamento, che invece è un fattore sostanziale, strutturale, necessario, vitale per assicurare la continuità. Un *tradizionalismo conservatore* rappresenta l'essenza di ogni atteggiamento scolastico, di ogni *fraintendimento* della tradizione (per 'ignoranza', se non proprio per intenzione).

Al contrario, ogni tradizione va ricercata, riscoperta, apprezzata e tutelata al di là di queste sovrapposizioni più o meno sconfinanti nella fantasia, nei miti, nelle leggende, negli integralismi di vario genere. A partire appunto da quelle favole che Francesco Bacone alla svolta fra XVI-XVII secolo inviterà a sfrondare (per riscoprire la vera tradizione nella *sapientia veterum*) sino alla denuncia neo-marxista di una vera e propria invenzione della tradizione (lungo una linea che unisce Hobsbawm ai teorizzatori del 'pensiero debole').

E del resto di simili *ascondimenti* già parlava (dietro la ricezione puramente formale delle *litterae antiquae*) l'imperatore Flavio Giuliano (quando divenne l'Apostata), accusando i 'docenti', ossia quelli di fede cristiana (da lui spregiativamente definiti come i 'Galilei', intenzionalmente distinguendoli dai Giudei)⁸².

Storicamente però, sia pure più raramente, il referente alla tradizione si manifesta anche come consapevole riconnessione alla persistenza di una *sostanza* di referenti ai *valori fondativi* di una dimensione percepita come sintesi (armonia, sinfonia e tessitura) fra nuovi elementi, nuovi fattori e nuove situazioni.

D'altro canto, in tali generi di referenti si riconoscono sia una *tradizione conservatrice della sostanza di valori fondativi* (a fronte di mu-

⁸² FLAVIO CLAUDIO GIULIANO, *Circolare sui maestri galilei*, in: ID., *Uomini e Dei. Le opere dell'Imperatore che difese la tradizione di Roma*. Introduzione, traduzione dal greco e note di Claudio Mutti. Roma, Edizioni Mediterranee, 2004, pp. 75-77.

tamenti delle *forme* del loro attuarsi, ossia del 'fisiologico', normale avvicinarsi di nuove situazioni), sia una tradizione che – a fronte di cesure radicali contro la persistenza di quei valori – si configura appunto nei termini di una tradizione per la *difesa della continuità valoriale*, o di una tradizione intesa al *recupero della continuità*.

Nell'un caso e nell'altro, sia per la conservazione che per il recupero, la restaurazione di quella *sostanza valoriale originaria*, è indispensabile trovare di tale *sostanza* il veicolo in *forme* migliori o comunque nuove di quelle del passato.

Forme migliori, comunque nuove, pertanto, tali da assicurare l'ampliarsi delle possibilità di accesso all'ordine antico per quelle individualità (personali, familiari, cetuali, etnico-nazionali) che si dimostrino nella pratica sociale animate da nuove ed apprezzabili intenzioni partecipative alle istituzioni in cui si esplicano i valori fondativi (ai quali aspirano di aderire anche i 'nuovi venuti', nel transito sociale da *esquilini* ad *inquilini*). Aperture di nuovi percorsi, a patto che si conservi immutata la *sostanza* valoriale a cui il nuovo tende.

A sua volta anche il concetto di rivoluzione può essere inteso ed attuato di due modi opposti. Ma qui, in un primo senso, l'insorgenza rivoluzionaria si può configurare storicamente come un puro e semplice fatto di rifiuto totale del sistema sin lì vigente, ossia può articolarsi come progetto d'azione nei termini di una *rivoluzione come cesura radicale con il passato*. Oppure – viceversa – si può avere una *rivoluzione verso i primi principi fondativi della comunità*. Principi che si considerano violati da chi, nel tempo storico, possa aver conquistato il potere al solo fine di perseguire un proprio esclusivo interesse (personale, cetuale, etnico-nazionale).

In questo secondo caso, la rivoluzione è una sorta di *riavvolgimento* del filo degli eventi attorno ad un nucleo di valori e di istituzioni su cui si era originariamente fondato l'ordine comunitario, poi articolatosi in forme più propriamente sociali. Qui la categoria concettuale ideologico-programmatica è quella di una *rivoluzione per il recupero della continuità*⁸³. Ed in effetti qui si tratta di una *rivoluzione verso i primi principi fondativi della comunità*, cioè di un processo destinato a manifestarsi (quantunque sotto forma di un'eterogeneità dei fini, di cui sono inconsapevoli i suoi protagonisti immediati)

⁸³ P. PASTORI, *La ricerca di una tradizione politica fra XVIII-XIX secolo. Vincenzo Cuoco fra rivoluzione radicale e reazione restauratrice*, in: *Tradizione e modernità*. Cura di Paolo Pastori. [numero monografico di:] *Αρχή. Rivista di Filosofia*, V (2003/2004), pp. 105-179.

come complementare, veicolare o strumentale per il recupero della sostanza della tradizione abbattendone le forme precedenti.

Ma sino a che punto questa confluenza di itinerari che pure muovono da presupposti diversi (distinti, formalmente opposti) è una *presa di atto consapevole*? Per certi aspetti si può individuare addirittura una *rivoluzione conservatrice*, i cui teorici vedono nella via rivoluzionaria un metodo più attuale per recuperare la situazione antica, considerando inevitabile agire nell'ambito di opinioni ormai consolidate in senso innovativo.

Oppure davvero si tratta di una convergenza fattuale, che risulta malgrado un'eterogeneità dei fini perseguiti? Inoltre, qui c'è da chiedersi: ne sono consapevoli quelli che si possono definire i più verosimili *tradizionalisti*, quelli cioè davvero *interessati alla continuità della sostanza della tradizione*, i quali, mentre si oppongono anch'essi al formalismo di un *tradizionalismo integrale*, tuttavia non condividono nemmeno la cesura prospettata del *radicalismo rivoluzionario*?

Solo alcuni dei più attenti storiografi politici si sono posti il quesito se, in definitiva, in simile prospettiva, le posizioni dei tradizionalisti interessati non tanto alla fissità delle *forme*, quanto piuttosto alla *sostanziale dinamicità della tradizione*, non si differenzino altro che per il metodo da coloro che considerano la *rivoluzione come intesa al recupero dei veri principi fondativi della società politica*, ossia da quella parte dei *rivoluzionari* che sono *intenzionati al recupero di una condizione anteriore alla corruzione attuale*.

In ultima analisi, anche questi rivoluzionari vedrebbero nella rivoluzione il veicolo, lo strumento dirompente verso qualcosa che appare loro certamente migliore del formalismo etico-economico attuale. Qualcosa di migliore e dunque di auspicabile proprio perché luogo della memoria di una pur latente o appena intravista *tradizione politica di eguaglianza, di equità, di giustizia*, in una parola: di *valori comunque accomunanti le naturali diseguaglianze*, le pur innegabili diversità di carattere, di intenzione, ed anche di capacità.

Vero è poi anche come non solo la dimensione comunitaria di un *clan* (espressa sociologicamente dalla metafora di una *società naturale*), ma anche la dimensione di una *società politica* (intesa 'metaforicamente' come *creazione artificiale*, rispetto alla *società naturale*) costituiscano – almeno in un Occidente culturale (non immediatamente coincidente con quello geografico) – l'una e l'altra altrettante entità e categorie ideologiche che di continuo si ripresentano sia nella progressione come nell'inversione del ciclo storico. Si ripresentano qui quali referenti sia alla tradizione, sia al tradizionalismo, ma anche come referente sia alla *rivoluzione come cesura della continuità con la tradizione*, sia alla rivoluzione intesa invece al suo recupero.

Basti pensare – dopo il declino barbarico (fra V-VIII secolo) verso una *società naturale ferina* (o al più verso una *società naturale di clan* o di tribù, di orde o di milizie comunque mal assimilate nelle istituzioni statuali romane) – non solo al riemergere, al ritorno della categoria di *società politica*, quale risulta dalla rinascita dell'idea imperiale (a partire da Carlo Magno, ossia dal IX secolo). Ma basterebbe anche ricordare il ritornare in superficie anche (persino contemporaneamente alla *società politica*) di una *società di clan* (dunque mai estinta) nelle periferie culturali e politiche dell'Europa del XVIII secolo.

Qui, questa rinascita si delinea sia nelle periferie celtiche dell'Inghilterra (come vedremo nel caso della vera e propria *reinvenzione di una tradizione*, nell'*Ossian* di Macpherson, tanto celebrata dall'abate Cesarotti, quanto ammirata, nel privato, dallo stesso Bonaparte), sia nella stessa Francia, quale alimento non secondario dell'idea di una *Grande nation* (germinata nelle periferie provinciali da cui provengono gli impulsi localisti-federalisti nel 1792-93 dei quali Condorcet fu lo sfortunato eroe intellettuale).

VIII. *Qualche riflessione su frammenti di significative tradizioni tuttavia ignorate dalla 'piccola scienza' storiografica*

Ad *ognuno* (anche se poi in realtà solo a *qualcuno*) può accadere di trovarsi – in un suo personale itinerario verso un intravisto significato della propria esistenza storica – al cospetto di immagini che non ci si rende mai subito conto (e tanto meno mai pienamente) quanto siano importanti *frammenti* di diverse tradizioni. Principalmente (ma non solo) le tradizioni che hanno popolato l'*Occidente* come la terra dell'approdo (e del tramonto) di qualcosa che di continuo tuttavia sembra riemergere, risorgere come un sole dalle onde di un mare in continua trasformazione.

Un ripetersi forse solo apparente, una rivoluzione nel senso di una creduta discontinua-continuità, ma anche nel senso dell'effettivo ruotare su se stessa di questa sfera planetaria, anch'essa come gettata (o creata) al centro del nostro universo da un forse non compiutamente conosciuto (o conoscibile) *Deus absconditus*.

Personalmente, vorrei qui ricordare alcuni di simili frammenti che, forse fraintendendone il significato, comunque mi colpirono particolarmente. Anche perché mi convinsero poi di quanto poco avessero davvero capito della realtà umana i cultori di quella che il Socialista ingegnere normanno, il francese Georges Sorel, chiamava la *piccola scienza*. Ossia intendeva la scienza 'ufficiale', quella di ac-

cademici e di intellettuali animati da un'autoreferenziale presunzione di aver tutto capito nella genesi e nello sviluppo dell'esistenza umana sul pianeta.

Una di queste *immagini frammentarie* è la descrizione della sfera del mondo quale risulta nella finzione letteraria del poc'anzi ricordato *Sogno di Scipione*, dove Cicerone immagina il racconto che, nel corso di una conversazione avvenuta nella dimora di quella nobile casata, Scipione Emiliano fece di quando a lui dormiente gli stato rivelato dall'apparizione in immagine di Scipione l'Africano. Vedendolo atterrito per questa improvvisa apparizione, l'Africano lo aveva rassicurato, dicendogli di non temere, ma di ascoltare quanto gli avrebbe detto e di affidarlo alla sua memoria ("*Ades [...] animo et omittit timorem, Scipio, et, quae dicam, trade memoriae*")⁸⁴.

Fra queste memorabili 'cose dette' dall'Africano (a distanza di tanto tempo e di così incommensurabile condizione esistenziale), mi hanno colpito sostanzialmente due, perché anche secondo la mia convinzione rivelatrici di quanto eruditi, scienziati, storici e politologi facciano poca attenzione per tradizioni che, invece, se considerate attentamente ci avrebbero fornito per tempo la chiave per comprendere e rendere meno tragica, meglio vivibile, la nostra esistenza.

Tanto più inutilmente tragica, a fronte del normale 'tasso' di drammaticità che – appunto secondo la tradizione – è sempre richiesto agli umani per capire il senso dell'esistenza. Tragiche sono sempre le prove da superare per carpirlo (e comunque solo dopo lunghe peregrinazioni fra false idee). Quindi dopo una piena purificazione dei nostri errori (catarsi) e finalmente dopo l'avvenuto rovesciamento (catastrofe) della nostra condizione: dall'ignoranza totale verso la conoscenza, relativa.

La prima di queste memorabili 'cose dette' è stata almeno per me la descrizione della terra vista dall'alto dei cieli, con cui appunto nel *Sogno*, l'Africano traccia una visione che solo dopo due millenni, attraverso i satelliti inviati dalla moderna tecnologia nello spazio, si sarebbe potuta avere tanto precisamente. L'Africano parlava in effetti sia della sfericità della terra (pur definendola come una delle nove sfere o globi da cui è costituito l'universo)⁸⁵, sia delle

⁸⁴ Marco Tullio CICERONE, *Dello Stato*, cit., p. 161 [libro sesto. *Il sogno di Scipione*].

⁸⁵ "*Nonne auspicias, quae in templa veneris? Novem tibi orbibus vel potius globis connexa sunt omnia. [...] Nam ea, quae est media et nona, tellus [...]*" (Ib., p. 166 [libro VI, capo IV]).

due zone coperte di ghiaccio ai due poli, sia della zona mediana, desertica⁸⁶.

E da quale fonte di conoscenza, da quale tradizione di una simile visione 'aerea' aveva attinto una descrizione che solo oggi ci appare tanto realistica. Una 'sfericità' che ancora ai tempi di Galileo, milleseicento anni dopo, l'umanità più acculturata avrebbe ancora negato? Qualcuno prima di Cicerone e degli Stoici aveva visto una realtà che appunto soltanto nella nostra epoca tecnologica si è potuta 'rivedere'?

E questo qualcuno aveva trasmesso una tradizione che solo alcuni avrebbero poi recepito, ed a grande distanza di tempo e di eventi intercorsi? In effetti, sostanzialmente in antitesi con l'ideologia dominante, nella lunga crisi che precede la fine dell'Impero romano, il testo ciceroniano era stato ripreso parzialmente, a meglio dire 'ritagliato', fra l'altro nel *De Civitate Dei* da sant'Agostino (nel quinto secolo dopo Cristo)⁸⁷, facendone pur così uno dei referenti della concezione politica cristiana che domina la prima parte del medioevo.

Ma oltre a queste cose più o meno immediatamente 'dette' o 'lette', vi sono poi altre possibili *immagini frammentarie* di diverse tradizioni che ciascuno di noi può intuire, scoprire, e persino inconsistentemente immaginare, comunque utili nell'itinerario verso un intravisto significato della nostra esistenza. E qui ne vorrei ricordare almeno due di una mia personale 'esperienza', diciamo, immaginativa-intuitiva.

La prima risale ormai a più di cinquant'anni fa, quando incautamente salendo, non visto dai custodi anche lì disattenti, salii gli scalini del basamento su cui è eretto – al centro del duomo 'laico' di Aquisgrana (a meglio dire: Aix-la-Chapelle), la Cappella imperiale – il trono di Carlo Magno, fatto di un po' barbaricamente rozze lastre di pietra (probabilmente originarie di quella Corte). Sulla parte antistante di questo trono imperiale venne posto, in epoca tardo medievale, un leggìo bronzeo (sostenuto da una colonna), sulla cui superficie della parte esposta verso il pubblico c'è l'aquila imperiale (simbolo del dominio supremo), mentre sul suo *verso*, che solo l'offi-

⁸⁶ "Cernis autem eandem terram quasi quibusdam redimitam et circumdatam cingulis, e quibus duos maxime inter se diversos set coeli verticibus ipsis ex utraque parte subnixos obri-guissse pruina vides, medium autem illum et maximum soli ardore torreri" (*Ib.*, p. 170 [libro VI, capo VI])

⁸⁷ Sergio COTTA, *La Città politica di sant'Agostino*. Milano, Edizioni di Comunità, 1960.

ciante poteva vedere (prima di appoggiarvi il testo della *lectio divina* o di altro) c'è un pipistrello.

Qui la specularità dell'interfaccia tradizionale è data – su di un verso – dalla figura dell'aquila ad ali 'stanti' (cioè a 'riposo' dopo un volo arduo e faticoso, simbolo appunto di un potere affermato e presuntivamente stabile). E – sull'altro verso – richiamata dalla figura di questo pipistrello, il cui volo ad ali spiegate evoca il silenzioso avanzarsi, minaccioso, di un pericolo imminente (quello da parte di notturne energie, imprevedibili nelle loro negative finalità).

Simboli quindi di una contestuale vigenza e periclitante sussistenza della tradizione politica, sempre minacciata al suo interno da pulsioni negative, oscure, notturne, non sempre visibili e distinte dal lato luminoso-numinoso, solare.

L'altra mia personale 'esperienza' immaginativa-intuitiva risale invece ad anni più recenti, in viaggi 'vicino a casa', alla ricerca di itinerari e percorsi di tradizioni non identificabili se non attraverso simboli (presunti, immaginati, o forse anche reali). E dunque immaginazioni mai da certificare attraverso troppo temerariamente individuate identificazioni (sempre foriere di erramenti e tragedie in necessarie).

Avevo cioè visto, nell'ex-chiesa dei Gesuiti ad Avignone (che attualmente ospita una raccolta di sculture dell'epoca celtica), una grande figura di animale (quasi un cinghiale) seduto sulle zampe posteriori, con quelle davanti invece dritte, a sostenere il busto sul quale la testa risulta arretrata sul collo, all'indietro, come a ritrarsi davanti ad uno spettacolo 'orrifico'.

Era la Tarasque, forse animale simbolo di una regione e di un popolo che guardava all'Oriente minaccioso? E con il timore per il sorgere di un *Sole nero*, annuncio delle fine di un mondo o di un'epoca? Oppure si trattava di un animale in adorazione per l'annuncio di un Sole luminoso-numinoso, di un nuovo inizio, di un'epoca di rigenerazione, di una primavera nuova? Dubbi, intuizioni, fraintendimenti di quello che in realtà poteva essere solo l'abbozzo mal riuscito di un animale totemico, il cinghiale (del resto insegna di *clan*, poi ripreso sui vessilli delle legioni romane che sconfissero quei popoli)?

Il fatto si è che rivedere quell'animale, pur in proporzioni ridotte (ma nella stessa precisa raffigurazione e nello stesso atteggiamento di terrore o di speranza) sulla parte mediana, rivolta ad oriente, del campanile di Sant'Antimo nei pressi di Montalcino, mi suscitò qualche fantasiosa intuizione sugli altrimenti indimostrabili itinerari della tradizione.

Forse luogo di un'immaginabile e comunque quasi costante e perenne ridiscesa, di una riconversione dal Nord verso il Sud, lungo l'itinerario che dalla Lotaringia riconduce le genti 'caroline' sugli stessi sentieri delle 'incursioni-escursioni' celtiche dei vari Gauvain (Galvano), di cui forse davvero la traccia e la reminiscenza è la spada confitta nella roccia (a San Galgano)? Oppure una riconversione verso Nord, quando la barbarie avanzava dal Sud, verso una salvifica *via francigena*? A Sant'Antimo, proprio Carlo Magno si potrebbe essere soffermato, come dice la tradizione fondando la Chiesa. Forse al ritorno dall'incoronazione romana, ossia dopo essersi incontrato a Sutri (che ancora nel suo stemma ha un equestre figura di Carlo Magno, che esibisce sul suo capo una corona a lungo bramata, di *Equus romanus*, conferitagli dal papa).

Forse addirittura una corona solare, infatti radiata (fatta di raggi, come in tante anteriori raffigurazioni di imperatori d'Oriente e d'Occidente legati a questo culto solare).

Fantasie, intuizioni, abbagli, che comunque restano frammenti di un personale itinerario verso la percezione dell'esistenza di determinate tradizioni. Le quali però non sarebbero comunque – se verificate – che un lato del molteplice volto composito delle tradizioni di Occidente e d'Oriente. Che dire, infatti, del periglioso approdo di una tradizione apocrifa sui lidi di Francia, quale risulta dalla tomba di *Marie Madeleine* nella 'confessione' (deambulatoria testimonianza) nella Chiesa di *Saint-Maximin la Sainte Baume*?

È davvero approdato lì il primo cristianesimo veicolato da genti cristiano-ebraiche? È davvero sbarcato in quegli stessi lidi *Giuseppe di Arimatea*? E poi, l'oggi troppo mediatizzato *Graal* o persino l'*Arca dell'alleanza* erano davvero nascosti a Montségur, dove – secoli dopo la crociata contro gli Albigesi – una non meno ferocemente barbara, ancorché ora meccanizzata, divisione del *Terzo regno* ricercherà nel XX secolo le tracce di un *pignum imperii*, il calice sacro, forse più ambito della troppo famosa *Lancia di Longino*?

A quest'ultimo proposito, nel corso della nostra ricerca vedremo che un suo peculiare significato hanno anche le ricerche di queste tracce della tradizione in tutt'altra direzione ideologica rispetto ai perigliosi sentieri di *Longino* o dei *Cavalieri del Graal*, oggi tanto di moda.

E del resto il mio accenno a suggestioni 'celtico-gauvaniche' potrebbe risultare in irreversibile subordine rispetto alla più probabile connessione fra la '*spada nella roccia*' (nella suddetta circolare cappella di Chiusdino) e la *Tarasque*. Però più autorevolmente accertato è la sorta di *terminus ad quem* di un simbolismo erudito che anche

i 'celtomani parigini' dell'epoca napoleonica rivolsero su possibili connessioni linguistico-culturali fra antiche regioni della periferia celtica, fra la Francia (nord-occidentale) e la Gran Bretagna (Scozia, Irlanda, Galles, con trasmissioni fra le due sponde, oltreché della Manica, anche dell'Atlantico).

Riguardo alla *Marie Madeleine*, le possibili contiguità di tradizioni con altri luoghi di memoria potrebbero sembrare forse solo di 'genere' (come oggi si dice), mentre investono un significato simbolico-culturale nazionale, cioè sul ruolo che il genere femminile ha avuto nella storia della Francia, sia laica che religiosa.

Oltre alla *Marie Madeleine* – per vedere la circolarità delle tradizioni – andrebbe infatti considerata la *legenda sanctorum* relativa a *Sainte Geneviève*, patrona di Parigi, nella Chiesa divenuta *Panthéon* della Rivoluzione, dove però nel 1851 il fisico francese Léon Foucault laicizzò ancor più il significato dell'edificio realizzando una sua dimostrazione scientifica di tutt'altra circolarità (quella della rotazione della Terra), installando nella cupola centrale della costruzione un pendolo della lunghezza di circa 67 metri.

Nondimeno, il referente di 'genere', relativo cioè ad immagini-simbolo di figure muliebri, non è nemmeno riducibile alla sola *Marie Madeleine*, o a *Sainte Geneviève*, se è indubbiamente protagonista di una tradizione nazionale anche la figura di *Marianne*. Quest'ultima dapprima assunse un ruolo simbolico assurgendo ad immagine di una laica divinità, personificazione dello *spirito indomito* della Francia rivoluzionaria (come documentano raffigurazioni plastiche coeve all'Ottantanove, su piatti ed oggetti in uso nell'arredamento domestico ed aulico). Divenne poi simbolo di un iper-nazionalismo che ha riempito piazze ed edifici di mezza Francia con non sempre eccelsi monumenti dedicati al suo ruolo di eroina nazionale.

Comunque anche questo simbolo in cui si ritrovano le tracce di una tradizione celtica che riconosceva alla donna un suo ruolo primario, in positivo e negativo, nel contesto della società politica. In tal senso, si va dalle mitiche Velleda e Beodicea alla *Poucelle d'Orléans*, senza dimenticare un'altra, e però passionalmente fedifraga, Geneviève (quella del ciclo arturiano, peraltro significativamente perdonata dal marito, Artù).

Come si vede il tema della tradizione è di per sé estremamente complesso e sempre ambiguo nelle illatorie interpretazioni. Ad esempio il 'compiacente' Artù tradito è secondo un'altra tradizione il campione non del celtismo, ma della resistenza del nuovo popolo, dei Romano-britanni, all'invasione 'tedesca', in realtà solo anglo-sassone.

Ambiguità implicita ad ogni referente alla tradizione, ma anche significativamente rivelatrice di possibili connessioni fra cose, fatti e persone che la *communis opinio* (anche quella comune alla *gens litteratorum*) ritiene inconciliabili. Fra queste connessioni, quella appunto fra la tradizione e la rivoluzione di cui vedremo in questa mia ricerca l'ambizioso proposito di individuare alcuni impensabili, e per certi versi (per i più) addirittura improponibili, segni, nondimeno talvolta vitali per la comprensione del presente-futuro.

Parte I

Su alcuni momenti, fra XVI-XVIII secolo,
della cesura del nesso (apparentemente disgiuntivo
e sostanzialmente imprescindibile) fra scienza, etica,
politica e filosofia

Capitolo I

Un referente alla tradizione fra XVI-XVII secolo, poi ignorato dai tradizionalisti non meno che dalla storiografia progressista. Il caso di Francesco Bacone fra l'avanzamento delle scienze e la sapienza degli antichi

Nella sequenza dei fatti, fra XVI-XVII secolo, con la *'rivoluzione scientifica'*, il tema della continuità storica sembrerebbe essere superato, stando almeno agli stereotipi della storiografia ancor oggi prevalente, secondo i quali il progresso delle scienze, l'acquisto di una vera e piena razionalità svelerebbe la tradizione, mostrandone il vero fondamento nella superstizione, nell'arcaicismo di mentalità rimaste arretrate sulla via del progresso. Ma anche qui diverse sono le risultanze di una diretta lettura dei testi di quello che la storiografia apologetica della rivoluzione scientifica indica come il capofila, cioè Francis Bacon (Londra, 1561-ivi, 1626), il quale in uno dei primi scritti chiariva invece il suo riconoscimento del valore della tradizione, tutto da recuperare, distinguendone i contenuti sostanziali dalle sovrapposizioni formali intercorse nella storia.

Membro della Camera dei comuni, fra i protagonisti dell'età di Elisabetta I Tudor (1533-1603), ed in parte del regno del suo successore, Giacomo I Stuart (1566-1625), la fedeltà di Francis Bacon alla Chiesa nazionale anglicana non pare venir mai meno⁸⁸. Con la morte di Elisabetta I e la successione di Giacomo I Stuart, si costituisce quell'unione personale dei due regni di Scozia e d'Inghilterra che crea rilevanti problemi istituzionali.

⁸⁸ Dotato di grande cultura dei classici, formatosi (fra il 1573-75) al *Trinity College* (recente istituzione di Elisabetta I), viene inviato (nel 1576) dal padre al seguito dell'ambasciatore inglese in Francia, dove è tristemente colpito dalle misere condizioni della Corte, dilaniata da conteste interne e dalle guerre di religione (Cfr.: *Nota biografica*, in: F. BACONE, *Scritti politici, giuridici e storici*. A cura di Enrico De Mas. Vol. I. Torino, Utet, 1971, p. 44). Rientrato in Inghilterra nel 1578 si dedica allo studio del diritto romano (*Civil law*); della legislazione medievale britannica (*Common law*) e di quella parlamentare (*Statute law*), proponendosi in seguito di elaborarne un *corpus* unitario (*Ib.*, p. 45).

Nel corso di questi eventi, fatto Cavaliere dal Re, Bacone si dedica alla composizione dei due libri dell'*Advancement of Learning, Divine and Human* [1605], in seguito elaborando una 'filosofia naturale', della quale espone i principi nella *Instauratio magna* (1606-1607), nel proposito di orientare la conoscenza della realtà attraverso un sapere sperimentale (le arti meccaniche), inteso a trasformare la natura stessa a vantaggio dell'intera umanità⁸⁹. Dunque un sapere sperimentale, pratico, superiore a quello della tradizione aristotelico-scolastica, quindi ispirato alla discussione del materialismo pre-socratico, non senza comunque un profondo spirito di 'carità' nell'indagare nuove scoperte e nuovi mezzi a vantaggio dell'umanità⁹⁰.

Nel 1609, Bacone pubblica il trattato *De sapientia veterum*, che suscita l'immediato interesse di Casaubon, ma che tanto influenzerà un secolo dopo lo stesso Giambattista Vico. Opera che (contemporaneamente ai *Saggi morali*) verrà infatti tradotta in italiano alcuni anni dopo, a Londra (nel 1617), quindi a Firenze e Venezia (nel 1619). Divenuto Lord Cancelliere (nel 1618), Bacone nel 1620 manifesta la convinzione che le sue occupazioni politiche non gli permettono di completare quanto aveva iniziato anni prima, con l'*Instauratio magna* (1606-1607), per cui pubblica, incompiuto, il *Novum Organon*⁹¹.

Nel 1621 avviene una svolta nelle fortune politiche di Bacone, in quanto è messo sotto accusa per corruzione e condannato dalla Camera dei Pari⁹². Appunto dovendo rimanere in disparte fino alla sua morte, in quei cinque anni Bacone compone, amplia, o inizia, alcune altre sue opere significative⁹³. Muore nel 1629, a distanza di un anno dalla morte del suo re, Giacomo I.

Contrariamente a quanto si afferma nel saggio introduttivo di un'edizione italiana recente⁹⁴, non sembra affatto che vi sia in Ba-

⁸⁹ Michele MARCHETTO, *Saggio introduttivo. Il De sapientia veterum di Francesco Bacone: dalla sapienza degli antichi alla scienza dei moderni*, a: Francis BACON, *Sapienza degli antichi*. Tasto latino a fronte. Intr., trad., note e apparati di M. Marchetto. Milano, Bompiani-Testi a fronte, 2000, p. 16.

⁹⁰ *Ibidem*, l. c.

⁹¹ *Nota biografica*, cit., p. 51.

⁹² La vera natura del processo è politica, volendo con questo allontanarlo dalle funzioni giudiziarie nelle quali si era dimostrato troppo ossequiente ai voleri del Sovrano. Dovrà pagare una forte ammenda e non potrà più svolgere pubblici incarichi. È quindi incarcerato ed allontanato da Londra (*Ib.*, l. c.).

⁹³ Nell'ultimo periodo scrive infatti la *Storia di Enrico VII*, traduce in latino l'*Advancement* e ne amplia il contenuto nel *De dignitate et augmentis scientiarum*. Nel 1624 intraprende la stesura della *Nuova Atlantide*, e nel 1626 il *Dialogo sulla guerra santa*.

⁹⁴ "Alla sterilità di opere del sapere tradizionale Bacone oppone il carattere produttivo della

cone una pregiudiziale avversione per la tradizione. Come si legge nella *Prefazione* del *De sapientia veterum*, sembra invece percepibile che – proprio nel riferimento ai nuovi criteri di ricerca scientifica (intesa come acquisto di una vera razionalità) – Bacone intenda ricercare i fondamenti della conoscenza nelle disperse membra di una sapienza antica, oggi ancora nascosta in queste ‘favole’, che del resto gli sembrano il ricettacolo di acquisizioni culturali fondamentali per l’umanità.

Una conoscenza sapienziale che viene poi occultata nei sopravvenuti rimbarbarimenti, per i quali – nel variare dei tempi e delle situazioni – si è resa illeggibile ed incomprensibile la verità che invece si sarebbe dovuta veicolare nuovamente, ossia la tradizione originaria, ben diversa dalle infedeli e rozze *invenzioni di una tradizione*⁹⁵ operate in suo nome e divenute nel tempo qualcosa di opposto, di totalmente fuorviante rispetto alle verità celate in quei testi sapienziali.

In una sorta di ‘pre-vichismo’, Bacone ritiene che una ‘sapienza riposta’ vada vista proprio nelle allegorie delle parabole, “*perché la religione ama proprio veli ed ombre di questo tipo, cosicché chi li sopprime quasi impedisce ogni relazione fra il mondo divino e il mondo umano*”⁹⁶. Riguardo anche alla “*sola sapienza degli uomini*” Bacone confessa – “*candidamente e volentieri*” – di “*essere incline a credere che in non poche favole dei poeti antichi si nasconda fin dall’origine un senso misterioso e allegorico*”⁹⁷.

Esaminandone attentamente il contenuto, ci “*apparirà chiaro*” che quello che di comune hanno certe favole tramandate da diversi scrittori è desunto dal ricordo di “*una tradizione antica*” [“*facile cernas, quod commune habent, ex veteri memoriam desumptum*”], mentre “*ciò che hanno di diverso, è stato aggiunto come ornamento di singole parti*”⁹⁸.

nuova scienza, votata al miglioramento delle condizioni della vita umana. [...] Il progetto baconiano assume così una forte connotazione morale e religiosa: è infatti concepito ‘in vista dell’imminente recupero del regno promesso all’uomo fin dalla creazione (regnum hominis) per il compimento delle Scritture con l’opera finale della redenzione’ [...]” (M. MARCHETTO, *Saggio introduttivo...*, cit., p. 18).

⁹⁵ “*Si insinua nel mio animo [...] il pensiero che*” il genere della favola sia stato ormai contaminato “*da una consuetudine*” per la quale molti scrittori, “*per guadagnare alle proprie invenzioni e opinioni la venerazione dell’antichità, tentarono di piegare ad esse le favole dei poeti*” (BACONE, *Sapienza degli antichi*, cit., p. 75).

⁹⁶ *Ibidem*, p. 77. E giustifica questo suo convincimento sia con il fatto di essere “*preso dalla venerazione per le età delle origini, sia perché in alcune favole*” trova “*una somiglianza ed una connessione così evidenti con il loro significato [...] che nessuno potrà con fermezza negare che quel significato sia stato suggerito e pensato fin dall’inizio e deliberatamente adombrato*” (*Ib.*, l. c.).

⁹⁷ *Ibidem*, l. c.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 80-81.

E precisamente questa convinzione ha accresciuto in Bacone la sua considerazione verso le favole. Intende dimostrare che esse “non sono invenzioni del tempo né degli stessi poeti [“*nec aetatis nec inventionis poëtarum ipsorum*”], ma quasi sacre reliquie e tenui sospiri di età migliori [“*sed veluti reliquiae sacrae et aerae tenues temporum meliorum*”], che dalle tradizioni delle nazioni più antiche [“*quae ex traditionibus nationum magis antiquarum*”] erano giunte alle trombe ed ai flauti dei Greci”⁹⁹.

Quindi Bacone si pone il quesito di quale sia oggi il valore che si deve attribuire a questi antichi racconti. Sono forse in contrasto con la nuova scienza, o ne sono invece l’antico presupposto¹⁰⁰? In questi termini, risulterebbe che Bacone riconosca che la *sapienza dell’età delle origini* sia stata o grande (se quelle nozioni furono inventate di proposito), o felice (se furono espressione del loro modo di vivere la realtà). E nell’un caso o nell’altro si tratta oggi di recuperare quella sapienza antica, proprio attraverso la comprensione di quanto quelle favole contenevano di allusivo o allegorico. Un compito che del resto Bacone riconosce essere stato tentato da altri, ma sin lì invano¹⁰¹.

Come si avverte, qui, in un siffatto richiamo alle favole antiche, e soprattutto in tali concetti di una *vis vera* e di *loci certi communes*, già si annuncia quanto poi Vico recepisce e concettualizza nella *vis veri*, e nella definizione dell’insufficiente conoscenza, in quanto particolare, del nostro *certum*, che va ben distinto dal *verum*.

Del resto, è da Bacone dichiaratamente precisato – nella dedica dell’opera “*all’illustrissimo conte di Salisbury (Gran tesoriere d’Inghilterra e cancelliere dell’università di Cambridge)*”¹⁰² – che intende dimo-

⁹⁹ *Ibidem*, l. c.

¹⁰⁰ “Le parabole” – sottolinea infatti – “servono da involucro e da velo [faciunt enim parabolae ad involucrum et velum], ma anche da lume e da chiarificazione [faciunt etiam ad lumen et illustrationem]”, ed in questo secondo aspetto sono qualcosa di “molto utile alle scienze, anzi a volte necessaria [et scientiis apprime utilis, imo et quandoque necessaria], soprattutto alle nuove scoperte [nimirum ut in inventis novis], lontane dall’opinione comune e del tutto astruse [ab opinionibus vulgaribus remotis et penitus abstrusis], in cui attraverso le parabole si cerca un più facile e benevolo accesso all’intelletto umano [aditus ad intellectum humanum magis facilis et benignus per parabolas quaeratur]” (*Ib.*, pp. 80-83).

¹⁰¹ In quanto, “uomini ignari della realtà e dotti non oltre il limite della certezza dei luoghi comuni [homines, rerum imperiti et non ultra locos certos communes docti], hanno applicato il senso delle parabole a nozioni volgari e generiche [parabularum sensus ad vulgaria quaedam et generalia applicaverunt], senza cogliere la loro vera forza [vim veram] né la loro proprietà [proprietaem genuinam] né il loro significato più profondo [indagationem altiore]” (*Ib.*, pp. 82-85).

¹⁰² Si tratta di Robert Cecil (1563-1612), cugino di Bacone per parte di madre (*Ib.*, *Note al testo*, p. 261).

strare delle verità inoppugnabili: sia l'anteriorità, rispetto alla stessa scienza, della "l'antichità delle origini" ["*Nam si tempus spectetur; antiquitas primaeva summa venerationem habet*"]; sia che la parabola è come la forma entro cui sono raccolte queste verità anteriori ["*Si docendi forma: Parabola veluti arca quaedam est, in qua praetiosissima quaeque scientiarum reponi consueverunt*"]; sia che la filosofia è solo il soggetto, la materia ["*Si operis materia; ea philosophia est*"], l'argomento di cui egli intende occuparsi¹⁰³.

Per quanto attualmente regredita, la filosofia resta subordinata solo alla religione in importanza per la vita e l'anima umana¹⁰⁴. Sulla base di queste risultanze, non ci appaiono dunque del tutto sostenibili le critiche di Joseph de Maistre (Chambéry, 1753-Torino, 1821) aspramente rivolte al primato delle scienze sperimentali sostenuto da Bacone, almeno nel senso che quanto il Conte savoiardo critica (sia nel quinto dei *Colloqui di San-Pietroburgo*¹⁰⁵, sia nella ponderosa analisi nei due volumi intitolati *Esame della filosofia di Bacone*) in certa misura risulta una sequenza di preconcetti che vanno al di là dell'eventuale fondatezza della critica delle posizioni, diciamo, scienziaste del Filosofo inglese.

Nell'una e nell'altra delle due opere citate, alcuni veri e propri preconcetti maistriani a mio avviso riguardano: sia l'imputazione di una indifferenza-avversione di Bacone per la religione (che, a suo dire, considererebbe incompatibile con la scienza¹⁰⁶, mentre l'angli-

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 66-67.

¹⁰⁴ "*Vitae scilicet atque animae humanae decus secundum*" – alla sola religione – "*eam tamen omnium rerum, post religionem, gravissima atque natura humana maxime digna, esse plane censeo*" (*Ib.*, p. 67).

¹⁰⁵ Joseph de MAISTRE, *Les soirées de Saint-Petersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, suivis d'un Traité sur les sacrifices. Septième édition*. Tome I. Lyon-Paris, J. B. Pélagaud et Cie, imprimeurs-libraires de N. S. P. le Pape, 1854, pp. 295-317, 341.

¹⁰⁶ "[...] Ainsi l'alliance de la religion et de la science, que Bacon nous présente comme un fléu de l'esprit humain, est le grand but vers lequel les législateurs doivent tendre de toute leur force, parce que la religion, en purifiant et en esaltant l'esprit humain, le rend plus propre aux découvertes [...]" (Joseph de MAISTRE, *Examen de la philosophie de Bacon*, ora in: *Ceuvres complètes. Nouvelle édition* [...]). Tome sixième. Lyon, Librairie générale catholique et classique. Vitte et Perrussel, 1884 [rist. anast.: Genève, Slatkine Reprints, 1979], p. 472). [Si veda eventualmente l'opera in questione alla segnatura della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (BNCF): B. 17. 5. 767, to. V-VI]. Qui, peraltro, Maistre riprende il vecchio tema tradizionalista che tutti i mali (il vero flagello, *fléu*) dell'epoca moderna vengano dalla Riforma protestante, posizione che l'anglicano Bacone non avrebbe certo condiviso, senza che questo rifiuto implicasse in lui alcun rifiuto della religione cristiana. D'altra parte, qui il sopravvenuto integralismo tradizionalista induce Maistre

cano Bacone giustamente vuole che la scienza sia subordinata ai valori religiosi, alla filosofia, ma distinta nell'ambito specifico della ricerca sperimentale); sia l'accusa di aver considerato esclusivamente le scienze naturali¹⁰⁷. E soprattutto gli imputa la colpa – in questo ambito scientifico – di svalORIZZARE del tutto le acquisizioni passate, ignorando una vera folla di scienziati che in quello stesso secolo già vi si erano applicati¹⁰⁸. Mentre in realtà Bacone distingue fra la folla di scienziati quelli che hanno preparato la via alle sue ricerche in questo campo.

E qui, per onore di verità, va anche colta nella nota posta al quinto dei *Colloqui*, una lode rivolta a Bacone¹⁰⁹, in relazione presumibilmente al *De sapientia veterum*, opera che tanto influenzerà Vico (e non solo nel titolo e nel contenuto del *De antiquissima Italorum sapientia* [1710]).

Sulla posizione di Bacone nei confronti della religione, risulta indubbio che in quanto fervente anglicano, fedele cioè alla confessione dominante nello Stato, nemmeno lui sfugga semmai ad una

ad esaltare persino un pontificato come quello di Leone X (Giovanni dei Medici), colpevole (come poi il cugino Clemente VII e le loro parenti sul trono di Francia) dei peggiori abusi che contribuirono a determinare e diffondere lo scisma luterano. “*Si la Bulle de Léon X eût étouffé le protestantisme dans son berceau, elle eût évité la guerre de Trente ans, la guerre des paysans, les guerres civiles de France, d’Allemagne, d’Angleterre, de Flandre, etc., l’assassinat de Henri II, [...] de Henri IV, [...] de Marie Stuart, [...] du prince d’Orange, [...] de Charles Ier, le massacre de Mérindol, le massacre de la Saint-Barthélemy et la Révolution française, incontestable fille du seizième siècle*” (Ib. l. c.).

¹⁰⁷ Ecco i termini dell'accusa maistriana: “*Pour Bacon il n’y a qu’une science, la physique expérimentale; les autres ne sont pas proprement des sciences, vu qu’elles ne résident que dans l’opinion [...]. Ces sciences sont toujours vides d’œuvres [...], c’est-à-dire que le théologien, le moraliste, le métaphysicien, etc., ne pourront jamais enfermer une de leurs démonstrations [...]; ainsi la certitude n’appartient qu’aux sciences physiques, et les sciences morales ne sont que l’amusement de l’opinion [...]. Les sciences naturelles ont leur prix sans doute; mais elles ne doivent point être exclusivement cultivées, ni jamais mises à la première place*” (Ib., pp. 23-24).

¹⁰⁸ Si veda l'intera pagina in cui Maistre elenca questa folla di scienziati che Bacone come altri scienziati avrebbe svalutato. “[...] Copernic, qui retrouva le véritable système du monde; Kepler, le vraiment inspiré, qui en démontra les lois; Tycho, qui lui en avait fourni les moyens; Descartes, qui eut ce qui manquait à Bacon, le droit de censurer Aristote; Galilée enfin qu’il suffit de nommer; tous les chimistes, tous les mécaniciens, tous les naturalistes, tous les physiciens qui déjà, à l’époque de Bacon, avaient si fort avancé ou préparé les découvertes dans tous les genres, ne s’étaient appuyés que sur le sillogisme! [...]” (Ib., p. 34).

¹⁰⁹ “[...] Au reste, ce même siècle qui décernait à Bacon des honneurs non mérités, n’a pas manqué de lui refuser ceux qui lui étaient dus légitimement, et cela pour le punir de ces restes vénérables de la foi antique qui étaient demeurés en l’air dans sa tête, et qui ont fourni la matière d’un très bon livre” (ID., *Les soirées de Sant-Pétersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence...*, Tome I, cit., p. 341n).

mescolanza fra teologia e politica, ad una ‘confusione’ pienamente riscontrabile nei suoi scritti, del resto caratteristica dell’ambiente in cui visse¹¹⁰. Sul suo sincero sentimento religioso basterebbe comunque vedere le pagine della sua *Professione di fede* [1603?]¹¹¹, in cui traspare la sua distanza dal cattolicesimo, in piena coerenza appunto con la sua posizione anglicana.

Per cui, le critiche di Maistre sembrano anche a tal riguardo eccessive e preconcepite. E del tutto inutili anche laddove – accusando Bacone di aver innescato tutti gli errori che poi si manifesteranno a pieno con Voltaire – il Conte savoiardo intesse una sua apologia sul ruolo che la religione ha sempre nella genesi dello Stato¹¹². Argomento, quest’ultimo, su cui invece Bacone non dissentiva affatto, ancorché appunto in una prospettiva anglicana.

Ma l’apologia maistriana della stretta connessione fra religione e scienza che i Gesuiti hanno con coerenza sempre argomentato¹¹³ – anche se oggettivamente vera¹¹⁴ – non è sufficiente, per i suddetti motivi, a dimostrare in Bacone una posizione anti-religiosa, anti-cristiana¹¹⁵.

¹¹⁰ Enrico De MAS, *Introduzione*, a: F. BACONE, *Scritti politici, giuridici e storici*, cit., p. 14.

¹¹¹ F. BACONE, *Professione di fede*, in: ID., *Scritti politici, giuridici e storici*, cit., pp. 534ss.

¹¹² “Un fleuve de fange qui roulait des diamants a sillonné l’Europe pendant tout le dernier siècle. L’urne qui l’épanchait à Ferney ressemblait à ces vaisseaux du Levant qui recèlent la peste dans les précieuses cargaisons qu’ils nous apportent. [...] Bacon est le père de toutes ces maximes funestes; on n’a rien fait qu’il n’ait conseillé [...]; il n’a été véritablement connu, il n’a été célébré et traduit que par les hommes de notre siècle, les encyclopédistes commencèrent sa réputation, c’est-à-dire qu’elle commença avec la plus grande et la plus redoutable conjuration qui jamais ait été formée contre la religion et les trônes. [...] Toutes les nations commencent par la théologie et sont fondées par la théologie. Plus l’institution est religieuse, plus elle est forte [...]” (MAISTRE, *Examen de la philosophie de Bacon*, cit., pp. 458-460).

¹¹³ Si veda dove, dichiarato – giustamente – che la riforma del calendario “fut le grand oeuvre du sacerdoce” [Gregorio XIII], poi Maistre afferma che “l’un des principaux ouvriers de cette grande entreprise fut le jésuite Clavius ; et, puisque ce nom se présente à moi, j’observerai que l’ordre des jésuites, qui possède éminemment l’esprit sacerdotal, a toujours montré, par cette raison, beaucoup de talent et d’inclination pour l’astronomie” (Ib., p. 475).

¹¹⁴ Appunto il sopra citato Clavius – nome umanistico del matematico Christoph Schlüsse – effettivamente fu il gesuita cui il papa affidò la riforma del calendario, ciò che peraltro non esclude il fatto che fosse in stretto rapporto con lo stesso Galileo, ed in corrispondenza epistolare con Tycho Brahe.

¹¹⁵ Si riferisce esplicitamente al Papa (Gregorio XIII), il quale fu non soltanto il principale assertore della Lega cattolica in Francia (e protagonista di un duro confronto con la regina Elisabetta d’Inghilterra, fomentando anche una rivolta in Irlanda), ma che – oltre alla riforma del Calendario – si dedicò anche a potenziare l’ordine dei Gesuiti (E. De MAS, Nota, a: F. BACONE, *Stato presente della cristianità* (1582?), in: ID., *Scritti politici, giuridici e storici*, cit., p. 117). In tale congiuntura, da parte sua Bacone non aggiungeva

C'è in realtà nel Filosofo inglese la distinzione fra le false e le vere tradizioni sia secolari che religiose, sia cristiane che pagane. Già nella *Proposta di una compilazione ed emendazione delle leggi d'Inghilterra* (del 1616), il riferimento in positivo alla tradizione è espresso in relazione alle XII Tavole¹¹⁶ (argomento che verrà ripreso in più luoghi dallo stesso Vico). In questa linea, Bacone qui pone la tradizione come un fondamento che può essere certamente perfezionato, anche attraverso una cesura rivoluzionaria o una conquista, ma sempre nella prospettiva delle originali concezioni di buon governo della nazione¹¹⁷.

Se non si fosse tenuto conto dei precedenti storici – osserva Bacone nei riguardi dei *Reports* del giudice Edward Coke (contro cui pure aveva polemizzato) – quali che ne fossero i relativi limiti, “*il diritto sarebbe stato in questo tempo quasi come una barca senza carico, perché i casi della moderna esperienza sono derivati da quelli che furono giudicati e regolamentati nel tempo precedente*”¹¹⁸.

La nuova scienza, il nuovo strumento di indagine razionale (si legge nel *Novum Organon*, 1620), è rivolta a questa rivalutazione critica, ma non negativa, della tradizione. Qui Bacone avverte sulla necessità di un vaglio critico di ogni conoscenza (affetta sempre dai

poi molto alle accuse che tutti i protestanti rivolsero contro la Società di Gesù: “*La setta dei gesuiti è lo strumento speciale per alienare il popolo da sua Maestà [britannica], per seminare la faziosità, e per sciogliere i sudditi dal giuramento di obbedienza e preparare la strada alla rivolta e alla ribellione*” (Ib., p. 119).

¹¹⁶ “[...] Ciò che io proporrò non entra nella materia legislativa, ma nella maniera di registrare, esporre e tramandare le leggi, e quindi vuol dare alle leggi piuttosto una nuova luce che una nuova natura” (ID., *Proposta di una compilazione ed emendazione delle leggi d'Inghilterra*, in: ID., *Scritti politici, giuridici e storici*. A cura di E. De Mas. Vol. II, Torino, Utet, 1971, p. 163).

¹¹⁷ “Così stando le cose, io non so proprio dove trovare qualcosa di meglio per la dignità dell'opera; giacché sicuramente quella famosa scala con i suoi gradini degli onori sovrani è stata distribuita opportunamente e con verità: prima vengono i fondatori degli Stati; poi i legislatori; poi i liberatori e salvatori della patria, che sono i principi giusti e prudenti; in ultimo i conquistatori, l'onore dei quali non deve essere accolto fra gli altri, salvo che vi sia stata un'aggiunta di territorio ad un paese con un governo migliore di quello del paese conquistato” (Ib., l. c.).

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 165. In uno degli *Essays* (composti fra il 1597-1625), intitolato *Delle innovazioni*, Bacone preciserà che sebbene il tempo imponga delle novità, “*sarebbe bene*” che gli uomini seguissero “*l'esempio del tempo stesso; il quale infatti innova molto, ma quietamente, e per gradi, appena percepibili*”, per cui è bene “*non tentare esperimenti negli Stati; a meno che la necessità sia urgente o l'utilità evidente*” (ID. *Delle innovazioni*, in: ID., *Scritti politici, giuridici e storici*, Vol. I, cit., p. 382). E conclude citando Geremia (VI. 16), dove questi dice: “*fermiamoci su la strada vecchia, e poi guardiamoci intorno, e scopriamo qual'è la diritta e giusta via, e così camminiamo in essa*” (Ib., l. c.).

molteplici simulacri di verità, gli *Idola*)¹¹⁹, sia riguardo al passato ma anche al presente, dal momento che vi sono “alcuni che sono presi dall’ammirazione dell’antichità, ed altri dall’amore e dall’attrattiva della novità”, mentre sono pochi coloro che saggiamente “riescono a tenere una via intermedia, tale cioè da non disprezzare quanto vi è di giusto nella dottrina degli antichi, senza condannare quanto è stato rettamente scoperto dai moderni”¹²⁰.

E, coerentemente, a questa via mediana, dal canto suo Bacone critica non meno i filosofi antichi di quelli moderni, gli uni e gli altri responsabili di tre diverse tipologie di errori. Vi sono infatti coloro che riducono tutto ad un’astratta ragione, i sofisti o “filosofi intellettualisti”¹²¹. E di questo primo tipo “l’esempio più cospicuo” è stato Aristotele, il quale “con la sua dialettica ha corrotto la filosofia naturale” – cioè la scienza delle cose – , nel senso che “ha preteso di trarre il mondo dalle categorie”, ossia la conoscenza della realtà naturale sulla base di astrazioni¹²².

Un secondo tipo di errore è quello dei “filosofi del tipo empirico”, che hanno “prodotto dottrine ancor più informi e mostruose di quelle degli intellettualisti o sofisti”, ricavandole non solo, anch’essi, da concetti volgari (per giunta sulla “base angusta di pochi ed oscuri esperimenti”), per cui da uno sperimentalismo parziale e superficiale essi pretendono di trarre teorie di portata generale¹²³. Infine, c’è l’errore non solo di quanti mischiano, impropriamente (confondendone le specificità), sia la filosofia, sia la teologia, sia “le tradizioni consacrate dalla fede e dal pubblico consenso”, ai quali si aggiungono coloro che pretendono di “volgersi a ricercare” ed a far “derivare le scienze da Spiriti e da Geni”¹²⁴.

Fra i tre tipi di errore, il peggiore è il terzo¹²⁵. E di questo l’esempio tipico è, fra i Greci, Pitagora, “in cui si trova una superstizione assai

¹¹⁹ ID., *Nuovo organo, o veri indizi dell’interpretazione della natura* (1620)[*Pars Secunda Operis, quae dicitur Novum Organum, sive Indicia Vera de Interpretazione Naturae*], *Sommi capi della seconda parte distribuiti in aforismi* [*Partis Secundae Summa, digesta in Aphorismos*], in: ID., *Opere filosofiche*. A cura di Enrico De Mas. Primo volume. Bari, Laterza, 1965, aforismi 38ss., pp. 264ss.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 273.

¹²¹ “[Aforisma] 62. [...] I filosofi intellettualisti [*rationalis genus philosophantium*] traggono dall’esperienza dati volgari e sconnessi, malsicuri, e senza vagliarli e analizzarli con diligenza; giacché attribuiscono tutto il resto alla riflessione e al movimento del pensiero” (*Ib.*, p. 277).

¹²² *Ibidem*, [Aforisma] 63, p. 278.

¹²³ *Ibidem*, [Aforisma] 64, p. 279.

¹²⁴ *Ibidem*, [Aforisma] 62, pp. 277-278.

¹²⁵ “Ma la corruzione della filosofia derivante dalla mescolanza della teologia e della superstizione è la maggiore” (*Ib.*, [Aforisma] 65, p. 280).

grossolana e banale”, una vanità che deve essere evitata “tanto più in quanto trae da una malsana commistione di divino ed umano, non solo una filosofia fantastica, ma anche una religione eretica”¹²⁶.

Qui, – a quel che pare¹²⁷ – Bacone intenderebbe coinvolgere nella condanna di questi antichi filosofi tutti quegli autori che ancor nel suo tempo confondevano teologia e superstizione, ossia i sostenitori della teosofia, dell’ermetismo e di altre favole più o meno antiche¹²⁸.

D’altro canto, se questo conferma, anche sotto consimile profilo, una quanto meno frettolosa superficialità del giudizio critico di Joseph de Maistre, resterebbe da verificare la fondatezza dell’accusa di un settarismo rivolta dal Conte savoiaro al Filosofo inglese¹²⁹.

Al di là di una più o meno coerente (a sua volta più o meno ‘latomistica’, oppure più o meno razionalista) accusa di Maistre alle argomentazioni di Bacone, non sembra comunque che ai fini della nostra analisi sulla presenza nel filosofo inglese di un sincero riconoscimento del valore delle tradizioni debbano sussistere dubbi. Sulla frammentarietà (come di ogni altra umana riflessione) del suo pensiero, ha un suo significato e valore anche la sorta di piena

¹²⁶ *Ibidem*, pp. 280-281.

¹²⁷ Secondo De Mas qui Bacone intende confutare Robert Fludd, autore di opere di medicina e teosofia, e seguace e sostenitore della setta dei Rosacroce (*Ib.*, p. 281n).

¹²⁸ Nondimeno, se è vero che anche nel *De sapientia veterum* (dedicato appunto alla rivalutazione del fondamento ‘riposto’ di un’originaria sapienza celata nelle favole degli antichi) Bacone non annovera né Ermete Trismegisto, né il Ficino, né Pico della Mirandola (condividendo l’opinione del Casaubon sulla ‘fantasiosità’ di questi testi, opinione poi recepita anche dal Vico), resta il fatto che nel primo libro de *De augmentis scientiarum*, sorta di dedica dell’opera, lì Bacone – nel tessere le lodi di Giacomo I – sottoscrive (forse surrettiziamente) una valutazione in tutt’altro senso, definendo il sovrano la personificazione “di una gloria di tre specie: potere di re, illuminazione di sacerdote, erudizione di filosofo, come quell’antico Ermete Trismegisto” (ID., *Della dignità e del progresso delle scienze* (1623), in: ID., *Opere filosofiche*, cit., secondo volume, p. 15).

¹²⁹ “*En réfléchissant sur un passage remarquable des Œuvres de Bacon, il est permis de croire qu’il avait été initié, à Paris, dans je ne sais quelle société secrète d’hommes, dont nos illuminés modernes pourraient fort bien être les successeurs en ligne directe*” (MAISTRE, *Examen de la philosophie de Bacon*, cit., pp. 72-73). In nota, Maistre riporta il seguente luogo di Bacone: “*Nam dum haec tractarem, intervenit amicus meus quidam ex Gallia rediens, quem quum salutassem, etc. (Impetus Philosoph. etc. Op. tom. IX, p. 297)*” (*Ib.*, 73n). C’è qui qualcosa di più di una molto articolata allusione ad un preteso latomismo di Bacone “[...] *La scène que décrit Bacon est à Paris, et les membres de l’assemblée [...] tous d’un âge mûr et d’une société délicieuse [...]. Tous les Frères [...]* – allusione massonica di Maistre, ma Bacone non parla di fratelli, ma semplicemente di “viri” – *se félicitaient mutuellement D’AVOIR VU LA LUMIÈRE* [anche qui il maiuscolo è di Maistre]. *Parmi eux une sorte de GRAND MAITRE* [ma Bacone dice semplicemente “*vir quidam, aspectus, ut ei videbentur, admodum placidi et sereni*”] *avait la parole [...]*” (*Ib.*, pp. 73-74).

ammissione che lo stesso Bacone pronunzia, laddove dichiara apertamente che la sua prospettiva di indagine non si fonda sul presupposto di raggiungere una verità assoluta (che del resto considera comunque e per chiunque irraggiungibile).

E ne fornisce la prova appunto la voluta e consapevole forma di aforismi prescelta nel *Nuovo organo*, dove Bacone loda quegli antichi sapienti che per primi hanno adottato questa formula¹³⁰ “*e non si davano l'aria di voler abbracciare tutta l'arte*”¹³¹. Dunque, intenzione ben diversa dal metodo dei grandi sistemi cui si applicarono, *ab antiquo*, appunto Pitagora, Platone, Aristotele.

Del resto, a conferma ulteriore di una sua valutazione in positivo delle tradizioni, si legge nel *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) come in realtà Bacone soprattutto intendesse ammonire a non commettere ancora una volta l'errore di concepire una radicale cesura con le conoscenze del passato. Si tratta invece di riconoscere l'incremento attuale delle precedenti acquisizioni filosofiche e scientifiche, proprio in rapporto alla continuità di determinate tradizioni. Nel *Libro VI* di questa sua opera, si legge a chiare lettere tale apprezzamento in positivo, ancorché critico, della tradizione, palese sin dal titolo stesso del al capitolo secondo¹³², dove nel proposito di costituire una vera scienza sperimentale con il suo nuovo metodo di indagine, Bacone dichiara di volerle dare il nome generico di *Prudentia traditivae*, ossia di prudenza nel tramandare, nell'interpretare, applicare e veicolare il contenuto di una tradizione.

A tal proposito, Bacone oppone al metodo delle continue dicotomie¹³³ – contrapposizioni di assoluti (le quali hanno caratterizzato la

¹³⁰ “[Aforisma] 86. [...] *Ma i primi e più antichi ricercatori del vero, con maggior sincerità e miglior destino, solevano racchiudere in aforismi, cioè in brevi sentenze, varie e non riunite con metodo sistematico, quel sapere ch'essi ricavano dalla osservazione delle cose e che volevano utilizzare [...]*” (BACONE, *Nuovo organo, o veri indizi dell'interpretazione della natura*, cit., pp. 304-305).

¹³¹ *Ibidem*, l. c.

¹³² “*Cap. II: Doctrina de Methodo sermonis constituitur, ut pars traditivae substantiva, & principalis: nome ei dicitur Prudentia traditivae. Enumerantur*” (cito da: ID., [...] *Opera omnia, quae extant: philosophica, moralia, politica, historica. [...] Hactenus numquam conjunctim edita, jam vero summo studio collecta, uno volumine comprehensa, & ab innumeris mendis repurgata. Cum indice rerum ac verborum universali absolutissimo. His praefixa est auctoris vita. Francofurti ad Moenum, impensis Joannis Baptistae Schonwetteri, typis Matthaei Kempfferi, 1665, col. 151. [Esemplare nella BNCF : Magl. 1. 1. 60]*

¹³³ Qui, in riferimento alla controversia fra Jacques Carpentier (1524-1574) e Arnaud d'Ossat (1536-1604), si veda il rinvio di Enrico De Mas al *Frammento XXXII di Sul progresso e l'avanzamento del sapere divino e umano* (1605), dove Bacone – precisato appunto

pretesa di interpretare in maniera esclusiva una tradizione) – alcuni più critici metodi. In primo luogo, c'è il *metodo magistrale* [*Methodus magistralis*], ossia quello che è capace di tramandare la “scienza tutta intera” e di insegnare inducendo i discenti “*ad aver fede in ciò che viene detto*”¹³⁴. È questo il metodo che “*tramanda le scienze al volgo dei discepoli*” ed ha per fine “*la utilizzazione delle scienze nel loro stato attuale*”¹³⁵.

In secondo luogo, – in certo modo opposto al metodo magistrale – c'è poi il *metodo iniziativo*, [*Methodus iniciativum*], quello che, “*traendo la parola dalle sacre cerimonie [, ...] ha il compito di dischiudere e mettere a nudo i misteri delle scienze*”¹³⁶. Per cui, mentre “*il metodo magistrale insegna*”, – invece – “*quello iniziativo insinua*”: ossia, il primo “*induce ad avere fede in ciò che viene detto, il secondo invece induce a sottoporre tutto ciò ad esame; il primo tramanda le scienze al volgo dei discepoli, il secondo ai figli delle scienze (per così dire); infine, il primo ha per scopo la utilizzazione delle scienze nel loro stato attuale, il secondo il progresso e la prosecuzione di esse*”¹³⁷.

Il referente alla tradizione è qui evidente. A partire dal riconoscimento della distanza che si produce rispetto ad essa, e per colpa sia del maestro stesso (“*il docente insegna in quella forma che si presta di più per dare credito alle sue parole*”), sia dello “*scolaro*” (che “*chiede solo la soddisfazione immediata, e non si cura di attendere la legittima ricerca*”, in quanto “*a lui sta a cuore più il non dubitare che il non errare*”)¹³⁸. Ecco cosa impedisce sia che la scienza continui a trasmettere “*agli altri come una tela che bisogna continuare a tessere*”, sia che essa debba sempre “*essere insinuata [trasmessa e insinuata]*”¹³⁹ nell'animo altrui con quello stesso metodo con cui fu originariamente scoperta, se possibile”¹⁴⁰.

che in “quanto al metodo di tramandare la scienza, so che è stata sollevata una controversia al tempo nostro” – dichiara che dove vi è “una grande controversia, vi è molte volte una scarsa ricerca” (in: ID., *Sul progresso e l'avanzamento e l'avanzamento delle scienze* (1605) [*Proficiency and Advancement of Learning Divine et Humane*], ora in: ID., *Opere filosofiche*, cit., secondo volume, cit., pp. 544-545 e n.).

¹³⁴ ID., *Della dignità e del progresso delle scienze* (1623), in: ID., *Opere filosofiche*, cit., secondo volume, p. 300.

¹³⁵ *Ibidem*, l. c.

¹³⁶ *Ibidem*, l. c.

¹³⁷ *Ibidem*, l. c.

¹³⁸ *Ibidem*, l. c.

¹³⁹ Precisa De Mas: “*Adv.: 'trasmessa e insinuata'*; dove è da notare che la seconda forma verbale, intimated, è un latinismo da intimo [*insinuo*], e non un errore [...]” (DE MAS, [Nota], in: *Ibidem*, p. 300n).

¹⁴⁰ BACONE, *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., p. 300.

Si tratta qui degli insegnamenti destinati solo ad essere ascoltati da una ristretta cerchia, dunque esoterici, da distinguere dall'insegnamento essoterico (destinato cioè alla gente comune, al volgo). E solo in questa ristretta cerchia è certamente possibile, "a chiunque, in maggiore o minor misura, sottoporre la propria scienza a una revisione, ripercorrendo il cammino seguito per acquistare le conoscenze e verificando al contempo i consensi dati; e con questo mezzo trapiantare la scienza nell'animo di un altro esattamente a quel modo che è germogliata nel suo animo"¹⁴¹.

Da qui, poi, la coerente conclusione – particolarmente nella *Nuova Atlantide* (1624) – sul valore della stessa continuità istituzionale, ossia la tradizione, la trasmissione delle imprescindibili acquisizioni passate e le altrettanto vitali innovazioni attuali. In questa 'favola' di un'antichissima Atlantide, recepita nelle sue linee generali dal *Crizia*¹⁴² di Platone, Bacone scorge una concezione ciclica della storia. Atteggiamento che in qualche misura assume il carattere di un 'previchismo' (relativo appunto all'idea di 'corsi' e 'ricorsi' storici¹⁴³, qui da Bacone scanditi nel riferimento al "grande cataclisma" che determinò la separazione di Atlantide dal resto del mondo)¹⁴⁴.

Sembra dunque che Bacone di tale 'ciclicità' fornisca una singolare interpretazione in chiave di 'riattingimento' alla tradizione, della quale immagina depositari gli abitanti di Atlantide, discendenti di un re il cui nome "era Salomone" (il "legislatore" di quella nazione), che riteneva l'Isola auto-sufficiente e quindi "fra le altre leggi fondamentali¹⁴⁵ di questo regno egli impose gli interdetti e le proibizioni [...] all'ingresso degli stranieri [...] temendo novità e mescolamento di costumi"¹⁴⁶.

Come spiega il governatore di Atlantide ai viaggiatori 'britannici' giunti in quell'Isola, fra gli atti "eccellenti di quel re ve n'è uno che ha la preminenza sugli altri: la fondazione e l'istituzione di un Ordine o

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 300-301.

¹⁴² Il testo platonico, chiamato "Atlantico, nell'edizione in folio del 1578 di Enrico Stephen, contiene un lungo e dettagliato racconto della perduta isola e dei suoi abitanti" (DE MAS, [Nota], a: BACONE, *Saggio XXXV*, in: ID., *Scritti politici, giuridici e storici*. A cura di E. De Mas. Vol. I, cit., p. 424).

¹⁴³ DE MAS, [Nota], a: BACONE, *Nuova Atlantide*, in: *Ibidem*, p. 799.

¹⁴⁴ BACONE, *Nuova Atlantide*, cit., p. 801.

¹⁴⁵ Qui De Mas opportunamente ricorda che il concetto di *Fundamental laws* è "l'equivalente delle nostre leggi costituzionali, nel diritto pubblico di allora" (DE MAS, [Nota], a: BACONE, *Nuova Atlantide*, cit., p. 800).

¹⁴⁶ BACONE, *Nuova Atlantide*, cit., p. 800.

Società che noi chiamiamo Casa di Salomone, la più nobile istituzione (noi pensiamo) che sia mai esistita sulla terra, e la lanterna [qui è evidente il concetto delle 'lampade' di iniziazione, di illuminazione sulla sostanza della tradizione] di questo regno"¹⁴⁷.

Per inciso, al concetto di *lampada della tradizione* Bacone si riferisce dove precisa che questa, la tradizione, evoca l'immagine delle radici di una pianta, preziose, da estrarre con cura, con un po' di *terra delle origini*, senza curarsi troppo dei tronchi successivamente cresciuti, mere appendici, variazioni formali di quella sostanza perenne.

"Sic traditio (qui nunc in usu est) exhibet plane tanquam truncos (pulchros illos quidem) Scientiarum, sed tamen absque radicibus, fabro lignario certe commodos, at plantatori inutiles. Quod si Disciplinae ut crescant, tibi cordi sit, de truncis minus sis sollicitus; ad id curam adhibe, ut radices illesae, etiam cum aliquantulo terrae adhaerentes, extrahantur cujus quidem generis traditionis, Methodus mathematicorum, in eo subjecto, similitudinem quandam habet; [...] provide eam inter desiderata nuberabimus, eamque Traditionem Lampadis, sive Methodum ad filios appellabimus"¹⁴⁸.

La funzione di un simile Ordine, o Società, di Atlantide è duplice. Studiare le "opere" e le "creature di Dio" (conservandone l'insegnamento, al sicuro da interferenze estranee-straniere), e tenersi co-

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 801.

¹⁴⁸ *ID.*, *Opera omnia, quae extant: philosophica, moralia, politica, historica*, cit., col. 152). Va considerato comunque anche il luogo che segue, dove si indicano le ulteriori linee di ricerca: "*Sequitur aliquid Methodi discrimen, priori intentione affine, reipsa fere contrarium. Hoc enim habet utraque Methodus commune, ut vulgus auditorum à selectis separet. Illud oppositum, quod prior introducit modum Tradendi solito apertioem; altera, de qua jam dicemus, occultioem. Si igitur discrimen tale, ut altera Methodus sit, Exoterica, altera Acroamatica. Etenim quam antiqui adhibuerunt praecipue in edendis libris differentiam, / col. 153/eam nos transferemus ad ipsum modum Tradendi. Quinetiam Acroamatica ipsa apud veteres in uso fuit, atque prudenter, & cum iudicio adhibita. At Acroamaticum, sive Aenigmaticum istud dicendi genus, posterioribus temporibus dehonestatum est à plurimis, qui eo tanquam lumine ambiguo & fallaci abusi sunt, ad merces suas adulterinas extrudendas. Intentio autem ejus ea esse videtur, ut traditions involucris vulgus (profanum scilicet) à Secretis Scientiarum summoveatur; atque illi tantum admittantur, qui aut per manus Magistrorum, parabolarum interpretationem nacti sunt, aut proprio ingenij acumine, & subtilitate, intra velum penetrare possint. Sequitur aliud Methodi discrimen, magni prorsus ad Scientias momenti, cum scilicet Scientiae traduntur, aut per Aphorismos, aut Methodice. [...] At illa altera Traditio per Aphorismos, plurima secum fert comoda, ad quae traditio methodica non attingit. [...] Aphorismi enim, nisi prorsus forent ridicoli, necesse est, ut ex medullis, & interioribus Scientiarum conficiantur. Abscinditur enim illustratio, & excursio; abscinditur varietas exemplorum; Abscinditur deductio, & connexio; Abscinditur descriptio Practicae: ut ad materiam Aphorismorum nihil relinquatur, praeter copiam observationum bene amplam. [...]"(Ib., col. 152-153).*

munque al corrente delle novità scientifiche, artistiche, economiche (commerciali ed industriali) di altri paesi (inviando periodicamente presso di questi altri popoli una missione di “*Soci o Fratelli della Casa di Salomone*”, incaricati anche di riportare libri e campioni di ogni specie)¹⁴⁹. Dunque una tradizione che conserva al sicuro la sua *sostanza originaria* (religiosa, politica e giuridica, in quanto costitutiva di un Ordine aderente alle opere ed alle creazioni divine), ma si arricchisce di contributi stranieri nel campo strumentale delle sempre *nuove forme* delle scienze e della tecnica.

Non c'è dunque in Bacone – e va sottolineato (senza voler nulla togliere all'acribia critica di Maistre nel mettere a nudo alcune aporie della filosofia della scienza del Filosofo inglese) – quella pregiudiziale avversione che induce il Conte savoiardo ad accusarlo sia (particolarmente nell'*Examen*) di indifferenza per la tradizione che unisce le *scienze divine* e le *scienze umane*¹⁵⁰, sia – appunto – di una preconcepita avversione (nelle *Soirées*) alla religione, quale risulterebbe dietro una solo formale adesione alla Chiesa anglicana (come *teologia positiva*, rinchiusa nel suo ambito, esattamente separata dalle scienze)¹⁵¹.

In Bacone il progresso delle scienze non implica affatto la negazione (per obsolescenza presunta) della tradizione culturale, ma anzi di questa fa il fondamento di ogni ulteriore avanzamento nel segno della continuità.

Diverso l'esito, come vedremo, che ancora nel XVIII secolo (di contro a questa idea critica della tradizione teorizzata da Bacone, non in una prospettiva negatrice del suo valore, bensì intesa proprio

¹⁴⁹ La Casa di Salomone si dedica allo studio “*delle opere e delle creature di Dio*”, e quel re legislatore – oltre alla proibizione suddetta – volle che invece “*ogni dodici anni fossero fatte uscire dal regno due navi equipaggiate per viaggi diversi*”, in ognuna delle quali “*doveva esservi una missione di tre Soci o Fratelli della Casa di Salomone, col solo scopo di darci notizie degli affari e delle condizioni di quei paesi ai quali fossero stati inviati, e specialmente delle scienze, delle arti, delle industrie manifatturiere, e delle invenzioni di tutto il mondo; e di portarci inoltre libri, strumenti e campioni d'ogni specie*” (ID., *Nuova Atlantide*, cit., p. 802).

¹⁵⁰ “[...] *Sur la haute question du lien caché qui unit les sciences divines et humaines, la sagesse consiste à prendre exactement le contre-pied de tout ce qu'à dit Bacon, c'est-à-dire à tâcher d'unir par tout les moyens possibles ce qu'il a tâché de diviser par tous les moyens possibles, la science et la religion*” (Joseph de MAISTRE, *Examen de la philosophie de Bacon*, cit., 454-455).

¹⁵¹ “*Plein d'une rancune machinale (don't il ne connaissait lui-même ni la nature ni la source), contre toutes les idées spirituelles, Bacon attachait de toutes ses forces l'attention générale sur les sciences matérielles, de manière à dégoûter l'homme de tout le reste. Il repoussait toute la métaphysique, toute la psychologie, toute la théologie naturelle dans la théologie positive; et il enfermait celle-ci sous clef dans l'Église avec défense d'en sortir [...]*” (ID., *Les soirées de Saint-Petersbourg...*, Tome I, cit., pp. 314-315).

a recuperarne la sostanza originaria) caratterizza in certi ambienti culturali l'opposizione fra la scienza, la razionalità e la tradizione. Si potrà infatti constatare la formulazione di un'idea prevalentemente astratta (se non del tutto intellettuale, cervelotica, *pressapochistica*) del processo storico, quale risulta a chiare lettere esposta ad esempio nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (del 1794) dal rivoluzionario marchese de Condorcet.

Questo anche se l'evocativa, simbolica immagine baconiana dei "Soci o Fratelli" della *Casa di Salomone* poteva fornire un qualche argomento all'accusa tardo settecentesca di latomismo, del resto rivolta al Filosofo inglese dal 'già' latomistico Conte savoiaro. Posizione, quest'ultima, in Bacone eventualmente da ricondurre all'ambito del complesso ed ambiguo settarismo seicentesco britannico, come qui, più avanti, cercheremo di meglio chiarire sulla base della più recente ed autorevole storiografia (in particolare di Giuseppe Giarrizzo, se non della Margaret C. Jacob).

Capitolo II

Un referente alla tradizione del tutto ignorato (dai fautori dell'assolutismo e dal radicalismo democratico). Il caso di Henry de Boulainvilliers (1658-1722) come reinvenzione delle origini germaniche del mito del 'popolo dei liberi e degli eguali'

Il tema della sostanziale irrinunciabilità nei confronti della tradizione appare a chiunque voglia dare un significato non episodico o meramente fenomenologico-casuale all'esistenza dell'umanità su questo pianeta. Ma verte tuttavia su di un fondamentale postulato, ossia la dinamicità e variabilità delle diverse *forme* assunte dalla tradizione stessa. C'è una *sostanza* immutabile nel dinamico divenire delle *forme* che la tradizione deve assumere per essere continuata nel variare delle situazioni storiche e nel succedersi di periodi.

È un divenire che si sviluppa su due diversi fronti. Da un lato, *prima facies*, immediatamente *intus* e *versus* le cesure rivoluzionarie radicalmente novative ('*ordinovistiche*'). Dall'altro, ed in realtà ancor prima, *versus* le staticizzazioni conservatrici, quelle cioè legate alla disperata, inutile, e tutto sommato fuorviante difesa dell'impossibile, ma caparbiamente creduta, staticità di un *ordine antico*¹⁵².

Nei confronti del conservatorismo assoluto, i motivi dell'*ad-vertisemente* vanno rivolti al totale integralismo, appunto staticizzante in quanto tradizionalismo formale, rituale, superficiale, dal momento che è inteso alla mera conservazione di ormai vuote formule e riti. Il richiamo alla *sostanza* della tradizione (anziché fissarsi alle sue *forme*) può invece utilmente riproporsi in ogni ciclica crisi del sistema etico, filosofico, politico ed istituzionale.

L'instabilità di ogni sistema è peraltro il dato reale con cui si deve sempre misurare chiunque si riferisca alla *Tradizione*, anzitutto evitando appunto di cadere nella letale illusione di conservarne la

¹⁵² Paolo PASTORI, *Tradizione e tradizionalismi. Primi saggi*. Lecce, Milella-Dipartimento di Filosofia dell'Università, 1996.

sostanza, arroccandosi in una difesa ad oltranza di *forme* ormai morte e sorpassate.

Il dato da cui partire è dunque il riconoscimento che, nel corso dei secoli, differenti tipologie di tradizionalismo, di assoluto conservatorismo, di un integralismo formale (e non sostanziale) hanno troppo e sempre compromessa la vitale *sostanza* della tradizione, svilendola appunto in un *tradizionalismo* incapace sia di affrontare i processi dissolventi che caratterizzano una parte del pensiero moderno, sia di contribuire pertanto a rendere impossibile la *continuità della tradizione nella modernità*.

Requisito essenziale, questo di una particolare continuità della tradizione, perché avvenga concretamente la *traditio* di alcunché di utile alla parte dell'umanità più consapevole dell'esigenza di credere in un *ordine ideale perenne*, per cui contendere contro il disordine interno alla propria coscienza, ed esterno ed ostile alla società civile.

Ma intanto, prima di delineare i tratti peculiari del *Tradizionalismo*, cerchiamo di ripercorrere alcuni momenti salienti del referente alla *Tradizione*, risalendo a monte sia dell'epoca contemporanea, sia dell'età moderna, sia dello stesso medioevo. In retrocessione cronologica, il referente alla tradizione ha antichissime origini, seguito poi dalla depurazione da elementi mitici operata nel periodo conclusivo dalla filosofia greca, in particolare nell'indirizzo neo-platonico, quando – come rileva Abbagnano¹⁵³ – proprio Plotino tracciò le coordinate essenziali per individuare i contenuti della tradizione attraverso un vero e proprio processo ermeneutico.

Nelle *Enneadi* (III, 7, 1) si legge quella che sostanzialmente ha, infatti, già tutti i caratteri di un'intenzione ermeneutica¹⁵⁴, nel senso cioè della consapevolezza di una difficoltà per ogni contemporaneo di interpretare sia quanto della verità universale venne inizialmente scoperto da '*antichi e beati filosofi*' (scoperta di tale importanza da divenire il fondamento della futura tradizione), sia quanto di questa originaria '*inventio*' abbiano poi recepito (o frainteso, o alterato,

¹⁵³ Nicola ABBAGNANO, *S.v.: Tradizione*, in: *Grande dizionario enciclopedico Utet*, XVIII, Torino, Utet, 1972, p. 586.

¹⁵⁴ Nell'edizione curata da Foggin e Reale, la citazione è la seguente: "*Bisogna credere certamente che alcuni antichi e fortunati filosofi abbiano scoperta la verità. Giova però esaminare chi mai l'abbia veramente raggiunta e in che modo anche noi possiamo conoscerla*" (PLOTINO, *Enneadi*, III, 7, 1 [in: PLOTINO, *Enneadi-PORFIRIO*, *Vita di Plotino*, Testo greco a fronte. Traduzione, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Foggin. Presentazione e iconografia plotiniana di Giovanni Reale. [...] Milano, Bompiani, 2002, p. 475]).

secondo la suddetta cifra di lettura baconiana) altri uomini che ne hanno trasmesso più o meno fedelmente i contenuti.

Trasmissione che dunque reca traccia quasi 'biologica' dell'interpretazione di questi 'antiqui' interpreti, condizionata cioè dalle loro diverse condizioni culturali, lontane dal contesto dei primi 'antichi e beati filosofi'. E quindi sin da allora (dall'accezione plotiniana, neoplatonica: quella formulata ancora 'a caldo' nel sole del tramonto dell'età classica) la sostanzialità originaria della *tradizione* si configura come qualcosa di ineludibilmente problematico. E pertanto sempre a rischio di strumentalizzazioni, invenzioni o reinvenzioni in funzione di supporto a quanto di più lontano vi sia dalla sua essenza.

Riassumiamo questi antefatti 'interpretativi'. Ad un primo livello, c'è appunto un'interpretazione non solo letterale-testuale, ma intesa a recuperare filologicamente quel momento originario esistenziale del fondamento della tradizione, del suo momento genetico. Qui avviene la scoperta della verità universale operata da filosofi definiti come 'beati' (secondo Abbagnano) o come 'felici' (secondo la poc'anzi espressa formula interpretativa di Foggin-Reale).

Qui, nel referente a Plotino, si staglia comunque, subito, un diaframma fra quei *primi filosofi* e l'umanità dei posteri, nel senso di una presa d'atto che nelle età successive (nella storia e non nel mito), fra coloro che alla riscoperta di quella tradizione si erano dedicati solo alcuni l'avevano *incontrata* veramente.

A questo livello esegetico-ermeneutico, la difficoltà di comprendere i contenuti sostanziali della tradizione è data dalla diversità fra noi ed i contesti umani e culturali di coloro che questa prima scoperta della verità ci hanno tramandato. L'interpretazione ermeneutica intende qui andare nel profondo della diversità fra quei primi scopritori (i 'veicolatori' di quella scoperta, codificata nella tradizione) e noi contemporanei.

Qui, peraltro, si può inserire quella che poi Hobsbawm chiamerà *l'invenzione della tradizione*, ossia la fabbricazione, in appoggio ad una tradizione presunta, di documenti fittizi quando quelli autentici mancano. Fra queste elaborazioni di falsa attribuzione andrebbe collocata quella di Ermete Trismegisto. *Tutte* queste elaborazioni, comunque, "obbediscono appunto all'esigenza di rinviare al passato la dottrine in cui si crede e di procurarle, sia pure in modo truffaldino, il prestigio e la garanzia della tradizione"¹⁵⁵.

¹⁵⁵ ABBAGNANO, *S.v.*, cit., p. 586.

Liquidato così l'ermetismo (e con esso forse soprattutto ogni latomismo sette-novecentesco), Abbagnano poi colma a suo modo lo spazio di più di un millennio concludendo che "da allora in poi, il concetto di Tradizione non è mutato, e ha conservato l'apparenza o la promessa di questa garanzia", sinché "il grande ritorno dell'idea"¹⁵⁶ si ha con il romanticismo, a partire dalle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Idee per una filosofia della storia dell'umanità, del 1783-91) di Johann Gottfried Herder.

Ma, per tornare alla nostra sequenza cronologica, proprio agli inizi del XVIII secolo – di contro al 'salto bimillenario' formulato da Abbagnano riguardo alla riscoperta della tradizione¹⁵⁷ – ci chiediamo: come si possono ignorare gli aspetti innovativi del richiamo alla tradizione politica, compiuti ben prima del romanticismo, ossia da parte di personaggi di un qualche rilievo come 'Le président Hénault'¹⁵⁸ o il normanno conte Henri de Boulainvilliers?

Da parte sua, nel suo *Abrégé chronologique*¹⁵⁹, proprio Le président Hénault non aveva mancato di porsi in una posizione critica rispetto al dispotismo assolutistico. In effetti, se non proprio rintracciandone un'antica linea di continuità (che dall'"usurpatore" Capeto [987-996] giungesse sino a Luigi XIV [1643-1715]), comunque anticipando formule che ritroveremo nell'acceso dibattito che seguirà poi alla morte del 'Grand Roi' (1715) sull'assetto post-assolutistico da dare alla Francia.

Per quanto non tradizionalista rigoroso, né tanto meno troppo nostalgico degli antenati Franchi (ai quali peraltro una qualche attenzione dovette dedicare nella sua *Histoire critique de l'établissement des Français dans les Gaules*), in particolare Le président, volle riferirsi alla marcata cesura nella tradizione parlamentare, vigente sino al 1615, anno dell'ultima (prima cioè di quelli del 1789) convocazione degli *Etats généraux* (la rappresentanza politica, cetuale-locale, comunale e provinciale, d'antico regime).

¹⁵⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁵⁷ *Ibidem*, l. c.

¹⁵⁸ Charles Jean François Hénault (Parigi, 1685-ivi, 1770), educato nel collegio dei Gesuiti *Louis-le-Grand* (poi nel *Collège des Quatres Nations*, quindi nella *Congrégation de l'Oratoire*), divenne membro del *Parlement* di Parigi, poi presidente della *Première Chambre des Enquêtes* (dal 1710 al 1731), rivelandosi personaggio colto, ma anche galante, comunque mondano, legato alla finanza ed a donne del mondo dell'aristocrazia, amico di Fontenelle e di Voltaire.

¹⁵⁹ Opera che ebbe allora una qualche fortuna, venendo tradotta anche in cinese e procurandogli, nel 1755, l'elezione a membro onorario nell'*Académie des Inscriptions et Belles lettres*.

Dunque una cesura che *Le président Hénault* riferiva al momento storico in cui l'assolutismo assunse le sue connotazioni politico-religiose più inquietanti e cruente, appunto nel periodo che coincide in parte con l'avvento delle due donne di Casa Medici sul trono di Francia¹⁶⁰.

D'altra parte, è il conte Henri de Boulainvilliers (1658-1722) che si rivela comunque la figura più singolare nella transizione fra XVII-XVIII secolo. Studioso di un qualche merito, formatosi presso il Collegio di Juilly (degli *Oratoriani*, l'ordine fondato da San Filippo Neri), il Conte normanno fu attento cultore delle idee di Spinoza, del quale tradusse *l'Etica* (peraltro forzandone la concezione del *conato*, qui inteso nei tratti di uno specifico impulso umano alla *conquista*, base di un '*diritto del più forte*').

Sul piano propriamente politico, Boulainvilliers sosteneva (ma in senso anti-assolutistico) l'importanza sia della funzione militare-difensiva della *noblesse d'épée* (cui si pregiava di appartenere, distinguendosi dall'aristocrazia cortigiana), sia della rappresentanza parlamentare (che del resto lui limitava ai soli discendenti del vero *popolo dei liberi*, ossia dei Franchi).

In questo ambito, il Conte normanno è autore di alcune importanti opere politiche¹⁶¹ delle quali non importa qui ripetere la problematicità delle sue non tutto infondate, e nondimeno discutibili,

¹⁶⁰ È quanto ricordava il *Vicomte* Gabriel Henri Louis de Bonald, dove (riferendosi alle affermazioni del *Président Hénault*, nel suo *Abrégé chronologique de l'histoire de France jusqu'à la morte de Louis XIV*, del 1744) accenna al nefasto influsso esercitato nelle vicende politiche e religiose francesi dalle donne. Si tratta di: Caterina de' Medici (1519-89: figlia di Lorenzo II, duca d'Urbino, bisnipote di Lorenzo il Magnifico, moglie di Enrico II di Francia, madre di Francesco II, Carlo IX, Enrico III) e di Maria de' Medici (1573-1642: figlia di Francesco I, Granduca di Toscana, e di Giovanna d'Austria; moglie di Enrico IV di Francia e madre di Luigi XIII). Entrambe nate dalla dinastia fiorentina che già nefastamente si era innalzata anche sul trono pontificio, con Leone X (1513-21) e Clemente VII (1523-34), nel corso dei quali pontificati avvennero i maggiori sconvolgimenti religiosi e politici non solo d'Italia (dove comunque inizia la stretta dipendenza dell'Impero, a seguito del sacco di Roma e di Firenze) ma di tutto il Centro ed il Nord-Europa (con il contestuale affermarsi dell'assolutismo imperiale e dello 'scisma' protestante).

¹⁶¹ Si ricordano del Conte normanno: *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (La Haye, 1727) ; *Etat de la France, avec des memoires sur l'ancien gouvernement de la France* (London, 1727) ; *Histoire de la Pairie de France* (London, 1753); *Histoire des Arabes, avec la Vie de Mahomet* (1731). Inoltre, il compendioso volume che contiene : *Essai sur la noblesse de France, contenant une dissertation sur son origine et son abaissement. Avec des notes historique, critiques et politiques. Projet de Dissertation sur les premiers Français & leurs colonies, et un supplément aux notes par forme de Dictionnaire pour la noblesse* (1732). Infine : *Analyse du Traité theologico-politique de Spinoza...* (Londres, 1767).

asserzioni dell'assoluto primato etnico della nazione dei Franchi, fondatori della monarchia.

Non andrebbe sottovalutato, infatti, che prima del motivato *furore ideologico* del 1789 contro lo snaturamento morale e politico della Francia c'era stata la pur tuttavia meno ideologica, meno radicale, proposta di riforma della monarchia, quando fra il 1720-22 proprio 'le Comte' di Boulainvilliers aveva riesumato concetti come la *Nation des hommes libres*¹⁶² o l'idea di una condizione di originarie *Libertè* e di *Égalité*¹⁶³ dei progenitori Franchi. Tutti concetti che egli configura come una preziosa eredità da riconquistare, di contro al ricorrente dispotismo monarchico nel corso della storia francese.

A questa tradizione di libertà, di eguaglianza, di rappresentanza della volontà della nazione ("*Le nom de Parlement ne convient qu'à cette Assemblée de la Nation*")¹⁶⁴, si era formato lo spirito della gioventù di ogni futura generazione, facendo dell'"*amour de la patrie*", il fondamento della prima delle virtù civiche¹⁶⁵. Intervennero poi al-

¹⁶² "*Dans l'origine les François étoient tous libres & parfaitement égaux & indépendans, soit en general, soit en particulier. Il est de la dernière evidence qu'ils n'ont combattu si longtems contre les Romains & contre /p. 27/ les Barbares, qu'ils ataquoient, que pour s'assurer cette précieuse Liberté qu'ils regardoient comme le plus cher de tous leurs biens*" (Henri de BOULAINVILLIERS, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France, avec XIV lettres historiques sur les Parlemens ou Etats-Generaux, par feu M. le C. de Boulainvilliers*. To. I [-III]. A La Haye & a Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1727 [esemplare BNCF. Magl. 10. 6. 264], To. I, pp. 26-27).

¹⁶³ "*L'origine et l'égalité de la condition & du partage entre les François ayant été prouvé, il en résulte que les Conquérens de la Gaule, qui n'avoient point de Maitres directs, devoient du moins trouver dans l'Assemblée commune de tous les membres de la nation une /p. 58/ puissance supérieure, sans laquelle nulle police intérieure ou extérieure ne peut subsister, qui leur fit observer les Loix qu'il s'étoient eux mêmes imposées. [...] La liaison naturelle de tous les membres avec le Corps établissoit la nécessité d'un jugement public, & ce jugement public étoit celui de l'Assemblée générale de toute la nation au Champ de Mars*" (Ib., pp. 57-58).

¹⁶⁴ ID., *Histoire de la Pairie de France et du Parlement de Paris, où l'on traite aussi des Électeurs de l'Empire, & du Cardinalat, par Monsieur D. B. On y ajoit des Traités touchant les Pairies d'Angleterre, & l'origine des Grands d'Espagne. Nouvelle édition. Tome premier*. A Londres, chez Samuel Harding, 1753 [BNCF: Palat. 4. 10. 2. 15], p. 115. "*C'est le Parlement qui représente la Nation Française & son ancien Etat. Il faut le considérer comme un seul Corps, quoique la vaste étendue de notre Empire ait donné lieu à l'institution de divers Parlemens [...]. Toute la différence qui est entr'eux c'est qu'ils sont émanés de l'ancien Parlement de France, qui fut établi à Paris, & que celui-ci qui est leur principe est une pure production de nos Rois, qui n'ont pû rien enfanter de plus illustre ni de plus avantageux pour le bien de leur Etat & pour le repos de leurs peuples*" (Ib., p. 108).

¹⁶⁵ Qui Boulainvillier lamenta che nella perdita della tradizione nazionale si siano dimenticati gli esempi dell'eroismo antico in questa recepiti, quelli per cui in Grecia ed a Roma si era attenti "*à former leur Jeunesse pour qu'elle pût être utile à la patrie*" (Ib., p. 184), e "*l'amour de la Patrie*" era "*la première des vertus civiles*", mentre ora "*ce grand*

terazioni dispotiche da parte dei successivi sovrani Franchi, contro le quali è stato merito soprattutto di Carlo Magno di aver voluto recuperare questa tradizione nazionale¹⁶⁶.

Infatti, questo veramente grande Sovrano, correggendo gli abusi commessi sin dal suo avo Carlo Martello, recuperò i tradizionali diritti delle *assemblee della nazione*. In primo luogo, il diritto di giudicare su tutte le controversie sia fra i privati sia fra la nazione stessa ed il sovrano¹⁶⁷. In secondo luogo, restituì alle assemblee nazionali il diritto di stabilire l'amministrazione interna della monarchia, sia riguardo alle imposte, sia riguardo alla distribuzione degli incarichi civili e militari¹⁶⁸.

In terzo luogo, Carlo Magno riaffermò il diritto delle assemblee o parlamenti nazionali sulle decisioni di guerra e di organizzazione militare¹⁶⁹. In quarto luogo, stabilì il diritto dell'assemblea nazionale di stipulare trattati di alleanza, sia all'*interno* (nel senso di garanzie contro lo stesso sovrano e di sostegno reciproco fra le diverse componenti sociali), sia verso l'*esterno* (nel senso di decidere le controversie con gli altri popoli, dichiarando la guerra e stabilendo le condizioni di pace)¹⁷⁰.

motif des premiers Héros de l'ancienne Rome, n'est plus regardé que comme une chimère [...]" (Ib., p. 185).

¹⁶⁶ "Mai n'allons point chercher l'éloge de Charlemagne ailleurs que dans notre histoire, ou plutot dans ce qu'il a fait pour rétablir la Nation Françoisé dans ses véritables, premiers & Légitimes Droits. Il considérait premièrement ce qu'aucun de nos Rois depuis lui n'a jamais bien voulu comprendre, que les François étoient originairement un Peuple libre, autant /p. 221/ par son caractère naturel, que par son droit primitive qu'il avoit de choisir les Princes, & de concourir avec eux dans l'administration du gouvernement; concours qui serroit nécessairement de conseil aux Rois, & de motif à la nation entière pour faire réussir les enterprises résolues d'un commun consentement" (ID., *Histoire de l'ancien gouvernement de la France, avec XIV lettres historiques sur les Parlemens ou Etats-Generaux*, par feu M. le C. de Boulainvilliers. To. I, cit., pp. 220-221).

¹⁶⁷ "On voit, pendant & depuis son regne, premièrement que les Assemblées communes ont jugé souverainement des causes majeures, infractions de Foi, révoltes, felonies, attentats, conjurations, & de tout ce qui pouvoit troubler la tranquillité publique; & qu'elles en ont jugé par raport à toutes les conditions, sans excepter meme la royale ni l'impériale, suivant le principe fundamental & non contesté alors que tous les François étant égaux & justiciables de leurs Pareils, le dignitez accidentelles ne changeroient point le caractère intime attaché a une naissance Françoisé" (Ib., p. 224).

¹⁶⁸ "Secondement que les Assemblées ont réglé & déterminé le gouvernement intérieur de la Monarchie, soit à l'égard des impostes, de leur quotité, repartition, nature & manière d'en faire le recouvrement, soit à l'égard de la distribution /p. 225/ des emplois tant civils que militaires" (Ib., pp. 224-225).

¹⁶⁹ "Troisièmement que ces Assemblées ou Parlemens délibérèrent sur toutes les resolutions de guerres [...] & tout ce qui concernoit la discipline des armées" (Ib., p. 225).

¹⁷⁰ "Quatrièmement que le pouvoir de faire les Traitez d'Alliance, de se donner de secours mutuels, & de prendre [...] de garentie, fut remis aux Parlemens avec celui de juger de la sufisance

In quinto luogo, volle che – secondo le tradizioni locali riconosciute dalla legge originaria – le assemblee delle comunità riavessero il diritto sovrano di giudicare tutte le controversie che potessero insorgere con i Signori laici o ecclesiastici¹⁷¹. Infine, in sesto luogo, questo Sovrano stabilì che tali Assemblee nazionali fossero il Tribunale pubblico in cui ogni soggetto potesse appellarsi contro la lesione dei suoi diritti (e da parte di un qualsiasi potere a lui politicamente superiore)¹⁷².

Ecco quali furono i diritti che questo Sovrano restituì alle *Assemblée della Nazione*, che dunque non furono una sua graziosa concessione (dovuta alla sua generosità personale, o comunque un suo atto di riconoscenza per il sostegno militare e politico ricevutone), ma come la restituzione di un *diritto naturale* incontestabile, che era stato ripetutamente violato dai suoi predecessori¹⁷³.

Poi sopravvenne l'usurpatore Capeto, negatore dei legittimi diritti degli ultimi *rejetons* della dinastia carolingia, iniziatore di una linea di continuità dispotica, negatrice della tradizione monarchica [che alla fine sarà vendicata sull'*echafaudage* su cui in punto di morte si imputa a Luigi XVI di essere l'ultimo dei Capetingi, chiamandolo 'Luigi Capeto']¹⁷⁴.

Tesi, queste di Boulainvilliers, a cui comunque Charles Louis [de Sécondat, de la Brède] de Montesquieu contrapporrà (in *De l'E-*

des satisfactions exigibles par les Peuples, auxquels on auroit déclaré la guerre, c'est-à-dire, le droit de faire la paix & d'en régler les conditions"(Ib., l. c.).

¹⁷¹ "[...] Cinquièmement Charlemagne voulut que, selon l'ancien usage, les Assemblées communes jugeassent souverainement de tous les différends qui pourroient survenir entre les Seigneurs Laïcs & les Seigneurs Ecclésiastiques, suivant la loi primitive"(Ib., l. c.).

¹⁷² "Sizièmement il voulut encore que ces Assemblées Nationales fussent le Tribunal public, où chaque Sujet lésé, opprimé & maltraité par un plus puissant qui lui, pût s'adresser pour faire réparer ses griefs"(Ib., p. 226).

¹⁷³ "Voilà quels furent les droits que Charlemagne rendit aux Assemblées de la Nation, non comme une gratification nouvelle émanée de sa pure générosité, ou une marque de reconnaissance qu'il croit devoir aux François pour tant de services qu'il en avoit reçus, mais comme la restitution d'un droit naturel & incontestable violemment usurpé par ses Prédécesseurs"(Ib., l. c.).

¹⁷⁴ "Ce Gouvernement, si magnifique & si judicieusement établi, tomba dans la décadence, suivant le cours de toutes les institutions humaines; premièrement par la mauvaise conduite des Princes, & ensuite par les divisions publiques & particulières qui, ayant ouvert la barrière aux Normans, firent périr les deux tiers du sang François & réduisirent les autres Hommes à se cacher dans les forêts, laissant étendre les Arts & les Sciences. Desorte qu'à l'avènement de Hugues-Capet au Trône, le monde parut sortir de sa première enfance, de même que s'il eût quitté nouvellement la pâture du gland & des feuilles, ce qui a été cause de /p. 325/ l'ignorance & de la simplicité, où la Nation paroît avoir été plongée durant 400 ans"(Ib., pp. 324-325).

sprit des Loix, 1748) una diversa interpretazione delle origini nazionali, indagandole cioè sul piano di una mediazione avvenuta fra i conquistatori Franchi e la superiorità culturale, etico-politica, degli sconfitti Gallo-romani.

In questa direzione, la ricerca di Montesquieu si svolgerà nel contesto più propriamente giuridico ed istituzionale, in quella che risulta una poderosa ricostruzione della secolare sedimentazione di diverse fonti normative. Una stratificazione di legiferazioni di cui appunto egli voleva cogliere il complessivo *esprit*, il tratto comune di cui si posero le basi proprio in quell'incontro fra Franchi e Gallo-romani, in cui dunque va vista la vera origine del complesso, pluri-strutturato, ordinamento politico-istituzionale della monarchia francese.

In questi termini, secondo Montesquieu la tradizione si scoprirebbe in una sua accezione complessa nel senso di rappresentare la risultante di diversi momenti culturali: la legislazione romana, poi la *Legge salica*, quella cioè dei Franchi, quindi il diritto canonico, poi gli statuti sia feudali che delle città libere, ed infine le *Ordonnances des Rois de France* (ossia le decisioni prese dai sovrani in forma legislativa, come diritto positivo inteso a fondare, istituire, onde poi corroborare la monarchia come unità nazionale).

Era un discorso, come si vede, ben diverso da quello di Boulainvilliers, che qui Montesquieu infatti argomentava ad illustrare propriamente la complessità della politica moderna, nella fattispecie dello Stato parlamentare nazionale, ancorché originariamente costituito da tante piccole nazioni, da etnie e culture. Elementi umani diversi ma resi armonici, come in una sinfonia di diversissimi strumenti, grazie ad un potere unificatore, all'altezza cioè di un tale progetto inclusivo-coesivo.

Ma prima di Montesquieu, pur entro i suddetti limiti della sua polarità ideologica, tuttavia il Conte normanno aveva pur avuto il merito di reintrodurre nel mondo moderno (*'riconducendole'* significativamente in questa fase critica, post-assolutista, successiva cioè alla morte di Luigi XIV, nel 1715) alcune antiche nozioni politiche, destinate a tutt'altro che ad un'obsolescente inattualità. E sono proprio questi concetti che Montesquieu, a sua volta sostanzialmente ignora, dimostrandosi più conservatore della storia recente della monarchia assoluta, diversamente dal rivoluzionario (e pre-rivoluzionario) Conte normanno.

Del resto, saranno proprio queste idee di Boulainvilliers che diventeranno poi – lette in tutt'altra polarità ideologica – le parole di fuoco che alla fine del XVIII secolo terranno a battesimo la democrazia. Saranno questi stessi gli *slogans* che annunceranno – più o meno formalmente – l'universale eguaglianza e la libertà di *tutti*.

E – ‘per inciso’ – proprio questi ‘scozzesi’ *gridi di battaglia* (etimologicamente: *slaigh gairm*) sono quelli che sanciranno sostanzialmente il diritto dello Stato democratico ad eliminare senza processi o con una farsa giudiziale tutti i *diversi, i diseguali, in non eguali* (quali categorie giorno per giorno applicate alle arbitrarie individuazioni del *nemico oggettivo*).

D'altronde saranno ancora queste stesse formule che – una volta ‘depurate’ appunto sia dalle implicazioni etniche, sia dal radicalismo democratico – avrebbero poi costituito alcune delle più rilevanti esaltazioni dei valori etico-politici (e nazionalistici) moderni.

Valori ed ideali reintrodotti della violenza creativa della *Grande Nation*, la francese democratica ‘repubblica conquistatrice’, che inaugura la fase dell’aperto prorompere (pre-romantico, ma niente affatto nostalgico, bensì fattivamente operante) del nazionalismo europeo. Vero volto della Francia rivoluzionaria, più che – come pretende la storiografia ‘democratica’ – la predicazione di *diritti universali*, formalmente dichiarati e subito contraddetti dalla prassi repressiva spinta sino al genocidio, sia dei nobili, sia di intere popolazioni, fra cui, ma non solo, i Vandeani.

In definitiva, sia pure *ex adverso* (o *a contrario*), Boulainvilliers testimonia una continuità fra tradizione e rivoluzione verso quei *primi principi* del fondamento dello Stato, che spetterà poi ad altre personalità – alla fine del secolo – interpretare in tutt’altro registro.

E qui va considerato il ruolo del *nero-vestito* prete Emmanuel Sieyès, vero protagonista della Rivoluzione. Anzi – a detta di Robespierre – vera e propria ‘talpa’, che sotteraneamente ne aveva percorso sin lì tutte le fasi. All’inizio, nel 1789, Sieyès, nel suo infuocato *pamphlet*, aveva rivendicato (prima ancora che il primato della borghesia e/o del clero) i diritti della nazione dei *Gallo-romani*, di contro ai *Franco-germani*, ed ai loro pretesi discendenti. E questi (in sostanza l’aristocrazia), egli esortava non a massacrarli (era pure un prete), ma a semplicemente rimandarli nei loro boschi originari (oltre la Saal e oltre il Reno).

Poi, in un suo percorso intuibilmente pericoloso (ed a tratti ambiguo), Sieyès aveva oscillato fra due scogli teorico-pragmatici. Da un lato, la ricerca di garanzie giurisdizionali al prepotere dell’*Assemblée nationale* (nella sequenza delle sue diverse posizioni girondina-giacobina-direttoriale). Dall’altro lato, la proposta (e la forzata rinuncia) ad un *Jury constitutionnaire* che nessuno in Francia volle allora (e che sarà meritoriamente realizzato, significativamente, solo nella costituzione partenopea degli ‘sfortunati’ rivoluzionari del 1799).

Fra queste due sponde progettuali, frustrate, Sieyès alla fine si risolverà a cercare a lungo una ‘*spada*’ per realizzare la sua rivolu-

zione. Ma non era quella che pendeva al suo fianco, nel Direttorio. Non era la sua spada che materialmente ancora risplende di bagliori ideologici gallo-romani, e latomistici, nel Museo di Vizille (luogo di memorie guardato con qualche allegro scetticismo dall'ormai defunto Robespierre, anche lui lì presente, ritratto in un magistrale busto in vivissima terracotta, che sta quasi a fianco di questa 'spada direttoriale').

La *spada* che poi Sieyès trova era quella che incautamente affida a Bonaparte, come a segnare un'ulteriore 'diversione' della rivoluzione. Ossia: dai *primi principi* di un'evocata tradizione *romano-repubblicana*, a quelli di un'altra tradizione, ora *romano-imperiale*.

Si riproduceva l'equivoco insito in ogni evocazione formale della 'tradizione', il quale si ripresenta sempre quando se ne ignorano i ben diversi contenuti sostanziali. Evocazione formale, surrettizia, contestuale magari all'invocazione del suo sostanziale recupero, persino invocando una rivoluzione '*verso i primi principi*'.

Antefatti (più o meno recenti) a consimili referenti formali si erano pur avuti un secolo prima, nel recupero – anche lì ideologico – di 'una' tradizione romana, quella di Luigi XIV, nella fattispecie della sua *divinizzazione secolare*, nelle mentite spoglie ora dell'*imperatore romano* (a cavallo, *in lorica*, cioè nella divisa del supremo comandante militare, e politico), ora in quelle del *Roi Soleil*.

Ma – ancor prima – la complessa ambiguità di referenti ad 'una' tradizione si era avuta nell'alterazione prodottasi nel XV-XVI secolo fra l'umanesimo civile (interpretato in chiave repubblicana a Firenze, di contro a quello principesco della filo-imperiale Milano) ed un '*platonismo filosofico*' con cui Lorenzo il Magnifico addobbò ideologicamente (tramite il Ficino, *et alii*) la sua surrettizia posizione di *primus inter pares* in una repubblica di cui lui stesso avrebbe posto le basi della sua distruzione.

Capitolo III

L'Inghilterra dell'età augustana: un conflitto fra il centro (la società politica) e la 'periferia' (la 'società naturale') del Regno Unito (1702-1745)

Una vera e propria *reinvenzione della tradizione* si inquadra nella controversia mai del tutto risolta fra cattolici e protestanti, che fra il XVII, almeno, sino alla metà del XVIII secolo, vede svolgersi la lotta degli Stuarts contro il Parlamento londinese e, di riflesso, contro le dinastie che si succedevano sul trono inglese.

Gli antefatti sono i seguenti. Alla morte di Elisabetta I Tudor (nel 1603), eliminata con il patibolo Maria I Stuart (per vent'anni incarcerata dalla stessa Elisabetta), sale sul trono inglese il figlio di quest'ultima, Giacomo VI Stuart (1603-1625), il quale assume il nome di Giacomo I d'Inghilterra.

A lui succede suo figlio, Carlo I (1625-49), che alla fine incontra – non ultimo per la sua insostenibile posizione religiosa (di cattolico che deve riconoscere la supremazia politica della Chiesa anglicana) – l'opposizione dei Puritani e del Parlamento londinese. Sconfitto militarmente, Carlo I viene decapitato nel 1649.

Inizia così il periodo repubblicano, dominato dalla dittatura di Cromwell. Alla morte di quest'ultimo, nel 1659, non essendo suo figlio Richard capace di guidare la trasformazione repubblicana, il generale Monk richiama in patria il figlio di Carlo I Stuart, che con il nome di Carlo II diventa re d'Inghilterra (1660-85), rivelandosi un sovrano colto, buon amministratore (fra l'altro ricostruendo integralmente Londra, distrutta da un grande incendio nel 1665). Tuttavia, anche Carlo II entra in urto con il Parlamento, tanto che nel 1679 decise di abolirlo, instaurando un governo assoluto, il quale durò sino alla sua morte, nel 1685.

A Carlo II allora successe suo fratello, con il nome di Giacomo II d'Inghilterra (regnando fra il 1685-88), sinché cioè decise incautamente l'esclusione dalla successione del proprio nipote, Guglielmo d'Orange (nipote in quanto figlio di Guglielmo IX d'Orange e di Maria Stuart, figlia appunto di lui, Giacomo II).

Privato di quello che considerava un suo diritto ereditario, Guglielmo d'Orange si mise a capo dell'opposizione parlamentare e

dall'Olanda sbarcò con un esercito in Inghilterra, costringendo nel febbraio 1688 alla fuga Giacomo II. Il Parlamento londinese elesse allora Guglielmo d'Orange sovrano d'Inghilterra, con il nome Guglielmo III. Era avvenuta la cosiddetta *Glorious Revolution* del 1688.

Alla morte di Guglielmo III, nel 1702, gli successe sul trono Anna Stuart (sorella di Maria Stuart e anch'essa figlia di Giacomo II), regina d'Inghilterra sino alla sua morte, nel 1714. In quello stesso anno, frattanto, il figlio di Giacomo II Stuart – ossia Giacomo Francesco Edoardo – fallì, nel 1714-15, il tentativo di riassumere (con il nome di Giacomo III) il trono. Un ultimo tentativo sarà poi fatto da suo figlio, Carlo Edoardo Stuart, il quale però nel 1745 è sconfitto a Cullodden.

La regina Anna Stuart (1702-14) è di carattere debole, dominata dalla moglie del primo ministro John Churchill (duca di Marlborough), per cui nel suo regno poterono trovare ampio spazio di azione politica i due principali partiti che caratterizzeranno l'intero secolo XVIII in Inghilterra, cioè i conservatori *Tories* ed i liberali *Whigs*.

Quella che viene definita come l'*età augustana* coincide con il periodo 1702-60, ossia fra il regno di questa Stuart sino a quello di Giorgio II, nella quale appunto due vere e proprie invenzioni o reinvenzioni della tradizione si fronteggiano.

La prima invenzione-reinvenzione è incardinata saldamente nella cultura che si sviluppa attorno alla Corte, nel riferimento agli stilemi della classicità ellenico-romana, nel senso di un formalismo di cui Alexander Pope fu il protagonista¹⁷⁵ più eccelso e comunque più celebrato, in quanto indubbiamente autore di una compiaciuta celebrazione della monarchia britannica, nei tratti di una rinnovata *pax augustea*.

La seconda invenzione-reinvenzione della tradizione è invece quella che si produce nei tratti proto-romantici che animano una sorta di '*periferia celtica*' dell'Inghilterra del XVIII secolo (Scozia, Irlanda e Galles), quando – a margine del duro confronto confessionale fra cattolici e protestanti – fa irruzione il '*mito di Ossian*'¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Era questo il referente di scrittori convinti di vivere in una rinnovata *età augustea*, l'epoca classica di Roma, ricercandone le forme espressive improntate a esatte regole stilistiche. E in tale convincimento va capito l'atteggiamento proprio di autori come John Dryden (1661-1700), Alexander Pope (1688-1744) ed il doctor Samuel Johnson (1709-84), i quali sembrarono assurti alla guida di un vero e proprio *revival* del classicismo, ossia della ripresa dell'imitazione dei modelli dei grandi autori dell'antichità.

¹⁷⁶ "OSSIAN. – Nome comunemente dato a Oisín, leggendario guerriero e bardo gaelico, figlio di Finn (Fingal), che si suppone vissuto nel III secolo d. C. Col nome di "ciclo di Ossian"

Si tratta di una romanzata rielaborazione di tradizioni sulle origini scozzesi, qui rievocate in una vera e propria reazione contro i valori ed il modello di vita dell'*età augustana*, considerati un mero artificio di potere, ossia un formalismo culturale di intonazione classicistica, di supporto all'ideologia imperiale della monarchia britannica, in quel momento al culmine dello sviluppo del suo dominio marittimo mondiale.

Riguardo a tale tipo di invenzione-reinvenzione della tradizione, si ritiene, a torto, che termine *augustano* derivi soprattutto dall'*Epistle to August* scritta da Alexander Pope (nel 1736-37), comunque nel dichiarato proposito di imitare l'omonimo scritto di Orazio (un modello qui in realtà ridotto ad una palese satira rivolta a Giorgio II¹⁷⁷, celebrandone virtù che chiaramente non aveva).

Se in seguito, sia Voltaire che Oliver Goldsmith useranno il termine di *età augustana* per riferirsi alla letteratura degli anni 1720-30, in realtà, tale epoca aveva ben altra temperie culturale che non quella della semplice satira politica (in cui comunque non solo Pope eccelse).

Nell'*età augustana* si riassumono infatti molteplici altri aspetti in parte reciprocamente contraddittori anche nella complessa cultura di quel tempo. Intanto, nel periodo si verifica anche il significativo aumento di pubblicazioni, di fiere librerie, di periodici. E persino di edizioni pirata, le quali rendevano vantaggioso il commercio librario verso zone lontane da Londra, prima di allora mai raggiunte.

Da qui una più ampia alfabetizzazione, a fronte del fenomeno dell'eccessivo incremento della popolazione urbana. Infatti, crescenti masse di ex-campagnoli convergevano verso le principa-

si designano quei canti di carattere epico che i bardi gaelici d'Irlanda e i Highlands scozzesi cantavano accompagnandosi sulla loro piccola arpa. Un gruppo di manoscritti dal sec. XII al XVI ha conservato parte di questo ciclo. Finn, O. e gli altri guerrieri (Dermid, Gaul, Oscar, ecc.) sono ivi descritti come buoni e virtuosi, eccellenti nel braccio e nel canto. Finn e i suoi soccombono in una grande sconfitta, e O., solo sopravvissuto degli eroi, vecchio e cieco va cantando le passate gesta e le sventure della sua razza. Questi testi giacevano dimenticati, per quanto la leggenda sopravvivesse in tradizioni orali, quando James Macpherson (1736-1796), stimolato dal drammaturgo John Home e da altri letterati scozzesi, ne diede alcuni saggi (in una sua sedicente versione) che poi raccolse in un volume anonimo nel 1760: *Fragments of Ancient Poetry collected in the Highlands of Scotland, and translated from the Gaelic or Erse language* (Cfr. Mario PRAZ, *S.v.: Ossian*, in: *Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto per l'Enciclopedia Italiana. Treccani, 1935, vol. XXV, pp. 722-724.

¹⁷⁷ Alla morte di Anna Stuart, le successe sul trono Georg Ludwih von Hannover (figlio di Ernst August, Duca di Brunswigh-Lüneburg), il quale regna col titolo di Giorgio I d'Inghilterra fra il 1714 ed il 1727, quando gli succede il figlio, appunto il suddetto Giorgio II (re d'Inghilterra fra il 1727-60).

li città, incrementando antiche e nuove forme di pauperismo, di sfruttamento, con il conseguente aumento di criminali, prostitute e mendicanti.

È il mondo che William Hogarth (Londra, 1697-*Ib.*, 1764) illustra nella sue incisioni, nelle quali la satira, il ridicolo celano sullo sfondo la denuncia dell'abbruttimento e della decadenza fisica e morale di una popolazione prima contadina (e dunque operosa, necessariamente frugale e morigerata nei costumi).

In questo clima, peraltro restano forti le tensioni religiose, fra i dissidenti protestanti che non accettano la Chiesa d'Inghilterra, e fra questa ed i cattolici. Tutto ciò non impedisce, ma anzi incentiva la satira (sia in prosa, sia nel teatro che nella poesia), che allora assurge al livello irresistibile attrazione per molti degli scrittori del tempo, in certa misura tutti a mezza strada fra satira, poesia e romanzo (Jonathan Swift non meno di Alexander Pope, Samuel Richardson, Henry Fielding, Eliza Haywood, Laurence Sterne, Tobias Smollett, e tanti altri).

Nondimeno non va dimenticato un aspetto filologico di non secondaria importanza, ossia il raffinamento linguistico che si manifesta nell'iniziativa di un gruppo di librai di Londra, i quali commissionano al saggista Samuel Johnson la compilazione di un insieme di regole intesa a disciplinare la lingua inglese. Iniziativa da cui nasce (dopo nove anni di lavoro ed il sostegno di ben sei assistenti) il suo *Dictionary of English language*, pubblicato nel 1755.

D'altro canto, se l'età *augustana* si era in qualche misura inaugurata con il genere letterario del romanzo [in inglese: *novel*, come genere letterario moderno, da distinguere dal *romance* medievale, di genere cavalleresco]¹⁷⁸, tuttavia non minore rilevanza ebbe anche la letteratura devozionale. E questa, peraltro, diversamente argomentata, sia nel senso delle differenti concezioni religiose (con William Law, Robert Boyle, George Whitefield), sia anche sulla base del sensismo del vescovo Berckley, seguace di Locke.

Da parte sua, l'angolo-olandese Bernard de Mandeville (1670-1733) aveva sin dall'inizio dell'età *agustana* sottoposto a critica serrata (dietro la finzione satirica di *La favola delle api*)¹⁷⁹, la società del

¹⁷⁸ Genere nel quale eccellono Daniel Defoe (con il *Robinson Crusoe*, del 1719) e Jonathan Swift (con *Gulliver's Travels* [I viaggi di Gulliver], del 1726).

¹⁷⁹ Pubblicata anonima nel 1705 con il titolo *The Grumbling Hive, or Knaves Turn'd Honest* [L'alveare scontento, ovvero i Furfanti resi onesti], nel 1714 venne ristampata, con l'aggiunta del sottotitolo *Private Vices, Publick Benefits* [Vizi privati e pubbliche virtù], e

tempo. Genialmente, la descrisse – con qualche fondamento – come un’associazione di ladroni che pretendevano invece di essere onesti e virtuosi rappresentanti di pubbliche virtù, mentre sprofondavano in sordidi e meschini vizi privati.

Frattanto, sul piano più propriamente filosofico, l’empirismo, con David Hume (1711-76), si veniva stemperando progressivamente (fra 1739-40) nel riconoscimento del primato dei principi morali e delle tradizioni storiche¹⁸⁰.

Sotto un profilo più generale, potremmo dire che l’età augustana vivesse tutte le ambiguità di quello che sembrerebbe il prevalente orientamento di quella società urbana, concentrata soprattutto nella capitale londinese.

È un mondo percorso da un sostanziale scetticismo morale, legato soprattutto alla dimensione pratico-economica, per cui a fronte di una letteratura aulica che si voleva (e lo era, in parte) protagonista di un rinnovato classicismo, i ceti emergenti non disdegnavano di questi antichi modelli soprattutto la satira politica, nella quale del resto vedevano una potente leva per aprirsi il varco egemonico rispetto agli antichi equilibri fra valori politici, istituzioni e gerarchie sociali.

Un ceto incerto, a sua volta, oscillante fra due diverse direzioni. Da un lato, in una sua componente interessato all’inserimento nella classe politica (però più che nel senso di un conservatorismo *tory* certo in quello del liberalismo *whigh*). Dall’altro lato, nella maggior parte delle sue eterogenee componenti, un ceto più da vicino interessato alla ricerca dei modi e dei tempi di una crescente e tendenzialmente totale autonomia da condizionamenti etico-politici e giuridico-istituzionali.

Nel complesso, dunque una classe in ascesa, pertanto naturalmente più motivata a farsi protagonista di un primato economico, commerciale e finanziario, che poco avesse a spartire con fini pro-

infine nel 1723 ripubblicata con il titolo *Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits* [La favola delle api: ovvero vizi privati, pubbliche virtù].

¹⁸⁰ Trasferitosi in Francia, prima a Reims poi nella tranquillità del collegio di *La Flèche*, in tre anni di lavoro, tra il 1734-37, Hume rielaborò precedenti ricerche da cui nacquero le prime due parti del *Treatise of human nature* [Trattato sulla natura umana], pubblicato anonimo a Londra, nel 1739. Lo scarso successo cui andò incontro l’opera convinse Hume a illustrarne i temi essenziali in un *Abstract*, uscito anch’esso anonimo nel 1740, anno in cui compariva anche una terza parte del *Treatise*. Maggior fortuna ebbero invece i due volumi di *Essays, moral and political* [Saggi morali e politici], che videro la luce nel 1741 e nel 1742 (www.treccani.it/enciclopedia/david-hume).

priamente politici, al più considerati come meramente strumentali secondo il criterio di puro empirismo. In definitiva, potrebbe ipotizzarsi con un qualche fondamento che facesse da sfondo a questa società in divenire una diffusa opinione, superficialmente attratta dai panni aulici di un formalismo neo-classicista, di una cultura che non corrispondeva affatto ad alcuna inclinazione a mettere in discussione un proprio assoluto *'diritto naturale'* a godersi gli immediati piaceri della vita che quel sistema politico-istituzionale assicurava (in contraccambio della *'pax augustana'* che dunque ognuno intendeva a suo profitto esclusivo).

E qui faceva gioco la convinzione di poter orientare almeno la propria (se non veramente l'altrui) esistenza verso la felicità, *sic et nunc*. Atteggiamento che in certo modo soddisfaceva un po' in tutti quegli individui dei ceti medio-alti in queste pulsioni edonistico-eudemonistiche, vissute al sicuro, indenni nel perseguimento dei propri vantaggi o profitti, dietro l'apparato militare del dominio delle rotte commerciali marittime e terrestri (e dietro la repressione di ogni dissenso interno).

Proprio questa tipologia di individui e ceti, sia pure in subordine al potere politico, si rendeva protagonista dei vantaggi materiali connessi appunto al contesto dell'espansione mercantile inglese (iniziata peraltro da quasi due secoli, dalla regina Elisabetta Tudor), ora rafforzato dalla rivoluzione industriale.

È appunto su questa diffusa mentalità che si stagliano le più prosaiche prospettive di successo di questo emergente ceto medio commerciale e finanziario. Dopo tutto caratterizzato dalle maniere meno formali, dalle finalità più immediate rispetto alle ambizioni auliche, auto-celebrative, dei poeti, prosatori, romanzieri e satiristi (protagonisti della cultura *'aulica'*, ufficiale, quella di intellettuali che fingono di dare un senso *'neo-classico'* alla flaccida monarchia di Giorgio II).

Forse sarebbe eccessivo localizzare in Alexander Pope colui che meglio rappresenta questa anima complessa dell'*età augustana*. Per un verso, era lui che non soltanto aveva codificato i nuovi criteri letterari (sia con *Pastorals*, del 1709 che con *An Essay on Criticism*, del 1711), ma che aveva anche avuto l'indubbio merito di tradurre sia l'*Iliade* (fra 1715-20, in un'edizione in sei volumi) che l'*Odissea* (nel 1726, in cinque volumi).

Meno gloriosa, forse, quantunque mutuata da modelli classici, la sua teoria della satira sociale e politica, peraltro efficacemente argomentata in funzione dell'*invenzione di una tradizione*, qui quella intesa alla radicale svalutazione della Chiesa di Roma e del suo *'Vescovo'*.

Argomento che risulta sin dalla teorizzazione di Pope (in *The Prologue to the Satires*, 1735), poi messa da lui stesso in pratica: sia

con *The Rape of the Lock* [Il ricciolo rapito], del 1712, sia – e soprattutto – con *The Dunciad*, del 1728 [con ulteriori versioni: nel 1735 (*Dunciad variorum*) e nel 1743 (*New Dunciad*)].

Sotto il profilo della reinvenzione o invenzione di una tradizione, il suo poema satirico *The Dunciad* (in italiano tradotto impropriamente come *La zuccheide*, mentre il termine *dunce* designa in inglese, sia la *zucca* che l'*asino*) è forse davvero alla base della tradizione anglicana anti-papale dominante ancora nel pieno del XVIII secolo (e non solo in Inghilterra).

E che alla satirica apologia di questo animale (l'*asino*) Pope in realtà ricollegasse il papa è chiarito iconograficamente da una stampa, del 1729, venduta anche separatamente dall'opera *The Dunciad*. Si tratta di un'immagine nella quale si vede 'assiso su un'ara' (sul cui lato anteriore figura la scritta *His Holiness and his Prime Minister*, palesemente indicando il vero re di *Dunciad* nel Pontefice romano), appunto il Papa, ritratto nelle sembianze di una scimmia dal volto umano, con il capo coperto dalla 'tiara a tre corone' [il 'tri-regno'].

Figura pensosa, l'animale ha un braccio appoggiato su una pila di libri dai titoli eloquenti, mentre sul fianco destro dell'ara, l'asino, cioè *Tibbald, King of Dunces* allude a Giorgio II di Hannover (re d'Inghilterra dal 1727 al 1760), che si crede re mentre è solo un asino che fa da primo ministro alla scimmia-papa.

Il poema letterario – appunto da tradurre più opportunamente in italiano come *La terra degli asini* (l'Inghilterra della declinante *età augustana*) – si inquadra nella polemica fra protestanti e cattolici, peraltro stabilendo anche dal punto di vista della satira politica un significativo antecedente con le stampe diffuse nel corso della più virulenta scristianizzazione dovuta alle punte estreme, ma infine prevalenti, della Rivoluzione francese.

Qui viene in mente quella stampa popolare in cui si ritrae la processione sacrilega del 1793, intitolata *Masquarade formée du peuple habillé de vêtements sacerdotaux* (ora nelle raccolte della *Bibliothèque de l'Arsenal*, a Parigi). L'immagine riproduce una parodia¹⁸¹ al cui

¹⁸¹ Forse quella del 22 novembre 1793, che seguì la 'déprétisation', l'abiura, del vescovo di Parigi, Jean Baptiste Gobel, fatta in forme ritenute solenni, cioè con un corteggio-processione di 'hébertisti' [seguaci di Jaques René Hébert, come lui convinti – oltre alla 'déprétisation' – della necessità di spingere la rivoluzione verso l'acquisizione del *diritto al lavoro* ed al *diritto di sussistenza*, richiesti dagli artigiani militanti fra i 'sans-couillettes', espressione dell'ala sinistra del partito giacobino, peraltro avversata da Robespierre]. Fra questi, Pierre Gaspard Chaumette [legato ad Hébert, e detto *Anaxagoras* per il suo

centro figura un prelado (con le spalle coperte da un mantello e con in capo la mitria), che cavalca un asino, in mezzo ad una folla di popolani festanti. Ma si potrebbe ricordare – e meglio lo vedremo più avanti – la placchetta celebrativa della distruzione di Lione, su cui figura appunto un asino con in testa una mitria¹⁸².

Significativo della forse imponderata eterogeneità dei fini è la sorta di transito ideologico-cronologico dal 1728-43 (dell'immagine delle *scimmia-Papa* e del suo primo ministro l'*asino-Re* delineato nella *Dunciade*) a questa immagine del 1794 (relativa alla medaglia intitolata *Mort au fanatisme et à la superstition*, immagine scristianizzatrice, surrettiziamente celebrativa-giustificativa della distruzione della federalista Lione).

Transito ideologico che testimonia quanto valida fosse la constatazione di Georges Sorel della pericolosità dei *divertissements* 'alto-borghesi', come dimostra l'effetto dirompente che ebbe il detto formulato da Diderot¹⁸³, poi entrato nei detti comuni, 'anarchici' o comunque 'protestatari', secondo i quali '*con le budella dell'ultimo papa impiccheremo l'ultimo re*'. Infatti, quando l'eco della filastrocca dissacrante cadde (dai finestrone dei *salons* illuminati a festa perenne) nelle piazze e nelle strade (dove il popolo era motivatamente

ateismo, personaggio sinistro, già sospettato di aver infierito nella prigionia del Delfino]. Il 7 novembre, Gobel deponne le insegne del suo potere religioso, fra cui la mitria, al cui posto indossa il *bonnet rouge*. Si dice che la cerimonia disgustasse il sentimento religioso di Maximilien Robespierre, che successivamente inviò al patibolo, con gli hébertisti, anche Chaumette e Gobel, il 25 germinale anno II della Rivoluzione [14 aprile 1794] (S. BIANCHI, S. v.: Gobel, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française. Publié sous la direction scientifique de Jean-René Suratteau [...] et François Gendron [...]*. Paris, Quadrige-Presses Universitaires de France, 2005, p. 508).

¹⁸² Si veda la ' *médaille*', che reca, sul recto : *Mort au fanatisme et à la superstition. Ville affranchie [ex-Lione] l'an II R[évolution]. F[rana]ise*, ora in: *Musée de la Révolution française. Premières collections. 4 juillet-16 décembre 1985*. Vizille, Musée de la Révolution française, 1987, p. 110, scheda n. 108. La figura al centro è la più significativa, rappresentando un asino (con sulla testa una mitria vescovile e attaccati alla coda oggetti liturgici) in atto di calpestare dei libri, probabilmente la Bibbia e i Vangeli.

¹⁸³ "Durante la Rivoluzione, il senso di questa letteratura cambiò, si presero allora assai spesso sul serio semplici paradossi scolastici, si dette un valore realistico a semplici racconti," – qui Sorel cita: André Lichtenberger, *Le socialisme et la Révolution française* [1898] p. 221 – "e si cancellò la differenza che l'antica società aveva stabilito fra la teoria e la pratica. Il fatto è che la letteratura era passata da una classe all'altra, ed era discesa da un'oligarchia fra le masse popolari. In generale, il popolo non comprende dei sotterfugi letterari: quando gli si parla di fabbricare colle ' *budella del prete una corda per impiccare l'ultimo re*', esso capisce che Diderot abbia voluto insegnare alle persone illuminate la necessità di sbudellare i curati e strangolare i sovrani, per potere assicurare la felicità degli uomini" (Georges SOREL, *Le illusioni del progresso*, in: ID., *Scritti politici [...]*. A cura di Roberto Vivarelli. Torino, Utet, 1963, p. 491).

irato) si credette veramente che, per avere giustizia, si dovesse impiccare l'ultimo re con le viscere dell'ultimo papa¹⁸⁴.

È comunque verso la fine dell'età augustana¹⁸⁵ che nuovi impulsi tendono al superamento del suo mero formalismo classicistico, a tratti coincidente con una visione razionalistica, ossia con una concezione della vita se non del tutto calata nella pratica, o integralmente materialista, comunque caratterizzata da un deciso scetticismo nei confronti della cultura medievale, in quanto ritenuta barbarica, incomposta, impulsiva manifestazione di passioni non controllate dalla ragione.

Prendeva infatti forma una chiara svalutazione di quelli che si consideravano gli ultimi di quei mondi 'periferici' (culturalmente e politicamente) rispetto al clima aulico londinese. Svalutazione perpetrata, in questi frangenti, dallo stesso dottor Johnson, nella poco lusinghiera descrizione degli *Highlanders*, delineata nel diario del viaggio compiuto nel 1763 (in compagnia di James Boswell), intitolata *A Journey to the Western Islands of Scotland*¹⁸⁶.

D'altra parte, sembrerebbe che si volesse sottovalutare quello che si era presentato come un antefatto significativo, nella considerazione in positivo di questo celtismo, ossia quello compiuto da John Toland, non ultimo in quanto egli aveva collaborato – nella fatidica data del 21 settembre 1717 – alla creazione di un *Ancient Druidic Order* (iniziativa che a quel che sembra segnò la nascita stessa del neo-druidismo, dando inizio ad un associazionismo che dura sino ai nostri giorni)¹⁸⁷.

¹⁸⁴ "Sono i noti versi di Diderot" – [*Les Éleuthéromanes*, in: ID., *Poésies diverses*] – che qui si richiama "al famoso testamento di Jean Meslier, curato di Étrepigny [...] reso noto da Voltaire nel 1762" (*ib.*, p. 491n).

¹⁸⁵ La quale – come precisato – coincide, fra il 1702-60, con i regni di Anna Stuart (1702-14), di Giorgio d'Hannover (Giorgio I, come re d'Inghilterra dal 1714 al 1727) e di suo figlio Giorgio II (1727-60).

¹⁸⁶ Fiona J. STAFFORD, *The Sublime savage. A study of James Macpherson and the Poems of Ossian*, Edinburgh, University press, 1988, p. 2. Con diverso animo lo avevano preceduto intanto le descrizioni odepatiche più antiche, come quelle di M. Martin [*A voyage to St. Kilda*, 1698; *A description of the Western Islands of Scotland*, 1703], o anche le più recenti, come nel caso di E. Burt, *Letters from a Gentleman in the North of Scotland to his Friend in London*, 1754 (*ib.*, pp. 19-21).

¹⁸⁷ In particolare, John Toland (1670-1722) – con *A critical History of the Celtic Religion and Learning Containing an Account of the Druids* (incompiuto, postuma edizione nel 1726) – aveva in effetti avanzato una seria ipotesi sulla validità del 'celtismo', al di là del persistente conflitto fra Scozzesi e Inglesi nell'intorno di tempo della 'rebellion' fra gli anni 1714-45.

Comunque, prescindendo da tali motivazioni di Toland, un punto focale di queste rivisitazioni pro o contro gli *'Highlanders'* restava pur sempre il diverso apprezzamento che gli Inglesi rispetto agli Scozzesi davano in riferimento alla ribellione del 1741¹⁸⁸. In questo contesto si era verificato infatti l'inquietante tentativo di Charles Edward Stuart (detto dai suoi partigiani Bonnie Charlie), che si era iniziato con il suo sbarco nelle Ebridi, da cui si era mosso verso Edimburgo, mentre a Londra regnava il qui sopra più volte citato Giorgio II.

Occupato Edimburgo, Charles Edward Stuart invase tutto il Nord scozzese dell'Inghilterra, proclamandosi Giacomo III di Scozia (il titolo che sarebbe spettato al padre). Forte di questo successo, ambiva di invadere tutta l'Inghilterra, ma si trovò ben presto in difficoltà, ripiegando in Scozia.

Lì, l'armata inglese guidata dal Duca di Cumberland (Guglielmo Augusto di Hannover, figlio del re) attaccò gli Scozzesi nella pianura paludosa di Culloden, presso Inverness, il 16 aprile 1746, sconfiggendoli ed ordinando l'uccisione sul campo di tutti i feriti, mentre i prigionieri di alto rango vennero portati ad Inverness per essere processati come traditori e impiccati. Molti di questi prigionieri morirono in carcere in attesa del processo, mentre gli altri vennero sommariamente condannati alla deportazione nelle colonie, esiliati (e pochi rilasciati)¹⁸⁹.

A ridosso della sconfitta di Culloden, nel 1745¹⁹⁰, un protagonista di parte inglese, James Ray descrisse quegli eventi in un'opera

¹⁸⁸ Il resoconto intitolato *State of the Society in Scotland [...] giving a brief Account of the Condition of the Highlands and Islands of Scotland* (a cura della *Society in Scotland for Propagating Christian Knowledge*), risultava molto critico sugli abitanti degli *Highlands*, definendoli come viventi in uno stato di barbarie pagana, di ladrocinio e di superstizione *'papista'* (F.J. STAFFORD, *The Sublime savage...*, cit., p. 7).

¹⁸⁹ Cfr. : www.terreceltiche.altervista.org/i-giacobiti/). Carlo Edoardo tornò in Italia, dove era nato, e vi rimase fino alla morte nel 1788.

¹⁹⁰ Dopo la *Glorious revolution* del 1688, gli ormai debellati partigiani della dinastia cattolico-scozzese degli Stuarts [o Stewarts] non si diedero per vinti, dando inizio a quelle che vennero definite con il termine di *insurrezioni giacobite* (da *Jacobus*, nel latino ancora in uso nei documenti ufficiali, con cui si menzionavano sia gli Stuarts effettivamente saliti sul trono inglese, come Giacomo I [1603-25] e Giacomo II [1685-88], sia il pretendente a questo trono, Giacomo III [1701-66]). Una prima insurrezione *giacobita* ebbe luogo nel 1715, cioè dopo che il Casato di Hannover (con Giorgio I) era succeduto a quello di Guglielmo III d'Orange. Una seconda avvenne nel 1719. Questa del 1745-46, condotta dal figlio di Giacomo III, Charles Edward Stuart (1720-88), alla fine sanguinosamente sconfitto nella battaglia di Culloden nel 1746, che pose fine ad ogni speranza della dinastia scozzese.

(dove lui stesso si presenta come un “*volunteer under His Royal Highness the Duke of Cumberland*”) edita a Manchester, nel 1746, poi ristampata con lo stesso titolo, con un lunghissimo frontespizio in cui si indicavano i principali tre argomenti trattati¹⁹¹.

¹⁹¹ E fra questi, il primo ripercorreva la vicenda delle azioni dei partigiani del pretendente al trono, dal momento del suo sbarco nell'isola di Sky. Il secondo era dedicato alla descrizione delle famiglie dei capi ribelli, ed il terzo argomento riguardava sia la storia naturale e le antichità di “alcune città attraverso le quali l'Autore era passato con l'esercito di Sua maestà”, sia la storia dei “modi di vita e delle tradizioni dei differenti popoli” – (incontrati in questa marcia repressiva) – “in particolare gli Highlanders”, conclusivamente fornendo anche “un sommario dei processi e delle esecuzioni dei Lord ribelli” (James RAY [of Whitehaven], *A complete history of the Rebellion, from the first rise, in 1745, to its total suppression in the glorious battle of Culloden, in April 1746. Wherein are contained [:] THE intrigues of the Pretender's Adherents before the breakout of the Rebellion, with all the memorable Transactions, and particulars of their several invasions [...]; ALSO an Account of the family and extraction of the REBEL CHIEFS [...]; LIKEWISE, the natural history and antiquities of several towns thro'[-ugh] which the Author pass'[-ed] with his Majesty's army, together with the Manners and Customs of the differente people, particularly the Highlanders. With the Summary of the Trials and Executions of the REBEL Lords, &c.* Bristol, printed by S. Farley and company, 1752.

Capitolo IV

La ricerca e l'invenzione di una tradizione latomistica (1722-1745).

- I. *Il quesito della 'primogenitura': la Great Lodge di Londra, il Grand Orient de France, la Massoneria Scozzese Rettificata, tipologie diverse, convergenti verso un'invenzione della tradizione?*

Il più delle volte le ricostruzioni storiografiche relative a questo tema del 'latomismo' (vera e propria galassia del settarismo attivo nella svolta epocale fra XVIII-XIX secolo) palesano una preconcepita avversione o un'apologia altrettanto pregiudiziale in quanto auto-referenziale¹⁹². È quel che risulta sia nelle ricostruzioni prodotte 'a caldo' (nella stessa rivoluzionaria unità di luogo, di tempo e di azione), sia in quelle ricostruzioni successive (e persino in quelle attuali). Le une e le altre veicolano sempre ideologicamente intenti storiografici appunto ora agiografici, ora pregiudizialmente denigratori per il latomismo inteso peraltro come '*categoria unica*', onnivale ed onnicomprensiva, laddove la varietà di tipologie non permetterebbe valutazioni univoche, e tanto meno pregiudizialmente avverse o favorevoli¹⁹³.

¹⁹² Su questo aspetto ha giustamente richiamato l'attenzione Giarrizzo: "[...] *Nel gran pelago della storiografia massonica, che è soprattutto di massoni – ognuno dei quali ha cercato di costruire una storia 'secondo idea', ha fatto cioè la storia della variante massonica che aveva scelto [-], si è cercato (e talora [ognuno] aveva anche il mestiere per farlo) i propri antenati ed ha preteso di contribuire ad una riforma del presente muratorio attraverso la 'scoperta' della tradizione nel passato*" (Giuseppe GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*. Venezia, Marsilio, 1994, p. 406).

¹⁹³ "La storia della massoneria (*freemasonry, franc-maçonnerie, Freimaurerei*) nell'Europa dei secoli XVII e XVIII costituisce uno dei capitoli insieme più complicati e intriganti della vicenda socio-culturale del continente. Eppure, per ragioni solo in parte indagate [...] l'abbondanza delle fonti e della letteratura non è bastata a darcene ancora un profilo convincente, adeguato soprattutto a risolvere quella storia nella 'storia generale' dell'Europa moderna. [...] Giacché [...] la massoneria fu un ombrello sotto il quale si raccolsero e disposero merci svariate, diverse obbedienze ed osservanze", e le stesse ortodossie, "legate sempre a dispute sulle origini storiche (bibliche o post-bibliche, divine o umane) dell'istituzione, sono state parti di conflitti specifici, interni ed esterni" alle logge stesse (*Ib.*, p. 11). Sotto questo profilo, un altro aspetto di "questa storiografia, che più continua a fare ostacolo alla storicizzazione del fenomeno", è che

E quindi, “cos’ha in comune la sociabilità degli anni sessanta del Settecento con quella degli anni Ottanta? E in che misura il modello massonico riceve o fornisce struttura e indirizzi?”¹⁹⁴.

Siamo qui forse in presenza di riduzioni ideologiche che, per un verso o per l’altro, non permettono di capire il termine d’inizio di questo cosiddetto fenomeno del ‘settarismo’, indubbiamente presente ed attivo (in positivo ed in negativo) nelle vicende della tragica transizione da una fase all’altra del ciclo storico, qui nella fattispecie del drammatico passaggio dall’*Antico* al *Nuovo regime* (particolarmente fra Rivoluzione e Restaurazione)?

Non infondatamente sorge il proposito di risalire a monte, ad un antefatto forse anche solo ipotizzabile, che comunque si ponga come un possibile *terminus a quo* della complessiva vicenda del latomismo europeo sia insulare che continentale, qui per comprendere quale fosse la effettiva incidenza delle organizzazioni settarie nello scatenamento della Rivoluzione in nome o contro la Tradizione.

Quanto emerge comunque è che si deve anzitutto andare al di là delle tematiche ‘tradizionaliste’ o conservatrici-reazionarie (antiche e nuove) per le quali il latomismo andrebbe considerato come la principale causa sia della Rivoluzione che di tutti i successivi fallimenti nel proposito di edificare un Regime costituzionale atto a mediare fra l’*Antico regime* e le istanze di ampliamento sostanziale della rappresentanza politica, specialmente attraverso il sistema parlamentare.

Si deve in effetti considerare una polarità che potremmo qualificare – con una qualche approssimazione alla parziale veridicità da parte delle nostre personali estrapolazioni di alcune, diciamo, illazioni concettuali – nei termini di un riferimento ad un *Ordo novus latomistico*¹⁹⁵. Un ordine antico-nuovo, localizzabile e delineabile

“prevale, come per una storia ecclesiastica religiosa, la tesi che gli sviluppi fossero già tutti compresi nell’atto della fondazione”, per cui poco spazio rimane “per i tentativi di dar conto delle cadute come dei successi, per ragioni connesse al mutar delle stagioni storiche e delle culture (oltre che alla base sociale e culturale degli attori)” (*Ib.*, p. 407).

¹⁹⁴ *Ibidem*, l. c.

¹⁹⁵ Anche qui ritengo possa dare una migliore localizzazione delle diverse tipologie di latomismo attraverso parziali acronimi e sigle, che credo utili a tentare di ridurre ad alcuni tipi principali la miriade di riferimenti a logge e sette. Al fine di evitare l’errore di buona parte della storiografia sull’argomento (il perdersi in mere elencazioni o giustapposizioni di fumose considerazioni), mi riferisco ai repertori e ricerche meno prevenuti o apologetici. E fra questi, oltre appunto alla ricerca di Giarrizzo, si vedano: *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie, sous la direction de Daniel Ligou*. Paris, Presses Uni-

secondo due ipotetiche tipologie: sia di una generica nozione di *Ordine nuovo massonico*, sia di una, successiva ed altrettanto generica, accezione di *Ordine nuovo carbonaro*.

Di entrambe le suddette principali categorie latomistiche, è comunque necessario definire alcune varianti, in corrispondenza delle distinte articolazioni specifiche del latomismo europeo, a partire da circa la metà del XVIII secolo. Si tratta intanto di un modello di *Ordine nuovo massonico* che – secondo studi recenti – andrebbe distinto a sua volta in almeno tre importanti organizzazioni (*Logge*, o *Obbedienze*)¹⁹⁶.

La prima, sarebbe, comunque la *Great Lodge* di Londra. La seconda, il *Grand Orient de France* (un latomismo, questo, che poi sconfina nel modello di *Novus ordo imperiale* napoleonico, per la conversione, voluta dall'Imperatore stesso, delle alte cariche imperiali in gradi massonici)¹⁹⁷.

La terza organizzazione sarebbe infine la *Massoneria Scozzese Rettificata*¹⁹⁸, organismo che parrebbe si sia poi incontrato, ed in parte confluito – ad opera soprattutto dell'irradiazione della tedesca *Strikte Observanz* (da cui parrebbe derivare la *Maçonnerie Écossaise Reformée de la Stricte Observance Templière*) – nelle propaggini estreme nord-italiane (piemontesi-savoiarde), centro-italiane (nella stessa Roma papale) e sud-italiane (in particolare nel Regno di Napoli).

Un'interpretazione meno schematica di questa è comunque fornita dal *Dictionnaire historique de la Révolution française*, alla voce in questione, dove si sottolinea che inizialmente il latomismo è inglese, erede cioè delle antiche 'Gilde' [corporazioni di mestiere, artigia-

versitaires de France, 1987; Daniel LIGOU, *S. v. : Franc-maçonnerie*, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française...*, cit. Carlo FRANCOVICH, *Storia della massoneria in Italia. Dalle origini alla Rivoluzione francese*, Firenze, La Nuova Italia, 1974. In senso critico: Bernard FAÏ, *La massoneria e la rivoluzione intellettuale del Settecento* [Paris, Éditions de Cluny, 1935]. Traduzione a cura di Italo De Giorgi. Padova, Edizioni di Ar, 1999.

¹⁹⁶ Si veda: Luigi POLO FRIZ, *Massoneria e Carboneria: una presunta osmosi dai Bons cousins alla Carboneria italiana*, in: PLURES, *La nascita della Nazione. La Carboneria, intrecci veneti, nazionali e internazionali* [Atti del XXVI Convegno di Studi storici. Rovigo-Crespino-Fratta Polesine. 8-10 novembre 2002]. A cura di Giampietro Berti e Franco Della Peruta. Rovigo, Associazione Culturale Minelliana, 2004, p. 54.

¹⁹⁷ Carlo GHISALBERTI, *I modelli costituzionali della Restaurazione e le istanze rivoluzionarie*, in: *Ibidem*, pp. 104-105.

¹⁹⁸ Luigi POLO FRIZ, *Massoneria e Carboneria: una presunta osmosi dai Bons cousins alla Carboneria italiana*, cit., p. 54.

ni e maestranze organizzate, analoghe alle *jurandes* e *maîtrises* francesi], fra loro non connesse, ma dotate di specifici rituali e segreti di appartenenza, di propri regolamenti [*Old charges*].

Ognuno di questi contiene un 'racconto pseudo-storico', ossia inteso ad evocare una "storia leggendaria del mestiere", facendo intervenire in "maniera molto incoerente" ora personaggi biblici (come Abramo e Salomone), ora scrittori classici (Euclide), ora sovrani di Francia e d'Inghilterra (e "talvolta" di Scozia)¹⁹⁹.

E, direi, non senza un ulteriore intervento argomentativo, soprattutto quello di una 'leggenda templare', per cui saremmo in presenza di quella che – quantunque riferendosi ad altri contesti – Hobsbawm definisce come la fattispecie dell'*invenzione della tradizione*.

In talune di queste artificiose ricostruzioni si accenna all'inserimento di componenti mistiche, 'rosacruciane', che risalirebbero ai tempi di Cromwell, nel pieno della lotta contro gli Stuarts, rappresentando forme di aggregazioni segrete a copertura dei partigiani della sconfitta dinastia cattolica scozzese (quindi a partire dal 1646)²⁰⁰.

Secondo la stessa interpretazione, in seguito, verso il 1717 sarebbero state attive a Londra quattro *Lodges*, le quali avrebbero deciso poi di fondersi nella *Great Lodge*. Nel 1722, un prete, dottore in teologia (anch'egli scozzese, da cui poi una certa confusione sulla priorità di uno piuttosto che altro 'scozzesismo' o 'templarismo'), il reverendo James Anderson, ricevette da membri di questa *Lodge* londinese l'incarico di rimettere in ordine le regole massoniche, da qui il *Book of Constitutions*²⁰¹.

Frattanto, nel fallimento (fra il 1714-46) dei loro reiterati tentativi di ritornare sul trono, gli Stuart – sin dal 1725 – avevano dovuto

¹⁹⁹ Daniel LIGOU, *S. v. : Franc-maçonnerie*, cit., p. 475.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 475.

²⁰¹ Per una convincente ricostruzione di questi antefatti, si veda: Michelangelo D'AYALA, *I Liberi Muratori di Napoli nel secolo XVIII*, in: *Archivio storico per le province napoletane* [qui: ASPN]. A cura della Società di storia patria di Napoli, XXII (1897), fasc. I-III, pp. 405 e ss. Del tutto riassuntivamente: Aldo A. MOLA, *Storia della Massoneria italiana, dalle origini ai giorni nostri*. Milano, Bompiani, 2003, pp. 33-60. La fondamentale ricerca di D'AYALA [apparsa sull'ASPN, nella sequenza degli anni: XXII (1897), fasc. I-III, capitoli I-IV, pp. 404-463; fasc. IV, capp. V-VII, pp. 529-630; XXIII (1898), fasc. I, capp. VIII-X, pp. 49-110; fasc. II, capp. XI-XII, pp. 305-364; fasc. III, capp. XIV-XV, capp. 567-604; fasc. IV, capp. XVI-XVIII, pp. 743-818], è stata ripubblicata, assieme ad altri testi latomistici, in: M. D'AYALA, *I Liberi Muratori di Napoli nel secolo XVIII*. A cura di Giuseppe Giarrizzo. Napoli, Società Napoletana di Storia patria, 1998, pp. 31-450.

lasciare l'Inghilterra, trasferendosi in Francia, dove si sarebbe poi riorganizzata una grande loggia appunto con i componenti del partito stuartiano, i cosiddetti *Giacobiti*²⁰².

Quello che a tal proposito non si sottolinea sufficientemente è comunque il fatto che né la più antica origine²⁰³, né la pretesa matrice cattolica (anti-anglicana) di un tale latomismo, permettono di concludere che questo fosse animato dagli stessi sentimenti del latomismo londinese (teista o anglicano che fosse).

Parrebbe infatti che il latomismo di questi *Giacobiti* avesse già una sua individualità ideologica rispetto alla *Great Lodge* londinese. È un fatto che diventerà evidente dopo il 1736-38, nel *Discours* di Ramsay²⁰⁴, testo in cui – secondo alcuni – sarebbe da vedere la vera data di nascita dello ‘scozzesismo’ o ‘templarismo’²⁰⁵, come perfezionamento del troppo dinastico-confessionale *Giacobitismo*.

Particolarmente importante sarebbe poi definire il ruolo che questa componente del latomismo scozzese trapiantato ‘oltre-Manica’ (latomismo ‘*templare*’) ebbe in un ‘transito’ fra la Francia e l’Italia attraverso il quale vennero veicolate appunto le sue connotazioni ‘*mistico-esoteriche*’.

Importante, cioè, per i riflessi che tali suggestioni palesarono poi negli ambienti latomistici della nostra Penisola, grazie alla suddetta veicolazione per la quale questa ‘tradizione’ sembrerebbe avvenisse

²⁰² Come si è visto con tale nome allora si designarono i legittimisti rimasti fedeli alla dinastia Stuart, il cui ultimo regnante sul trono inglese venne detronizzato dalla seconda rivoluzione inglese, la *Glorious revolution* del 1688, sostituendolo con Guglielmo d’Orange, eletto dal Parlamento inglese. Attorno all’esiliato Giacomo II, a Saint Germain si radunò un gruppo di nobili, che sostennero i tentativi di ritornare sul trono sia di Giacomo II, sia di suo figlio Giacomo Edoardo e di suo nipote, Carlo Edoardo.

²⁰³ Invece giustamente segnalata come esistente già nel XVII secolo da: GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo...*, cit., pp. 11-28.

²⁰⁴ Il dottore scozzese Michael Andrew Ramsay, convertito al cattolicesimo da Fénelon, a Roma divenne istitutore dei figli del pretendente al trono inglese (che aspirava al titolo di Giacomo III ossia Giacomo Francesco Edoardo, figlio di Giacomo II Stuart ed autore del fallito tentativo, nel 1714-15, di ritornare sul trono inglese). È Ramsay che istituisce, verso il 1740, quelli che riteneva “*i riti e i gradi dei Templari distrutti nel 1350*” da Filippo il Bello, re di Francia (D’AYALA, *I Liberi Muratori di Napoli nel secolo XVIII* [1897], cit., p. 410). Di ‘suo’ Ramsay avrebbe introdotto “*allegorie politiche per servire alla restaurazione degli Stuardi, e fondò in Francia quel rito scozzese antico, tuttora accettato in Italia*” (*Ib.*, l. c.). “*Più tardi*” – ma sul ‘quando’ e ‘come’ si veda qui, *infra* – “*si aggiunse l’altro rito della Stretta Osservanza il quale anche con intenti politici, pose radice in Germania per opera del barone de Hundt*” (*Ib.*, l. c.).

²⁰⁵ LIGOU, S. v.: *Franc-maçonnerie*, cit., p. 475.

dapprima attraverso le armate mercenarie d'antico regime (le *Feldlogen*, o Logge di campo), poi attraverso quelle franco-repubblicane o, ancora, tramite quelle imperiali napoleoniche.

Ma un tale insieme di ipotesi, ancora da vagliare, non permette affatto di escludere, ovviamente, altri antecedenti o contemporanei percorsi, ossia di settarismi diversamente motivati, di tipo nobiliare, borghese e persino ecclesiastico, come del resto risulta ben evidenziato dall'analisi che del fenomeno in questione produsse a suo tempo autorevolmente Giuseppe Giarrizzo.

II. *La svolta degli anni Cinquanta-sessanta del XVIII secolo fra latomismo cattolico ed il conflittuale rapporto nella galassia di organismi settari a confronto fra 'capitali' e 'province' all'interno delle singole nazioni*

Gli anni Cinquanta del XVIII secolo sono il punto di inizio di un processo socio-culturale che in Inghilterra e Francia culminerà con il trionfo di quello che viene definito 'il grande illuminismo' (quello dei *philosophes* e dell'*Encyclopédie*), al quale seguiranno poi le nuove pressioni culturali ed ideologiche 'dal basso', con "la domanda di riforme iscritta entro la forbice del dispotismo illuminato"²⁰⁶. Il dispotismo cioè di Federico di Prussia (il 'Salomon du Nord') e di Caterina di Russia (la 'Sémiramis' dell'estremo settentrione).

In questo processo cambia però la geografia massonica. "In Europa, in Gran Bretagna non meno che in Francia e in Germania, esplose la provincia che imita e insieme contesta la capitale"²⁰⁷. L'associazionismo muratorio "può fare da filtro al dilagare dell'illuminismo" dal momento che – da un lato – emergono "tentazioni di latomismo cattolico" (in certa misura al riparo dell'opinione pubblica, "nel chiuso della loggia", cioè "il tradizionalismo religioso" che "recupera le ragioni culturali ed emotive del ritualismo che la critica illuminista era venuta aggredendo")²⁰⁸.

Dall'altro lato, è però lo 'scozzesismo' la vera novità degli anni Sessanta che viene maturando in questa stessa svolta, appunto in ambito 'provinciale'. In Francia, "Marsiglia, Lione, Metz contano più di Parigi; e lo 'sciame tedesco' e la diaspora italiana confermano la tendenza; le logge militari, dentro e fuori delle Accademie, contano più di quelle delle capitali"²⁰⁹.

²⁰⁶ GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo...*, cit., p. 109.

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 109-110.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 110.

²⁰⁹ *Ibidem*, l. c.

Riguardo al latomismo francese pre-rivoluzionario, dopo la sua ambigua origine 'inglese' (con logge fondate a partire dal 1725), che del resto segna un inizio 'tranquillo' (non conflittuale con le istituzioni lì esistenti), successivamente si anima di fermenti che suscitano sospetti ed avversione nelle autorità, tali da convincerle della necessità di sottoporre a controlli e perquisizioni tutte le logge (negli anni 1736-38).

L'iniziativa di queste restrizioni sembrerebbe peraltro dovuta al cardinal de Fleury, del resto in ottemperanza alla *Bolla* papale *In eminenti*. Risulta comunque che, verso il 1740, il numero delle logge francesi restasse molto scarso, ammontando soltanto ad una diecina a Parigi, e ad altre quindici in provincia²¹⁰.

Tuttavia, secondo altra fonte, fra le principali associazioni latomistiche francesi, oltre al *Grand-Orient*, c'era comunque la *Grande-Loge* detta di Clermont (fondata nel 1743), che prendeva il nome dal Conte di Clermont [Louis de Bourbon-Condé] a suo tempo eletto *Grand Maître*. Questa loggia poteva contare su una rete di 200 logge minori. A queste due principali organizzazioni vanno aggiunte numerose altre che si dicevano da entrambe indipendenti, a loro volta dotate effettivamente di propri riti e finalità²¹¹.

Sul momento, nel suo complesso, il latomismo francese non sembra comunque avere alcun particolare carattere se non quello di essere un *Ordine aristocratico*, fondato su cooptazioni interceduali, fondato sulle distinzioni di meriti e capacità, per cui verso il 1745 ci si riferisce ad una struttura caratterizzata dalla graduale ascesa verso gli 'alti gradi' (gradi 'scozzesi')²¹², a quel che sembra

²¹⁰ François COLLAVERI, *S. v. : Franc-maçonnerie*, in: *Dictionnaire Napoléon [...] Sous la direction de Jean Tulard, de l'Institut. [...] Nouvelle édition [...]*. Paris, Fayard, 1999, Vol. [I], cit., p. 828. In un rapido sviluppo il numero di queste logge pare che raggiungesse, poco prima della Rivoluzione (secondo il censimento voluto dal *Grand-Orient*, e poco prima della presa della Bastiglia), il numero di più di 700 logge ad esso affiliate, di cui 84 nella capitale, 479 nelle principali città ed il resto suddivise fra i grandi corpi militari [le *Ferld-Logen?*], le colonie ed i paesi stranieri (*Ib.*, l. c.).

²¹¹ *Ibidem*, l. c.

²¹² Da segnalare, qui, la precisazione di una 'deviazione' [ovviamente dando per scontato il primato del latomismo londinese] che si sarebbe prodotta nel latomismo francese [presumibilmente in concomitanza con il processo di 'scottesizzazione' imperniato sulla figura di Ramsay], anzitutto nel senso dell'introduzione di *Logge femminili*, note come *Mopse* [che avrebbero coinvolto figure di primo piano della Corte [fra cui l'amica intima di Maria Antonietta, quella Madame de Lamballe, le cui più intime parti del corpo verranno poi portate in giro per Parigi sulle picche, e dunque prova indiretta della comunque relativa estraneità di una matrice massonica nella Rivoluzione francese], e soprattutto con l'introduzione di una gerarchia di diversi 'gradi' di iniziazione

senza aver effettivamente ormai nulla a che fare con la Scozia e la sua dinastia²¹³.

Nel 1762 avviene poi l'aggregazione di tutte le preesistenti in tre principali Logge, le quali appunto si scontrano tanto violentemente che l'autorità finì per proibirle, per cui si poterono ricostituire solo nel 1771, alla morte del Conte di Clermont. Dopo questo evento, una delle tre Logge si riconobbe infatti nel Duca di Chartres, quel Louis Philippe duca d'Orléans che diventerà poi il futuro rivoluzionario *Philippe Egalité* (ghigliottinato nel settembre 1793, assieme ai Girondini), padre di quel Louis Philippe che salirà sul trono di Francia con la *Rivoluzione borghese* del 1830.

latomistica (D'AYALA, *I Liberi Muratori di Napoli nel secolo XVIII* [1897], cit., p. 410). Ma si veda, a proposito della suddetta 'deviazione': MOLA, *Op. cit.*, p. 35. Lo stesso Autore (*Ib.*, p. 35n) cita: Marius LEPAGE-Jean BAYLOT, *La voie substituée, recherche sur la déviation de la franc-maçonnerie en France et en Europe* [opera premiata dall'*Académie Française*], Liège, 1968 ; Jean BAYLOT, *La Massoneria tradizionale nel nostro tempo*. Roma, Erasmo, 1973.

²¹³ LIGOU, S. v.: *Franc-maçonnerie*, cit., p. 475.

Capitolo V

Fra rivendicazione pre-romantica di una 'società naturale' e riscoperta della 'società politica' come risultante della fondazione di 'artificiali' tradizioni istituzionali. Le prime linee di indagine di Edmund Burke fra 1756-1757

Rinviando a pagine successive di questa mia ricerca quelli che in definitiva risulteranno semplici accenni sia alle affinità percepibili nel 'primo' Edmund Burke (fra 1756-57) con la critica roussoviana alla 'società civile' attuale (in nome di una visione, peraltro nostalgica, della 'società naturale', quasi che quest'ultima fosse un'età dell'oro di pacifica convivenza e di universale felicità), sia accenni a quelle che nel 'secondo' Burke si rivelano rispetto a Thomas Hobbes come alcune parziali affinità (ora concernenti la negatività della 'società naturale') ma sostanziali diversità (qui riguardo alla 'società civile').

Con Hobbes, il 'secondo' Burke condividerà l'idea che il ritorno allo 'stato di natura', ossia alla 'società naturale', sarebbe un drammatico, ciclico ritorno ad una guerra di tutti contro tutti, ma invece si pone su un piano nettamente diverso proprio nel modo di intendere la 'società civile' (o 'società politica'), lui riferendosi alla *tradizione parlamentare* e non già all'hobbesiana *tradizione assolutistica*.

Detto questo, le formulazioni del 'primo' Burke, quali si possono vedere in *A vindication of Natural Society*, del 1756 [un sorta di risposta satirica alle posizioni filosofiche di Henry Saint John, I Visconte Bolingbroke]²¹⁴, sono radicalmente diverse da quanto in

²¹⁴ Henry Saint-John (visconte di Bolingbroke). Uomo politico e scrittore (Londra, 1678-Ib., 1751). Libertino, di vasti interessi, durante un viaggio continentale (1698-99) ebbe larghi incontri con la cultura europea. Deputato conservatore (*tory*), nel 1701, ministro della Guerra (1704-1708), poi (1710) Segretario di Stato, ebbe una parte preminente nella preparazione della pace di Utrecht (1713). La morte della regina Anna, la successione hannoveriana, l'ascesa di R. Walpole e del *whiggism* (1714) costrinsero Bolingbroke (già compromesso nel fallito tentativo giacobita del 1711 e troppo esposto nella responsabilità della politica *tory*) a fuggire in Francia, dove – oltre alle 'senechiane' *Reflections upon exile* (1716) – scrive opere di filosofia e di etica (*Reflections concerning innate moral principles*). Tornato in patria (1723), ripropone come modello

proposito lo stesso Scrittore irlandese verrà argomentando nelle opere successive. In questa sorta di lungo *pamphlet*, Burke affronta i mali della nascente società industriale, caratterizzata da un eccesso di artificialità che opprime la stessa naturale industriosità umana²¹⁵. Qui da Burke vengono passati in rassegna i temi principali che appassionavano e dividevano i suoi contemporanei.

L'analisi però è condotta sul filo di una sottile ironia, dietro la quale comunque è palese l'apprezzamento sincero di quanto – pur dietro la maschera della satira – viene rivendicando, ossia quelle nozioni di libertà economica, di naturalezza del possesso di cui confuta solamente gli aspetti esasperatamente egoistici e pertanto insociali, dai quali deriva l'attuale disordine non solo dell'economia ma anche della politica.

Scopo precipuo di questa riflessione critica è dunque di porre in evidenza il solco profondo che divide la '*natural society*' dalla '*civil society*' degli albori dell'industrialismo. La critica è rivolta a questo processo di rapido e radicale sviluppo tecnologico-industriale, inteso alla ricerca del primato dell'economia borghese, nel quale Burke vede all'opera un anonimo '*demiurgo*', creatore appunto di un'*artificial society* che sin da adesso si è consolidata in monopolistici consorzi commerciali e finanziari, dominata da agguerrite oligarchie, ormai avviate ad imporsi nei tratti di una nuova aristocrazia politica.

La rivendicazione della *natural society* qui delineata da Burke (in contrapposizione a questa *artificial society*) è pertanto l'immagine di una comunità anticamente modellata come espressione diretta di una *legge di natura* che però è di segno superiore all'attuale istintivismo naturalistico che anima l'individuo protagonista dell'*artificial society* (il quale di fatto è essenzialmente animato da istinti predatori, egoistici, insociali, impolitici e persino, alla fine, ineconomici). Una società di natura che quindi è irriducibile alle

l'equilibrio politico che secondo lui si sarebbe realizzato nell'età di Elisabetta I. Contro la concezione partitica che contrapponeva i banchieri *whig* ai proprietari terrieri *tory*, egli auspica una formula che permettesse di conciliare costituzionalismo e senso patriottico dell'unità nazionale. Amico di Voltaire, rappresenta una posizione di polemica civile di tipo anticattolico e l'avviamento verso quella religione pratica e funzionale che sarà al centro dell'illuminismo inglese (www.Treccani.it/enciclopedia).

²¹⁵ Qui e nelle pagine che seguono, riprendo i testi di miei precedenti ricerche, in particolare : P. PASTORI, *Libertà economica ed utilità sociale in Edmund Burke*, in : *Nuovi Studi politici*, 1980, n. 4, pp. 107-136; ora in : ID., *Tradizione e tradizionalismi. Primi saggi*. Lecce, Milella, 1997, pp. 110-115.

ottimistiche elucubrazioni di coloro che la intendono come abbandono a qualsiasi pulsione istintuale, a qualsiasi immediata espressione del proprio esclusivismo nei confronti dell'alterità umana, sociale, civile e politica.

Un fermo convincimento di Burke è appunto che ogni violazione della legge naturale (perpetrata per mezzo di un'ingiusta divisione del lavoro sociale e della ricchezza) torna alla fine a svantaggio non solo degli oppressi e degli sfruttati, ma anche degli stessi oppressori, quali si rivelano ora gli individui della classe egemone.

La violazione dei rapporti che dovrebbero sussistere fra il comportamento degli individui e la destinazione sociale di tutto l'ordine economico e politico ha inevitabilmente il risultato negativo dell'attuale *civil society*, di questa integrale *artificial society* che viola quelli che sono i veri '*diritti naturali*' prescritti dalla *legge di natura*.

Secondo questo 'primo' Burke, l'artificiosa accentuazione delle facoltà demiurgiche, lo scatenamento di uno sfrenato e febbrile attivismo, evidenziano, sviluppano ed accentuano le differenze fra i singoli individui in maniera tale che i più forti ed i più abili sono alla lunga destinati a dominare, a sfruttare a loro esclusivo vantaggio anche il lavoro degli altri²¹⁶. Qui l'Irlandese descrivendo la fisionomia di questa '*artificial society*' evidenzia – con toni e concetti che annunciano la predicazione liberal-socialista – il livello raggiunto da attività scandite appunto da ritmi frenetici che snaturano e subordinano intere masse di uomini, condannati (senza esplicita sentenza) a lavorare in infernali miniere, in cui si accumulano le risorse di un immane processo tecnologico che alimenta il miraggio di incommensurabili ricchezze a tutti, fuorché, beninteso, a coloro che soffrono, gemono e si spengono nel produrle²¹⁷.

²¹⁶ Nella società artificiale si giunge così ad una situazione in cui "*the whole business of the poor is to administer to the idleness, folly and luxury of the rich; and that of the rich, in return, is to find the best methods of confirming the slavery and increasing the burthens of the poor*" (Edmund BURKE, *A Vindication of natural Society; or, a view of the miseries and evils arising to mankind from every species of artificial society. A Letter to Lord *****, in: ID., *The Works of the right hon. Edmund Burke, with a biographical and critical introduction, and portrait after sir Joshua Reynolds*. [Vol. I-II]. London, Holdsworth and Ball, Amen corner, Paternoster row, 1834, Vol. I, p. 19).

²¹⁷ "*I suppose that there are in Great Britain upwards of an hundred thousand people employed in lead, tin, iron, copper and coal mines; these unhappy wretches scarce ever see the light of the sun; they are buried in the bowels of the earth; there they work at a severe and dismal task, without the least prospect of being delivered from it; they subsist upon the coarsest and worst sort of fare; they have their health miserably impaired, and their lives cut short, by being perpetually confined in the close vapour of these malignant minerals*" (Ib., l. c.).

Non diversa la misera sorte di coloro che, nel rielaborare queste risorse minerarie, faticano nelle fabbriche, torturati senza remissione dal fumo soffocante, da fuochi intensi, mentre svolgono un'ininterrotta attività faticosa [*drudgery*]²¹⁸. Ecco la maggior 'naturalizza' creativa promessa da quanti più o meno sinceramente parlavano del bene che il progresso tecnologico avrebbe assicurato all'umanità, in realtà sempre più involupata in questo processo di artificializzazione che ormai coinvolge in un globale schiavismo l'intero pianeta, attraverso il mercantilismo, il colonialismo, la ricerca febbrile delle risorse, quali processi esportati con tanta veemenza dall'Inghilterra²¹⁹.

Annuncio quindi – questo del 'primo' Burke – dei più nefasti effetti della 'globalizzazione' contemporanea, un processo di cui con grande chiarezza denuncerà poi gli effetti nefasti, indicandoli partitamente nella politica predatoria sia del governo britannico (nella tassazione interna ed in quella delle Colonie americane), sia delle malversazioni di personaggi come Warren Hastings (direttore della *East-India Company*, del quale Burke denuncerà l'artata confusione fra la concessione a lui fatta di una *carta di diritti commerciali* con quella di *diritti politici* da lui pretesi nei confronti di quelle popolazioni in tal modo soggette all'influenza britannica).

C'è dunque in questo *pamphlet* – dietro lo sfondo di una satira di risposta all'ottimismo di Bolingbroke – una forte intonazione morale, che peraltro si riallaccia ad una specifica temperie dell'illuminismo europeo, quella intesa a rivalutare i sentimenti etici, i valori morali. Componente che dunque, secondo la giusta lezione di Ernst Cassirer, caratterizza una parte di questo movimento europeo, nel senso di non confonderlo affatto con lo scetticismo, il razionalismo, il materialismo (ed il sensismo, l'edonismo) che qualificano in negativo altra parte (ancorché la più esaltata dagli intellettuali moderni) di questo fondamentale orientamento del pensiero contemporaneo.

Non andrebbero infatti dimenticati – appunto in chiave di denuncia-superamento del razionale formalismo classicistico *augustano*, dominante sin quasi a questo inizio della prima riflessione burkeana – né i molteplici luoghi in cui Rousseau affronta il quesito del *sublime*, né le kantiane *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* [*Osservazioni sul bello e sul sublime*, 1764], e tanto meno, i due saggi prodotti nel 1756 dallo stesso Edmund Burke, ossia ap-

²¹⁸ *Ibidem*, l. c.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 71.

punto *A Vindication* e quello intitolato *A Philosophical Enquiry into the origin of our ideas of the Sublime and Beautiful, with an introductory discourse concerning taste, and several other additions*.

In particolare, se qui, in quest'ultimo dei due suddetti saggi, il ventisettenne Irlandese traccia quella che indubbiamente resta una confusa teoria (fra accenti sensistici ed un pre-romantico referente ai sentimenti, comunque qui non immediatamente riconducibile a contenuti etico-politici) – invece nel primo saggio (*A vindication of Natural society*) il *sublime* è argomentato in riferimento alle motivazioni profonde, quelle che in ultima analisi non riconducibili ad una 'causa prima' razionalmente definibile, ma che appunto sono quelle in cui germina la tensione dell'*uomo naturale* a passare dalla dimensione ancestrale della *stato di natura* (o *società naturale*) a quella dello *stato civile* (o *società civile*).

Argomento, questo, che da parte sua Burke qui interpreta secondo un'idea di *sublime* che se per un verso lo allontana da Rousseau (dove il Ginevrino contrappone il *sublime etico-politico*, concepito dai classici come immanente nella storia, al *sublime della trascendenza cristiana*), mentre – per altro verso – lo assimila a lui proprio relativamente al '*passaggio della soglia*' [*sub-limine*], ossia alla sublimazione che l'individuo è chiamato a compiere sortendo dalla corruttela dell'*attuale società politica*, per ritrovare la genuinità dei sentimenti della *società naturale* (e con questa fonte purificata rianimare il processo verso il recupero di una dimensione virtuosa nella *futura società civile*).

Se non si coglie l'apparente antinomia fra i due referenti sia alla *società naturale* (positiva se luogo di primigenie virtù, negativa se luogo dello scatenamento di pulsioni istintuali materialiste, individualiste e dunque insociali o egemoniche) che alla *società civile* (corrotta quella attuale, ma virtuosa quella che si vuole recuperare o edificare nel futuro) non si comprende né la vicinanza (sul fondamento etico della transizione dalla corrottele attuale alla *virtuosità* che si ricerca nel futuro, *ex-novo*, o da recuperare dall'*antico*), né la distanza da Rousseau.

Una distanza che il 'secondo' Burke manifesta a proposito della complessità della struttura sociale e del necessario primato di una *tradizione parlamentare*, in netta contrapposizione al *sogno di un ritorno di un'età dell'oro*, il cui correlato è verso la fine del XVIII secolo il *duro risveglio in una ritornata barbarie*.

Un risveglio dall'incubo di un *sonno della ragione* circoscritta alla sequenza di postulate identità (fra immediatezza istintuale e valori etico-politici), anziché una razionalità di più vasta portata, come fattore inteso a misurare la complessità dell'animo umano e delle diversità fra gli individui, i ceti, i contesti culturali.

Un *sonno della ragione* che il pur eticamente motivato illuminismo di Rousseau aveva in ceto modo favorito, proprio come conseguenza di un suo naturalismo che, eticamente fondato, tuttavia si dimostra incapace di ridefinire il rapporto con l'interattiva complessità funzionale di distinte strutturazioni cetuali, quale tratto specifico della *società civile* concepita e storicamente coordinata dalla *tradizione parlamentare*.

Molti anni dopo Burke abbandonerà questa 'vicinanza a distanza' (al di là cioè di dimostrate, dimostrabili o solo ipotetiche mutazioni testuali), con le idee espresse da Rousseau circa il *sublime* (per il quale, invece, si tratta sempre di un transito virtuoso verso la *società futura*, reso possibile dal ridare voce immediata alla vera *natura umana*).

Nelle opere della maturità, infatti Burke riconfronta questo transito virtuoso all'effettiva capacità di individui e ceti sia di sortire definitivamente dalla condizione nativa di una *società naturale* (nel tempo storico attuale da intendere come *società domestica*, *società familiare*, o *società dei meri bisogni*, materiali, economici), sia – per chi ne fosse già uscito (nella contestualità dell'esercizio di professioni private e funzioni pubbliche) – di applicarsi alla conservazione, all'incremento ed al progresso della *società civile*, nel passato (antico e recente) creata con il contributo di intere generazioni di uomini.

E qui però va anche detto che alla fin fine la *società civile* contemporanea, che qui in *A vindication of Natural society* era vista – modo Rousseau – come tutta negativa, si rivelerà poi a Burke come una preziosa eredità, un legato testamentario (anche se certamente da emendare dai difetti che un Mandeville vi scorgeva satireggiando sui suoi contemporanei) da riconoscere soprattutto in quanto incomparabilmente più vivibile di quanto non facessero prospettare i radicali ritorni ad uno stato di natura di cui si immaginava un'indimostrabile bontà.

Da qui, poi – a fronte dal radicalismo 'naturalistico-istintuale' dei rivoluzionari francesi – l'esortazione rivolta da Burke ai suoi concittadini e colleghi britannici, nel senso di conservare l'ancor vitale e valida sostanza della tradizione politica inglese (in quanto *tradizione parlamentare*), sia pure da emendare dalle mai sopite pulsioni esclusiviste del re e dei titolari delle principali funzioni politiche.

Una *sostanza* da adattare nelle *forme* nuove richieste ed imposte dal divenire dei tempi e delle situazioni sociali e storiche. Una conservazione tale cioè da esprimere l'irrefrenabile dinamicità della tradizione di antichi valori, che Burke riconosce sia nella *Glorious revolution* del 1688, sia nelle stesse istanze delle colonie inglesi nell'America settentrionale (di cui prevedeva un'alternativa rivoluziona-

ria ai dinieghi della Madre patria di dar loro un riconoscimento di quei *diritti naturali* che queste colonie rivendicavano legittimamente, nella prospettiva di una *tradizionale nazionale* britannica fonte dei loro stessi *diritti politici*).

Riavvolgendo ora, all'indietro, il filo del nostro discorso (per poi portarlo avanti), va sottolineato come – se l'idea del sublime si era sviluppata nel 1756 tutta dentro l'angusto spazio di un immaginario recupero della dimensione di vita anteriore a quella che definiva come la pestifera, letale corruttela dell'attuale '*civil society*' – il referente al sublime acquisti (l'anno dopo, il 1757, dei due suddetti saggi) un'argomentazione storicistica in *An essay towards an abridgment of the English history in three books*.

Qui c'è infatti la scoperta dell'importanza per l'umanità contemporanea di ritrovare i fondamenti vitali, irrinunciabili, di una *civil society* alla cui storica creazione si deve il fatto di essere sortiti dalla barbarie ancestrale di una '*natural society*' (alla quale ora Burke guarda con l'occhio di Thomas Hobbes e di Edmund Hume, anziché di Rousseau).

Fra i suoi primi scritti politici, in tale scritto – il cui titolo ('*Saggio di una sintesi della storia inglese*') potrebbe fuorviare su quella che in realtà è un'approfondita analisi – Edmund Burke considera quelli che sono i principali momenti di una vicenda nazionale. Una storia che egli dichiara di iniziare dalla conquista romana (*Book I, chap. I*) anche se in effetti poi la svolge sino a considerare non solo l'originale sostrato etnico celtico dell'Inghilterra, ma persino collocando questa vicenda nazionale nel più vasto contesto geo-politico, trans-nazionale.

La descrizione si diparte dall'individuazione di una peculiare differenza dell'Europa continentale (difesa da grandi catene montuose e circondata per tre quarti dal mare) rispetto ai grandi spazi del continente euro-asiatico, secondo una linea che si distende dalla più lontana riva [*"the remotest shore"*] della Tartaria sino all'Atlantico²²⁰.

Fra le nazioni europee, sia l'Italia che la Grecia (sebbene appartenessero allo stesso ceppo etnico-culturale le loro diverse popolazioni celtiche, greche e romane), per la loro posizione al centro del Mediterraneo beneficiarono non soltanto di un clima più favorevole, ma soprattutto di apporti culturali di altre etnie e culture, di conseguenza progredendo maggiormente rispetto alle popolazioni del settentrione d'Europa.

²²⁰ Edmund BURKE, *An essay towards an abridgment of the English history in three books*, ora in: ID., *The Works*, cit., Vol. II, p. 503.

Dichiarazione che sin dall'inizio induce Burke a riconoscere quanto importante sia l'elemento etnico, che però egli non considera l'unico fattore dell'incivilimento, fenomeno che si produce grazie agli apporti esterni²²¹ (ossia di quella che nel XX secolo sarà definita da Momigliano una 'sapienza straniera').

Invece le popolazioni galliche e le altre nazioni nordiche (anche Burke stenta ancora a distinguere dalle celtiche quelle germaniche) erano per un verso invidiose delle ricchezze di quelle italiche e greche, per altro verso disprezzandone quella che loro sembrava effeminatezza [*"envious of their wealth, and despising the effeminacy of their manners"*] con vari tentativi dei pur loro male armati eserciti invasero particolarmente l'Italia²²².

Da qui, poi, il contrattacco romano, con le spedizioni che pose-
ro fine all'indipendenza delle popolazioni celtiche dei Galli e dei Britanni.

L'argomentazione di Burke lascia da parte la dominazione romana in Gallia e Bretagna, affrontando invece con criteri appunto geo-politici la questione di fondo delle cause che determinarono nel loro complesso le invasioni barbariche. Prima fra tutte, però, non un'eccessiva crescita demografica, ma i modi stessi di vita di quei popoli, che, vivendo di caccia e di allevamento del bestiame, necessitavano di sempre nuovi territori.

Una seconda causa delle loro migrazioni era la ricerca di maggior sicurezza nei confronti di altri sommovimenti di popoli, rispetto ai quali l'esigua consistenza numerica di queste popolazioni (che vivevano di caccia e pastorizia) le costringeva a spostarsi in altre regioni, dapprima in quelle più civilizzate (in cui cercarono di stabilirsi con la forza delle armi, intendendo affrontare l'alternativa fra la riuscita di una conquista di quei territori o il proprio sterminio e la schiavitù).

Successivamente, già occupate quelle più ricche, queste migrazioni si dispersero in quel che restava dei territori europei, addentrandosi anche nelle più sperdute lande, che – per quanto inospitali – offrivano maggiori garanzie di sicurezza dalla furia dei loro eventuali nemici²²³.

²²¹ *"Though I am satisfied, from a comparison of the Celtick tongues with the Greek and Roman, that the original inhabitants of Italy and Greece were of the same race with the people of northern Europe, yet it is certain they profited so much by their guarded situation, by the mildness of their climate favourable to humanity, and by the foreign infusions, that they came greatly to excel the northern nations in every respect, and particularly in the art and discipline of war"* (Ib., pp. 503-504).

²²² *Ibidem*, p. 504.

²²³ *Ibidem*, pp. 506-507.

Da lì, a settentrione – per una meravigliosa disposizione della Divina Provvidenza [*“by a wonderful disposition of the Divine Providence”*] – quelle popolazioni si dedicarono alla caccia (che non produce sostentamento per una maggiore crescita demografica) ed alla guerra (che assottiglia ancor più il numero degli uomini) per poi risolversi anch’esse a dirigersi verso altri spazi in cui vedevano dei territori sconfinati.

Fenomeno che ancora si vede – precisa Burke – nel Nord-America, dove alcune di quelle nazioni indigene sono solite sparpagliarsi in quell’immenso territorio, per cacciare e per attuare le loro guerre disumane [*“their hunting life, and their inhuman wars”*]²²⁴.

Dunque, quello che animava questa volontà di emigrare [*“the spirit of migration”*] di certi popoli (sviluppatosi da queste loro abitudini antiche, dalle necessità imposte dal loro modo di vita) talvolta si manifestava come un cieco istinto [*“like a blind instinct”*] verso quelle invasioni che tanto clamore suscitarono in quasi tutte le nazioni dell’antichità²²⁵.

Venendo poi alla difficoltà, a così grande distanza di tempo, di definire quale fosse a loro forma di governo civile [*“what sort of civil government”*], Burke delinea l’ipotesi che fra gli antichi Britanni – come in ogni nazione molto lontana da forme di cultura civile [*“in all very uncultivated countries”*] – si fosse nel tempo formata una società molto distante dalla complessità [*“as society is not close or intricate”*], per cui non vi era nemmeno una forma apprezzabile di proprietà personale [*“nor property very valuable”*], motivo per cui la libertà vi sussisteva senza molti vincoli [*“liberty subsist with few restraints”*]²²⁶.

Ma questa società non complessa non era una *società civile*, ma una *società naturale*, dove apparve e vi si affermò (proprio perché la proprietà personale non stabiliva grandi differenze, né la libertà aveva troppe limitazioni) il convincimento di un’eguaglianza naturale fra tutti gli uomini [*“the natural equality of mankind appears and is asserted”*], e perciò a fronte solo di oscuri embrioni di un qualsivoglia tipo di governo [*“and therefore there are but obscure lines of any form of government”*]²²⁷.

In ogni società di questo tipo, poiché sussistono delle relazioni naturali fra tutti i suoi membri, i legami politici sono deboli, per

²²⁴ *Ibidem*, p. 507.

²²⁵ *Ibidem*, l. c.

²²⁶ *Ibidem*, l. c.

²²⁷ *Ibidem*, l. c.

cui – a fronte di una scarsa autorità di magistrati pubblici – spesso il maggior potere risiedeva nei capi famiglia, ai quali (come appunto nei Galli) era lasciato sussistere un [arcaico] diritto di vita e di morte sui figli e sui servi²²⁸.

A loro volta, questi capi-famiglia, questi padri, finirono per essere sottomessi – nelle assemblee della comunità dei liberi e dei capi-famiglia – alla volontà di una casta sacerdotale, i Druidi, i quali assunsero il potere di convocare e sciogliere le assemblee pubbliche, e di somministrare pene capitali²²⁹.

Concetti che più tardi Burke applicherà nei confronti dei massacri della Rivoluzione francese, dominata da despoti, criticando coloro che in Inghilterra la esaltavano come un progresso in *avanti*, mentre – in una sorta di *'onda di ritorno'* all'*indietro* – si ritornava alla mentalità aggressiva ed ai massacri peculiari di una società non complessa (ad una dimensione non di una *società civile*, ma di una ritrovata dimensione di *società naturale*).

Da qui la denuncia del favore per questo evento da parte di Richard Price, della *Society of friend of Revolution*, e soprattutto di Thomas Paine, protagonisti di un medesimo frainteso circa il possibile ed auspicabile recupero di una *società naturale* in un'Inghilterra in cui tutti sarebbero ritornati eguali e le forme di governo dipendessero dalla volontà di tutti.

Un postulato che, secondo questi sostenitori della bontà della Rivoluzione francese, implicava la considerazione dell'attuale *società civile-società politica* come qualcosa di innaturale, qualcosa di dispoticamente imposto all'antica (quanto meno, per essi, anteriore) naturalezza dei rapporti sociali. Qualcosa cioè di radicalmente avverso alla *società naturale*.

In una parola, l'attuale *società civile-società politica* qui si configurava – come vedremo in un prossimo capitolo – quale personificazione di una tradizione dispotica, vigente in tutto l'Antico regime europeo (e non solo nella Francia assolutistica, ma anche nell'antica costituzione del sistema britannico, costruito e perpetuato secondo una *tradizione parlamentare*).

²²⁸ “In every society of this sort the natural connexions are the same as in others, though the political ties are weak. Among such barbarians, therefore, though there is a little authority in the magistrate, there is often great power lodged, or rather left, in the father; for, among the Gauls, so among the Britains [gli uni e gli altri membri della stessa nazione-etnia celtica], he had the power of life and death in his own family” (Ib., pp. 507-508).

²²⁹ “But among freemen and heads of families, causes of all sorts seem to have been decided by the Druids”, competenti – come si è visto – in ogni questione pubblica (Ib., p. 508).

E qui, in questo suo *An essay towards an abridgment of the English history in three books*, dapprima anche Burke insiste anche lui sul fatto che le strutture istituzionali di questa *società naturale* dei Celti erano state violate dalla sovrapposizione dispotica dei Druidi, casta egemone che si era arrogata appunto il potere di convocare e sciogliere le assemblee pubbliche e di decidere le pene capitali. Poi però Burke, poco dopo contraddittoriamente sostiene che questo stato di dipendenza da una casta sacerdotale non è tanto un fatto di soggezione, ma un dato naturale, in quanto le nazioni-etnie celtiche non differiscono da altre etnie, quelle in cui – vivendo in un analogo stadio evolutivo della società – la giustizia è in origine amministrata da sacerdoti²³⁰.

A sostegno di questa asserzione Burke indica il fatto che la labile forza delle leggi non poteva da sola render temibile alcuna sanzione, per cui allora l'osservanza delle norme giuridiche si poteva ottenere soltanto nel riferimento a qualcosa più alto del volere umano, tale da indurre gli uomini ad abbandonare la loro '*naturale indipendenza*'²³¹.

Sconosciuta è comunque l'epoca di quando e dove i sacerdoti druidi vennero istituiti, e probabilmente sorsero, come altre istituzioni di questo tipo, da inizi semplici ed oscuri [*"from low and obscure beginnings"*], che nel tempo, grazie al lavoro di uomini abili, presero un'apprezzabile forma, tale da poter influenzare le menti di un popolo ancora ferino, non altrimenti governabile che in questo modo [*"a form by which it extended itself so far, and attained at length so mighty an influence over the mind of a fierce, and otherwise ungovernable, people"*]²³².

Non deve comunque stupire che la rapida scomparsa di questo popolo, ad opera dei Romani, abbia lasciato molti quesiti oscuri e densi di difficoltà interpretative²³³. Per il resto, Burke afferma che un dato sicuro è che i Druidi si erano sempre mantenuti completamente distinti dal corpo del popolo [*"entirely distinct from the body of people"*], esenti da ogni attività di livello inferiore e faticosa fra le funzioni sociali [*"exempted from all the inferiour and burdensome offices of society"*], affinché potessero a loro piacimento dedicarsi agli im-

²³⁰ *"The first openings of civility have been every where made by religion"* (Ib., l. c.).

²³¹ *"Justice was in all countries originally administered by the priesthood; nor indeed could laws in their first feeble state have either authority or sanction, so as to compel men to relinquish their natural independence, had they not appeared to come down to them enforced by beings of more than human power"* (Ib., l. c.).

²³² *Ibidem*, l. c.

²³³ *Ibidem*, l. c.

portanti doveri inerenti la loro carica [*“at leisure to attend the important duties of their own charge”*]²³⁴.

Erano quindi scelti fra le migliori famiglie, fra i giovani dotati dei più promettenti talenti [*“of the most promising talents”*], secondo una regola che li poneva, e manteneva, in una luce di rispettabilità nei rapporti con il mondo²³⁵. Nessuno era infatti ricevuto in questo Ordine [*“none were admitted into this order”*] se non dopo un lungo e faticoso noviziato [*“long and laborious novitiate”*], che rendeva venerabile ai loro occhi tale accesso, raggiunto con lungo tempo e tante difficoltà²³⁶.

Entrati in tale Ordine – appunto distinto dal resto del popolo – i nuovi adepti trascorrevano il tempo in solitudine, acquisendo quell’aria astratta e pensosa che tanto si impone al volgo. Apparivano comunque in pubblico solo in rare occasioni: nei sacrifici agli dei, nelle sedute giudiziarie, nel prescrivere cure mediche, nell’educare la gioventù, nelle cerimonie in onore dei morti, nel profetare eventi futuri, nell’esercitare poteri magici²³⁷. Erano infatti al tempo stesso i preti, i legislatori [*“lawgivers”*], i medici ed i chirurghi [*“physicians”*] della loro nazione, per cui concentravano in sé tutto quel rispetto che meritavano da parte di coloro cui davano conforto nelle malattie, ne proteggevano le proprietà e li riconciliavano con la Divinità²³⁸.

Ciò che contribuiva non poco alla stabilità ed al potere di questo Ordine era l’antichità della sua fondazione, la regolarità e la grandezza della sua struttura, che comprendeva sia uomini che donne: dunque senza alcuna discriminazione fra i sessi, pur nella suddivisione in alcune classi ordinate gerarchicamente [*“divided into several subordinate ranks and classes”*], al cui vertice c’era un ‘archi-druida’ eletto in una carica a vita, dotata di grande autorità e preminenza (*“who was elected [...] for life”*)²³⁹.

Inoltre, i Druidi erano dotati del potere di interdire dai sacrifici o bandire dai benefici della comunità civile [*“from all benefit of civil community”*] ogni persona nociva [*“any obnoxious persons”*], secondo una facoltà analoga a quella degli antichi Ateniesi e poi dei Cristiani²⁴⁰. E con questo potere, tanto temibile per tutti, componevano ogni grave dissenso, sia riconciliando tutti i membri di questo po-

²³⁴ *Ibidem*, l. c.

²³⁵ *Ibidem*, l. c.

²³⁶ *Ibidem*, l. c.

²³⁷ *Ibidem*, l. c.

²³⁸ *Ibidem*, l. c.

²³⁹ *Ibidem*, l. c.

²⁴⁰ *Ibidem*, l. c.

polo barbaro attraverso la religione, sia dimostrando loro di essere un valido baluardo contro i nemici esterni [*“under the influence of religion, united with signal effect against their common enemies”*]²⁴¹.

Riguardo al livello culturale di questa società naturale, Burke rileva l'esistenza di una 'classe' che i Celti chiamavano *Bards*, personaggi che affidavano ai canti l'unica forma di *tradizione celtica*, ossia tramandando non solo le gesta degli eroi nazionali, ma anche i segreti della disciplina druidica [*“the secrets of druidical discipline”*], i loro principi giuridici, la loro filosofia (sia la filosofia morale che quella che allora si poteva definire una filosofia naturalistica), sia la loro astronomia, sia i riti mistici della loro religione [*“and the mystical rites of their religion”*]²⁴².

Canti che avevano una qualche rassomiglianza con i '*versi d'oro*' [*“the golden verses”*] di Pitagora, di Focilide [di Mileto, poeta attico attivo nel VI secolo a. C.], di Orfeo, ed altre sopravvivenze [*“other remnants”*] dei più antichi poeti greci²⁴³. Questo conferma che i Druidi, anche in Gallia, se non ignoravano l'uso della scrittura, comunque intendevano non affidare nessuno dei loro precetti ad essa, per preservare con grande rispetto le loro conoscenze, preferendo affidarle a questi canti, recitati a memoria.

È un fatto che prova sia la ricerca del modo più idoneo per conservare in poche note le massime della scienza tradizionale [*“of traditionary science”*], sia che essi rinunciavano ad approfondire ed estendere queste massime [*“than to improve and extend it”*], ciò che testimonia il livello ancora infantile della loro cultura²⁴⁴.

A torto si crede, dunque, che i Druidi avessero superiori conoscenze di quell'astronomia e di quell'aritmetica che pure praticavano. E quelle stesse costruzioni gigantesche, come Stonehenge o Abury, dimostrano soltanto una loro capacità di erigere edifici megalitici, in questo non diversamente dalle grandi costruzioni in pietra del Perù²⁴⁵.

D'altra parte, è anche vero che i Druidi superavano tutti gli antichi filosofi legislatori [*“all the philosophick lawgivers of antiquity”*], quanto meno nella cura posta nell'imprimere nelle menti del loro

²⁴¹ *Ibidem*, l. c.

²⁴² *Ibidem*, l. c.

²⁴³ *Ibidem*, l. c.

²⁴⁴ *“A circumstance that shews this discipline rather calculated to preserve with accuracy a few plain maxims of traditionary science, than to improve and extend it. [...] Among them learning had advanced no further than its infancy”* (*Ib.*, l. c.).

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 509.

popolo la tradizione orale della loro dottrina sull'immortalità dell'anima [*"for their care in impressing the doctrine of the soul's immortality on the minds of their people"*], come un principio guida operativo²⁴⁶. [Allusione alla massoneria iniziale, operativa e non speculativa?]

Una dottrina che qualcuno immagina ricevuta da Pitagora, nella forma di una trasmigrazione della anime, mentre – precisa Burke – non vi sarebbe alcun bisogno di un grande maestro. Errata è infatti una tale opinione, che nasce dalle deboli battaglie di una ragione non illuminata, e dagli errori naturali nella mente umana (*"owes its birth to the weak struggles of unenlightened reason, and to mistakes natural to the human mind"*)²⁴⁷.

L'idea di un'immortalità dell'anima è in effetti ben più antica, universale [*prisca theologia? Philosophia perennis?*]. Ed in certo modo è inerente alla nostra natura. *"The idea of the soul's immortality is indeed ancient, universal, and in a manner inherent in our nature"*²⁴⁸.

Se molti erano gli oggetti della loro adorazione, del resto come per gli altri pagani (Greci e Romani), però a differenza di questi non vollero dare volgari sembianze umane a divinità non create ed immortali, e ritenevano assurdo ed empio chiudere in templi, edifici, tetti e recinti la Divinità²⁴⁹. Per il resto, appunto come gli altri pagani (e la gran parte dell'umanità), credevano in un Essere eterno ed infinito, ma professavano anche un culto per esseri inferiori²⁵⁰.

Nondimeno, il principale oggetto della loro venerazione erano gli elementi: il fuoco (il più puro, attivo, penetrante, che dà vita ed energia a tutto il resto), quindi il sole (fonte della vita), la luna, i pianeti²⁵¹. E, dopo il fuoco, l'altro elemento base, l'acqua (che lava i peccati, purifica la mente, alimenta le fonti)²⁵². Adoravano boschi e foreste, e fra le piante, la quercia: venerata per la grandezza, l'om-

²⁴⁶ *"An operative and leading principle"* (Ib., l. c.)

²⁴⁷ *Ibidem*, l. c.

²⁴⁸ *Ibidem*, l. c.

²⁴⁹ *Ibidem*, l. c.

²⁵⁰ *"Some notions they had, like the greatest part of mankind, of a Being eternal and infinite; but they also, like the greatest part of mankind, paid their worship to inferior objects, from the nature of ignorance and superstition always tending downwards"* (Ib., pp. 509-510).

²⁵¹ *"The first and chief objects of their worship were the elements; and of elements, fire, as the most pure, active, penetrating, and what gives life and energy to all the rest. Among fires, the preference was given to the sun, as the most glorious visible being, and the fountain of all life"* (Ib., p. 510).

²⁵² *"Next fire, water was held in reverence. This, when pure, and ritually prepared, was supposed to wash away all sins, and to qualify the priest to approach the altar of the gods with more acceptable prayers; washing with water being a type natural enough of inward cleansing and purity of mind. They also worshipped fountains, and lakes, and rivers"* (Ib., l. c.).

bra che proietta; ma anche come simbolo della stabilità, della durata, e quindi della perfezione della Divinità²⁵³.

Dal suo nome (in celtico: *Deru*) sembra derivare quello degli stessi Druidi²⁵⁴. Sacro anche il suo frutto, che raramente dalla quercia germoglia, ossia il vischio ("*mistletoe*"), come si vede nelle cerimonie che segnano la fine dell'anno, nelle quali lo si ricercava e – reciso con un falcetto d'oro ("*cut with a golden hook*") – si aveva cura di non farlo cadere al suolo, e lo si poneva su di un panno bianco²⁵⁵.

Inoltre, i Druidi veneravano il serpente, animale che ispira terrore, ma che è anche simbolo di rinnovamento annuale (con il suo mutare di pelle [*"by his annual renewals"*])²⁵⁶. E poi adoravano le grandi pietre: sia in quanto tombe di antichi eroi o memoriali di grandi imprese ("*were originally monuments of illustrious men, or the memorials of considerable actions*"); sia in quanto segno di limitazione sacrale dei campi (come il dio *Terminus* dei Romani); sia come simbolo della Divinità stessa (come presso i Lapponi [ma: Scandinavi], dove la religione pagana sopravvive, la Divinità suprema è chiamata *Stor Junkare* [la Pietra del Signore?])²⁵⁷.

Come gli altri pagani, anche i Drudi facevano sacrifici umani, fra i quali il più noto è la gigantesca statua fatta di un intreccio di vimini, in cui mettevano streghe, criminali e anche vittime innocenti, dando loro fuoco ed invocando la Divinità, fra le grida di questi condannati e degli spettatori di tale cerimonia²⁵⁸.

Inoltre, i Druidi facevano profezie, del resto come gli uomini rozzi ed ignoranti, che ricercano i segreti in un incerto futuro (attraverso presagi, sogni e prodigi), anziché fare come i saggi e gli uomini istruiti, che guardano piuttosto indietro, al passato, per trarre dalla storia insegnamenti, e sulla base di antiche esperienze ragionano su cosa potrà accadere effettivamente nel prevedibile futuro²⁵⁹.

²⁵³ "Oaks were regarded by this sect with a particular veneration, as by their greatness, their shade, their stability and duration, not ill representing the perfections of Deity" (*Ib.*, l. c.).

²⁵⁴ *Ibidem*, l. c.

²⁵⁵ "No plant was more revered than the mistletoe; especially if it grew on the oak; not only because it is rarely found upon that tree, but because the oak was among the Druids peculiarly sacred. Towards the end of the year, they searched for this plant, and when it was found, great rejoicing ensued; it was approached with reverence; it was cut with a golden hook; it was not suffered to fall to the ground, but received with great care and solemnity upon a white garment" (*Ib.*, l. c.).

²⁵⁶ *Ibidem*, l. c.

²⁵⁷ *Ibidem*, l. c.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 511.

²⁵⁹ "Futurity is the great concern of mankind. Whilst the wise and learned look back upon the experience and history, and reason from things past about events to come, it is natural for the

Come gli Etruschi ed i Romani, anche i Druidi traevano auspici dal volo degli uccelli, ma avevano come templi solo le foreste sacre, o circoli di colonne costituiti da colossali pietre. Ma quel che è più singolare, rispetto ad altre nazioni, è la distanza fra la massa del popolo e la classe sacerdotale, ciò che avvicina le loro istituzioni solo a quelle dei sacerdoti romani²⁶⁰. Resta il fatto che furono proprio i Romani ad annientarli totalmente, malgrado che le combattive compagini dei Celti – guidate talvolta persino da donne (fra cui la famosa Beodicea) – opponessero una coraggiosa ma disperata resistenza²⁶¹.

Nel complesso di quanto qui sopra ripercorso della dettagliata analisi di Burke sulle antichità nazionali, risulta anzitutto un'involuta sovrapposizione argomentativa, fra cui la non chiarissima asserzione della sopravvivenza di istituzioni celtiche, druidiche, nel sistema anglo-sassone, tale da rappresentare un superiore livello normativo rispetto ad una rappresentanza dei diversi corpi sociali (fra loro legati da un patto federativo)²⁶².

Una sorta di 'rappresentanza dell'intera nazione' che però poi non troverà continuità nella conquista normanna, che anche Burke – contrariamente a quanto, come vedremo, asserirà Thomas Paine nei suoi confronti – in realtà considera con qualche riserva dal punto di vista delle origini delle istituzioni parlamentari.

Infatti Burke sottolinea come subito dopo la vittoria di Hastings (1066), dopo un inizio di positive statuizioni (conservando sia le libertà di cui godeva la città di Londra sotto gli Anglo-sassoni, sia le antiche tradizioni degli altri sudditi, di cui si tendeva di acquisire il consenso, trattandoli in maniera coinvolgente) ben presto lo stesso Guglielmo il Conquistatore [Guglielmo I re d'Inghilterra] avanzò quelle eccessive pretese che del resto sono connaturali alla conquista²⁶³.

Poi, essendosi dovuto allontanare dal Regno (per questioni dinastiche che lo misero in urto con i parenti rimasti in Normandia),

rude and ignorant, who have the same desires without the same reasonable means of satisfaction to enquire into the secrets of futurity, and to govern their conduct by omens, dreams and prodiges" (Ib., l. c.).

²⁶⁰ *Ibidem*, l. c.

²⁶¹ *Ibidem*, pp. 513-515.

²⁶² "[...] *Thus we have seen the foundation of the northern government, and the orders of their people, which consisted of dependence and confederacy [...]. All these unconnected and independent parts were only linked together by a common council; and here religion interposed. Their priest, the Druids, having a connexion throughout each state, united it. They called the assembly of the people; and here their general resolutions were taken; and the whole might rather be called a general confederacy, than a government" (Ib., p. 542).*

²⁶³ *Ibidem*, p. 553.

sia il suo reggente, sia le continue prepotenze degli altri ufficiali normanni suscitavano nei sudditi inglesi (prevalentemente Anglo-sassoni) ribellioni locali²⁶⁴.

Disordini fra loro non collegati, ma tali da indurre Guglielmo, al suo ritorno, sia a reintrodurre il tributo già introdotto dai Danesi (il *Danegeld*) contro gli Anglo-Sassoni, sia a imporre nuove tasse, sia a costruire ovunque fortezze, sia deponendo i vescovi inglesi mentre, nel contempo, riempiva il consiglio regio di stranieri²⁶⁵. In positivo, Burke riconosce però a merito di Guglielmo il giusto sostegno che diede particolarmente ai monaci benedettini (presso i quali lui stesso si era culturalmente formato in Normandia) e fra questi di aver favorito la scelta di Lanfranco da Pavia.

Infatti, subito dopo Hastings, Guglielmo il Conquistatore, incontrando viva resistenza da parte dei vescovi anglo-sassoni, aveva ottenuto dal papa Alessandro II la nomina di Lanfranco da Pavia a vescovo di Canterbury²⁶⁶.

Personalità indubbiamente di grande valore, in effetti Lanfranco (noto poi come Lanfranco di Canterbury) – nato a Pavia circa nel 1005 (morto a Canterbury nel 1089) – dopo essersi fatto benedettino, divenne poi priore dell'abbazia di *Nôtre Dame*, a Bec, in Normandia, dove fondò una scuola ed uno *scriptorium* per le riproduzioni di codici antichi.

Qui Lanfranco intraprese la costruzione della cattedrale (con annesso convento e chiostro), nel contesto di un suo programma di edificazione di chiese e conventi per i quali fece venire dei suoi confratelli, benedettini, dalla Normandia.

Nelle ricostruzioni di questo aspetto dell'opera di diffusione della nuova organizzazione della Chiesa, Burke attribuisce un'importanza primaria al complesso carattere di Guglielmo, teso fra gli estremi di un'epoca barbarica (animato cioè da spontanea, generosa, grandezza [*"a generosity, that does honour to human nature"*]) e da

²⁶⁴ *Ibidem*, l. c.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 554.

²⁶⁶ Tutte misure intese a rafforzare lo Stato ed il suo potere, ma particolarmente felice fu lo spazio che Guglielmo I lasciò ai monaci benedettini. Designando Lanfranco come consigliere e riformatore della Chiesa inglese, egli fece una buona scelta, perché questo italiano era un uomo di grande cultura e animato da sincero spirito religioso, il quale doveva certo a Guglielmo I la sua elevazione, ma non per questo divenne un suo cortigiano servile, né rinunciò all'autonomia della Chiesa (*Ib.*, p. 561). Fra l'altro, Lanfranco contribuì anche a salvare la vita di Guglielmo I, rivelandogli, nel 1070, la congiura ordita contro di lui dai conti di Norfolk e di Hereford.

una selvaggia crudeltà [*“savage cruelty”*]²⁶⁷. Un indubbio altro suo merito è stato di aver capito per tempo la necessità di sostenere la sua opera costitutiva di un nuovo ordine politico, cercando il contributo del monachesimo benedettino, diretta espressione dell’influsso romano su questi conventi della Normandia francese.

E qui Burke accenna alla vicenda che si svolse quasi perfetta in sincronia con quando nel sud d’Italia stava succedendo, per gli accordi fra il Papa ed un ramo collaterale della stessa stirpe di Guglielmo, grazie ai quali prese consistenza il disegno di Ruggero di divenire il primo re normanno di Sicilia.

D’altra parte, sebbene – secondo Burke – il benefico influsso del monachesimo sull’Europa del settentrione barbarico, si dovesse anzitutto ai monaci irlandesi²⁶⁸, più che alla politica dei Pontefici romani, tuttavia l’influenza del Papato sembrerebbe decisiva sui Normanni di Sicilia.

Il regno ‘siculo-normanno’ era la punta più estrema, verso sud, di questo sciame etnico delle popolazioni settentrionali, con i ‘Danesi’ (ultimi eredi dello spirito dell’antico popolo dei Goti) che si espansero in Inghilterra, nei Paesi bassi e nel Nord della Francia, costituendo la Normandia, i cui discendenti poi passarono verso il Sud dell’Europa, dando origine, in Sicilia ed a Napoli, ad un nuovo regno e ad una nuova linea dinastica di principi²⁶⁹.

Qui Burke manca di cogliere le sostanziali differenze fra il sistema politico dei sovrani *anglo-normanni*, e quello che nel Regno di Sicilia i sovrani *siculo-normanni* instaurarono, nel senso di una più ampia e sostanziale rappresentanza dei diversi corpi in quella che era pur sempre un’ancòra embrionale *società civile*. Tale il loro rispetto per le diverse tradizioni culturali, religiose e giuridiche delle molteplici etnie (Greci ortodossi, ‘Franco-longobardi’ cattolici, Ebrei ed Arabi) da loro accolte e tutelate, grazie all’accettazione

²⁶⁷ *Ibidem*, l. c.

²⁶⁸ Particolarmente nei monasteri insulari di Columkill e Lindisfarne, in Irlanda, dove il ‘venerabile’ Beda – che lì venne educato e trascorse tutta la vita – reintrodusse lo studio dei classici, della filosofia naturale (nel testo di Burke nominata lucrezianamente *De Rerum natura*), dell’astronomia, compilando una *summa* delle massime di Aristotele, Platone, Cicerone, Seneca (*Ib.*, pp. 528-529). Si potrebbe duque dire che qui Burke voglia localizzare, senza esplicitamente definirlo, il ponte etnico-culturale che unisce gli ultimi Druidi rifugiati nelle isole, i quali sinceramente convertiti o comunque sotto panni cristiani, diedero vita ad un ascetismo religioso e culturale che si sviluppava in parallelo con quello organizzato e sostenuto da Roma.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 552.

da parte di esse dello scettro unificante di una dinastia disponibile al riconoscimento della loro specifica *'personalità delle leggi'*.

D'altro canto, anche nelle *Reflections on the Revolution in France...* (1790), e nell'*Appeal from the new to the old Whigs ...* (1791), dove più espliciti sono i riferimenti alla costituzione britannica, in realtà Burke non cita come origine prima di essa l'epoca della conquista normanna, ma la *Magna Charta*²⁷⁰ e la *Glorious revolution* del 1688²⁷¹. Ed in particolare intende questa del 1688 come un recupero dei fondamenti parlamentari stabiliti nel 1215, ossia una *rivoluzione per la restaurazione della continuità istituzionale*, interrotta dall'assolutismo sia degli anglicani Tudors, sia dei cattolici Stuarts.

Cade dunque nel vuoto la polemica di Paine – come vedremo in un prossimo capitolo – sul preteso riferimento di Burke allo *spirito di conquista*, cioè al dispotismo normanno, come fondamento dell'antica costituzione. Come pure si rivela inconsistente l'accusa dello stesso Paine su di una falsa rappresentatività nazionale dei membri della *House of Lords*, che troppo frettolosamente egli indica come tutti diretti eredi dello spirito di conquista (dispotico e sopraffattorio della volontà nazionale) di quei primi Normanni.

²⁷⁰ "Here it was that King John, on the 15th day of June, in the year of our Lord 1215, signed those two memorable instruments which first disarmed the Crown of its unlimited prerogatives, and laid the foundation of English liberty. One was called the Great Charter; the other, the Charter of the Forest" (Ib., 588).

²⁷¹ "The subversion of a government, to deserve any praise, must be considered but as a step preparatory to the formation of something better, either in the scheme of the government itself, or in the persons who administer it, or in both. These events cannot in reason be separated. For instance, when we praise our Revolution of 1688, thought the nation in that act was on the defensive, and was justified in incurring all the evils of a defensive war, we do not rest there. We always combine with the subversion of the old government, the happy settlement which followed. When we estimate that revolution, we mean to comprehend in our calculation both the value of the thing parted with, and the value of the thing received in exchange" (ID., *An appeal from the new to the old whigs, in consequence of some late discussions in parliament, relative to the Reflections on the French revolution*, in: ID., *The Works...*, Ib., vol. I, pp. 497-498).

Capitolo VI

Invenzione o 'reinvenzione' della tradizione nella 'periferia celtica' dell'Inghilterra del XVIII secolo (Scozia, Irlanda e Galles)? L'irruzione del 'mito ossianico' delle origini ancestrali, sentimentalmente inteso come recupero pre-romantico del sublime e dell'epica dell'eroismo

La centralità della 'Rebellion' del 1745 (e del tragico epilogo che la sconfitta di Culloden pose definitivamente alle speranze degli Stuarts) rispetto a questo *revival* delle tradizioni celtico-gaeliche scozzesi e irlandesi, è il punto iniziale a cui giustamente la critica recente riconduce l'*invenzione della tradizione ossianica* da parte di James Macpherson fra il 1758 ed 1765²⁷² – contro il quale si scagliarono le roventi critiche appunto di Johnson, nel 1775.

L'antefatto è che proprio lo scozzese studioso di teologia, James Macpherson (1736-1796) aveva pubblicato, nel 1760 due canti (*Autumn is dark on the mountains* [L'autunno è oscuro sulle montagne] e *The wind and rain are over* [Il vento e la pioggia sono passati]), seguiti da quelli che con un falso letterario intitolava *Fragments of Ancient Poetry collected in the Highlands of Scotland* [Frammenti di antica poesia raccolti negli altopiani della Scozia] (del 1760). Testi che solo in parte derivavano davvero da antiche ballate gaeliche, da lui liberamente rielaborate²⁷³.

²⁷² James MACPHERSON, *The Highlander* (Edinburgh, 1758); ID., *On the Death of Marshall Keith*, in: *Scots Magazine*, XX [1758], pp. 550ss); ID., *Fragments of Ancient Poetry, collected in the Highlands of Scotland, and translated from the Gaelic or Erse Language* (Edinburgh, 1760); ID., *Fingal, an Ancient Epic Poem in Six Books: together with Several Other Poems composed by Ossian, the Son of Fingal* (1762); ID., *Temora, an Ancient Epic Poem in Eight Books: together with Several Other Poems composed by Ossian, the Son of Fingal* (1763).

²⁷³ P. E. PAVOLINI, *Introduzione*, a: OSSIAN [James MACPHERSON], *Poemi scelti ed altre leggende celtiche. Traduzione, introduzione e note* [...]. A cura di Paolo Emilio Pavolini. Firenze, G. C. Sansoni, 1924, p. viii. Questi *Fragments of Ancient Poetry collected in the Highlands of Scotland...* (1760)] suscitarono grande interesse in Inghilterra e Scozia, tanto che un gruppo di letterati e avvocati di Edinburgo incoraggiarono il creduto scopritore ad approfondire queste ricerche. Da qui altri racconti 'frammentari' come ad esempio i poc'anzi citati *Fingal* (1762) e *Tamora* (1763). Ma – come si è qui precedentemente no-

Gli argomenti dominanti nell'*Ossian* di Macpherson riprendono (rielaborando ballate del XV secolo, poi trasformate in novelle popolari) testi che trattano principalmente di guerra e battaglie, ma anche di spedizioni rischiose, di avventure, di incantamenti e stregonerie, e talvolta racconti di caccia²⁷⁴. Gli entusiastici echi europei a questa 'riscoperta' (o invenzione-reinvenzione) della poesia gaelica si avvertirono subito nell'ambito della letteratura romantica, sia in Goethe (*I dolori del giovane Werther*), sia nella traduzione italiana di parte di questi testi ad opera dell'abate Cesarotti (nel 1763), apparsa anche in francese (nel 1774). Più tardi è lo stesso Napoleone che sente – come meglio vedremo più avanti – una spiccata attrazione per la figura di *Ossian*. Nel complesso, questo rinnovato interesse per antichi testi (presentati con lunghe e dotte introduzioni, corredate di immagini, carte e mappe) era motivato dalla convinzione che si dovessero ritrovare le comuni matrici di uno stesso ceppo etnico non solo dei popoli inglese, ma che di quelli tedeschi e francesi²⁷⁵.

Su tutt'altra motivazione, rispetto a queste di Macpherson, d'altra parte risiedeva invece l'interesse per i popoli antichi (non solo celtico-gaelici, ma anche anglo-sassoni) del vescovo Thomas Percy, noto traduttore di poesie runiche [le rune, misteriosa scrittura dei popoli germanici], interessato alla persistenza di antiche radici culturali nelle ballate medievali (*Reliques of Ancient English Poetry*, del 1765), ma anche lui – come Macpherson – sino al punto di inventarne di nuove²⁷⁶. Aspetti, pertanto, di un movimento pre-romantico al quale danno il loro contributo personalità diverse, ma la cui produzione consiste in una stessa palese presa di distanza dalla poesia augustana di Alexander Pope²⁷⁷.

tato – già David Hume (nello stesso 1763) ed in seguito il lessicografo Samuele Johnson (nel 1775) avevano avanzato dubbi sull'autenticità del testo di cui Macpherson dichiarava di essersi servito (*Ib.*, p. ix).

²⁷⁴ *Ibidem*, pp. xiii-xiv. Quasi assenti le scene di vita casalinga, prevalgono invece i temi della morte dei più valorosi campioni, della finale distruzione di tutta la loro stirpe o della loro sconsolata vecchiaia (*Ib.*, p. xiv).

²⁷⁵ *Ibidem*, p. xvi.

²⁷⁶ Attilio BRILLI, *Introduzione*, a: James MACPHERSON, *Le poesie di Ossian*. Milano, Mondadori, 2001, p. vii.

²⁷⁷ In questo senso vanno considerate le opere con cui William Collins contribuì all'elaborazione di scritti che annunziano il romanticismo: sia con *Persian Eclogues*, del 1742 (poi rielaborate nelle *Oriental Eclogues*, del 1759), sia con l'*Ode on the superstitions of the Highlands of Scotland* [scritta nel 1750, ma rimasta a lungo inedita] (*Ib.*, p. ix). Da parte sua, Thomas Gray – noto soprattutto per l'*Elegy Written in a Country Churchyard*

Riguardo al tema della *reinvenzione-invenzione* della tradizione celtico-gaelica da parte di Mcpherson – messi da parte gli echi immediati che si diffusero in tutta l'Europa, proprio grazie alla traduzione dell'abate Melchiorre Cesarotti²⁷⁸ – quanto va qui osservato è che (a monte delle intenzioni di Macpherson) sussiste anche una sorta di schieramento ideologico scoto-irlandese (quantunque non propriamente celtico-gaelico), rappresentato sia da David Hume (Edimburgo, 1711-1776), sia dall'economista-moralista Adam Smith (Kirkcaldy, 1723-Edimburgo, 1790)²⁷⁹, sia da Thomas Reid (Strachan, 1710-Glasgow, 1796), sia dall'anglo-irlandese George Berkeley (Kilkenny, 1685-Oxford, 1753).

Un tratto che li accomuna è che Macpherson e gli altri qui sopra ricordati 'riscopritori delle origini ancestrali' ricercarono queste non già a partire dal Mediterraneo, in un'irradiazione dal mondo ellenico-romano verso il centro ed in Nord dell'Europa.

Al contrario, la loro *reinvenzione-invenzione* mostra un'ideale-ideologica linea trasversale che essi scorgono fra l'estremo Settentrione d'Europa, la zona 'celtica', e le sue irradiazioni etnico-culturali. E queste si protendono, da un lato, verso l'Italia, i Balcani, fino all'Asia minore. Dall'altro lato, verso la 'scandinavia' e da lì, poi, fino alla regione 'sarmatica' (la Russia euro-asiatica, che a sua volta – fra XVIII-XIX secolo – allungherà le sue ambizioni euro-mediterranee verso i Balcani e contro l'Impero turco).

[*Elegia scritta in un cimitero di campagna*], del 1750 – è anche l'autore sia di *The Progress of Poesy*, del 1754, sia di *The Bard* (1754), sia di *The Descent of Odin* (1761). A sua volta, nel 1756, con l'*Essay on the Genius of Pope*, Joseph Warton illustra la differenza che sussiste fra l'uomo d'ingegno, l'uomo assennato ed il vero poeta. E, dopo aver esaltato Spenser, Shakespeare e Milton, sentenza – implicitamente criticando Pope – che il sublime ed il patetico sono i due cardini dell'autentica poesia (*Ib.*, l. c.). Ma anche suo fratello, Thomas Warton [con *The History of English Poetry*, edito in tre volumi fra il 1774–1781, dove analizzava la poesia dall'XI al XVI secolo] contribuisce, nel riferimento ai poeti medievali, all'affermazione della superiorità del concetto di *pathos* di contro al razionalismo ed alla perfezione formale dell'*età augustana*. Posizioni che vengono riprese dal vescovo Richard Hurd, il critico ed erudito vescovo di Lichfield (poi di Worcester), il quale – oltre ad edizioni critiche di Orazio, ed a numerosi dialoghi, saggi e prediche – nelle sue *Letters on chivalry and romance* (1762) esercitò anche lui un influsso sul movimento romantico – ponendo l'identità fra *pathos* e poesia (*Ib.*, l. c.).

²⁷⁸ [J. MACPHERSON], *Ossian figlio di Fingal antico poeta Celtico ultimamente scoperte e tradotte in prosa inglese da Jacopo Macpherson, e da quella trasportate in verso italiano dall'Ab. Melchior Cesarotti*, Padova, presso il Comino, 1763.

²⁷⁹ Verso la fine dell'*epoca augustana*, Adam Smith elabora *The Theory of Moral sentiments* (del 1759), che ha avuto una qualche influenza sul romanzo sentimentale e sul nascente movimento metodista.

Era questo il tipo di risposta che da quel Settentrione (reinventato o rinvenuto) diedero coloro che guardavano ad un passato più o meno immaginato, scorgendovi un'alternativa, intesa come impellente rispetto allo svuotamento di ogni genuino sentire in quella che dalla loro 'periferia' provinciale riconoscevano come una decadente società oppressiva, opulenta, discriminatoria delle minoranze popolari.

Sentimenti tanto più forti se di etnie assoggettate con le armi dall'Inghilterra 'augustana' (quella, nei suoi vizi, dipinta, fra gli altri, anche dalle satire di Mandeville e di Hogarth, a forti tinte, nei suoi aspetti più deleteri per la morale politica). In questo rifiuto, interno alla società inglese, si allineavano anche Macpherson e gli altri 'celtisti' scozzesi, irlandesi e gallesi, disponendosi sulla stessa linea critica del Burke (in *A vindication of natural society*, apparsa nello stesso intorno di anni di *Ossian*). Questo anche se quelle di questi 'celtisti' potevano essere sin lì solo delle fumose evocazioni naturalistiche, per certi tratti suggestioni pre-romantiche, letterarie, sentimentali.

Riguardo poi ai contenuti del 'mito celtico' elaborato da Macpherson, già l'abate Cesarotti intelligentemente li aveva individuati (secondo un'anticipazione che poi ritroveremo nella critica letteraria successiva) nella contrapposizione frontale fra due modi di rinvenire quanto di valido c'era nel passato.

Da un lato, c'era la nostalgia di un eroismo antico omerico (arcaicamente violento, brutale, impietoso, accomodato in una razionalità stilistica formale, come gelide statue in un museo senza più nesso con la vita attuale), quello cioè rievocato dagli scrittori ed eruditi dell'età augustana (Alexander Pope soprattutto). Sul lato avverso c'era invece un modello sostanzialmente diverso di eroismo, non solo pugnace, ma tale in quanto legato alla difesa di un mondo familiare, tribale. Una dimensione di pace e di serenità, una condizione quale quella in cui ora, nel XVIII secolo, si immaginava fosse stata quella dei *clans*, di popolazioni libere (dedite alla pastorizia, all'agricoltura, alla caccia) vissute tanti secoli prima negli altopiani scozzesi (gli *Highlands*).

A questo contrasto, quale fondamentale intenzione argomentativa di Macpherson evocando la figura dell'eroe Fingal (figlio del bardo Ossian, che ne canta le gesta), molto chiaramente l'abate Cesarotti si era riferito con notevole acume²⁸⁰.

²⁸⁰ "La perfezione morale dei caratteri è diversa dalla poetica [...]. La perfezione, ossia l'eroismo di Fingal è d'una specie particolare e pressoché unica. Il distintivo specifico di questo

Sin da allora, del resto, l'Abate italiano dubitava sulla veridicità della scoperta di Macpherson dei reperti manoscritti di questo eroismo, ma riteneva che questo nulla togliesse alla validità di qualcosa – che oggi definiremmo sorelianamente un *'mito politico'* – descritto con caratteri tali da costituire un prezioso esempio di valori fondamentali che ora l'umanità proto-romantica sentiva rinascere in sé²⁸¹.

Appunto quanto caratterizza Fingal è il coraggio, l'eroismo finalizzati alla difesa della propria libertà, nel contesto della comunità nazionale, stretta attorno al culto dei propri antenati, che fondarono quell'ordine rustico, tribale, e lo difesero con sprezzo della propria vita, perché posponevano al bene della comunità il personale benessere ed una felicità soltanto materiale, edonistica.

Vero è che l'abate Cesarotti elaborava qui (senza poter immaginare le ben diverse applicazioni future) la categoria elementare dell'*'amico-nemico'* [lo schmittiano *Amicus-Hostis*]²⁸². Ma un fondo di verità c'era nella convinzione dell'Abate italiano che il combattimento eroico avesse per suo scopo e legittimazione solo la difesa della propria terra, sotto la guida di un capo in cui le virtù belliche ed il desiderio di gloria si accompagnassero sempre ad umanità e compassione, a sentimenti di amicizia disinteressata e di inimicizia non disgiunta da clemenza²⁸³.

carattere è l'umanità. Fingal è acceso dall'entusiasmo di gloria, ma non vagheggia altra gloria che quella acquistata per mezzo d'impresе benefiche, non perniciose e funeste. Benché sia il più grande de' guerrieri, non ama però la guerra; anzi compiangе più d'una volta se stesso d'esser costretto a passar la vita tra le battaglie e le stragi"(Melchiorre CESAROTTI, *Poesie di Ossian*. A cura di Emilio Bigi. Torino, Einaudi, 1976, p. 130).

²⁸¹ "Io non so se Fingal sia veramente padre di Ossian, o figlio della sua fantasia. È credibile che la natura e il poeta abbiano gareggiato in formarlo. Comunque siasi, un tal carattere è glorioso all'umanità e alla poesia. Omero è un gran ritrattista. Le sue copie [il formalismo classicistico dell'età augustana?] sono eccellenti, ma i suoi originali non hanno nulla di comune con Fingal" (*Ib.*, l. c.).

²⁸² Con contenuti che avvicineremmo all'idea socialista della 'guerra giusta', elaborata più tardi da Giorgio Del Vecchio [G. DEL VECCHIO, *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace*, Torino 1911; ID., *La Société des Nations au point de vue de la Philosophie du droit international*, in: *Recueil des Cours de l'Académie de droit international*, IV (1931)] e – da ultimo – da Norberto Bobbio [N. BOBBIO, *La guerra nella società contemporanea*. A cura di Luigi Bonanate, Milano, Principato, 1976].

²⁸³ "Egli non combatte mai che per difesa propria o dell'innocenza; e cerca di vincere ancor più colle generosità che coll'armi. È grande, non strano; forte, non duro; sensibilissimo senza esser debole: amantissimo de' suoi, cortesissimo verso gli estrani [sic], amico disinteressato, nemico generoso e clemente; compassiona gli infelci, e sente i mali dell'umanità; ma non cede, e si consola col sentimento della sua virtù e coll'idea della gloria" (CESAROTTI, *Poesie di Ossian*, cit., p. 130).

Ecco che infatti questo è per Cesarotti il primo tratto di umanità di Fingal, il quale “vede il suo nemico, ma non lo riconosce per tale”, in esso riconosce anche motivazioni umane, e questo “gli fa dimenticare la di lui feroce natura”²⁸⁴.

Qui – ovviamente – l’Abate italiano esprimeva due diverse tipologie di riferimento alla natura umana, secondo cioè la prospettiva proto-romantica per cui si coglieva la differenza fra i sentimenti eroici che diversificano le stesse epoche barbariche (in certi popoli già improntati ad umanità e ad un equilibrato sentimento di ostilità-amicizia verso gli altri) e l’età nostra, affetta da individualismo materialmente egoista.

E qui il tema dell’eroismo barbarico si accende in parte almeno di toni roussoviani, ma che soprattutto riecheggiano la burkeana *A Vindication of natural society*.

C’è qui nell’*Ossian* di Macpherson, infatti, la contrapposizione fra l’attuale nostra degenerata natura (in una società corrotta, in una vita di agi e comodità, senza particolari difficoltà di sussistenza) e la vigorosa natura di popoli barbari che hanno saputo superare nel corso di secoli durissime condizioni di sopravvivenza in mezzo ad un mondo naturale fatto di mille ostacoli e difficoltà²⁸⁵.

Dunque – dobbiamo chiederci – forse che, anche in *Ossian*, si stava celebrando un ritorno alla vera natura dell’uomo? E questa intesa come svolgimento di potenzialità innate, poi svilite ed abbandonate nel corso involutivo di una storia fatta di semplici adattamenti, in una crescente inclinazione all’inazione, a subordinare i propri sentimenti a quanto vi si oppone?

Solo la scelta esistenziale – invece di accettare, di subire – della via della contesa (del contrasto inteso al superamento delle difficoltà, delle ostilità ed avversità che minacciano di estinguere ogni genuina esistenza individuale e collettiva) è ciò che permette di perfezionare le potenzialità innate, di farle progredire verso una *più alta natura*. Quella in cui, cioè, il sentimento e la ragione, gli istinti, le passioni e la riflessione, i condizionamenti fisici e le scelte etiche siano i vitali termini estremi di cui trovare una ancora segreta armonia e composizione²⁸⁶.

²⁸⁴ *Ibidem*, l. c.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 137.

²⁸⁶ “[...] Si prenderebbe un grosso equivoco, se si volesse misurar dalla nostra la forza degli antichi Celti. Qual proporzione tra la tessitura di corpi nati da germi viziati, ristretti dal primo lor nascimento tra mille nodi, cresciuti all’ombra e nell’inazione, custoditi con mille dannose

È forse questo che l'abate Cesarotti sembra argomentare un recupero di una più vera natura, non tanto contemplativa, ascetica, devozionale, quanto combattiva, virile, antagonista? Il recupero della volontà e capacità di contendere non tanto fra concittadini (come accade negli hobbesiani internecia bella, cioè negli stermini specifici della guerra civile, dove si fronteggia il concittadino come l'*inimicus*), quanto verso esterne aggressioni, nelle guerre fra le nazioni (qui: *ad hostem*)?

Non si tratta comunque dell'antagonismo immaginato troppo frettolosamente nel binomio (non solo schmittiano) *Amicus-Hostis*. Non è questo quel che cercano i protagonisti della reazione proto-romantica al conservatorismo egoista, alle formali staticizzazioni dei referenti morali surrettiziamente evocati nella società civile contemporanea.

Il loro contendere non è un antagonismo fine a se stesso, inteso solo ad appagare un istinto combattivo che ogni animale può sentire come motivazione immediata. Il loro spirito combattivo si volge contro tutto quello che riduce valori, legami, sentimenti, passioni, istinti ad una razionalità formale, apparente. Contro tutto ciò che si pretende sia equità, giustizia, sentire comune, mentre è una razionalità fittizia, dietro la quale si celano le pulsioni puramente egoistiche, un individualismo che si appaga del puro piacere materiale, della semplice ambizione di supremazia sugli altri, visti comunque come degli *inimici*²⁸⁷. Contro questo *istinto di dominio* reagisce un istinto di libertà, di difesa della propria persona, della propria famiglia, della propria comunità e dei suoi valori.

C'è qui un nesso – che nel corso del XVIII secolo verrà in piena luce – fra l'evocazione di antiche individualità eroiche (che combattevano per la difesa del loro *clan* e della loro gente) e quegli individui e popoli che ora rivendicano una vera *rivoluzione verso i primi principi della politica*, in quanto sono davvero animati da un genuino senso di partecipazione, di difesa della dimensione comunitaria, costruita nel tempo ed ora minacciata dall'istinto di dominio di individualità insociali, egoistiche.

Ci vorrà un Sorel per temerariamente formulare l'immagine di ciò che accomuna questo eroismo arcaico con quello che i rivolu-

riserve e guasti interamente nella mollezza; e tra la vasta corporatura d'uomini nati tra i boschi, che aveano per vestiti le carni, per letto la terra, per tetto il cielo, indurati [sic] al sole, al ghiaccio, a tutte le inclemenze dell'aria, ed affaticati continuamente in esercizi di guerre, ove tutto si decidea con la forza?" (Ib., l. c.).

²⁸⁷ *Ibidem*, l. c.

zionari di oggi devono impersonare per dare una portata epica alla rivoluzione, animata dello stesso spirito dei combattenti nelle lotte per la liberazione.

È dunque un analogo sentimento di recupero di un' anteriorità compromessa dal dominio di una nazione o di una classe sulle altre ciò che anima le suggestioni 'celtico-gaeliche' anti-inglesi di metà Settecento?

Un sentimento, cioè, forse dalle matrici comuni con l'istinto di ribellione dei rivoluzionari d'America e d'Europa, fra Sette-ottocento, attraverso un medesimo concetto di qualcosa di anteriore da recuperare, rivendicandolo?

Qualcosa anche solo di intravisto o di intuito, e comunque pur sempre il sentimento, l'idea di un necessario recupero dei *primi principi* dalla fondazione di un ordine umano (e poco importa se quello un tempo creato fra gli uomini barbari o più propriamente una rifondazione fra gli odierni uomini e sistemi sociali rimbarbariti)?

Del resto, è questa la linea interpretativa predominante nel pensiero politico rivoluzionario dell'epoca moderna. Almeno dal Machiavelli al Vico, e poi lungo la complessa ramificazione di un' inizialmente medesima reazione al formalismo egalitario borghese (fra XVIII-XIX secolo). Vi sono infatti precise varianti di una medesima reazione, le quali indubbiamente condizionano il corso del XVIII e della prima metà del XIX secolo.

Sul continente europeo, specialmente in Francia, c'è una sostanziale assenza di reazione, se non proprio una piena adesione da parte dei ceti dirigenti al formalismo politico fondato sull'alleanza fra l'economia finanziaria borghese (dominata dalle teorie e dalla prassi di governo da Turgot a Calonne, sino a Necker e ben oltre) ed il sistema istituzionale assolutistico.

Del resto, sul piano morale ormai il ritualismo religioso (gallicano o pienamente romano) subisce la pressione giansenistica e protestante che minaccia ogni gerarchia ecclesiastica, la cui fedeltà ai canoni non può dare immediata risposta ai nuovi quesiti etici, sociali e strutturali.

In Prussia funziona ancora il sistema pluri-cetuale basato sugli *Stände*, del resto coinvolti sia in un'evidentemente condivisa mobilitazione militare, fulcro – in concomitanza con un latomismo già nazionale – di una possibile ampia ascesa cetuale. Il sistema istituzionale non è dunque sentito come una pura formalità di partecipazione. E l'impegno militare rinvia invece negli Imperi di Russia e d'Austria ogni istanza di partecipazione sostanziale alla vita politica.

In Inghilterra soprattutto è dunque più forte il dissidio interno, non solo cetuale ma, in certa misura etnico-culturale (prima ancora che politico) fra periferia e centro del potere statale.

Qui la reazione al suddetto formalismo 'borghese' si svolge anzitutto sul fronte delle comunità più lontane dalla Capitale, appunto nella 'periferia etnico-nazionalitaria'²⁸⁸. A partire proprio dalla resistenza 'celto-gaelica' degli *Highlanders* alla spietata repressione britannica del 1714-45, dove cioè il classicismo formale dell'*età augustana* si era spento nel sangue degli 'attardati sulla via del progresso' (come poi dirà Condorcet, descrivendo la decima ed ultima delle 'sue' epoche lungo il cammino verso, a suo dire, l'ascesa irreversibile del progresso umano).

Su di un altro fronte, intanto, sullo sfondo dell'avvenuta Rivoluzione americana (1776-86), si sviluppa – in intima connessione con quello 'nazionalitario celtico-gaelico' – la suggestione di un recupero della tradizione repubblicana anglo-sassone, mai del tutto sopita dai tempi di Cromwell.

Forse di questa, meglio di altri, lo stesso Macpherson aveva 'testimoniato' l'esistenza, non ultimo nel suo viaggio negli Stati Uniti, anche se sullo sfondo della suggestione di una 'nazione celtica' fra le due sponde dell'Atlantico e della Manica²⁸⁹.

Una suggestione ripresa anche in Francia, e non solo dagli echi in patria degli eventi americani, ma dalla stessa partecipazione diretta dei contingenti francesi nel corso di quella rivoluzione. Poi l'effetto di un'onda di ritorno ideologico nella patria francese di questo antefatto repubblicano americano. Quindi il forte messaggio che, fra 1792-99, la *Grande nation* diffonde all'ombra del vessillo tricolore, che si tramuta subito in quello delle altre 'nazioni sorelle', grazie alle armate francesi che dilagano nel continente.

Appunto in intima connessione con tale fronte ideologico (nazionalitario-nazionalistico) si viene producendo frattanto la reazione interna alle principali nazioni continentali europee al formalismo economico-sociale borghese.

²⁸⁸ Su questi temi, relativi alla distinzione fra ideali nazionalitari e nazionalismo, si veda la sorta di legato testamentario di : Carlo CURCIO, *Nazione e autodecisione dei popoli. Due idee nella storia*. Premessa di Rodolfo de Mattei. Milano, Giuffrè, 1977.

²⁸⁹ Ormai celebre per la 'scoperta' di quello che venne definito l'*Omero del Nord*, Macpherson trova un generoso protettore in John Stuart, terzo conte di Bute, per il quale – nel 1763 – si reca negli Stati Uniti, incaricato di alcune 'misteriose' missioni che gli procurano una pensione vitalizia. Al suo ritorno si stabilisce a Londra, dove collabora al *Public Advertiser*, attaccando la politica del Sovrano inglese (allora Giorgio III) e di Lord North [Frederick North (1732 – 1792), secondo conte di Guilford, il quale fece parte del partito conservatore, divenne Primo Ministro del Regno Unito fra il gennaio 1770 ed il marzo 1782](A. BRILLI, *Cronologia*, in: James MACPHERSON, *Le poesie di Ossian*, cit., p. xxiv).

Ancora in Francia, si produce una simile reazione, che qui però assume i connotati di un proto-socialismo. Un tratto che accomuna certo Rousseau a Robespierre, e che da costoro giunge al socialismo di Cabet e Leroux, sino a Proudhon (più che a Marx), per approdare conclusivamente al pur ambiguo referente ad entrambi (Proudhon-Marx) da parte di una non del tutto incoerente concezione rivoluzionaria, appunto quella di Georges Sorel.

La *'nation'* ed il *'socialisme'* francesi diventano la chiave di lettura di tutta la storia europea continentale sino alla seconda Guerra mondiale, rivelandosi come *l'animus* ideologico bifronte di un fatale binomio (*amicus-inimicus* o *amicus-hostis*) che ha una sua gestazione appunto nella complessa reazione al formalismo dei modelli culturali, all'unitarismo ideologico e statuale, che aveva oppresso le nazionalità.

Reazione che però tracima, illude e devia una giusta rivendicazione di *diritti naturali* nazionalitari (che si dovevano *'sublimare'* nel passaggio etico-valoriale dalla *società naturale* alla *società civile* e non ingannare e reprimere nella traduzione solo formale in *diritti civili e politici*).

Ma rispetto a tutto questo, l'eroismo del poeta cantore *Ossian*, o quello guerresco e comunitario di Fingal appaiono dei *'miti politici'*, intesi ad evocare qualcosa di sostanzialmente diverso.

Anzitutto, qui c'è sì il rinascere di istanze etnico-nazionali, ma intese a rivendicare il reciproco riconoscimento. Dunque ancora ben distanti dagli esiti aberranti (rispetto al principio universale umanitario) sia dell'etnico-cetuale razzismo boulainvilliano-dego-bineauiano (fra XVIII-XIX secolo), sia dall'etnico-nazionalistico razzismo del XX secolo.

Ma alla medesima tipologia ambigua di *'reazione eroica'* si deve anche la nascita non solo del *'nazionalismo'* come *iper-nazionalismo*, ma dello stesso socialismo come *iper-socialismo* (alla fine totalitario comunista). L'uno e l'altro, espressione del *'mito politico'*, che può essere seriamente inteso a risolvere il quesito del formalismo egaltario della proprietà borghese, ma anche tragicamente frainteso nelle terribilmente irrisolventi derive di radicali antagonismi.

Esiti, entrambi (*l'iper-nazionalismo* e *l'iper-socialismo*), che tragicamente caratterizzano la metamorfosi, tra XIX-XX secolo, sia del socialismo stesso in comunismo come totalitario socialismo nazionale, sia del nazionalismo in un totalitario nazionalsocialismo razzista.

Rispetto a tutto questo, le filologiche ricerche dei contenuti formali del messaggio *'ossiano'* risultano talvolta, alla fin fine, solo ripetitive, come gli stessi riferimenti sia al nesso con la ribel-

lione ‘giacobita’ del 1714 e del 1745²⁹⁰, sia agli ‘echi’ in Goethe e Napoleone²⁹¹.

Altre volte le ricerche approdando (con acribia analitica incapace di ampie vedute) a inspecificati riferimenti. Ora, cioè, si argomentano antiche tradizioni orali, che si sarebbero poi corrotte, in quanto non scritte, passando di generazione in generazione il loro fardello di un inutile tradizionalismo, in quanto inerte, senza prospettive di vita²⁹². Ora invece vi sono interpretazioni che enfatizzano la contrapposizione di uno spirito genuinamente epico rispetto al logoro [“*out-worn*”] formalismo dell’*età augustana*²⁹³.

Maggior fondamento sembrano comunque avere certe sottolineature della storiografia letteraria sulla totale assenza nel ‘*mito ossianico*’ di riferimenti ad alcunché di divino (sia in senso classico-pagano, sia in senso vetero-neotestamentario)²⁹⁴. Su questa linea, si ritiene che Macpherson si allinea in sostanza al qui già ricordato John Toland, il quale (nel 1740, con *A Critical History of the Celtic Religion and Learning: containing an account of the Druids*)²⁹⁵ allargò la critica all’abuso delle motivazioni religiose contemporanee.

²⁹⁰ STAFFORD, *The Sublime savage...*, cit., pp. 7, 16-17, 46-47.

²⁹¹ “*One of the best examples of Macpherson’s influence in Goethe’s early novel, Die Leiden des jungen Werthers [...], which caused a sensation across Europe, taking Ossian with it. Napoleon, who was an avid reader of Goethe’s novel, is said to have taken copy of Ossian with him on all his campaigns, as well as inspiring the Swedish Royal Family to adopt the name ‘Oscar’*” (Ib., p. 177). Si allude qui al nome del figlio di Ossian, che il generale francese Jean Baptiste Jules Bernadotte – nominato da Napoleone, nel 1804, Maresciallo di Francia, poi dall’Imperatore stesso allontanato nel 1812 – il quale (divenuto re di Svezia, con il nome di Giovanni Carlo XIV, e di Norvegia, col nome di Giovanni Carlo III) – diede al figlio, sue erede designato su quei troni.

²⁹² “*The stories which Macpherson adapted for the English-reading public as The Poems of Ossian were traditional tales, well know throughout North West Scotland and Ireland*” (Ib., p. 14). Per quanto la venerazione degli *Highlanders* per le “*ancient traditions and respect for oral recitation*” si rivelassero in completa antitesi con la considerazione scettica di un Locke, tuttavia gli originari frammenti ossiani si corruperono, nel passaggio “*from one generation to other*” (Ib., pp. 82-83).

²⁹³ “[...] *Macpherson’s interest in the Celts can be seen partly as a reaction against out-worn classicism [...]*” (Ib., p. 154).

²⁹⁴ “*The mythological elements of classical literature caused considerable problems for sceptical readers of the eighteenth century, but Macpherson rejected them for a specific reason: the presence of deities in Homer reduced the status of the human characters. As result, his Celtic world was a Romantic one, filled not with gods, but with ‘godlike’ heroes. The demand for epic machinery could be fulfilled by the introduction of ghosts, which still sustained the emphasis on the human rather than the divine*” (Ib., p. 156).

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 157. Da ultimo, si veda su questo aspetto : J. A. I. CHAMPION, *John Toland, the Druids, and the Politics of Celtic Scholarship*, in : *Irish Historical Studies*, Vol. 32 (2001), no. 127 (May), pp. 321-342.

Di queste gli antefatti gli sembravano quelli posti a fondamento del tipo di insegnamento di cui sarebbero stati autori i Druidi, pertanto anche secondo Toland giustamente ritenuti degli ipocriti, dei puri e semplici *'fruitori del divino'* a scopi strumentali, di dominio.

Un'interpretazione severamente critica, dunque, delle suggestioni 'druidiche' contemporanee, che del resto era condivisa, almeno riguardo al dispotismo 'druidico', sia da Edmund Burke, sia, e con maggior vigore polemico, da Thomas Paine.

In questi termini, andrebbe visto nella *reinvenzione-invenzione* della tradizione da parte di Macpherson il quadro di una superiorità morale dei Celti. Un popolo che senza interventi divini (e senza quelli 'druidi') si era mantenuto incorrotto, immune, cioè, dalla moderna decadenza morale. E questa, a sua volta, generata sia del commercio, sia dallo spirito di conquista.

Con qualche eco di consimili considerazioni roussoviane contro la corrotta società civile, come si è visto Macpherson aveva inteso evidenziare quale virtù capitale nei 'Celti' il loro contendere, il loro antagonismo eroico (meramente difensivo delle comunità nelle quali essi si erano ritirati fra i monti per sfuggire l'aggressività di popoli invasori)²⁹⁶. Argomentazioni che – appunto – già Edmund Burke e Thomas Paine affrontano decisamente, quantunque da prospettive e con conclusioni diverse.

Sotto altro profilo, ripetitive (rispetto all'abate Cesarotti) risultano comunque anche altre interpretazioni. Intanto, quelle delle sottolineature storiografiche sulla distanza fra l'eroismo ossianico ed ogni riferimento omerico alla barbarica ferocia degli eroi ellenici²⁹⁷. Inoltre, le interpretazioni incentrate sulla tematica del *sublime* di Macpherson piuttosto che di Burke (e qui si dimentica Rousseau)²⁹⁸.

Maggiormente condivisibili sono invece le interpretazioni intese ad evidenziare il *climax* ambientale – opposto a quello illuministico – di questa *'periferia celtica'*. Una dimensione esistenziale dominata da una natura terribile, sconvolta da tempeste, da mari che

²⁹⁶ "Macpherson describes the ancient Caledonian retreating into the mountains, forming clans and living in ideal rural societies, self-sufficient and autonomous, while the people of Lowlands declined steadily into a modern, commercial state"(STAFFORD, *The Sublime savage...*, cit., p. 159).

²⁹⁷ *Ibidem*, pp. pp. 175, 178.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 86.

flagellano le rocce, da fulmini, turbini di vento irresistibile, da oscurità di misteri insondabili²⁹⁹ contro cui contende l'eroismo celebrato dai Bardi. Un *climax* eroico-naturalistico che ritroveremo nel simbolismo pittorico di tanti quadri di Böcklin alla svolta fra XIX-XX secolo.

Ad ogni modo, non si sottolinea invece abbastanza come le intenzioni espressive evocate attorno al '*mito celtico*' siano intese a dimostrare, per immagini e per versi, la distanza di quell'umanità (barbarica, ma umanamente eroica, capace di affrontare le sfide di una natura ostile) a fronte dell'inadeguatezza della civiltà attuale a considerare la tragicità della vita umana (che per essere affrontata e in qualche misura risolta richiederebbe un eroismo morale, individuale, familiare, cetuale, prima ancora che politico).

Contrapposizione ideale e ideologica questa 'ossianica' che caratterizza appunto una visione proto-romantica, intesa cioè ad accentuare l'importanza ed il ruolo di fattori psicologici emozionali, precisamente di contro non solo al razionalismo progressistico illuminista, ma – non ultimo – contro il dispotismo repressivo sia dello Stato che della Chiesa³⁰⁰.

Denuncia di cui, peraltro, qui non si avverte l'analogia con la critica giansenista alla Chiesa di Roma. E che comunque diventa decisamente eccessiva nei confronti statuali ed ecclesiastici.

Gli echi in Francia, *ante-post* l'epoca napoleonica, dell'apparizione di *Ossian* alla metà del XVIII secolo si configurarono – anche lì – come un 'ritorno' del "*più celebre ed ultimo dei bardi della razza di Fingal*", cioè come l'apparizione di un "*vecchio maestro*"³⁰¹. Un

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 174.

³⁰⁰ "At the same time, Macpherson's vision of Celtic society accorded well with the ideals of Rousseau and his followers. In *Ossian's* age of heroes, men were free from the burden of property and unrepressed by Church or State. There were no class barriers: *Fingal* was a leader through merit rather than privilege, while his army was tied by bonds of affection rather than by self interest or obligation. For readers with radical sympathies, such as William Blake, the appeal of *Ossian* was not merely stylistic and indeed, the free style of the verse seemed a reflection of the free society of Ancient Britain. Unlike the urban society of Western Europe, Macpherson's Celts almost seemed part of the natural world" (*ib.*, p. 178).

³⁰¹ Immagine proto-romantica questa del grande cantore cieco, fra le rovine della sua patria. Questo "*Omero celtico*" – seguito dal suo "*corteggio di tenere bellezze vaporose, di guerrieri intrepidi dagli elmi lucenti, dagli scudi sonori*" – discese la prima volta nel 1760, "*dalle regioni brumose [...] tramite i 'canti' pubblicati a Edimburgo*" da Macpherson, l'allora giovane precettore che "*sentì risuonare all'improvviso l'arpa lamentosa dell'agreste Caledonia*" (A. TEDESCHI, *Ossian, l' 'Homère du Nord' en France*. Milano, Tipografia sociale, 1911. [BNCF. Magl. 25. 4. 243], pp. 56).

sopravvissuto, che era ormai il solo “*a cantare le glorie del passato al pallido chiarore della luna*”³⁰².

Anche in Francia, quindi, *Ossian* venne accolto come tante altre suggestioni compresenti in un ambiente culturale essenzialmente cosmopolita. Ma mentre in Inghilterra la figura di *Ossian* era espressione di una sorta di ‘rinascenza barbarica’, invece in Francia si venne collocando a margine della predominante inclinazione dell’epoca di Luigi XV per il classicismo.

Sola eccezione quella di Mallet du Pan (del resto ginevrino, cioè ‘svizzero-francese’), il quale si era già occupato, e prima di Macpherson, di argomenti relativi ai popoli settentrionali, sia traducendo l’Edda, sia con l’*Introduction à l’histoire de Danemark* (1795), sia con i *Monuments de la mythologie et de la poésie des Celtes et particulièrement des anciens Scandinaves* (1756)³⁰³.

Nel resto dell’Europa continentale, il ‘mito di *Ossian*’ si diffuse in coincidenza con i medesimi stilemi dell’incombente svolta romantica, quale si annuncia a partire da *La nouvelle Héloïse* di Rousseau (1761), e poi dallo stesso riconoscimento di Goethe che vide nel ‘teatro’ e nell’*arpa di Morna* l’emblema delle ‘vaghe aspirazioni’ contemporanee³⁰⁴.

D’altra parte, oggetto di diverse versioni, i poemi di *Ossian* penetrarono anche in Svezia, Danimarca, Olanda, Germania. E – come si è visto – particolarmente in Italia la diffusione avvenne grazie alla celebre traduzione in endecasillabi dell’abate Melchiorre Cesarotti, quasi a ridosso dell’edizione di Macpherson, cioè nel 1763. Traduzione che l’Alfieri considerò come un alto modello di poesia, in questo suo giudizio elogiativo seguito poi, fra i molti altri, da Foscolo, Leopardi, Monti e Pindemonte³⁰⁵.

Comunque, in Francia, più avanti, oltre la metà del secolo, a fare finalmente da padrino ad *Ossian* furono le due brevi traduzioni fatte dal futuro ministro di Luigi XVI (e capofila della scuola fisiocratica), il celebre Turgot³⁰⁶. Si può dunque dire che la penetrazione dell’ossianesimo anche in Francia avvenne sia pure in maniera più lenta e minore.

³⁰² *Ibidem*, l. c.

³⁰³ *Ibidem*, pp. 6-7.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 9.

³⁰⁵ *Ibidem*, pp. 13-14.

³⁰⁶ Anne-Robert-Jacques TURGOT [baron de l’Aulne], *Lettre au ‘Journal étranger’ sur les poésies de James Macpherson*, in: ID., *Oeuvres littéraires et traductions* [Oeuvres, to. IX] Paris, Impr. de Delance, 1811.

Motivo di questo ‘ritardo’, non ultimo fu la condanna di Voltaire, sotto forma di parodia, nelle *Questions sur l’Encyclopédie* (1770), dove – all’articolo *Anciens et Modernes* – fa criticare da un fiorentino lo stile ampolloso e vuoto di *Ossian*³⁰⁷.

Per il resto, niente di più sembrerebbe avvenisse nel nome del *Bardo* scozzese verso la fine del XVIII secolo, prima cioè che – nel 1783 – facesse la sua apparizione un sorta di ‘imitazione ossianica’ da parte di Fontanes, con il suo *Chant du Barde* (nell’*Almanach des Muses*)³⁰⁸.

Con la Rivoluzione, l’argomento era destinato ad assumere una reale connotazione nello stesso corso di quella che fu una cruenta epopea. In fin dei conti, il vecchio *Bardo* non era forse stato un campione della libertà, che odiava anche lui i tiranni, mentre aveva a cuore tutte le virtù civiche?³⁰⁹

I vari *Bruto* o i *Gracchi*, vestiti di panni classici, di toghe (riesumati dagli uomini della *Convenzione* e del *Terrore*) fraternizzavano con i *Galli* vestiti di pelli (ora gli scalzi e seminudi ‘*sans-coulottes*’ dei *faubourgs* popolari)³¹⁰.

Malgrado la morte tragica di Andrea [de] Chenier sul patibolo, suo fratello Marie-Joseph-Blaise trovò motivo per pubblicare alcune sue imitazioni dei testi ossianici (sia con *Chant d’Ullin*, sia con *Minvane* [che apparve nel dicembre 1804, nella *Décade philosophique*], sia con *Au soleil*, sia con *Clonal et Crimora* e con le *Dernier Hymne d’Ossian*)³¹¹.

Del resto, nel giugno del 1796 venne rappresentata al *Théâtre de la République* la tragedia in cinque atti di Antoine-Vincent Arnault, intitolata *Oscar, fils d’Ossian*³¹².

Maggiori implicazioni riguardano comunque la controversia argomentata da Jean-Pierre Louis de Fontanes, sulle pagine del *Mercur de France* (sia il 20 giugno che il 20 luglio del 1800) nei confronti della *Staël*, la quale (in *De la littérature*, di cui si ebbero due edizioni, una appunto nell’aprile e l’altra nel novembre del 1800) aveva preso posizione per *Ossian*, riconoscendovi la forte presenza di un sentimento di indipendenza e di libertà (nella contrapposizione fra

³⁰⁷ TEDESCHI, *Ossian, l’ ‘Homère du Nord’ en France*, cit., p. 29.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 35.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 38.

³¹⁰ *Ibidem*, l. c.

³¹¹ *Ibidem*, l. c.

³¹² *Ibidem*, p. 41.

Nord e Sud, appunto fra *Ossian* e Omero, con evidenti allusioni al confronto fra il liberalismo pre-post rivoluzionario e l'autoritarismo bonapartista)³¹³.

Argomenti che dispiacevano a Bonaparte, e che Fontanes (per la sua attuale posizione 'conservatrice', cioè aderente al clima di 'restaurazione dell'ordine' voluto dal Primo console) a sua volta avversava, ancorché non tanto rinnegando il suo stesso apprezzamento per *Ossian* (appunto nel *Chant du Barde*), quanto per allinearsi alla condanna dell'evocazione staeliana di questa indipendenza e di una libertà che ormai suonavano come aperta opposizione al bonapartismo³¹⁴.

Al soccorso dell'anatema ideologico contro la figlia di Necker si prestò anche Chateaubriand (allora alle dipendenze di Fontanes), quando dalle pagine dello stesso *Mercure de France* (il 22 dicembre 1800) indicava nell'esaltazione di *Ossian* da parte della Staël l'intenzione della *Baronne* di farne un attuale campione della libertà, ossia un 'proto-philosophe' ed un pericoloso liberale repubblicano³¹⁵.

Ma come si vede la chiamata in causa di *Ossian* diventava qui del tutto pretestuale al rifiuto del liberalismo della *Madame* e di tutto l'ambiente liberale che ruotava da tempo attorno a Coppet (il castello a sua tempo acquistato della stesso Necker, ed ora trasformato dalla figlia in un 'covo' di liberali).

D'altra parte, che la polemica fosse rivolta non al *Bardo del Nord*, ma alla Staël è implicitamente dimostrato – come meglio vedremo più avanti – dell'affetto che Bonaparte mantenne per questo *Bardo gaelico*, sia nel corso del Consolato a vita che dell'Impero. Un attaccamento a cui si deve la proliferazione stessa di edizioni di *Ossian* fra il 1800 ed il 1815³¹⁶.

³¹³ Sul tema: Howard GASKILL, *The reception of Ossian in Europe*, London, Thoemmes Continuum, 2004, p. 135. A cura dello stesso: *The Poems of Ossian and Related Works. With an Introduction by Fiona Stafford*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996.

³¹⁴ Howard GASKILL, *The reception of Ossian in Europe*, cit., p. 136.

³¹⁵ *Ibidem*, pp. 136-137.

³¹⁶ A. TEDESCHI, *Ossian, l' 'Homère du Nord' en France*, cit., p. 69.

Capitolo VII

Un referente alla tradizione sostanzialmente ignorato dalla storiografia 'latomistica' prima che dai tradizionalisti cattolici. Il caso del *Mémoire* di Joseph de Maistre al Duca di Brunswick (Gran Maestro della tedesca *Strikte Observanz*)

I. *La galassia dei latomismi fra logge razionaliste, di ispirazione inglese, e logge spiritualiste franco-tedesche*

Riguardo al fenomeno latomistico europeo, in particolare britannico, e della sua incidenza in Italia, è giusto riprendere la linea interpretativa a suo tempo assunta da Pericle Maruzzi³¹⁷, in quanto va riconosciuto che si tratta di un'indagine particolarmente convincente, a fronte della successiva storiografia dominante sino ai nostri giorni. Una storiografia molto riduttiva, settoriale e quindi fuorviante: sia per la frammentarietà di notizie, sia per l'oscurità delle interpretazioni, sia per l'assenza di spiegazioni sulla contestualità, intanto, nel suddetto lasso di tempo, di Logge di ispirazione 'inglese' – specialmente a Firenze³¹⁸ e Roma³¹⁹ – a fronte di Logge di ispirazione 'scozzese'.

³¹⁷ P. MARUZZI, *Notizie e documenti sui Liberi Muratori in Torino nel sec. XVIII*, in: *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, XXX (1928), n. I-II, pp. 115-212; *Ib.*, III-VI, pp. 397-514; *Ib.*, XXXII (1930), n. I-II, pp. 33-100; n. III-IV, pp. 241-316.

³¹⁸ La prima Loggia italiana sembra essere stata quella di Firenze, sotto il granduca Gian Gastone dei Medici, istituita verso il 1733, e protetta anche dal successore, Francesco Stefano di Asburgo Lorena (a sua volta iniziato alla Loggia dell'Aia, nel 1731). Nel 1738 avvenne però la scomunica, su istigazione del fiorentino cardinal Lorenzo Corsini (1652-1740), poi eletto papa (nel 1740, quasi ottuagenario), con il nome di Clemente XII. (S.v.: *Italie*, in: *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie...*, cit., p. 626). Nel Granducato di Toscana sembrò che il latomismo potesse essere estirpato con la condanna di Tommaso Crudeli, deceduto in carcere, prima che il processo dell'Inquisizione fosse istruito.

³¹⁹ A Roma venne fondata la seconda Loggia in Italia, nel 1734, detta *Loggia Romana Giacobita*, che sembra venisse aperta "par les Free and Accepted Masons britanniques" (S.v.: *Italie*, in: *Ib.*, p. 626). Poco dopo, però, si parla dell'esistenza di "un certain nombre de loges [...] depuis 1742" (*Ib.*, p. 627).

In realtà, su questi argomenti, anche ad una prima lettura è del tutto evidente che il *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie...*, risulta inesauriente, limitandosi a giustapposizioni fra la *Franc-Maçonnerie dans le Royaume de Naples*³²⁰ e quella del *Royaume de Sardaigne*³²¹, senza evidenziare le diversità fra un latomismo razionalistico britannico ed un misticismo ermetico (quello ‘scozzese templare’).

Sin dai suoi tempi, invece Maruzzi focalizzava ben diversamente soprattutto questo ‘*templarismo*’, non nascondendone la diversità dei percorsi, evidente nella decisa contrapposizione che aveva caratterizzato tale latomismo soprattutto nelle due città di Napoli³²² e di Torino³²³, dove i rispettivi *confrères* si disputarono il primato del latomismo italiano prima della Rivoluzione.

Ad illuminare una materia tanto nebulosa – e del resto tanto importante per localizzare almeno le principali coordinate di un fenomeno effettivamente incisivo nelle vicende oggetto della nostra ricerca – appunto Maruzzi forniva un attento studio (sugli antefatti di questa *Maçonnerie Écossaise Reformée de la Stricte Observance Templière*), con un rigore logico che non appare affatto invecchiato e che per chiarezza espositiva – in una materia tanto problematicamente confusa – appunto supera ancora le più recenti indagini.

In questa interpretazione, in effetti lo ‘*scozzesismo*’ (o ‘*templarismo*’) sarebbe stato veicolato dopo la suddetta diaspora degli Stuarts in terra di Francia, sia attraverso il latomismo delle Logge di Lione (dapprima a Chambéry e quindi a Torino³²⁴, e poi a Napoli), sia dalla

³²⁰ A Napoli sarebbe infatti esistita una Loggia dal 1751, caratterizzata da un intenso proselitismo e da un programma moderato, che comprendeva il rispetto della monarchia e della religione, e nondimeno interdetta da un decreto di Carlo III di Borbone nello stesso anno. Fra il 1754 ed il 1760-62 apparvero nel Regno nuove Logge, fra cui una *Grande Loggia Nazionale*, che – avversata da Tanucci e dal giovane re Ferdinando IV – venne invece favorita dalla Regina, Maria Carolina (sorella di Maria Antonietta e figlia di Maria Teresa)(*Ib.*, pp. 626-627).

³²¹ Pur affermando che questa massoneria è documentata sin dal 1738, il *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie* si limita a segnalare la “*très grande activité*” di quella chiamata *Aux Trois Mortiers*, di Chambéry, indicandovi i protagonisti nei fratelli Xavier e Joseph de Maistre, e Vittorio Alfieri (“*inspirateur*” di Santorre di Santa Rosa)(*Ib.*, l. c.).

³²² P. MARUZZI, *Notizie e documenti sui Liberi Muratori in Torino nel sec. XVIII*, cit., XXX (1928), nn. I-II, pp. 193ss.

³²³ *Ibidem*, nn. III-VI, p. 442.

³²⁴ Ad indurre i Liberi Muratori torinesi – sin lì appunto legati alle Logge inglesi – ad aderire alla ‘*Stretta osservanza*’ (versione tedesca del ‘*templarismo*’) fu Sébastien Giraud, il quale era in contatto – peraltro con numerosi altri massoni torinesi – con Jean Baptiste Willermoz (MARUZZI, *Notizie e documenti sui Liberi Muratori in Torino nel sec. XVIII*, cit., XXX (1928), n. I-II, pp. 152-153).

Francia alla Germania³²⁵. Dalla terra tedesca tale latomismo sarebbe stato poi anch'esso introdotto in Italia, a partire dai 'viaggi' di alcuni 'misteriosi' personaggi della nobiltà tedesca. Costoro furono i vari 'baroni' [Freiherren] e 'cavalieri' [Rittern] dell'Impero, fra i quali sia K. G. von Hund (per un ventennio, fra il 1750 ed il 1772)³²⁶, sia J. G. A. von Weiler (fra 1773-74)³²⁷, sia K. E. von Waechter (fra 1777-78)³²⁸. Proprio questi personaggi, in singolare sequenza, vennero appositamente in Italia, allora considerata la sede di un'arcana sapienza³²⁹.

Fra questi avventurosi 'veicolatori della tradizione massonica', particolarmente significativa è la personalità del suddetto Karl Gotthelf von Hund³³⁰, figura di spicco della massoneria tedesca [col nome di *Eques ab Ense*], al quale si attribuisce l'invenzione della tedesca *Strikte Observanz* [poi nota come *Maçonnerie Écossaise Reformée de la Stricte Observance Templière*]³³¹. Sarebbe poi stato proprio Hund ad

³²⁵ La conversione di Liberi Muratori torinesi alla 'stretta osservanza' avvenne nel 1775, quando si presentò "un certo fratello barone Karl von Hund und Altengrotkau, residente in Sassonia, a cui richiesero patenti per 'restaurare' il detto 'Ordine' e 'rettificare' le Logge muratorie" (*Ib.*, cit., p. 155).

³²⁶ Karl Gotthelf [Reichsfreiherr (barone dell'Impero)] von Hund (*Ib.*, pp. 176-177n).

³²⁷ Johann Georg August [Freiherr, barone] von Weiler (*Ib.*, pp. 153n, 153-160, 167).

³²⁸ Karl Eberhard von Waechter (*Ib.*, pp. 193-196, 200-211).

³²⁹ Nel latomismo europeo del XVIII secolo, l'Italia "era ritenuta la terra dove si possedeva la chiave del 'Gran Mistero' portata dall'Oriente finite le Crociate e che era stata trasmessa di generazione in generazione in una ristretta cerchia di adepti" (*Ib.*, p. 200).

³³⁰ Karl Gotthelf von Hund (nato a Altengrotkau [Lusazia-Slesia], nel 1722, deceduto nel 1776), di nobile famiglia di proprietari fondiari, studia all'università di Lipsia. Fra il 1742-43 è a Parigi, dove – dopo alcuni viaggi in Inghilterra ed Olanda – ritorna nel 1754, probabilmente allora affiliandosi alla Loggia nota come il *Chapitre de Clermont*. Conseguisce poi posizioni di alto livello nelle istituzioni, nel 1755 venendo eletto alla rappresentanza dei ceti (o ordini, gli *Stände*) dell'Alta-Lusazia. Nel 1760 è nominato Consigliere segreto del re Augusto III di Polonia; nel 1769 è Consigliere di Stato dell'Imperatrice (Maria Teresa) e Consigliere segreto dell'Imperatore (Francesco Stefano d'Asburgo Lorena) del Sacro Romano Impero.

³³¹ A fondamento di tale latomismo c'è la versione moderna della leggenda dei *Cavalieri templari*. "Toute ce qui concerne une éventuelle Maçonnerie templière en Allemagne, avant le baron de Hund et même avec Hund avant 1750 est gratuit" (*Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie...*, cit., p. 594). Leggenda che comunque Hund racconta a suo modo, ossia asserendo di essere stato iniziato in Inghilterra, in un un 'Capitolo templare' dove, in presenza di Lord Kilmarcock, un 'Cavaliere dalla piuma rossa' (personaggio senza nome, se non il titolo massonico di, appunto *Eques a penne rubra*), che Hund lasciava intendere fosse l'ultimo discendente degli Stuart (ossia il 'pretendente' al trono d'Inghilterra, Charles Edouard Stuart). Nel 1755, Hund aggiunge un particolare destinato a legittimare la diffusione di questo latomismo in Europa, esibisce cioè una patente firmata da un "Georges Guillaume, Chevalier du Soleil d'Or [Eq. a Sole Aureo], Gran Maître de tous les Templiers", affermando che proprio costui lo avesse nominato "Grand Maître Provincial

iniziare la conversione dei *Liberi Muratori* torinesi, dall'affiliazione alle Logge inglesi a quelle tedesche della '*Stretta osservanza rettificata*', appunto poi nota come la Massoneria scozzese templare. Conversione a cui sembra collaborasse il barone [*Freiherr*] von Weiler, e proseguita poi dal *Freiherr* von Waechter³³².

Sul Johann Georg August von Weiler, lo stesso Pericle Maruzzi riporta la notizia che costui fosse stato "*istituito a Roma al collegio Clementino*", e cioè – secondo il racconto fatto dal medesimo *Freiherr* – di essere stato "*ricevuto Cavaliere Templare in un chiostro, presenti due monaci, da lord Raleigh*", forse nel 1743. Legatosi a Von Hund³³³, poi con quest'ultimo – nel settembre del 1773 – J. G. A. von Weiler "*installò il Capitolo Provinciale di Borgogna*", e – nell'agosto 1774 – quello di "*Avergna, a Lione*", quindi (a settembre dello stesso anno) quello di Bordeaux (*Occitania*), infine (ad ottobre) la *Prefettura* ed il *Priorato* di Montpellier³³⁴.

Operazioni che gli vennero poi rimproverate nel *Convent* di Brunswick (nel 1775), in quanto si ritenne che avesse "*agito senza interpellare la direzione della VIII Provincia*" massonica³³⁵.

Il caso di Karl Eberhard von Waechter permette di stabilire il nesso fra la *Strikte Observanz* [poi appunto la *Maçonnerie Écossaise Reformée de la Stricte Observance Templière*] con il latomismo italiano, particolarmente con quello napoletano.

Su quest'ultimo punto più avanti ritorneremo, qui limitandoci a riportare la notizia che proprio a K. E. von Waechter sembra venisse affidato il compito di prendere contatto con gli ambienti che la *Strikte Observanz* tedesca riteneva fossero la sede dei veri autori dello '*scottesismo*'.

de la VIIe Province et XIVe Province de l'ancien Ordre du Temple" (*Ib.*, l. c.). È comunque Hund che inizia la conversione dei *Liberi Muratori* torinesi dall'affiliazione alle Logge inglesi a quelle tedesche della '*Stretta osservanza rettificata*', ossia la *Massoneria scozzese templare*. Conversione a cui dovevano collaborare sia il barone von Weiler, sia il barone von Waechter (Pericle MARUZZI, *Notizie e documenti sui Liberi Muratori in Torino nel sec. XVIII*, cit., XXX [1928], n. I-II, pp.176-177n).

³³² *Ibidem*, p. 177n).

³³³ Dopo aver partecipato alla *Guerra dei Sette anni* (1756-63), come maggiore nell'esercito austriaco, nel 1764 si affilò a Vienna "*alla Loggia del conte von Kufstein e ricevette gli alti gradi*" di *Prince Elu* e di *Kadosch*, che, "*secondo lui, equivalevano a quelli conferitigli in Italia*", poi si affiliò anche ad "*una Loggia di Dresda*", infine alla *Strikte Observanz* (nel 1769), dove ricevette il nome massonico di *Augustus a Spica aurea* e divenne "*utile aiutante di Von Hund [...]*" (*Ib.*, p. 153n).

³³⁴ *Ibidem*, pp. 153-154n.

³³⁵ *Ibidem*, p. 154n.

Forse addirittura i Gesuiti³³⁶. Per altri – secondo un’opinione del resto diffusa in tutta l’Europa massonica – parrebbe che l’ultimo erede del ‘*templarismo scozzese*’ (dalla dinastia degli Stuarts) – nella persona del *Conte d’Albany*, allora (nel 1777) residente a Firenze³³⁷ – fosse con tutta probabilità l’autore, il vero ‘*superiore occulto*, fondatore di questo settarismo.

II. La rettificazione tedesca del *templarismo scozzese* nel *Convent di Wilhelmsbad* (1782)

Riprendendo ora le fila del discorso sul latomismo francese – al di là di questa variante ‘tedesca’ – va qui ricordata la ricostruzione della storia latomistica prodotta dal suddetto *Dictionnaire historique de la Révolution française*, relativamente alla creazione del *Grand Orient de France* (da parte del Duca di Chartes, nel 1773)³³⁸.

Qui il contesto storico è quello per cui questo nuovo organismo si colloca fra le circa settecento Logge francesi allora attive, nelle quali – su circa 30-40.000 iniziati – sembra che la maggioranza appartenesse all’*élite* sociale (“*poiché la Massoneria è un’attività ‘cara’ [cioè ‘costosa’]*”), e che la minoranza fosse invece costituita da Logge nelle colonie e nell’esercito [sul modello tedesco delle *Feldlogen*, ‘logge di campo’ o ‘logge castrensi’]³³⁹.

Precisamente questa ‘minoranza’ avrebbe invece svolto un ruolo determinante nel veicolare il latomismo in tutta l’Europa percorsa da armate più o meno mercenarie. Sin da qui infatti un ruolo delle ‘*Logge castrensi*’ si delinea. E – a mio parere – proprio questo latomismo ideologico-militare – prenderà sempre più consistenza nei cinquanta-sessanta anni fra il XVIII-XIX secolo.

Fenomeno decisivo per le connessioni che ebbe fra ambienti sociali e contesti nazionali diversi, forse anzitutto nella *Guerra dei Sette anni*³⁴⁰, nel cui contesto non sarebbe infondato localizzare il

³³⁶ Tale ‘favola’ venne riproposta da Bode ancora nel *Convent di Wilhelmsbad*, nel 1782, ma decisamente confutata da uno dei due rappresentanti inviati del *Grand Prieuré d’Italie de la VIII Province, siégeant a Turin*, cioè Sébastien Giraud e lo stesso capo di questo Priorato (ossia il *Gran Mestro* Gian Giacomo Gamba, conte della Perouse, Barone del S.R.I)[*Ib.*, XXXII (1930), fasc. I-II, pp. 49-50, 264].

³³⁷ *Ib.*, XXX (1928), fasc. I-II, p. 194. Si tratta del poc’anzi già ricordato Charles Edward Stuart.

³³⁸ LIGOU, *S. v. : Franc-maçonnerie*, cit., p. 477.

³³⁹ *Ibidem*, l. c.

³⁴⁰ Si trattò di una guerra motivata da questioni dinastiche, ma che subito coin-

nodo massonico che univa l'ambiziosa Prussia e l'Inghilterra (allora minacciata nel suo Impero dal forte espansionismo territoriale-commerciale della Francia).

Su questa interpretazione giocò un ruolo l'ex-gesuita *abbé* Baruel, riportando le lettere intercorse fra Federico II, re di Prussia (Berlino, 1712 – *Sans Souci* [Potsdam], 1786)³⁴¹ e Voltaire (Parigi, 1694-*Ib.*,1778) il quale era stato iniziato alla Loggia di Londra, fra il 1726-28.

Non meno rilevante parrebbe essere anche il fenomeno delle 'logge castrensi' nel corso delle guerre per l'Indipendenza americana³⁴², e infine – se non soprattutto – nel suo riprodursi nelle guerre della Rivoluzione e dell'Impero napoleonico.

Tuttavia, la storiografia dimentica che il mondo massonico è una galassia di aggregazioni fra di loro molto differenziate e spesso in contrasto insanabile. "*Mais tout ce monde est divisé*"³⁴³. Ed è diviso non solo per le distinte componenti sociali che lo animano, ma anche per i diversi referenti culturali. C'è anzitutto un latomismo anteriore al *Grand Orient de France*³⁴⁴. *In primis*, quello in cui dominano l'esoterismo, il misticismo, peraltro correnti specifiche della massoneria dell'illuminismo, talvolta nascosta, ma pur sempre potente³⁴⁵.

Si tratta di qualcosa che rientra nei "quadri massonici tradizionali, ed al di là dei gradi scozzesi" (cioè al di là dei "gradi di Rosa-croce e di cavaliere Kadosch")³⁴⁶.

A questa componente tradizionale si avvicinano i riti "della *Mère Loge écossaise*", presente a Bordeaux (verso il 1750), a Lione (1760), a Marsiglia (1761)³⁴⁷.

volse interessi nazionali di maggior momento, sviluppandosi in un conflitto che – appunto fra il 1756-63 – vide contrapporsi due schieramenti: su di un fronte, la Prussia e l'Inghilterra, e sul fronte avverso l'Austria, la Svezia, la Polonia, la Francia e la Russia.

³⁴¹ Federico II di Hohenzollern, detto Federico il Grande (*Friedrich der Große*), re di Prussia dal 1740 alla sua morte.

³⁴² Come comproverebbe – e lo vedremo in un prossimo capitolo – l'*Ordine di Cincinnato* (*Order of Cincinnati* o *Cincinnatus Society*) che raccolse moltissimi ufficiali francesi che combatterono per l'indipendenza americana, basti pensare a La Fayette [poi democratizzato in: Lafayette]).

³⁴³ LIGOU, S. v. : *Franc-maçonnerie*, cit., p. 477.

³⁴⁴ *Ibidem*, l. c.

³⁴⁵ *Ibidem*, l. c.

³⁴⁶ *Ibidem*, l. c.

³⁴⁷ *Ibidem*, l. c.

Ma vi sono anche: sia l'“*Etoile flamboyante*” (1766), sia il rito “*écossais philosophique*” (detto del *Contratto sociale*, connotato “dalla lunga e complessa storia”), sia quello della “*Maçonnerie adhoniramite*” (1775), sia quello di “*Hérédome de Kilwinning*” (1786)³⁴⁸.

È siamo già alle soglie della Rivoluzione francese. Ma, sempre secondo il *Dictionnaire historique de la Révolution française*, fra tutte queste Logge mistico-esoteriche la più importante è quella che si inizia a vedere con il gruppo detto degli *Elus Cohens*, di cui è capo Martinez de Pasqually, il quale vi è attivo verso il 1760, per poi proseguire la sua attività con il *Rite écossais rectifié*, grazie alla fusione realizzata dal lionese Willermoz fra il – cosiddetto – pensiero del *Philosophe inconnu* (cioè Claude de Saint-Martin, discepolo di Pasqually) e il rito tedesco della *Strikte Observanz*.

Componente latomistica, quest'ultima, che peraltro, nel corso del *Convent* di Wilhelmsbad (1782), si sbarazzò di tutto l'armamentario ideologico del ‘templarismo’³⁴⁹. Il punto di arrivo di tutta questa evoluzione sarebbe poi la *Maçonnerie Écossaise Reformée de la Stricte Observance Templière*. Sarebbe dunque di essere sin da qui in presenza di un antagonismo irreconciliabile fra questo latomismo mistico e quello razionalistico di impronta britannica (peculiare della *Loggia delle Neuf Soeurs*, di orientamento, se non materialista, certamente razionalista, deista e quindi sostanzialmente anti-confessionale, ed anti-religioso) nel quale sarebbe stato ‘iniziato’ lo stesso Voltaire nel 1788³⁵⁰.

Asserzione del *Dictionnaire de la Révolution* che andrebbe ‘integrata’, se non sulla base stessa della data (essendo questo l'anno della morte dell'ottantatreenne *Vate di Ferney*), quanto meno in considerazione del fatto che Voltaire fu in Inghilterra fra il 1726-28, e che forse fu proprio lui l'ispiratore del proposito di una “*extinction de tous les Corps religieux*”³⁵¹.

Estinzione che – al di là della conclusioni ‘tardo-gesuitiche’ di Barruel – parrebbe effettivamente pianificata dal *Vate di Ferney*, almeno dal 1767. È quanto risulta nell'argomentazione presente nel denso carteggio intercorso in quegli anni con Federico II, re di Prussia (il *Salomon du Nord* esaltato con tale aggettivazione dai *Philosophes*)³⁵².

³⁴⁸ *Ibidem*, l. c.

³⁴⁹ *Ibidem*, l. c.

³⁵⁰ *Ibidem*, pp. 478-479.

³⁵¹ Abbé [Augustin] BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*. Tome premier. A Hambourg, Chez P. Fauche, Libraire, 1798, pp. 114 e ss.

³⁵² A tal riguardo rinvio a : P. PASTORI, *Gioacchino Ventura di Raulica e la costituzione napoletana del 1820*. Presentazione di Mario D'Addio. Lecce, Milella, 1997, pp. 48-69, 113-132.

Ma è fuor di dubbio che – durante e dopo la Rivoluzione francese – tutto questo universo latomistico cambia, con specifici echi in quello italiano, sia nella strategia che nei contenuti ideologico-programmatici.

Quest'ultimo aspetto è invece ben evidenziato dal *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie...*, dove si sottolinea come, durante il periodo rivoluzionario e napoleonico, si crearono diversificazioni innescate sia dai grandi ideali di libertà, sia dalla presa di coscienza degli Italiani (quale venne esprimendosi con la nascita delle 'Società patriottiche') sul fatto che "la France ne servait que ses intérêts propres et ne souciait de ceux de l'Italie que dans la mesure où ils se confondaient avec les siens"³⁵³.

III. Il latomismo spiritualista di Joseph de Maistre alla ricerca di un 'Osiride cristiano' (1782)

Nella suddetta galassia di latomismi, – nella parte che cronologicamente-ideologicamente precede la Rivoluzione – che parte ebbe il massonismo di Joseph de Maistre? Quando, cioè, la proliferazione di logge e dei più diversi atteggiamenti nei confronti della crisi del sistema rese necessario quel famoso *Convent* di Wilhelmsbad, nel 1782, dove si venne delineando nella *Maçonnerie Écossaise Reformée de la Stricte Observance Templière* la scissione da cui sortirono quei radicali poi noti come gli *Illuminati di Baviera* (dal luogo di tale riunione), capeggiati da Johann Adam Weishaupt?

Anzitutto, chi era costui? Johann Adam Weishaupt (Ingolstadt, 1748-Gotha, 1830)³⁵⁴ fu il vero fondatore di questa organizzazione.

³⁵³ S.v. : *Italie*, in *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie...*, cit., p. 627. E qui osserverei che un discorso analogo potrebbe farsi per le Logge inglesi, che appunto sostennero i liberali e gli indipendentisti italiani nel corso delle guerre contro Napoleone, poi abbandonandoli nell'accordo 'nazionalistico' (secondo il principio schmittiano del *terra-mare*) con la reazionaria Austria, sia dopo il 1815, ed ancora nel 1820-21. Nondimeno, tornando al profondo processo di diversificazione del latomismo italiano durante e dopo la Rivoluzione e l'Impero napoleonico, andrebbe qui rimesso in ordine cronologico quanto il suddetto *Dictionnaire* giustappone confusamente.

³⁵⁴ Rimasto orfano, viene adottato dal barone Johann Adam von Ickstatt (1702-1776), rettore dell'Università di Ingolstadt. In questa università, Weishaupt raggiunse il grado di professore di diritto canonico nel 1772. Educato dai Gesuiti alla regola di discrezione, lealtà e obbedienza gerarchica, forse inizialmente membro della stessa *Società di Gesù*, in seguito se ne discostò assumendo posizioni deiste, alla fine forse avverse ad ogni confessione religiosa (www.wikipedia.org).

Con il sostegno sociale ed economico del barone [un altro 'Freiherr'] Adolf von Knigge, il primo maggio 1776 Weishaupt fonda l'*Ordine dei Perfettibilisti*, in seguito noto come gli *Illuminati di Baviera*.

Sarà lo stesso Knigge ad introdurre (l'anno seguente) Weishaupt nella loggia massonica *Theodor zum guten Rath* [Teodoro, all'insegna del Buon consiglio]. Sul momento, però, il razionalismo radicale di Weishaupt non aveva molte probabilità di successo (specialmente nel proposito di annullare Stato, religione, istituzioni, proprietà).

Nondimeno certe sue posizioni sembra abbiano alla lunga esercitato una forte influenza su diversi orientamenti ideologici: sull'utopismo politico, sul socialismo radicale, sull'idea di un'organizzazione sovranazionale, e persino sul 'cospirativismo' [ma carbonaro] di un Filippo Buonarroti, il quale ad un certo punto parrebbe il continuatore proprio delle dottrine del Weishaupt³⁵⁵.

Comunque, quando alcuni scritti di Weishaupt (intercettati nel 1784) vennero considerati sediziosi dalle autorità di polizia, l'Elettore di Baviera, Carlo Teodoro, decise lo scioglimento dell'*Ordine dei Perfettibilisti*, costringendo Weishaupt all'esilio.

Weishaupt è allora accolto dal duca Ernesto I di Sassonia Gotha-Altenburg (1745-1804), il quale gli permise di risiedere a Gotha, dove scrisse (pubblicandole fra il 1785-86) alcune opere dedicate alla sua organizzazione. Gli ultimi anni sono avvolti nel mistero, tanto che non è certo che sia morto nel 1811 piuttosto che nel 1830³⁵⁶.

A tal proposito, la testimonianza dell'allora 'massone spiritualista' Joseph de Maistre³⁵⁷ implicitamente ci illustra le alternative ideologiche in campo, a partire dalle suddette prospettive programmatiche della *Strikte Observanz* tedesca. Nel senso, cioè, del tentativo estremo di superare la crisi di un'eterogenea molteplicità di interpretazioni sia sul 'perché', sia sul 'come essere massonici'. E sia sul 'che cosa fare' riguardo alle vigenti forme di governo nazionali.

³⁵⁵ *Ibidem*, l. c.

³⁵⁶ *Ibidem*, l. c.

³⁵⁷ Joseph-Marie de Maistre (1753-1821) nacque a Chambéry, in Savoia, allora parte del Regno di Sardegna (da François-Xavier, magistrato e membro del Senato savoiardo, e dalla nobildonna Christine Demotz) primogenito di dieci figli. Nobiltà di recente nomina, risalente al 1778, quando suo padre, grazie ai servigi resi alla Corona, ricevette il titolo nobiliare di conte. Anche il giovane Joseph segue gli studi presso le scuole dei Gesuiti a Chambéry, conservandone – a differenza di Weishaupt – un indelebile ricordo di gratitudine e di devozione (Albert BLANC, *Mémoires politiques et correspondance diplomatique de J. De Maistre avec explications et commentaires historiques...* Paris, Librairie nouvelle, 1858, pp. 12 ss).

Sembra discutibile il convincimento maistriano che le motivazioni di adesione alla massoneria fossero esclusivamente di poter giungere, attraverso questa, all'instaurazione di un'unica Chiesa, quella cattolica, che raccogliesse tutte le confessioni.

Il fatto accertato è che Joseph de Maistre aderì dapprima (nel 1774) alla loggia di rito inglese dei *Trois Mortiers*, ed in seguito (nel 1778) alla loggia martinista [ispirata alle teorie di Louis Claude de Saint Martin] di 'rito scozzese rettificato', intitolata la *Parfaite Sincérité*. In questa fattispecie di latomismo martinista, J. de Maistre vedeva l'*élite* dotata di grandi potenzialità per la restaurazione di quella *res publica christiana* europea di cui parlerà più tardi anche Edmund Burke nelle *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* (che del resto eserciteranno influenza notevole sul pensiero maistriano).

Per capire le scelte di campo e le diverse progettualità in gioco nel latomismo, sia europeo che propriamente italiano, è dunque necessario considerare l'antefatto costituito dal *Mémoire* presentato da Joseph de Maistre al duca Ferdinando di Brunswick (allora Gran Maestro della *Strikte Observanz*, come si è visto, versione rettificata dello 'scozzesismo-templarismo')³⁵⁸ nel corso del *Convent* di Wilhelmabad, nel 1782.

A mio avviso, proprio questo *Mémoire* costituisce un documento imprescindibile per la localizzazione di una delle principali coordinate di una eventuale revisione storiografica filosofico-latomistica. Ben pochi si rendono conto, oggi³⁵⁹, del significato

³⁵⁸ Ferdinand, duca [*Herzog*] di [*von*] Braunschweig und Lüneburg (1721-1792). Il più famoso dei generali di Federico il Grande, per il quale aveva vinto – nel corso della *Guerra dei Sette anni* (1756-63) le più decisive battaglie (Crefeld, Minden, Villinghausen) grazie alla quali si rese possibile a sopravvivenza e l'affermazione della Prussia. Illuminista, ritiratosi dal servizio nel 1764, si era occupato dell'istruzione popolare e dell'organizzazione della massoneria tedesca, denominata la *Strikte Observanz*. È lui il *Gran maestro* del *Mémoire* di Joseph de Maistre.

³⁵⁹ Negli atti del sopra citato convegno (PLURES, *La nascita della Nazione. La Carboneria, intrecci veneti, nazionali e internazionali* [Atti del XXVI Convegno di Studi storici. Rovigo-Crespino-Fratta Polesine. 8-10 novembre 2002], cit.), non compaiono nemmeno una sola volta i nomi né di Brunswik, né di Joseph de Maistre. E del resto pur nei molti eruditi contributi non si fa poi molta chiarezza sui nessi e sulle distinzioni programmatiche sia della Massoneria Scozzese rettificata, sia dell'evocato 'templarismo' di quelle martiniste, sia dello spiritualismo delle logge tedesche 'rosacruciane', sia della stessa *Strikte Observanz*. Ancor valida è comunque la panoramica europea che in questo stesso convegno Ghisalberti produce sul nesso fra istituzioni e la transizione rivoluzionaria fra l'antico ed i nuovi regimi (cfr.: Carlo GHISALBERTI, *I modelli costituzionali della Restaurazione e le istanze rivoluzionarie*, in: PLURES, *La nascita della Nazione. La Carboneria, intrecci veneti, nazionali e internazionali ...*, cit., pp. 103-112).

profondo che per questo futuro tradizionalista, teorizzatore del primato del Romano pontefice (*Du pape*, nel 1819), aveva avuto la sua iniziale militanza latomistica (con il nome *Joseph a Floribus*) nell'ambito delle logge 'spiritualiste-martiniste', di Lione e di Chambery (che poi confluiscono, forse tramite Willermoz) nella *Strikte Observanz*.

Una militanza durata ben tre lustri [dal 1774 al 1790], nel corso dei quali Maistre viene elaborando il significato che gli sembra dovesse avere una *Maçonnerie Écossaise Reformée de la Stricte Observance Templière*, nel senso cioè di ridefinire il fondamento del latomismo sulla base di valori etico-religiosi³⁶⁰.

Una prospettiva che con un'estrapolazione concettuale si potrebbe definire specifica di un *Vetus ordo novus latomistico spiritualista*, espressione cioè di un sostanziale tradizionalismo massonico, interessato ad adattare le variabili *forme* della perenne *sostanza* di una tradizione. A partire proprio dalla presa di distanza – non solo da ogni integralismo confessionale e da ogni esclusivismo cetuale o nazionale – ma soprattutto dalle suggestioni di un'altra tipologia massonica, improntata ad un quanto meno formale ottimismo naturalistico, ad un razionalismo materialista, che potremmo definire peculiare di un contrapposto *Vetus ordo novus latomistico razionalista*.

Da queste pagine del *Mémoire* risulta evidente la centralità che la religione cristiana, ed in particolare il Cattolicesimo romano, rivestivano sin da allora per il Conte savoiaro³⁶¹. A proposito del tipo di governo dell'*Ordine massonico* da riformare in senso spirituale cristiano, Joseph de Maistre, poneva infatti il quesito sul 'che fare' nei confronti della crisi culturale e morale del presente. E la risposta che ne dava è del tenore riconducibile appunto al suddetto referente ad un *Vetus ordo novus latomistico spiritualista*.

La massoneria doveva – secondo Maistre – tendere alla realizzazione di un *ordine politico* posto moralmente al di sopra dei singoli governi, quale pre-requisito fondamentale per potere svolgere la funzione di un organismo di mediazione fra i due modelli estremi che sin da allora si confrontavano nella politica contemporanea.

³⁶⁰ Emile DERMENGHEM, *Introduction*, cit., p. 41.

³⁶¹ Sul 'massonismo' di J. de Maistre, si veda, da ultimo quanto scrive Massimo Introvigne (*La contro-rivoluzione di Joseph de Maistre*, su: *La Bussola quotidiana*, del 5 marzo 2011).

Da un lato, l'estremo della democrazia³⁶², eventualità che poi si sarebbe invece affermata con la Rivoluzione francese come la polarità di un *Ordine radicalmente nuovo e formalmente egalaritario*. Dall'altro lato, l'estremo del dispotismo monarchico, fattispecie di una continuità storica in negativo, cioè formalmente impersonata nelle vesti rammodernate di imperi sovranazionali. Sistemi che (anziché con il carisma morale e politico delle antiche grandi monarchie) da due secoli imponevano con eserciti e polizie il loro dominio sovranazionale.

Affinché un *ordine politico latomistico*, posto al di sopra dei singoli governi nazionali, potesse esercitare questa funzione di mediazione nell'antagonismo bipolare fra le nuove istanze di democrazia e l'assolutismo monarchico (sia nel contesto nazionale che in quelli imperiali) ci voleva una riforma – una *rettifica* – o una, appunto, più *stretta osservanza* dei principi massonici. Ma di questa si doveva trovare un modello al di fuori dello stesso ambito latomistico.

Secondo Maistre, l'unico modello di sistema politico che in questo momento storico continuava a dare la prova di un'autorità politica eticamente fondata, era quello retto dal Romano Pontefice. Un sistema che – come sin da qui Maistre riconosce (sotto questa angolazione anticipando sul *Du Pape*, del 1819) – rappresentava la migliore garanzia di equilibrio, la prova vivente di una mediazione fra le due opposte polarità da delimitare nelle loro ambizioni egemoniche.

*“Si l'on voulait un excellent modèle d'un régime de cette espèce, on le trouverait dans l'autorité que le Pape exerce sur les églises catholiques”*³⁶³.

In questo momento Maistre è infatti convinto appunto che se si volesse davvero trovare un tale governo politico, monocratico, ma perfettamente in grado di conseguire il consenso degli Stati nazionali (almeno per gli Stati cattolici) si dovrebbe adottare l'esempio dello Stato della Chiesa³⁶⁴.

³⁶² “[...] Mais lorsque le Convent aura décidé que l'ordre maçonnique doit subsister [...] quelle forme de gouvernement devons-nous adopter? Il est inutile de s'arrêter au gouvernement absolu d'un seul puisqu'il paraît que tous les Frères le rejettent de concert. Plusieurs penchent pour la forme démocratique, mais l'on ose assurer qu'elle a peut-être plus d'inconvénients. Il suffira d'observer que jamais la démocratie n'a pu s'établir et subsister que dans les petits états, et indépendamment de la preuve de fait, la chose est claire par elle-même” (J. de MAISTRE, *Mémoire adressé [...] au Duc Ferdinand de Brunswick-Lunebourg. Grand-maître de la Maçonnerie Ecossaise de la Stricte-Observance, à l'occasion du Convent de Wilhelmsbad (1782)*, ora in: ID., *La Franc-maçonnerie. Mémoire [...] publié avec une introduction par Emile Dermenghem*. Paris, F. Rieder, 1925, pp. 112-113).

³⁶³ *Ibidem*, p. 113.

³⁶⁴ *“On ne croit pas qu'il soit possible d'imaginer rien de mieux. Bien entendu qu'on entend parler que des pays où cette puissance est resserrée dans de justes bornes, tels que la France, l'Autriche depuis peu de temps, et le pays où ceci est écrit”* (Ib., p. 114).

E questo non tanto per cercare immediatamente una maggiore libertà d'azione nel mondo politico (dietro le quinte di un'eventuale tolleranza sia cattolica che dei singoli governi nazionali), quanto per alcuni limiti stessi che Maistre riconosceva che si dovessero preliminarmente risolvere nelle attuali organizzazioni latomistiche.

Limiti rappresentati sia dalla distanza geografica fra i luoghi in cui ogni singolo organismo latomistico era dislocato, sia dall'assenza di una lingua comune, sia soprattutto dalla mancanza di medesimi costumi, e – non ultimo – sia per la presenza di differenti tipologie di pregiudizi³⁶⁵.

Altrimenti, – ammoniva Maistre – continuando con gli attuali organismi latomistici nazionali, “*il y aura des maçons et point d'ordre maçonnique*”³⁶⁶.

Quel che ci voleva era dunque – secondo il *Mémoire* – un medesimo tipo di governo politico, attorno a cui si potessero far convergere le attività dei singoli organismi latomistici nazionali³⁶⁷. Per cui, in ognuno degli organismi latomistici dei singoli Stati si doveva procedere all'imposizione di dimissioni a ciascuno dei capi attuali delle singole Logge, senza tener conto delle resistenze eventualmente opposte dallo stesso orgoglio nazionale.

Sotto questo profilo, popolazioni come i *Savoisiens*, proprio perché non hanno alcuna definita nazionalità (in quanto per lingua hanno il francese, per governo quello italiano) sarebbero il contesto ideale per un movimento latomistico governato da un potere centrale unificato, verso il quale potessero appunto convergere i consigli dei singoli organismi regionali non impediti da pregiudizi nazionali.

Ma anche ai ‘*buoni Tedeschi*’ Maistre riconosceva l'inclinazione sovranazionale verso la cultura francese e le forme di governo italiane, dimostrando così di non avere alcun esclusivo pregiudizio nazionalistico³⁶⁸. I Tedeschi erano il solo popolo che senza mali-

³⁶⁵ “Or il n'est pas douteux que l'ordre maçonnique doit être considéré comme un vaste gouvernement. Nous sommes déjà assez divisés par la distance des lieux, par la diversité de langues, de cultes, d'usages, de préjugés” (Ib., p. 113).

³⁶⁶ *Ibidem*, l. c.

³⁶⁷ “Il faut donc qu'il y ait un point de réunion, un centre où tous les rayons aillent aboutir. Et pour marcher droit entre les dangers de la tyrannie et ceux de l'anarchie, il paraît tout à fait convenable de se déterminer pour un gouvernement d'un seul modifié par d'autres pouvoirs” (Ib., l. c.).

³⁶⁸ “Qu'on fasse signer une capitulation à chaque chef général de l'ordre; rien ne paraît plus juste. [...] L'orgueil national pourra se révolter à cette proposition; mais il aura tort [...]; et si l'on voulait croire sur ce sujet des gens parfaitement désintéressés qui tiennent à la France

zia o astuzia si fosse sempre dimostrato capace di razionalità e solerzia³⁶⁹.

La frase latina con cui Maistre qui li esalta è tratta da Tacito (*De moribus Germanorum*, 22, 29), che Dermenghem – traducendola con “*race sans ruse et sans fourberie, mais très sage et habile*” – interpreta come un atteggiamento di ‘germanofilia’³⁷⁰.

Asserzione tanto più singolare rivolta contro il Conte savoiaro, il quale detestava l’Austria, il machiavellismo del suo governo e la tirannia che stava da sempre esercitando in Italia. Ma un atteggiamento motivato senza dubbio – come rileva lo stesso Dermenghem – dall’influenza “*considérable alors de l’Allemagne au point de vue maçonnique*”³⁷¹.

Tali i tratti, dunque, dell’avversione latomistica di Maistre verso il formale *Vetus ordo novus* imperiale asburgico, manifestata appunto in questo suo referente alla ragionevolezza ed alla solerzia delle Logge tedesche. E qui va sottolineata una significativa sequenza di anticipazioni degli sviluppi futuri della massoneria continentale.

Intanto nella suddetta individuazione del principale requisito che il futuro ordine latomistico continentale doveva avere, grazie alla mediazione di un proprio governo centrale, affidato a gente dotata di una specifica ‘inclinazione alla razionalità’, estranea ad egoismi nazionalistici, ‘solerte per i doveri’, ma ‘priva di astuzie e di raggiri’.

In secondo luogo, Maistre avvertiva pienamente il pericolo di una superficiale formazione culturale dei ‘Frères’, causa primaria della frantumazione interna e dell’antagonismo reciproco fra le diverse tipologie di Logge. E qui sembra in effetti esservi una sorta di profezia sui limiti caratteriali, quasi antropologici, che dimostreanno gli esponenti della Carboneria spagnola ed italiana, nel porsi un modello politico che definirei del tipo di un *Ordine radicalmente nuovo e formalmente egalaritario*.

Nel discorso di Maistre è poi evidente la critica alla cultura contemporanea, alla confusione fra il requisito essenziale della razionalità ed un razionalismo scettico (dal fondo materialista, naturalistico-determinista).

par la langue, à l’Italie par le gouvernement, et qui ne sont pour ainsi dire d’aucune nation, on déférerait cet honneur aux bons Germains” (Ib., p. 115).

³⁶⁹ “[...] *Peuple singulièrement sage, réfléchissant, réservé (sauf à l’assaut), et qui mérite à présent comme autrefois deux éloges presque toujours contradictoires : Gentis non astutae nec callidae ... multum rationis et solertiae* [...] Tacite, *De moribus Germ.*, 22,29 [...]” (Ib., l. c.).

³⁷⁰ DERMENGHEM, Nota, a: *Ibidem*, p. 115n.

³⁷¹ *Ibidem*, l. c.

Critica dunque alla sopravvalutazione di ogni razionalismo materialista o scienziasta, in quanto inteso come la vera chiave per il superamento definitivo del mistero, della trascendenza e della metafisica.

Tuttavia, il discorso di Maistre è pienamente oggettivo, nel contempo indicando un opposto errore anch'esso presente nella cultura contemporanea. Si doveva infatti andare oltre gli stessi fumosi riferimenti a quelli che in realtà erano soltanto dei resti, "*plus ou moins faibles de la Tradition primitive, qu'on retrouve dans toutes les nations de l'univers*"³⁷².

Qui vi sono palesi echi della critica di Bacone al tradizionalismo che crede di scorgere le verità della tradizione dietro fraintendimenti che ne hanno resa irriconoscibile la sostanza. Del tutto inutili, vani, fuorvianti – dunque, anche secondo Maistre – i referenti sia dello stesso tradizionalismo latomistico, sia delle varie tipologie di esoterismo, di integralismo filosofico o teologico-confessionale.

Tutti atteggiamenti di varia matrice, per cui ci si affatica a dimostrare la filiazione da una "*initiation grecque ou égyptienne*", o a dissotterrare, "*à déterrer dans les anciens quelques textes qui paraissent annoncer quelque connaissances de la dégradation de l'homme, et d'une régénération future, etc.*"³⁷³.

Tutto questo – dichiara Maistre (riferendosi alle formulazioni del *Tableau naturel* del teosofo Claude de Saint-Martin, per il quale tutte le religioni sarebbero solo dei frammenti di una '*Révélation Primitive*')³⁷⁴ – era stato da secoli già sincreticamente codificato, anche se nel riferimento ad una tutt'altro che chiarita *tradizione universale*. Si trattava in effetti di frammenti appunto di una intuita *Tradition primitive*, veicolata dal Cristianesimo come sintesi dei tratti sostanzialmente comuni di *tradizioni anteriori*.

Pertanto, nell'epoca presente non si tratta ormai di rifiutare, né di sopravvalutare, né di negare radicalmente le tradizioni (in quanto non siamo un'umanità totalmente nuova)³⁷⁵, ma di riconoscere nel cristianesimo stesso la vera chiave per capire qualcosa di anteriore ad esso stesso, ossia che "*la vraie religion a bien plus de 18 siècles*"³⁷⁶.

³⁷² J. de MAISTRE, *La Franc-maçonnerie. Mémoire inédit...*, cit., p. 76.

³⁷³ *Ibidem*, l. c.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 77n.

³⁷⁵ "*Prouvons que nous ne sommes pas des hommes nouveaux, mais faisons-nous une généalogie claire et digne de nous*" (*Ib.*, p. 82).

³⁷⁶ *Ibidem*, l. c.

Tenuti fermi i principi etico-morali recepiti dal cristianesimo, il primo grado di iniziazione latomistica deve riguardare lo sviluppo di un *“plan constitutionnel”*, di un progetto di costituzione della massoneria, indispensabile *“pour perfectionner cet premier but qui doit être l’objet apparent de tout ordre”*³⁷⁷.

Nel senso, anzitutto, sia di estendere a tutti il principio della fratellanza, sia di restringerne però i contenuti (*“etendre et resserrer les lois de la fraternité”*); sia, quindi, di determinare le condizioni per *“rendre la bienfaisance plus active”*; sia, infine, di costringere gli adepti a studi di morale e di politica (*“forcer les frères à des études de morale et de politique”*)³⁷⁸.

Nondimeno, per il secondo grado della gerarchia massonica questo non basta, perché qui una *“seconde classe”* dovrà avere per scopo *“l’instruction des gouvernements et la réunion de toutes les sectes chrétiennes”*³⁷⁹. Riguardo al primo aspetto, lo Stato non avrebbe mai dovuto interferire in questa articolazione dell’organizzazione latomistica (*“Les limites de l’Etat ne pourraient borner l’activité de cette seconde classe”*)³⁸⁰. Riguardo poi all’altro aspetto, il compito precipuo che spetta alla seconda classe di iniziati è precisamente quello di operare affinché avvenga la riunione delle Chiese cristiane. Esigenza irrinunciabile se si volesse cancellare la vergogna dell’Europa e dello spirito umano, quale a Maistre si configura la presenza tante diverse sette (da considerare come eretiche o scismatiche)³⁸¹.

Il terzo ed ultimo grado di iniziazione avrà per scopo di far comprendere l’esistenza di un *“Christianisme transcendant”*: un compito molto arduo, poiché tutto è mistero nell’Antico e nel Nuovo testamento, ma si deve interrogare proprio *“cette vénérable Antiquité”* e ci si deve chiedere come allora si intendessero le *“allégories sacrées”*³⁸².

Qui, come si avverte, a livello di questo terzo grado massonico, Maistre richiede dunque una capacità ‘ermeneutica’, una preparazione adeguata ad interpretare quei *“Mystères de la Religion”* di cui gli scrittori moderni si affaticano a ricercare il significato letterale, ignorando che si trattava sempre di allegorie, di un superiore signi-

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 89.

³⁷⁸ *Ibidem*, pp. 89-90.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 97.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 98.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 100.

³⁸² *Ibidem*, pp. 105-106.

ficato nascosto, a cominciare da quello che Marco Aurelio definiva un “*mystère de la nature*”³⁸³.

Echi, anche qui del baconiano *De sapientia veterum*, oppure soltanto dell’ermetismo teosofico di Saint-Martin?

Resta che un fondamento di mistero, di significati allegorici allusivi a qualcosa che si voleva tenere nascosto³⁸⁴ c’era già – secondo Maistre – codificato nella tradizione ebraica³⁸⁵, ben prima ancora che nel cristianesimo.

Appunto a motivo di una tale consapevolezza dell’esistenza di una zona di mistero (solo intuibile in ineffabili intuizioni di verità superiori, mai definibili in un immediato ed esplicito discorso razionalmente espresso) si dovrà evitare – come ammoniva Maimonide (il “*plus savant*” e “*plus illustre des rabbins, [...] ce fameux Maïmonide surnommé Moses Aegyptiacus*”)³⁸⁶ – soprattutto di commettere l’errore di comunicare “à la populace ignorante” verità che, recepite “*dans le sens littéral*”, produrrebbero altri pregiudizi. E questi degradanti la stessa natura divina, rovesciando, capovolgendo, i fondamenti di ogni legge, e quindi provocando ogni tipo di eresia³⁸⁷.

Riguardo al periodo successivo, va ricordato che nel 1788 Maistre entra a far parte del Senato di Savoia, svolgendo un’argomentata opposizione alle decisioni assolutistiche del Sovrano. E quando inizia la Rivoluzione francese, ne condivide le prime fasi, percependo in esse la possibilità di riforme monarchico-costituzionali rispetto alla deriva assolutistica in cui si trovava ormai l’*Ancien Régime*³⁸⁸.

Tuttavia, dopo i primi eccessi rivoluzionari, presa visione delle antinomie implicite al contrasto fra la violenza popolare e la *Di-*

³⁸³ *Ibidem*, p. 106.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 106, nota 2.

³⁸⁵ *Ibidem*, pp. 108-109.

³⁸⁶ Nativo di Cordova (nel 1138), il filosofo (autore di importanti opere filosofiche e religiose) e scienziato ebreo Moses Maimonide passò parte della vita in Egitto, dove con la famiglia si era ridotto dopo un lungo peregrinare, iniziato per sfuggire alle persecuzioni che la dinastia berbera degli Almohadi instaurò nella Spagna islamica, abolendo la tolleranza della dinastia precedente, gli Almoravidi (che si erano limitati ad imporre la soggezione politica ed economica ad Ebrei e Cristiani, lasciando loro il proprio credo religioso). In Egitto, Maimonide, dal 1168 – oltre alla compilazione della famosa *Guida dei perplessi* (1190) – svolse anche l’attività di medico (presso la corte del Saladino), e lì morì nel 1204.

³⁸⁷ J. de MAISTRE, *La Franc-maçonnerie. Mémoire inédit...*, cit., pp. 109-110.

³⁸⁸ Si veda, qui e per le successive notizie biografiche: http://it.wikipedia.org/wiki/Joseph_de_Maistre.

chiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, il suo atteggiamento si traduce in decisa ostilità, concettualmente argomentandosi anche sulla base della lettura delle *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* di Burke (edite nel 1790).

Quando poi il piccolo Stato sabaudo è invaso dalle truppe rivoluzionarie, nel 1792, Maistre fugge dapprima ad Aosta, poi in Svizzera, a Losanna. Allora scrive le *Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes* (1793) e pubblica le *Considerations sur la France* (1796)³⁸⁹.

In Svizzera ebbe modo di conoscere diverse famose personalità del periodo, fra le quali sia lo storico Edward Gibbon, sia i due Necker (il finanziere Jacques e la figlia Germaine, poi divenuta 'Madame' de Staël con il matrimonio con un diplomatico svedese), sia Benjamin Constant, sia Costa de Beauregard, sia altri emigrati francesi anch'essi di orientamento liberale, quindi fuggiti dalla Francia giacobina³⁹⁰.

Qui – oltre alla pubblicazione delle poc'anzi ricordate *Lettres* – inizia la stesura, nel 1794, dell'*Etude sur la souveranité* (pubblicato postumo nel 1870). Ma soprattutto scrive le *Considérations sur la France* che gli assicurarono un ampio successo nel mondo contro-rivoluzionario, quantunque le sue origini liberali lo indurranno sempre a non risparmiare critiche nemmeno alla monarchia assoluta, per cui incontrerà il disfavore del suo sovrano, Vittorio Amedeo I³⁹¹.

Quando poi la Svizzera viene invasa dalle armate rivoluzionarie, Maistre fugge di nuovo, ora a Venezia, vivendo in grandi difficoltà per la mancanza di mezzi di sussistenza. Nel 1797 si imbarca per la Sardegna, dove la famiglia reale è rifugiata³⁹². Qui, nel 1799, è nominato Reggente della Gran Cancelleria del Regno, con sede a Cagliari, ma non nasconde appunto le sue critiche ai criteri assolutistici, per cui nel 1802 viene allontanato da Vittorio Emanuele I, re di Sardegna, con un incarico di 'ministro plenipotenziario' a San Pietroburgo (alla corte dello Zar Alessandro I).

In Russia, J. de Maistre divenne una delle più influenti e ammirate figure intellettuali, assiduo frequentatore dei salotti della nobiltà e dell'alta società pietroburghese³⁹³.

³⁸⁹ *Ibidem*, l. c.

³⁹⁰ *Ibidem*, l. c.

³⁹¹ *Ibidem*, l. c.

³⁹² *Ibidem*, l. c.

³⁹³ A testimonianza della sua fama, la figura di Joseph de Maistre viene immortalata anche da Tolstoj (in *Guerra e Pace*, Libro I, Parte I, Capp. I – VI), nella finzione letteraria

Negli anni trascorsi a San Pietroburghese (1802-1817)³⁹⁴, il Conte savoiaro scrive l'opera intitolata *l'Essai sur le principe générateur des constitutions politique*, per la cui pubblicazione, nel 1814, si interessò anche l'amico Louis de Bonald, con il quale lo stesso J. de Maistre era legato da reciproca stima, intrattenendo anche un rapporto epistolare. Ma sono anche gli anni in cui Maistre scrive *l'Examen de la philosophie de Bacon* e le *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*. Nel frattempo inizia la stesura anche dell'opera di carattere chiaramente esoterico, *Les Soirées de Saint-Petersbourg* [*Le serate di San Pietroburgo*], che verranno pubblicate postume nel 1821.

Con il suo rientro in patria, nel 1818, Maistre – in piena Restaurazione – pubblica la sua opera più discussa e meno accettata, ossia il *Du Pape*, che (non senza difficoltà per la sua pubblicazione da parte della stessa Curia romana) fece di lui il principale rappresentante del pensiero teocratico reazionario. Tuttavia un suo postumo successo lo ebbe quando nel secondo Risorgimento una raccolta³⁹⁵ di sue memorie politiche e di parte delle sue lettere, prodotta da Albert Blanch [dottore in diritto dell'Università di Torino], su incarico di Cavour³⁹⁶ fece di lui il profeta del riscatto nazionale italiano, inaugurando quella che possiamo definire la tradizione risorgimentale.

IV. *Il latomismo spiritualista degli 'Illuminati di Avignone' ed i suoi nessi con il cristianesimo prima della Rivoluzione francese*

Il caso del latomista Joseph de Maistre ci riporta a qualche riflessione sul nodo complesso che – in una prospettiva di decisa opposi-

dell'abate italiano in esilio, assiduo del salotto della principessa Anna Pàvlovna Scherer (*Ib.*, l. c.).

³⁹⁴ Sebbene anche in Russia vivesse momenti di difficoltà (ricevendo qualche aiuto dal plenipotenziario napoletano, Duca di Serracapriola), tuttavia J. de Maistre svolse opera di proselitismo in favore dei Gesuiti, convinto che fosse possibile convertire l'aristocrazia di Corte al cattolicesimo. Pertanto, alla fine Alessandro I decise di chiedere a Re di Sardegna di richiamarlo in patria, come difatti avvenne nel 1817.

³⁹⁵ Il già ricordato : J. de MAISTRE, *Mémoires politiques et correspondance diplomatique, avec explications et commentaires historiques, par Albert Blanc, cit.*

³⁹⁶ “[...] Je remercie donc M. le comte de Cavour de la courtoisie éclairée qu'il a mise à favoriser mes recherches aux archives du royaume, et à donner son adhésion à cette publication. Non-seulement on connaîtra désormais plus exactement un génie philosophique du premier ordre, mais l'histoire de notre patrie, où figurait à peine cette physionomie de théoricien absolutiste, comptera encore un grand citoyen de plus” (Albert BLANC, *Introduction*, in: *Ib.*, p. 3).

zione al settarismo radicale degli *Illuminati*³⁹⁷ – unisce la componente spiritualista del latomismo franco-italiano a quello del mondo settario dell'Europa settentrionale e centro-orientale. A tal proposito, rilevante è l'osservazione di Renzo De Felice riguardo ad un misticismo illuminista, che *“prima della Rivoluzione è sostanzialmente cristiano, [...] si rifà alla Bibbia e a Cristo; è fatto spirituale e solo spirituale e se si pone, sia nelle sue estrinsecazioni più raffinate sia in quelle più elementari, obiettivi materiali, temporali, questi sono sempre mezzi, mai fini: la nuova società, la nuova età, il nuovo millennio sono, innanzi tutto la nuova Chiesa, conseguenze necessarie ma accessorie al tempo stesso di quest'ultima”*³⁹⁸.

Sul piano politico il misticismo illuminista si impegna infatti scarsamente, in modo cauto. E comunque, nelle *“questioni politiche vede sempre il segno di Dio [...], i mezzi dei quali Dio si serve”*³⁹⁹. Per cui, sin qui l'illuminismo è mistico nel senso che *“è sempre sostanzialmente teocratico”*, e per questa sua essenza, *“i veri mistici aderiranno cristianamente – rifuggendo, cioè, dai suoi aspetti più materiali e brutali, demoniaci – alla Rivoluzione”*⁴⁰⁰.

Su questa base si può affermare (senza ovviamente sottoscrivere con ciò *in toto* il giudizio sulla Rivoluzione Francese di K. S. Latourette), l'idea che l'illuminismo settecentesco si colloca esattamente, ed in modo non trascurabile⁴⁰¹, in quella *“visione cristiana della storia, che concepisce il dramma umano come culminante in una*

³⁹⁷ Nel XVIII secolo il termine *illuminisme* non era usato per indicare – come si fa oggi – la filosofia dei lumi, ma la concezione degli *illuminati* (cfr.: H. GREGOIRE, *Histoire des sectes religieuses*, to. II, Paris 1828, p. 6). In questo senso lo usiamo anche noi, anche se – a scanso di confusioni – in corsivo. Con il termine *illuminé* si intendevano però nel Settecento e nel primissimo Ottocento *“des choses absolument différentes”*, come ebbe a notare lo stesso J. De Maistre (cfr.; J. DE MAISTRE, *Quatre chapitres sur la Russie*, in: ID., *Oeuvres complètes*, VIII, Lyon 1893, p. 325). Nel linguaggio comune si definivano *illuminati* sia i massoni, sia i martinisti, gli swedenborghiani, i pietisti e gli adepti di Weishaupt, oltre a vari altri gruppi ed orientamenti. In queste nostre note con il termine *illuminati* intendiamo riferirci indistintamente a tutti gli orientamenti mistici (boehmiani, martinisti, swerdenborghiani, ecc.), non però agli *illuminati di Baviera* di Weishaupt (che con il mondo mistico nulla ebbero ostanzialmente in comune se non alcuni aspetti del tutto esteriori e privi di importanza) e neppure alla massoneria. In proposito, si vedano: R. LE FORESTIER, *Les Illuminés de Bavière et la franc-maçonnerie allemande*, Paris, 1928; C. FRANCOVICH, *Gli Illuminati di Weishaupt e l'idea egualitaria in alcune società segrete del Risorgimento*, in: *Movimento Operaio*, 1952, IV, p. 553-597; R. DE FELICE, *Note e ricerche sugli 'Illuminati' e il misticismo rivoluzionario (1789-1800)*, Roma, Edizioni di Stoa e letteratura, 1960, p. 17.

³⁹⁸ R. DE FELICE, *Note e ricerche sugli 'Illuminati' e il misticismo rivoluzionario (1789-1800)*, cit., l. c.

³⁹⁹ *Ibidem*, l. c.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, l. c.

⁴⁰¹ *Ibidem*, l. c.

società ideale”, ossia in una “visione che preparò parzialmente la Rivoluzione stessa”⁴⁰².

In seguito però gran parte dei mistici del XIX e del XX secolo non leggeranno più la Bibbia e, come ha notato A. Viatte, “*le sacrifice du Calvaire ne leur semblera plus le pivot de la Rédemption*”⁴⁰³. Un diverso orientamento per il quale – sottolinea De Felice – questi mistici, “*da un lato si scristianizzano, dall’altro si politicizzano*”⁴⁰⁴. E dopo il fallimento dell’esperienza rivoluzionaria, il misticismo resta ‘laicizzato’, e l’attesa “*dell’apocalisse cristiana si trasforma nella speranza rivoluzionaria: l’anarchismo, il socialismo, il trade-unionismo, il comunismo assumono valore e significato mistico per masse sempre più numerose*”⁴⁰⁵.

In questo senso, tuttavia un’eccezione è data nell’ambito dello spiritualismo mistico del latomismo avignonese, dove rilevante è la figura del senese Ottavio Cappelli⁴⁰⁶, quale *trait d’union* fra gli ambienti degli ‘ex-religiosi’ mistici romani ed il circolo del latomismo spiritualista avignonese. Nel 1785 Cappelli entra in contatto con uno dei più importanti esponenti e fondatori della setta mistica degli *Illuminati di Avignone*, ossia Philibert Guyton de Morveau (chiamato il ‘Nuovo Israel’). Fra il 1786-1787, Cappelli fa la conoscenza di altri due esponenti di questo ambiente, ossia Joseph Ferrie de Chivas e il conte polacco Thaddeusz Grabianka (il quale, a sua volta, era stato uno dei fondatori della setta, nel 1779, a Berlino, insieme Morveau e dom Antoine Joseph Pernety).

⁴⁰² K. S. LATOURETTE, *History of the expansion of Christianity*, III, New York, 1937, p. 391. Il misticismo post-rivoluzionario sarà invece diversamente orientato, perdendo cioè quella sua caratteristica cristiana e, razionalizzandosi, “*si intellettualizza, si materializza, si politicizza, assume nuovi valori*” (DE FELICE, *Note e ricerche sugli ‘Illuminati’ e il misticismo rivoluzionario (1789-1800)*, cit., p. 18). E se una qualche parte di esso rimane fedele al cristianesimo (“*ed anzi, diviene più ortodosso, rientrando quasi completamente nell’alveo delle Chiese esistenti, quella Romana innanzi tutte*”), la maggior parte invece “*abbandona Cristo, rifiuta di seguire altre leggi che non siano quelle della natura*” (Ib., l. c.).

⁴⁰³ A. VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme. Illuminisme-Théosophie, 1770-1820*, II, Paris 1928, p. 274.

⁴⁰⁴ R. DE FELICE, *Note e ricerche sugli ‘Illuminati’ e il misticismo rivoluzionario (1789-1800)*, cit., p. 18.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, l. c.

⁴⁰⁶ Figlio di Giannantonio, pittore bresciano, nacque a Siena nell’anno 1736. Dopo aver preso gli ordini minori, abbandonò l’abito religioso. Intorno al 1770-71 è a Roma, dove spera di trarre qualche vantaggio dalla conoscenza, contratta ai tempi della sua vita religiosa, col nuovo papa Clemente XIV (Lorenzo Ganganelli). Risale probabilmente agli inizi degli anni Ottanta il suo accostamento alle correnti mistico-millennaristiche, presenti anche in Roma e incrementate, nell’ultimo trentennio del XVIII secolo, dagli ex-gesuiti esuli nella città (Marina CAFFIERO TRINCIA, S. v.: CAPPELLI Ottavio, in: *Dizionario Grafico degli Italiani*. Vol. 18. Roma, Istituto dell’Enciclopedia italiana, 1975, p. 725).

Quest'ultimo, l'ex-benedettino *dom Pernety*⁴⁰⁷, ad un certo momento da Avignone si era trasferito a Berlino, divenendo bibliotecario di Federico di Prussia, ed intraprendendo la traduzione dei testi di Swedenborg in francese. Lì *dom Pernety* incontra appunto il conte polacco Thaddeus Leszczy Grabianka (1740-1807), come lui entusiasta delle dottrine di Swedenborg. Quando poi *dom Pernety* ritorna ad Avignone, nel 1784, dove – assieme a Grabianka (che aveva incontrato personalmente lo stesso Swedenborg a Londra)⁴⁰⁸ – nel 1786 prende parte alla fondazione della *Société des Illuminés d'Avignon* (caratterizzata su una sorta di 'miscuglio' fra swedenborghismo e cattolicesimo, 'conditi' con problematiche componenti occultiste).

Allorché, poi, emerse il contrasto fra questi due più notevoli esponenti della setta⁴⁰⁹, dal canto suo Cappelli prese le difese dell'ex-benedettino, intendendo risolvere le divergenze con Grabianka e favorire una maggiore cattolicizzazione della società. Infatti, come per *dom Pernety*, il misticismo di Cappelli era sostanzialmente cattolico, mentre superficiale era la sua adesione alle teorie dello Swedenborg, allora alla moda in quell'epoca.

⁴⁰⁷ Appartenente alla congregazione benedettina dei Mauristi, scoprì i testi dell'ermetismo nel 1757, nella biblioteca del convento benedettino di Saint Germain des Près. Fra le sue opere: *Manuel bénédictin, contenant l'Imitation de Jésus-Christ; la Règle de saint Benoist; les Exercices tirés de cette règle; et la Conduite pour la retraite du mois* (1755); *Les Fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe, avec une explication des hiéroglyphes et de la guerre de Troye* (1758); *Dictionnaire mytho-hermétique, dans lequel on trouve les allégories fabuleuses des poètes, les métaphores, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués* (1758); *Journal historique d'un voyage fait aux îles Malouines en 1763 et 1764 pour les reconnoître et y former un établissement et de deux voyages au détroit de Magellan avec une relation sur les Patagons* (1769); *Discours sur la physionomie et les avantages des connoissances physionomiques* (1769); *Dissertation sur l'Amérique & les Américains* (1769); *Rituel alchimique secret du grade de vrai maçon* (1770); *Examen des Recherches philosophiques sur l'Amérique et les Américains, et de la Défense de cet ouvrage* (1771); *Les Vertus, le pouvoir, la clémence et la gloire de Marie, mère de Dieu* (1790). Nella sua recensione al libro di Samuel Beswic (*Swedenborg Rite and the Great Masonic Leaders of the Eighteenth Century*, del 1870) – , R. A. Gilbert sottolinea che se qualcuno degli elaboratori di 'riti e gradi' nel XVIII secolo merita il titolo di creatore del 'rito swedenborghiano' questi è precisamente *dom Antoine Joseph Pernety* (1716-1796) per l'alchimia nei canali massonici, creando un 'rito ermetico' (www.freemasonry.bcy.ca/aqc/swedenborg.htmlpernety).

⁴⁰⁸ Su costui, da ultimo, si veda: Maria DANILEWICZ-ZIELIŃSKA, *The King of the New Israel: Thaddeus Grabianka (1740-1807)*. London, The Clarendon Press, 1968.

⁴⁰⁹ Mentre il conte Grabianka (il cui 'illuminismo' di tipo swedenborghiano era inficiato da vivissimi interessi temporali, in seguito all'influsso della massoneria mistica con cui stretti rapporti aveva il centro avignonese), *dom Pernety* considerava la setta pur sempre nell'ambito del cattolicesimo e seguiva il culto della Vergine.

Personaggio indubbiamente rilevante⁴¹⁰ (per l'individuazione dei complessi intrecci fra il cattolicesimo romano e questa tipologia di latomismo mistico), la sua successiva vicenda testimonia quanto profonde fossero le radici di tale componente settaria nello stesso ambiente del notabilato civile ed ecclesiastico, quello stesso che ruotava attorno alla travagliata crisi in quei frangenti vissuta dalla stessa Curia romana.

Tornato a Roma all'inizio del 1789, infatti Cappelli inviò ai confratelli locali un abbozzo di riforma della setta, con il quale vi introduceva dei riti cattolici ed eliminava quasi tutti gli aspetti magici e cabalistici preesistenti (in sostanza limitando la sua critica al cattolicesimo a motivi disciplinari ed anti-temporalistici)⁴¹¹. In una sua prospettiva millenaristica, Cappelli annunciava (peraltro in una convinzione specifica degli stessi *Illuminati*) il prossimo avvento di grandiose e radicali trasformazioni, legate alla realizzazione dell'attesa Apocalisse.

Trasformazioni che avrebbero avuto nella Città papale il loro centro. Anche a Roma, quindi, si venne in tal modo formando attorno a lui un gruppo di mistici, formato prevalentemente da nobili e da religiosi. Tale sodalizio settario venne comunque sciolto, e nel settembre 1790 il Santo Uffizio fece arrestare Cappelli, la moglie e alcuni adepti, nel quadro di una vasta azione di repressione, in quanto il governo sospettava che le attività ereticali della setta celassero progetti sediziosi.

La piena abiura dei propri 'errori' fatta dal Cappelli, gli ottenne la condanna a 'soli' sette anni di carcere. Graziato nell'agosto del 1795, dopo tre anni e otto mesi di fortezza, è esiliato dallo Stato pontificio. Dopo altre vicissitudini, che sembra lo mettessero in contatto con il settarismo russo, Cappelli rientra in Italia, partecipa alla Repubblica romana e quando questa viene debellata, è condannato a morte ed impiccato di fronte a Castel Sant'Angelo⁴¹².

⁴¹⁰ Sulla bibliografia, si rinvia al suddetto articolo della Caffiero Trincia (Marina CAFFIERO TRINCIA, *S. v.: CAPPELLI Ottavio*, cit), la quale segnala i seguenti testi: il *Breve dettaglio della Società, o Setta scoperta nell'arresto di O. C., tratto dalle carte allo stesso perquisite* (ora pubblicato in: R. DE FELICE, *Note e ricerche sugli 'illuminati' e sul misticismo rivoluzionario (1789-1800)*, cit., pp. 227ss.); H. GRÉGOIRE, *Histoire des sectes religieuses*, Vol. II, Paris 1828, pp. 197 ss.; J. ANTONI, *Tadeusz Leszczys Grabianka*, Lwow 1887, pp. 192-211; M. DE VISSAC, *Dom Pernety et les Illuminés d'Avignon*, in: *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, III (1906), pp. 219-238; J. BRICAUD, *Les Illuminés de Avignon. Etudes sur Dom Pernety et son groupe*, Paris 1927, *passim*; A. VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme. Illuminisme-Théosophie*, cit., pp. 100 ss.; C. FRANCOVICH, *Storia della massoneria in Italia dalle origini alla Rivoluzione francese*, Firenze 1974, pp. 398 e n., 471n.

⁴¹¹ Marina CAFFIERO TRINCIA, *S. v.: CAPPELLI Ottavio*, cit., p. 726.

⁴¹² Dapprima ritornato a Siena, successivamente Cappelli si trasferì in Russia, dove

Tuttavia – osserva Giarrizzo – è difficile “riportare nel quadro massonico gli Illuminati di Avignone; e non basta l’invito a Grabianka al Convento dei Filaleti per classificarli di area massonica”⁴¹³. Si tratta infatti di “teosofi, a base ermetica, che danno corpo al sogno di una nuova Gerusalemme – la patria di un regno millenaristico, di cui credono tra il 1787 ed il 1790 di vedere segni vieppiù numerosi”⁴¹⁴.

Infatti, allorché la crisi in Francia venne assumendo caratteri catastrofici, questi teosofi ritengono imminente il “compimento delle profezie: e impazzano dietro a queste”, convinti sia che Pio VI sarà l’ultimo papa, sia che i Turchi lasceranno l’Europa, sia che gli Ebrei ricostruiranno Gerusalemme⁴¹⁵. Questi loro messaggi “trovano eco immediata nello scompaginato mondo massonico, ormai allo sbando”⁴¹⁶.

In questo contesto si colloca sia appunto la suddetta vicenda di Cappelli (il quale appare come “il secondo Cagliostro”, ma avrà un “effetto disgregante sugli avignonesi e sui massoni di Francia e d’Italia”), sia la vicenda dello stesso Grabianka, che avrebbe cercato rifugio “sotto le ali spennate del templarismo lionese”⁴¹⁷.

Nondimeno, al di là di queste conclusioni di Giarrizzo (solo in parte pertinenti), resterebbe da chiarire forse meglio il nesso (o, se si vuole, la differenziazione) del latomismo di Cappelli (a sfondo ‘spiritualista cattolico’, come si è visto mutuato dalle posizioni dell’ex-benedettino dom Pernety) dal latomismo che in quello stesso intorno di anni esprime il conte Joseph de Maistre nel suo *Mémoire* al duca di Brunswick, capo della massoneria tedesca (la *Strikte Observanz*).

riottenne la patente di ufficiale russo che pare avesse avuto per la prima volta al tempo del suo viaggio ad Avignone, per l’intercessione dei ‘*confrères*’. Dalla Russia passò ad Avignone, poi a Firenze, e infine ritornò a Roma nel novembre del 1798. Qui partecipò alle vicende della Repubblica romana, e quando questa cadde, Cappelli venne arrestato (il 16 nov. 1799), per ordine della Giunta di Stato e accusato sia di lesa maestà, sia di trasgressione all’editto emanato dal governo provvisorio napoletano (che imponeva l’allontanamento da Roma ai forestieri), sia di contravvenzione all’esilio comminatogli nel 1795, sia di detenzione di armi proibite. Il processo si svolse molto rapidamente, anche in seguito all’ordine in questo senso ricevuto dal Comandante generale napoletano, senza che venissero concluse tutte le indagini. La Giunta di Stato decretò la sentenza di morte il 28 gennaio 1800. Il giorno seguente, alle ore 16, Cappelli venne impiccato sulla piazza di ponte S. Angelo (*Ib.*, l.c.).

⁴¹³ GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo...*, cit., p. 400.

⁴¹⁴ *Ibidem*, l. c.

⁴¹⁵ *Ibidem*, l. c.

⁴¹⁶ *Ibidem*, l. c.

⁴¹⁷ *Ibidem*, l. c.

Capitolo VIII

Il giansenismo nella Toscana del XVIII secolo. Un controverso referente alla tradizione cristiana nel confronto fra riformismo giansenista ed ortodossia cattolica (1786-88)⁴¹⁸

I. *Il giansenismo nell'Europa del XVI-XVIII secolo*

La presente ricostruzione storiografica verte sul ruolo che le controversie interne all'ambiente ecclesiastico toscano ebbero nel determinare una parte non secondaria di quella lacerazione nelle coscienze e nelle opinioni il cui esito è da vedersi negli avvenimenti del 1799, in Arezzo e nelle altre parti del Granducato. Si trattò infatti di uno sconvolgimento che trasse occasione nell'immediato da eventi esterni: dal diffondersi delle idee rivoluzionarie in Italia, veicolate dalle armate francesi.

Tuttavia la fase genetica di un tale rivolgimento va ricondotta alla graduale perdita di consenso del riformismo di Pietro Leopoldo nella società toscana. Una perdita di consenso relativa soprattutto, anche se non esclusivamente, ai cambiamenti voluti dal Granduca nell'ambito religioso. E questi realizzati, con una qualche autonoma accentuazione, dal giansenista vescovo di Pistoia e Prato, Scipione de' Ricci.

Preliminare alla comprensione di questa particolare accezione del giansenismo nella Toscana del secondo Settecento, è l'individuazione dei principali caratteri di un movimento che fra Cinquecento percorre le coscienze dei cattolici, solo successivamente assumendo un carattere eversivo rispetto alla Chiesa di Roma. Come osserva Jemolo, si tratta infatti inizialmente della riapparizione di un antico confronto che ha animato sin dall'inizio le controversie teologiche⁴¹⁹.

⁴¹⁸ Il presente capitolo costituisce una riduzione (dell'ottobre 2000) del testo elaborato fra il marzo-aprile 1999, già presentato ad Arezzo (il 9 aprile dello stesso anno) sul tema: *Giovanni Marchetti, vescovo di Ancira: il 'Martello del giansenismo'*.

⁴¹⁹ A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari, Laterza, 1928, p. 1.

In effetti, nel giansenismo si misurano nuovamente due diversi rapporti fra la *'libertà umana'* e la *'volontà divina'*. Su di un fronte si concepisce la subordinazione totale alla volontà divina (sovrumana, radicalmente trascendente), in una prosternazione e dissolvenza dell'uomo⁴²⁰, quale atteggiamento specifico di una religiosità orientale. Sull'altro fronte si schierano invece coloro che pensano che la fede religiosa non possa scuotere il dato primigenio dell'esperienza, cioè la certezza della libertà del proprio volere⁴²¹.

Contrasto antico, dunque, che nasce sin dal V secolo, avendo a protagonisti Sant'Agostino (il *'cartaginese'* vescovo di Ippona) ed il *'britannico'* Pelagio. Dalle loro posizioni risultarono nel tempo le due diverse concezioni che ancora nel Concilio di Trento tennero il campo, ed influenzarono – estremizzandosi – tutta la storia dei due secoli seguenti, cioè fino a tutto il Settecento.

Da un lato, cioè, l'agostinismo *'integrale'* individua comunque i paurosi effetti dello *stato di natura corrotta* dal peccato originale (*natura lapsa*), e pertanto coglie l'impotenza dell'uomo, per le terribili conseguenze di quel primo peccato. Conseguenze che si riverberano sulla sorte di tutti gli uomini, che risultano però distinti fra predestinati o meno alla salvezza, dalla quale sono comunque esclusi tutti coloro che non hanno potuto riscattarsi (ivi compresi i bambini morti prima di aver potuto ricever il battesimo)⁴²².

Dall'altro lato, c'è il pelagianesimo, subito estinto come eresia, ma rimasto vivo come fiducia dell'uomo nelle proprie forze, come tendenza a valorizzare la propria individualità anche a fronte dell'idea di Dio. Qui potrà allignare un certo scetticismo religioso, ma anche un largo spirito umanitario, un rifiuto a dividere la famiglia umana in due schiere nettamente separate, quella dei reietti a cui ogni azione è imputata a peccato e quella dei predestinati alla salvezza⁴²³.

Attorno a queste due posizioni, per secoli si divisero i vari ordini religiosi e le diverse confessioni, sinché l'umanesimo riaffermò perentoriamente la fiducia che l'uomo sia padrone del proprio destino. Da qui, d'altra parte, altri eccessi e fraintendimenti, per cui si rese alla fine necessario per lo stesso cristianesimo attenuare quan-

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 3.

⁴²¹ *Ibidem*, l. c.

⁴²² *Ibidem*, p. 5.

⁴²³ *Ibidem*, l. c.

to vi era di contrastante con le esigenze umanistiche presenti nelle stesse dottrine dei padri della Chiesa, soprattutto in Agostino⁴²⁴.

La Controriforma incarna peraltro uno zelo religioso specifico di ristrette *élites* sociali, di anime però assetate di divino – sottolinea Jemolo – , cioè di eroi e di santi che d'altro canto non sono comunque le masse dei fedeli, le quali non hanno il coraggio e la forza di seguire percorsi troppo ardui.

La sostanza del Cattolicesimo è invece tendenzialmente universale, è incompatibile con una troppo ampia distanza fra gli eletti e la gente comune, anch'essa destinataria della promessa di salvezza e di eguagliamento⁴²⁵. In questa prospettiva, sia il superamento di tali estremizzazioni del concetto di '*grazia divina*' (in favore dei predestinati e degli eletti), sia il convincimento della pari dignità della libertà di tutti implicano un'attenuazione delle punte dottrinarie più estreme e degli sforzi morali '*troppo eroici*'.

Da qui tuttavia l'affievolita religiosità, l'affermarsi di una volontà che nella vita morale subentri l'indulgenza. Siamo qui nel campo di quella che verrà definita l'*interpretazione benigna* della legge di Cristo, e soprattutto delle parole dettate dai Padri nell'età eroica della Chiesa. In una prospettiva contraria c'è invece la volontà di far rivivere quello che l'umanesimo ha soppresso nella devozione cattolica, ossia di ritrovare e riaffermare l'antica asprezza della vita cristiana, il rigorismo, le penitenze austere, il gran numero di peccati da combattere⁴²⁶.

Dopo il Concilio di Trento, la concezione indulgente e benigna del cristianesimo diventa il referente della religiosità della *Compagnia di Gesù*, la quale in questo non fa altro che allinearsi alla pratica religiosa già invalsa da secoli nel popolo⁴²⁷. In questo, l'attività della *Compagnia* assunse un carattere di novità. Si potrebbe addirittura considerarla un tratto di *modernità* rispetto al rigorismo morale dei paesi della Riforma. In questa luce, il rifiuto dei Gesuiti di un ritorno all'austera disciplina tradizionale, predicato dalla Riforma, li fa apparire a loro volta come progressisti ed innovatori. Grazie a loro si può affermare che se la Chiesa è oggi come nel passato depositaria di verità, la sua gerarchia ha anche il pieno diritto di mutare le regole di condotta praticate in passato,

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 13.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 11.

⁴²⁶ *Ibidem*, pp. 13-14.

⁴²⁷ *Ibidem*, pp. 15-16.

imporre come necessari a credersi articoli di fede estranei alle generazioni passate⁴²⁸.

Qui mi sembra comunque che vada anche precisato un aspetto saliente. Come non tutto il richiamo alla tradizione è sbagliato, né d'altro canto estraneo ad una concezione negativa della natura umana, così non tutto l'umanesimo volle superare ogni senso del limite, cioè ogni rigore ed ogni disciplina ascetica.

A questo riguardo del resto lo stesso Jemolo riconosce che, almeno in Francia, le resistenze al *lassismo* ed al *benignismo* della morale gesuitica vennero da parte di ambienti pervasi da chiari influssi della *tradizione umanistica* ispirata allo stoicismo, per cui, lì, lo zelantismo religioso dovette ricorrere ai ripari e denigrare il *modello antico di eroismo civile e politico*. D'altra parte, già alla fine del XVI secolo, questa contrapposizione fra difensori della tradizione e innovatori supera la dicotomia fra i Gesuiti ed i loro antagonisti. Anche i teologi delle grandi università sono contrari alla tutela integrale, inamovibile, della tradizione a scapito del progresso⁴²⁹.

Un fatto decisivo avviene quando nel 1588 vede la luce, a Lisbona, l'opera di un gesuita spagnolo, Louis de Molina, ispirata (non senza forti resistenze all'interno della stessa *Compagnia*) alla conciliazione fra i due estremi della libertà umana e della volontà divina, come si evince dallo stesso titolo: *Liber arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*. Opera che, come si intuisce, segna una delle date memorabili della storia interna della Chiesa⁴³⁰.

La teoria del gesuita Molina riposava sul riconoscimento completo della *libertà umana*, e quindi era intesa a dare una risposta al diffuso desiderio di accordo fra il libero arbitrio e la fede religiosa. Pur non venendo mai riconosciuta ufficialmente dalla Chiesa, tale tesi – secondo Jemolo – è quella che spiega non solo la prassi seguita ancor oggi dal cattolicesimo, ma anche la prossimità di tali posizioni a quanto avrebbe poi detto Giansenio.

Va infatti ricordato che il *Vescovo di Ypres* (Cornelius Jansen, dottore dell'Università di Lovanio) non avrebbe scritto la sua opera contro i Gesuiti se la bolla *Gregis dominici* di Paolo V non avesse condannato quarantadue proposizioni estratte dall'opera dello stesso Molina. Una condanna dovuta alla necessità del Papato di schierar-

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 16-19.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 22-23.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 29.

si fra i due partiti estremi che si fronteggiavano in nome dell'autorità di Roma o del rispetto delle tradizioni.

Alla sua morte, nel 1638, Jansen (Giansenio) lasciò il manoscritto di una voluminosa opera, *l'Augustinus*⁴³¹, che venne pubblicata nel 1640, ed in cui si ripropone appunto la concezione negativa e pessimistica del Vescovo di Ippona, confutando qualsiasi validità delle posizioni di Pelagio e dei neo-pelagiani, sia sul libero arbitrio che sulla non predestinazione dell'uomo sia al bene che al male⁴³².

Per il concorso di forti ostilità che – per motivi diversi⁴³³ ma convergenti – incontrò questa tesi da parte di Richelieu e della Santa Sede, nel 1642 la costituzione *In eminenti*, di Urbano VIII, condannava *l'Augustinus* assieme ad altre tesi antigesuitiche⁴³⁴. Tuttavia, da questo a fare di Giansenio il protagonista del rigorismo morale del XVII secolo ci corre una qualche differenza. Intanto, vanno ricordate le componenti interne allo stesso cattolicesimo francese che – prima e dopo Giansenio ed in parallelo al giansenismo – furono animate da un non minore desiderio di ascetismo, di rigorismo morale, sulla base appunto del medesimo pessimismo di matrice agostiniana⁴³⁵.

Inoltre, l'anti-gesuitismo e l'opposizione al primato di Roma era sentito fortemente anche dal ceto dei parlamentari, che nel XVII secolo si opponevano contestualmente all'assolutismo di Luigi XIV ed ai Gesuiti⁴³⁶.

⁴³¹ Cornelius JANSEN, [*Cornelii Jansenii, episcopi Yprensis et in Academia Lovaniensi quondam S. Thologiae doctoris et professoris regii*] *Augustinus*, Lovanio, 1640. L'opera riprende i temi di S. Agostino sulla grazia e particolarmente dei rapporti fra la grazia (che Dio riserva a certi uomini, al di là dei loro meriti e delle loro opere) ed il libero arbitrio (la volontà umana, che non può da sé sola recuperare quello stato originario di grazia, la condizione di immortalità e di perfezione) anteriore al peccato originale ed alla conseguente caduta nello *stato di natura corrotta*. La Grazia divina è indispensabile, in quanto la natura umana rimase irrimediabilmente viziata dopo il peccato originale, per cui l'uomo senza l'aiuto della grazia divina non può né vedere, né operare il bene (Giustino CIGNO [O.F.M.: *Ordo Fratrum Minorum*], *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale (secolo XVIII)*, Louvain, Bibliothèque de l'Université – Palermo, Scuola Tipografica R. Istituto d'Assistenza, 1938, pp. 216-218). Poiché solo Dio può salvare gli uomini, allora solo degli uomini predestinati possono avere questa grazia. Da qui la difficoltà di conciliare Grazia divina e libero arbitrio (*Ib.*, p. 221).

⁴³² JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, cit., pp. 31-33.

⁴³³ In opposizione alla politica di Richelieu, Giansenio compose il *Mars Gallicus*, che se gli valse l'ostilità del Cardinale (e quindi la condanna dell'*Augustinus*) gli procurò invece la promozione alla sede vescovile di Ypres per volontà degli spagnoli (CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale ..*, cit., p. 200).

⁴³⁴ JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, cit., p. 36.

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 46.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 41.

Del resto, in questa convergenza fra giansenismo e parlamentarismo, andrebbe vista la sopravvivenza dell'atteggiamento (e delle convinzioni) della nobiltà di toga (la *noblesse de robe*, distinta dalla *noblesse d'épée*). Posizione che è il frutto dell'antica militanza nel campo protestante, ai tempi delle guerre di religione del secolo precedente. Va qui tuttavia sottolineato che, oltre a Giansenio, altre figure spiccano nel movimento ispirato al rigorismo agostiniano, fra cui Saint-Cyran e Arnauld (protagonisti delle tesi elaborate a Port Royal)⁴³⁷, ma anche Nicole⁴³⁸ e lo stesso Pascal⁴³⁹.

Dopo la morte di Richelieu (del resto seguita da quella di Giansenio e del Saint Cyran) – e malgrado la bolla *In eminenti* – il movimento giansenista riprende vita per opera di Arnauld (con *De la fréquente communion*, del 1643)⁴⁴⁰, che ebbe vasta diffusione e consensi nel mondo cattolico. Sulla base del rigorismo di Saint Cyran⁴⁴¹, da

⁴³⁷ Si veda: H. GRÉGOIRE, *Les ruines de Port-Royal*, Paris, 1809.

⁴³⁸ Per quanto distaccandosi da Arnauld e dal giansenismo, Pierre Nicole rappresenta uno dei maggiori divulgatori delle tesi rigoriste. Si ricordano di lui: *La grande perpétuité de la foy de l'Église catholique* (1669); *Essai de morale* (1671). Il suo è però un giansenismo non negativo nei confronti dell'uomo (JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, cit., pp. 54).

⁴³⁹ È Blaise Pascal colui che infligge ai Gesuiti la ferita più difficile da rimarginare. Con la sua ironia, con la sua capacità di porre nella luce peggiore le tesi avversarie, Pascal (non quello delle *Provinciali*, ma quello della splendida ma terribile *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*) ci mostra anche il volto che lo stesso Jemolo definisce il più inquietante del giansenismo, quello che fa trapelare il suo fascino tremendo, e conferma di quanto di vero vi doveva pur essere nelle accuse degli avversari, ossia sugli effetti mortiferi che doveva produrre quella 'fede', una volta assorbita dalle anime, inaridendole, annientandovi ogni affetto umano, ogni incidenza della volontà di riscattarsi, a fronte dell'imponderabile Grazia divina (*Ib.*, pp. 55-56).

⁴⁴⁰ Antoine ARNAULD, *De la fréquente communion, où les sentimens des pères, des papes et des conciles touchant l'usage des sacemens des pénitence et d'eucharistie sont fidèlement exposez: pour servir d'adresse aux personnes qui pensent sérieusement à se convertir à Dieu; et aux pasteurs et confesseurs zélés pour ler bien des âmes*, Paris, 1643.

⁴⁴¹ Jean Duverger de Hauranne riprese la tradizione di una decisa riforma cristiana, fondando assieme a Giansenio la scuola di pensiero sviluppatasi a Port-Royal (CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale ...*, cit., p. 200). Fra le sue opere: J. DUVERGER DE HAURANNE [*Abbé de Saint Cyran*], *Théologie familière* (1642); *Lettres chrétiennes et spirituelles* (1645). Fautore di una riforma che, per quanto aliena da qualsiasi ipotesi di scisma, ponesse riparo alla perdita di significato cristiano all'interno della Chiesa, prescindendo da ogni riferimento o ricorso alla gerarchia, divenuta ormai impotente. Se Giansenio intese purificare la Chiesa dagli errori e dalle deformazioni che vi scorgeva, e perseguiva questo scopo attraverso la liberazione della teologia dal filosofismo e dal razionalismo scolastico –, a sua volta Saint-Cyran perseguiva questo fine di riscatto con il richiamo della disciplina dei primi tempi. Entrambi sono i veri fondatori del giansenismo francese (CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo*

parte sua Arnauld⁴⁴² sostiene l'esigenza di accostarsi al sacramento della Comunione solo dopo una seria preparazione ed un profondo pentimento, che non possono riscontrarsi in una pratica quotidiana, resa possibile dall'eccessiva condiscendenza dei confessori⁴⁴³.

E dunque – venendo al caso toscano – non a caso proprio Scipione de' Ricci si preoccuperà sin dal primo volume della sua *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*⁴⁴⁴ di riproporre e divulgare tutti gli aspetti della dottrina, in particolare: sulla grazia⁴⁴⁵; sul problema della relazione fra la predestinazione divina e la libertà umana⁴⁴⁶; sull'amore per la verità e la giustizia (quale legame fondante del rapporto fra uomo e Dio)⁴⁴⁷.

Spetta tuttavia all'oratoriano Pasquier Quesnel il ruolo di protagonista nel tentativo di inserimento del giansenismo nell'ambito della Chiesa gallicana. Il suo fallito tentativo va collocato nel contesto delle opportunistiche oscillazioni in materia confessionale volta a volta assunte da Luigi XIV, che dapprima tollerò, nel corso della sua minorità, il giansenismo per indispettire Roma, e successivamente, soprattutto dopo la sua incoronazione, fece nel 1661 stilare – nell'ambito della sua politica assolutistica – dall'Assemblea del clero di Francia un formulario anti-giansenistico.

nell'Italia meridionale ..., cit., p. 200; JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, cit., p. 48).

⁴⁴² Accanto Saint-Cyran, va ricordato Antoine Arnauld d'Andilly, che prima della condanna lo stesso Benedetto XIV plaudiva come ad un grande teologo. Inizialmente, dunque, a lui si riferisce il mondo cattolico proprio per il suo rifiuto di qualsiasi ricerca di conciliazione fra cristianesimo e civiltà moderna, perché secondo Arnauld il cristianesimo è depositario di verità eterne ed immutabili, per cui l'unica conciliazione possibile è la subordinazione attuale alle norme ed ai convincimenti della tradizione di cui la Chiesa è depositaria da secoli (*Ib.*, pp. 50-51).

⁴⁴³ CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale ...*, cit., pp. 225-226.

⁴⁴⁴ [A cura di Scipione de' Ricci], *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*. To. I [-X]. In Pistoja, nella stamperia d'Atto Bracali, 1783-85. Su questa *Raccolta* si veda, anzitutto: Benvenuto MATTEUCCI, *Mons. S. de' R. e i suoi mezzi di propaganda*, in: *Bollettino storico pistoiese*, 1938, pp. 169-184; Carmelo CARISTIA, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, Napoli, Morano, 1965, p. 91.

⁴⁴⁵ Antoine ARNAULD, *Istruzione sulla grazia secondo la scrittura ed i Padri*, del sig. Arnaldo, dottore di Sorbona, in: *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*, cit., To. I, *Opuscolo V*, pp. 163 – 226. Si tratta (*Ib.*, p. 163) della traduzione dell'edizione curata dal benedettino padre Gerberon (Colonia, Pierre Marteau, 1700). Comunque, su Gabriel Gerberon (autore di una *Histoire générale du jansénisme*, Voll. I-III, Amsterdam, 1700), cfr.: CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale ...*, cit., pp. 198, 208, 252.

⁴⁴⁶ A. ARNAULD, *Istruzione in dialogo sull'accordo della grazia colla libertà*, del sig. Antonio Arnaldo..., in: *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*, cit., To. I, *Opuscolo VI*, pp. 229-241.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, *Opuscolo VII*, pp. 247-267.

Un tale documento non venne però sottoscritto da tutti, tanto che il Sovrano si risolse a far intervenire il papa, Alessandro VII, il quale presentò un nuovo formulario con la *Costituzione* del 14 febbraio 1665, sottoscritto da tutti i vescovi con l'eccezione di quattro. D'altronde, i giansenisti di Port Royal continuavano a prosperare, con l'aiuto di potenti ministri (come Colbert e Le Tellier) e di molti vescovi, tanto che nel 1682 vennero approvati dall'Assemblea del clero di Francia quattro articoli che segnano il trionfo delle teorie gianseniste sostenute appunto dagli stessi Gallicani⁴⁴⁸.

Per quanto questo successo giansenista fosse stato determinato dalla stessa lotta intrapresa dal Sovrano contro la Santa Sede a favore di una chiesa nazionale, tuttavia alle mire assolutistiche di Luigi XIV si rivelò insopportabile la costituzione di un tale partito, tanto forte da sembrargli minacciare la stessa unità politica della Francia. Da qui il successivo accordo con la Spagna e con la Chiesa di Roma, da cui Luigi XIV ottenne la bolla *Vineam Domini*, del 15 luglio 1705, per la quale si rinnovavano le precedenti condanne del giansenismo.

Successivamente, Luigi XIV decise di sbarazzarsi definitivamente dei giansenisti, risolvendosi a distruggere Port Royal, nel 1709. Prima però che la celebre abbazia fosse rasa al suolo, i principali giansenisti si erano allontanati, fuggendo nei Paesi Bassi⁴⁴⁹. Lì, Quesnel svolse abilmente la sua funzione di guida del partito giansenista⁴⁵⁰, soprattutto con il suo commento al *Nuovo testamento* (*Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, 1672), nel quale riproponeva la visione di un cristianesimo semplice, lontano da qualsiasi sottigliezza teologica, quale che ne fosse un pur altissimo livello.

Anche perché scritto in un francese letterariamente apprezzabile, questo commento apparve pericoloso. Non si trattava più di posizioni di difficile comprensione, ardue o astruse, ma se ne temeva la carica di persuasività, non solo per le anime desiderose di pura spiritualità, ma per gli stessi avversari dei Gesuiti.

Da qui la duplice condanna delle varie rielaborazioni del testo. Dapprima con la bolla *Universi*, del 13 luglio 1708, si intese colpire nel complesso tutto il contenuto di un testo come *Le Nouveau Testament en françois* (Paris, 1699), intitolato anche *Abregé de la morale de*

⁴⁴⁸ CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale ...*, cit., pp. 205-208.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, pp. 209-210.

⁴⁵⁰ Ma si veda anche: Pasquier QUESNEL [sotto lo pseud. di 'sieur Germain'], *Tradition de l'Église romaine sur la prédestination des saints et sur la grâce efficace* (Voll. I-IV, Colonia, 1687).

l'Évangile, des Actes des Apôtres, des Épîtres de S. Paul (1693-94). Poi con l'*Unigenitus*, dell'8 settembre 1713, constatata l'inefficacia della precedente condanna, Roma la reitera, ora precisandola in cento ed una preposizioni contro quelle tratte da questa opera stessa⁴⁵¹.

Tuttavia la bolla venne rifiutata dall'Assemblea del clero di Francia del 1713-14, e si giunse alla richiesta di un concilio generale, di cui furono fautori Luigi XIV e gli stessi gallicani, sperando di evitare un conflitto religioso. Morto il Re nel 1715, il Papa ritenne venuto il momento di costringere all'accettazione i vescovi renitenti, primo fra tutti quello di Parigi, il cardinale Louis Antoine de Noailles.

Ma contro Clemente XI si ribellarono apertamente quattro di questi vescovi, che il 5 marzo 1717 si appellarono ad un concilio ecumenico (da allora caratterizzando una posizione anti-romana definita appunto degli *appellanti*), fra l'altro provocando la ribellione anche di novantasei dottori della Sorbona. Peraltro, con la morte di Quesnel, nel 1719, il partito giansenista entra in una fase di irreversibile decadenza, quantunque la contesa contro l'*Unigenitus* segnasse tutto intero il XVIII secolo⁴⁵².

Inizia allora una lunga lotta che vede sia i giansenisti, sia gli ambienti parlamentari (in nome delle libertà politiche), sia i Gallicani (in nome delle antiche delle autonomie della Chiesa gallicana) tutti contrapporsi all'assolutismo monarchico ed ai Gesuiti. Uno scontro epocale, tale da far quasi chiamare il Settecento il secolo dell'*Unigenitus*, anziché quello di Voltaire.

Quali sono i punti salienti delle tesi gianseniste che la *Unigenitus* intendeva condannare? In sostanza, sul piano teologico-morale, i seguenti. Intanto, l'idea che senza la *Grazia divina* la volontà umana non avesse alcun ruolo nella salvazione (e quindi l'inutilità delle opere, delle azioni rivolte al bene)⁴⁵³.

Inoltre, il riconoscimento della contrapposizione di due motivazioni nell'animo umano, di due amori diversi ed inconciliabili – singolare anticipazione di Rousseau – , ossia l'amore per Dio e l'esclu-

⁴⁵¹ JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, cit., p. 57. Per i due testi di queste bolle, Jemolo rinvia rispettivamente a: *Magnum Bullarium Romanum. To. X, Pars I*, n. 115, pp. 200 e ss; n. 187, pp. 340 e ss.

⁴⁵² CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale ...*, cit., pp. 211-212.

⁴⁵³ “[*Praepositio*] XXXIX. *Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis, nisi ad aberrandum; ardoris, nisi ad se praecipitandum; virium, nisi a se vulnerandum: est capax omni mali, et incapax ad omnem bonum*”(Unigenitus Dei Filius..., in: *Magnum Bullarium Romanum. To. XXI, Augustae Taurinorum, A. Vecco, 1871, p. 571*).

sivo amore di se stessi⁴⁵⁴. Un contrasto specificato nella distinzione fra *carità* e *cupidità*⁴⁵⁵.

Sul piano, invece, dell'organismo ecclesiale, i punti condannati erano principalmente i seguenti. Il silenzio elusivo sul ruolo del pontefice nella Chiesa⁴⁵⁶. L'idea che in ogni tempo, luogo, e persona si potesse comprendere la *Sacra Scrittura*, ciò che eliminava qualsiasi utilità della gerarchia e della codificazione dell'ortodossia⁴⁵⁷. L'esaltazione (sostitutiva di un'aperta ribellione e dello scisma) della pacifica sopportazione della scomunica, sull'esempio di san Paolo⁴⁵⁸.

Era il successo della parte assolutistica-gesuita, ancorché con una lunga contesa che vide arrendersi alla condanna sia il cardinale di Noalles (primo prelato di Francia, nel 1728), sia la Sorbona (nel 1729), quindi, nel 1754 (anche se venticinque anni dopo), sia lo stesso Parlamento parigino⁴⁵⁹.

Ma in questo periodo il giansenismo non è più quello dei suoi fondatori, il vescovo di Ypres, Saint Cyran, Arnauld. Ormai non erano più le grandi questioni teologiche (della grazia, della predestinazione, del recupero dell'antica disciplina) ad incendiare gli animi e le menti, ma le querele riguardanti la costituzione interna della Chiesa, la gerarchia, l'autorità del papa, in rapporto a quella dei vescovi e degli stessi parroci.

Ora si rimettevano in auge le teorie di giansenisti in certo modo minori, come quelle di Edmond Richer, di Marcantonio de Dominicis, di Nicolas Le Gros, di Zeger Bernard Van Espen, di Johann Nikolaus von Hontheim⁴⁶⁰. In seguito, sia le teorie episcopaliste e

⁴⁵⁴ “[Praepositio] XLIV. Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostrae nascuntur: amor Dei, [...] ; et amor, quo nos ipsos ac mundum diligamus, qui, quod ad Deum referendum est, non refert, et propter hoc ipsum fit malus” (Ib., l.c.).

⁴⁵⁵ “[Praepositio] XLVI. Cupiditas aut charitas usum sensorum bonum vel malum faciunt” (Ib., l.c.).

⁴⁵⁶ “[Praepositio] LXXIV. Ecclesia, sive integer Christus, Incarnatum Verbum habet ut caput, omnes vero Sanctos ut membra” (Ib., p. 572); “[Praepositio] LXXV. Ecclesia est unus homo, compositus ex pluribus membris, quorum Christus est caput, vita, subsistentia et persona [...]” (Ib., l.c.).

⁴⁵⁷ “[Praepositio] LXXIX. Utile et necessarium est omni tempore, omni loco, et omni personarum generi studere et cognoscere spiritum, pietatem et mysteria sacrae scripturae” (Ib., l.c.); “[Praepositio] LXXX. Lectio sacrae Scripturae est pro omnibus” (Ib., l.c.).

⁴⁵⁸ “[Praepositio] XCII. Pati potius in pace excommunicationem et anathema iniustum, quam prodere veritatem, est imitari Sanctum Paulum, tantum abest ut sit erigere se contra auctoritatem, aut scindere unitatem” (Ib., p. 573).

⁴⁵⁹ JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, cit., p. 59.

⁴⁶⁰ CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale ...*, cit., p. 213.

presbiteriane di Edmond Richer (autore del *De ecclesiastica et politica potestate*, Parisii, 1611), sia il multitudinarismo di Marcantonio de Dominicis (arcivescovo di Spalato, apostata, il quale scrisse: *De republica christiana*, Londinii, 1617), innescheranno non solo l'avvicinamento al gallicanesimo, ma più tardi le tendenze alla democrazia e l'atteggiamento di resistenza verso Roma⁴⁶¹.

In tal modo si produceva la trasformazione di un'eresia intesa alla definizione teologale dell'irreversibile decadimento di tutte le facultà dopo il peccato di Adamo, in un'altra eresia, la quale avrà invece per scopo eminentemente i rapporti fra lo Stato e la Chiesa, fra il clero nazionale e locale, e la Curia romana⁴⁶².

Si tratta ora di tendenze che culmineranno nel gallicanesimo di Grégoire e nel *Sinodo di Pistoia* di Scipione de' Ricci⁴⁶³.

Quando, alla fine, il Parlamento ed il successore di Luigi XIV (Luigi XV, intenzionato alla scissione delle sue mire assolutistiche dal sostegno romano) giungeranno alla rivincita con la cacciata dei Gesuiti, negli anni Sessanta, ormai il giansenismo è giunto verso il termine della sua vitalità, della sua ragion d'essere, che era pur stata quella di una riforma teologico-morale interna al cattolicesimo. Pertanto, la sua influenza politica, sia pure indiretta, già prima della Rivoluzione risulta comunque annientata.

Nell'imminenza di profondi sconvolgimenti politici e di radicali trasformazioni istituzionali il giansenismo perdette di efficacia. Non a caso, poiché sin dall'inizio nel giansenismo si avverte un distacco dal mondo che ha qualcosa della mentalità paolina. Ossia, – afferma Jemolo – rivivono nel giansenismo, ma in peggio, alcune tesi della *Prima epistola ai Corinti*, con la differenza che invece della serena attesa della *Parusia*⁴⁶⁴, nel giansenismo regna il terrore della perdizione. Ma non diversamente da quelle posizioni paoline, anche quelle gianseniste suggerirebbero il distacco dell'uomo da tutto

⁴⁶¹ *Ibidem*, l.c.

⁴⁶² Giuseppe Salvatore MANFREDI, *Per la storia del giansenismo: sintesi del movimento fino al Consolato napoleonico*, in: *Convivium*, I, 1929, p. 760.

⁴⁶³ CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale ...*, cit., p. 213.

⁴⁶⁴ Termine usato nel platonismo per designare la 'presenza' dell'idea nella realtà sensibile. Nel greco della κοινή lo stesso termine assume anche il significato tecnico di venuta e presenza dell'imperatore o di un'alta autorità in un determinato luogo; in relazione a questo significato va posto il suo uso nel greco neotestamentario, ove sta a indicare la venuta di Gesù alla fine dei tempi, per instaurare il Regno di Dio: il termine si carica così di un peculiare significato escatologico in relazione all'attesa messianica del ritorno di Cristo. [Notizie riprese da: <http://www.treccani.it/enciclopedia/parusia/>].

ciò che lo circonda, da qualsiasi valore umano, come la ricchezza, la posizione sociale, la fama, gli onori, la conoscenza.

Secondo Jemolo, peraltro, non c'è mai stato nel giansenismo alcun vero progetto di trasformazione, nessun proposito di lotta contro diversi valori politici, in nome di un nuovo assetto sociale. Il giansenismo era in sostanza a favore della conservazione delle posizioni esistenti, rifuggendo persino dal proselitismo⁴⁶⁵. Tutto questo pone dei quesiti sul complessivo significato del giansenismo nel Settecento. E soprattutto apre dei dubbi sulla validità di questa tesi di Jemolo dell'assenza nei giansenisti di qualsiasi istanza di riforma sociale e di qualsivoglia preoccupazione di proselitismo. Sotto questo profilo, l'opera di Scipione de' Ricci risulta infatti orientata in tutt'altra direzione.

II. *Il giansenismo toscano fra finalità dell'assolutismo asburgico-lorenese ed i progetti di rinnovamento ecclesiale di Scipione de' Ricci*

In uno studio caratterizzato da acume analitico e da grande chiarezza interpretativa, Carmelo Caristia⁴⁶⁶ ha da tempo posto le coordinate per localizzare il significato del giansenismo italiano nel contesto dei profondi sconvolgimenti che anticipano ed in parte concorrono a determinare il retroterra culturale ed ideologico delle insorgenze delle popolazioni italiane contro le rivoluzionarie armate francesi nel corso del cosiddetto triennio giacobino, negli anni 1796-99.

L'influsso e gli effetti di quella particolare fattispecie costituita dal giansenismo toscano si avvertono ancora pienamente quando sulle già disorientate opinioni degli abitanti del Granducato avviene il veemente impatto dell'arrivo delle armate francesi in Italia. Qui l'avversione per le riforme gianseniste si combina con l'ostilità che la politica di spoliazione del Direttorio parigino suscita in Italia.

Tuttavia, un'interpretazione bipolare di questi avvenimenti ci porterebbe fuori strada rispetto alla comprensione delle reali dimensioni della reazione delle popolazioni toscane a questa invasione. Di contro all'errore di fondo di certa storiografia che ancora, almeno sino a poco tempo fa, ideologicamente si schierava per l'u-

⁴⁶⁵ JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, cit., pp. 86-87.

⁴⁶⁶ Si tratta di: Carmelo CARISTIA, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, cit.

na o per l'altra polarità partigiana, in effetti coloro che – intanto, su di un fronte – poterono essere indicati come *giacobini* non sempre erano degli iconoclasti, pregiudizialmente decisi ad infrangere quanto di più caro e di valido la tradizione aveva conservato dell'opera di intere generazioni che avevano edificato l'ordine di cose sin lì vigente.

Infatti, le motivazioni che in positivo possiamo scorgere nei 'giacobini' nostrali, *francesizzanti*, erano fondate su profonde istanze di innovazione istituzionale che non avevano nemmeno nel Granducato trovato espressione in una convincente rappresentanza politica (malgrado le riforme economiche degli Asburgo-Lorena, ed il recente progetto leopoldino di costituzione, del resto mai pubblicato, e rimasto negli archivi di famiglia).

Non va infatti sottovalutato che la stessa aspirazione ad una maggior libertà di coscienza e di cultura aveva trovato ancora forti resistenze nel sistema assolutistico asburgico-lorenese, se tanta parte dei ceti medi borghesi guardò con attese e speranza alle novità francesi, per quanto si annunciassero più con i fragori di Marte che non con i crepuscolari silenzi di Minerva.

Qui, in breve, l'accelerazione degli eventi impresso all'insoluto cumulo di problemi un movimento improvviso. E tutti coloro che volevano progresso, libertà, eguagliamento, ad un determinato momento smisero di guardare non soltanto a Pietro Leopoldo, ma ancor più alla conservatrice saggezza dei ceti dirigenti che avevano ritardato riforme comunque necessarie.

Ora i novatori guardano *Oltralpe* (o *Oltreappennino*). Ad altre divinità secolari e ad altri criteri di vita e di azione.

Tuttavia, il ritmo accelerato delle idee, delle scelte, delle decisioni e delle azioni non seguiva sempre la giusta misura, la *corda d'oro dei sapienti* (ma piuttosto la via indicata dal tamburo, dalle trombe, dal fragore dei cannoni e dalle urla di 'assatanati' tribuni, del resto allora mal sopportati dai capi stessi delle armate francesi, ormai 'direttoriali' e dunque avversi ad ogni residuo giacobinismo). E questo non era certo nei voti di tutti coloro che inizialmente aderirono con entusiasmo al nuovo corso, anche se poi ne dovettero subire la logica di dominio 'nazionalistico' dei Francesi.

In secondo luogo, sull'altro fronte, coloro appunto che contro i Francesi ed i loro partitanti si risolsero ad insorgere (nel vuoto militare creato contro i Francesi dal successo della armate russo-turche guidate da Suvarov) con tanta veemenza, non erano tutti quell'orda di bestie feroci che persino il voltairiano storico belga Louis de Potter imputava a Pietro Leopoldo di aver lui stesso al suo tempo 'allevato' (con la sua politica di sovvertimenti troppo radicali, me-

tamorfosando gli atteggiamenti di quello che poteva sembrare un popolo mite e civile)⁴⁶⁷.

Fra questi che insorsero contro i Francesi c'erano molti che della politica ecclesiastica leopoldina-ricciana scorgevano una continuità nella durezza della scristianizzazione che i Francesi conducevano su ordini precisi del Direttorio (almeno di uno dei cinque direttori: Louis Marie de La Reveillère-Lepeaux, ex-girondino, dunque bellicista, ardente fautore dell'espansionismo della *Grande Nation*, il quale diede 'commissione' a Bonaparte, che disattese il mandato, di distruggere il '*Vescovo di Roma*').

Va comunque riconosciuto che all'insorgenza del 1799 non parteciparono tutti coloro che pure antecedentemente avevano dissentito dalle misure prese un decennio prima da Pietro Leopoldo e Scipione de' Ricci in materia religiosa, e che ora – nel 1799 – non condividevano la 'politica ecclesiastica' delle armate francesi.

Fra questi che rimasero a margine dell'insorgenza prevaleva un tradizionalismo conservatore, filo-asburgico, per cui non si riconobbero non soltanto nelle violenze e nelle stragi popolari (che essi non erano in condizione di evitare, perché non ebbero mai il controllo delle masse), ma soprattutto rifiutavano le innovazioni istituzionali 'aretine', introdotte secondo un sistema confederale che faceva leva sul recupero di antiche autonomie locali, che un ritorno granducale non avrebbe certo sopportato.

Altra parte dei ceti dirigenti toscani meno legati al Granducato invece all'insorgenza parteciparono in nome della tradizione e della religione cattolica, appunto perché avevano combattuto la politica ecclesiastica leopoldina-ricciana in nome di una spiritualità più sincera e di una restaurazione dell'antica disciplina. Dunque non potevano non vedere nel *triennio giacobino* e nei suoi partitanti toscani il pericolo di un più profondo radicalismo anti-cattolico ed anzi ora anti-cristiano. Questi tradizionalisti si trovarono però nelle circostanze di scelte ineluttabili, e quindi a dover militare in uno scontro che non lasciava spazio ad alternative ed a posizioni mediane.

In terzo luogo, in questi stessi frangenti, a torto si riterrebbero simpatizzanti per la politica anti-ecclesiastica dei Francesi tutti gli esponenti del giansenismo toscano (mentre solo una parte, e non i più rappresentativi, aderirono ad essa), anche se costoro certamen-

⁴⁶⁷ Louis de POTTER, *La vie et mémoires de Scipion de' Ricci évêque de Pistoie et Prato et réformateur du catholicisme en Toscane sous le règne de Léopold*. To. I-III. Bruxelles, Tarlier, 1825.

te avevano contribuito a determinare lo stato di insofferenza e la reazione di quanti avversarono le riforme leopoldine-ricciane sentendole come un attacco deciso alla tradizione e che parteciparono all'insorgenza.

Se si riconsiderano gli antefatti, risulterà meglio comprensibile la trasformazione delle posizioni ideologiche interne allo stesso movimento giansenista. Dapprima, il messaggio di Giansenio si diffonde in Francia ed in Europa all'interno di una controversia di carattere essenzialmente ed esclusivamente teologico. Controversia incentrata – come si è visto – sulle questioni della grazia, del libero arbitrio, della predestinazione, quali aspetti di una riconsiderazione dei principi del cristianesimo stesso, alla luce di una specifica interpretazione di sant'Agostino (e, in parte, di san Tommaso)⁴⁶⁸.

Poi, gradualmente – ed in special modo nel corso del Settecento, con un punto di massima intensità al passaggio fra Antico regime, Rivoluzione e l'inizio del regime napoleonico – il Giansenismo pone in seconda linea le questioni teologico-dogmatiche per focalizzarsi sui problemi che lo scontro fra giurisdizionalismo monarchico-assolutistico e curialismo romano rendeva attuali all'interno della stessa struttura istituzionale ecclesiale.

Anzitutto, la critica radicale degli Ordini regolari e della gerarchia ecclesiastica, la confutazione della validità e dei limiti della disciplina e delle pene canoniche, il tenore dei rapporti fra potere civile e potere religioso⁴⁶⁹.

In questa sua seconda configurazione, un tratto singolare è comunque rappresentato dal fatto che se, da un lato, il giansenismo si distacca e si contrappone alla Santa Sede in nome dell'autonomia di coscienza, invece dall'altro si viene allineando in una subordinazione alle monarchie assolute, anzitutto con quella francese, ma poi anche al dispotismo 'illuminato' degli imperi continentali europei.

E qui va anche considerato che specialmente nel corso del Settecento in Francia la monarchia assoluta si trova di fronte la funzione limitativa-giurisdizionale del *Parlement* di Parigi (una corte di suprema giurisdizione, che per i caratteri della sua funzione di verifica della coerenza e continuità della legislazione regia, anticipa le funzioni di una moderna corte costituzionale). Rispetto a questa situazione, il 'secondo' giansenismo non mostra affatto di curarsi

⁴⁶⁸ CARISTIA, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, cit., p. 8.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, l. c.

degli aspetti istituzionali. Anzi, accetta l'assolutismo, e si dichiara sempre a sostegno del monarca.

Sarebbe allora davvero infondata l'ipotesi che questo secondo giansenismo segua le lotte parlamentari solo nella misura in cui investano questioni giurisdizionaliste in favore dello Stato e contro il curialismo della Santa Sede? In questa prospettiva andrebbero infatti rilette le prese di posizione dei giansenisti nel corso delle varie questioni che oppongono il sovrano francese a Roma, in una rivendicazione del primato della monarchia sostenuto già dal secolo precedente dalla Chiesa gallicana (in sostanza una chiesa nazionale subordinata al re).

Un altro aspetto del problema sarebbe inoltre quello che, nella sua specificità, il giansenismo italiano, ivi compreso quello toscano, risulta influenzato direttamente da ambienti che nella stessa Curia romana avevano un qualche ruolo, non di rado di occulta opposizione alla politica pontificia. A Roma, queste ed altre nuove correnti culturali e religiose hanno un importante centro di incontro e di irradiazione nell'ambiente che Giovanni Bottari anima nell'*Accademia dell'Archetto*, ambiente culturale percorso da profondi fermenti di riforma cattolica, non estranea ad altre componenti religiose e culturali.

Nel giansenismo toscano vi sono i seguenti aspetti comuni al più generale giansenismo italiano⁴⁷⁰. In primo luogo, c'è sia il riferimento più o meno coerente al giansenismo francese (alla scuola di *Port-Royal*), sia la posizione ed il ripensamento dei problemi sulla grazia e la predestinazione (in sintonia con il giansenismo del Settecento).

In secondo luogo, vi sono: sia l'opposizione alla casistica ed alla morale lassista; sia l'orientamento verso una più rigida disciplina (specialmente nella pratica dei sacramenti della Penitenza e dell'Eucarestia); sia il rinvigorimento della giurisdizione episcopale; sia lo sganciamento progressivo dalla soggezione alla Santa Sede.

Quindi, in terzo luogo, anche fra le preoccupazioni dei giansenisti toscani sussistono fattori diversi. Non solo, cioè, la lotta senza quartiere contro i Gesuiti (le loro dottrine e le loro scuole) e la tensione per instaurare una più concreta pietà cristiana (liberandola dai ritualismi e dalle pratiche che avevano alterato il culto tradizionale). C'è infatti anche (e di conseguenza) il riesame critico sia della liturgia e del Breviario romano, sia degli usi e costumi invalsi nella Curia romana.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, pp. 85-86.

In quarto luogo, sul piano delle relazioni internazionali, anche qui si ha piena solidarietà con le posizioni già avanzate dagli *appellanti* francesi. Tutti motivi che inducono a guardare il caso del giansenismo della Toscana granducale⁴⁷¹ più da vicino, ossia in relazione alle complesse articolazioni sia interne al Granducato che esterne (ossia inter-dinastiche ed internazionali).

Non solo, cioè, va considerato che il giansenismo toscano ebbe dalla sua importanti prelati (non diversamente da quanto si verifica in altre parti della stessa Italia), ma soprattutto il fatto che trovò un grande protagonista in Scipione de' Ricci, vescovo di Prato e Pistoia, il quale esercitò una precisa influenza appunto presso il granduca Pietro Leopoldo.

A sua volta, il Granduca abilmente si muoveva sulla linea della politica imperiale Asburgico-Lorenese (sostenuta dal fratello imperatore, Giuseppe II). In altri termini, è il Granduca che sfrutta le iniziative anti-romane e giurisdizionaliste del Ricci, mirando in sostanza a costituire anche lui una chiesa di Stato o Chiesa nazionale⁴⁷².

Ma chi era Scipione de' Ricci e dove si era formate le sue convinzioni giansenistiche, antigesuitiche ed antiromane?

Il futuro vescovo di Prato e Pistoia nasce a Firenze nel 1740 (morirà nel 1810 a Rignano, nel Chianti, dove si era ritirato). Riguardo alla sua personalità ed all'opera, significativa è la sua presenza negli anni 1756-58 a Roma, dove frequenta il Collegio romano ed è tentato di entrare nella Società di Gesù, ma ne è distolto dalla contestuale frequentazione di ambienti vicini ai Padri Filippini e, soprattutto, a giansenisti come i monsignori Giovanni Bottari e Pier Francesco Foggini⁴⁷³, decisamente antigesuiti.

⁴⁷¹ Si veda quanto già ricordato (da: CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale ...*, cit., p. 211 e ss.) a proposito dell'opposizione alla bolla *Unigenitus*, nel senso di una decisa limitazione del primato della Santa Sede e del rifiuto del suo potere temporale (a tal riguardo si vedano infatti le posizioni di: Nicolas LE GROS, *Opuscolo II*, in: *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*, cit., To. II (1783), pp. 53-188; ID., *Opuscolo III* [intitolato: *Costituzione Unigenitus di papa Clemente XI, colle proposizioni condannate, messe in parallelo colla Scrittura e colla traduzione*], *Ib.*, pp. 191-252). Se ne può dedurre che c'è infine nei giansenisti toscani, come in tutti gli altri, un largo consenso alle riforme intraprese dai principi, i *despoti illuminati*. Un consenso soprattutto rivolto alle riforme contro la stessa disciplina interna della Chiesa. E spinto fino all'accettazione totale delle teorie e dottrine del potere assoluto. È questo un tratto saliente per definire il vero ruolo del giansenismo sia nell'antico regime asburgico-lorenese che nella successiva epoca delle insorgenze toscane (CARISTIA, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, cit., p. 86).

⁴⁷² *Ibidem*, pp. 86-87.

⁴⁷³ JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, cit., pp. 357-359.

Rientrato a Firenze, Scipione continua gli studi a Pisa (1758), dove si laurea in legge (nel 1762). Nel 1766 è consacrato sacerdote. A Firenze conosce e frequenta l'illuminista Giovanni Lami e tramite Dupac de Bellegarde si mette in contatto con gli *Appellanti* francesi⁴⁷⁴. Quando, verso il 1775, viene eletto Vicario generale dell'arcidiocesi fiorentina, Scipione è già da tempo in contatto con la chiesa scismatica di Utrecht.

Nel 1780, intuendone le grandi capacità e l'utilità dell'ostilità del Prelato per il primato pontificio (appunto da sfruttare per la propria politica giurisdizionalista imperiale-granducale), Pietro Leopoldo lo vuole vescovo. Pertanto, Ricci si reca a Roma, ospite del Foggini. Viene consacrato vescovo dal cardinale Andrea Corsini (1735-95), il quale appartiene a quella nobile famiglia fiorentina che pochi decenni prima (negli anni 1730-40) aveva dato alla Chiesa un pontefice (Clemente XII).

Anche costui, Andrea Corsini, era un'espressione del giansenismo antigiesuitico romano. In stretto contatto con Bottari e Foggini, aveva fatta una rapida carriera, diventando cioè cardinale a soli ventiquattro anni (nel 1759), per giunta consacrato dal nuovo papa (Clemente XII), il quale ritiene così di sdebitarsi per il sostegno avuto dai giansenisti nel Conclave che lo aveva eletto al soglio pontificio.

Il cardinale Corsini ha un ruolo importante nella soppressione dei Gesuiti, venendo scelto per la Congregazione speciale *Pro exequendo Brevi suppressionis Societatis Jesu* (istituita il 13 agosto 1773), che pose fine alla gloriosa Società⁴⁷⁵.

Consacrato 'giansenisticamente' vescovo di Pistoia e Prato, ora Scipione de' Ricci intraprende una riforma della liturgia, del *Breviario* e del *Messale*, ed istituisce un'Accademia ecclesiastica. Confidando nel sostegno di Pietro Leopoldo, Scipione de' Ricci spingeva

⁴⁷⁴ Precisiamo, qui, quanto si è detto, sull'*Unigenitus Dei Filius* titolo della costituzione apostolica, in forma di bolla papale, promulgata dal papa Clemente XI per condannare l'eresia del giansenismo. In particolare il testo condannava 101 proposizioni della seconda edizione del libro *Réflexions morales* di Pasquier Quesnel. La sua redazione fu sollecitata, oltre che da un certo numero di vescovi, dallo stesso Luigi XIV, dopo il fallimento del precedente documento *Universi Domini Gregis*, rigettato in nome delle libertà gallicane. Fu pubblicata l'8 settembre 1713 dopo diciotto mesi di lavorazione da parte di una speciale congregazione di cardinali e di teologi. La bolla provocò aspre discussioni nella Chiesa francese, che di fatto si divise tra i cosiddetti *accettanti*, che appunto accettavano l'ordine papale, e gli *appellanti*, che respingevano la bolla e si appellavano appunto ad un concilio. La causa di questi ultimi venne anche perorata nel 1715 presso la Santa Sede da una missione del diplomatico Michel-Jean Amelot de Gournay (wikipedia.org.)

⁴⁷⁵ Giuseppe PIGNATELLI, S. v.: *Corsini Andrea*, in: DBI, vol. 29 (1983).

fortemente le sue ambizioni di riforma della Chiesa in una direzione che alla fine parve eccessiva anche allo stesso Granduca. Sotto questo profilo, si potrebbe dire che l'opera del Ricci si rivela come un tentativo isolato rispetto alle altre componenti gianse-niste europee. E, tutto sommato, eccessivamente ambizioso⁴⁷⁶.

Il progetto del Vescovo non era solo di rendere autonoma la Chiesa toscana da Roma (sul modello appunto della Chiesa gallicana e delle riforme ecclesiastiche austriache), ma persino di convocare un Concilio generale, onde creare – fidando appunto sul sostegno del Granduca⁴⁷⁷ – delle Chiese nazionali anche in altre parti dell'Europa cristiana, e quindi stabilire un legame con la Chiesa di Utrecht⁴⁷⁸.

D'altro canto, si è visto come proprio in Europa stessero da tempo maturando nuove ideologie e forze politiche, che partendo dall'illuminismo e dal libertinismo sfociarono in Francia in qualcosa di sostanzialmente diverso dalle riforme ambite dai gianse-nisti della prima ora. Qualcosa, cioè, attinente al materialismo, all'avversione verso non solo i Gesuiti e la Chiesa cattolica, ma verso lo stesso cristianesimo⁴⁷⁹.

Chiuso nella ristretta cerchia di amici e collaboratori (e confidente in un Sovrano che come gli altri in Europa approfitta appunto dei dissensi fra le diverse confessioni), il Vescovo di Prato e di Pistoia non si avvide che lo spirito del secolo considerava il gianse-nismo come qualcosa di già sorpassato e morto, qualcosa che i materialisti più radicali e gli scettici intendevano liquidare assieme al cattolicesimo⁴⁸⁰. Sotto questo profilo critico, la sua attività si rivela problematicamente articolata attorno a due principali direttrici di intervento.

⁴⁷⁶ CARISTIA, *Riflessi politici del gianse-nismo italiano*, cit., p. 90.

⁴⁷⁷ Come osserva Arturo Carlo Jemolo, il granduca Pietro Leopoldo era "sprezzante forse più di ogni altro principe dell'autorità pontificia e lusingato di trovare nei disegni del Ricci sfogo al suo bisogno di regolare tutti i lati della vita pubblica e privata dei suoi sudditi, e forse anche ad un certo desiderio di attrarre l'attenzione dell'Europa su di sé, piccolo sovrano, fratello minore di un imperatore la cui fama era davvero mondiale" (JEMOLO, *Il gianse-nismo in Italia prima della rivoluzione*, cit., p. 351).

⁴⁷⁸ A questo proposito (CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il gianse-nismo nell'Italia meridionale ...*, cit., p. 94) si veda il primo opuscolo contenuto nel tomo settimo della citata *Raccolta*, intitolato: *Discorso sullo Scisma che divide la Chiesa Cattolica di Olanda. Articolo I. Idea generale della Chiesa cattolica delle Province Unite e dello Scisma che la divide (Raccolta di opuscoli interessanti la religione*, cit., To. VII [1785], pp. 3-133), e l'indicazione (*Ib.*, p. 13) dell'opera del preloato romano Pier Maria Tosini (*Storia e sentimento... sopra il Gianse-nismo...*, 1717).

⁴⁷⁹ JEMOLO, *Il gianse-nismo in Italia prima della rivoluzione*, cit., pp. 351 e ss.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 353.

Da un lato, si inserisce nelle riforme che il sovrano opera nella stessa liturgia e disciplina della Chiesa (intervenendo a modificare o sopprimere seminari, confraternite, preghiere pubbliche e private, devozioni particolari, pellegrinaggi e predicazioni, conventi e monasteri)⁴⁸¹. In questo contesto, sino dal primo anno di episcopato Ricci si schiera contro la devozione al Cuore di Gesù⁴⁸², che invece tanto preme alla Curia romana ed in particolare agli ex-Gesuiti. Il 3 giugno 1781 Ricci pubblica una pastorale contro questa devozione, definendola come *cardiolatria* e proibendola nella sua diocesi⁴⁸³.

D'altro canto, al di là degli eccessi dissacratori contenuti in alcuni degli opuscoli pubblicati nella *Raccolta*, anche queste scelte vanno considerate sotto il profilo di un'ambizione del Ricci (uomo di rigidi costumi ed animato da grande amore per gli studi) di elevare la cultura religiosa della sua diocesi, valendosi in quest'opera educativa dei parroci.

Il modello di questa rieducazione spirituale era però il giansenismo, in particolare quello francese che si ispirava a sua volta alla chiesa di Utrecht, con la quale il vescovo mise in contatto lo stesso Granduca⁴⁸⁴. C'erano qui gli echi d'Oltralpe di un rigorismo nella disciplina, di una critica alla Chiesa romana, imputata di rilassatezza e di indebite sovrapposizioni alle verità tradizionali definite nel cristianesimo delle origini.

Nondimeno, come si è accennato, poi gradualmente il giansenismo, soprattutto nella seconda metà del Settecento, si venne di-

⁴⁸¹ CARISTIA, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, cit., p. 91.

⁴⁸² Nel volume III e poi di nuovo nell'VIII della ricciana *Raccolta di opuscoli*, al tema del culto del Sacro Cuore viene fatto ampio spazio: *Lettera agli Alacoquisti, detti cordicoli, sulla origine e le perniciose conseguenze della festa del Sacro Cuore di Gesù e di Maria*, in: *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*, cit., To. III (1784), pp. 3-91; *Seconda lettera agli Alacoquisti, detti Cordicoli, sulla origine e sulle perniciose conseguenze della festa del Sacro Cuore, muscolo di Gesù, e di Maria*, in: *Ib.*, To. VIII (1785), pp. 293-385. Nella *Prefazione alla Lettera agli Alacoquisti*, dopo aver affermato che questo è il nome che si è dato ai *cordicoli*, ai 'fanatici seguaci' del culto per il cuore di Gesù, perché – come si precisa sulla base della *Vita di Suor Alacoque* (1729), di monsignor Languet, vescovo di Soissons – Alacoque era il nome di colei che istituì questo culto (*Ib.*, To. III, p. 10). In effetti suor Marguerite Marie Alacoque (1647-90) celebrò la prima *Festa del Sacro Cuore* a Paray le Monial, nel 1686. In entrambe le lettere c'è un'aperta e volgare dissacrazione di questo culto, definito come mero cumulo di fanatismi, con palese riferimento al simbolo dei Gesuiti. Sulla stesso tema Ricci si pronuncia più volte, come appunto Marchetti gli rimprovererà. Sulla questione di questo culto, si veda più avanti la citazione relativa all'opuscolo del ricciano Paolo Marcello Del Mare.

⁴⁸³ CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale ...*, cit., p. 93.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p.94.

versificando secondo un modello di chiesa nazionale (allineandosi, cioè, all'esempio di *Chiesa gallicana* definita da Luigi XIV nel Seicento, nel contesto della monarchia assoluta).

Da qui l'ambiguità fra: la perentoria richiesta di autonomia spirituale ed amministrativa da Roma, dalla Santa Sede, e d'altro canto la piena disponibilità a giovare del sostegno non solo delle repubbliche, ma anche e soprattutto dei monarchi assoluti, verso i quali Scipione de' Ricci (come gli altri giansenisti) mostra la più illimitata fiducia⁴⁸⁵.

In questa esplicita condanna delle filosofie che teorizzano la sovranità popolare, si ha la prova dell'infondatezza di interpretazioni storiografiche a lungo vigenti nel senso di considerare il giansenismo ricciano in chiave di opposizione al tradizionalismo politico, ossia nel nome del progresso istituzionale⁴⁸⁶.

Poco più avanti, Ricci si riferisce sia alla tradizionale legittimazione che il cristiano (secondo la stessa *Epistola ai Romani*, c. xiii, par. v, 1-2) deve riconoscere a qualsiasi governo stabilito, sia al conseguente dovere di rifuggire da qualsiasi forma di resistenza e tanto meno di ribellione⁴⁸⁷.

Ma è appunto qui che emerge l'incoerenza della rivendicazione giansenista del Ricci, appunto fondata sul piano religioso sul principio della libertà di discussione degli articoli di fede e dell'autonomia dalla Santa Sede, e su quello politico sulla più completa ed indiscutibile soggezione al Sovrano assoluto⁴⁸⁸.

⁴⁸⁵ "Una delle verità sulle quali l'umano orgoglio ha tentato di spargere più oscurità, e per cui mi credo in obbligo di premunirvi contro gli avanzamenti dei miscredenti e dei falsi divoti, è certamente quella che riguarda il sacro dovere di omaggio, di sommissione ed ubbidienza che gli uomini debbono alle supreme Potestà che Dio ha costituito a governarli" (Scipione de' RICCI, *Istruzione pastorale [...] su' doveri dei sudditi verso il Sovrano*. In Pistoja, nella Stamperia vescovile, per Atto Bracali, 1784, p. vi).

⁴⁸⁶ "Non vi lasciate ingannare da qualche preteso Filosofo che sotto il falso pretesto di amore dell'umanità rovescia i fondamenti della società medesima, facendo i Sovrani ministri del Popolo e non di Dio. Poiché quantunque la forma del governo venga originariamente dalla scelta e dal consenso dei popoli, nondimeno l'autorità del Sovrano non viene dal popolo ma da Dio solo [...]. Onde è che l'Apostolo (San Paolo, *Epistola ai Romani*, xiii, 6) non chiama i Principi ministri del Popolo, ma di Dio", per cui – dichiara perentoriamente Scipione de' Ricci – una volta fatta dal popolo la scelta della forma di governo, "l'autorità legittima di fare le Leggi risiede unicamente, e privativamente, nel Sovrano che lo amministra" (*Ib.*, p. ix).

⁴⁸⁷ "Ogni anima, dice San Paolo ai Romani, e in essi a tutti i fedeli, cioè ogni persona sia soggetta alle supreme Potestà, perché queste vengono da Dio medesimo, che le ha stabilite ed ordinate sopra la Terra, alle quali però chi ardisce di resistere resiste agli ordini di Dio, e tira sopra di sé una giusta condanna [...]" (*Ib.*, p. x).

⁴⁸⁸ "[...] Poiché, per qualunque ragione si avesse di lamentarsi di un aggravio ricevuto, sarebbe un delitto gravissimo il farlo fuori dei limiti di quella profonda venerazione che Iddio vuole che

Delineate entro questo quadro storico ed ideologico-culturale le principali direttrici dell'opera del Vescovo giansenista, se ne possono individuare i momenti salienti a partire dal 1780. La sua attività va qui considerata sul piano dottrinale, nel movimento di idee che preparò ed accompagnò le riforme. Alla preparazione di una nuova coscienza nella massa dei fedeli, Ricci infatti dedicò le sue omelie, i suoi scritti, le lettere o istruzioni pastorali, quali strumenti specifici del suo ufficio. Invece, per il pubblico più scelto, volle divulgare le traduzioni ed i rifacimenti delle più famose opere dei giansenisti, riproponendole proprio in ragione della loro rarità⁴⁸⁹.

Nacque così quella *Raccolta di opuscoli interessanti la religione* (stampata fra 1783-85), che rappresenta, insieme agli *Atti* del Sinodo di Pistoia, il *corpus* più organico dei testi della Chiesa ricciana. In stretta coerenza con il suo credo *rigorista*, il Vescovo cercava specialmente con questa *Raccolta* di diffondere nella sua diocesi ed in tutto il Granducato i più famosi ed introvabili testi del giansenismo (alcuni persino all'*Indice*).

In seguito, muovendosi sempre nella scia delle riforme del Granduca e seguendo nel contempo la traccia dei giansenisti di Parigi e di Utrecht, nel 1783 Ricci istituisce l'*Accademia ecclesiastica di Firenze*, detta *Leopoldiana*⁴⁹⁰. Anche qui, il Vescovo si preoccupa di mostrare la sua fiduciosa subordinazione al Granduca (espressa il 6 febbraio 1784 nella sopra ricordata *omelia*, intitolata *Istruzione pastorale di Monsignor vescovo di Prato e Pistoia su i doveri dei sudditi verso il sovrano*). In simili posizioni, del resto Ricci era perfettamente in sintonia con gli altri giansenisti italiani, specialmente quelli dell'Università di Pavia, dove altri insigni scienziati manifestavano non meno apertamente la stessa devota soggezione al sovrano⁴⁹¹.

Nell'*Istruzione* ricciana si legge a chiare lettere la concezione assolutistica del potere sovrano, l'insindacabilità dell'operato del monarca, in quanto non ha altro superiore che Dio, e solo nei suoi confronti è responsabile delle sue azioni⁴⁹².

abbiamo per le persone sacre che ha posto sopra di noi. Ove l'umile rappresentanza non sia attesa, o non giunga sino al trono, noi dobbiamo in silenzio adorare i giudizj di Dio, a cui solo è responsabile delle sue azioni il Sovrano [...]. Questa è la dottrina di San Paolo [...], dove [...] rileva i doveri tutti dei Sudditi verso i Sovrani dall'esser questi stabiliti da Dio, senza lasciar luogo all'esame, o discussione di quanto comandano. I Principi sono ministri di Dio [...]" (Ib., pp. xiv-xv)

⁴⁸⁹ CARISTIA, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, cit., p. 92.

⁴⁹⁰ CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale ...*, cit., p. 94.

⁴⁹¹ CARISTIA, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, cit., p. 94.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 95.

A corroborare quest'azione di proselitismo, vennero fondati nel 1786 gli *Annali ecclesiastici*, un settimanale che uscì fino al 1791, ad opera di Carlo Mengoni, segretario del Ricci. Pur non avendo l'importanza delle *Nouvelles Ecclésiastiques* di Parigi, tale periodico divenne il punto di riferimento dei giansenisti e dei novatori delle cose religiose di tutta l'Italia⁴⁹³. Nell'intento di coinvolgere tutti i vescovi toscani nella sua politica anti-romana, Ricci convoca poi il sinodo che si tenne a Pistoia nel settembre del 1786.

Il 1786 è anche l'anno in cui avviene nei mesi di luglio e di agosto il *congresso di Ems*, nel corso del quale si formula il programma di riforme della chiesa imperiale ed una sfida contro le nunziature romane⁴⁹⁴. Si manifestavano dunque ad Ems, contestualmente, non solo le tradizioni episcopaliste tedesche – sviluppatesi sin dal Seicento nelle tesi dei fautori di una *Chiesa di Stato* (secondo le concezioni dello *Staatskirchentum*), tesi che come è noto si svilupparono nelle teorie del *febronianesimo*⁴⁹⁵ – ma, a quel che risulterebbe, anche un deciso influsso del *Sinodo di Pistoia*⁴⁹⁶.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁹⁴ Giuseppe PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*. Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, 1974, p. 141.

⁴⁹⁵ L'episcopalismo tedesco viene influenzato dalle teorie gallicane intese a legittimare la Chiesa di Stato voluta da Luigi XIV. Il punto di inizio di questo episcopalismo può esser localizzato nell'opera del canonista protestante Johann Schilter, il quale (con il *De libertate Ecclesiarum Germaniae* (che esce un anno dopo la *Declaratio Cleri Gallicani*, nel 1683) anticipa le tesi episcopaliste che saranno formulate in tutta la loro pienezza dall'autore che si cela dietro lo pseudonimo di Justinus Febronius [cioè Johann Nikolaus von Hontheim] (si veda: Heribert RAAB, *L'episcopalismo nella chiesa imperiale dalla metà del XVIII secolo fino alla fine del XVIII*, in: *Storia della Chiesa* [diretta da Hubert Jedin], VII. *La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'illuminismo*, Milano, Jaca Book, 1981, pp. 523-524). Peraltro, fra Schilter e Febronio-Hontheim, l'episcopalismo tedesco annovera anche: sia Zeger Bernard Van Espen (l'autore dello *Jus ecclesiasticum*, edito nel 1700, in cui si combinano gallicanesimo e giansenismo), sia Johann Kaspar Barthel, il quale teorizzò la distinzione nel primato papale fra i diritti essenziali e quelli accessori, vedendo in questi ultimi la derivazione di un'evoluzione storica, tradotta in un diritto consuetudinario contrario alla definizione originaria di questo stesso primato (*Ib.*, pp. 518-519). Interpretazioni che vengono appunto riassunte da Febronio-Hontheim, il quale – nel *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus* (prima edizione nel 1763, e con il suddetto titolo ampliata in cinque volumi nel 1770-74) – stabilisce che: i vescovi non sono vicari del papa; quest'ultimo è *centrum unitatis* solo in quanto capo della Chiesa intesa come sistema federale; al sovrano spetta uno *jus circa sacra*, per cui il papa gli è subordinato (*Ib.*, pp. 521-522).

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 535 (in riferimento alla tesi di: F.G. DREYFUS, *Sociétés et mentalités à Mayence dans la seconde moitié du dix-huitième siècle*, Paris, 1968, p. 435; A. WAN-DRUSZKA, *Ems und Pistoia*, in: *Spiegel der Geschichte. Festgabe für M. Braubach*, Münster, Achendorff, 1964, pp. 627-634).

III. *Il Sinodo di Pistoia del 1786 ed il significato politico e religioso dei princìpi codificati negli Atti*

Indubbiamente i lavori del *Sinodo*, quali risultano codificati nelle loro risultanze negli *Atti e decreti*⁴⁹⁷, costituiscono il referente di una valutazione complessiva dell'opera intrapresa dal Ricci nel campo dottrinale, in piena aderenza comunque alle posizioni del Granduca e più in generale delle impostazioni date nell'Impero al programma inteso a realizzare uno *Staatskirchentum*.

Sin dalla lettera circolare ai Vescovi (datata da Firenze, 26 gennaio 1786, sottoscritta anche da Vincenzo degli Alberti), Scipione de' Ricci intende richiamare l'attenzione sull'ostilità di tutti gli "*spiriti torbidi*", che "*odiano [...] ogni nome di riforma*" e pretendendo di chiamare eretico chiunque voglia risalire alle origini della Chiesa, per ripurgarla "*dalle sozzure che nella malignità dei tempi*", cioè dalle alterazioni dovute all' "*oscuramento e vecchiezza*", si sono introdotte⁴⁹⁸.

Il Vescovo rivendica la purezza della *tradizione originaria*⁴⁹⁹, in particolare il "*ravvicinamento di ogni disciplina più conforme al Vangelo*", da conseguire proprio contro i conservatori di tutte "*le storte idee che in secoli tenebrosi l'ignoranza e l'ambizione [...] hanno sparse*"⁵⁰⁰. Idee false che ancor oggi si cerca di contrabbandare come una vera religiosa pietà, mentre confondono "*la idea del governo spirituale stabilito da Gesù Cristo colla dominazione propria dei Principi della terra*", e che così facendo "*sconvolgono e mettono in contrasto le due Potestà contro lo stabilimento della Eterna Sapienza*"⁵⁰¹.

In effetti, come si evince, l'obiettivo del *Sinodo* è definito nell'opposizione al Potere temporale della Santa Sede, in sostanza per separare quanto avrebbe dovuto restare distinto, ossia "*quello che è di Potestà della Chiesa, datale da Dio per comunicarsi ai Pastori, che sono i*

⁴⁹⁷ *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoja dell'anno MDCCLXXXVI* [da qui in poi: *Atti*], In Pistoja, per Atto Bracali stampatore vescovile, [1788]. Ci riferiamo all'esemplare posseduto dalla BNCF (con la segnatura: Magl. 5.2.193), che ha nel verso del piatto anteriore, manoscritta, la seguente iscrizione: "*Donum Petri Leopoldi Magni Etruriae Ducis. Mense Octobris 1788*".

⁴⁹⁸ Scipione de' RICCI, *Ai Venerabili Fratelli Consacerdoti e Cooperatori suoi della Città e Diocesi di Pistoja* [Lettera pastorale per la convocazione del Sinodo diocesano di Pistoja], in: *Atti*, p. 5.

⁴⁹⁹ Fra i riferimenti alla tradizione, identificata con la Bibbia, si veda dove Scipione de' Ricci dice: "[...] *Si debbono in conseguenza ridurre le cose quanto si può il più, ai loro principj che sono fondati nella Scrittura e nella Tradizione [...]*" (*Ib.*, p. 7).

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 5.

⁵⁰¹ *Ibidem*, l. c.

Ministri suoi per la salute delle anime”, da quel potere secolare “che la pietà dei Sovrani, per favore o per privilegio, le ha voluto talvolta accordare”, e che “l’ambizione e avarizia hanno con grave scandolo [sic] usurpato sulla Potestà data da Dio ai Sovrani medesimi”⁵⁰².

In questa finalità di ripetere l’originaria distinzione fra i due poteri, il Vescovo indica nel Sovrano il migliore ausiliario e garante, riconoscendo maturata in lui la stessa iniziativa, dunque espressione di una predestinazione della grazia divina⁵⁰³. Nella *Sessione II* prende quindi forma la nuova struttura ecclesiale riferita all’esplicita volontà riformistica ed innovatrice del Granduca, riassunta in 57 “punti per la discussione e risoluzione”, che – come si precisa – “contengono quegli oggetti che S.A.R. avrebbe in veduta in queste materie [...]”⁵⁰⁴. Al *Punto o Articolo I* si precisa anzitutto che “S. A. R. desidera che tutti i Vescovi del suo Stato adunino il loro Sinodo almeno ogni due anni, incominciando dall’estate del 1786, sperando che si faranno un pregio, senza prendere i Sinodi fatti antecedentemente unicamente per modello, di uniformarsi, unitamente con i loro Parochi, alla sana Dottrina ed alle Leggi dello Stato”⁵⁰⁵.

Nel prosieguo, la volontà del Principe si precisa in ulteriori “vedute”, fra cui appaiono significative le seguenti, in quanto coincidono con le principali innovazioni operate dalla riforma ricciana, le quali risultano espressione locale di quello *Staatskirchentum* specifico, come si è detto, della *chiesa nazionale* voluta dagli Asburgo-Lorena. Istituzione non dissimile nella sostanza dalla *Chiesa Gallicana* dei Borboni di Francia e del giurisdizionalismo di quelli regnanti nell’Italia meridionale.

In questa prospettiva, la nuova Chiesa leopoldina-ricciana riduce la gerarchia ecclesiastica alle correlazioni fra parroci e vescovi. Ai parroci infatti spetta di diritto partecipare ai Sinodi diocesani (*Punto*

⁵⁰² *Ibidem*, l.c.

⁵⁰³ “[...] Noi dobbiamo sperare tutta la protezione dal nostro Sovrano in quello che può cooperare al vero bene della Chiesa, mentre amando egli per divina Grazia la Religione, ed avendoci egli medesimo per l’aumento di quella animati a celebrare questo Sinodo, darà anco tutta la mano perché disposte per il meglio le cose diasi compimento a quella parte di necessaria riforma, che per gli eccitamenti di Lui sotto la scorta e nel nome del Supremo Pastore delle anime nostre Gesù Cristo si va intraprendendo” (*Ib.*, pp. 5-6).

⁵⁰⁴ PIETRO LEOPOLDO (Granduca di Toscana), *Lettera circolare scritta per ordine di S.A.R. l’arciduca Granduca di Toscana ai vescovi suoi sudditi [estensori: Scipione de’ Ricci e Vincenzo degli Alberti, i cui nomi figurano in calce al documento]’, in: *Ib.*, p. 48. Nell’indice, la stessa è indicata come segue: *Lettera circolare di S. A. R. ai Vescovi, che accompagna i cinquantasette Articoli, Ib.*, p. 129.*

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 49.

II)⁵⁰⁶. I vescovi devono proporre al Sovrano il sistema con cui convocare il *Sinodo* ed il metodo di svolgere i lavori (*Punto III*)⁵⁰⁷.

Per il *Punto IV*, si prescrive che a ciascuno dei vescovi spetta il diritto di proporre gli argomenti da trattare nei sinodi, specie quando si trovi “*necessario il correggere le pubbliche preghiere, quando contengono cose contrarie alla Dottrina della Chiesa*”, e pertanto “*sarà uno dei principali carichi dei Sinodi di attendere alla riforma dei Breviarj, Messali, togliendo le leggende false ed erronee, e procurando che dentro l’anno si legga tutta intera la Scrittura*” (fermo restando che tutte le relative spese per questi nuovi testi siano “*a carico del Patrimonio Ecclesiastico*”)⁵⁰⁸.

Ma è al *Punto V* che l’attacco alla Santa Sede (spregiativamente indicata come “*la Corte di Roma*”) risulta espresso a chiare lettere come la finalità primaria del *Sinodo*. “*E credendo uno degli importanti oggetti il rivendicare all’ autorità dei Vescovi i diritti originarij loro stati usurpati dalla Corte di Roma abusivamente, potranno prendere in esame quali delle Dispense riservatesi dalla Corte di Roma possono risguardarsi [sic] come un’usurpazione alla legittima giurisdizione dei vescovi [...]*”⁵⁰⁹.

Fra gli altri diritti originari rivendicati dal Ricci, vengono elencati alcuni che – in questo stesso *Punto V* possono sembrare dei semplici ‘acconsentimenti’ alle più effimere esigenze, ad esempio la dispensa “*per l’uso della Perrucca, che dovrebbe meglio abolirsi*”, o “*la permissione di entrare nei Conventi alle Ragazze ed ai Parenti in primo grado, e di ammettervi a convivere le ragazze in tutte l’età e le vedove*”⁵¹⁰. Al *Punto VI* si tratta anche il diritto alle dispense matrimoniali (con il suggerimento di abolire “*interamente l’impedimento della cognazione spirituale*”)⁵¹¹.

Rilevante anche l’indicazione della necessità di uniformare “*i principj veri di morale*” sottoponendo gli ecclesiastici in ogni tipo di scuola ed università a corsi fondati su “*autori sopra dei quali principalmente convenisse studiare, tenendo per massima che tutti gli studj ecclesiastici dovessero essere diretti secondo la dottrina di Sant’ Agostino*”, e che pertanto “*chiunque non professasse la detta Dottrina in tutte le sue parti fosse per l’avvenire incapace del concessionario e della cura delle anime, né potesse essere ammesso ai concorsi*”⁵¹².

⁵⁰⁶ *Ibidem*, l. c.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, l. c.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, pp. 49-50.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 50.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 51.

⁵¹¹ *Ibidem*, l. c.

⁵¹² *Ibidem*, l. c.

Del tutto consona ai criteri di rigorismo cui si ispira il *Sinodo* toscano è invece il richiamo a specifici requisiti di moralità per il clero, relativamente: sia all'ordinazione ed all'accertamento della vera vocazione, elevando l'età non solo per le vestizioni, ma anche per i chierici (*Punto IX*)⁵¹³; sia all'obbligo dell'abito ecclesiastico o della tonaca (almeno in città); sia all'opportunità di astenersi da spettacoli teatrali e da balli, dal frequentare caffè, locali pubblici, biliardi, dal partecipare alla caccia, a giochi, e dallo svolgimento di qualsiasi attività nelle professioni private (*Punto XXV*)⁵¹⁴.

In alcuni punti successivi prende consistenza la volontà di riforma negli stessi culti e riti, per adattarli alle nuove prospettive di proselitismo. In tal senso, si prescrive (*Punto XXIII*) la necessità di porre rimedio all'abuso di oratori e specialmente delle cappelle private, ambienti che appartengono ad un cetto di persone le quali hanno *"tutto il comodo di andare in tutti i tempi e in tutte le stagioni nelle Chiese"* e quindi tali loro cerimonie non servono ad altro che impedire di *"andare alle funzioni Parrocchiali le famiglie e servitù loro"*⁵¹⁵.

Inoltre, nel *Punto XXVII*, nel raccomandare ai vescovi la prescrizione di regolamenti intesi ad impedire ogni forma di lusso nelle cerimonie, si indica loro l'opportunità di rivedere, con il sostegno delle autorità statali, anche il numero e la qualità di feste, novene ed esposizioni, ritornando all'antico costume⁵¹⁶.

Ma il motivo destinato a suscitare le maggiori reazioni popolari viene toccato al *Punto XXVIII*, riguardo alla rimozione delle reliquie e delle immagini sacre dalle chiese, o comunque dagli altari, questione che è storicamente accertato risulta alla base dei malumori popolari, come si confermerà conclusivamente fra le motivazioni delle insorgenze⁵¹⁷.

⁵¹³ *Ibidem*, pp. 51-53.

⁵¹⁴ *Ibidem*, pp. 58-59.

⁵¹⁵ *Ibidem*, pp. 57-58.

⁵¹⁶ *"Sarebbe opportuno che [...] si proibissero nelle Domeniche e Feste solenni le feste in onore di Santi. Potrebbero proibirsi le parature, la quantità inutile dei lumi, la musica tanto vocale che instrumentale ad eccezione del canto corale e dell'organo; il Governo penserà ad abolire le feste profane che si fanno intorno le Chiese in occasione di Feste Sacre [...]"* (*Ib.*, p. 59)

⁵¹⁷ *"Converrebbe che i vescovi si prendessero la cura di rivedere tutte le Reliquie delle Chiese delle loro Diocesi, togliendo tutte quelle la di cui autentica fosse per qualunque titolo sospetta, e non permettendone l'esposizione anche nelle Chiese di Regolari e di Monache. Visitassero pure i quadri delle Chiese e le immagini, per togliere quelle che fossero indecenti o duplicate [...]. E nell'Altare maggiore [...] dove dee conservarsi il santissimo dovrebbe togliersi ogni quadro di Santi e non lasciarvi che una Croce"* (*Ib.*, p. 60).

Peraltro, a dimostrazione dell'importanza che il *Sinodo* attribuisce a questi aspetti della liturgia, al *Punto XXXVII* ed al *XXXVIII* si ritorna sull'argomento. Ma qui va visto quanto segue, al *Punto XXXVIII*⁵¹⁸.

Più avanti, appunto nello stesso *Punto XXXVIII*, si entra nella descrizione minuziosa degli apparati liturgici, soprattutto per l'*Esposizione del Santissimo*, per le *Quarantore*, e per l'*Esposizione del Santo Sepolcro*⁵¹⁹.

Al *Punto XXXVIII* si insiste anche, ancora, sulla modifica della liturgia, precisandosi che si dovrebbero ridurre di numero le novene e feste non stabilite "dall'antico uso della Chiesa, e specialmente quelle per i nuovi Santi, per le quali il popolo facilmente si allontana dalle pratiche più rispettabili e dal culto più solido"⁵²⁰. Proprio per tale finalità, si dovrebbero togliere tutte quelle reliquie "che non avessero una bastanza autentica e ragionevole"⁵²¹.

Riguardo poi alle processioni, si dichiara che, eccettuate quelle del *Corpus Domini*, delle *Rogazioni*, della *Domenica delle Palme*, del *Santo sepolcro*, della *Purificazione della Chiesa*, si dovrebbero abolire tutte le altre. "E assolutamente conviene abolire quelle che ad altro non portano che a fare dei pranzi o delle adunanze indecenti"⁵²².

Sia in questo, che in altri punti la stessa volontà del Granduca si rivolge all'attenzione che il *Sinodo* deve dedicare all'emancipazione della religiosità popolare dalle attuali forme, qui definite come intrise di superstizione.

Al *Punto XLII* si prescrive l'uso del volgare per alcune preghiere del popolo⁵²³. Al *Punto L* si vietano tutte le feste minori in onore di Santi, le correlate esposizioni di reliquie e tutte le altre piccole devozioni⁵²⁴.

⁵¹⁸ "Sarebbe desiderabile che i Vescovi avessero premura per la decenza delle Chiese e delle sacre funzioni, con togliere [...] dalle medesime tutta quella pompa superflua [...]. In conseguenza [...] in tutte le Cure di Campagna potrebbe convenire non lasciarvi che un solo Altare, ove non sia che il Crocifisso ed al più il quadro del santo titolare, e forse un quadro rappresentante la Santissima Vergine, con che si tolga l'abuso di tener coperte ordinariamente le Immagini [...], il che altro non ispira che superstizione. Converrebbe parimente che fossero tolte [...] tutte le tavole e voti delle grazie e miracoli" (Ib., pp. 62-63).

⁵¹⁹ In tutte queste occasioni – si precisa – "potrebbe essere prescritto che non vi fosse un numero maggiore di ventiquattro lumi, né minore di sedici, o per qualunque altra Festa non si potesse eccedere il numero di dodici [...], tolta in qualunque caso ogni pompa di paratura, di musiche, di distribuzione di sonetti, di spari &c." (Ib., p. 63).

⁵²⁰ *Ibidem*, pp. 63-64.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 64.

⁵²² *Ibidem*, l. c.

⁵²³ *Ibidem*, pp. 64-65.

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 66.

Al *Punto LIII*, si sottolinea che lo “*zelo per illuminare il Popolo sulla vera devozione*” deve spingersi ad eliminare quella inutile o superstiziosa, al fine di “*istruirlo sul valore delle Indulgenze, sulle disposizioni per acquistarle, sul modo di suffragare i Defunti [...]*”⁵²⁵.

Un ruolo centrale viene quindi indicato alla preminente funzione del parroco all'interno dell'organizzazione ecclesiale (secondo una prospettiva di riconoscimento del suo ruolo pastorale, a confronto con il distacco dei claustrali). Una prospettiva che non a caso si ritrova nella stessa politica 'religiosa' della Rivoluzione.

Infatti, nei punti compresi fra il *XXXII* ed il *XXXVI*, sottolineati i requisiti morali e la stima universale di cui deve essere oggetto il parroco, si descrivono minutamente le articolazioni della sua attività fra i fedeli. La funzione pastorale deve essere intesa a risolvere i problemi di coesistenza e di coscienza. Ma senza entrare più del necessario nelle questioni familiari. E comunque senza mai altra motivazione che quella del consiglio, dell'educazione morale, dell'armonia. Andrà peraltro accertata nei parrocchiani la vera purezza degli intenti, oltre ad un sufficiente grado di istruzione e alla consapevolezza in chi si avvicina ai sacramenti, ivi compreso il matrimonio⁵²⁶.

Nella catechesi, il ruolo dei parroci è fondamentale, per cui si considera la necessità di tradurre, stampare e distribuire ad essi quei testi che appaiono essenziali alla riforma che il *Sinodo* deve attuare. Al *Punto LIV* si elencano addirittura con minuzia i testi considerati meglio adatti per la formazione della nuova spiritualità. Si tratta in misura prevalente di quelli il cui contenuto riprende significative componenti protestanti, gianseniste e gallicane⁵²⁷. Siamo dunque di fronte ad una precisa codificazione dei testi religiosi che il Granduca stesso considera fondamentali, e che integrano in parte quelli già tradotti e ristampati nella suddetta *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*.

Conclusivamente, in questa parte, altri punti riguardano ancora le restrizioni delle autonomie e nelle vestizioni, e la sottomissione all'autorità dei vescovi locali, in relazione rispettivamente ai conventi di monache (*Punto LV*) e soprattutto a quelli dei Regolari (*punti LVI-LVII*)⁵²⁸. Anche questo è un aspetto che troverà

⁵²⁵ *Ibidem*, l. c.

⁵²⁶ *Ibidem*, pp. 61-62.

⁵²⁷ *Ibidem*, pp. 66-68.

⁵²⁸ *Ibidem*, pp. 68-70.

un'applicazione nella politica religiosa ispirata alla Rivoluzione, con echi precisi nella stessa rivoluzione costituzionale napoletana del 1820-21.

Nel primo dei due decreti elaborati nella *Sessione III* del *Sinodo*, intitolato *Decreto della fede e della Chiesa*⁵²⁹, si definiscono le posizioni che il *Sinodo* assume in materia teologica e relativamente alla Santa Sede. Qui si affermano alcuni importanti principi, significativi della particolare temperie riformistica ricciana (appunto argomentata fra le posizioni del giansenismo e uno specifico gallicanesimo relativo all'asburgico *Staatskirchentum*), e tali da spiegare la non immotivata avversione della Santa Sede e la serrata critica che Marchetti⁵³⁰ – come vedremo – gli rivolgerà particolarmente negli anni 1787-88.

Infine, c'è in questo primo *Decreto* l'identificazione fra le verità di fede e la tradizione, concepita nel senso della fissità alle origini, per cui ogni successiva esperienza e ricerca di perfezione va vista come un altamente problematico, se non sempre eretico, discostamento dalla verità rivelata⁵³¹.

Per una prima valutazione su queste posizioni, sembra che già qui niente dimostri meglio di tale intenzionalità la sorta di equivalente distanza del Ricci sia dalla Chiesa di Roma, sia dalla temperie culturale dell'illuminismo europeo, almeno in quel che nei *philosophes* appare il prevalente orientamento a concepire il progresso come una priorità assoluta rispetto alla fissità delle origini. E su questo piano avrà buon gioco proprio Marchetti, nel rinfacciare a Ricci un radicalismo innovativo ed una fretta riformatrice che risulterebbe incoerente con il principio della fissità della tradizione.

La verità potrebbe invece essere che Ricci rivolgesse il suo attivismo riformatore verso l'abbattimento di tutto ciò che gli sembrava si fosse sovrapposto alla tradizione stessa, sino a nascondere ed alterarla. E questo spiega l'avversione che inevitabilmente si

⁵²⁹ Decreto della Fede e della Chiesa, in *Ib.*, p. 77.

⁵³⁰ Qui si rinvia al capitolo seguente.

⁵³¹ “[Punto] VI. La Religione di Cristo non è una umana invenzione, dove vi abbisogna dell'uso e della esperienza, affine di renderla perfetta [...]. Ella è un'opera divina architettata da un Dio che la rese perfetta nell'atto di stabilirla. Quello adunque che fu allora necessario credere, si [...] dovrà credere fino alla fine dei secoli [...]. I Canonici di disciplina, che si spesse volte si fecero, non furono articoli che facessero parte sostanziale della Religione, ma furono mezzi creduti [...] necessarij a bene osservarla. Dal suddetto principio scende come una dimostrazione quella massima così certa e infallibile che nella Dottrina e nella Morale solo è vero ciò che è antico, ed è certamente falso ciò che s'introdusse col tempo [...]” (*Ib.*, l. c.).

instaura fra i più attenti giansenisti ed i più accorti giacobini, nel senso che gli uni come gli altri non potranno fare a meno, proprio per l'opposizione di principi e di referenti (gli uni alla tradizione e gli altri al radicalismo innovativo) di riconoscersi nemici ed avversari.

Vi è in questo *Decreto* infatti qualcosa di estraneo non solo alla Chiesa cattolica, contro cui il complessivo discorso del *Sinodo* ricciano si indirizza, ossia la totale identità fra religione cristiana e verità di fede codificate in una rigida tradizione, ferma alle origini, al dettato della *Scrittura*. Si tratta, comunque, di un'asserzione ripetuta più volte sia in questo primo *Decreto* che in altre parti degli *Atti del Sinodo*, ed in maniera troppo esaustiva per essere solo una contingente forma retorica o casuale artificio argomentativo⁵³².

Nondimeno, questo ricorso alla fissità della tradizione risulta in qualche misura strumentale dal modo con cui in tale *Decreto* si considera in maniera niente affatto tradizionale la titolarità di questa funzione di conservazione. Infatti, nel par. VIII, oltre a delinearsi il postulato episcopalista dell'equiparazione fra il *corpo dei Pastori Vicarij di Gesù Cristo* ed il *Pontefice*, si insinua in maniera ambigua una nozione di *Capo Ministeriale*, concetto che riunisce due aspetti che sarebbero invece del tutto distinti. Infatti, implicano partitamente, per un verso, l'idea di *capo*, il concetto di vertice di una gerarchia (titolare di decisioni sovrane e la funzione di unica guida), mentre – e per altro verso – l'idea di *ministro* implica il concetto di un esecutore della volontà di una comunità di eguali al Romano Pontefice, per cui rimarrebbe a questo Capo Ministeriale

⁵³² Del resto, come si è visto, il Vescovo di Pistoia e Prato accenna alla tradizione nella sua *Lettera pastorale* [...] per la convocazione del *Sinodo*. Qui nel *Decreto* si vedano inoltre i seguenti luoghi. Nel par. VII: “[...] Non prevarranno giammai gli sforzi infernali a guastare o distruggere alcuna delle verità collocate da Cristo nel deposito della Fede e della Morale alla Chiesa affidato” (*Ib.*, p. 28). Nel par. XI: “Noi riconosciamo dunque come un articolo fondamentale di nostra credenza, che la Chiesa anche universale non ha alcun diritto di stabilire nuovi Dommi, ma solo di conservare gli antichi, e riconosciamo altresì che nell'esercizio di questo diritto non può dipartirsi dalle Scritture divine e della venerabile Tradizione uniforme [...]” (*Ib.*, p. 79). Nel par. XII il richiamo alla tradizione si accompagna al riconoscimento del [personale] diritto di tutti i fedeli di risalire direttamente ad essa, tutte le volte che le sue verità risultassero alterate o rese incomprensibili da infedeli o interessate riduzioni ecclesiastiche. Come si vede, questo è un riconoscimento di chiara intonazione protestante, ma nel suo presupposto di libero esame resterebbe da accertare quanto coerentemente questo sia compatibile con la rigida dogmatica della Chiesa ricciana. “[...] I Fedeli hanno diritto di chiedere la spiegazione, e finché non sia data precisamente, non debbono determinarsi [...] per decisioni così irregolari, ma risalire, per quanto si può, alla dottrina sicura delle Scritture e della Tradizione” (*Ib.*, p. 80).

la funzione di giudicare sulle controversie sulla dottrina o sulla morale⁵³³.

Parrebbe dunque non infondata l'ipotesi che la Chiesa toscana voglia attrarre su questa funzione di un *Capo ministeriale* tutto quello che riguardasse le funzioni non solo di tutti i sacerdoti e dei vescovi, ma anche del pontefice stesso, ossia la funzione *Capo della Chiesa*. D'altro canto, Marchetti rimprovererà al Ricci di non aver mai parlato dei poteri del papa in termini di giurisdizione⁵³⁴ ma solo in quelli vaghi e generici di *ufficio*⁵³⁵.

Inoltre, se la sopra formulata nostra ipotesi fosse valida, quel *Capo ministeriale* potrebbe essere indifferentemente riferito sia al Ricci stesso che al Granduca. Nel primo caso il primato spirituale sarebbe del Vescovo, nel secondo del Granduca, sul momento Pietro Leopoldo. E che quest'ultima eventualità non sia da escludere sembrerebbe confermato dove Ricci attribuisce chiaramente al Sovrano una funzione di guida spirituale della stessa Chiesa toscana, definendolo appunto ministro designato da Dio⁵³⁶.

Riguardo alla funzione che il *Decreto* riserva al pontefice non sembra che sia esaustiva quella del diritto di giudicare delle verità di fede, codificate nella Scrittura. Un "*diritto, nell'esercizio del quale non prenderà abbaglio giammai, purché non si parta dalle sicure regole, sopra delle quali conviene che si appoggi per giudicare rettamente, vale a dire la divina parola o scritta nei libri santi, o conservata per tradizione*"⁵³⁷.

In realtà, il carattere equivoco di tutta questa trattazione risulta nell'impiego della terminologia tradizionale in un senso nettamente contrario al primato pontificio, secondo cioè i tre poteri che ca-

⁵³³ "Questo giudice è la Chiesa medesima, la quale, rappresentata dal corpo dei Pastori Vicarij di Gesù Cristo, uniti al capo Ministeriale, ed al centro comune il Romano Pontefice primo fra essi, ricevette il diritto di giudicare e di determinare i Fedeli nelle controversie insorte sulla dottrina o sulla morale" (*Ib.*, p. 78).

⁵³⁴ [Giovanni MARCHETTI], *Annotazioni pacifiche di un parroco cattolico a monsignor Vescovo di Pistoja e Prato, sopra la sua Lettera pastorale del 5 ottobre 1787 al clero e popolo della Città e Diocesi di Prato*. Edizione quinta, rivista e nuovamente accresciuta dall'Autore, con la stessa Pastorale in fine. S.l., s. e., li 12 aprile 1788, p. 72. Il riferimento al testo ricciano è relativo alla p. 64 di: Scipione de' RICCI, *Lettera pastorale di monsignor Vescovo di Pistoja e Prato, al clero e popolo della Città e diocesi di Prato*. Stampata in Pistoja con data del 1787. Per Atto Bracali stampator vescovile, 1788, ora posta in appendice dal Marchetti in questa quinta edizione delle sue *Annotazioni* (con paginazione a parte, a numerazione romana, che però a lato reca l'indicazione dell'originaria paginazione ricciana, in cifra araba, cui qui ci riportiamo appunto indicando questa p. 64).

⁵³⁵ *Ibidem*, pp. 67 e ss.

⁵³⁶ Scipione de' RICCI, *Istruzione pastorale...*, cit., pp. ix, xv.

⁵³⁷ *Ibidem*, l. c.

ratterizzano l'universale missione redentrice della Chiesa: il magistero⁵³⁸, il ministero⁵³⁹ ed appunto la giurisdizione. Quest'ultima, la giurisdizione, o potere di governo, è ciò che fa convergere la volontà dei discepoli verso le esigenze del bene comune⁵⁴⁰. Ed è precisamente al Pontefice che – secondo il *Corpus Iuris Canonici* – spetta questo potere di giurisdizione (cioè di interpretazione della verità)⁵⁴¹.

Qui invece, nel *Sinodo*, dopo aver posto l'accento sulla generica identificazione di questo potere con tutta la Chiesa (concetto peraltro presente anch'esso nel *Corpus Iuris Canonici*)⁵⁴², si conferisce sostanzialmente questa giurisdizione ai vescovi, e comunque non a tutto un loro concilio, bensì ad un *Sinodo* provinciale. Al contrario, nel *Corpus Iuris Canonici* è inequivocabile che ai vescovi spetta soltanto il diritto di governare nella loro diocesi e non su tutta la Chiesa⁵⁴³.

E del resto, c'è in questo par. VIII anche qualche altra artificiosità argomentativa. Fra l'altro, laddove (oltre a questa sopraggiunta distinzione fra una *Tradizione-Scrittura* ed una Tradizione altrove e altrimenti conservata), si invertono i termini di un'accusa di novatori che Roma rivolge alla Chiesa ricciana (giansenista, gallicana, giuseppinista o leopoldina che sia).

L'accusa di novazioni incompatibili con la tradizione ortodossa è in questo par. VIII ritorta contro la Chiesa romana, qui in sostanza fatta responsabile, nel rimbarbarimento dell'età di mezzo, della sostituzione dell'originario giudizio di tutti i vescovi adunati in assemblea, nei concili e sinodi, con una pretesa infallibilità del

⁵³⁸ Il magistero è l'insegnamento della verità; la catechesi, l'indicazione del sentiero da percorrere, l'ideale sovranaturale da raggiungere (Mario CARDOVANI, *S.v.: Chiesa*, in: *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico (Firenze, C. Sansoni), 1949. to. III, coll. 1455-1456).

⁵³⁹ Il ministero è il potere sacramentale (conferito con il sacramento dell'Ordine, validamente amministrato) che conferisce la Grazia e quindi la forza di attuare nella vita quelle dottrine specifiche del magistero, a partire dalla Fede sino ai vertici della Carità trasformante e della santità eroica. Questo potere include i sacramenti, che sono i mezzi precipui di santificazione e di salvezza (*Ib.*, col. 1456).

⁵⁴⁰ *Ibidem*, l. c.

⁵⁴¹ "*Romanus Pontifex, beati Petri in primatu successor, habet supremam et plenam potestatem iurisdictionis in Universam Ecclesiam, tam in rebus quae ad fidem et mores, tam in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent*" (*Ib.*, coll. 1456-1457 [in riferimento al: *Corpus Iuris Canonici*, 218]).

⁵⁴² "*Potestas iurisdictionis seu regiminis ex divina institutione est in Ecclesia*" (*Ib.*, col. 1456 [*Corpus Iuris Canonici*, 196]).

⁵⁴³ "[*Episcopis*] *Ius et officium est gubernandi diocesim tum in spiritualibus, tum in temporalibus cum potestate legislativa, iudiciaria, coactiva ad normam sacrorum canonum exercenda*" (*Ib.*, col. 1457 [*Corpus Iuris Canonici*, 335]).

vescovo di Roma, dando così inizio a quella serie di innovazioni che hanno condotto all'attuale arbitrario primato papale⁵⁴⁴.

Su questi presupposti, il primo *Decreto* definito nella *Sessione III* del *Sinodo*, al par. XIII rigetta l'ipotesi che Gesù Cristo abbia voluto costituire la sua Chiesa come uno Stato secolare. "Il Divin Redentore [...] non volle fondare un regno o una monarchia temporale, e restrinse tutte le facultà" di questa Chiesa "allo spirito", per cui i suoi successori non possono eccedere questo limite, senza provocare irregolarità, usurpazioni e quindi divisioni nel corpo sociale⁵⁴⁵.

Su questa base, nel par. XIV si chiarisce come il *Sinodo* consideri irragionevole e senza relazione con la volontà originaria del *Fondatore della Chiesa* qualsiasi attuale pretesa della Santa Sede di intervenire nella sfera dei diritti dell'autorità politica, o di pretendere di usare una forza secolare per costringere ad obbedire ai suoi decreti⁵⁴⁶.

Forte di questo convincimento, pretendendo di niente aggiungere ai diritti tradizionali della Chiesa, il *Sinodo* dichiara al par. XV di questo *Decreto*, che il mezzo più idoneo per garantirsi contro gli arbitri della Santa sede è includere i quattro celebri articoli della *Declaratio Cleri Gallicani* del 1682⁵⁴⁷.

Ma nel suddetto *Decreto*, recependo l'art. 2 della *Declaratio*, mentre si fa mostra di voler garantire la stessa autonomia della Santa sede, in effetti si rivendica un'assoluta autonomia della sola 'Chiesa toscana', in tal modo emancipandola proprio ed unicamente (vista la piena accettazione della subordinazione alle iniziative di riforma ecclesiastica del Granduca) dal controllo dottrinario, gerarchico e amministrativo della Curia romana.

Qui in effetti si parla ormai apertamente di *Chiesa di Pistoja*, identificandola inequivocabilmente come una chiesa nazionale, del

⁵⁴⁴ "Una tale infallibilità nel giudicare e proporre ai Fedeli articoli da credersi, che non fu concessa ad alcuno in particolare, ma solamente al corpo dei pastori rappresentanti la Chiesa, è il carattere più luminoso ed augusto che tentarono invano di scuotere i Novatori, perché fondato sopra troppo chiare testimonianze della Scrittura, ed ancora sulla natura medesima e sulla costituzione della Chiesa" (*Decreto della fede e della Chiesa*, cit., p. 78).

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 80.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, pp. 80-81.

⁵⁴⁷ "Professiamo noi dunque con quei savj Prelati: I. Che San Pietro e i suoi successori Vicarij di Gesù Cristo, e che la Chiesa istessa non hanno ricevuto potere da Dio, se non sulle cose spirituali, e [...] non già sulle temporalì" (*Ib.*, p. 81). In conseguenza il *Sinodo* in primo luogo dichiara "che i [...] Sovrani non sono sottoposti ad alcuna Potestà Ecclesiastica [...] nelle cose che riguardano il temporale" (*Ib.*, l. c.). Inoltre, questo principio implica che "i loro sudditi non possono essere esentati" - dalla Chiesa - né da quell'obbligo di sottomissione, di obbedienza, né dal giuramento di fedeltà che debbono al sovrano temporale (*Ib.*, l. c.).

tutto coincidente con la *Chiesa Gallicana*, riconosciuta nei caratteri di una chiesa nazionale autonoma dalla Santa Sede e subordinata ai disegni riformistici dei sovrani (nel senso appunto dello *Staatskirchentum* giuseppino-leopoldino)⁵⁴⁸.

In riferimento all'art. 3 della *Declaratio*, si precisa comunque la necessità di “regolare l'uso della Potestà Apostolica”, sia per mezzo di “*Canoni fatti dallo spirito di Dio, e consacrati dal rispetto generale di tutto il mondo*”, sia – soprattutto – per “*le regole, le consuetudini e le costituzioni ricevute nel Regno (nello Stato) e nella Chiesa Gallicana (e nella Chiesa di Pistoja)*”⁵⁴⁹.

Qui, d'altronde, l'accento è posto sulla connessione (non esente da una qualche minaccia di scisma o di più aperta lotta), fra il *rispetto della tradizione*, l'immutabilità delle leggi e delle “*usanze de' nostri Padri*”, adesso codificati nel *Sinodo*, e la “*grandezza della Santa sede Apostolica*”⁵⁵⁰.

Il monito alla Santa Sede si evidenzia quindi nella ricezione dell'art. 4 della *Declaratio*, precisando che sebbene vada riconosciuta al Papa la competenza (“*la principale parte*”) nelle questioni di fede, e che i suoi decreti riguardano tutte le Chiese, comunque “*il suo giudizio non è irreformabile, se non v'interviene il consenso della Chiesa*”⁵⁵¹.

Un aspetto certo non meno rilevante dei lavori del *Sinodo* riguarda poi i postulati dottrinari che vi vengono definiti nel senso di quella che possiamo definire come la *tradizione teologale giansenistica*, relativamente cioè al problema della grazia, del significato delle opere per la salvezza e quindi del valore del libero arbitrio. Tutti temi che nel *Sinodo* vengono sviluppati, specificamente nella *Sessione III*, e quindi definiti nel *Decreto della Grazia, della Predestinazione, e dei fondamenti della Morale*.

Anche qui si ribadisce preliminarmente la necessità di “*risalire alla purità dei principj, che dalle novità introdotte si sono oscurati*”, per quindi poter stabilire nella diocesi “*quella uniformità di Dottrina che sarà di edificazione ai Fedeli, ed a cui tendono i voti del nostro religiosissi-*

⁵⁴⁸ “[...] I Decreti del santo Concilio Ecumenico di Costanza [...] confermati dalla pratica di tutta la Chiesa e dei Romani Pontefici, e osservati sempre religiosamente dalla Chiesa Gallicana, restano nella loro forza e vigore; [...] la Chiesa di Francia (la Chiesa Pistoiese e il presente santo Sinodo) non approvano l'opinione di coloro che combattono questi Decreti [...]” (*Ib.*, l. c.).

⁵⁴⁹ *Ibidem*, l. c.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, l. c.

⁵⁵¹ *Ibidem*, l. c.

mo Principe"⁵⁵². A quest'ultimo riguardo, ci si riferisce esplicitamente a quanto contenuto nella ricordata *Lettera circolare* scritta dal Ricci e dall'Alberti per chiarire i criteri della riforma ecclesiastica voluta da Pietro Leopoldo.

Del resto, la volontà del Principe viene riconnessa al fondamento stesso della teologia giansenista, ossia alla particolare interpretazione della teoria di Sant'Agostino sulla grazia e la predestinazione, e quindi alla polemica anti-pelagiana sul libero arbitrio, che come si è accennato costituiscono il fulcro di tutte le teorie di Giansenio, come pure di quanti successivamente seguirono la traccia del suo *Augustinus*⁵⁵³.

Il discorso si sviluppa poi a partire dal riferimento al peccato originale, alla "*caduta di Adamo*", da cui è conseguita una seconda natura umana (la *lapsa natura* della tradizione vetero-neotestamentaria), cioè uno *stato di natura corrotta*, condizione dalla quale – appunto secondo l'*interpretazione agostiniana-giansenista* – l'uomo non può salvarsi soltanto per merito delle sue azioni, quanto per la predestinazione che la grazia divina può o meno riservargli. In questa prospettiva, come si è visto, è in discussione il libero arbitrio, e cioè il significato e valore della volontà umana.

Senza la Grazia divina l'uomo resta "*sotto la schiavitù del peccato*", in quanto dominano in lui l'ignoranza e la cupidità. Così ormai, privato della grazia, l'uomo rimane cioè in uno stato di globale imperfezione: in quanto da un lato ha una conoscenza solo apparente, perché estranea alla sapienza; e dall'altro lato è motivato solo dalla cupidità, ossia dall'esclusivo amore di sé stesso e delle cose immediate, le più sensibili e materiali.

In questi termini (nei paragrafi III-IX) vengono in questo secondo *Decreto* riassunti i capisaldi della dottrina di Giansenio. Nei successivi paragrafi si svolge poi il discorso su come l'uomo possa riscattarsi da questa condizione di inferiorità, ora specificando che non solo per mezzo della grazia, ma anche per mezzo della propria libertà.

In questo, in effetti il *Sinodo* diversifica in certa misura il *predestinazionismo agostiniano-giansenistico*. Con una qualche assonanza nei temi roussoviani relativi allo *stato di natura* ed alle motivazioni

⁵⁵² *Ibidem*, p. 84.

⁵⁵³ Qui nel secondo *Decreto* (enunciato nella *Sessione III*), al par. II è detto espressamente che "*Per istabilire questa unità di principj, l'illuminato Sovrano insinua ai vescovi che si prenda per norma la Dottrina di Sant'Agostino segnatamente contro i Pelagiani e Semi-pelagiani, i quali coi loro sistemi hanno distrutto lo spirito della religione di Gesù Cristo, ed hanno predicato un nuovo Vangelo sì nel Domma che nella Morale*" (*Ib.*, l. c.).

passionali (del resto recepite lì, da Rousseau, come qui, dal Ricci, dallo stesso patrimonio spirituale agostiniano), al par. XII si sottolinea che vi sono “nell’uomo due amori come due radici, da cui si producono tutte le azioni: la cupidità e la carità”⁵⁵⁴. Se la prima produce solo frutti cattivi, invece la seconda “produce le opere buone”⁵⁵⁵. Inoltre, l’una esclude l’altra. Dove vi è cupidità non vi sono azioni buone. E viceversa. Il passaggio dalla cupidità alla carità non può avvenire che tramite la Grazia, “che non dipende dal nostro volere, ma [...] in noi lo produce”⁵⁵⁶.

Senza risolvere in maniera convincente l’antinomia fra *grazia-predestinazione* e *liberto arbitrio* (come si coglie nei paragrafi XIII-XV), in questo secondo *Decreto* si considera comunque (paragrafi XVI-XVII) la *gradualità della grazia*, nel senso di una profondamente sentita e vissuta conversione dalla *cupidità* alla *carità*.

Conversione che come correlato ha una riconsiderazione dei modi e dei tempi della penitenza che i sacerdoti dovranno imporre, verificando appunto attraverso le opere quanto la grazia si venga affermando nell’animo di coloro che vorranno rientrare nella piena partecipazione agli altri sacramenti (dopo la confessione, la penitenza, la remissione dei peccati e la comunione).

Si delinea in effetti qui (sviluppandosi poi nei paragrafi XVIII-XX) un aspetto del rigorismo teologico-disciplinare dei giansenisti, quello relativo all’eccessiva rapidità delle assoluzioni e dell’altrettanto eccessiva frequenza nella comunione. Aspetti, questi, di un superficialismo, di una religiosità scaduta nel vuoto formalismo di riti di cui non si afferra l’intimo significato e la vera sostanza. Come si avverte, ci troviamo di fronte ad una conclusione che, al di là della validità sul piano del rigorismo morale, viene intesa (nel par. XXI) in funzione strumentale nella polemica contro il lassismo e la vuota ritualità che si imputano come dominanti nella Chiesa romana⁵⁵⁷.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 89.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, l. c.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, l. c.

⁵⁵⁷ “[...] Quindi non è meraviglia che scossi ai tempi nostri i suddetti fondamenti, tutto l’edificio della cristiana religione ne abbia risentito un gran nocumento: cangiate le idee della Libertà, della Grazia e della Predestinazione, si sono cangiate le massime della Morale, e si è introdotta la sfrenata facilità di assolvere, che è la cagione più feconda dei mali che soffre la Chiesa. Si è perduta la vera idea della giustizia cristiana ed estinto lo spirito di religione [...], non è rimasto che un vano simulacro di giustizia farisaica [...]. Colle varie immaginazioni degli uomini, e con i varj capricciosi sistemi sulle materie indicate si è introdotta una Babilonia [...] in ogni parte della Morale, e particolarmente nell’amministrazione della Penitenza” (Ib., p. 95).

In questi caratteri salienti, le conclusioni del *Sinodo* non risultano tanto orientate verso una sostanziale diversificazione dei contenuti teologici del cattolicesimo (e lo prova il *Decreto dei sacramenti in genere*, elaborato nella *Sessione IV*, come può vedersi negli *Atti stessi*)⁵⁵⁸, quanto per il *presupposto conciliarista* inteso a contestare la subordinazione alla *Prima Sede*, all'autorità del Pontefice, in una concezione peraltro incoerente rispetto alla struttura ecclesiale cattolica, ed al prezzo della totale soggezione ai criteri arburgico-lorenesi dello *Staatskirchentum*.

Da qui la connotazione scismatica del giansenismo ricciano, inconsapevole di quanto il *Sinodo* stesso potesse contribuire non soltanto, come si voleva, a minare il primato della Santa Sede, ma le stesse condizioni di esistenza del cattolicesimo, come la crisi dell'Antico regime stava per mostrare, sia in Francia che nello stesso Granducato di Toscana.

E qui la polemica del Marchetti si rivelerà come pienamente fondata, al di là dell'estremizzazione della reazione romana, quando scoppiò la Rivoluzione ed i suoi principi e metodi vennero esportati, coinvolgendo le stesse masse cattoliche in una difesa della religione tradizionale. Non fa dunque meraviglia che Scipione de' Ricci risultasse invisibile ai cattolici come ai francesizzanti, ormai – più che giacobini – anch'essi confusi e presto scalzati dal *revirement* bonapartiano verso il concordato con Roma.

⁵⁵⁸ Si veda, nella *Sessione IV*, la definizione dei *Dodici articoli*, riassunta nell'art. VII: "Appoggiate alle Sante Scritture, e principalmente alla Tradizione de' Padri ed all'unanime consenso non solo di tutte le particolari Chiese Cattoliche, ma eziandio di quelle che già da molti secoli vivono nell'Oriente da noi separate, e finalmente nell'espressa definizione del santo Concilio di Trento, noi crediamo che questi Sacramenti, o sia questi canali stabiliti da Gesù Cristo per comunicarci la sua grazia giustificante, non siano né più né meno di sette; e questi, numerati secondo l'ordine ritenuto da Eugenio IV [...], diciamo essere il Battesimo, la Confermazione, l'Eucaristia, la Penitenza, l'Estrema Unzione, l'Ordine ed il Matrimonio [...]" (in: *Ib.*, cit., p. 107).

Capitolo IX

Il protagonista della polemica dottrinarica contro Scipione de' Ricci: l'abate empolese Giovanni Marchetti, detto 'il martello del giansenismo'

Nella realizzazione del suo programma di radicale riforma, il Vescovo di Pistoia e di Prato dovette comunque incontrare forti resistenze interne allo stesso clero toscano e da parte delle masse dei fedeli, con una massima intensità per la questione del culto del *Sacro Cuore* o la rimozione da lui voluta degli altari dalle chiese. Da qui una graduale perdita di consenso che poi degenera nell'aperta ostilità fino a giungere al sollevamento di Prato.

Del resto, i lavori preparatori del Concilio nazionale, che avrebbe dovuto tenersi secondo le decisioni del *Sinodo di Pistoia*, rivelarono appunto una diffusa ostilità del clero. I soli ancora favorevoli al Ricci furono il vescovo di Chiusi e Pienza, monsignor Pannilini, e quello di Colle, monsignor Sciarelli. In questa situazione i lavori del Sinodo volgevano ormai al termine. Ci si accingeva alla discussione attorno al culto delle immagini e delle reliquie.

A Prato erano presenti il vescovo di Volterra ed il segretario del Nunzio pontificio. Il popolo era in tumulto, temendo che si volesse abolire il venerato altare della Cintola per erigervi una fonte battesimale. Quando si sparse la voce, sembra infondata, che già stavano per giungere i demolitori, la sera del 20 maggio 1787 il popolo insorse, invase il palazzo vescovile e si abbandonò a manifestazioni di fanatismo⁵⁵⁹.

In duomo venne abbattuta la cattedra episcopale e lo stemma del Ricci. Vennero bruciati messali, breviari e libri liturgici e di preghiera da lui compilati⁵⁶⁰. La pronta repressione del moto, ebbe come conseguenza la soppressione dei conventi dei Cappuccini e dei Francescani, e la conferma dell'abolizione della Nunziatura fiorentina.

I processi che seguirono non chiarirono le sospettate macchinazioni, mentre la punizione degli insorti si concentrò su ventotto

⁵⁵⁹ Agenore GELLI, *Appendice a: Scipione de' RICCI, Memorie... scritte da lui medesimo, e pubblicate con documenti da Agenore Gelli*. To. II. Firenze, Felice Le Monnier, 1865, p. 275.

⁵⁶⁰ CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale ...*, cit., p. 282.

maggioranti (frustati in pubblico), ventuno carcerati e sette arruolati per punizione nell'esercito. Le spese dei danni provocati vennero addossate al comune di Prato⁵⁶¹. Comunque il Vescovo capì che non si sarebbe mai arrivati al Concilio nazionale, ed il 5 giugno 1787 sciolse l'assemblea dei lavori preparatori⁵⁶².

Nel complesso il *Sinodo* assume il significato di un'azione provocatoria nei confronti della *Prima sede*, dichiaratamente un preambolo per altre iniziative contro la cosiddetta 'tirannia curiale' romana.

Le posizioni espresse nel *Sinodo* ed i suddetti esiti non solo sulle masse ma sulla generalità del clero toscano, ebbero peraltro l'effetto di rinsaldare la posizione degli avversari del giansenismo, che all'interno della Curia papale cercavano di spingere la situazione ideologica agli estremi, sino ad una rapida ed esplicita condanna del movimento ricciano⁵⁶³.

Ed appunto qui entra in scena quella singolare figura di polemi-
sta in cui si manifesta la poliedrica personalità dell'abate empolese Giovanni Marchetti⁵⁶⁴, in quel momento fra i più attivi collaboratori del *Giornale ecclesiastico* di Roma. Questo era allora l'organo di punta della propaganda contro-rivoluzionaria diffusa dalla Curia roma-

⁵⁶¹ A. GELLI, *Appendice*, cit., pp. 275-276.

⁵⁶² CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale ...*, cit., p. 282.

⁵⁶³ PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, cit., p. 95.

⁵⁶⁴ Ma chi era costui? In effetti Marchetti risulta uno dei più significativi personaggi del mondo ecclesiastico, fra quanti militarono dalla parte dei sostenitori del cattolicesimo romano, in un'epoca di grande disorientamento e di drammatiche scelte di campo nel corpo della stessa Chiesa cattolica. Da qui l'interesse per ripercorrerne sia pure per linee generali il carattere e l'opera. Nato ad Empoli nel 1753, rimasto orfano giovanissimo, si forma negli studi giuridici soprattutto grazie al sostegno ed alla protezione del cardinale Torrigiani. Divenuto sacerdote, nel 1777, passato quindi al servizio del duca Mattei, contempera le funzioni di segretario con lo studio dei testi ecclesiastici. Nel 1780 pubblica una sua confutazione della più famosa storia della Chiesa composta dal Fleury in prospettiva giansenista (*Saggio critico sopra la storia ecclesiastica del signor abate Claudio Fleury e del suo continuatore*). A questa prima versione, lodata fra l'altro dall'arcivescovo Antonio Martini di Firenze, fece seguire un'edizione ampliata nel 1782, in due volumi, stampata a Bologna (*Critica della storia ecclesiastica e de' discorsi del signor abate Fleury, con un'appendice sopra il di lui Continuatore*). In questa seconda versione, l'opera ebbe vasta diffusione, venendo tradotta in varie lingue e presa a riferimento dallo stesso Joseph de Maistre per il suo *Du pape* (Luigi LAZZERI, *Giovanni Marchetti*, in: ID., *Storia di Empoli, con note e biografie dei più illustri cittadini empolesi...*, Empoli. A. Monti, 1873, pp. 252-253). Dopo diverse sue produzioni di carattere apologetico nei confronti della *Prima sede*, Marchetti entra appunto nel vivo della polemica anti-giansenista nel 1787, confutando le posizioni espresse dai giansenisti toscani nel sinodo di Pistoia del 1786, ed in particolare la lettera pastorale con cui il Ricci (nella *Lettera pastorale di Mons. Vescovo di Pistoia e Prato al clero e popolo della città e diocesi di Prato*, cit.) chiariva ai suoi fedeli e contro Roma questa posizione.

na. Fondato nel 1785 proprio in funzione di contrasto al diffondersi (per mezzo, come si è visto, dei ricciani *Annali ecclesiastici di Firenze*, fondati nel 1783) delle idee gianseniste, ossia alla contestazione del primato papale sulla Chiesa universale, e alle già attuate riforme ricciane imposte con l'avallo granducale ai riti e culti tradizionali delle masse contadine e cittadine.

Sin lì La Curia romana si era infatti limitata a censurare la produzione giansenistica. Ora però la situazione era diventata inquietante per la Santa Sede. Con fondamento, Roma temeva la stretta alleanza che si era stabilita fra gli Asburgo-Lorena ed il movimento giansenista europeo. La politica dell'imperatore Giuseppe II e del granduca Pietro Leopoldo, intesa a creare una chiesa nazionale autonoma da Roma (ma subordinata nel primo caso a Vienna e nel secondo a Firenze), trovava un prezioso alleato nella piena subordinazione ed anzi nelle più completa accentuazione che prelati sul tipo del Ricci davano alle riforme nel campo ecclesiastico.

A Roma ci si rese perfettamente conto dell'importanza di una reazione in termini di propaganda a questa convergenza fra il giurisdizionalismo assolutista (spinto sino ad invadere l'autonomia della Chiesa) e gli attacchi giansenisti contro il papato.

L'idea di creare a tal fine il *Giornale ecclesiastico* venne a Luigi Cuccagni e a Tommaso Maria Mamachi (segretario dell'*Indice*, dal 1779, quindi *Maestro del Sacro palazzo*, dal 1782). Attraverso questo organo, Mamachi e la Curia si prefiggevano di contrastare più efficacemente il giansenismo proprio non limitandosi più alla trattatistica, alla polemica delle prerogative della Santa Sede argomentata in termini giuridici (utile un tempo, sinché si trattava di convincere ristrette classi di governo). Ora era questione di contrastare l'opera di proselitismo che il clero ricciano, attraverso i parrochi, intendeva svolgere nelle masse dei fedeli.

Ecco il compito che si assunsero⁵⁶⁵, tutti i collaboratori a questo periodico. Si doveva propagandare fra il clero, e da questo comunicare ai fedeli, l'idea di uno scontro epocale da sostenere contro gli avversari della religione cattolica, fra cui appunto i riformisti giansenisti⁵⁶⁶.

Fra i collaboratori del *Giornale ecclesiastico* c'era appunto Giovanni Marchetti, che subito divenne il fulcro della polemica anti-giansenista, intesa come strumento per raggiungere una coesione

⁵⁶⁵ Sul Cuccagni: PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, cit., pp. 51 e ss.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 42.

fra tutti i cattolici, a fronte degli incombenti pericoli di uno scisma, o quanto meno di una spaccatura del primato di Roma in una serie di ulteriori chiese nazionali.

Spaccatura che si era palesata e consumata da tempo nelle intenzioni delle maggiori monarchie europee, sia nei diversi rami della dinastia borbonica (soprattutto in Francia, con la costituzione della Chiesa gallicana, e nel regno di Napoli e di Sicilia, con il clero giurisdizionalista anti-curialista, contrario alla dipendenza dal papa e fedele all'autorità del sovrano), sia nell'Impero asburgico-lorenese.

Particolarmente in quest'ultimo contesto, le attuate o progettate radicali riforme destrutturavano il sistema cattolico in una chiesa nazionale alle dipendenze dei sovrani, qui l'imperatore Giuseppe II ed in Toscana il granduca Pietro Leopoldo.

In una prima *Lettera pastorale di Mons. Vescovo di Pistoia e Prato al clero e popolo della città e diocesi*⁵⁶⁷, del 5 ottobre 1787, Ricci lamenta "la mutazione sì 'violenta e improvvisa'" sopravvenuta nei suoi confronti, a motivo – sostiene – delle calunnie sulla sua pretesa eterodossia. C'è qui poi l'accento al tumulto pratese innescato dalla 'perfidia della superstizione e del fanatismo'.

Nel prosieguito, come del resto in altri suoi scritti successivi, Ricci produce così un'auto-difesa del suo operato, relativamente alla ridefinizione della devozione del *Sacro Cuore*, della *Via Crucis*, come pure del suo ricorso all'autorità granducale per i disordini delle monache di Prato, infine per l'adozione del catechismo del Gourlin⁵⁶⁸.

Nel contempo, Ricci rivendica il suo rispetto per la Santa Sede, quantunque confermando la sua idea dei limiti al potere del papa nei confronti dei vescovi e dell'autorità secolare, quali a suo avviso erano stati giustamente definiti dall'ateneo pavese. In questo contesto il riferimento è comunque esplicitato dal richiamo alle teorie di Mésenguy⁵⁶⁹ e di Quesnel⁵⁷⁰.

⁵⁶⁷ Scipione de' RICCI, *Lettera pastorale di Mons. Vescovo di Pistoia e Prato al clero e popolo della città e diocesi di Prato*, Pistoia, per Atto Bracali, stampator vescovile, 1787.

⁵⁶⁸ Pierre-Etienne GOURLIN, *Educazione ed istruzione cristiana o sia Istruzione sulle verità cristiane in forma di catechismo ad uso della città e diocesi di Pistoia e Prato*. Voll. I-III. Venezia, S. Occhi, a spese di A. Bracali, 1782.

⁵⁶⁹ François – Philip MÉSENGUY, *Esposizione della dottrina cristiana, opera utilissima ad ogni genere di persone, sì ecclesiastici che secolari, e particolarmente ai confessori ed ai parrochi che hanno l'obbligo d'istruire il popolo [...]*. Voll. I-V. Venezia, Remondini, 1761; ID., *Compendio dell'istoria e della morale dell'Antico testamento con spiegazioni e riflessi del signor abate [...] prefetto del collegio di Beauvais*. Voll. I-XXIV. Pistoia, Manfredini, 1785.

⁵⁷⁰ CARISTIA, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, cit., pp. 96-97.

A questa prima *Lettera pastorale* (intesa dal Ricci a difendere le posizioni espresse nel *Sinodo di Pistoia*) l'abate Marchetti oppose appunto una sua verve polemica, in data 7 gennaio 1788, con *Le Annotazioni pacifiche di un parroco cattolico a monsignor Vescovo di Pistoja e Prato sopra la sua lettera pastorale de'5 ottobre 1787*⁵⁷¹, suo primo scritto anti-ricciano⁵⁷².

Quali dunque erano precisamente le imputazioni rivolte da Marchetti al Vescovo? Anzitutto di aver cambiato decisamente di atteggiamento rispetto a quando Ricci stesso era Vicario generale dell'arcivescovo di Firenze (ossia Francesco Gaetano Incontri). Allora Ricci era pienamente osservante della disciplina ecclesiastica. E solo dopo essere giunto alla nuova carica nella diocesi di Pistoia e Prato – osserva Marchetti – Ricci aveva poi manifestato un suo atteggiamento radicalmente nuovo, quasi fosse l'ispirazione maturata nei pochi giorni della permanenza a Roma, prima di essere elevato alla dignità di vescovo.

In rapida sequenza, nello stesso 1788, *Le Annotazioni pacifiche di un parroco cattolico a monsignor Vescovo di Pistoja e Prato sopra la sua lettera pastorale de'5 ottobre 1787* ebbero una quinta edizione, in cui Marchetti reiterava polemicamente l'accusa a Ricci di discettare come se avesse studiato “in pochi giorni il vero spirito delle Scritture divine”, e raccolto “il senso di tutta la Tradizione precedente, e la conformità del deposto [sic] di tutti i Padri”⁵⁷³.

Come si avverte, c'è qui, oltre all'allusione ai contatti con i giansenisti romani dell'*Accademia dell'archetto* (Bottari e Foggini), anche l'accento alla pretesa, specifica di tutto il giansenismo europeo, di rivendicare l'originale tradizione cristiana⁵⁷⁴.

Più avanti, Marchetti contesta le asserzioni dello stesso Ricci, il quale nella *Pastorale* aveva insistito sul seguito che la sua azione avrebbe avuto nei suoi diocesani. E Ricci li descriveva come se fos-

⁵⁷¹ Si tratta di: G. MARCHETTI, *Annotazioni pacifiche di un parroco cattolico a monsignor vescovo di Pistoia e Prato sopra la sua lettera pastorale de'5 ottobre 1787 al clero e popolo della città e diocesi di Prato*. Italia [ma: Roma], G. Zempel, 1788.

⁵⁷² PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, cit., p. 98.

⁵⁷³ MARCHETTI, *Annotazioni pacifiche di un parroco cattolico a monsignor Vescovo di Pistoja e Prato* [...]. Edizione quinta [...], cit., p. 11.

⁵⁷⁴ Come rileva Marchetti (*Ib.*, p. 14), nella prima *Lettera Pastorale*, Ricci definisce in questi termini la sua missione: “[...] seguir coraggioso le tracce de' grandi vescovi dell'Antichità, [...] richiamare i giorni felici della Chiesa nascente” (Scipione de' RICCI, *Lettera pastorale di Mons. Vescovo di Pistoia e Prato al clero e popolo della città e diocesi di Prato*, cit., p. 6).

sero – sottolinea Marchetti – un gregge disposto a sostenerlo ed a proteggerlo: un gregge “docilissimo”, un popolo domato sotto un governo vigilantissimo, “sottomesso fino al miracolo al Sovrano”, e questo animato da “mire religiosissime”⁵⁷⁵.

A simili dichiarazioni del Vescovo di Pistoia e di Prato, da parte sua Marchetti oppone i tumulti e la sollevazione della stessa Prato, sede vescovile. La realtà, sottolinea il Sacerdote empolesse, è che quei fedeli sono invece “un Popolo che non parla più, o parla sotto voce”, un popolo che “giunge a ammutinarsi improvviso, a prorompere da disperato nella più orribile furia volgare!”⁵⁷⁶.

Qui l’Abate empolesse pone l’accento sul fatto significativo che proprio questo popolo, mentre insorge, palesa che la sua protesta non è contro il Sovrano, ma verso il Vescovo ed il suo scarso seguito di innovatori. “Eppure nel suo furore medesimo”, questo popolo – dice rivolgendosi a Ricci – “serba tanto dominio sopra di sé e de’suoi moti da protestare che l’ha con voi solo e co’vostri regolamenti e co’pochi Preti e Frati che vi aderiscono”⁵⁷⁷.

La verità è, dunque, che il popolo è insorto perché giunto “gradatamente al cumulo della disperazione”, prodotta dalle innovazioni, dai “regolamenti” voluti dal Vescovo⁵⁷⁸. Riferendosi all’antefatto del Sinodo di Pistoia – , Marchetti mette in dubbio il preteso unanimità dei religiosi toscani di fronte a quell’iniziativa, e parla di lettere giunte a Roma, firmate da preti che avevano partecipato contro voglia a quell’iniziativa, perché avevano dovuto subire le forti pressioni dei collaboratori del Ricci.

C’erano infatti stati i pressanti interrogatori del Tamburini a quanti rifiutavano di sottoscrivere posizioni contrarie al primato dell’autorità pontificale, ai riti ed ai culti consolidati dalla tradizione, e le minacce di essere affidati all’autorità secolare come ribelli, con l’effettiva permanenza in carcere dei più refrattari⁵⁷⁹. La condi-

⁵⁷⁵ MARCHETTI, *Annotazioni pacifiche di un parroco cattolico a monsignor Vescovo di Pistoja e Prato* [...]. Edizione quinta [...], cit., p. 20 [qui si riferisce a: Scipione de’ RICCI, *Lettera pastorale di Mons. Vescovo di Pistoia e Prato al clero e popolo della città e diocesi di Prato*, cit., pp. 24, 37, 41].

⁵⁷⁶ MARCHETTI, *Annotazioni pacifiche di un parroco cattolico a monsignor Vescovo di Pistoja e Prato* [...]. Edizione quinta [...], cit., p. 20.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, l. c. Infatti – continua l’Abate empolesse – , questo popolo tumultuante “circonda di lauri festivi lo stemma del suo Sovrano [...]; mentre con attentato sacrilego mette il fuoco nella pubblica Piazza alla Cattedra, all’Arme, alle insegne, alle carte, ai Libri del Vescovo, e restituisce al primiero posto le tolte Immagini sacre” (*Ib.*, l. c.).

⁵⁷⁸ *Ibidem*, pp. 23-24.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, pp. 25-29.

zione di desolazione e di sconforto prodotto dalla politica novatrice di Ricci e dei suoi è da Marchetti abilmente evocata, a cominciare dalle riforme della liturgia⁵⁸⁰.

Non meno inquietante è la descrizione degli interventi nell'organizzazione interna della Chiesa toscana. *"Il Clero posto in disgusto e in diffidenza, rimpiazzato da Operaj stranieri e sospetti; i Regolari espulsi o spogliati; le Monache [...]"*⁵⁸¹.

Nel complesso, Marchetti, rimprovera al Vescovo non solo gli eccessi moralistici (in quanto nella morale cristiana non vanno bene *"né rigor, né lassismo"*, tanto più quando chiamati in causa con superficialità e spirito di partito)⁵⁸². Ma ancor prima gli rimprovera la fretta, l'impazienza innovativa (*"[...] bisognerebbe dimostrare la necessità della sì gran fretta, che vi siete data di far sudare continuo due o tre stamperie per le vostre riforme"*), che rivelano la fragile strategia di voler tutto subito anziché temporeggiare, e provocano conseguentemente il disagio del pubblico tormentato dalla proliferazione di norme e regolamenti⁵⁸³.

Un'accusa che appare poi particolarmente fondata è quella che Marchetti rivolge al vescovo sullo scarso seguito, già constatato relativamente al *Sinodo*, ma confermato dalla reale incidenza delle sue riforme nell'opinione⁵⁸⁴. Sintomo di un élitismo che oggi risulta fra i caratteri del giansenismo e fra i motivi della sua estraneità almeno per gli immediati esiti democratico-popolari della Rivoluzione francese.

Quindi, qui Marchetti sottolinea questo isolamento del Vescovo rispetto alla prevalente opinione dello stesso clero granducale,

⁵⁸⁰ *"La faccia esteriore delle vostre Chiese è mutata. I sacri templi sembrano desolati, tolte le sacre mense: in altro idioma [in volgare] vi risuonan le preci, in altra forma vi si regola il culto, la Psalmodia, la Liturgia. Quà [sic] cessò il gaudio de' sacri Bronzi, là il festivo apparato nelle memorie de' Santi. Oggi si spoglia una Chiesa degli arredi preziosi, che su la pubblica fede vi depositò la pietà de' Credenti: domani da profana mano s'involano le sacre Immagini e le sculture devote. Su le pubbliche vie e nelle piazze si trascinano in faccia al Popolo i santi Calici, le Pissidi, gli Ostensorj, i reliquiarj [...], e si espone a mercato vile sotto la tromba del Banditore tutto ciò a cui dianzi aveasi un sacro terrore di avvicinarsi"* (Ib., pp. 18-19).

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 19.

⁵⁸² *Ibidem*, pp. 31-32.

⁵⁸³ *Ibidem*, pp. 34-35.

⁵⁸⁴ *"Io so che i vostri amici fanno baldoria su' dugento Padri famosi del vostro Sinodo arcano, per dimostrarci almeno la concordia e consanguinità di dottrina, se non altro nel Clero delle Diocesi [...]. E sa con me tutto il Mondo come siano que' vostri 200 Parocchi [sic], dabbene e santi quanto volete, ma per la massima parte di antica e montagniola [sic] semplicità. Sa benissimo i Tamburini, i Palmieri, i Longinelli, i De Vecchi, e altri stranieri di conosciuto impasto, messi alla testa di que' poveri preti, in quella santa assemblea: sa bene i pianti, i ricorsi che molti hanno fatto di poi contro le carpate lor sottoscrizioni [...]"* (Ib., pp. 24-25).

palesemente ostile alle sue riforme⁵⁸⁵. Alla fine – gli chiede retoricamente Marchetti – tutto il mondo dei fedeli si riduce dunque a lui solo?

*“In tal caso voi solo sareste la Chiesa”, che invece “nella nozione di tutti porta di essere società di veri Credenti, onde sareste insieme solo, e sareste insieme società”*⁵⁸⁶. Ma proprio questo è l’errore del Vescovo. *“In una parola: evitate sempre la singolarità, e mostrate di battere la via del Corpo Episcopale e di non istaccarvi da esso”*⁵⁸⁷.

Dopo avergli contestata l’incongruenza di pretendere di ripetere l’esempio dei grandi prelati dell’antichità, e di ignorare quanta importanza invece costoro dessero al culto delle immagini sacre⁵⁸⁸ –, Marchetti non solo ritorna sull’accusa al Vescovo di aver invaso il campo della disciplina ecclesiastica (permettendo, o imponendo, le sconsecrazioni di religiosi, ed in questo alterando *“come per giuoco e trastullo i Diritti, i Privilegi, le regole, lo stato di tanti corpi rispettabilissimi agli occhi della religione”*)⁵⁸⁹.

Infatti Marchetti rivolge al Ricci poi anche l’accusa di aver alterato i canoni della Chiesa riguardo alle cause di scioglimento del matrimonio (che invece, in quanto sacramento, devono esser di pertinenza della Chiesa e non dell’autorità secolare).

In questo suo ignorare e calpestare le norme fissate dalla Chiesa, – sottolinea Marchetti – il Vescovo ha voluto proibire anche il culto che per tradizione il popolo ha per le reliquie dei santi, le immagini sacre, gli *ex-voto*, il culto per Maria⁵⁹⁰.

Su tutte queste questioni, *“dopo tanti Concilj, tante Bolle, tanti decreti”*, il Vescovo ha preteso di esser lui il *“solo onnipotente e dispoti-*

⁵⁸⁵ *“Al numero di tutti i Vescovi posso aggiungere la totalità, almeno morale, di tutti i Popoli, di tutto il Clero, degli Ordini Regolari, delle Scuole, delle Accademie, de’ Teologi, che non solo non conviene ma espressamente riprova il tutto de’ vostri regolamenti”* (Ib., p. 38).

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 41.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, pp. 45-46.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 53.

⁵⁹⁰ *“[...] Le venerate ceneri ed ossa de’ Martiri, tolte al pubblico culto, o ordinate seppellirsi negli avelli comuni; le sacre Immagini di rilievo sbandite quasi per sistema dalle vostre Diocesi; gli innocenti attestati di pia riconoscenza de’ Popoli strappati dalle pareti de’ sacri templi; le proibizioni e le beffe de’ varj titoli sotto de’ quali soleva la devota Plebe invocare la stessa ed augusta Madre di Dio; lo spoglio e vendita degli arredi preziosi, le Confraternite, i Monasteri [...]”* (Ib., p. 54). A questo proposito, più avanti Marchetti ricorda la decisione di ridurre ad un solo altare le chiese che per tradizione ne avevano molti. *“Nella Chiesa di san Domenico di Prato, per recarne un esempio, i quattordici Altari che ridotti avete ad un solo [...] Non vi rammento quelli della Cattedrale di Sant’ Agostino [...]”* (Ib., p. 60).

co", e si è arrogato il diritto di "far Mondo nuovo e Terra nuova"⁵⁹¹. Ma, quel che è peggio – continua Marchetti – è il subdolo attacco portato al primato del Papa, riconoscendolo formalmente nei termini di un semplice "uffizio" e non come deve essere, cioè personificazione del primato di "Autorità, Potestà, Giurisdizione in tutta la Chiesa", nei confronti del quale come ogni altro fedele i vescovi devono prestare obbedienza⁵⁹².

Sull'autorità del papato – osserva Marchetti – si possono avanzare quattro posizioni: quella specifica dei protestanti e degli ortodossi; quella sostenuta dagli 'appellanti', alla Chiesa di Utrecht contro la Bolla *Unigenitus*; quella della Chiesa gallicana moderna (ossia la *Declaratio* del 1682); quella romana, cattolica⁵⁹³. Fra queste quale è quella sostenuta dal Vescovo?

Sembrerebbe che Ricci aderisse alle posizioni della *Declaratio Cleri gallicani*, nella quale peraltro relativamente al papa si legge: "Obtinet ille in nos Primatum auctoritatis et jurisdictionis sibi a Christo Jesu in persona S. Petri collatum"; e si precisa che "qui ab hac veritate dissentiret, schismaticus, imo, et haereticus esset"⁵⁹⁴.

Dunque, senza alcun fondamento il Vescovo si rivolge alla *Declaratio* per contestare al papato la somma autorità ed il potere di suprema legislazione su tutta la Chiesa, ed insistendo nella sua pretesa è egli stesso scismatico.

Su che cosa si basano allora le pretese – del Ricci e dei suoi collaboratori – di convocare un Concilio generale e rivedere e correggere il Messale romano?

È indubbio che essi non sono superiori all'autorità di quei Concili ecumenici, a cui solo spettava il diritto di rivedere queste questioni (lo stesso Concilio di Trento fece obbligo di non alterare il Messale). È poi senza alcun fondamento la pretesa 'autorità tradizionale' che tutti i riciani evocano tanto spesso, volutamente ignorando che proprio la Chiesa di Roma ha sempre dato la massima importanza alla conservazione delle tradizioni, prime fra tutte quella della uniformità del rito⁵⁹⁵.

Appunto per la conservazione di queste tradizioni la Chiesa si è riservata di rivedere i sacri testi solo dopo il Concilio Tridentino, affidandoli all'arbitrato del Pontefice. Testi che comunque sempre

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 54.

⁵⁹² *Ibidem*, p. 61.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 63.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, l. c.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, pp. 75-76, 81.

“in regola Canonica si combinavano” e si rivedevano nei concili provinciali e nazionali, a testimonianza che “non mai la Chiesa ha inteso d’espore indistintamente gli augusti suoi Riti alle pericolose vicende dell’arbitrio particolare di qualunque Vescovo”⁵⁹⁶.

Da qui la reiterazione dell’accusa rivolta da Marchetti al Vescovo di Pistoia e Prato di un’incoerenza nella pretesa di criticare il primato del Papato nel nome di un’antichità di tradizioni da ripetere e riaffermare⁵⁹⁷.

Riguardo poi al merito che Ricci nella *Lettera pastorale* rivendica alla sua iniziativa di creare la sopra ricordata *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*, Marchetti vi indica⁵⁹⁸ invece una serie di testi giansenisti oggetto di reiterate condanne da parte cattolica: le opere di Guyard, le due dissertazioni sulla pronunzia del canone della messa, il “dannato catechismo” di Gourlin, la “nuova, e bizzarra Via Crucis” del Pujati⁵⁹⁹, e persino il *Compendio* del Mésenguy e le *Riflessioni morali* del Quesnel⁶⁰⁰.

Su di un altro aspetto problematico della posizione giansenista del Vescovo, relativo al rifiuto della censura ecclesiastica (che interviene quando un’opera non si dimostri oggettivamente compatibile con le

⁵⁹⁶ *Ibidem*, p. 83.

⁵⁹⁷ “Dunque secondo la Disciplina antica, di mezzo e recente, avete tutto il torto in aver fatta, solo e dispotico, mutazione ne’ sacri Libri delle vostre Diocesi [...] Eh! Monsignore, questo è un dar baje per argomenti [sic]. Riti o Cerimonie o Rubriche, o chechiesias [sic]: abbiate richiamato cose antiche o create delle nuove, voi avete mutato ciò che non dovevate mutare [...] il vostro torto sta qui, e non nel nome”(Ib., pp. 84-85).

⁵⁹⁸ Marchetti si riferisce qui (Ib., p. 89) a: Scipione de’ RICCI, *Lettera pastorale di Mons. Vescovo di Pistoia e Prato al clero e popolo della città e diocesi di Prato*, cit., rispettivamente alle pp. 59, 54, 90, 98.

⁵⁹⁹ Giuseppe Maria PUJATI, *Lettera al sig. N. N. del P. D. [...], monsignor cassinese, P. P. nella Università di Padova, sulla definizione della Chiesa inserita nel piccolo catechismo per i fanciulli adottato dai quattro vescovi toscani*, in: *Raccolta di opuscoli*, cit., to. XVI, pp. 379-401; ID., *Annotazioni sopra le ‘Annotazioni pacifiche’ [del Marchetti] Italia [ma: Pavia, Galeazzi], 1788.*

⁶⁰⁰ MARCHETTI, *Annotazioni pacifiche di un parroco cattolico a monsignor Vescovo di Pistoia e Prato [...]. Edizione quinta [...]*, cit., p. 89. “Ottimamente! – conclude infatti, non senza sarcasmo, Marchetti – E frattanto gridate: ‘Aspetto da molti anni che mi si dica per qual delitto mi si è voltato contro tutto il genere umano?’”(Ib., l. c.). Si tratta di testi – continua l’Abate – che hanno rovesciato sulla Santa Sede insulti, volgarità, indecenti motteggi. Non meno che nei “detestabili” ricciani *Annali Ecclesiastici*, anche nella *Raccolta di opuscoli* sono stati riproposti “i più sfacciati prodotti che l’Inferno ha dettati all’odio sfrenato de’ moderni Settarij, e che ha fulminati la Chiesa e condannati il Principato, &c.”(Ib., pp. 89-90). E come dimenticare – sottolinea Marchetti – che l’opera di Quesnel, che Ricci definisce eccellente, è stata solennemente condannata da una delle più solenni *Bolle* mai uscite dal Vaticano? (Ib., pp. 91-92).

verità religiose, per ogni altro aspetto essendo competente l'autorità politica), Marchetti sottolinea che questo implica di rimettersi alle valutazioni dei singoli, per cui ciò vorrebbe dire ammettere la libera circolazione di "libri impuri, osceni, eretici, empj e superstiziosi"⁶⁰¹.

Inoltre, relativamente ai "principi fondamentali circa la gerarchia", come pure riguardo alle verità di fede, di per sé diverse dalla semplice opinione, è pur sempre una questione che investe l'autorità e la giurisdizione pontificia, come del resto riconosce quella stessa Chiesa gallicana cui il Ricci si riferisce tanto spesso⁶⁰².

E poi questa rivendicazione di assoluta libertà di opinione, di giudizio e di fede che il Vescovo ed i suoi reclamano, perché non l'hanno coerentemente applicata in questioni come quella che li vide tanto ardentemente opporsi al riconoscimento romano della liceità del culto per il Sacro cuore, e rifiutare che fosse benedetta una campana su cui era stato apposto quel simbolo, con un accanimento che si spinse fino al punto di farlo scalpellare o abradere⁶⁰³?

E perchè il Vescovo che reclama tanta libertà di opinione e di stampa si rovescia con contumelie soprattutto contro il Papa, accusandolo di essere pieno di pregiudizi⁶⁰⁴, ma anche contro di lui, Marchetti, minacciando di invocare l'autorità secolare⁶⁰⁵? "[...] *Declamate da invulnerabile contro l'eccessiva temerità di attaccarvi con le pubbliche stampe*⁶⁰⁶; [...] *chiamate 'forsennato e irreligioso quell'ignorante ed incivile scrittore*⁶⁰⁷, *ed anche 'disgraziato Autore', fabro, di 'calunnie e ingiuriosi sospetti*⁶⁰⁸; [...] *che grida 'inquieta e garrule voci di questi incomodi sussurratori [...], spiriti presuntuosi e leggieri perturbatori della società*⁶⁰⁹. *Ma tutto questo che importa? [...]*"⁶¹⁰.

In effetti, come si vede dalle stesse parole del Vescovo nella *Lettera pastorale* in questione, a fronte del reciso rifiuto di qualsiasi censura ecclesiastica Ricci non si preoccupa minimamente di limitare quella censura politica, che anzi dichiara come giusta, totale ed as-

⁶⁰¹ *Ibidem*, pp. 95-96.

⁶⁰² *Ibidem*, pp. 97-101.

⁶⁰³ *Ibidem*, pp. 101-102.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 111.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, pp. 112-113.

⁶⁰⁶ Qui (*Ib.*, p. 113), Marchetti cita: Scipione de' RICCI, *Lettera pastorale di Mons. Vescovo di Pistoia e Prato al clero e popolo della città e diocesi di Prato*, cit., p. 9.

⁶⁰⁷ MARCHETTI, *Annotazioni pacifiche di un parroco cattolico a monsignor Vescovo di Pistoia e Prato* [...]. Edizione quinta [...], cit., p. 102.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 102.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 103.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 113.

solata. Diverso infatti il giudizio sulle censure papali pronunciato dal Ricci⁶¹¹.

Riguardo invece all'autorità del sovrano, Ricci non ne contesta minimamente l'assolutezza, ma si applica ad affermare la piena virtuosità del Granduca, il suo possesso dei lumi di una superiore saggezza, la sua volontà di far progredire la società. Qui Ricci fornisce ampiamente la testimonianza di quanto poco il giansenismo considerasse la contestualità del superamento dell'arbitrio, sia nel campo religioso che in quello politico.

Anzi, qui il potere politico è visto come arbitro della stessa ortodossia della Chiesa. In questi tratti Ricci celebra in effetti la legittimità e la validità etica dell'autorità di Pietro Leopoldo. In lui indica l'esempio di vera religiosità, l'impegno morale e politico al tempo stesso, quale risulta la sua volontà di dissipare insieme all'ignoranza la stessa superstizione, che entrambe affliggono da secoli il cristianesimo.

Qui il Granduca è l'artefice di un riscatto della stessa Chiesa dai difetti, dagli errori e dalle colpe che hanno reso sin qui impossibile l'unione fra i cristiani e una giusta obbedienza⁶¹².

A fronte di queste dichiarazioni del Vescovo di piena soggezione alle riforme asburgico-lorenesi (da cui emerge chiaramente una totale accettazione di quel giuseppinismo contro cui si schieravano invece le resistenze delle stesse regioni dell'Impero asburgico-lorenese), dal canto suo Marchetti non accentua più di tanto la sua critica a questa esaltazione dell'assolutismo politico. Quel che gli preme è qui evidenziare l'ottica dicotomica, manichea, del rigorismo ricciano, che gli si configura con una perentorietà che non lascia spazio alcuno al riconoscimento delle ragioni dell'avversario.

⁶¹¹ *“Le mie premure e le mie sollecitudini furon gettate. Non dovetti perciò fare alcun conto di una censura proferita da chi non mostrava ragioni. Quando la dottrina di un libro non si dimostra cattiva, la censura non sarà al più che un affare politico, che non può oltrepassare giammai lo stato temporale di chi proferisce il Decreto”* (Scipione de' RICCI, *Lettera pastorale di Mons. Vescovo di Pistoia e Prato al clero e popolo della città e diocesi di Prato*, cit., p. 61).

⁶¹² *“Ma deh! Mio Dio, io non son pago abbastanza. Sotto un Principe sì religioso, sì illuminato, [...] tanto impegnato a dissipare gli abusi della ignoranza e della superstizione, che corrompono la bella faccia della Chiesa; sotto un Principe che voi ci avete dato nell'eccesso delle vostre misericordie, io spero, direi quasi: io voglio di più. Dilettissimi miei Diocesani, [...] entriamo nelle piissime vedute dell'amabil nostro Sovrano, amiamo la religione con un amore savio e illuminato, stiamo in guardia dalle insidie dei seduttori [...]: soprattutto conserviamo inalterabile la soggezione al Sovrano, l'ubbidienza alla Chiesa, l'unione coi Fratelli, la carità, la pace, la mansuetudine con tutto il mondo”* (Ib., p. 110).

Parrebbe questo un discorso del tutto reversibile, se non fosse che qui Marchetti sembra riconoscere, non diversamente dal moderato Cuccagni e dal *Giornale ecclesiastico*, che non sono tutte eguali e così recise le contrapposizioni. Un qualche fondamento c'è in questa accusa che l'Abate empoiese rivolge al Vescovo, accusandolo di settarismo e di prevenzioni che gli impediscono di riconoscere una posizione intermedia fra il rifiuto del primato pontificio ed una ri-considerazione dei termini della dovuta obbedienza al capo della cristianità⁶¹³.

Facendo appunto salva la questione, peraltro tutt'altro che secondaria, della postulata bontà dell'autorità granducale, qui Marchetti accusa semplicemente il Vescovo di un generale atteggiamento di cinico opportunismo, in un'affettata clemenza che non disdegna il rigore, come pure di una surrettizia confusione fra la causa della sua parte e gli interessi dello Stato⁶¹⁴.

Che conclusioni trarre da questo confronto serrato fra due posizioni interne alla Chiesa cattolica, entrambe riferite all'intangibilità della tradizione, le quali al tempo stesso entrambe si accusano di violarla?

È una delle infinite possibili prove che in ogni confessione, in ogni ideologia, in ogni opinione il richiamo alla tradizione può risultare – se non surrettizio, puramente *formale* (contrario cioè alla *sostanziale* verità della tradizione). E comunque un richiamo di per sé non sufficiente a dimostrare una esatta lettura dei valori e delle verità in essa contenuti.

Da qui l'estrema cautela (diremmo una ciceroniana *prudencia*) che lo stesso Francesco Bacone, sin dallo scorcio fra XVI-XVII (ter-

⁶¹³ “[...] Leggendo la Pastorale di Monsignor Ricci [...]. Vi osservo [...] 1. Una somma fiducia nell'asserire la sua ragione, facendosi pochissimo carico di provarla. [...]. 3. Dalla sua banda tutti son uomini dottissimi, santi, civili, onesti, moderati &c., tutto è supposto francamente come dimostrato, schiarito, confermato a evidenza. Negli avversari non v'è barlume di senno, di educazione, di nulla di buono: tutto è pregiudizj, abusi, cecità, superstizione, interesse, mire storte, [...] ogni vituperio [...]” (MARCHETTI, *Annotazioni pacifiche di un parroco cattolico a monsignor Vescovo di Pistoja e Prato* [...]. Edizione quinta [...], cit., p. 119).

⁶¹⁴ “[...] 6. In somma il vero tutto della ostinazione. Si parlerà ora dolce, ora con forza : alcune cose si diranno, altre si passeranno in silenzio: ove si affetterà unzione divota e carattere mansueto; ove farà travedersi la spada pronta ed il genio implacabile; quando si andrà destando commiserazione verso l'oppresso, quando ostenterassi l'appoggio; qui de' contornati periodi, ivi delle frasi studiate, lì del molto parlare senza dir niente, colà espressioni piene di misterio e di allusione &c. A tempo coll'Incensiere, e a tempo con in mano la sferza; a suo luogo una rialzata ai Parochi, ed al suo una mescolanza studiata della propria Causa con quella del Principato [...]” (*Ib.*, p. 120).

mine con eccessiva facilità storiografica assunto a cardine della 'modernità') considera come requisito essenziale per chi si avvicina a porsi il quesito della, ed anzi, delle tradizioni.

Prudentia – tanto più necessaria, stante l'assoluta irrinunciabilità di un costante referente agli antefatti da cui proveniamo. Un ineludibile referente, cioè, per capire chi siamo, cosa abbiamo fatto di positivo e cosa di terribilmente negativo per l'alterità umana (nel bene e nel male, nelle molte luci di un sempre possibile rinascente incivilimento e nelle molte tenebre di un'inevitabile ed altrettanto incombente ciclica sfrenata barbarie).

Parte II

Le trasformazioni culturali alla svolta fra XVIII-XIX secolo. L'emergenza dal segreto nei modi di ascesa sociale, nel serrato confronto fra l'irrompere di nuove progettualità istituzionali e il persistente referente a tradizionali forme statuali capaci di mediare fra conservazione e progresso

Capitolo X

Fra gli anni 1778-85, il singolare confronto a distanza fra Franklin, Turgot e Price sui difetti che impediscono alla federazione statunitense di essere un organismo coerente in tutte le sue parti

Anzitutto, quale era veramente l'intenzionalità politica di Benjamin Franklin, illustre scienziato ed ambasciatore americano presso la monarchia francese? Erano i suoi sentimenti repubblicani davvero distanti dall'egalitarismo democratico ed inconciliabili con l'élitismo latomistico, oppure soltanto contrari alla formazione di una nuova classe politica dal carattere 'nobiliare-ereditario', anziché 'aristocratico-élitario-latomistico' (ossia tendenzialmente capacitaro-meritocratico)?

A tal riguardo, l'analisi storiografica rivela singolari connessioni fra Franklin e personalità di vertice del sistema cetuale-istituzionale della monarchia francese, tali da testimoniare l'interesse che questa aristocrazia, non meno dei ceti borghesi, ebbe per il modello politico suscitato dall'esempio americano, interpretato in una prospettiva non necessariamente egalitaria.

Nel 1778 apparvero le traduzioni di un *Corpus* molto importante di documenti politici americani, contenente il *Bill of Right*, la *Costituzione dei tredici Stati* e gli articoli della *Confederazione*. Tale *Corpus* venne poi raccolto in volume nel 1783 (utilizzando il testo americano del 1781)⁶¹⁵ ad opera – su suggerimento di Turgot – del giovane duca Louis Alexandre de La Rochefoucauld d'Enville (1743-1792), allora in funzione di segretario dello stesso ambasciatore americano, Franklin (alle cui spese, probabilmente, si deve questa iniziativa editoriale)⁶¹⁶.

⁶¹⁵ *Constitutions des Treize États-Unis de l'Amérique*. A Philadelphie et se trouve à Paris, chez Ph. S. Pierres et Pissot, 1783.

⁶¹⁶ Roberto MARTUCCI, 'Liberté chérie': *l'opinion française et les constitution américaines*, in: PLURES, *Constitution & Revolution aux États-Unis d'Amérique et en Europe (1776/1815)*. Sous la direction de Roberto Martucci. Macerata, Laboratorio di storia costituzionale, 1995, p. 191.

Membro dell'*Académie des Sciences*, e fra i fondatori della *Société royale de médecine* (oltreché frammassone), il Duca di La Rochefoucauld d'Enville partecipa alla creazione dell'*Athénée* (futuro *Lycée* di Parigi) ed è in contatto con Mably (che lo introduce alle concezioni del diritto naturale di Locke).

Sin dal 1774, è poi lo stesso La Rochefoucauld d'Enville a chiedere la riunione degli *Etats généraux* (non più convocati del 1625). Inoltre, si associa, nel 1788, a Brissot, a Clavière, a Condorcet (ed all'*abbé Grégoire*) nella creazione della *Société des Amis des Noirs*. Svolge un ruolo di primo piano nell'*Assemblée constituante*, in particolare nel *Comité des finances*, collaborando con Pierre Samuel Dupont de Nemours (a sua volta collaboratore di Turgot, ed amico di Quesnay e di Mirabeau 'père').

Non deve stupire la presenza di un gentiluomo di così alto rango al servizio di un *routinier*, di un semplice borghese come Franklin, né che l'iniziativa della traduzione del suddetto *corpus* costituzionale americano fosse venuta da uno dei più importanti esponenti dell'amministrazione francese d'antico regime, ossia appunto lo stesso Turgot (non a caso già allora caduto in disgrazia ed escluso dal Consiglio reale).

Auspice di una monarchia temperata – che con la Rivoluzione attuasse il piano fisiocratico di Turgot (il primato dell'attività agricola nell'economia nazionale, con diffusione della piccola proprietà invece del latifondo) – anche il duca de La Rochefoucauld d'Enville sostiene sia l'idea di un potere forte (ma moderato dall'introduzione del *veto* reale temperato), sia la rapida abolizione della feudalità e l'incameramento dei beni ecclesiastici (da devolvere a vantaggio della proprietà privata).

Anche lui cadde in disgrazia per queste sue posizioni contraddittorie ed ambigue, quali erano quelle di un esponente dell'alta nobiltà, fautore al tempo stesso sia della più ampia concorrenza nell'acquisto dei beni ecclesiastico-feudali, sia della necessità di permettere l'acquisto anche ai più poveri. Nondimeno, non va sottovalutato che la sua disgrazia dipese anche dall'aver consigliato al Re di mettere il *veto* sulle misure contro i 'preti refrattari' (che rifiutavano la costituzione civile del clero)⁶¹⁷.

⁶¹⁷ Fuggito dopo la Rivoluzione del 10 agosto 1792 (con cui venne dichiarata decaduta la monarchia e la convocazione di una convenzione eletta a suffragio universale, come richiedeva Robespierre), nascostosi per qualche tempo, alla fine è arrestato e subito messo a morte sulla via di Parigi nel settembre successivo (Guy Robery IKNI, S. v.:

L'adesione di tali esponenti di alto livello a queste iniziative si spiega con il loro convincimento di un ormai inevitabile cambiamento di sistema politico, tanto da considerare – sia pure criticamente (come si evince dalla lettera di Turgot al radicale britannico Richard Price, contro il quale polemizzerà Edmund Burke) – il modello repubblicano americano preferibile persino a quello della monarchia costituzionale britannica.

Ma un decennio prima della Rivoluzione, nella *Lettre au docteur Price* (pubblicata proprio da quest'ultimo, in appendice alla sua analisi dell'importanza della Rivoluzione americana)⁶¹⁸, datata 22 marzo 1778, appunto Turgot si era dimostrato – sotto il profilo istituzionale – in certa misura maestro dello stesso Condorcet, in quanto anticipava dei dubbi soprattutto sul meccanismo dell'equilibrio fra i poteri (*balance of powers*) e più in generale sul complesso delle istituzioni americane.

In queste, che definite in via provvisoria su base confederale nell'ottobre del 1777 (nel secondo Congresso continentale), proprio Turgot pochi mesi dopo (appunto nel marzo 1778) denunciava non soltanto il difetto di essere eccessivamente articolate in una pluralità di organi, ma anche di restare prive di una netta distinzione fra proprietari fondiari e non proprietari (ciò che sembrava un fatto cruciale nella sua logica fisiocratica dell'esercizio dei diritti politici)⁶¹⁹.

Limiti per i quali poteva sembrare – ad un uomo di potere del sistema centralizzato specifico della Francia 'post-Luigi XIV', quale era indubbiamente Turgot⁶²⁰ – che la Confederazione americana fosse destinata a sfociare in tutt'altra realtà che una coalizione in cui invece si potesse avere una distinta ma interattiva composizione di tutte le parti, tale da farne un corpo unico ed omogeneo⁶²¹.

La Rochefoucauld d'Enville, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, cit., pp. 646-647).

⁶¹⁸ Richard PRICE, *Observations on the Importance of the American Revolution, and the Means of making it a Benefit to the World. To which is added A Letter from M. Turgot, late Controller-General of the Finances of France, with an Appendix, containing a Translation of the Will of M. Fortuné Ricard, lately published in France*. London, Printed for T. Cadell, in the Strand, 1785.

⁶¹⁹ MARTUCCI, 'Liberté chérie'..., cit., pp. 192-193.

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 194.

⁶²¹ "Dan l'union générale des provinces entre elles, je ne vois point une coalition, un fusion de toutes les parties qui n'en fasse qu'un corps [...] UN, & homogène [...]" (Robert Jacques TURGOT, *Lettre de M. Turgot, Ministre d'Etat en France, écrite à M. le Docteur Price, de Paris, le 22 Mars 1778*, ora in: Gabriel Honoré Riquety [comte de] MIRABEAU, *Considerations sur l'Ordre de Cincinnatus ou imitation d'un pamphlet anglo-américain [...] suivies de plusieurs*

Ragioni per cui – secondo Turgot – la Confederazione alla fine sarebbe risultata niente di più che un'aggregazione di parti sempre troppo separate, tali da mantenere sempre una tendenza a dividersi, per la diversità delle loro leggi, dei loro costumi, delle loro opinioni. Non solo dunque per l'attuale ineguaglianza delle forze dei singoli Stati federati, ma anche per l'ineguaglianza di prospettive sui loro sviluppi ulteriori⁶²².

Tali i motivi per cui Turgot considerava l'attuale Confederazione niente di più che una pallida copia delle Province Unite olandesi. Ossia un sistema fondato, sin qui, sul falso presupposto della più antica e più volgare prassi politica⁶²³. Presupposto falso quello cioè di ritenere che le nazioni, o le province, possano avere, in quanto corpo, degli interessi diversi da quelli che hanno degli individui che ritengano di essere da soli politicamente liberi e di difendere come singoli le loro proprietà contro briganti e conquistatori⁶²⁴.

Al fondo della nuova Repubblica confederale vi sarebbe pertanto una contrapposizione di interessi particolari, una pretesa di ognuno dei singoli Stati di fare del commercio sia più degli altri che delle nazioni straniere, di non acquistare le loro mercanzie, di forzare gli altri a consumare i loro prodotti, di avere un territorio più vasto, di acquisire altri villaggi, isole, province⁶²⁵.

In altre parole, un interesse a ispirare il timore alle altre nazioni, antepo-
nendo la 'gloria delle armi' a quella della arti e delle scienze⁶²⁶.

Pièces relatives à cette Institution; d'une letter signée du Général WASHINGTON, accompagnée de Remarques par l'Auteur François; d'une lettre de feu Monsieur TURGOT, Ministre d'Etat en France, au docteur PRICE, sur les Législations Américaine; et de la Traduction d'un Pamphlet du Docteur PRICE, intitulé: Observations on the importance of the American Revolution, and the means of making it a benefit to the world; accompagnée de Réflexions & de Notes du Traducteur. A Londres, chez J. Johnson, & chez C. R. Hake, à Rotterdam, 1785, p. 193).

⁶²² *Ibidem*, l. c.

⁶²³ "Ce n'est qu'une copie de la République Hollandoise; & celle-ci même n'avoit pas à craindre, comme la République Américaine, les accroissemens possibles de quelques-unes de ses Provinces. Tout cet edifice est appuyé jusqu'à présent sur la base fausse de la très-ancienne et très-vulgaire politique [...]" (*Ib.*, pp. 193-194).

⁶²⁴ "[...] Le préjugé que les nations, les provinces, peuvent avoir des intérêts, en corps de province et de nation, autres que celui qu'ont les individus d'être libres et de défendre leur propriétés contre le brigans et les conquerans" (*Ib.*, p. 194).

⁶²⁵ "[...] Intérêt prétendu de faire plus de commerce que les autres; de ne point acheter des marchandises de l'étranger, de forcer l'étranger à consommer leur productions & les ouvrages de leurs manufactures; intérêt prétendu d'avoir un territoire plus vaste, d'acquérir telle ou telle province, telle ou telle île, tel out tel village [...]" (*Ib.*, l. c.).

⁶²⁶ "Intérêt d'inspirer la crainte aux autres nations; l'intérêt de l'emporter sur elles par la gloire des armes, par celle celle des arts & des sciences" (*Ib.*, l. c.).

Su questi accenti fortemente critici anche la storiografia più informata non pone il dovuto accento, limitandosi a ricondurli alle molte voci critiche sulle 'aporie della libertà americana'⁶²⁷, mentre invece annunziano quella che sarà la trasformazione della confederazione in federazione⁶²⁸.

Del resto, consimili riflessioni critiche di Turgot erano state anticipate da quelle dell'Abbé de Mably (nel 1774)⁶²⁹. E, dal canto suo, lo stesso Linguet (che dal marzo 1777 pubblica a Londra le *Annales politiques, civile et littéraires du Dix-huitième siècle*) aveva diffuso in Francia l'opinione che alla nuova Repubblica ci volesse un abile moderatore, il quale si impegnasse a bilanciare tutti i poteri ("la nécessité d'un 'modérateur habile' que de son propre intérêt engage à balancer tous les pouvoir")⁶³⁰.

Sotto questo profilo si tratterebbe – precisava Linguet – solo di rifarsi all'esempio a suo tempo fornito dai rappresentanti della famiglia Orange-Nassau, i cui membri – nelle Province Unite olandesi – tradizionalmente erano investiti della funzione e del titolo di *Stathouder* (un ruolo che ora avrebbe potuto svolgere lo stesso Washington, se proprio in questo momento non si fosse dimesso per ritornare in una pacifica oscurità)⁶³¹.

E qui la storiografia pone giustamente in evidenza come la soluzione militare dell'esperienza costituzionale francese⁶³², ossia come un tale referente 'carismatico' venisse poi meno in America, ma non in Francia. Del resto, a dimostrarlo sarà la ricerca di Sieyès (la 'talpa della Rivoluzione', come lo definì giustamente Robespierre, riconoscendovi il personaggio che sin lì aveva percorso per canali sotterranei tutta la vicenda rivoluzionaria) di una 'spada' per completare

⁶²⁷ MARTUCCI, 'Liberté chérie'..., cit., pp. 196-197.

⁶²⁸ Nel maggio del 1787, si apre la convenzione di Filadelfia, con il compito di modificare gli articoli della confederazione del 1777 e dare agli Stati Uniti un nuovo assetto istituzionale. Viene approvato dalla maggioranza dei delegati un testo che trasformava la confederazione in uno Stato federale, con competenze distribuite tra potere centrale e Stati membri. Il 28 settembre la nuova Costituzione è approvata dal Congresso e rinviata alle convenzioni dei singoli Stati per la ratifica. Tra il dicembre 1787 e il novembre 1788 l'accordo viene approvato da dodici Stati, mentre il Rhode Island vi aderirà nel 1790 (<http://historiaeblog.blogspot.it/2012/05/cronologia-della-guerra-dindipendenza.html>).

⁶²⁹ Gabriel [Bonnot] de MABLY, *Observations sur le gouvernement et les lois des États-Unis de l'Amérique* [1784], A Amsterdam et Paris, Hardouin, 1787 [citato da: MARTUCCI, 'Liberté chérie'..., cit., p. 196n].

⁶³⁰ Citato da: MARTUCCI, 'Liberté chérie'..., cit., p. 189.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 190.

⁶³² *Ibidem*, l. c.

la Rivoluzione, trovandola poi in Bonaparte (che però avrebbe messo l'ex – abate 'nero-vestito' subito da parte).

Tornando comunque alle riflessioni espresse da Turgot nella sua *Lettre*, vanno anche aggiunte – oltre alle suddette perplessità sia sulle eccessive articolazioni degli organi istituzionali della Repubblica americana, sia sulla mancanza di una distinzione fondamentale fra due classi di uomini (i proprietari di terre ed i lavoratori non proprietari) – anche le critiche sia agli eccessi di considerazione del fattore religioso in differenti Stati americani⁶³³, sia all'esclusione del clero dalla eleggibilità nel parlamento⁶³⁴.

Va poi osservato che un punto critico (che vedremo si riconnette da vicino alla questione della successiva fondazione dell'*Order of Cincinnati*) è poi il dissenso di Turgot sulla sorta di pregiudiziale diffidenza americana verso la formazione di un esercito permanente, che invece avrebbe secondo lui potuto benissimo essere costituito da una milizia di cittadini⁶³⁵. Cosa che poi infatti avvenne proprio nell'esercito degli Stati Uniti d'America.

Infine, l'insieme di questi fattori (sia la poc' anzi accennata eventualità di una deriva protezionista, sia il conflitto economico e politico interno ai singoli Stati americani) poteva riprodurre le peggiori procedure che avevano caratterizzato gli Stati europei, tradendo in America la promessa di costituire *An Asylum for the oppressed of all nations*⁶³⁶ (secondo un principio fondamentale della nuova Repubblica).

Alle suddette obiezioni di Turgot, espresse nella lettera del 22 marzo 1778 inviata a Price, ci dobbiamo chiedere in quali termini quest'ultimo recepisse tali rilievi, quali risultano nelle sue *Observations*, edite nel 1785 (quantunque edite cinque anni dopo la morte di Turgot, nel 1781).

⁶³³ “[...] *Vous reprochez, avec raison*” – alla costituzione della Pennsylvania – “*le serment religieux exigé pour avoir entrée dans le corps de Représentans*”, o alla costituzione del Jersey “*qui exige qu'on croie à la divinité de Jesus Christ*”(TURGOT, *Lettre* [...] écrite à M. le Docteur Price [...], cit., p. 190).

⁶³⁴ “[...] *En l'excluant du droit d'éligibilité, on en fait un corps, & un corps étranger à l'Etat. Pourquoi un Citoyen, qui a le même intérêt que les autres à la défense commune de sa liberté & de ses propriétés, est-il exclu d'y contribuer de ses lumières, & de ses vertus, parce qu'il est d'une profession qui exige des lumières & des vertus?*”(Ib., p. 191).

⁶³⁵ “*Rien n'est plus aisé que de lier la constitution d'une armée permanente avec la milice, de façon que la milice en devienne meilleure, & que la liberté n'en soit que plus affermie. Mais il est mal aisé de calmer sur cela les alarmes*”(Ib., p. 199).

⁶³⁶ “*L'asyle qu'il [il popolo americano] ouvre à tous les opprimés de toutes les nations doit consoler la terre [...]*”(Ib., p. 200).

Ma, intanto, chi era questo 'doctor Price' contro cui polemizzano gli 'antichi liberali' (gli *ancient whigs*) come Edmund Burke (accusandolo di rappresentare un deleterio nuovo genere di whiggismo, radicale, egualitario, simpatizzante per la democrazia giacobina, dopo aver tanto esaltato la repubblica americana)?

Filosofo morale, teologo (nel 1744 pubblicò una raccolta di sermoni), membro della *Royal Society*, autore di importanti studi sull'economia (fra cui un progetto per il fondo di ammortamento del debito pubblico: *Appeal to the public on the subject of National debt*, del 1771), Richard Price (1723-1791) si dimostrò molto critico delle correnti materialiste del suo tempo, rivolgendo contro J. Priestley le *Letters on materialism and philosophical necessity* (del 1778).

Sul piano politico, il gallese Price si distinse per il sostegno dato alla causa delle colonie britanniche nel Nord America. All'inizio del 1776 aveva infatti pubblicato un *pamphlet* che lo rese famoso (*Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America*), e di cui in pochi giorni furono vendute sessantamila copie⁶³⁷.

Nel 1784 Price pubblica le suddette *Observations on the importance of the American Revolution and the means of rendering it a benefit to the World*, uno scritto ovviamente ben accolto in America, quantunque vi si osservasse che il principale problema di quel sistema istituzionale era la sostanziale carenza di un forte potere centrale nel Congresso. Posizione critica che lo poneva sullo stesso piano delle osservazioni di Turgot, anche se poi, per le sue convinzioni millenariste (che lo avvicinano allo stesso Priestley), dal canto suo Price arriverà a riconoscere nella Rivoluzione francese il compimento di tali profezie sulla '*fine dei tempi*'⁶³⁸.

In un incontro presso la londinese *Revolution Society* (che si riuniva nei locali di una vecchia sinagoga, locale chiamato appunto *Old Jewry*), Price suggerì addirittura di inviare un saluto alla parigina *Assemblée Nationale*.

⁶³⁷ Se, tuttavia, allora venne criticato da William Markham, John Wesley e dallo stesso Edmund Burke, invece queste sue posizioni gli attirarono il consenso di Turgot e l'amicizia di Franklin, tanto che nell'inverno 1778 Price venne invitato dal Congresso americano come consulente dell'amministrazione finanziaria degli Stati Uniti. Si veda, al riguardo, l'ampia sintesi in: www.wikipedia.org.

⁶³⁸ In occasione del centunesimo anniversario della *Glorious Revolution*, il 4 novembre 1789, Price non solo pronunziò un sermone intitolato *A Discourse on the Love of our Country*, ma pubblicò anche un *pamphlet* incendiario, noto con il titolo di *Revolution Controversy*, scritto assertivo delle positive risultanze che egli scorgeva nella Rivoluzione francese del 1789 (*Ib.*, l. c.).

Già in precedenza, un *Committee of Correspondence*, della *Revolution Society*, aveva preso contatto con il club dei Giacobini, mentre il direttivo dello stesso comitato – unitamente alla *Society for Constitutional Information* – nel dicembre del 1789, su insistenza di Price attaccava il *Test Act* ed il *Corporation Act* britannici indicandovi qualcosa di totalmente contrario alla tradizione politica britannica, in quanto appunto restrittivi del dissenso⁶³⁹.

Del resto, nelle suddette *Observations* (del 1785) Price aveva pronunciato un'enfatica esaltazione di questo "*asyle aux opprimés de toutes le nations*", affermando che la Repubblica americana aveva posto "*les fondemens d'un Empire*" che poteva davvero divenire la sede della libertà, il "*sanctuaire de la science & des vertus*"⁶⁴⁰.

A patto – però – che l'America conservasse un simile "*trésor sacré*" fino al giorno in cui tutti i popoli ne potessero godere, ossia quando non sarà più permesso al potere dei "*Rois & des Prêtres*" di opprimere, e quando l'infame servitù che degrada la terra sarà per sempre "*exterminée*"⁶⁴¹.

Ma qui subito Price chiarisce che la critica all'oppressione dei preti riguarda quelli delle altre confessioni, e non implica alcuna negazione della religione. Anzi, si deve alla Provvidenza il successo della guerra d'indipendenza, tanto da poter affermare che questa è l'opera del Signore⁶⁴². La ragione, altrettanto quanto la tradizione e la Rivelazione, ci induce a credere che la sorte degli uomini migliorerà prima dell'esaurirsi cose del mondo⁶⁴³.

C'è peraltro qui una percepibile ambiguità e non soltanto nel riferimento alla Provvidenza (contraddittorio rispetto ad essa è la contestuale chiamata in causa della '*natura delle cose*') per spiegare il

⁶³⁹ Per queste sue prese di posizione, Price venne criticato sia – come è noto – da Burke (nelle *Reflections on the Revolution in France*, del 1790), sia da William Coxe. Invece Christopher Wyvill queste posizioni le condivide (nel 1792 pubblicando *Defence of Dr. Price and the Reformers of England*), quantunque esortando alla via delle riforme ed alla moderazione (*Ib.*, l. c.).

⁶⁴⁰ Richard PRICE, *Observations sur l'importance de la Révolution de l'AMERIQUE et sur les Moyens de la rendre utile au Monde*, ora in: MIRABEAU, *Considerations sur l'Ordre de Cincinnatus ...*, cit., pp. 212-213.

⁶⁴¹ *Ibidem*, p. 213.

⁶⁴² "*Oui, je crois voir la main de la Providence travaillant pour le bien général dans la dernière guerre; & je puis à peine m'empêcher de m'écrier: C'EST L' OEUVRE DU SEIGNEUR*" (*Ib.*, p. 213).

⁶⁴³ "*La raison, aussi bien que la tradition & la révélation, nous portent à croire que le sort des hommes s'améliorera avant la consommation des choses*" (*Ib.*, l. c.).

progresso, un intervento grazie al quale ogni avanzamento apre la via a successivi progressi⁶⁴⁴.

Ambiguo è però anche il riferirsi per un verso alla tradizione, celebrandola come la riscoperta del pensiero greco e romano⁶⁴⁵, e per altro verso richiamarsi alla capacità di ognuno di riscoprire le leggi che governano i mondi (anche se questo ci fa guardare con una sorta di compatimento l'ignoranza dominante perfino dei tempi più illuminati dell'antichità)⁶⁴⁶.

L'ambiguità del contestuale referente alla Provvidenza ed al progresso della ragione continua poi con echi di citazioni biblico-evangeliche⁶⁴⁷ quasi a coronamento formale, supporto retorico a questo *incipit* celebrativo delle meraviglie della Rivoluzione americana.

Evento che sarà per sempre archetipo-modello di ogni futuro sistema politico, se – beninteso – gli Stati uniti sfuggiranno alle minacce esterne e di interni errori di cui aveva parlato anche Turgot. E fra questi errori indubbiamente Price indica quelle pratiche religiose che definisce bigottismo se non addirittura una espressione del tentativo di instaurare una nuova gerarchia sociale⁶⁴⁸.

Poi però, – nell'enumerare gli altri di questi pericoli interni che la nuova Repubblica deve evitare – Price indica anche il debito pubblico (*“la dette nationale”*) e la retribuzione che spetta ai soldati che hanno sostenuto la guerra d'indipendenza (*“la solde de l'armée qui*

⁶⁴⁴ *“La nature des choses est telle que cette progression doit continuer. Elle peut être interrompue, elle ne peut pas être détruite. Chaque progrès fraie un chemin à de nouveaux progrès [...]”*(Ib., l. c.).

⁶⁴⁵ *“Certains progrès une fois obtenus ne peuvent jamais se perdre entièrement. Ceux de l'antiquité s'étoient conservés dans l'obscurité des siècles barbares, puisqu'à la renaissance des lettres, les sciences & les arts ont recouvré une vigueur dont l'accroissement rapide distingue nos tems modernes”*(Ib., p. 214).

⁶⁴⁶ *“[...] La découverte des loix qui gouvernent les mondes [...], nous permet de regarder avec une sorte de pitié l'ignorance des tems les plus éclairés de l'antiquité”*(Ib., l. c.).

⁶⁴⁷ *“[...] LE DERNIER EMPIRE UNIVERSEL SUR LA TERRE SERA CELUI DE LA RAISON ET DE LA VERTU; L'EVANGILE DE LA PAIX (mieux entendu) AURA UN LIBRE COURS ET SERA GLORIFIÉ; PLUSIEURS COURRONT ÇA ET LÀ, ET LE SAVOIR SERA AUGMENTÉ; LE LOUP DEMEURERA AVEC L'AGNEAU; LE LÉOPARD AVEC LE CHEVREAU; ET UNE NATION NE TIRERA PLUS L'ÉPÉE CONTRE UNE AUTRE NATION”*(Ib., p. 217).

⁶⁴⁸ *“Le monde sera heureux lorsque ces vérités seront généralement reconnues & pratiquées. Alors le bigottisme, cette production des enfers, sera bientôt oublié. Les gouvernemens, les hiérarchies, qui ourdissent l'esclavage, seront anéantis & l'on verra enfin l'accomplissement des vieilles prophéties [...]”*(Ib., p. 217).

a soutenu la guerre”)⁶⁴⁹. Se almeno non si diminuiscono questi due debiti (diminuzione necessaria ad attenuare le inquietudini pubbliche), ne risulteranno prima o poi, ma infallibilmente, degli orribili sommovimenti (“d’horribles convulsions”)⁶⁵⁰.

Poco dopo Price aggiunge che il vero debito nazionale non è comunque quello in denaro, ma verso l’eterna riconoscenza per il Generale (appunto Washington) intervenuto per volere della Provvidenza (“le Général suscité par la Providence pour établir la liberté & l’indépendance de l’Amérique”)⁶⁵¹. Un debito verso un uomo il cui nome pertanto deve per sempre splendere negli annali futuri dei benefattori del genere umano⁶⁵².

Il riferimento al ‘Generale’ non è casuale, ma dimostra come Price fosse ben al corrente del *pamphlet* di Mirabeau, e quindi intendesse a sua volta affrontare la questione della nuova classe politica.

Anche Price, tuttavia, prendeva le distanze da qualsiasi suggestione sia di ricostituire una nobiltà militare a carattere ereditario, sia di una *soluzione militare dell’esperienza costituzionale*.

Ma sarà proprio questa la soluzione che poi si concretizzerà – come prevede Edmund Burke (nelle ultime pagine delle sue *Reflections*, del 1790)⁶⁵³ quale esito inevitabile dell’esperienza bonapartista.

C’è comunque in Price anche una forte discriminante verso le molte Chiese americane⁶⁵⁴, diversamente da quanto ammoniva a non fare invece Turgot. Quel che qui va osservato è che comunque, nella sua diffidenza verso un’aristocrazia militare di carattere eredi-

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 222

⁶⁵⁰ *Ibidem*, l. c.

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 223.

⁶⁵² *Ibidem*, l. c..

⁶⁵³ Rivolgendosi ad un ‘Gentiluomo parigino’, destinatario – come meglio preciseremo – delle *Reflections*, Burke sottolinea come “in un governo come il vostro tutto dipende dall’esercizio: poiché voi avete industriosamente distrutto tutte le opinioni, i pregiudizi, e per quanto vi era possibile, tutti gli istinti che sostengono un governo. [...] Il rapporto del vostro ministro della guerra vi mostra chiaramente che la distribuzione dei corpi d’armata è stata studiata in vista della possibilità di dover esercitare repressione all’interno” (BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese e sulle deliberazioni di alcune società di Londra ad essa relative: in una lettera destinata ad un gentiluomo parigino*, ora in: ID., *Scritti politici*. A cura di Anna Martelloni. Torino, Utet, 1963, pp. 412-413). Quando poi “un generale popolare, esperto nell’arte di conciliare la soldatesca e dotato di vero spirito di comando, attirerà su di sé gli occhi di tutti [...] gli eserciti gli obbediranno solo in virtù delle sue qualità personali. [...] Quando quell’evento si verificherà la persona che comanderà veramente l’esercito diverrà vostro padrone; padrone del vostro re [...], della vostra Assemblée, della vostra intera repubblica” (Ib., pp. 410-411).

⁶⁵⁴ PRICE, *Observations sur l’importance de la Revolution de l’AMÉRIQUE ...*, cit., p. 223.

tario, tuttavia Price non nega la necessità di una milizia, anziché il suggerimento di Turgot di un esercito permanente⁶⁵⁵.

Ma indica, fra i tre pericoli per l'eguaglianza dai quali gli Americani debbono guardarsi, anzitutto la concessione di onori ereditari e di titoli di nobiltà sia ai militari che ai civili ("*la concession d'honneurs héréditaires & de titres de noblesse*")⁶⁵⁶. Infatti, coloro che ne beneficerebbero, ancorché fossero in realtà di grado infimo, sarebbero portati a considerarsi come appartenenti ad un ordine di Esseri superiori ("à un ordre d'Êtres plus élevés"), tali da esercitare secondo i loro criteri il potere e le scelte di governo⁶⁵⁷.

Gli altri due pericoli sono – ripete qui Price – sia la temuta sopravvivenza di un diritto di primogenitura ("*le droit d'aînesse*", che si basava sull'ereditarietà della proprietà, a svantaggio dell'eguaglianza fra i figli), sia il commercio estero, fonte di un'influenza contraria, e distruttiva, dell'eguaglianza (che è la prima base della libertà)⁶⁵⁸.

⁶⁵⁵ "*Les armées perpétuelles sont par-tout le grand soutien du pouvoir arbitraire, & la principale cause de l'aviissement du genre humain. Un peuple sage ne laissera point échapper de ses mains le soin de sa propre défense, & et ne consentira jamais à livrer ses droits à la merci d'esclaves armés. Les Etats libres doivent former un corps de Citoyens bien armés [...]. Pourquoi donc le Congrès ne seroit-il pas revêtu du pouvoir de demander aux Etats-unis leur contingent d'une milice suffisante pour forcer à la soumission celui des Etats qui voudroit rompre l'union en résistant au jugement de ses représentans?*"(Ib., p. 227).

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 283.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, l. c.

⁶⁵⁸ "*La destruction de l'égalité, première base de la liberté*"(Ib., p. 285).

Capitolo XI

L'imitation' di Mirabeau (1784) del *pamphlet* di Aedanus Burke contro la *Cincinnatus Society* di George Washington. Un 'plagio' o la fuoruscita dal segreto di un'oligarchia intenzionata alla sostituzione di ogni distinzione cetuale-funzionale in senso politico con un sistema (sia interno, istituzionale, sia nelle relazioni internazionali) incentrato sulle attività economico-finanziarie?

- I. *La denuncia dell'Order of Cincinnati (o Society of Cincinnati) istituito da Georges Washington, accusato da Mirabeau come tentativo di ricreare una nobiltà militare incompatibile con la Repubblica federale degli Stati Uniti d'America*

Fra le molte opere attribuite al conte Gabriel Honoré Riqueti de Mirabeau (1749-1791), primogenito del marchese Victor Riqueti de Mirabeau (co-fondatore della scuola fisiocratica), c'è un ponderoso e complesso volume intitolato *Considérations sur l'Ordre de Cincinnatus, ou imitation d'un pamphlet anglo-américain...*, edito nel 1785.

Il suo particolare significato va visto nel contesto sia dei rapporti conflittuali con l'Inghilterra per le colonie del Nord-America (dove la Francia profuse ingenti risorse umane, culturali, finanziarie, impegnandosi con l'invio di forti contingenti militari), sia delle stesse trasformazioni interne alla monarchia francese, non ultimo per le suggestioni esercitate dal modello americano, fino a sfociare poi nella Rivoluzione del luglio 1789.

Lavoro molto articolato, scritto a più mani (da ultimo attribuito come la maggior parte dei molti scritti di Mirabeau, al suo vero autore, Etienne Louis Dumont), tratta di diverse questioni: dalla difesa della genuina portata innovativa del latomismo, alla progettualità istituzionale (nel senso appunto del nuovo significato della classe politica), sino ai problemi del reperimento delle risorse da parte degli ambienti innovatori, che nell'ambito del conflitto militare-coloniale nel Nord-America cercavano una via per affermarsi, attraverso lo strumento economico-finanziario.

Aspetti evidentemente complessi, dai quali non si può comunque prescindere (fermandosi a considerazioni parziali), se si vuol capire cosa si cela dietro la cifra di lettura di questa che in Mirabeau si presenta dichiaratamente come una *'imitation'* del *pamphlet anglo-américain*, del quale a sua volta sarebbe autore un certo *Cassius* (in realtà un membro del parlamento statunitense, di nome Aedanus Burke)⁶⁵⁹.

Prima però di entrare nel merito di questo *pamphlet* – comunque almeno questo non ascrivibile al Dumont (se è vero che i due si incontrarono per la prima volta nel 1788⁶⁶⁰, mentre *l'Imitation* reca la data del 1785) – è utile inquadrare l'attività del conte Gabriel Honoré Riqueti de Mirabeau nel contesto del movimento ginevrino del cosiddetto *Parti des Représentants*, oppositore cioè dell'aristocrazia alto borghese ginevrina, ceto che deteneva saldamente il potere di quella città svizzera.

Un'opposizione in cui militavano non solo Dumont, ma anche personaggi come Etienne Clavière (anch'egli per un certo periodo collaboratore di Mirabeau)⁶⁶¹. Un'opposizione composta dal punto

⁶⁵⁹ Aedanus Burke (1743-1802), irlandese (County Galway), studiò nel collegio teologico dei gesuiti di Saint-Omer (Francia). Diventa protestante per poter essere eletto in un ufficio pubblico del South Carolina. Nel 1775 è a Charleston, da dove poi si arruola nella milizia di quello Stato. Nel febbraio dimissiona per poter fare il giudice. Con l'invasione delle truppe inglesi, Burke si arruola nuovamente nel 1780. Catturato resta in prigione per diciassette mesi. Grazie ad uno scambio di prigionieri di guerra, torna libero e diventa aiutante del generale Arthur St. Clair ed è presente alla resa inglese a Yorktown. Nel frattempo, dopo la liberazione, ha partecipato alla Jacksonborough Assembly [sulla quale noi torneremo più avanti] (Harry M. WARD, *S. v.*, in: *American National Biography. Published under the auspices of the American Council of Learned Societies. General editors: John A. Garraty, Mark C. Carnes. Volume 3. New York, Oxford University Press, 1999, p. 947.*

⁶⁶⁰ Etienne Louis Dumont (Ginevra, 1759-Milano, 1829). Uno dei più significativi esponenti del gruppo ginevrino che si rese protagonista di una trasformazione in senso democratico della Repubblica di Ginevra. Membro del *Parti des Représentants* di quella città, partecipa alla rivoluzione del 1782, intesa a rovesciare il regime conservatore, ma il tentativo viene stroncato dall'intervento di truppe francesi. Continuando anche dopo la sua opposizione, si vide costretto ad esulare nel 1784, recandosi a San Pietroburgo e poi in Inghilterra, dove ritrovò altri ginevrini in esilio. Nel 1788 conobbe Mirabeau, già allora in stretto contatto con questo ambiente del *Parti des Représentants*, divenendone – con Clavière – stretto collaboratore e [a quel che sembra] l'autore di tutti gli scritti del Conte (Marcel DORIGNY, *S. v.*, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, cit., p. 378).

⁶⁶¹ Etienne Clavière (Ginevra, 1735-Parigi, 1793), figlio di un mercante di tele, inizia l'attività commerciale con viaggi in diversi paesi d'Europa, ma entra nella lotta contro l'aristocrazia ginevrina, che aveva ripreso il potere nel 1782 grazie all'intervento delle

di vista cetuale, ma saldamente unita in senso intellettuale e politico, che nelle varie vicende fra il 1789-1814 si troverà volta a volta ad aderire alle svolte che caratterizzano le vicende francesi. Il suo risulterà almeno apparentemente un vano tentativo di condizionare in senso liberale (ma anche, diremmo, liberista, finanziario più che mercantile o rurale 'alla fisiocratica') le scelte politiche, con il solo esito immediato dell'esilio (più o meno volontario) che, fra Rivoluzione e Impero, alcuni di questi personaggi svizzeri e francesi subirono, ritrovandosi a Coppet (sede del castello, nel cantone svizzero di Vaud, acquistato nel 1784 dal banchiere Jacques Necker)⁶⁶².

Qui, a Coppet, infatti, attorno a Germaine Necker (figlia del suddetto Jacques Necker, poi divenuta famosa – per il suo matrimonio con un diplomatico svedese – come *Madame de Staël*) si ritroveranno, nell'epoca napoleonica, personaggi come Benjamin [de Rebecque] Constant, Pierre Simon Ballanche, lo stesso Dumont. Ed anche quel singolare personaggio che è Camille Jordan, autore di un anonimo pamphlet 'anti-napoleonico' dal titolo *Vrai sens du vote National sur le Consulat à vie*⁶⁶³.

truppe francesi. Fuggito da Ginevra, entra in contatto con Brissot e Mirabeau, poi si trasferisce in Inghilterra acquisendo la cittadinanza britannica. Rientra a Parigi nel 1784 (dopo il fallimento di instaurare una fabbrica di orologi in Irlanda), dove con Brissot e Mirabeau è protagonista di tutte le vicende finanziarie fra il 1784-89, in contrasto con la politica di Necker. Dopo la morte di Mirabeau si lega all'ambiente girondino, fra il 1791-92 divenendo il porta parola finanziario della Gironda. Ora progetta sia l'istituzione di una moneta metallica come unità di misura delle finanze francesi (che poi sarà il cosiddetto '*franco germinale*'), sia l'imposta progressiva, sia una banca centrale. Clavière sostiene l'offensiva ideologica dei Girondini contro Parigi, dominata dai Giacobini, per cui è messo sotto accusa da Camille Desmoulins (il quale a sua volta caduto poi in disgrazia, è ghigliottinato con Danton ed i suoi seguaci, nell'aprile del 1794). Da parte sua, Clavière era stato arrestato nel settembre 1793, condotto al carcere della *Conciergerie* dove si era ucciso (Marcel DORIGNY, *S. v.*, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, cit., p. 228). Anche lui, dunque – come il marchese de Condorcet –, pose così fine ai suoi giorni, ma lui con un coltello da cucina.

⁶⁶² Jacques Necker [Ginevra, 1732-Coppet, 1804], divenuto parigino – associato al banchiere svizzero Thelusson – divenne direttore delle finanze francesi fra 1777 ed il 1781, anno nel quale presentò il *Compte rendu* in cui denunciava la crisi finanziaria della monarchia, attribuendola agli sprechi della Corte e della nobiltà, sottacendo la vera causa del dissesto nei costi della partecipazione francese alle guerre e all'indipendenza americana.

⁶⁶³ [Camille JORDAN], *Vrai sens du vote National sur le Consulat à vie, Par le Citoyen*^{***}. *Se trouve à Paris, chez les Marchands de Nouveautés, s. d.* Formatosi presso gli Oratoriani di Lione, Camille Jordan (Lione, 1771-1821) è coinvolto nel sollevamento della sua città contro gli eccessi della fazione giacobina, per cui dovette emigrare in Inghilterra, poi rientrando in patria dopo Termidoro. Membro del Consiglio dei Cinquecento, prende posizione in favore della libertà dei culti e dell'abolizione dei legge contro i preti 're-

All'epoca di Mirabeau, un altro ginevrino a lui molto vicino fu indubbiamente il suddetto Etienne Clavière, che sarà poi autore delle più innovative ed audaci riforme del sistema finanziario dell'epoca rivoluzionaria, con l'istituzione degli *Assegnati* (la carta moneta introdotta al posto di quella metallica). Contrapponendosi a Necker, questo Clavière pubblica *pamphlets* sotto il nome di Brissot e dello stesso Mirabeau, con i quali appunto nel 1788 fonda la *Société des Amis des Noirs* (iniziativa che ebbe grande importanza nel dibattito sullo schiavismo).

Nello stesso periodo (assieme a Brissot, Mirabeau, Dumont) da parte sua Clavière elabora il suddetto disegno di sostituirsi a Necker, allora a capo delle finanze francesi. E vi riuscirà, svolgendo appunto un ruolo di primo piano nell'elaborazione del nuovo sistema finanziario della Rivoluzione, legandone le sorti alla liquidazione delle proprietà del clero e della nobiltà, veicolando l'operazione attraverso il sistema della carta-moneta, prima di progettare l'istituzione del franco (detto *franc-germinal*, dal nome del mese, secondo la nuova articolazione del calendario rivoluzionario) come la sola unità monetaria della Repubblica.

Frattanto, Mirabeau, dopo aver preso contatto con questi 'ginevrini' (i suddetti Clavière, Dumont, ma anche Duroveray ed il pastore Reybaz), nell'agosto 1782, a Neuchâtel, poi incontra anche uno dei futuri protagonisti della Rivoluzione, Brissot (nel 1784, a Parigi). Con questi contatti, Mirabeau si trova al centro di tutte le grandi polemiche e battaglie politiche che precedono la Rivoluzione.

Nello stesso 1784, a richiesta di Benjamin Franklin (ambasciatore degli Stati Uniti presso la repubblica francese)⁶⁶⁴, Mirabeau ela-

frattanti'. Pertanto è nuovamente proscritto, rifugiandosi dapprima in Svizzera, dove ritrova l'amico Mounier e frequenta Goethe, Schiller, Wieland. Rientra in patria nel 1800, richiamato dal governo consolare, ma per la sua vicinanza all'ambiente liberale che gravita attorno a Madame de Staël è posto sotto controllo della polizia dopo il colpo di Stato bonapartista. A Coppet, Jordan conosce anche Ampère, Ballanche, Madame Récamier. Dopo la sconfitta napoleonica ha un ruolo nella vita politica, giungendo sino al Consiglio di Stato. Le sue idee sono vicine a quelle dei *Dottrinari*, l'avanguardia del partito liberale. Come capo dell'opposizione costituzionale, nel 1819 vota contro le leggi eccezionali contro la stampa e contro il nuovo sistema elettorale, risultando in viso alla destra ed alla sinistra, tanto che è radiato dal Consiglio di Stato (Louis TRENARD, S. v., in: *Dictionnaire Napoléon...*, vol. [I], cit., pp. 84-85).

⁶⁶⁴ Benjamin Franklin (Boston, 1706-Filadelfia, 1790). Scrittore, scienziato, inventore, oltretutto uomo politico, era terz'ultimo di diciassette fratelli di una famiglia calvinista emigrata dall'Inghilterra. Per le difficoltà famigliari, Franklin dovette abbandonare la scuola per lavorare come tipografo. Geniale autodidatta, cominciò l'attività pub-

bora questo voluminoso *pamphlet* contro la fondazione dell'*Ordre de Cincinnatus*. Era questo l'organismo (intitolato propriamente *Order of Cincinnati* o *Society of Cincinnati*) creato da Washington per raccogliere gli ufficiali ex-combattenti (americani e stranieri, cioè prussiani e soprattutto francesi) i quali avessero militato nelle armate indipendentiste nella guerra contro l'Inghilterra.

Il corposo *pamphlet* di Mirabeau comprende più testi (come si rivela sin dal frontespizio)⁶⁶⁵ di quanti l'americano 'Cassius' avesse mai citato nel suo breve scritto contro questo *Order* o *Society of Cincinnati*.

Nell'*Avis*, Mirabeau annuncia lo scopo dello scritto, esplicitamente riferendosi appunto al *pamphlet* americano del creduto anonimo 'Cassius', recependone l'accusa (rivolta dall'autore americano sin dal frontespizio) all'*Order* di voler istituire "a race of hereditary Patricians or Nobility", e sottolineandone comunque gli effetti disastrosi sulla Repubblica americana da poco fondata su ben altri principi⁶⁶⁶.

Sotto una certa angolazione interpretativa, si potrebbe vedere in questo lavoro di Mirabeau l'espressione di un latomismo borghese-nobiliare, i cui protagonisti si rendono ormai conto di dover distinguere, e valorizzare, in maniera diversa dall'antico regime le diseguaglianze di meriti e di capacità che ambiscono veder riconosciute.

Diseguaglianze rispetto alla massa dei concittadini, che anche da questi latomisti di matrice aristocratico-borghese sono sostanzialmente non misconosciute (pur dietro lo schermo ideologico

blicistica a Boston, poi a Filadelfia, creando nel 1729 il settimanale *The Pennsylvania Gazette*. Nel 1736 è già segretario dell'Assemblea della Pennsylvania, della quale divenne membro fra il 1751-64. Nel frattempo, in qualità di unico responsabile della segreteria generale delle Poste, dal 1753, viaggia attraverso tutte le colonie inglesi del Nord-America, acquisendo conoscenze che lo misero in grado di presentare alla conferenza intercoloniale di Albany un piano di unione fra le colonie. In tale ambito, è inviato come rappresentante delle colonie in Inghilterra, dove fra 1757-62 svolge una sua attività diplomatica. Vi ritorna nel 1764, agli inizi del contrasto che porterà poi alla ribellione delle colonie verso la Madrepatria. In favore dei diritti degli Americani scrisse, mentre era a Londra, numerosi articoli. Rientrato in patria nel 1774, a conflitto ormai imminente, è fra i firmatari della Dichiarazione d'indipendenza (1776). Nel 1777 è inviato come ambasciatore a Parigi dove contribuisce a determinare l'intervento della Francia in difesa delle Colonie.

⁶⁶⁵ Si veda, qui, *supra*, la nota n. 621, p. 213.

⁶⁶⁶ Gabriel Honoré Riquety [comte de] MIRABEAU, *Considerations sur l'Ordre de Cincinnatus ou imitation d'un pamphlet anglo-américain [...] suivis de plusieurs Pieces relatives à cette Institution*, cit., pp. vi e ss.

egalitario-repubblicano, del resto implicito alla funzione veicolare della Rivoluzione). I latomisti di questo tipo intendono infatti evitare qualsiasi referente ideologico estremo, sia a pregiudiziali ineguaglianze di stirpe, sia ad un'eguaglianza di natura fra gli uomini.

Categoria, quest'ultima, che, sia pure innegabile in origine, comunque non immediatamente coincide con le diseguaglianze connesse con la creazione storica di un aggregato sostanzialmente artificiale, cioè la *società politica* o *società civile* (organismi complessi, e comunque indubbiamente innovativi, artificiali rispetto ad ogni tipologia di *società naturale*).

Anche per questi latomisti d'*ancien régime* parrebbe che lo *stato di natura* e lo *stato civile* non coincidano (ed analogamente non coincidono i *diritti naturali* con i *diritti civili* e con quelli *politici*)⁶⁶⁷. Se nell'eguaglianza non credono affatto, questi protagonisti del cambiamento, semmai ammettono il possibile eguagliamento delle capacità emergenti, da cooptare nella classe politica d'antico regime, per farne lo strumento del cambiamento, che loro stessi progettano in vista di un nuovo regime, almeno intenzionalmente operando la sostituzione dell'ereditarietà delle posizioni con il merito e la capacità. Binomio, anche questo 'capacitario-meritocratico', poi fondamentale ed indissolubile, più o meno palesemente, per tutta l'ideologia borghese fra XVIII-XIX secolo.

Nella sua *Introduction*, il richiamo polemico all'eguaglianza fra i cittadini di uno Stato (che risulterebbe violata dalla creazione di un

⁶⁶⁷ E qui è opportuno ricordare quanto Leo Strauss precisava – riferendosi alle formulazioni di Edmund Burke – sui diversi contenuti del riferimento allo *stato di natura* (o *società naturale*), come qualcosa di altamente problematico se non del tutto ipotetico luogo di questi *diritti naturali*, rispetto allo *stato civile* (o *società civile*). “Tutti i bisogni della nostra natura – e certamente i nostri bisogni più elevati – aspirano ad allontanarsi dallo stato di natura nella direzione della vita sociale: non ‘lo stato della natura selvaggia’ ma la *società civile* è la vera condizione naturale” (Leo STRAUSS, *Diritto naturale e storia* [Chicago, 1953]. Genova, Il Melangolo, 1990, p. 319). Da qui, intanto, la necessità impiegare la *virtù della prudenza*, cercando di definirla attraverso la ragione [“La volontà umana deve sempre essere sotto il dominio della ragione, della prudenza e della virtù” (*Ib.*, p. 320)]. E questo è il solo modo che può rendere compatibili – armonizzandoli nell'interazione fra contesti differenziati, distinti – i *diritti naturali* ed i *diritti civili*. Inoltre, il principio dell'*eguaglianza naturale* deve precisarsi nel riconoscimento che nella *società civile* si tratta piuttosto di un eguagliamento fra capacità diverse di interpretare e realizzare questi *diritti naturali*, per cui si deve poter affidare il potere ad un'élite, riconoscibile nei tratti di un vera e propria '*aristocrazia naturale*'. Per Burke – sottolinea Strauss – “i *diritti dell'uomo, intesi esattamente, invocano la prevalenza della vera 'aristocrazia naturale' [...] (Ib., p. 421).*”

Ordine come quello del ‘Cincinnato’ americano, George Washington) è da parte di Mirabeau qualcosa di totalmente surrettizio. E non tanto per un suo ipotetico, ma non provato, latomismo, quanto appunto per la convinzione che comunque si tratta sempre di un ‘eguagliamento’, della cooptazione dei talenti emergenti, dopo la verifica da parte della classe politica al potere (o che ambisce ad esso). In questa chiave va vista la critica a tale *Order* o *Society of Cincinnati* – peraltro ancor oggi esistente⁶⁶⁸ – sottacendo però che sin da allora Washington aveva rinunciato (come si evince dalla sua lettera-circolare che lo stesso Mirabeau poi riproduce, non riportando tuttavia il condizionale espresso dal Generale americano) a qualsiasi implicazione ‘ereditaria’⁶⁶⁹.

E qui evidenti sono gli intenti polemici commissionati da Franklin a Mirabeau⁶⁷⁰, per cui il Conte provenzale esclama con marcata enfasi la sua denuncia. “*Chaque jour apporte des forces imposantes à cette Association héréditaire, perpétuelle & richement dotée, qui compte parmi ses membres ce que l’Amérique a de plus distingüee, & nommément l’illustre Washington*”⁶⁷¹.

Elementi dell’accusa di una mentalità e di propositi conservatori sono poi qui indicati da Mirabeau nel fatto che i membri di questa

⁶⁶⁸ Si veda: Garry WILLIS, *Cincinnatus. George Washington and the Enlightenment. Images of power in early America*. New York [Garden City], Doubleday & Company, Inc., 1984.

⁶⁶⁹ “[...] Therefore, to remove every cause of inquietude, to annihilate every source of jealousy, to designate explicitly the ground on which we wish to stand; and to give one more proof that the late officers of the American Army have a claim to be reckoned among the most faithful citizens, we have agreed that the following material alterations and amendments should take place: that the hereditary succession should be abolished – that all interference with political subjects should be done away, – and that the funds should be placed under the immediate cognisance of the several Legislatures, who should also be requested to grant charters for more effectually carrying our humane designs into executions” (George WASHINGTON, *Circular to the State Society of the CINCINNATI*, in: MIRABEAU, *Considerations sur l’Ordre de Cincinnatus* [...], cit., pp. 145-147). Più avanti, il Generale ripete, ma in maniera condizionale, il proposito di abolire la ‘paria ereditaria’: “[...] We know our motives were irreproachable – But, finding it apprehended by many of our countrymen, that this would be drawing an unjustifiable line or discrimination between our descendants and the rest of the community, and averse to the creation of an unnecessary and unpleasing distinction; we could not hesitate to relinquish every thing but our personal friendship, of which we cannot be divested [...]” (Ib., pp. 153-154).

⁶⁷⁰ “Une Société composé des Généraux & des officiers supérieurs & inférieurs de l’Armée & de la Marine des Etats-Unis de l’Amérique, s’est établie dans toutes les Provinces qui forment la Confédération Anglo-Américaine” (MIRABEAU, *Considerations sur l’Ordre de Cincinnatus* ou imitation d’un pamphlet anglo-américain [...], cit., p. ix).

⁶⁷¹ *Ibidem*, l. c.

Society portano un segno distintivo (“*une marque d’honneur*”) per il quale sono riconosciuti e si distinguono. Si tratta di una medaglia d’oro a forma di aquila, con un’iscrizione in *exergo*, ed una al rovescio, allusive all’epoca dell’istituzione di questo Ordine ed al bene della Repubblica come intenzione dei suoi membri⁶⁷².

Un segno distintivo appeso ad un nastro blu scuro bordato di bianco, come simbolo dell’unione fra l’America e la Francia. Ogni membro deve portarlo come in Europa si portano le croci ed altri simboli di Cavalleria⁶⁷³. Qui Mirabeau sottolinea – appunto polemicamente – che la monarchia francese, un governo assolutista, ha permesso [temerariamente] ai suoi sudditi di portare questo segno adottato da una Repubblica ribelle (“*une République formée par une insurrection de Colonies mécontentes*”)⁶⁷⁴

L’acribica analisi della circolare di Washington occupa molte pagine con un testo a fronte, complesso, arduamente leggibile, fra la traduzione francese, le proprie annotazioni critiche e, in nota, il testo originale del Generale americano. Critiche dal tenore delle quali si evince che Mirabeau è nettamente contrario non solo all’ereditarietà della qualità di membro di tale ordine, ma alla sopravvivenza stessa di questo ordine.

Quanto in questo tipo di argomentazione sia Mirabeau, sia il suo committente (Franklin) dicono di paventare è l’istituzione ufficiale dell’*Order*, per gli inevitabili riflessi ‘aristocratico-cetuali’ che una tale appartenenza produrrebbe.

Lamentano cioè un discrimine inammissibile fra membri delle stesse famiglie. Qualcosa che andrebbe ben oltre l’esibizione pubblica di questi simboli di appartenenza, che non sono affatto una semplice ambizione di esibire la propria distinzione sociale. Infatti, sono emblemi che evocano qualcosa di ben altamente pericoloso, e dunque, intanto, la loro materializzazione metallica è da consegnare immediatamente al tesoro pubblico, per essere fusa, al fine di saldare così i debiti della Repubblica verso l’esercito⁶⁷⁵.

⁶⁷² “*C’est une médaille d’or en forme d’aigle, avec une inscription en exergue, & une autre au revers [...]*, (pp. xi-xii).

⁶⁷³ “*Cette marque de distinction est suspendue à un ruban bleu foncé & liséré de blanc, symbole de l’union de l’Amérique avec la France*”(Ib., p. xii).

⁶⁷⁴ *Ibidem*, l. c.

⁶⁷⁵ “*Pourquoi donc conserver les médailles & les rubans? Pourquoi demander des chartes? On ne peut plus, si on laisse subsister les Cincinnati, les empêcher d’être héréditaires, quand même ils renonceroient à jamais; comme ils le feignent aujourd’hui, à cette branche de leur institution. Nous l’avons dit: le siege de la noblesse est dans l’opinion; on gardera dans la famille l’Aigle de*

Si anticipa qui la mania dei rivoluzionari francesi (o francesizzanti) di una 'fusione' (se non di altra destinazione meno ideologica) di ori, argenti e campane appartenenti al clero, o di statue ed emblemi nobiliari?

Che altro significato dare a questa così recisa negazione di Mirabeau, tenuto conto non tanto della sua indimostrata (e, di Franklin, dimostrata) affiliazione latomistica, quanto del fatto della sua appartenenza alla nobiltà francese (e di Franklin alla borghesia democratica, non meno ambiziosa di primato)?

C'è qui, un po' di sottofondo, un intimo sentimento di rappresentare loro stessi una nuova nobiltà, fondata sia sull'opinione ("*Nous l'avons dit: le siège de la noblesse est dans l'opinion*")⁶⁷⁶, sia sui meriti e sulle capacità emergenti eventualmente da ogni strato sociale?

Oppure è il sintomo di una diversità di interpretazione fra i latomismi sul ruolo innovativo della classe politica? E, in quest'ultima ipotesi, c'è qui forse anche il riflesso dello spostamento della loro ricerca di potere dall'ostico ambiente delle strutture antiche (cioè dalle categorie sociali privilegiate incardinate saldamente sul servizio alla Corte, sul ruolo militare [*noblesse d'épée*] o sulle funzioni di magistrature [*noblesse de robe*]) verso le migliori prospettive di nuove strutture ed articolazioni del potere economico-finanziario?

E, ci si può anche chiedere: c'è forse – dal passaggio dalle funzioni politico-istituzionali della classe politica a quelle economico-privatistiche – un'inconsapevole o una voluta rinuncia ad un ruolo propriamente politico? Nel caso, questo ruolo passerà ai ceti di estrazione popolare o medio borghese, comunque animati da sentimenti politici piuttosto che da quelli esclusivamente economici, personali o cetuali?

Risposte a quesiti mai del tutto risolvibili, non ultimo per la frantumazione del latomismo in una galassia di posizioni indefinibili se non appunto in una peraltro riduttiva contrapposizione fra razionalismo (materialista, ateo, deista o anglicano, ma decisamente anti-cattolico, e tendenzialmente radicale nell'affermare il postulato egalaritario) e uno spiritualismo 'templare-scozzese'⁶⁷⁷.

l'ancêtre qui fut CINCINNATUS. On refusera d'épouser les filles qui ne conserveront pas un pareil titre de noblesse. Ainsi non seulement l'ordre doit être détruit; mais le sacrifice que ses membres doivent à la patrie, est celui de leurs médailles mêmes, qui doivent être remises au trésor public & fondues pour acquitter d'autant les dettes envers l'armée; car c'est ainsi qu'on aime une armée" (MIRABEAU, *Considerations sur l'Ordre de Cincinnatus* [...], cit., pp. 153-155).

⁶⁷⁶ *Ibidem*, p. 154.

⁶⁷⁷ Quello, cioè, recepito nella *Strikte Observanz*, il cui Gran Maestro, duca di Brunswick, esorta "i fratelli a compiere i doveri che i massoni hanno assunto verso Dio, lo Stato,

Nondimeno, in questa dimensione di estrema incertezza, resta il fatto che l'iniziativa propriamente politica passerà presto al radicalismo democratico (girondino-giacobino), 'sublimandosi' poi in una nuova gerarchia delle funzioni sociali, dapprima con l'Impero e poi con la nuova gerarchia sansimoniana-socialistica, quella della nuova aristocrazia finanziario-industriale tanto esecrata dal socialista Proudhon.

E da qui, poi, tutte le difficoltà ed antinomie fra il *socialismo degli scienziati* (vertice formale della nuova gerarchia sostanzialmente affidata agli 'industriali' ed ai finanziari) ed il *socialismo del popolo* (con tutte le ambiguità fra pulsioni anarchiche e tendenze alla riduzione della complessità sociale al primato anche qui di un'aristocrazia, l'avanguardia rivoluzionaria)?

II. *Oltre che all'Order of Cincinnati, il pamphlet di Aedanus Burke imputa anche alla 'prima classe di cittadini' alla guida dello Stato le procedure oligarchiche a svantaggio sia della seconda classe, il ceto medio, sia della 'classe più bassa', il popolo (distinto dalla plebe)*

Ma per tornare alla complessa *imitation* di Mirabeau, va detto che anche la sua lettura del *pamphlet* di Aedanus Burke va ben al di

i loro fratelli e se medesimi" (Giuseppe GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, cit., pp. 215-217). Ma è questo stesso spiritualismo 'templare-scozzese' che si dilacera nel *Covent* di Wilhelmsbad, nel 1782, sfociando nella scissione di un'ala radicale, quella di coloro che saranno poi noti come gli *Illuminati di Baviera*, guidati da Weishaupt. In effetti, su questi interrogativi una risposta (per la verità parziale e allusiva, più che definita esaurientemente) viene appunto da Giuseppe Giarrizzo, dove segnala la crisi della massoneria europea (inglese e continentale) proprio verso la metà degli anni Ottanta del XVIII secolo. In questa analisi anzitutto emerge la constatazione della "crisi irreversibile della massoneria templare (1778-82), che si era consumata nel tentativo di costruire su un ordine di cavalleria, autonomo finanziariamente, politicamente, e (per taluni) anche territorialmente, un moderno ordine di società", ossia un ordine rimase solo in "quello che fu negli anni sessanta e settanta l'ultimo tentativo della nobiltà europea di rilegittimarsi come classe dirigente" (Ib., p. 413). Nondimeno, "a metà degli anni ottanta la vicenda appare del tutto esaurita" nel senso che la massoneria templare "sopravvive disarticolata e rattrappita" (Ib., p. 414). Dal canto loro, gli *Illuminati* "cercano invano nuovi travestimenti" ed anch'essi "si disgregano in storie personali, ora drammatiche ora esaltanti, in un contesto ormai polarizzato sulla Rivoluzione francese" (Ib., l. c.). Intanto, anche "i Rosacroce chiudono bottega e lasciano le loro propaggini a generare piccole chiese" (Ib., l. c.). E nulla di più di una piccola chiesa, di una sorta di enclave nel mare del settarismo degli anni Novanta, sono gli *Illuminati di Avignone* chiamati alla ribalta dall'ex-benedettino dom [Antoine Joseph] Pernety e da [Thaddeusz Leszczyc] Grabianka" (Ib., l. c.).

là, appunto, di una semplice ricezione di quanto da quest'ultimo obiettato al generale Washington. Certo, le citazioni di Mirabeau sono per molti versi puntuali. Ma rispetto all'Irlandese-americano, il Conte provenzale percepisce più approfonditamente cosa c'è dietro l'asserita incompatibilità fra l'*Ordre de Cincinnatus* ed i nuovi principi fondamentali di uno Stato federalista repubblicano.

Il punto di partenza dell'*Imitation* di Mirabeau è comunque la ricezione della critica contenuta in questo *pamphlet* di Aedanus Burke (intitolato *Considerations on the Society or Order of Cincinnati...*, datato 10 ottobre 1783), in quanto organismo inteso a formare una nuova casta nobile, una 'Parìa' ereditaria [*"an hereditary peerage; a nobility to them and their male issue"*]⁶⁷⁸.

Qualcosa, dunque, che 'Cassius' segnala come in aperta violazione dell'art. VI della costituzione, il quale prevede che nessuno degli Stati Uniti possa conferire alcun titolo di nobiltà [*"Nor shall the United States in Congress assembled, nor any of them grant any title of nobility"*]⁶⁷⁹.

Proibizione tanto più applicabile al caso di un'associazione come questa dei 'Cincinnati', animata – insisteva Aedanus Burke – da una fiera ed ardente ambizione e sete di potere, fattori destinati inevitabilmente a sfociare nella tirannia, ossia l'edificazione di una differenziazione fra i cittadini [*"raise a distinction"*], di distinzioni che ridurrebbero in rovina le precondizioni, i requisiti istituzionali di qualsiasi eguaglianza civile nello Stato [*"laid in ruins that fine, plain, level state of civil equality"*]⁶⁸⁰.

Una sete di potere che si placerebbe abbeverandosi alla fonte del sangue ereditario, stabilendo così in sostanza una parìa ereditaria che ribadirebbe, incardinandoli saldamente, nel tipo di governo americano i caratteri delle monarchie europee⁶⁸¹.

⁶⁷⁸ CASSIUS [pseud. di: Aedanus Burke], *Considerations on the Society or Order of Cincinnati; lately instituted by the Major-Generals, Brigadier-Generals, and other Officers of the American army, proving that it creates a race of hereditary Patricians, or Nobility. Interspersed with remarks on its consequences to the Freedom and Happiness of the Republic. Addressed to the People of South Carolina by Cassius. Supposed to be written by Aedanus Burke, Esquire, one of the Chief Justices of the State of South-Carolina.* Hartford, re-printed by Hudson & Goodwin, 1784, p. 5. A guisa di *esergo*, verso il fondo del frontespizio: "*Blow ye the Trumpet in Zion. The Bible*" (*Ib.*, l. c.).

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 6.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, l. c.

⁶⁸¹ "[...] *And the next generation will drink as deep of noble blood, and a hereditary peerage be as firmly settled in each potent family, and riveted in our government, as any order of nobility is in the monarchies of Europe*" (*Ib.*, l. c.).

Nell'evocazione, anche qui, del *mito del sangue* (qui inteso ovviamente in senso negativo), l'irlandese-americano 'Cassius' denuncia come questi 'Cincinnati' pretendano che un simile ordine nobiliare darebbe sia forza allo Stato, sia durata e rispettabilità al governo. E dunque essi ignorano, vogliono porre il silenzio sul fatto che nella guerra americana il corpo vitale del popolo americano fosse soprattutto composto da piccoli proprietari contadini [*Yeomanry*]⁶⁸².

Quello che pochi anni fa gli Americani tirarono in campo non fu infatti alcuna *distinzione* fra di loro. E – nonostante la totale assenza di titoli nobiliari, onorificenze, nastri e medaglie – nondimeno gli Americani produssero ottimi ufficiali, soldati e uomini di Stato⁶⁸³.

Al contrario, le istituzioni introdotte dai sedicenti 'Cincinnati' produrranno inevitabilmente, invece del *legame di unione politica*, una continua fonte di dissenso civile e di miseria, proprio stabilendo due *ordini distinti*, due diversi ceti di cittadini. Il primo ceto sarebbe appunto questo stabile assetto militare ambito dai 'Cincinnati', fondato sull'Esercito, mentre il secondo ceto sarebbe rappresentato dalla massa dei comuni cittadini⁶⁸⁴.

Una distinzione che, alla lunga, in qualche generazione, produrrebbe nelle plebi americane un sconfinata ammirazione e idolatria per questa casta militare. Un fenomeno che già si produsse in Roma antica, quando divenuto corrotto il popolo le interne contrapposizioni si gonfiarono [*"swelled"*]⁶⁸⁵ sino ad esplodere in aperta guerra civile.

A quel punto, nella contrapposizione fra nobili e popolani, si scatenò la lotta micidiale fra Silla e Mario che segnò la conclusiva

⁶⁸² *Yeomanry* è il termine che indica la classe dei piccoli proprietari terrieri, fattori, contadini proprietari, ceto medio rurale. Ma con *yeomanry* si indica anche il corpo di cavalleria formato da volontari, [probabilmente dal termine medievale di *Youngmen*, giovani uomini (cfr.: *The concise Oxford Dictionary of current English*. Edited by H. W. Fowler and F. G. Fowler [...]. Fourth edition. Oxford, at the Clarendon Press, 1951, pp. 1492-1493)

⁶⁸³ "Has not the war of America, I say, convinced mankind that society in the most trying conjunctures and fiercest dangers, can do better without them? When we first set out we had scarcely a distinction among us. For the body of our people was chiefly composed of *Yeomanry*. But though they had non titles nor badges, they soon produced excellent officers, soldiers and statesmen"(CASSIUS [pseud. di: Aedanus Burke], *Considerations on the Society or Order of Cincinnati* [...], cit., p. 8).

⁶⁸⁴ "[...] And instead of being a bond of political union, it would on a future day prove a source of civil dissention and misery. By establishing two distinct orders: one whose foundation is in the Army, the other composed of Commonality"(*Ib.*, pp. 8-9).

⁶⁸⁵ *Ibidem*, p. 10.

ascesa di un *'dittatore perpetuo'* [*"as perpetual dictator"*]⁶⁸⁶. A sua volta, costui impose confische, bandi ed ogni altra crudeltà che caratterizza sempre un popolo in disordine⁶⁸⁷.

In America non ci sarebbe alcun ostacolo ad una consimile tirannia, anche qui risulterebbe basata essenzialmente su di un *"diritto esclusivo agli uffici, agli onori ed all'autorità civile e militare"*⁶⁸⁸. Motivi per cui, l'intera società sarebbe ridotta ad una promiscua ed instabile massa [*"mob"*] di plebei, senza alcun peso politico e nessuna considerazione da parte di quella che in realtà sarebbe una *'nobiltà repubblicana'*⁶⁸⁹.

Si ripeterebbero allora le guerre civili dei tempi della Repubblica romana, con la sequenza di violenze, di bandi di esilio, di confische, quali aspetti della volontà di un *'dittatore perpetuo'*.

Ma qui il buon Cassius-Aedanus rivela la capacità di andar oltre la semplice auto-referenzialità di queste pur profonde valutazioni. Evita cioè – malgrado la polemica – ogni attribuzione alle sole oligarchie o *'aristocrazie'* locali di quelle procedure persecutorie dell'avversario. Le configura infatti come atteggiamento potenziale in ogni individuo o cetto sociale, quando cioè in ogni guerra o lotta civile i peggiori istinti si manifestano *in primis* con la sola motivazione di impossessarsi delle ricchezze e dei beni dell'avversario.

E se di questo ne avrebbero poi dato effettiva prova pochi anni dopo i borghesi giacobini francesi, arraffando i beni di clero e nobiltà, col pretesto che fossero beni nazionali che ora si dovevano ridistribuire al popolo.

Da parte sua, Aedanus Burke anticipa su questi futuri esiti rivoluzionari, laddove riconosce che anche fra i volontari americani vi furono questi tentativi di spoliazione, sotto forma di confische e di bandi di espulsione per chi non voleva giurare di collaborare con il nuovo governo.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, l. c.

⁶⁸⁷ *"And when the people became corrupted, their dissentions swelled to open rupture, or civil war: Sylla heading the nobility, and Marius the commons. The latter being completely vanquished, the conqueror, as perpetual dictator, set up a tyranny; and exercised confiscations, banishment, and every other species of cruelty which marks a disorderly people"* (*Ib.*, l. c.).

⁶⁸⁸ *"The Cincinnati at any rate would soon have and hold an exclusive right to offices, honors and authorities, civils and military [...]"* (*Ib.*, p. 9).

⁶⁸⁹ *"[...] And the whole country, besides themselves, a mere mob of plebeians, without weight or estimations; degraded in the eyes of our patricians, as the Roman people were by their republican nobility"* (*Ib.*, l. c.).

In effetti fu questo il caso contro i commercianti inglesi nel South Carolina, quando – approfittando dell’eccezionalità decisionale dello ‘stato d’assedio’ [anticipazione del concetto schmittiano di un *die Belagerungszustand*], in cui si trovavano gli Americani circondati da truppe inglesi – un embrione di Senato e di Camera dei rappresentanti venne radunato semplicemente (senza troppe cautele contro speculatori e profittatori) rispettivamente nella Loggia locale e in una taverna⁶⁹⁰.

Anche qui, però, assieme alla critica per il comportamento di alcuni, c’è l’apologia per la diversa condotta degli ufficiali americani, come del resto di tutti i soldati (dal comandante all’ultima delle rozze [“*rugged*”] e cenciose [“*ragged*”] sentinelle. Tutte persone che, senza appartenere ad alcun ordine nobiliare, nondimeno si interposero per evitare quelle sopraffazioni. Per cui si deve esser grati a questi ufficiali che presero parte a questa riunione dell’*Assembly of Jacksonborough* se la lista delle proscrizioni non fu più lunga di quanto poteva essere altrimenti⁶⁹¹.

Proseguendo nella sua critica, Aedanus Burke denuncia la contraffazione che ora invece proprio i *Cincinnati* tramano, presentandosi come niente di più di una innocua delle tante associazioni professionali o ‘persino’ latomistiche.

⁶⁹⁰ “In February 1782, with Charleston under siege by the British, the General Assembly met in Jacksonborough. The Masonic Lodge building and a tavern owned by Peter Du Bose were used for the meetings of the Senate and the House. Thus, Jacksonborough became the Provisional Capital of South Carolina. [...] On the eighth of January, 1782, the British were in firm control of Charles Town, which they had captured in May, 1780. That same day, a mere thirty miles westward, the General Assembly of South Carolina’s Revolutionary government convened in their capitol, Jacksonboro, little more than a settlement on the Edisto River. By February 26th, they had formulated and passed several Confiscation Acts. [...]” (www.carolana.com). Le confische riguardarono quei mercanti inglesi che rifiutavano di giurare appunto l’*Act establishing an Oath of Abjuration and Allegiance* [Atto che impone il giuramento e l’alleanza] decretato il 13 febbraio 1777 (cfr.: *Statute at Large of South Carolina*). L’accettazione del giuramento aveva come sola alternativa il bando dallo Stato, per cui nella primavera-estate dello stesso anno un certo numero di persone furono costrette all’esilio, ovviamente vedendosi confiscati i loro beni dal nuovo regime (www.jstor.org).

⁶⁹¹ “The southern army was encamped near Jacksoborough, and covered our Assembly in 1782, while it was driving down the confiscation business; which has made so much noise, and out of which daily multiply so many unforeseen mischiefs. And it may be worthy of remarking, that from the commander down to the rugged, ragged centinel [sic], the army in general held that act in detestation. The officers mixed with the members of both houses during the session [...] opposed the measure with that cool, gentlemen-like reasoning; which I believe was one cause that the list of the proscribed was no larger than it is” (CASSIUS [pseud. di: Aedanus Burke], *Considerations on the Society or Order of Cincinnati* [...], cit., p. 14).

Contraffazione che riprova come l'ambizione sia capace di assumere ogni forma e colore, sino ad umiliare il proprio ruolo per realizzare i propri scopi, qui quello di costituire una *'paria hereditaria'* [*'hereditary peerage'*]⁶⁹².

Ecco le finalità e le procedure per cui in una generazione questo *Order of Cincinnati* diventerà solido ed inamovibile, facendo leva sul proprio rango, sul numero e l'influenza dei suoi membri, sul ricordo delle loro azioni gloriose. E questa appariranno allora tanto più grandi, per l'inclinazione dell'umanità verso tutto ciò che sembra meraviglioso⁶⁹³. Tutto ciò farà assurgere tale nuovo *Order* ad una grandezza, ad un'antichità e venerazione correlate ad un potere arbitrario, il quale diventerà ereditario con la *'paria'* ('dignità' che una volta ottenuta nessuna famiglia di questo organismo penserà a rinunciarvi)⁶⁹⁴.

Il discorso apologetico in favore dell'élite militare (selezionata sul campo e non in base ad un'ereditarietà di ruoli e funzioni) si argomenta poi reiterando la considerazione delle analogie negative fra la *'paria hereditaria'* concepita dai *Cincinnati* e la vicenda della nobiltà nella Roma repubblicana. In origine formata da pochi anziani (chiamati semplicemente *patres*, "*fathers*"), incaricati delle funzioni legislative, i cui discendenti però degenerarono nel senso di considerarsi 'distinti' dai loro concittadini, assumendo cioè pretese di costituire un'unione particolare di famiglie, cementate dal legame di sangue con matrimoniali esclusivi⁶⁹⁵.

Semplicemente questa politica, senza *distinzioni* di titoli o medaglie [*"whitout title or badge of honour"*], condusse in Roma alla fondazione di una nobiltà animata da tale orgoglio e sete di dominio [*"the foudation of a nobility with such pride and thirst of domineering"*] che – anche dopo la cacciata della monarchia dei Tarquini – il popolo che aveva dato in questa rivoluzione sostegno alla nobiltà dei *patres*, trovò ben poco vantaggio nel cambiamento⁶⁹⁶.

⁶⁹² "I know it will be denied that the Order is what I do boldly assert to be, an hereditary peerage. Some of its member assume the cloke [i. e.: cloach, ossia manto, camuffamento] of political modesty, and under it talk [sic] that they are no more dangerous than a city-corporation of 'shopkeepers, taylors, or other mechanics; or like the Free Masons and other club who wear badges or medals'. Here we see how ambition can assume all shapes and colours, and humble itself to the very dust, to accomplish its purpose!" (Ib., p. 12).

⁶⁹³ *Ibidem*, l. c.

⁶⁹⁴ "[...] All this [...] will raise the Order to grandeur, antiquity, veneration and arbitrary power; acquisitions which will become hereditary with the peerage, and once obtained, not one family of them will ever think of renouncing" (Ib., l. c.).

⁶⁹⁵ *Ibidem*, p. 15.

⁶⁹⁶ *Ibidem*, l. c.

L'indagine sull'incompatibilità fra repubblica e nobiltà viene poi sviluppata da Aedanus Burke – con chiaro pregiudizio critico – sia accennando alla matrice barbarica, normanna, della nobiltà inglese (la quale ebbe – secondo lui – la più stupida e banale origine [*“the most silly, trifling origin”*]), sia del resto liquidando come simbolo di residua barbarie la stessa istituzione dell'*Order of the Garter* [Ordine della Giarrettiera] o dell'*Order of Bath* [Ordine del Bagno]⁶⁹⁷.

Dunque, in un modo o nell'altro, sempre la creazione di un distinto ordine politico si conclude nella servitù dei cittadini [*“creating a public distinct Order, uniformly terminated in every country in a servitude of the people”*]⁶⁹⁸. Nondimeno, tutto questo – sottolinea Aedanus Burke – non significa nulla per i generali ed ufficiali di campo americani, tutti animati da un'infatuata ambizione di aver un pittoresco titolo [*“a quaint title”*], uno stemma di famiglia, una medaglia o un ciondolo che dondola all'occhiello [*“a badge or bauble dangling at their button hole”*]⁶⁹⁹.

L'istituzione di questo Ordine avrebbe inoltre dei particolari effetti dannosi in tutto il continente americano, specialmente in Stati come quello del *South Carolina*. In particolare – sebbene questo governo (formato sulla base della costituzione del 1778) sia ritenuto una democrazia [*“was supposed to be a democracy”*] – adesso, quale che sia stata l'origine prima delle restrizioni di Charleston⁷⁰⁰, esso consiste in una pura e semplice 'aristocrazia repubblicana', formata da circa mille-millecinquecento famiglie [*“But whatever its form*

⁶⁹⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁶⁹⁹ *Ibidem*, l. c.

⁷⁰⁰ Qui ci si riferisce polemicamente alla proclamazione del governatore del South Carolina, John Rutledge, del 28 settembre 1781, con cui si perdonavano alcuni *Tories* per la collaborazione con gli Inglesi, mentre se ne escludevano altri. In effetti, Aedanus Burke partecipa – come si è accennato poc'anzi – alla cosiddetta *Jacksonborough Assembly* (tenutasi vicino a Charleston), nel corso della quale vennero approvate, con i medesimi criteri discriminativi, altre due leggi (*The Confiscation Act* e *The Amercement Act*), relative appunto alle confische e punizioni dei lealisti britannici. Nel 1783, con i due *pamphlets* – appunto *An Adress to the Freeman of South Carolina* (a gennaio) e *Considerations on the Society or Order of Cincinnati* (ad ottobre) – entrambi da lui sottoscritti con lo pseudonimo di *Cassius*, particolarmente nel secondo attacca duramente la da poco costituita *Society of the Cincinnati*, accusando i suoi fondatori di un tentativo di ristabilire surrettiziamente una nobiltà ereditaria nella nuova repubblica. Dopo questo, a guerra conclusa, Aedanus Burke rientra nelle funzioni di giudice e manifesta sentimenti di conciliazione con i lealisti britannici, come fra l'altro risulta da un altro suo pamphlet, del 1786, intitolato *A Few Salutary Hints Pointing Out the Policy and Consequences of Admitting British Subjects* (cfr.: Harry M. WARD, *S. v.*, in: *American National Biography...*, cit., pp. 947-948).

was before the reduction of Charlestown, it is this moment a pure, simple aristocracy”]⁷⁰¹.

Nei fatti, – insiste Aedanus Burke – in questa *Assembly of Jacksonborough* si produsse una vera rivoluzione attraverso la legge, si pose cioè una definitiva barriera [censitaria] al diritto di voto per la maggioranza del popolo. E questo enorme potere conferito a pochi, venne ancor più accresciuto sia dal *Confiscation Act* (che fece a pezzi parecchie famiglie dotate di talento e competenza [“able”]), sia dall’*Amercement Law* [legge sanzionativa], che aggiunse l’insulto e la degradazione alle altre⁷⁰².

Queste due leggi (appunto il *Confiscation Act* e l’*Amercement Law*) hanno aggiunto un’ulteriore misura repressiva alla decisione della suddetta *Assembly*, il gennaio scorso [1783]. Per quest’ultima, solo i ‘pochi’ conseguirono una concentrazione di potere nelle loro mani, sia stabilendo – anziché risolvere la condizione di pubblica calamità – una distinzione rispetto a coloro che avevano parteggiato per gli Inglesi⁷⁰³, sia umiliando e riducendo ad una condizione servile gli altri cittadini con la ‘concessione’ della possibilità di inoltrare petizioni per essere esclusi da queste liste di proscrizione⁷⁰⁴.

In siffatta intuizione di una possibile rivoluzione nei rapporti interni della società americana nel suo nascere, qui Aedanus Burke produce una rilevante analisi psicologico-sociologica relativamente ai pericoli insiti anche in una repubblica.

Cosa accadde in vera sostanza in questa *Assembly* di Jacksonborough? In primo luogo, tutte le personalità di primo piano [“*first-rate men*”] parteciparono a questa rivoluzione [sotto mentite spoglie di un formalismo egalaritario] come capi e conduttori [“*leaders and drivers*”] sinché non fu del tutto compiuta.

⁷⁰¹ CASSIUS [pseud. di: Aedanus Burke], *Considerations on the Society or Order of Cincinnati* [...], cit., p. 18.

⁷⁰² “This revolution (and I cannot call it by any other name) was effected by law, in the famous Jacksonborough assembly ... by voting. The law is perpetual. And the enormous power it vested in the few, was further augmented by the *Confiscation Act*, which broke up sundry [parecchie] able families; and the *Amercement Law* super-added insult and degradation to others” (Ib., l. c.).

⁷⁰³ “Those three laws, together with the novel distinction which the few set up between themselves, and such as made a temporary submission to the British army, seemed to have done every thing necessary for concentrating in the few the powers and weight of monarchy and of nobles” (Ib., l. c.).

⁷⁰⁴ La decisione della suddetta *Assembly* (nel gennaio 1783), “instead of redressing public calamities, it degraded the citizens by forcing them on the humiliating necessity of petitioning, and cringing, in order to get off the lists” (Ib., l. c.).

Intanto, la maggioranza degli altri vi partecipò volentieri, non avendo sufficientemente intelligenza per escogitare la necessità ed il modo di contrastare un misfatto di tale ampiezza ["[...] *with hearts fully bent on it, had not heads to contrive a mischiefs of such magnitude*"]⁷⁰⁵.

Quando poi il fatto fu del tutto compiuto, la gente onesta, il piccolo notabilato dei proprietari di campagna – la *gentry* sottostante ["*the gentry below*"] ai suddetti *leaders* e *drivers* – scoprirono più inclinazione a disfare ciò che era stato fatto. Infatti, a differenza di quelli inconsapevoli, questi pochi uomini onesti sentirono crescere in loro una compassione per le miserie che avevano contribuito a creare⁷⁰⁶. Né in questo atteggiamento giocò un ruolo il fatto politico, ma piuttosto l'educazione che umanizza la mente ["*which humanises the mind*"], per cui questa *gentry* non fu abbastanza disponibile a fare da *cavallo da soma* a qualcosa che aveva assunto anche per loro un considerevole peso⁷⁰⁷.

Frattanto "*la democrazia affondava in rovina* ["*sunk in ruin*"]", perché la generalità dei cittadini ora guardava ai "*pochi, come gli unici in possesso di prudenza e dell'arte di governo di un popolo civilizzato* ["*as alone possessing prudence and policy of a civilized people*"], e dunque li considerava come gli unici degni di reggere le redini della repubblica⁷⁰⁸.

E questo fraintendimento faceva sì che la parte davvero democratica della nostra assemblea venisse vista ["*are eyed*"] come persone insensibili e sconsiderate. Persone che non si facevano scrupolo di abusare dei loro poteri ["*to abuse their power*"] per poter realizzare la 'gloriosa impresa' di abbattere un conservatore ["*for the glorious exploit of hunting down a Tory*"], persino calpestando le leggi ed i diritti dei loro concittadini ["*even to the trampling on the laws and rights of their fellow-citizens* [sic]"⁷⁰⁹.

Ecco come si è giunti al fatto che "*la pubblica opinione ed il potere sul governo è dalla parte dell'aristocrazia* ["*on the site of the aristocracy*"]", mentre "*lo spirito del popolo è infranto in tutta la sua ampiezza* ["*is thoroughly broken*"]"⁷¹⁰. E dunque qui da noi (a differenza di altre

⁷⁰⁵ *Ibidem*, p. 19.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, l. c.

⁷⁰⁷ *Ibidem*, l. c.

⁷⁰⁸ *Ibidem*, l. c.

⁷⁰⁹ *Ibidem*, l. c.

⁷¹⁰ *Ibidem*, l. c.

nazioni, dove il governo nasce e si sviluppa come un corpo umano) questo tipo di governo è come in una nascita prematura: un aborto prima che sia giunto a maturità per venire al mondo [*“but ours, like an untimely birth, suffered an abortion before it was in maturity fit to come into the world”*]⁷¹¹.

Qui Aedanus Burke ammonisce sul fatto che – anche dopo che il dispotismo monarchico sia stato vinto – *“la libertà di una repubblica può essere capovolta da cause impercettibili per la moltitudine [“may be overturned by causes imperceptible to the multitude”]*⁷¹².

È quanto si verifica quando le *“assemblee popolari sono trascinate da violente passioni [“when popular assemblies are carried away by violent passions”]*, per cui mentre *“si accaniscono contro una persona [“strike at a person”]* e non sulle cose che accadono, queste stesse assemblee *“concorrono da vicino all’ingrandimento di altri”* interessi individuali ed oligarchici⁷¹³.

Ecco che allora queste assemblee popolari svischiano la loro funzione di rappresentanza nel vendicarsi di rivalità o ingiurie di partito, e su piccole persone, nei confronti delle quali *“pongono una trappola [“snare”]* che poi risulta lesiva della *“loro stessa libertà”* (la quale invece andrebbe *“tenuta tanto più cara per essi e la loro posterità”*)⁷¹⁴.

È divertente – esclama sarcasticamente Aedanus Burke – sentir qualcuno irriflessivo vantare questa nostra democrazia. Infatti, il nostro governo, come si è poc’anzi dimostrato, è per un verso un *governo popolare* (oppressivo delle minoranze, specialmente contro il ceto medio), e per altro verso tende ad essere *“un’aristocrazia che in pochi anni sarà altrettanto oppressiva di quella della Polonia o di Venezia”*⁷¹⁵. In particolare, *“se si sopporterà che l’Ordine dei Cincinnati si radichi e si diffonda”* nel nostro governo *“completando quanto la politica di Jacksonborough ha lasciato incompleto”*⁷¹⁶.

E poi, comunque un simile *Order* tornerebbe a svantaggio non solo del ceto medio, ma anche del ceto inferiore [del *“middle and lower order”*], in quanto quelli che ora sembrano solo freschi innesti [*“slips”*] di una nobile progenie si spanderanno, coprendo e impedendo la crescita della nostra gioventù, con ciò mettendo in un’om-

⁷¹¹ *Ibidem*, l. c.

⁷¹² *Ibidem*, p. 20.

⁷¹³ *Ibidem*, l. c.

⁷¹⁴ *Ibidem*, l. c.

⁷¹⁵ *Ibidem*, l. c.

⁷¹⁶ *Ibidem*, l. c.

bra profonda di vile mancanza di significato [*“insignificance”*] – o di subordinazione [*“subserviency”*] – proprio questi due ceti⁷¹⁷.

Quindi, dopo aver fatto muorire ogni giovane pianta in tutto lo Stato, questo *Order* si diramerà in ogni lato, dando alla fine come suo frutto amaro l'azione di un veleno mortale, sia nella nostra del resto ben poca salute politica [*“to the little political health”*], sia nella felicità che si possa averci lasciato⁷¹⁸.

Altamente significativo è il fatto che, con questa sua profetica analisi, Aedanus Burke sia giustamente convinto di aver provato due cose.

In primo luogo, che una *“razza di nobili ereditari, fondata sull'elemento militare, assieme alle famiglie potenti e di primaria importanza [*“a race of hereditary Nobles; founded on the military, together with the powerful families, ad first rate”*]*”, sta introducendo [*“leading”*] un tipo di uomini nello Stato la cui intenzione sarà sempre di dominare (*“whose view it will ever be to rule”*)⁷¹⁹.

In secondo luogo, è per lui indubbio che anche un'oligarchia borghese (il notabilato protagonista dell'*Assembly* di Jacksonborough) opprimerebbe il popolo, la plebe, le cui sole ambizioni sono di non essere oppresso, ma il cui sicuro destino sarà di soffrire sempre un'oppressione sotto [ogni] istituzione⁷²⁰.

Pertanto, a fronte di questa 'rivoluzione legale' (perpetrata sia del notabilato borghese protagonista dell'*Assembly* di Jacksonborough, sia dell'*Order of Cincinnati*), Aedanus Burke vede un solo possibile rimedio contro un'ambizione che in sostanza è una tirannia monarchica [*“monarchical tyranny”*]⁷²¹. L'unico modo per opporsi a questi due esiti egualmente letali per la repubblica sono degli appropriati strumenti costituzionali [*“constitutional means of opposing it”*]⁷²², dei quali del resto si dispone. In particolare, riguardo al suddetto *Order*, la sua soppressione dovrà avvenire senza però mettere in confusione lo Stato [*“without embroiling the State”*]⁷²³.

Basterà che il parlamento immediatamente prenda decise risoluzioni, rendendo chiaro – a questo *Order*, ed a tutti gli altri – che

⁷¹⁷ *Ibidem*, l. c.

⁷¹⁸ *Ibidem*, l. c.

⁷¹⁹ *Ibidem*, l. c.

⁷²⁰ *“The people or plebeians, whose only view is not to be oppressed, but whose certain fate it will be to suffer oppression under the institution”* (*Ib.*, l. c.).

⁷²¹ *Ibidem*, l. c.

⁷²² *Ibidem*, l. c.

⁷²³ *Ibidem*, p. 21.

(quali che siano le pretese ‘caritatevoli’ o ‘patriottiche’) comunque ogni tentativo di conferire un primato a dei comandanti militari è in un governo repubblicano estremamente arrischiata ed altamente censurabile⁷²⁴.

Ma Aedanus Burke non si fa illusioni che questa sua opposizione possa raggiungere l’auspicabile esito della dissoluzione dell’*Order of Cincinnati* (“yet I have not the most distant idea that it will come to a dissolution”)⁷²⁵.

E quindi sviluppa il suo scetticismo ancora reiterando, approfondendola, la suddetta analisi sociologico-psicologica⁷²⁶. La prima classe, che guida lo Stato [*“leader gentry”*], la quale deterrà sempre le leve del governo, troverà il proprio interesse nel sostenere una *distinzione* che gratificherà sempre [*“will find their interest in supporting a distinction that will gratify”*] la propria ambizione, ponendola molto al di sopra dei propri concittadini [*“far above their fellow-citizens”*]⁷²⁷.

La seconda classe, il cetto medio [*“the middling order of our gentry”*] e la solida classe dei proprietari terrieri [*“and the substantial land-holders”*] sono in condizione di vedere questa tendenza, ma non possono fare alcun passo per opporvisi, avendo poco a che fare con il governo⁷²⁸.

La ‘classe più bassa’ [*“lower class”*], assieme alla plebaglia cittadina [*“the city populace”*] non ragionerà mai su questo finché si sentirà umiliata, e comunque l’una e l’altra non avranno mai né il potere, né la capacità per una riforma⁷²⁹.

Oltre a ciò, vi sono le divisioni interne, una varietà di umori in questa nazione, la Legislatura che si comporta duramente verso molte famiglie ed individui, pubbliche e private parzialità e ingiustizie, malcontenti che inclinano a favore della monarchia. Tutti fattori che faranno sorgere un partito che, oltre all’odio per il governo del popolo [*“the government of the people”*], radunerà tutti gli scontenti sotto il vessillo di ogni fazioso per realizzare il suo interesse e le sue rivalse⁷³⁰.

⁷²⁴ “Let the Legislature immediately enter into spirited resolutions against it. Let them tell the Order, and the world, that however pious or patriotic the pretence, yet any political combination of military commanders is, in a republican government extremely hazardous and highly censurable” (Ib., l. c.).

⁷²⁵ *Ibidem*, l. c.

⁷²⁶ *Ibidem*, l. c.

⁷²⁷ *Ibidem*, l. c.

⁷²⁸ *Ibidem*, l. c.

⁷²⁹ *Ibidem*, pp. 21-22.

⁷³⁰ “All this will raise a party, who out of hatred to the government of the people, will range themselves under the banners of any man or faction, to promote its interest, and be avenged” (Ib., p. 22).

Comunque, ed in conclusione, sotto forma di *post-scriptum*, Aedanus Burke focalizza l'attenzione sull'apparizione – proprio mentre il suo *pamphlet* era in corso di stampa – di una pubblicazione, da parte del suddetto *Order*, di proprie regole e regolamenti (*Rules and Bye Laws of the Society of Cincinnati established in South-Carolina*). La prima regola contiene la promessa di non interferire in alcun modo con la 'politica civile' del South-Carolina, né di ogni altro degli Stati Uniti.

Asserzione che Aedanus Burke considera rivelatrice (una candida rivelazione ["*fair candid acknowledgement*"], nel senso che si intende opporre alla società civile l'istituzione di una società militare ["*the institution of a military Society*"]⁷³¹).

Non minori riserve riguardo alla seconda di queste *Rules*, in sostanza solidale (nel senso sia di garantire di volersi occupare degli ufficiali divenuti indigenti, sia delle loro eventuali vedove, sia dell'educazione dei figli). Propositi che Aedanus Burke considera surrogatori delle funzioni solidali dello Stato. E comunque la prova provata, la testimonianza diretta di una finta carità ["*is a charity with a witness!*"], rivelatrice di ben altre intenzioni⁷³², nel senso appunto di condizionarla all'accettazione dell'introduzione di un tale ordine militare nella società civile.

III. *La frammentarietà di copiose citazioni nel pamphlet di Mirabeau palesa l'intenzionale elusione del fulcro della denuncia di Aedanus Burke sul pericolo di esiti egemonici che minacciano la Repubblica degli Stati Uniti d'America*

Per tornare ora più precisamente alle *Considerations sur l'Ordre de Cincinnatus* di Mirabeau, va notata anzitutto la completa omissione di tutta la parte relativa alla distinzione di diverse classi.

Un'omissione non casuale, ma anzi corrispondente alla polarità ideologica che anima Mirabeau nel ridurre tutto il gioco sociale all'antagonismo duale fra antica e nuova classe dirigente. Una prospettiva dicotomica rispetto alla quale ogni altra distinzione individuale o cetuale risulta innecessaria, anzi, negativa della realtà del problema politico, o comunque fuorviante. Atteggiamento te-

⁷³¹ *Ibidem*, p. 23.

⁷³² *Ibidem*, l. c.

stimoniato dalla reiterata negazione da parte del Conte provenzale di ogni *distinzione* di classe, di rango e di funzione⁷³³, come meglio vedremo più avanti.

Sotto questo profilo la concezione complessa di Aedanus Burke di una società civile pluri-cetuale e multi-funzionale risulterebbe dunque di fronte a due diverse posizioni ideologiche.

Da un lato, in opposizione alla concezione dualista di Mirabeau e di Franklin (in quanto il Filosofo scienziato americano è, come accennavamo, colui che aveva commissionate a Mirabeau le suddette *Considerations*) peculiare di un ceto latomista che si pone come nuova classe dirigente (di estrazione prettamente borghese) cardine su cui far ruotare la nuova *società civile*.

Dall'altro lato, Aedanus Burke si differenzia dall'altrettanto dualista concezione (in quanto egualmente svalutativa di tutte le altre classi) di George Washington e del corpo degli Ufficiali superiori (di estrazione in parte altrettanto borghese, in parte medio-alto nobile). E qui si trattava anche di ufficiali stranieri, come ad esempio, fa il molti altri, sia il maggior generale barone de Steuben (che Mirabeau definisce in realtà come '*Gran maestro*' dell'Ordine, sotto quella che sarebbe la finzione di una carica di Presidente)⁷³⁴, sia il La Fayette pre-rivoluzionario [poi Lafayette]).

D'altra parte, la vicenda del barone F. W. von Steuben rende pienamente comprensibile intanto il contributo esterno (qui quello della tradizione militare prussiana) dato alle forze armate della rivoluzione americana che (assieme a quello, più cospicuo, degli ufficiali e dei contingenti militari francesi) determina una svolta nell'andamento della guerra contro gli inglesi)⁷³⁵.

⁷³³ MIRABEAU, *Considerations sur l'Ordre de Cincinnatus* [...], cit., p. x.

⁷³⁴ *Ibidem*, l. c.

⁷³⁵ Il barone Friedrich Wilhelm von Steuben (Magdeburgo, 1730 – Steubenville, 1794), generale prussiano, noto per avere organizzato ed addestrato l'esercito americano. Autore del *Revolutionary War Drill Manual* (volume che fu il principale manuale di addestramento dell'esercito statunitense sino alla Guerra del 1812), Von Steuben fu capo dello *staff* dell'armata di George Washington negli anni finali della guerra d'indipendenza americana. Dal febbraio 1778, von Steuben si era offerto come volontario senza paga (solo all'inizio), elaborando con l'allora colonnello Alexander Hamilton ed il generale Nathanael Greene la stesura per programma di addestramento per l'esercito americano, inteso a formare un corpo scelto, come fulcro di ufficiali per reggimenti e brigate. Von Steuben scriveva gli ordini del giorno in tedesco, il capitano Benjamin Walker traduceva il programma in francese ed un ufficiale bilingue traduceva la programmazione in inglese. La grande novità che Von Steuben introdusse fu l'addestramento all'uso della baionetta. In ricompensa dei suoi servizi, Washington richiese per

Ma svela anche il processo per cui un tipo di latomismo si era mobilitato per dare il suo contributo alla realizzazione della rivoluzione nazionale.

Sotto altro profilo, si evidenzia anche come la forza militare sia la condizione per garantire il possibile sviluppo interno di ogni *società civile*, difendendola dalle aggressioni esterne che minacciasse il suo annientamento. Al di là di ipoteche immediatamente latomistiche, organismi come l'*Order of Cincinnati* rendono palese la tendenza nella *Rivoluzione americana* a costituire una *società politica* al cui vertice ci sarebbe una *società militare*, ben distinta e prioritaria rispetto alla *società civile*.

Analogo discorso si dovrà fare per la *Rivoluzione francese*, in cui il fattore latomistico risulta alla fine secondario (sia per la proliferazione di tali organismi, sia per la concezione dicotomico-dualistica riduttiva della complessità sociale), rispetto al ruolo della funzione militare in una vicenda che inizia con il marchese de La Fayette (divenuto anche lui democratico, cambiando il nome in Lafayette, protagonista, assieme all'ancora vescovo di Autun, il principe di Talleyrand Périgord, nella cerimonia simbolo del *Camp de Mars* del 1789).

Ma è una vicenda i cui echi giungono sino al generale Bonaparte, amico del fratello di Robespierre, anche lui sospettato di giacobinismo (sospetto che dissiperà prendendo a cannonate la reazione realista nelle strade di Parigi). E alla fine capo di una schiera di pretoriani che (come aveva previsto sin dal 1790 nelle *Reflection on the devolution in France*, un altro famoso 'mezzo-sangue irlandese', Edmund Burke) lo porteranno al Consolato a vita ed all'Impero.

Nel suo insieme il *pamphlet* di Mirabeau è visibilmente una ricucitura, appunto una disomogenea 'rapsodia' di documenti diversi che risultano in un disaccordo rispetto al nucleo del discorso di Aedanus Burke. In effetti, le complesse articolazioni dei documenti puntualmente sottoposti ad acribica analisi dal Conte provenzale non manifestano alcuna intenzione di reperire la sostanza del discorso dell'irlandese-americano (invece incentrato sulla complessità cetuale-funzionale, ben diversa dalla prospettiva antagonistico-duale di Mirabeau).

Von Steuben la nomina a Ispettore generale il 30 aprile 1778, che venne approvata dal Congresso. Durante l'inverno 1778-1779, von Steuben preparò le *Regulations for the Order and Discipline of the Troops of the United States*, comunemente conosciuto come *Blue Book* (www.wikipedia.org).

Fra i “*plusieurs pièces relatives a cette institution*” [dell’*Order of Cincinnati*] – riportati in forma di *post-scriptum* da Mirabeau – c’è anzitutto il rapporto-decreto (tradotto dal *Journal of Pennsylvania*, del 14 aprile 1783) del “*Comité des deux chambres de la Cour générale*” (di quello Stato), incaricato di fare ricerche sulla natura, l’oggetto e la probabile tendenza, o l’effetto, di questa latomistica associazione militare. Il risultato dell’indagine aveva indotto tale Comitato a sottolineare la negatività per lo Stato di una tale associazione e quindi a dichiarare l’urgenza di decretarne la distruzione⁷³⁶.

Quindi Mirabeau riporta il testo dell’atto fondativo dell’*Order*, con una premessa che in realtà, con una qualche confusione redazionale, egli riferisce alla successiva modifica statutaria dell’*Order* stesso. Modifica che, secondo Mirabeau, sarebbe l’effetto della suddetta decisione del Comitato, presa nei confronti dei fondatori dell’*Order* stesso, i quali – spaventati da questa dichiarazione – avrebbero appunto modificato lo statuto nel corso di un’*Assemblée générale* tenutasi a Filadelfia il 3 maggio successivo⁷³⁷.

Tuttavia, il primo statuto recava la data del 15 aprile 1783 (quando cioè apparve sul ‘*Journal militaire*’), ciò che peraltro fa capire che il suddetto decreto del Comitato venne deciso non sulla base di un tale documento dell’*Order*, ma da notizie circolanti nell’ambiente ostile ai propositi di tale fondazione.

Tale “*premier acte d’association des Cincinnati*” contiene effettivamente quei propositi di fondazione di un *Ordine militare ereditario*, dotato di quelle distinzioni formali, onorifiche, che costituiscono uno dei capi d’accusa di tutti questi avversari dei ‘*Cincinnati*’⁷³⁸.

Segue, nella compilazione di Mirabeau, il testo dei “*nouveaux statuts*”, riportato in traduzione francese con in nota il testo inglese. Testo da cui comunque non risultano affatto né quel ripensamento sulla natura ereditaria dell’ordine, né sulla rinuncia a segni distintivi, dei quali si dà anzi dettagliata descrizione⁷³⁹.

⁷³⁶ Mirabeau riporta la traduzione del rapporto-decreto: “*L’Etat de Massachussets [...] vient d’arrêter dans un Comité des deux Chambres de la Législature: ‘QUE LA SOCIÉTÉ DES CINCINNATI NE PEUT PAS ÊTRE TOLÉRÉE, ET QUE SI ELLE N’EST POINT DÉTRUITE, ELLE TROUBLERA LA PAIX ET LA LIBERTÉ DES ETATS-UNIS [...]’*” (MIRABEAU, *Considerations sur l’Ordre de Cincinnati* [...], cit., [nel *Post-scriptum*] pp. 101-102).

⁷³⁷ *Ibidem*, p. 116.

⁷³⁸ *Ibidem*, pp. 117-126.

⁷³⁹ Esattamente quella che si è precedentemente vista, descritta in un’ottica decisamente polemica da Mirabeau, ora qui riportata nell’ultima sezione dei ‘*nouveaux statu-*

C'è poi la lettera di Washington su cui ci siamo poc' anzi soffermati, dalla quale si ha la prova che il Generale accoglieva le critiche sull'ereditarietà dell'*Order* e si dichiarava disposto – come si è appunto visto – ad abolirla.

Da parte mia, osservo qui, in aggiunta a quanto prima notato, che su questa lettera Mirabeau appunta delle critiche significative (al di là della facile ironia su medaglie, nastri e pendagli, da parte di chi, come lui, nobile inserito nel sistema, certo non era stato insensibile alle 'distinzioni' di rango, prima della sua conversione alla repubblica). Critiche che sono l'espressione dei suggerimenti di Franklin (il quale del resto aveva fornito a Mirabeau la documentazione necessaria). In questa prospettiva, è evidente che qui Mirabeau argomenta una duplice polemica, rivolta idealmente alle due sponde dell'Atlantico.

Da un lato, contro lo stesso latomismo di nuova matrice, deciso a venire allo scoperto, ponendosi pubblicamente come nuova classe politica, nella prospettiva di una struttura repubblicana, ma pluricetuale, gerarchizzata, cioè nei termini di un primato della funzione militare (senza cui, peraltro, non sarebbe mai nata la stessa federazione americana).

E qui il latomismo americano mostrava sul nascere una netta divisione fra un orientamento democratico-egalitario ed uno repubblicano capacitario-meritocratico. Del primo poteva essere espressione Franklin, dell'altro appunto Washington.

Dall'altro lato, c'è qui in Mirabeau anche la critica alla monarchia ed alla nobiltà francesi (voluta e sostenuta, da dietro le quinte appunto da Franklin, che non poteva attuarla direttamente, come rappresentante degli Stati Uniti in Francia). Critica molto ingenerosa, se si pensa sia alla partecipazione di tanti ufficiali (francesi, appartenenti alla *noblesse d'épée*) alle guerre di liberazione delle colonie americane, sia alle ingenti somme di denaro spese per sostenerle (vera causa del dissesto del bilancio statale, e non già quelle addotte dal Necker nel suo ideologico *Compte-rendu*).

L'accennata documentazione di matrice 'americana', in particolare quella fornita da Franklin, sembrerebbero sia la *Lettre de M. Turgot, Ministre d'Etat en France, a M. le docteur Price*⁷⁴⁰, sia le *Obser-*

tes', la Sezione XIV, dove si precisa che : "*The Society shall have an Order; which shall be a bald Eagle of gold, bearing on its breast the emblems hereafter described, suspended by a deep blue ribbon edged with white, description of the union of America and France*" (Ib., pp. 132-133n).

⁷⁴⁰ Riportata qui: *Ib.*, alle pp. 183-203.

*vations sur l'importance de la Révolution de l'Amérique et sur le moyens de la rendre utile au Monde*⁷⁴¹.

Testi che nell'insieme costituiscono oltre la metà del copioso *pamphlet* di Mirabeau, il quale avverte⁷⁴² che la *Lettre de M. Turgot*, è un frammento di quella inviata a Price e da quest'ultimo pubblicata nelle *Observations on the importance of the American Revolution, and the means of making it a benefit to the World* (di cui qui nel *pamphlet* Mirabeau riporta appunto la suddetta traduzione intitolata *Observations sur l'importance...*).

Seguono alcune *Reflexions sur l'ouvrage precedent* che Mirabeau dedica ad alcuni aspetti salienti dello scritto di Price⁷⁴³. Infine, alcune *Notes détachées sur l'ouvrage de M. le Docteur Price*⁷⁴⁴: sia sugli sin lì 'inimmaginabili' sviluppi delle arti e delle tecniche (*Sur le ballons aërostatiques*); sia sulla scarsa rappresentatività popolare del sistema elettorale britannico (basato sulla scelta basata solo su qualche migliaio di persone); sia sul movimento demografico; sia sul destino umano nell'universo; sia sul commercio, etc.

In tutta questa congerie di frammentarie citazioni, di riflessioni incrociate (fra i suggerimenti di Franklin '*arrière les coulisses*', le suggestioni democratico-universaliste di Price, le interpretazioni pratico-economiche di Turgot)⁷⁴⁵, cercheremmo invano quello che era il vero fulcro della riflessione di Aedanus Burke. Vi manca, cioè, il confronto fra una contestata concezione verticistica, oligarchica, egemonica (e dispotica) ed invece una concezione liberale (repubblicana più che democratica, fondata sulla pluralità dei ceti, sulla reciproca loro interdipendenza e sulla loro funzione interattiva rispetto al potere politico).

⁷⁴¹ *Ibidem*, alle pp. 211-299.

⁷⁴² *Ibidem*, p. 96n.

⁷⁴³ *Ibidem*, pp. 303-328.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, pp. 329-385.

⁷⁴⁵ In aggiunta a quanto detto su questo personaggio (cfr., qui, *supra*, pp. 212 ss.), si vedano le seguenti precisazioni: Anne-Robert-Jacques Turgot (Parigi, 1727 – Parigi, 1781), economista e filosofo di orientamento fisiocratico. Tra il 1762 ed il 1770 è presidente della *Société d'agriculture de Limoges*, dove tenne diverse letture sui principi della tassazione. In seguito, riconosciuti i suoi meriti, Luigi XVI lo nomina *Contrôleur général des finances* (in carica fra il 1774-76). In questo ambito, il suo programma prevedeva: la riduzione delle spese di corte; la libera circolazione dei grani per rilanciare l'agricoltura; l'inserimento di un'imposta fondiaria a carico di tutti i proprietari (in sostituzione delle *corvées*); l'abolizione delle corporazioni. Si capisce pertanto come le misure di Turgot incontrassero l'opposizione della nobiltà di corte, dei proprietari terrieri, dei finanzieri, dei magnati delle corporazioni, ma anche dei contadini (che diedero inizio alla cosiddetta '*guerra delle farine*'). Sostenuto soltanto da ambienti illuministi, Turgot si trovò isolato e venne destituito appunto nel 1776 (www.wikipedia.org).

Resta pertanto in Mirabeau-Franklin un vero abisso interpretativo rispetto alla concezione liberal-parlamentare di Aedanus Burke, invece fondata appunto sulla distinzione di distinti livelli cetuali, di ruoli, di reciproci controlli ed interazioni, fra società civile e società politica, fra ceti, associazioni, e governo o Stato.

Ben differente è infatti la prospettiva che sembra emergere da questo 'transito' di Mirabeau dall'antico al nuovo regime. Il Conte provenzale abbandona la crisalide nobiliare per convertirsi alla borghesia (nella piena consapevolezza che quel tipo antico di latomismo aristocratico era superato), ma egli rimane tutt'altro che incline ad un programma inserito appunto nel contesto di una società plurale.

C'è motivo di ritenere che Mirabeau (come per certi aspetti sia Franklin che Price) aderisca ad una formula dopotutto generica, astratta (e quindi strumentalizzabile da altri, se non direttamente a lui stesso strumentale). Questa loro si configura come una predicata eguaglianza democratica, da essi stessi contraddetta dal primato che tutti e tre attribuiscono al proprio ceto, se non al nuovo latomismo. E questo latomismo appunto formalmente si distanzia da quello diciamo 'nobiliare' d'antico regime, che era dichiaratamente selettivo, non egualitario, ancorché aperto al merito nella prospettiva di inserimento, per cooptazione più che per 'democratici' suffragi', nella nuova gerarchia sociale.

C'è qui anzitutto un sintomo di questo 'strumentale-strumentalizzabile' egualitarismo astratto-formale, proprio nell'insistenza sul rifiuto di ogni distinzione⁷⁴⁶. A commento del discorso del Gover-

⁷⁴⁶ "Les Cincinnati [...] sont devenus un nouveau signe d'inégalité; une nouvelle marque qui, au gré du caprice, établit encore des rangs & des barriers dans les Etats, où la classe ordinaire des citoyens est déjà surchargée & flétrie de tant de distinctions civiles" (MIRABEAU, *Considerations sur l'Ordre de Cincinnatus* [...], cit., pp. 16-17). Ogni segno di distinzione in una monarchia è meno dannoso che in una repubblica. "Tous ces signes qui distinguent sont étrangers au Gouvernement & à l'esprit républicain. La liberté a un coup-d'oeil fier & superbe que toute distinction blesse [...]" (*Ib.*, p. 26). Tuttavia un'eccezione è ammessa da Mirabeau a questo 'egualitarismo repubblicano', come si evince dalla nota in cui considera utile a un tipo di Stato come la monarchia inglese, la distinzione della nobiltà come corpo, come ordine distinto (ma aperto al merito). "La noblesse Angloise a des prérogatives comme corps, & comme corps judiciaire recruté parmi les Chefs de Justice distingués & des hommes de mérite de toutes les classes; & non pas exclusivement, comme en France, parmi le Satellites armés du Monarque [la nobiltà militare, la noblesse d'épee], ou parmi les Scribes ou les Publicains [la nobiltà di magistratura, noblesse de robe]. L'exercice de ces prerogatives a plus d'une fois sauvé la constitution [inglese]" (*Ib.*, pp. 80-81n). Posizione che comunque risulta contraddittoria (e non a caso espressa in questa ed altre note, e non nel testo, segno di un ripensamento, ma appunto frammentario e non tale

natore della Carolina del Sud, tenuto in un'assemblea svoltasi nel mese di febbraio 1783 (che Mirabeau riporta nel *Post-scriptum*, costituito da vari commenti e citazioni dalle costituzioni americane), si legge a chiare lettere come il rifiuto della *Society of Cincinnati* sia motivato – secondo l'interpretazione di Mirabeau (appunto espressa in nota) – sostanzialmente dall'asserzione perentoria che nello Stato ci deve essere solo una società.

Per cui, quando un altro tipo di 'società' pretenda di intromettersi negli affari pubblici [*“qui prétende à se mêler des affaire publiques”*] si ha un organismo estraneo, che urta contro l'unica e vera società, contro cioè la Repubblica composta da tutti i Cittadini in maggiore età e in stato di ragione⁷⁴⁷. Oltre a questa società unica che coincide con la Repubblica non si debbono avere che individui e famiglie, le quali non hanno alcun diritto da reclamare come corpo, ma solo come individui⁷⁴⁸.

Va qui sottolineato, in questo discorso del Governatore del South Carolina, l'accento posto sulla pericolosità che individui con pochi scrupoli compromettano l'unità sociale con forme di associazionismo segreto. Un luogo che appunto Mirabeau riporta⁷⁴⁹, senza alcun commento esplicito, anche se questo forse confermerebbe la sua appartenenza alla massoneria⁷⁵⁰.

Questione del resto da Giarrizzo non sufficientemente chiarita, limitandosi ad evidenziare le critiche del Conte provenzale a Cagliostro ed a Lavater⁷⁵¹. Ciò che non chiarisce più di tanto nemmeno

da correggere la concezione egalitaria, non cetuale, della repubblica, errore che poi porterà alla 'democrazia giacobina').

⁷⁴⁷ “Cette Société qui constitue la République est composée de tous les Citoyens ayant âge d'homme & et jouissant de leur raison” (Ib., p. 109).

⁷⁴⁸ “Hors delà il ne doit y avoir que des individus & des familles, lesquelles n'ont elles-mêmes à réclamer que les droits qui appartiennent aux individus dont elles sont composées, mais n'ont aucun droit en qualité de corps ou de Familles” (Ib., p. 109).

⁷⁴⁹ Qui Mirabeau riporta, virgolettato, il testo del discorso del Governatore, dove si legge: “Les Sociétés s'élèvent quelquefois tout d'un coup par des motifs très-peu honorables, mystérieux, artificieux & sinistres de la part de leurs fondateurs. Des hommes entreprenans, ambitieux, égarent & trompent quelquefois les Sociétés elles-mêmes, en y faisant passer des points masques qui les rendent entièrement dépendantes de leurs desirs [...]” (Ib., p. 110).

⁷⁵⁰ Sembra che nel suo soggiorno in Olanda – dove (nella sua fuga, nel 1776, con la giovane moglie del presidente della *Cour des Comptes* di Dole, Sophie de Monnier) soggiornò ed ottenne la cittadinanza – Mirabeau effettivamente venisse iniziato alla massoneria [ma non si precisa di quale tipologia latomistica] (G. R. IKNI, S. v.: *Mirabeau Gabriel Honoré Riqueti*, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, cit., p. 749).

⁷⁵¹ GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, cit., pp. 318, 359. Da qui, l'appello finale di Mirabeau [nelle *Lettres de cachet*], che Giarrizzo riporta fra virgolette:

il possibile nesso di Mirabeau con la massoneria razionalista berlinese (di impronta britannica), né la sua presa di distanza dal razionalismo degli *Illuminati* di Weisshaupt⁷⁵².

Ma per tornare alla sostanza della questione, quel che caratterizza queste posizioni di Mirabeau sembra essere proprio il rifiuto di una concezione cetuale della società, sul modello cioè di quella che in Prussia cercarono di attuare fra la fine del XVIII secolo ed il termine delle guerre napoleoniche personalità come Stein, Wilhelm von Humboldt. E – almeno inizialmente – lo stesso Hardenberg (prima che prevalesse – finito per la forza della armi il pericolo ‘rivoluzionario-napoleonico’ – la svolta reazionaria che pose fine a questo liberalismo prussiano). Ma c’è anche l’implicito rifiuto della concezione liberale contestualmente progettata in Russia da Pozzo di Borgo e Capodistria.

In più ampia prospettiva, questo rifiuto per certi versi annuncia – su di un fronte istituzionalmente diverso – anche la negazione-subordinazione dell’autonomia cetuale che prenderà corpo nella svolta reazionaria teorizzata filosoficamente da Hegel e realizzata politicamente da Metternich (fra il Congresso di Lubiana e quello di Vienna, con forti condizionamenti su tutta l’Europa continentale fino al 1848).

Dal canto suo, Mirabeau ammette delle istituzioni associative limitatamente a quelle commerciali⁷⁵³. Del resto, la Rivoluzione porrà termine, con la legge di Le Chapelier, del 1791, ad ogni associazionismo (e non solo quello massonico, comunque allora duramente colpito), con pesanti esiti su quello professionale e specialmente per le forme di *jurandes*, le associazioni professionali artigianali ed operaie.

Da cui poi, con il socialismo ‘utopico’, la reazione associazionistica operaia, a partire dalla metà del XIX secolo (almeno nelle teorie di Pierre Joseph Proudhon, e poi con il ‘sindacalismo rivoluziona-

“Tollerate Cagliostro, tollerate Lavater, tollerate il [cattolico] Sailer, ma tollerate anche quanti li denunciano per pazzi sol perché ripugna loro di dire che si tratta di imbroglianti” (*Ib.*, p. 360).

⁷⁵² In nota, Giarrizzo riporta l’osservazione di A. Viatte (*Les sources occultes du romantisme. Illuminisme. Théosophie 1770-1820*. Parigi, 1979 [1927], secondo il quale Mirabeau si sarebbe legato, a Berlino, agli *Illuminati* di Weisshaupt, dopo che questi erano stati cacciati dalla Baviera (*Ib.*, p. 477n).

⁷⁵³ In nota al poc’anzi ricordato discorso del Governatore del South-Carolina (del febbraio 1783), Mirabeau aggiunge: “*Les liaisons sont sans doute permises, les Sociétés libres de commerce sont utiles, les rapports de bien-faisance doivent être encouragés; mais seulement lorsqu’il n’en résulte aucune Association usurpatrice des droits de la République, & propre à introduire l’inégalité entre ses membres.* – Note de l’Auteur François” (*Ib.*, p. 109n).

rio, di Georges Sorel) fino alle rivoluzioni totalitarie del XX secolo. E un discorso a sé richiederebbe il non meno significativo *revival* (o *renouveau*) *catholique* per quel che attiene il campo associativo.

Va appena accennato come proprio entro questo divieto di associazionismo si colloca il *formale diritto borghese egalarario*, che lascia senza alcuna rappresentanza politica e difesa organizzata tutti gli altri corpi, ceti e classi che non si allineassero con l'egemonica *classe non classe borghese*, in attesa che un'altra *classe non classe* – ora *proletaria* – ereditasse la mentalità specifica di questa concezione livellatrice della complessità di articolazioni sociali.

In ultima analisi, potremmo osservare che proprio le posizioni radicalmente egalararie del 'trio' Franklin-Price-Mirabeau si caratterizzano nel senso dell'opposizione non soltanto al parlamentarismo liberal-cetuale di Aedanus Burke, ma anche riguardo alle future concezioni di tipo 'pluricetuale-plurifunzionale' che fra la fine del XVIII secolo ed il primo quindicennio del XIX qualificano la riflessione e l'opera riformatrice dei poc'anzi ricordati teorici e politici prussiani di orientamento liberal-cetuale. Appunto Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Heinrich Friedrich Karl vom Stein [per l'esattezza: *Reichsfreiherr vom und zum Stein* [Barone dell'Impero] (1757-1831) ed il *Reichs-Kanzler* (dal 1810) August Fürst von Hardenberg (1750-1822).

Resta indubbio che queste forme vennero poi scientemente anientate appunto dalla svolta reazionaria di Metternich imposta all'Europa dopo il 1820-21, sia alla Prussia liberale di Humboldt-Stein-Hardenberg, sia alla stessa progettualità riformatrice di tipo liberale del conte, còrso, Carlo Andrea Pozzo di Borgo (1764-1842) e del conte, greco, Jean Antoine Capodistria [o anche Capodistrias, o Capo d'Istria] (1776-1831). Entrambi, durante il conflitto con la Francia napoleonica avevano animato sentimenti e progettualità liberali dello stesso Czar Alessandro I.

Da questo liberalismo 'pluricetuale-plurifunzionale' dei riformatori prussiani e russi (compatibile con la monarchia), come pure dal liberalismo di Aedanus Burke (altrettanto di impianto 'pluricetuale-plurifunzionale', ma repubblicano-federale) si differenzia il formalismo egalarario di Franklin, Pryce e Mirabeau.

Un formalismo a fronte della loro progettualità, in sostanza intesa a costituire un ceto dirigente esclusivo di ogni altra funzione politica di altri ceti. Atteggiamento in definitiva analogo a quello dei 'Cincinnati', anch'essi – secondo la giusta diagnosi di Aedanus Burke – ben poco liberal-cetuali ed avversi ad una selezione meritocratica diversa da quella operata sul campo.

Capitolo XII

Un quarto referente alla tradizione del tutto ignorato dalla storiografia neo-illuminista, la Rivoluzione come recupero dell'anello iniziale di una tradizione intesa come fondamento di un '*progressum ad infinitum*'. Il caso del girondino marchese de Condorcet (1741-94), 'suicidato' nelle carceri giacobine

Il marchese Jean Antoine de Caritat de Condorcet (1743-1794) aveva iniziato gli studi nel *Collège* dei Gesuiti di Reims, quindi nel *Collège de Navarre* a Parigi dove manifestò particolari capacità nel campo delle matematiche, ottenendo il plauso di Jean le Rond [meglio noto come D'Alembert], del quale divenne poi allievo, dedicandosi alle scienze matematiche le cui risultanze pubblicò nel 1765 (*Essai sur le calcul intégral*).

Nel 1769 il Marchese è eletto membro dell'*Académie royale des Sciences*. Divenuto amico e collaboratore del ministro delle Finanze, Turgot (futuro ministro di Luigi XVI, fra il 1772-84), proprio da lui venne nominato (nel 1774) Ispettore generale della Zecca⁷⁵⁴.

In seguito Condorcet si orienta verso studi di filosofia e di politica, interessandosi della difesa dei diritti umani (in particolare dei diritti delle donne e dei '*Noirs*'). Nel 1781 pubblica un *pamphlet*, nel quale appunto denuncia la schiavitù, auspicandone l'abolizione. Frattanto sostiene gli ideali politici della nuova repubblica degli Stati Uniti d'America, elaborando sul loro esempio progetti di riforme.

⁷⁵⁴ A seguito della caduta di Turgot, nel 1776, rimosso dalla carica di *Contrôleur général des finances*, a sua volta Condorcet presenta le dimissioni anche da ispettore generale della Zecca. Essendogli state respinte, continuò a ricoprire tale funzione fino al 1791. In seguito, Condorcet scrisse la *Vie de M. Turgot* (1786), una biografia in cui difendeva le teorie economiche del maestro ed amico. Condorcet continuò poi a ricoprire prestigiose cariche. Nel 1777 divenne Segretario Permanente dell'*Académie des Sciences*, mantenendo tale carica fino all'abolizione di questa istituzione (nel 1793). Nel 1782, Condorcet era stato comunque nominato anche segretario dell'*Académie française*.

me sia politiche, sia amministrative ed economiche, sostanzialmente intese alla trasformazione della Monarchia francese da assoluta in costituzionale, se non immediatamente parlamentare.

Nell'imminenza della Rivoluzione, il Marchese pubblica una *Vie de Voltaire* (1789), del quale condivideva la ferma critica alla Chiesa cattolica.

Sin dall'inizio della Rivoluzione, Condorcet partecipa all'idea di una radicale ristrutturazione della società francese sulla base di tali ideali 'liberali', argomentandoli però in maniera razionalista, pertanto formalmente egalaritaria, pur con un contraddittorio accento élitario (del resto affine alle posizioni sia, prima, dei *philosophes*, che, ora, di Thomas Paine).

Eletto nel 1791 come rappresentante della *Commune* di Parigi all'*Assemblée Nationale*, Condorcet ne divenne il segretario, non mancando tuttavia di proporre sia una nuova costituzione monarchica della Francia (il suo famoso *Plan*); sia il diritto di voto alle donne (per cui scrisse un articolo per il *Journal de la Société de 1789*, poi pubblicando un esplicito saggio, *De l'admission des femmes au droit de cité*, nel 1790).

Successivamente, in qualità di membro del *Comité de constitution*⁷⁵⁵, Condorcet elabora personalmente questo progetto, che però venne radicalmente trasformato da un altro componente (in veste di supplente) dello stesso organismo. Si trattava del 'montagnardo' (come è noto, termine che designava la posizione dei rappresentanti di questa componente parlamentare nella parte 'alta' dell'*Assemblée nationale*) Marie Jean Héroult de Séchelles, esponente di punta del club dei Giacobini.

Per la resistenza che oppose a questo stravolgimento del suo *Plan*, Condorcet fu accusato di tradimento e nei suoi confronti venne emesso (il 3 ottobre 1793) un mandato di cattura.

Costretto alla fuga, rimase nascosto per alcuni mesi presso una gentildonna, applicando il suo tempo a scrivere l'abbozzo di una

⁷⁵⁵ Subentrata all'*Assemblée Nationale* (il 21 settembre 1792), la *Convention nationale* nominò l'11 ottobre, un *Comité de constitution*, formato dalle personalità protagoniste del delicato tentativo di trasformare la costituzione del 1791. Ne facevano infatti parte: Sieyès, Thomas Paine, Brissot, Pétion, Vergniaud, Gensonné, Barère, Danton e lo stesso Condorcet. Fra i supplenti vi figurava quell'Héroult de Séchelles che poi avrebbe alterato il *Plan* di Condorcet (Léon DUGUIT-Henry MONNIER, *Les constitutions et les principales Lois politiques de la France depuis 1789. Collationnées sur les Textes Officiels, précédées des Notices Historiques et suivies d'une Table Analytique détaillée*. Troisième édition. Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1915, p. xxvi).

futura trattazione (appunto l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*), pubblicato postumo nel 1795 (solo dopo, cioè, che – condannato a morte anche Robespierre – ormai anche quest'ultimo e tutta la fazione dei Giacobini era stata spazzata via dalla 'reazione termidoriana').

Frattanto però il 25 marzo 1794 Condorcet era stato arrestato e due giorni dopo trovato morto nella sua cella. Sulle cause, si disse che il suo amico Pierre Jean Georges Cabanis gli avesse fornito del veleno. Ma c'è anche l'ipotesi storiografica che fosse stato ucciso in tal modo, perché troppo famoso fra le altre fazioni rivoluzionarie per essere pubblicamente ghigliottinato dai Giacobini senza suscitare una generale ribellione.

Ma in che consisteva il *Plan* di Condorcet? Era intanto espressione dell'illuminismo giuridico più avanzato, quanto meno riguardo al *Projet de déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes* (in tutto 33 articoli)⁷⁵⁶ premesso al testo, che diversificava la più semplice, meno impegnativa formulazione (tale in quanto appunto meramente formale) dei 17 articoli del 1791 (intitolata *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, sorta di *incipit* in quella prima costituzione)⁷⁵⁷.

Particolarmente rilevante è nel *Projet* condorcettiano la distinzione fra *diritti naturali*, *diritti civili* e *diritti politici*, più attentamente definiti al fine di andar oltre i tanti incombenti eccessi della legislazione positiva rivoluzionaria. In effetti, una palese arbitrarietà risiedeva nella 'posizione-imposizione' di meri '*diritti politici*', volta a volta definiti dall'*Assemblée Nationale*, ignorando e coartando qualsiasi diritto della '*società civile*' al sostanziale rispettato dei '*diritti naturali*' (intesi come referente ad una '*legge più alta*', non ultimo eco inspecificato della *Higher Law* anglosassone).

Dunque, anche qui un richiamo (ma vago, indefinito) ai '*diritti naturali*', che una specifica tradizione aveva sempre evocati come limite all'arbitrarietà del potere normativo espresso da un qualunque detentore del potere (a qualsiasi titolo). Un richiamo alla superiorità di una *legge di natura* che quindi anche ora poteva valere contro la tirannica arbitrarietà di una maggioranza rivoluzionaria detentrica del potere di legiferare.

⁷⁵⁶ Si tratta del *Projet de déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes*, appunto posto prima del testo del *Plan de constitution présentée à la Convention nationale les 15 et 16 février 1793, l'an II de la République*, in: *Ib.*, pp. 36-38.

⁷⁵⁷ *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, premessa alla *Constitution française du 3 septembre 1791*, in: *Ib.*, pp. 1-3.

Sotto questa angolazione, del resto il preambolo della stessa *Déclaration* del 1791 si poneva almeno formalmente come “*une déclaration solennelle*” dei “*droits naturels, inaliénables et sacrés de l’homme*”⁷⁵⁸. Quantunque senza poi specificare nel contesto dei 17 articoli la distinzione fra questi stessi ‘*diritti naturali*’ ed i *diritti civili* e *diritti politici*. Un fatto che poneva dunque le premesse della ‘confusione’ di questi ‘*diritti naturali*’ appunto con il ‘*diritto positivo*’ volta a volta impersonato (in modo del tutto auto-referenziale) dai protagonisti dell’*Assemblée Nationale*.

C’è nondimeno qualcosa nel *Projet* condorcettiano più di una semplice aggiunta alla *Déclaration* del 1791. Intanto, l’art. 1 del *Projet* sancisce che “*les droits naturels, civils et politiques des hommes*” sono: “*la liberté, l’égalité, la propriété, la garantie sociale et la résistance à l’oppression*”⁷⁵⁹. Inoltre, il *Projet* prevede come loro concretizzazione sia il rafforzamento della libertà della stampa (art. 5), e delle garanzie penali (previste dagli artt. 10-17), sia una minuziosa specificazione del diritto di proprietà (artt. 18-21)⁷⁶⁰.

Ecco la vera novità rispetto alla *Déclaration* del 1791. A produrla contribuiva sicuramente la preoccupazione dei Girondini nei confronti delle insurrezionali 48 sezioni popolari di Parigi, ossia del prevalere delle minoranze montagnarde più attive e determinate⁷⁶¹. L’art. 28 era infatti rivolto contro l’eventualità che una “*réunion partielle de citoyens*” o un singolo “*individu*” potessero arrogarsi di rappresentare “*la souveraineté*”, cioè di “*exercer aucune autorité et remplir aucune fonction publique sans une délégation formelle de la loi*”⁷⁶².

L’art. 29 precisava che la “*garantie sociale*” consiste nella sussistenza di precisi “*limites des fonctions publiques*”, e cioè limiti esattamente definiti dalla legge e tali da implicare “*la responsabilité de tous les fonctionnaires publiques*”⁷⁶³. Il successivo art. 30 indicava il dovere di tutti a concorrere a questa garanzia sociale di far valere la legge, in quanto (per l’art. 31) tutti gli uomini riuniti in società debbono “*avoir un moyen légal de résister à l’oppression*”⁷⁶⁴. Dunque non

⁷⁵⁸ *Ibidem*, p. 1.

⁷⁵⁹ Roberto MARTUCCI, *L’ossessione costituente. Forma di governo e costituzione nella Rivoluzione francese (1789-1799)*. Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 240-241.

⁷⁶⁰ *Ibidem*, l. c.

⁷⁶¹ *Ibidem*, p. 241.

⁷⁶² *Projet de déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes*, cit., p. 37.

⁷⁶³ *Ibidem*, l. c.

⁷⁶⁴ *Ibidem*, p. 38.

più solo *diritti naturali*, ma anche *doveri civili e politici* capaci di farli rispettare.

Il lungo art. 32, – dopo aver precisato che l’oppressione sussiste quando la legge stessa viola “*les droits naturels, civils et politiques*” (diritti che la legge dovrebbe invece garantire); e dopo aver specificato le diverse eventualità di una tale violazione da parte dei funzionari pubblici – , conclusivamente dichiarava che in un sistema di governo libero, il modo di questa resistenza alle violazioni di legge da parte delle pubbliche autorità deve comunque essere “*réglé par la constitution*”⁷⁶⁵.

Riguardo al contenuto dell’*Esquisse*, vi domina comunque, tanto da comprometterne il postulato liberale, una concezione razionalistica, ottimista, del progresso. E questa, peraltro, in un’accezione dogmaticamente assertoria, apodittica, indiscutibile nella sua fisionomia unilineare, ascendente, cioè senza condizionamenti, senza cadute, crisi e ritorni indietro.

Qui tutta la storia è scandita in dieci epoche, e nell’ultima si annuncia appunto il pieno, irreversibile progresso dell’umanità. Nel futuro, il mai definitivo, illimitato progresso, si svolgerà in tre direzioni ascendenti⁷⁶⁶. Lungo la prima, si dovrà arrivare all’eliminazione di ogni diseguaglianza fra le nazioni, rispetto al modello di quelle più illuminate (più affrancate da ogni pregiudizio), ossia la Francia rivoluzionaria e gli “*Anglo-Américains*”⁷⁶⁷.

Si prospetta quindi l’abolizione dell’immensa distanza che separa da queste nazioni evolute quei popoli che invece restano ancora sottomessi alla servitù dei re oppure vivono nella barbarie dei ‘popoli africani’⁷⁶⁸.

Lungo la seconda direzione ascendente del progresso, in cui il processo storico riguarda l’eguaglianza all’interno di un medesimo popolo, Condorcet pone il quesito se la diseguaglianza, che persiste ancora persino all’interno dei popoli sin qui più progrediti, sia tale da differenziarli integralmente dagli attardati sulla via del progresso, per il diverso grado dei lumi e dei mezzi di ricchezza fra le classi.

⁷⁶⁵ *Ibidem*, l. c.

⁷⁶⁶ “*Nos espérances, sur l’état à venir de l’espèce humaine, peuvent se réduire à ces trois points importants: la destruction de l’inégalité entre les nations; les progrès de l’égalité dans un même peuple; enfin, le perfectionnement réel de l’homme*” (J. A. [de Caritat de] CONDORCET, *Esquisse d’un tableau historique de l’esprit humain. Ouvrage postume...Troisième édition*. A Paris, chez Agasse, An V [della Rivoluzione: 1797], p. 333).

⁷⁶⁷ *Ibidem*, l. c.

⁷⁶⁸ *Ibidem*, pp. 333-334.

Una diseguaglianza dunque dovuta – e persino aumentata – a causa dagli stessi primi progressi della società? “*Cette inégalité, que les premiers progrès de la société ont augmentée, et pour ainsi dire produite, tient-elle à la civilisation même?*” Oppure è da ricondurre all’imperfezione dell’attuale *arte sociale* (“*ou aux imperfections actuelles de l’art social?*”⁷⁶⁹).

Qui Condorcet si risponde, chiamando in campo questa nozione di *‘arte sociale’*⁷⁷⁰, secondo lui da intendere come la ricerca dei mezzi per razionalizzare i rapporti sociali in senso ‘egualitario’. Senza però negare radicalmente l’ineguaglianza, ma in certo modo indebolendola, attenuandola per far posto ad un’*eguaglianza di fatto* che è lo scopo finale appunto di un’*arte sociale*. “*Cette différence de lumières, de moyens ou de richesses [...] doit-elle continuellement s’affoiblir pour faire place à cette égalité de fait, dernier but de l’art social [...]*”⁷⁷¹.

Proprio diminuendo gli effetti della *differenza naturale delle facoltà* –, l’*arte sociale* non lascerebbe sussistere altro che un’*ineguaglianza utile all’interesse di tutti*. Ed utile in quanto favorirebbe il progresso della civilizzazione, dell’istruzione e dell’industria (“*diminuant même les effets de la différence naturelle des facultés, ne laisse subsister qu’une inégalité utile à l’interêt de tous, parce qu’elle favorisera les progrès de la civilisation, de l’instruction et de l’industrie*”)⁷⁷².

E qui Condorcet reitera appunto due postulati fondamentali specifici della *philosophie des lumières*. Per il primo, c’è l’ammissione appunto di un’*ineguaglianza naturale* nelle facoltà umane, che però qui risulterebbe utile socialmente, in quanto necessaria a sviluppare l’*eguaglianza sociale*.

Per il secondo postulato, invece – e conseguentemente – si giunge ad una concezione innegabilmente élitaria, riferita cioè ai presunti titolari di questa *differenza naturale*, consistente nel possesso di più alte facoltà. Una differenza che si legittimerebbe in quanto si concreta nell’interesse di tutti. E che ora – a differenza delle diseguaglianze sociali d’antico regime – prenderebbe corpo socialmente senza comportare né dipendenza, né umiliazione, né impoverimento (“*sans entraîner ni dépendance, ni humiliation, ni appauvrissement*”) per nessuno⁷⁷³.

⁷⁶⁹ *Ibidem*, p. 334.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, l. c.

⁷⁷¹ *Ibidem*, l. c.

⁷⁷² *Ibidem*, l. c.

⁷⁷³ *Ibidem*, l. c.

Come si potrebbe notare, c'è qui l'antinomia fra la poc'anzi espressa rivendicazione dell'*eguaglianza naturale* (i '*diritti naturali*') e la predicazione di un'ineliminabile ed anzi universalmente utile *diseguaglianza naturale delle facoltà*. Un'antinomia che verrebbe risolta attraverso un *artificiale eguagliamento* (*artificialità=arte sociale*) delle diseguaglianze capacitarie (individuali, cetuali, socialmente e politicamente funzionali, ossia utili per tutti).

Qui il punto critico consiste nel processo di relativizzazione dei '*diritti naturali*', sia nel senso di non porli mai come qualcosa di assoluto rispetto alla '*diseguaglianze naturali*', sia – nel contempo – non negando nemmeno una *sostanziale eguaglianza naturale*. Eguaglianza naturale che però – nel passaggio da una postulata '*società naturale*' alla '*società civile*' (o '*società politica*') – deve essere considerata come qualcosa di anteriore (e di parzialmente da superare e superato) rispetto al successivo, più ampio e razionale spazio fatto alla creazione di un'artificiale produzione (tramite l'*arte sociale*) appunto di una *società civile-società politica*.

Resta il fatto che comunque si tratta di una creazione artificiale, e dunque di qualcosa che non è immediatamente dato in natura, ma ad opera della creazione di coloro che, nelle 'origini', riuscirono davvero a dimostrare una loro '*naturale diseguaglianza di facoltà*'.

Una creazione che pertanto ora va liberata dai ceppi nel tempo imposti da oscurantismi e tirannie. Va fatta progredire sulla base del progetto di coloro che presuntivamente oggi si sentono, ma che dovranno dimostrare, di possedere a loro volta una loro '*naturale diseguaglianza di facoltà*' socialmente necessaria al complessivo progresso dell'umanità.

Riemerge qui in Condorcet l'idea di una pretesa *diseguaglianza naturale* dei più 'illuminati' rispetto alle arretrate facoltà sia degli antichi governanti, sia di coloro che ancor oggi non si dimostrano capaci di un'autonoma ricerca del modo di creare qualcosa di presuntivamente superiore alla '*società naturale*', cioè ai '*diritti naturali*'. Oppure di aderirvi.

Dovranno essere i più illuminati a condurre tutti coloro che sin qui sono rimasti 'attardati' sulle vie del progresso, coloro cioè che hanno considerato i loro *diritti naturali* come assoluti, non rendendosi conto che così concepiti questi diritti sono – nel senso hobbesiano – soltanto la fonte avvelenata di un *bellum omnium contra omnes*.

La maggioranza degli uomini è dunque considerata da Condorcet come incapace da sé soli di sublimare un loro istintivo, naturalistico esclusivismo. La massa degli uomini è incapace di rendere i propri, presunti, *diritti naturali* compatibili con un superiore disegno di incivilimento, con un progetto di socializzazione e politiciz-

zazione. Ossia incapace di raffrontare questi *diritti naturali* ad un ordine istituzionale solamente nel quale si possano tradurre in *diritti civili* o *diritti politici*. Incapace di concepire o di seguire un processo che si potrebbe invece felicemente concretare, appunto attraverso un' *arte sociale*, correttamente intesa dai più illuminati e da questi comunicata ai meno capaci di comprenderla.

E qui Condorcet si chiede – ma retoricamente (perché convinto di questa possibilità) – se si deve escludere che avverrà un processo tale da rendere possibile l'avvicinamento di tutti gli uomini ad una condizione in cui tutti avranno i lumi necessari per comportarsi secondo la propria ragione nei comuni affari della vita.

“*Les hommes approcheront-ils de cet état, où tous auront les lumières nécessaires pour se conduire d'après leur propre raison dans les affaires communes de la vie?*”⁷⁷⁴ E, nel contempo, sapranno mantenere questa ragione immune dai pregiudizi (condizione indispensabile per conoscere davvero i propri diritti ed esercitarli secondo la propria opinione e la propria coscienza)?⁷⁷⁵

Comunque sia, proprio qui si scorge un postulato illuminista (relativo cioè ad una concezione minoritaria, inevitabilmente élitaria) nel considerare l'inclinazione verso il progresso soltanto da parte dei pochi dotati di una '*diseguaglianza naturale delle facoltà*'. Un postulato che rivela una sua intima e profonda contraddizione.

Da un lato, tale postulato riposa sulla convinzione della sincera priorità delle motivazioni di questa minoranza intenzionata (sempre e comunque) a posporre ogni proprio esclusivo interesse alla realizzazione dei '*diritti naturali*' di tutti, nel quadro di '*artificiali diritti sociali e politici*'. Ipotesi di una costante ed anzi crescente, progressiva coincidenza fra interessi particolari ed aspettative generali sulla quale è però lecito avanzare più di un dubbio.

Infatti, – e dall'altro lato – il postulato élitario dà per scontata la coincidenza di queste motivazioni dei pochi dotati di una '*diseguaglianza naturale delle facoltà*' con le prevalenti inclinazioni partecipative di tutti gli altri.

Quindi qui si sottovaluta proprio quella che è la forza frenante della condizione in cui ancora questi '*altri*' vivono effettivamente, ossia in una dimensione pre-sociale, pre-civile, pre-politica, quella cioè concettualmente riconducibile allo stato di una '*società naturale*'.

⁷⁷⁴ *Ibidem*, pp. 334-335.

⁷⁷⁵ “[...] *Et la maintenir exempte de préjugés; pour bien connoître leurs droits et les exercer d'après leur opinion et leur conscience?*” (*Ib.*, p. 335).

Una dimensione certamente 'naturale' ma che solo con una qualche arbitrarietà si potrebbe riconoscere come quella in cui tutti siano animati da una '*naturale bontà*'. Una dimensione cioè in cui la generalità di individui siano disponibili "*d'après leur opinion et leur conscience*"⁷⁷⁶ ad abbracciare il progresso verso la dimensione artificiale della *società civile-società politica*.

La realtà era – ed è – ben diversa da questa immaginata dal Marchese rivoluzionario, la cui concezione si basava su di un'ottimistica concezione intellettuale, sia pure animata da altissimi propositi etici, che cozzava contro la realtà antropologica in cui sempre domina invece la tipologia dell'*homo homini lupus*, ossia del *bellum omnium contra omnes*. E tale era la condizione umana anche allora, tanto più all'esterno della ristretta cella in cui il Marchese trovò la morte.

Tuttavia, c'era qui l'espressione più alta di quell'illuminismo che optava per l'ipotesi della '*naturale bontà*', di contro alla realtà storica codificata appunto dai suddetti postulati pessimistici (ma di un conservatorismo realistico, non solo hobbesiano) che certamente vanno contrastati, combattuti o attenuati, ma mai ottimisticamente negati.

Tuttavia, nonostante queste antinomie (riducibili concettualmente al contrasto fra il referente alla *legge naturale* e quello alla *legge positiva*), da parte sua Condorcet considera una terza direzione ascendente del progresso, per la quale palesa la convinzione che questo sviluppo delle facoltà umane raggiungerà il suo apice con il perfezionamento stesso [ma artificiale, nel senso di qualcosa non del tutto dato '*in natura*'] della *natura umana*

E tutto questo grazie ad una molteplicità di fattori. Non solo, cioè, grazie alle nuove scoperte nelle scienze e nelle arti (in particolare nei mezzi del *benessere* e della *comune prosperità*)⁷⁷⁷. Né solo grazie allo stesso miglioramento nel comportamento e nella morale pratica ("*soit par des progrès dans les principes de conduite et dans la morale pratique*")⁷⁷⁸. Ma sostanzialmente soprattutto grazie al perfezionamento delle facoltà intellettuali, morali e fisiche ("*soit enfin par le perfectionnement réel de facultés intellectuelles, morale set physiques*")⁷⁷⁹.

⁷⁷⁶ *Ibidem*, l. c.

⁷⁷⁷ "*Enfin, l'espèce humaine doit-elle s'améliorer, soit par de nouvelles découvertes dans les sciences et dans les arts et, par une conséquence nécessaire, dans les moyens de bien-être particulier et de prospérité commune*" (*Ib.*, p. 335).

⁷⁷⁸ *Ibidem*, l. c.

⁷⁷⁹ *Ibidem*, l. c.

A proposito di queste facoltà, Condorcet ritiene che il loro graduale avanzamento possa anche essere la conseguenza o del perfezionamento degli strumenti che aumentano l'intensità e dirigono l'impiego delle facoltà ("*qui peut être également la suite ou de celui des instrumens qui augmentent l'intensité ou dirigent l'emploi de ces facultés*") oppure anche del progresso dell'organizzazione naturale ("*ou même de celui de l'organisation naturelle*")⁷⁸⁰.

Nelle conclusioni dell'*Esquisse*, c'è infatti la considerazione delle cause che fanno ritenere possibile anche un indefinito, illimitato perfezionamento della specie umana⁷⁸¹.

Sul piano di una valutazione generale, queste formulazioni provano che Condorcet aveva letto Bacone, esaltandone la prospettiva filosoficamente progressista, peraltro criticandolo per una carenza – a suo dire – nella conoscenza dei metodi scientifici di scoprire la verità⁷⁸².

Critica singolare, tutta da verificare nelle sue vere motivazioni (forse la religiosità dell'Inglese, molto marcata – checché ne dicesse Joseph de Maistre – quantunque, ovviamente anglicana). Una critica, questa di Condorcet, che non di meno risulta altrettanto ingiusta di quella del Conte savoiardo. Come lui in effetti il Marchese non coglie affatto l'interpretazione molto equilibrata che dello stesso '*advancement of the sciences*' aveva fornito il Filosofo inglese in termini di continuità della stessa tradizione scientifica.

⁷⁸⁰ *Ibidem*, l. c.

⁷⁸¹ *Ibidem*, p. 384. Argomento, questo della "*perfectibilité indéfinie*" o della "*dégénération organique des races dans les végétaux, dans les animaux*", che può essere considerato "*comme une des lois générales de la nature*" (*Ib.*, p. 385). Legge che si estende alla specie umana, e che grazie ai progressi sia della "*médecine conservatrice*" (e da una vita sana, distante dai due eccessi che sono la causa più attiva della degenerazione, ossia la povertà e l'eccessiva ricchezza), sia della "*raison et de l'ordre social*" testimonia che questo "*perfectionnement de l'espèce humaine [...] doit être regardé comme susceptible d'un progrès indéfini [...]*" (*Ib.*, pp. 385-386).

⁷⁸² "*Trois grands hommes ont marqué le passage de cette époque [Huitième époque] à celle qui va suivre, Bacon, Galilée, Descartes. Bacon a révélé la véritable méthode d'étudier la nature, d'employer les trois instrumens qu'elle nous a donnés pour pénétrer ses secrets, l'observation, l'expérience et le calcul. Il veut que le philosophe, jeté au milieu de l'univers, commence par renoncer à toutes les croyances qu'il a reçues, et même à toutes les notions qu'il s'est formées, pour se recréer en quelque sorte un entendement nouveau, dans lequel il ne doit plus admettre que des idées précises, des notions justes, des vérités dont le degré de certitude ou de probabilité ait été rigoureusement pesé. Mais Bacon, qui possédait le génie de la philosophie au point le plus élevé, n'y joignit point celui des sciences; et ces méthodes de découvrir la vérité, dont il ne donne point l'exemple, furent admirées des philosophes, mais ne changèrent point la marche des sciences [...]*" (*Ib.*, pp. 232-233).

In definitiva, nella sua prospettiva razionalistica (tale in quanto si ferma al postulato di un progresso all'infinito), Condorcet non ritiene necessario alcun referente ad alcun genere di continuità storica. È un aspetto che in effetti egli tratta di sfuggita, al più considerandola, ad esempio, sia al livello di tradizioni famigliari (di caratteri, e non solo biologici, ma anche etici, culturali, educativi e formativi)⁷⁸³, sia nei termini generici di una *catena eterna* dei destini umani ("*la chaîne éternelle des destinées humaines*")⁷⁸⁴.

Una catena [forse una latomistica *Kette*?] che peraltro solo i filosofi illuminati potevano riscoprire, localizzare, comprendere. E solo loro corroborare – rompendo però le catene [quelle '*of slavery*' di cui aveva discettato Marat per il pubblico inglese?] – poste alla specie umana dal caso, o dai nemici del progresso.

Solo così l'umanità sarebbe stata finalmente "*affranchie de toutes ses chaînes, soustraite à l'empire du hazard, comme à celui des ennemis de ses progrès*"⁷⁸⁵.

Per un verso, dunque, Condorcet – con inconsapevoli echi di Bacone – critica la scarsa attenzione degli storici per la realtà fattuale, da loro riduttivamente interpretata sulla base della vicende di pochi individui, di pochi protagonisti, perché tale riduzione lascia sia le masse delle famiglie che '*vivono del loro lavoro*'⁷⁸⁶, sia gli stessi ceti elevati⁷⁸⁷, all'oscuro di quello che veramente ha formato la specie umana.

Ma a sua volta Condorcet non risolve questa lacuna storiografica in merito all'importanza di un antefatto originario da cui si diparta l'evoluzione umana, e dunque degno di essere ricordato, trasmesso, alle generazioni future.

Una conoscenza che egli pur riconosce come l'aspetto più importante della storia degli uomini ("*cette partie la plus importante de l'histoire des hommes*"), che è stata compromessa non solo dal basso livello degli storici, ma anche dalla superficialità interpretativa di chi ha creduto di scorgere la traccia nelle tradizioni di altri popoli⁷⁸⁸. Sapienza straniera, tradizione universale, *prisca philosophia*? Certo qui non una *theologia perennis*.

⁷⁸³ *Ibidem*, pp. 388-389.

⁷⁸⁴ *Ibidem*, p. 390.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 389.

⁷⁸⁶ "[...] *La masse des familles qui subsistent presque en entier de leur travail, a été oublié [sic]*" (*Ib.*, p. 327).

⁷⁸⁷ "[...] *Et même dans la classe de ceux qui, livrés aux professions politiques, agissent non pour eux-mêmes, mais pour la société*" (*Ib.*, l. c.).

⁷⁸⁸ *Ibidem*, p. 328.

Qualcosa, dunque, semplicemente intravisto attraverso le frettolose ed occasionali descrizioni di viaggiatori, certamente curiosi, ma superficiali, e dunque inesatti nel loro giudizio? E questo, del resto, pur sempre alterato dalla stessa casualità con cui le apprendevano da coloro che incontravano, a loro volta condizionati nel giudizio talvolta da un loro particolare interesse di esibire un proprio punto di vista, talaltra persino dall'orgoglio nazionale, oppure anche da semplici altri fattori umorali (*"l'humeur"*)⁷⁸⁹.

E Condorcet insiste sul fatto che non si può supplire a queste lacune (sulla continuità e sugli eventuali condizionamenti storici) altro che imperfettamente. E cioè limitatamente alla possibile conoscenza sia delle leggi, dei principi pratici adottati dal governo e dall'economia pubblica (*"par la connoissance des lois, des principes pratiques du gouvernement et d'économie publique [...]"*), sia delle specificità delle varie religioni, o dei pregiudizi generali (*"ou par celle des religions, des préjugés généraux"*)⁷⁹⁰.

Una vera ed esauriente risposta al quesito della conoscibilità dell'anteriorità delle *"cause pubbliche"* è secondo Condorcet resa comunque incerta, anzi impossibile, a causa di una molteplicità di fattori fra loro non interpretabili coerentemente.

Quali? Anzitutto dal formalismo di ogni legge scritta, che differisce da quella posta realmente in essere (*"la loi exécutée"*)⁷⁹¹. Inoltre i principi di coloro che governano secondo criteri e metodi fra loro diversi⁷⁹². Ma anche dalla modificazione stessa dell'azione dei governanti da parte dell'umore di coloro che sono governati (*"et la manière dont leur action est modifiée par l'esprit de ceux qui sont gouvernés"*)⁷⁹³. C'è poi anche il fatto che l'istruzione stessa a sua volta risulta condizionata dalle idee degli uomini che la formano (*"telle qu'elle émane des hommes qui la forment"*), per cui c'è una sostanziale differenza fra l'istruzione teorizzata e quella effettivamente concretata (*"l'institution réalisée"*)⁷⁹⁴.

Ma è soprattutto quella che Condorcet chiama la *religione dei libri* [quelli sacri per ogni diverso popolo?], identificandola con la *religione del popolo*, il maggiore ostacolo a conoscere la vera anteriorità del-

⁷⁸⁹ *Ibidem*, l. c.

⁷⁹⁰ *Ibidem*, p. 329.

⁷⁹¹ *Ibidem*, l. c.

⁷⁹² *Ibidem*, l. c.

⁷⁹³ *Ibidem*, l. c.

⁷⁹⁴ *Ibidem*, l. c.

le “*cause pubbliche*”, i fattori originari a cui si dovrebbe commisurare ogni gradino dell’avanzamento del progresso.

Tale conoscenza delle cause prime è appunto resa incerta, proprio perché *religione dei libri* e *religione del popolo* sono inevitabilmente affette da una sorta di loro *universalità apparente*. In realtà espressione di un *pregiudizio* che comunque risulta capace di ottenere un’*adesione reale* della gran parte del popolo, anche se non corrisponde affatto alla comprensione dei principi fondamentali della politica⁷⁹⁵.

In questi termini, risulta dunque che – nemmeno in quello che la storiografia politica considera il più radicale assertore di un progresso ascendente, unilineare (che comincerebbe dal 1789) – c’è, a ben vedere, una negazione assoluta della tradizione. Tutt’altro.

C’è semmai una posizione del problema che nell’opera, di cui l’*Esquisse* è solo l’abbozzo, avrebbe dovuto essere sviluppato, ma che la vicenda personale del suo Autore non rese possibile.

L’idea, cioè, di una continuità di svolgimento, di progresso, che Condorcet intravede, peraltro nel riconoscimento della difficoltà di accertarla attraverso la suddetta imperfezione nella conoscenza delle leggi di questo sviluppo. Leggi che del resto sono per sua ammissione decrittabili – quantunque solo parzialmente – attraverso percorsi diversi, quali appunto la *riscoperta d’una teoria importante*, oppure la definizione di *un nuovo sistema di leggi*, o anche ad opera di *una rivoluzione politica*. Tutti momenti ed aspetti diversi da considerare come *effetti intermediari* di quelle stesse cause prime, sin qui non perfettamente conoscibili e tuttavia da ricercare e da conoscere⁷⁹⁶.

Si tratta di un compito che secondo Condorcet spetterebbe alla filosofia, la sola forma di sapere legittimata ad accertare tali cause prime. Soltanto pervenendo a quest’ultimo (ma primo) grado della catena delle conoscenze umane l’osservazione degli avvenimenti

⁷⁹⁵ “[...] *La religion des livres et celle du peuple, l’universalité apparente d’un préjugé et l’adhésion réelle qu’il obtient, peuvent différer tellement que les effets cessent absolument de répondre à ces causes publiques et connues*” (Ib., l. c.).

⁷⁹⁶ “*C’est à cette partie de l’histoire de l’espèce humaine, la plus obscure, la plus négligée, et pour la quelle les monumens nous offrent si peu de matériaux, qu’on doit sur-tout s’attacher dans ce tableau; et, soit qu’on y rende compte d’une découverte, d’une théorie importante, d’un nouveau système de lois, d’une révolution politique, on s’occupera de déterminer quels effets ont dû en résulter pour la portion la plus nombreuse de chaque société; car c’est-là le véritable objet de la philosophie, puisque tous les effets intermédiaires de ces mêmes causes ne peuvent être regardés que comme des moyens d’agir enfin sur cette portion qui constitue vraiment la masse du genre humain*” (Ib., pp. 329-330).

del passato, le conoscenze acquisite dalla meditazione possono divenire veramente utili per il progresso⁷⁹⁷.

L'idea di raggiungere un anello iniziale di questa catena, l'idea di riferire tutto ad antefatti imprescindibili è certamente un'obbligazione dettata sia dalla stessa giustizia, sia dalla ragione stessa ("*dictée par la justice et par la raison*")⁷⁹⁸. Nondimeno, si potrebbe persino arrivare a considerare una tale idea di continuità come del tutto fantasiosa ("*chimérique*"), del tutto utopica. Ma, al contrario, alcuni esempi storici dimostrano l'evidenza di una connessione fra la tradizione e la contemporaneità.

Un primo esempio è il fatto che persino il possesso degli oggetti di consumo più comune ("*de consommation les plus communs*"), che con qualche abbondanza [annuncio della nozione di 'società opulenta?'] soddisfano i bisogni dell'uomo ("*aux besoins de l'homme*") – le cui mani 'fertilizzano' il nostro suolo – è dovuta all'onda lunga di tanti sforzi ("*aux longs efforts*"), di un'industria sostenuta dalla luce delle scienze ("*d'une industrie secondée par la lumière des sciences*")⁷⁹⁹.

Questo, ad esempio, è il segreto alla base di un fatto storico come la vittoria di Salamina, per l'importanza che un tale evento ha avuto nello sviluppo successivo dell'umanità. Qui si ha una delle tante possibili prove di una lunga catena di conoscenze, che non sono soltanto scientifiche, ma che si collegano – come l'esempio richiama – a qualcosa senza cui le *tenebre del dispotismo orientale* avrebbero messo per sempre in pericolo la terra intera⁸⁰⁰.

Immagine che poi acquista una sua significanza specifica nell'argomentazione di Condorcet, il quale attualizza l'idea stessa di tradizione, indicandola come il fattore principale veicolato dalla 'repubblica francese', in quanto la paragona a quella ateniese nei tratti di una democrazia conquistatrice, che attraverso un agire storico, segna la ripresa della continuità di determinati principi e valori dopo la sconfitta dei moderni tiranni.

⁷⁹⁷ "*C'est en parvenant à ce dernier degré de la chaîne que l'observation des évènements passés, comme les connoissances acquises par la méditation, deviennent véritablement utiles*" (Ib., p. 330).

⁷⁹⁸ *Ibidem*, l. c.

⁷⁹⁹ *Ibidem*, p. 331.

⁸⁰⁰ "*Et dès-lors, cette possession*" – degli oggetti di consumo più comuni – risultato dei lunghi sforzi di un'industria assecondata dal lume delle scienze, si riconnette attraverso la storia ("*s'attache, par l'histoire, au gain de la bataille de Salamine, sans lequel les ténèbres du despotisme oriental menaçoient d'envelopper la terre entière*") a questo anello iniziale fra le cause prime del progresso umano (Ib., l. c.).

Nesso significativo, peraltro, nella prospettiva 'bellicista' giordina, che in Condorcet coniuga il baconiano proposito di promuovere l'*advancement of sciences* con il fatto politico di una vittoria fondamentale, epocale nello scontro fra due antagonistici universi valoriali (in senso etico-civile e politico). Su di un fronte Condorcet colloca i *philosophes* contemporanei – fra cui evidentemente anche lui – i quali, memori dell'importanza di esempi classici di democrazia, ora li considerano attuati dalla Rivoluzione. E, sull'altro fronte pone la tirannia politica e l'oscurantismo delle religioni post-classiche.

L'altro esempio fornito da Condorcet (del nesso fra il presente e l'anello iniziale della catena del progresso) è poi quello fra la tradizione di una scoperta scientifica e la condizione esistenziale attuale. Esempio in cui si evoca la vicenda del marinaio che deve la sua vita all'esatta osservazione della longitudine, ad una conoscenza tecnica che lo preserva dal naufragio.

Conoscenze scientifiche che lui riconosce come espressione diretta di una teoria che – attraverso una catena di conoscenze acquisite sin da tempi tanto lontani – risale alle scoperte fatte della scuola di Platone, poi seppellite poi nel corso di venti secoli in una completa ignoranza della loro utilità⁸⁰¹.

Il quesito che qui noi dunque poniamo a queste formulazioni di Condorcet è il seguente. Bastano queste formulazioni a non farci ignorare che persino il massimo teorico del *progressum ad infinitum* credeva – e secondo gli stessi criteri di Bacone – che l'avanzamento delle scienze dovesse anzitutto liberare la tradizione dalle sovrapposizioni prodotte da referenti del tutto formali ad essa. Una tradizione strumentalmente adattata alle finalità dispotiche, tiranniche, di una fruizione egemonica delle conoscenze acquisite nel passato.

C'è anche qui, come in Bacone, anzitutto la denuncia di antiche e recenti superfetazioni surrettiziamente tradizionaliste (quali la ripetizione scolastica di formule ormai senza vita, strumentali all'oscurantismo di tirannie arroccate nel potere personale e nell'oscurantista riduzione delle religioni ad interpretazioni arbitrarie)?

Ma non c'è forse, contestualmente, il riconoscimento dell'analogo oscurantismo dispotico da parte dell'attuale radicalismo innovativo, per il nesso imprescindibile fra tradizione progresso?

⁸⁰¹ “Le matelot, qu'une exacte observation de la longitude préserve du naufrage, doit la vie à une théorie qui, par une chaîne de vérités, remonte à des découvertes faites dans l'école de Platon, et ensevelies pendant vingt siècles dans une entière inutilité” (Ib., l. c.).

A prescindere dal significativo fatto che lo stesso Malthus, subito dopo questa edizione postuma dell'*Esquisse*, nel 1798, sentì forse il bisogno di opporgli il suo *An essay of the principle of the population as it affects the future improvement of society* (sorta di risposta parziale alle opinioni di Condorcet sulla perfettibilità della società) – resta da sottolineare come anche i suddetti inequivocabili riferimenti alla tradizione dello sfortunato Marchese siano stati del tutto ignorati.

Anche la storiografia filosofico-politica più recente, in quanto ideologicamente interessata all'apologia di un *progresso all'infinito*, ha integralmente trascurato il richiamo baconiano – che Condorcet dimostra invece di aver recepito – ad una *catena di conoscenze* ignorata per due millenni.

Sembra in effetti del tutto ignorata proprio questa riscoperta operata da Condorcet dei vicendevoli nessi fra Tradizione, Rivoluzione e Progresso. Connessione vicendevole fra contesti distinti, che hanno un loro fattore accomunante solo nella misura entro cui si riconoscano come processi caratterizzati da una sostanziale complessità (culturale, ideologico-filosofica, persino scientifica, prima ancora che politica).

Capitolo XIII

Ridimensionamento ed obsolescenza del latomismo d'antico regime, che esce dal segreto con la Rivoluzione francese, inserendosi nella nuova concezione della realtà etico-politica

- I. *Il pamphlet di J. J. Mounier (De l'influence attribuée aux philosophes, aux Franc-maçons et aux Illuminés sur la Révolution de France, [1800]) ridimensiona l'accusa barrueliana del complotto anticristiano svolto dalla 'categoria unica' del latomismo*

Tornando al quesito del settarismo fra XVIII-XIX secolo, un tema che ha a lungo appassionato apologeti e critici della Rivoluzione francese è quello sia di una *leggenda* del ruolo primario del latomismo, sia di una sua effettiva incidenza negli eventi 1789-99⁸⁰².

Sulla leggenda hanno insistito specifici ambienti religiosi (a cominciare dall'ex-gesuita *abbé* Barruel). Ma parrebbe che un qualche fondamento vi sia nella tesi (di B. Faÿ) sull'intrusione del pensiero razionalistico-materialista 'newtoniano' in Francia ad opera di Logge inglesi⁸⁰³. Inserzione che avrebbe compromesso il tradizionale referente spiritualista e mistico dei ceti dirigenti francesi⁸⁰⁴.

Tesi che – a sua volta – contrasta con una di poco precedente interpretazione (di Augustin Cochin)⁸⁰⁵ di questa drammatica transizione dall'antico ad un nuovo regime. Interpretazione intesa al riconoscimento di un concorso di molteplici fattori nello scatenamento della Rivoluzione. E non solo il latomismo, nelle sue varie forme, ma altri elementi e fattori sia culturali, sia associativi (professionali, cetuali e locali) dei quali si erano resi protagonisti tanti di coloro i

⁸⁰² Daniel LIGOU, *S. v. : Franc-maçonnerie*, cit., p. 478.

⁸⁰³ *Ibidem*, l. c.

⁸⁰⁴ Nel suo libro, *La Franc-Maçonnerie et la Révolution intellectuelle du XVIIIe siècle* (1935), Faÿ "voit avant tout dans les Loges le moyen d'intrusion en France d'une pensée newtonienne qui aurait ruiné les conceptions traditionnelles de l'élite française et notamment de sa noblesse" (*ib.*, p. 477).

⁸⁰⁵ Augustin COCHIN, *La Révolution et la Libre Pensée*, 1923.

quali (chi più, chi meno ponderatamente) erano decisamente desiderosi di un radicale cambiamento.

Comunque, quando la Rivoluzione scoppia, i molteplici latomismi si orientano, e si disperdono, un po' in tutti i partiti protagonisti del duro confronto. Motivi per cui nella stessa *Assemblée nationale* fallì il tentativo di una *Loge parisien* di creare una predominante fratellanza massonica⁸⁰⁶.

In realtà, la Massoneria del 1789 è un '*colosso dai piedi d'argilla*', secondo uno dei più considerati interpreti della Rivoluzione francese, Mathiez, il quale sottolineava le sue insufficienze, le divergenze sociali ed ideologiche, le contrapposizioni relative alle diverse '*Obbedienze*' ed ai differenti '*Riti*'. E proprio Mathiez vi scorgeva un ruolo decisivo soprattutto nel determinare l'indifferenza per i grandi temi da parte della maggioranza degli stessi '*Frères*', asserendo che costoro vedevano nella massoneria "*una sorta di 'Rotary'*", un club che in sostanza raggruppava i notabili della loro città, e dunque "*un buon mezzo per passare qualche ora in compagnia di amici selezionati, di fare un buon pranzo*", ma un ambiente da cui tutti poi "*se ne ritireranno ai primi disordine del 1789, e può anche darsi più avanti*"⁸⁰⁷.

Gli avvenimenti del luglio 1789 videro effettivamente porsi in quiescenza le Logge dei nobili e quelle dei magistrati del *Parlement* (organo in sostanza esercitante funzioni di *Alta corte di giustizia* nell'Antico regime). Nelle province rimasero molti notabili borghesi di convenzioni latomiste che vennero eletti nelle assemblee municipali, distrettuali e dipartimentali (i diversi gradi dell'elezione all'*Assemblée nationale*) come rappresentanti delle '*società popolari*'⁸⁰⁸. E proprio per questo la Massoneria si indebolisce (malgrado un tale '*provinciale*' successo elettorale), in quanto, anche qui, "*nobili e clero ne escono*"⁸⁰⁹.

Il 1792 è la svolta. La *Grand Loge* (del *Rite écossais philosophique*) chiude a luglio, al momento della fuga del Re a Varennes, mentre la *Grande Loge* di Clermont, dilaniata da divisioni interne, chiude in ottobre. Sarà comunque soprattutto la fase democratica della Rivoluzione (a partire proprio dal 1792) – e decisamente il *Terrore* giacobino (nel 1793) – che annienteranno 'la' 'Massoneria'⁸¹⁰, intesa qui peraltro erroneamente come '*categoria unica*' del latomismo.

⁸⁰⁶ Daniel LIGOU, *S. v. : Franc-maçonnerie*, cit., p. 478.

⁸⁰⁷ *Ibidem*, p. 479.

⁸⁰⁸ *Ibidem*, l. c.

⁸⁰⁹ *Ibidem*, l. c.

⁸¹⁰ *Ibidem*, l. c.

Il *Grand Orient* era del resto già stato duramente colpito sia dalle dimissioni di *Philippe-Egalité* (nel maggio 1793, nell'imminenza della svolta Giacobina), sia dalla sua morte e di molti altri dignitari sul patibolo (l'egalitario '*razoir républicain*'), sia con l'esilio di altri '*frères*'.

Solo dopo la fine di Robespierre e del Giacobinismo (ostili ad ogni tipo di *sétte*, non ultimo in quanto considerate incompatibili con la pubblicità della linea politica, quotidianamente dibattuta all'*Assemblée Nationale*) 'la' Massoneria si ricostituisce lentamente, appunto con la reazione 'termidoriana' che diede inizio al periodo del *Direttorio* (fra 1794-99)⁸¹¹.

I momenti di una nuova fase del latomismo francese sono scanditi nella seguente successione cronologica. Nel luglio 1795 riprende i lavori la *Grande Loge* di Clermont, che poi – nel 1798 – si fonde con il *Grand Orient*; mentre – nel 1799 – poco prima del colpo di Stato di Napoleone, vi sono ben sessantaquattro Logge in Francia, di cui la maggior parte (cinquantuno) in Provincia⁸¹². Più tardi, Napoleone coopta tutto il *Grand Orient* nei gradi nobiliari, militari ed amministrativi dell'Impero⁸¹³.

E qui si conferma in certa misura la tesi di J. J. Mounier, espressa in un'opera tanto importante da apparire nello stesso 1801 sia a Tubinga, sia (in quattro edizioni) a Parigi, sia (due) a Londra, ed (una) sia ad Amsterdam che a Leyda⁸¹⁴. Secondo Mounier – e non a torto – la Rivoluzione francese era un evento così importante, epocale, da non poter essere determinato solo dal settarismo. E comunque quale?

A tal riguardo, Mounier aveva affermato semplicemente che "*dès que les loges des francs-maçons furent connues, des imposteurs se disant Rosecroix, imaginerent d'autres grades et des cérémonies nouvelles*"⁸¹⁵. Non va comunque sottovalutato il pur confuso riferimento di Mounier ad '*un certo Bode*', il quale in realtà è quel Johann Joachim Christoph Bode che si dice avesse smascherato la falsa leggenda dei *Cavalieri del Tempio*, ma che a sua volta avesse poi inventato l'esistenza

⁸¹¹ *Ibidem*, l. c.

⁸¹² *Ibidem*, p. 481.

⁸¹³ Carlo GHISALBERTI, *I modelli costituzionali della Restaurazione e le istanze rivoluzionarie*, in: *La nascita della nazione [...]*, cit., pp. 104-105.

⁸¹⁴ J. J. MOUNIER, *De l'influence attribuée aux philosophes, aux Franc-maçons et aux Illuminés sur la Révolution de France*, A Tubingen, chez J. C. Cotta, 1801.

⁸¹⁵ *Ibidem*, p. 146.

di *'Superiori Incogniti'*, cioè di alti gradi massonici occulti agli stessi confratelli.

E qui Mounier accennava anche ad *'un manoscritto'* di questo Bode, nel quale si indicherebbero negli stessi Gesuiti gli artefici della *Massoneria scozzese templare*, inventata per difendere occultamente i cattolici Stuart dopo la loro sconfitta militare⁸¹⁶.

In questa luce, la stessa *'leggenda'* dell'uccisione di Hiram, costruttore del *tempio di Salomone*, ad opera di due *compagni* ribelli, sarebbe stata costruita ad arte dai Gesuiti per identificare in Lutero e Calvino i colpevoli della distruzione della *'sacro tempio'* della gerarchia romana⁸¹⁷.

Un qualche chiarimento su questo Bode viene però da Émile Dermenghem, che – in merito al *Convent* di Wilhelmsbad, in cui avviene la scissione interna alla *Massoneria Scozzese rettificata* – lo definisce amico di Lessing (ed *'iniziatore'* di Goethe e di Herder)⁸¹⁸. E, fra l'altro, lo stesso Dermenghem colloca Bode nelle file dei razionalisti *Illuminati di Baviera*, i quali si sarebbero appunto opposti al partito dei *'mistici'*, cioè alla massoneria di orientamento spiritualista⁸¹⁹. Quella – per intenderci – alla fine impersonata dei *martinisti* lionesi, quella di Willermoz, di Maistre, non molto distanti dai *'pietisti'* tedeschi. Si sa in effetti che il Conte savoiaro appartenne alla stessa *Massoneria scozzese rettificata* nella *Strikte Observanz* (la quale comunque vinse di stretta misura sugli *Illuminati*, nel corso delle trentuno sedute del convegno di Wilhelmsbad).

E qui proprio Mounier reitera al riguardo una troppo perentoria conclusione, intesa del resto a ridimensionare il complessivo ruolo svolto dalla massoneria negli eventi del 1789-94. *"Je n'hésite pas à soutenir que les francs-maçons n'ont pas eu la plus légère influence sur la révolution"*⁸²⁰.

Sarebbe quindi inutile ricercare in Mounier notizie sulle origini nella *Carboneria* francese (la *Carboneria di orientamento radicale-democratico*). E tanto meno una precisazione della distinzione da operare in merito allo stesso settarismo carbonaro ispano-napoletano. Non ultimo, perché questa parte del fenomeno latomistico venne in su-

⁸¹⁶ *Ibidem*, p. 141.

⁸¹⁷ *Ibidem*, p. 142.

⁸¹⁸ DERMENGHEM, *Introduction*, a : J. de MAISTRE, *La Franc-maçonnerie. Mémoire inédit au duc de Brunswick (1782)*, cit., pp. 24-25.

⁸¹⁹ *Ibidem*, l. c.

⁸²⁰ MOUNIER, *De l'influence attribuée...*, cit., p. 158.

perficie solo successivamente, ossia dopo che – al seguito dei contingenti militari che dal 1796 invasero (o ‘vennero chiamati’ in Italia) – si dimostrarono attive le sopra ricordate, cosiddette, *Feldlogen*, che sono poi quelle stesse *Logge castrensi* che si renderanno protagoniste appunto negli acuartieramenti militari a Nola ed Avellino della rivoluzione del 1820.

D'altronde, questa ed altre fonti coeve parlano di un altro fattore massonico attivo di poco anteriormente alla Rivoluzione francese, addirittura facendone la causa genetica della tipologia rivoluzionaria (quella che qui, *supra*, abbiamo definito una *rivoluzione come cesura radicale*, in quanto riconducibile alla progettualità di un *Ordine radicalmente nuovo e formalmente egalaritario*).

Tale fattore sarebbe un anteriore latomismo che Mounier dice derivato dagli *Illuminati di Baviera*, riconoscendolo successivo ai suddetti tre tipi di Logge (la *Great Lodge*, il *Grand Orient de France*, la *Maçonnerie Écossaise Reformée de la Stricte Observance Templière*).

Tuttavia un simile referente ad un *Ordine radicalmente nuovo e formalmente egalaritario*, quale tratto specifico della seconda fase della Rivoluzione francese, sarebbe successivo, diverso – ed avverso – all'ipotesi di una diversa intenzionalità ideologico-programmatica che prende corpo della Rivoluzione stessa, successivamente ad una prima fase (fra 1788-89) tendente presumibilmente ad un *Ordine monarchico costituzionale*.

Sarebbe questo, di una seconda fase, il latomismo degli *Illuminati di Baviera*, capeggiati da ‘un certo’ Weishaupt, che Mounier – dopo averlo definito professore di diritto [ma canonico] nell'Università di Ingolstadt in Baviera – accusa di avere imitato “*la discipline des jésuites*”, creando cioè una società analogamente strutturata in modo gerarchico, poco numerosa all'inizio (in quanto costituita “*des étudiants de l'université, ou d'autres personnes qui possédoient peu de crédit*”)⁸²¹.

Società che poi crebbe tanto d'importanza da venir messa sotto inchiesta dalle autorità bavaresi e condannata, nel 1787⁸²². E comunque, prima della rivoluzione. Ma sarebbero proprio i sopravvissuti fra questi *Illuminati*, che (dispersi dopo la scissione del *Convent* massonico del 1782) poi nella Rivoluzione francese avrebbero portato a segno il piano di una riforma radicale della società. Riforma che era stata osteggiata dalla vittoria di una maggioranza di *Logge*

⁸²¹ *Ibidem*, pp. 185-186.

⁸²² *Ibidem*, pp. 198-200.

riformate, aderenti alla *Strikte Observanz*, ossia alla *Maçonnerie Écossaise Reformée de la Stricte Observance Templière*.

Diversamente dagli *Illuminati*, invece il modello delle suddette *Logge riformate* si ispirava al referente di un *Vetus ordo novus latomistico-spiritualista*, confluito o derivato dalla *Strikte Observanz*, contro il quale – secondo la ‘leggenda templare’ – si sarebbero appunto mossi i suddetti superstiti adepti all’*Ordo novus radicale* di derivazione dagli *Illuminati di Baviera*. E poi la prospettiva radicalmente antagonistica di questi *Illuminati* sarebbe – se non una determinante concausa della Rivoluzione francese – quantomeno l’antefatto di quella progettualità di *Ordine radicalmente nuovo e formalmente egaltario*, che – come si è poc’anzi qui ricordato – si afferma nella seconda fase della Rivoluzione francese.

In definitiva, nell’evocare la confusa nebulosa di tutti questi e di numerosi altri massonismi – , da parte sua Mounier intendeva comunque ridimensionarne l’importanza, fermamente convinto di un’evidente auto-referenzialità della pretesa di un’antica origine in tutte le tipologie di latomismo, soprattutto palese, a suo dire, in alcune delle sue principali forme.

In primo luogo, Mounier accennava infatti ad un confuso ‘misterismo’ di matrice vagamente ‘egiziana’ e ‘fenicia’, poi passato in Europa in epoca imprecisata. In secondo luogo, vi sarebbe anche attivo un qualche ‘pitagorismo’ (si pensi, d’altronde, al *Viaggio di Pitagora in Italia*, di Vincenzo Cuoco).

Infine, Mounier chiamava in causa anche il ‘templarismo’, ma qui fatto nascere da una presunta *confrérie de batisseurs*, del tempio di Salomone (tematica che più recentemente si ripropone nell’immagine dei costruttori delle cattedrali gotiche in Francia, sino a giungere alla più recente immagine romanzesca dell’*Ordine dei Templari*).

E questi *Templari* sarebbero poi quegli stessi *cavalieri-sacerdoti* di cui aveva voluto la distruzione Filippo il Bello, e dei quali la *Maçonnerie Écossaise Reformée de la Stricte Observance Templière* sarebbe l’erede. E qui si finisce per fare della Rivoluzione francese semplicemente la vendicatrice di questa antica colpa della monarchia. Nondimeno, “*en faisant ces diverses suppositions*” – conclude Mounier – , tutte queste organizzazioni “*ils ont pour but de se donner plus d’importance et d’illustrer leur origine*”⁸²³.

⁸²³ MOUNIER, *De l’influence...*, cit., p. 136.

Secondo un mio convincimento, qui tuttavia ci vorrebbe una maggiormente esatta classificazione concettuale, nel senso di ricondurre in più ampio e riassuntivo contesto le suddette tre tipologie cui si è qui accennato precedentemente (ossia: la *Great Lodge* di Londra; il *Grand Orient de France*; la *Maçonnerie Écossaise Reformée de la Stricte Observance Templière*).

Anzitutto, una distinzione nel senso che la *Great Lodge* di Londra, e più in generale il latomismo inglese, andrebbe vista come ispirato ad una concezione razionalistica, naturalistica, estranea alle suggestioni del latomismo francese, almeno quello che poi si venne individuando nelle due componenti sia del *Grand Orient de France*, sia della *Maçonnerie Écossaise Reformée de la Stricte Observance Templière*.

In secondo luogo, ritengo che comunque grande attenzione vada riservata a tutti e tre questi latomismi, che divennero un fattore determinante nelle vicende degli Stati italiani, fra la fase conclusiva dell'Antico regime, la Rivoluzione, il Consolato, l'Impero e la stessa Restaurazione.

Intanto, basterebbe pensare all'importante antefatto che – poco prima della Rivoluzione – si venne delineando (proprio per opera della *Maçonnerie Écossaise Reformée de la Stricte Observance Templière*) nella forte connessione fra le Logge di Lione e di Chambery – da un lato e, dall'altro lato – quella di Torino e più in generale con un massonico *Priorato d'Italia* (allora costituito).

Organismo, tale *Priorato*, con a capo colui (Diego Naselli, dei Principi d'Aragona)⁸²⁴ che sarebbe stato uno dei protagonisti, ancorché in negativo, dell'atteggiamento del Governo provvisorio napoletano nei confronti di Palermo e degli ambienti liberali isolani (aristocratico-ecclesiastico-borghesi), in cui certamente alcuni erano affiliati a Logge di altra tipologia.

⁸²⁴ Riguardo – come si è visto – all'azione di alcuni membri della *Strikte Observanz* in Italia, negli anni Settanta del XVIII secolo, va qui ricordato quanto Maruzzi riporta sul barone Karl Eberhard von Waechter, il quale – “nel quadro dell'offensiva die Templari tedeschi contro i loro confratelli di Torino” – non si recò affatto a Torino per stabilire rapporti con quella loggia, preferendo recarsi a Napoli, dove nel 1777 fondò la massonica *Prefettura di Aquila* (MARUZZI, *Notizie e documenti sui Liberi Muratori in Torino nel sec. XVIII*, cit., pp. 193-194). In questa Prefettura (che “prese il titolo esterno di ‘Gran Loggia Scozzese Maria alle tre Corone’, in riconoscenza omaggio alla regina delle Due Sicilie per la sua opera, non disinteressata, a favore dell'Ordine in generarle e in particolare dei fratelli caduti nella trappola [...] ad istigazione del march. Tanucci”) – il gruppo napoletano della *Stretta Osservanza* venne affidato a colui che era già il Gran Maestro della *Loggia nazionale*, appunto “il cav. Diego Naselli dei princ. d'Aragona, alto ufficiale dell'esercito borbonico” (Ib., pp. 196-197).

Si conferma qui dunque una netta contrapposizione che dovrebbe impedire qualsiasi illazione barrueliana o acriticamente apologetica o denigratoria, nel senso di un'indebita *reductio ad unum*, non distinguendo i vari latomismi, e quindi elaborando la tipologia di comodo del latomismo come 'categoria unica'.

Una riduzione a 'categoria unica' di un fenomeno che ebbe molti (e fra loro contrastanti) protagonisti fra antico regime e primo (e secondo) Risorgimento. Riduzione 'dal complesso al semplice' di cui, fra gli avversari del latomismo, Angela Pellicciari e le sue fortunate edizioni hanno avuto recentemente un ruolo determinante nel focalizzare unicamente su di uno piuttosto che di altri latomismi le 'colpe' del nostro Risorgimento.

Quel che va comunque sin da qui sottolineato è che – dapprima di conserva, poi in crescente contrapposizione contro i suddetti principali tipi di latomismo – sorse, sviluppandosi poi soprattutto in Italia, la *Carboneria*, organismo che tanto avrebbe segnato le sorti future del rivoluzionarismo. Intanto, quello europeo (pensiamo all'enigmatica figura di Filippo Buonarroti). Ma anche, e non ultimo, il latomismo attivo in diverse parti d'Italia: sia nel caso del Regime costituzionale napoletano; sia nell'indipendentismo siciliano (e non solo della Sicilia orientale, come nel 1810-12 e nel 1820-21); sia della stessa progettualità costituzionale di tutto il successivo Risorgimento nazionale.

E non andrebbe dimenticato che proprio la *Carboneria* era, in misura preponderante, avversa non tanto al latomismo di orientamento britannico (quello razionalistico della *Great Lodge* londinese), quanto a quello del *Grand Orient de France*, allineato (fra 1806-15) al modello di *Novus ordo imperiale* napoleonico (per la conversione, voluta dall'Imperatore stesso, delle alte cariche imperiali in gradi massonici)⁸²⁵.

Risultano dunque del tutto da ridimensionare sia la tesi dell'assoluta estraneità, sia del ruolo fondamentale del latomismo (come categoria unica) fra i fattori concasuali della Rivoluzione francese.

Nel 1792, il *Gran-Orient* diramò una circolare in cui denunciava lo svilimento degli ideali egalitari nella prassi violenta di uomini soggetti a passioni ed errori. Si trattava della spiegazione del fatto per cui la massoneria era divenuta sospetta, tanto da risolversi a restare nell'ombra?

⁸²⁵ Carlo GHISALBERTI, *I modelli costituzionali della Restaurazione e le istanze rivoluzionarie*, cit., pp. 104-105.

Comunque un'eccezione a tale orientamento si verificò per la loggia detta delle *Neuf-Soeurs* (in cui avevano militato Voltaire e Franklin), che assunse allora il nome di *Société Nationale des Neuf-Soeurs*, per iniziativa del suo presidente (ancora un prete: l'*abbé* de Saint-Firmin), ben preso però attaccata dal periodico, la *Révolution de Paris* [diretto da Linguet], che l'accusò di fomentare un covo di aristocratici⁸²⁶.

Ma ormai il sospetto gravava su tutti i '*confrères*' in generale, per cui il *Grand-Orient* pensò di costituire un'associazione per proteggere le persone ed i beni. Però il 'direttore' di quest'ultima, Daniel Tassin, ed alcuni collaboratori vennero ghigliottinati con l'accusa di '*aver partecipato al complotto esistente fra il cittadino Capeto* [Luigi XVI, così qualificato come il medievale usurpatore della legittima dinastia carolingia, e poi con tale titolo ghigliottinato], *la sua famiglia ed in nemici della Rivoluzione*'⁸²⁷.

Il colpo di Stato di Napoleone e soprattutto la sua 'nomina' imperiale ebbero il pieno consenso del *Grand-Orient*, tanto da sollevare il quesito se il geniale generale fosse anch'esso affiliato ad una loggia. Documenti ovviamente non ve ne sono riguardo al periodo rivoluzionario, ma è noto che la sua famiglia era legata alla massoneria. Il padre, Carlo, viene citato come massone nel verbale dell'iniziazione massonica del figlio Girolamo, futuro re di Westfalia⁸²⁸. Pur senza altri verbali esistenti, l'affiliazione dei fratelli Luciano e Luigi è certa.

Indubbiamente Napoleone ed il fratello Giuseppe ebbero un ruolo capitale nella riunificazione dei diversi rami della massoneria francese. Ormai imperatore, infatti Napoleone impose alla *Grande Loge générale écossaise* di riunirsi al *Gran-Orient*, giurando fedeltà allo Stato, attaccamento al governo e 'riconoscenza' verso lui stesso⁸²⁹.

È del resto ben noto – lo si è poc'anzi, anche, qui ricordato – che successivamente tutti i gradi massonici furono convertiti nei gra-

⁸²⁶ COLLAVERI, *Franc-maçonnerie*, in: *Dictionnaire Napoléon* [...], [vol. I], p. 828.

⁸²⁷ *Ibidem*, l. c. Alcune logge sopravvissero adattandosi alle idee rivoluzionarie, come quella di San Giovanni che il 24 giugno organizzava una messa in suo onore. A nulla valsero queste misure e la lista dei massoni ghigliottinati raggiunge nel 1794 (a conclusione del periodo giacobino) la cifra di settanta. Con Termidoro le logge si riorganizzano, quella del *Gran-Orient* nel 1795 (grazie all'attività del nobiluomo Roëttiers de Montaleau), e nel 1796 quella di Clermont. Tuttavia sono soggette al controllo di polizia, dovendo anche denunciare i luoghi di riunione. Nel 1798 una commissione del *Grand-Orient* organizza una cerimonia per commemorare i massoni ghigliottinati (*Ib.*, l. c.).

⁸²⁸ *Ibidem*, p. 830.

⁸²⁹ *Ibidem*, l. c.

di dell'Impero. E che le logge massoniche vennero esportate dalle armate francesi in tutta l'Europa, divenendo strumento di collaborazione con quelle locali. Almeno sinché le promesse di libertà, di eguaglianza e di indipendenza delle nazioni soggette all'Impero francese non vennero reiteratamente deluse, tanto da suscitare una nuova forma di latomismo, appunto la *Carboneria*.

Fenomeno che particolarmente in Italia segnò poi l'aperto conflitto, nel Regno di Napoli e di Sicilia, fra la *massoneria* francese (agli ordini di Murat) e la *Carboneria* attiva in quel Meridione d'Italia.

Argomento che più avanti riprenderemo, qui limitandoci a segnalare l'errore di quanti ancora identificano i due tipi di latomismo, ignorando le implicazioni del fatto che proprio Murat inviò il generale irlandese Robert Church a 'smantellare' la *Carboneria* meridionale. Decisione che, sotto molti aspetti, priverà poi Murat di ogni sostegno settario nella lotta contro l'Austria ed al suo stesso tardivo progetto di unificazione italiana (il *Proclama di Rimini*).

Del resto, rimane il fatto che il 'ritorno' dell'Austria in Italia sarà anch'esso improntato ad una lotta contro ogni organizzazione latomistica, sia quelle che restavano nostalgicamente legate, malgrado tutto, al progetto imperiale murattiano-napoleonico, sia quelle appunto 'carbonare', più decisamente intenzionate a rivendicare l'indipendenza nazionale italiana.

Riguardo poi al più vasto contesto della presente ricerca, precisata l'infondatezza di un preteso nesso immediato (e determinante) fra latomismo e Rivoluzione francese, resta infatti da sottolineare il dato indiscutibile che la grande *Révolution* del 1789-99 è un fenomeno tanto complesso, da indurre ogni riconsiderazione a spingersi al di là di qualsiasi ottica storiografico-ideologica bipolare, antagonistica (buoni contro cattivi, viziosi contro virtuosi, latomistici amanti del *Chaos* e reazionari adoratori dell'*Ordo*).

Fenomeno che dunque resta certamente da interpretare piuttosto *modo Bonaldi*⁸³⁰, ossia come un processo storico-politico articolato almeno in *tre distinte componenti*, a loro volta espressione di un'oggettiva inevitabilità della rottura col passato, pertanto in misura non secondaria da valutare in positivo relativamente alle chiusure presenti nell'Antico regime in Francia.

In questa prospettiva, il primo momento rivoluzionario sarebbe la continuazione della rivoluzione monarchico assolutista (attuata

⁸³⁰ Su questo aspetto, rinvio a: P. PASTORI, *Rivoluzione e potere in Louis de Bonald*. Presentazione di Mario D'Addio. Firenze, Olschki, 1990.

fra XVII-XVIII secolo, con la distruzione della società di ordini o di distinti corpi sociali), ora continuata nell'abolizione della tradizionale distinzione ancora prevista in tre Ordini nell'*Assemblée des États généraux* del 1789.

Il secondo momento avrebbe poi visto la rivoluzione come negazione radicale dell'ordine antico, identificandolo *tout-court* nel sistema assolutistico monarchico.

Il terzo processo rivoluzionario avrebbe invece riscoperto (proprio attraverso lo sconvolgimento e l'abbattimento di tutte le sovrastrutture sociali ed istituzionali) le *sostruzioni fondamentali* dell'ordine politico, sulle quali si sarebbe poi edificata la metamorfosi della *rivoluzione giacobina egualitaria* nell'Impero napoleonico (sostanziale espressione della *reductio ad unum* di tutte le istanze sociali, nel riconosciuto primato delle armi e della *Grande nation* nella persona dell'Imperatore).

Riformuliamo ancora una volta il nostro quesito. In questa tre possenti ondate ideologiche, militari, rivoluzionarie, ebbe un ruolo decisivo il latomismo? Secondo il cattolicissimo visconte Gabriel Louis Ambroise de Bonald certamente no. Secondo l'altrettanto convinto cattolico, il conte Joseph de Maistre (peraltro, forse, ex-massone), certamente sì, ma solo ed unicamente in negativo.

Da parte mia, propendo per l'idea di J. J. Mounier, ossia che l'evento rivoluzionario sia sempre un fatto epocale che sarebbe sbagliato ricondurre ad un solo fattore, per quanto eminente o determinante lo si voglia considerare. E del resto questa mia ricerca è intesa a riconoscere un ruolo non solo alle molte tipologie di sostanziali riferimenti alla tradizione, ma anche a quelle *invenzioni di tradizioni* che comunque alludono, o sono inconsapevole espressione, di qualcos'altro di quello che vogliono o riescono ad esprimere nell'immediato simbolico di quanto vengono evocando.

II. *La conclusiva tesi di Giuseppe Giarrizzo sulla possibile chiave di lettura relativa alla proliferazione di logge e sulla loro scomparsa fra gli anni Ottanta-Novanta del XVIII secolo*

Come si è accennato nei precedenti paragrafi e capitoli, il sorgere del latomismo fra XVII-XVII secolo ha sue precise motivazioni sia, anzitutto, nel contesto delle risultanze delle lotte confessionali che hanno dilacerato l'Europa nel secolo XVI, sia – e conseguentemente – nell'affermarsi e nel successivo capillare sviluppo dell'assolutismo.

Confessionalismo ed assolutismo si intrecciano in un perverso meccanismo che per un verso tende ad annientare sia l'antica gerarchia ecclesiastica, sia quella cetuale laica e – per converso – impone il primato di una nuova Chiesa (in netta contrapposizione appunto alla Chiesa romana, che a sua volta reagisce con procedure inquisitorie) e di un proprio ceto ausiliario (un'emergente ceto borghese, disposto a tutto nel suo netto antagonismo con gli antichi ceti dirigenti).

Quanto sfugge alla storiografia latomistica (che riduce anch'essa, come quella cattolico-reazionaria, a 'categoria unica' il settarismo, disconoscendone le diverse matrici ed i diversi orientamenti) è che la *ricerca del segreto*, come auto-difesa alla persecuzione (ed eventualmente come elaborazione del 'complotto' contro di questa) si legittima ideologicamente riguardo: sia alle resistenze contro lo Stato assoluto; sia contro le pratiche persecutorie-repressive ecclesiastiche (e non soltanto della Chiesa cattolica, ma anche della Chiesa anglicana, sia delle stesse diverse altre Chiese protestanti), come in questo caso giustamente riconosce Thomas Paine.

Nel complessivo clima oppressivo del XVI-XVII secolo, le individualità di maggior spicco, che peraltro non avessero inclinazioni per la vita religiosa, non potevano considerare fruibili le aperture nelle gerarchie ecclesiastiche ovviamente solo a chi fosse animato da sentimenti compatibili con tali confessioni. Analogamente, le personalità dotate di un sentimento etico della libertà (pur nel rispetto delle obbligazioni di un ordine sociale e politico) non potevano considerare accettabili, onorevoli le aperture alla vita cortigiana prospettate dall'assolutismo.

Pertanto per degli intellettuali laici e per uomini decisi a non ledere il proprio onore (nell'accezione originaria e non surrettiziamente adottata in tempi recenti) in subordinazioni opportunistiche, restava la via del latomismo, la condivisione-adesione al percorso di un'elaborazione segreta dei modi di resistenza all'oppressione ecclesiale-statuale. Certamente questo poteva anche risultare un itinerario per accedere ad un ruolo sociale che né il sistema assolutistico, né quello ecclesiale offrivano alle loro ambizioni, in quanto latori di novità o anche di tradizioni, le une e le altre considerate comunque incompatibili sia con l'assolutismo che con le predominanti confessioni religiose.

Dal canto suo, Giuseppe Giarrizzo interpreta questo processo di resistenza e di reazione intellettuale sul piano della ricerca non solo di un migliore fondamento culturale, ma anche di una visione più gioiosa della vita, ossia dell'abbandono – pur nel referente alla Bibbia – del rigido moralismo della *Genesi*. Da qui una certa inclina-

zione dei laici a ricercare piuttosto le origini del mondo umano in un'epoca anteriore alla 'caduta', o almeno nei tempi di Noè, piuttosto che a quelli del rigido moralismo decalogale di Mosé⁸³¹.

E pertanto, veicolandosi in questi ambienti, l'origine della massoneria si collocherebbe "nel Seicento anglo-scozzese", veicolo del "legato tardo-umanistico della magia ermetica, della 'prisca theologia', per riversarsi [...] nel terreno dell'epicureismo cristiano e del libertinage erudito"⁸³².

Sotto questo profilo, la ricerca di un nuovo modo di intendere il significato della vita si intreccia con il processo di formazione di una nuova classe dirigente. Processo che non riguarda comunque tanto il latomismo, quanto i contenuti delle posizioni ideologiche degli anni Trenta-quaranta del XVIII secolo (quando dominava l'accennato modello britannico, nel variegato panorama europeo pluri-confessionale e istituzionale)⁸³³, rispetto agli anni Cinquanta-sessanta (quando i ceti emergenti si trovano coinvolti in un quadro storico che viene decisamente cambiando).

Si è ormai in effetti in un nuovo contesto ideologico, politico, storico, determinato sia dell'atteggiamento repressivo romano (a partire dal 1738)⁸³⁴, sia dell'impatto della *Guerra di successione austriaca* (fra 1740-48), per il quale il modello massonico non è più

⁸³¹ "Da qui, per la parte che questo saggio è chiamato a fare, l'indagine della comune origine della massoneria e dei Lumi da un'antropologia religiosa che dissolve la caduta nella memoria non solo della perduta felicità ma soprattutto nel recupero dei poteri necessari, sia conoscenze siano tecniche, che fanno l'umanità alla fine, quale era stata al principio, libera fraterna eguale. E perciò Adamo e Noè sono preferiti a Mosé, che ritaglia dall'universale umanità il popolo di Dio, ed inaugura il privilegio teocratico, un cono di luce nel buio dell'umanità dannata: ed il Vangelo, che estende a tutti il messaggio di salute, lo nega a quanti nei secoli passati non erano stati destinatari di quel messaggio" (GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, cit., pp. 407-408).

⁸³² *Ibidem*, p. 408.

⁸³³ "Agli inizi del Settecento, l'istituto massonico è un modello già definito di sociabilità: è anglocentrico [...] e soprattutto appare in grado di diffondersi attraverso i nuovi terminali – che sono stranieri 'iniziati' in Inghilterra, ovvero inglesi [...] insediati altrove" (*Ib.*, pp. 409-410). Successivamente, influenze continentali inducono il latomismo inglese alla riforma delle sue originarie *Costituzioni* di Anderson (1722). Nel 1738, nuove forme e riti si affermano in tutta l'Europa in una sorta di espansione coloniale della massoneria inglese, e non solo in Scozia e Irlanda, "ma soprattutto sul continente" (*Ib.*, p. 410). Qui, infatti, i terminali sono "l'Olanda orangista e la Prussia 'protestante' (nel 1734 c'è, con patente inglese, un Gran Maestro per l'Olanda; nel 1737, con patente olandese, c'è un Gran Maestro per la Prussia e il Brandeburgo) (*Ib.*, l. c.). Nel contempo, la diplomazia massonica inglese, "attivissima in quegli anni blocca in Francia il piano giacobita di Ramsay [...]" (*Ib.*, l. c.).

⁸³⁴ "Ma l'identità massonica deve non poco all'attacco dell'Inquisizione romana, ed al clamore dei casi [Tommaso] Crudeli [arrestato nel 1739] e [John] Coustos [arrestato nel 1743]" (*Ib.*, l. c.). Casi che diedero nascita ad un vero e proprio "martirologio massonico" (*Ib.*, p. 70).

quello inglese (ma continentale, alla fine centro-europeo), sia della *Guerra dei Sette anni* (fra 1756-63) che porta alla ribalta il ruolo egemonico della Germania.

Precisamente in un simile complesso di mutamenti che prende forma la 'nuova' massoneria europea. Non più di matrice insulare (britannica, e questa, peraltro, ormai sempre più duplice, nel confronto fra anglicani e giacobiti)⁸³⁵.

*“Attraverso le logge militari, il contagio massonico dilaga; ma prende con la massoneria templare caratteri nuovi, che interpretano la nuova centralità tedesca e il ruolo della nobiltà nella burocrazia e nell'esercito”*⁸³⁶.

Più tardi, la connessione latomistica (che precedentemente aveva certamente reso più fluidi i contatti, più incisive le trasversalità dell'osmosi sociale, più netti i raffronti e le polarizzazioni) verso gli anni Settanta-ottanta finisce così per subordinarsi – sul modello tedesco (della Prussia e dell'Impero asburgico) – alle logge nazionali, subendo la *“parabola dell'assolutismo illuminato”*, prestando cioè ascolto *“all'appello dei governi ed ai governi”*, che a metà degli anni Ottanta spezza *“la massoneria in struttura del potere centrale e in struttura della 'opinione pubblica’”*⁸³⁷.

Da allora il latomismo continentale europeo è di matrice tedesca, quantunque diviso da una trasformazione interna per cui all'inizio degli anni Ottanta la *strikte observanz* non solo contrasta con il radicalismo degli *Illuminati* di Weishaupt, ma procede anche ad una revisione di ogni interna suggestione 'templare', eliminandola.

Nel suo complesso il latomismo continentale europeo pertanto *“abbandona alla sua sorte quel che rimane dell'apparato poliziesco della 'massoneria statale’”*, e si adegua *“ai nuovi modelli di sociabilità politica, ai club, alle società di lettura, alle conversazioni”*⁸³⁸.

Il principio che ora regola questo latomismo è – da un lato – *“l'ordine interno”* alle logge e – dall'altro (verso 'l'esterno') – la pre-

⁸³⁵ *Ibidem*, p. 411.

⁸³⁶ *“Sono trasformazioni profonde della società e della cultura europee, che ancora aspettano di essere indagate”* storiograficamente, ma che *“la vicenda massonica pone in evidenza. Irrompe nella cultura politica la Schuldfrage [la questione della colpa] delle guerre, si avvertono i segni di una crescente politicizzazione, crescono la burocrazia e gli apparati tecnologici, 'la pubblica opinione' nasce come fatto nuovo della sociabilità continentale: si è a caccia di regole, mentre cambia radicalmente il rapporto di patronato nel mondo delle lettere e delle arti”* (*Ib.*, l. c.).

⁸³⁷ *Ibidem*, p. 412.

⁸³⁸ *Ibidem*, l. c.

sunzione di un “suo diritto e la capacità di governare processi socio-culturali complessi attraverso intese e complotti”⁸³⁹. Nondimeno, poi la Rivoluzione francese, comunque, “avrebbe finito per trasformare quel che restava delle logge in centrali terroristiche”⁸⁴⁰.

III. *Nella fuoruscita dal segreto latomistico si ripresenta il quesito della complessità della società politica e della selezione della classe dirigente a fronte del rimergere di un egualitarismo formale, strumentale per nuove oligarchie dispotiche*

Sotto questo profilo, il quesito della formazione di una nuova classe dirigente non riguarda comunque tanto il latomismo, quanto i diversi contenuti delle posizioni ideologiche assunte dai personaggi più significativi della svolta in questo senso mono-cetuale o pluri-cetuale. Infatti, la connessione latomistica poteva rendere più fluidi i contatti, più netti i raffronti e le polarizzazioni (facendo spazio culturale, emotivo ed ideologico alle stesse ambizioni illuministiche)⁸⁴¹.

Non poteva, però, surrogare nel segreto scelte di campo che ormai riguardavano la scena pubblica, e che invece laceravano nel suo complesso la massoneria settecentesca europea, la quale – secondo la discutibile cifra conclusivamente proposta dallo stesso Giuseppe Giarrizzo) – alla fine avrebbe scelto la via del segreto gesuitico, che sarebbe poi quella che avrebbe gestito la formazione della classe politica dominante nell’antico regime⁸⁴².

Aveva avuto dunque ragione Joseph de Maistre a suggerire al duca di Brunswick di adottare per la riforma massonica il model-

⁸³⁹ *Ibidem*, l. c.

⁸⁴⁰ *Ibidem*, l. c.

⁸⁴¹ “Alla società settecentesca, agli stessi Lumi la massoneria ha dato un modello elaborato di sociabilità: la loggia, che è uno spazio fisico e ideale di fraternità e di agape, in cui si è ammessi ai misteri e ad un rito capace di comunicarne i significati; un modo certo singolare di accedere a valori e a idee sentiti come di appartenenza privilegiata, e che hanno consentito un’adesione anche emotiva a concetti fondamentali dei Lumi, ed in genere della moderna società tendenzialmente democratica, attraverso l’egalitarismo e la meritocrazia” (Ib., p. 420).

⁸⁴² “[...] Ma la vera novità sta nella trasformazione di una ‘società dei segreti’ in società segreta, cui s’affida il potere di cospirare per il raggiungimento di fini desiderabili e contrastati. Qui s’innesta il modello gesuitico, nelle sue forme mitico-storiche”: sia la forma del “mandarinismo, che affida all’Ordine la formazione della classe dominante”, sia “la forma ‘statale’ del Paraguay, che investe un corpo segreto del governo politico-religioso di un progetto utopico” (Ib., l. c.).

lo organizzativo della Santa sede? Ma forse qui Giarrizzo vorrebbe marcare d'infamia la società segreta, ponendola sullo stesso piano dei tanto vituperati Gesuiti, cioè in una prassi specifica del dispotismo d'antico regime⁸⁴³?

Tesi molto discutibile. E del resto lo stesso Giarrizzo alla fine ammette che persino i suoi antichi sostenitori fossero disposti a dichiarare – a fronte della Rivoluzione francese – la necessità di sortire dal segreto e farsi parte pubblica, al fine di orientare apertamente la pubblica opinione⁸⁴⁴.

Una miglior chiave interpretativa può invece esser data dal confronto che in questo saggio siamo venuti esponendo, e che qui riassumiamo per sommi capi, facendo perno sulle posizioni 'antico-liberali' di Edmund Burke, a mio avviso luogo della più significativa connessione fra *tradizione* e *rivoluzione*, fra continuità della *sostanza* istituzionale e incessante varietà delle *forme*.

Rispetto a questo nesso fra rivoluzione-tradizione, fra sostanza e forme della tradizione, il tema della classe politica è trattato dall'Irlandese sul doppio binario della nobiltà ereditaria e delle aperture di essa (in quanto classe politica) alle molteplici nuove modalità professionali di partecipazione alla vita politica. Tutto questo si traduce in una concezione pluri-cetuale, multi-funzionale, essenzialmente diversa dal rifiuto (formalmente egalitario e sostanzialmente oligarchico, se non proprio cetuale, economico-finanziario) di ogni distinzione sociale da parte sia di Franklin che di Mirabeau e di Price.

Sotto questo profilo, a fronte di questi personaggi (che latomisticamente o meno si presentano come 'egalitari') si staglia la diversa posizione ideologica di altri. Anzitutto Turgot (con i suoi dubbi: sia sulla *balance of powers*; sia sulla possibilità di un potere centrale, coesivo fra gli Stati federati; sia su di un'aggressività economico-nazionalistica celata dietro i professati ideali umanitari-universali).

⁸⁴³ E sia la forma del mandarismo, sia la forma statale – che “affidano alla società segreta compiti che i destinatari e gli stessi agenti non possono controllare” – sembrano corrispondere “ad un modello verticistico come quello del dispotismo (illuminato), mentre si sottraggono alla pubblica opinione” (Ib., l. c.).

⁸⁴⁴ Riferendosi, senza citarne il luogo, al massone Bonneville (in stretti legami con il 'non massone' Thomas Paine) il quale aveva constatato che niente ormai, con la Rivoluzione, doveva rimanere segreto (e quindi i templi massonici dovevano aprirsi) – , qui Giarrizzo parrebbe denunciare nel latomismo fine secolo la contestualità (“nel conato massonico in direzione cospirativa”): sia della genesi del “modello cospirativo di società segreta”, sia di una “critica liberale” della società segreta stessa (Ib., p. 421).

Anche Aedanus Burke, deciso nel negare la riproduzione di una nobiltà ereditaria, tanto meno su base militare, è altrettanto risoluto nel rivendicare la complessità cetuale, non ultimo in senso politico-funzionale. Posizione quest'ultima molto vicina a quella di Edmund Burke sul piano di tale complessità della *società civile* e della stessa *società politica* (termini spesso intercambiabili nella riflessione dell'Irlandese).

Un'ultima connotazione mi viene in mente (riguardo a questa dimensione complessa della *società politica*) esaminando un *pamphlet* di Camille Jordan (un libriccino anni addietro da me quasi per caso acquistato da un libraio fiorentino). Intanto nel senso, di una sostanziale diversità di Jordan dalle conclusioni storiografiche che ne farebbero un 'anti-napoleonico' convinto (lui non diversamente dagli altri 'ospiti' di Coppet, riuniti intorno a *Madame de Staël*).

Leggendo anche solo le prime e ultime pagine del *pamphlet* si evince che Jordan non era affatto contrario allo stesso 'consolato a vita' (votato, anche da lui, a favore di Bonaparte)⁸⁴⁵. Né per un 'ritorno all'ordine'⁸⁴⁶ (di cui rifiutava semmai le risultanze dinastico-ereditarie, in ciò prefigurando, nel 1802, l'ascesa imperiale di Napoleone nel 1804)⁸⁴⁷. E neppure contrario al riconoscimento di un primato all'élite militare – senza però farne una nuova aristocrazia, tanto meno ereditaria, bensì una milizia nazionale (fatta di proprietari che difendano i loro diritti di cittadini, nel rispetto della stessa costituzione)⁸⁴⁸.

⁸⁴⁵ "Et moi aussi, homme indépendant, j'ai suivi la foule; j'ai voté pour le Consulat à vie. Mais déterminé en effet par des motifs plus hauts que ces votans que poussent au hasard l'adulation ou l'exemple [...]" ([Camille JORDAN], *Vrai sens du vote National sur le Consulat à vie...*, cit., p. 5).

⁸⁴⁶ "C'est d'abord ce grand intérêt de repos e d'ordre, sur lequel on insiste tant aujourd'hui, au nom duquel sont réclamées toutes les concessions présentes et futures. Oui, ce repos après tant d'agitations fut notre premier besoin; oui, la calme dont nous commençons à jouir, est d'un prix inestimable; la volonté qui parvint à l'établir [...] Bonaparte l'inspire. Mais faut-il répéter ici ces vérités triviales, que l'homme le plus éclairé, le plus juste n'est cependant qu'un homme [...] qu'il peut se tromper [...]" (*Ib.*, p. 9).

⁸⁴⁷ "Sous Bonaparte, il est vrai, un telle réaction pourrait être suspendue; il est environné d'un tel éclat de gloire [...]. Mais son successeur, mais le successeur de son successeur, peut être un home vulgaire, peut être un mauvais citoyen [...]" (*Ib.*, p. 49).

⁸⁴⁸ C'è qui, anzitutto, una sorta di atto di fede di Jordan sulla lealtà repubblicana dell'Armée. "Il subsiste dans les rangs d'une armée formée de soldats, que tous leurs intérêts rattachent à la cause des citoyens; guidée par des officiers que leur elevation même rappelle au principe d'égalité qui la fonde; retrouvant par-tout sur ses enseignes le nom de la liberté associé à celui de la victoire; trop fière de ses travaux, de ses blessures, de ses triomphes pour en abandonner le prix à la voix de quelques courtisans qu'elle ne vit jamais dans son sein [...]" (*Ib.*, p. 17).

La preoccupazione del liberale Jordan è, piuttosto, relativa al fatto che un tale, preteso, *ritorno all'ordine* non nascondesse finalità dispotiche, oppure l'interessato sostegno di opportunisti. Tali gli sembravano gli egoisti indifferenti ai grandi valori della vita⁸⁴⁹.

Ma temeva anche l'opportunismo di nobili senza ormai uno *status*, peraltro oggetto di ingiuste persecuzioni, e quindi 'nostalgici' di una perduta preminenza sociale, che pertanto potevano essere tentati di credere di vedere in ogni nuova tipologia di potere accentrato l'immagine di quello che rimpiangevano⁸⁵⁰.

E, non ultimo, Jordan considerava anche l'opportunismo dei preti, che – disorientati dalla perdita di antiche prerogative, feriti dalla persecuzione – ora considerano il nuovo spazio conferito alla Chiesa dal concordato napoleonico (che in sé è un nobile accordo fra religione e politica) come un'opportunità per ricreare un mostruoso monumento di superstizione e di dispotismo⁸⁵¹.

Ma soprattutto Jordan temeva che un tale *ritorno all'ordine* fosse solo un espediente per violare la sostanza stessa di una vera costituzione rivoluzionaria liberale. Di questa, per sommi capi, Jordan evoca i tratti sostanziali: sia la difesa della libertà dei cittadini; sia la funzione di un supremo magistrato. E pertanto la necessità sia di una '*Consiglio di Stato*', sia di una nuova legge organica (che codifichi i cambiamenti istituzionali intervenuti), sia dell'indipendenza della magistratura⁸⁵².

Poi il realistico riconoscimento sia della necessità che dei pericoli impliciti all'affidare la difesa dell'ordine all'Armée. "*Certes, nous confierons volontiers le sort de l'état et les destins de la liberté à une armée telle que celle dont la France s'honore aujourd'hui [...]. Mais [...] si la composition primitive de notre armée venait à s'altérer, qui peut se dissimuler tous les dangers qu'elle présenterait pour la liberté [...]*" (Ib., p. 43). Si dovrebbe dunque, come un tempo in Svizzera, e come oggi in Inghilterra, soprattutto organizzare "*une milice vraiment citoyenne, formée de seuls propriétaires, qui soulage l'armée dans quelques unes de ses fonctions, qui tempère son esprit militaire par des habitudes civiles, qui devienne un nouveau boulevard pour la garde de la propriété, comme pour la défense de la liberté. Fondez tout cela non sur la base d'une administration mobile, mais dans la constitution même [...]*" (Ib., p. 45).

⁸⁴⁹ "*Quelques courtisans, d'une espèce plus vile que tout ceux d'un régime aboli, n'aspirent au pouvoir que par les routes tortueuses de l'intrigue [...]. Qui encore? Un petit nombre de sybarites, d'égoïstes, étrangers à tous les grands intérêts de la vie*" (Ib., pp. 13-14).

⁸⁵⁰ *Ibidem*, p. 15.

⁸⁵¹ "[...] *Méconnaissant à la fois l'esprit de la religion qu'ils prêchent et l'intention du gouvernement qui les appelle, croiraient devoir lui payer sa protection, en exagérant ses droits, et voudraient transformer ce noble concordat de la religion et de la politique en un pacte honteux de superstition et de despotisme!*" (Ib., l. c.).

⁸⁵² "*Nous lisons, dans cette Constitution, un principe qui se lie intimément à [...] la responsabilité des agens du pouvoir: grande et belle conception d'un siècle éclairé, par laquelle se concilie l'inviolabilité d'un premier magistrat avec la répression des abus de sa puissance. [...]* Mais

A fronte delle tutt'altro che immotivate preoccupazioni di questi interpreti liberali della transizione dall'antico al nuovo regime, incombeva quella che tutti costoro paventavano come la *reductio ad unum* della complessità sociale (sia privatistico-cetuale che cetuale-funzionale in senso politico). Una *reductio* che si sarebbe aggiunta a quella prima perpetrata dal radicalismo democratico-giacobino, ed ora da parte dall'Impero napoleonico (nell'inquadramento di una nuova distribuzione delle funzioni sociali e politiche, per un verso delineate sulla base di una selezione meritocratica [militare e burocratica], ma prive di una vera autonomia personale, cetuale e politica).

Nel procedere dei tempi, poi interverranno ad infrangere queste istanze liberali di un *ordine nuovo* le vicende non meno gravemente riduttive della politica all'arbitrio, sia con la svolta reazionaria della Restaurazione, sia con la stessa Rivoluzione borghese del 1830-48.

Processi che entrambi, malgrado premesse ideologiche divergenti, risulteranno comunque convergenti verso l'accentuazione di uno spirito di ribellione che pervaderà il corpo sociale per tutto il resto del secolo, sostanzialmente come una pressante richiesta di autonomia, e non solo individuale, non solo a vantaggio della sola borghesia, ma dei diritti di associazione e di una maggiore e sostanziale rappresentanza politica dell'universalità dei cittadini.

Dopo la politica repressiva reazionaria, ora contro al *formalismo egalaritario* borghese si delinea l'insorgenza di forme comunistiche e socialiste di rivendicazione della libertà di riunione, di associazione. È pur vero che si tratta di una nozione di libertà che a momenti è concepita come base di una nuova distinzione cetuale (nel contesto di molteplici classi interattive e collaboranti), e che invece in altri momenti è vista come base di una rivendicazione radicale, di una volontà di primato assoluto (di una sola classe, dopo aver sconfitto l'altra).

In quest'ultima prospettiva, una libertà singolare si misura e si confronta con un'altra volontà di libertà singolare. Entrambe sono co-protagoniste di una visione duale, bipolare, antagonistica, vera e propria nuova e peggiore *reductio ad unum* della complessità sociale.

elle n'est pas même définie [...]; un recours au Conseil d'état paraît être la seule voie ouverte [...]. Une grande loi organique est ici nécessaire [...]. Nous voyons, dans cette Constitution, l'expresse reconnaissance de l'indépendance de l'ordre judiciaire [...]'(Ib., pp. 31-32).

Allora nel ciclo di una vicenda non risolta nella sua vera sostanza politica si riproduce nel segreto latomistico o nella pubblicità dei dibattiti (e delle istanze) l'alternativa risorgimentale fra la sostituzione di ogni distinzione cetuale-funzionale in senso politico nel centralismo dello Stato unitario o nel dominio di una nuova oligarchia (e questa protagonista della trasformazione del sistema istituzionale interno e delle relazioni internazionali in funzione del primato delle attività economico-finanziarie).

Spetterebbe alla storia un giudizio sul fatto che la trasformazione delle antiche classi di governo in quelle nuove sia stata più o meno vantaggiosa per lo spirito pubblico. Ma l'evidenza dei fatti (a partire proprio dal 1848 siculo-europeo) rende superfluo ogni rinvio storiografico, come vedremo in un prossimo capitolo.

Parte III

L'aspetto istituzionale delle trasformazioni
dell'esperienza politica alla svolta fra XVIII-XIX
secolo nel confronto-scontro ideologico fra antitetiche
interpretazioni della tradizione britannica

Nel riferimento polemico alla Rivoluzione francese,
la difesa di Edmund Burke della tradizione
costituzionale britannica incontra le interne
resistenze dei 'nuovi liberali' (*new Whigs*)
e dei democratici britannici

I. *La critica dell'interpretazione di Richard Price della Rivoluzione francese come creazione di un ordine nuovo, radicale negazione di ogni continuità storico-culturale*

Su questi presupposti si capisce il genere di critica che Burke rivolse nelle *Reflections*, in particolare a Price (per il suo *A Discourse on the Love of our Country*⁸⁵³), ma anche alla *Society for Constitutional Information*⁸⁵⁴ ed alla *Revolution society*⁸⁵⁵. Come chiarisce lo stesso Burke (all'inizio e nel titolo stesso dell'opera) le *Reflections*⁸⁵⁶ sono

⁸⁵³ "La mattina del 4 novembre scorso [1789] il dott. Richard Price, un noto pastore non conformista, predicò al suo circolo, adunato nella chiesa dissidente del vecchio ghetto un sermone [*A Discourse on the Love of Our Country, delivered on November 4, 1789, at the Meetinghouse of Old Jewry to the Society for commemorating the Revolution in Great Britain, with an Appendix containing the Report of the Committee of Society, et alia*, London, 1789] eccezionale per la sua eterogeneità, in cui si ritrovano, e neanche malamente espressi, alcuni buoni sentimenti morali e religiosi impasticciati con varie opinioni e riflessioni politiche; ma l'ingrediente fondamentale nel calderone è costituito dalla Rivoluzione francese. A mio giudizio, la risoluzione trasmessa dalla Società per la Rivoluzione all'Assemblea nazionale [...] trae origine dai principi di questo sermone di cui costituisce come un corollario" (BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* ..., cit., p. 162).

⁸⁵⁴ Fondata nel 1771, raccoglieva i radicali più ricchi ed inclini alle astratte teorie (A. MARTELLONI, *Nota*, a: *Ibidem*, p. 154n).

⁸⁵⁵ "Essendomi informato della sua origine sono venuto a conoscenza che da lungo tempo un gruppo di dissidenti, ma non saprei dire di quale confessione, han l'abitudine di riunirsi in una delle proprie chiese nel giorno anniversario della Rivoluzione del 1688 per ascoltare un sermone, e che poi finiscono allegramente la giornata all'osteria, come avviene in altri circoli. [...] Propendo a credere che nuovi membri vi si siano infiltrati con qualche particolare fine e che dei politicanti pieni di spirito cristiano [...] possano essersene fatti strumento ai loro disegni [...]" (BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* ..., cit., pp. 156-157).

⁸⁵⁶ Edmund BURKE, *Reflections on the Revolution in France, and on the proceedings in certain societies in London relative to that event: in a letter intended to have been sent*

la risposta ai quesiti postigli da un 'gentiluomo parigino' [che parrebbe essere il consigliere del *Parlement* di Parigi, Charles-Jean-François Du Pont (o De Pont)] sul significato che la rivoluzione francese ha per un liberale di 'antica maniera' come lui, il britannico Burke.

In effetti, proprio in questa veste 'old whig', Burke gli risponde, invitandolo anzitutto a non confondere la sua valutazione liberale 'd'antica maniera' con quelle espresse appunto in senso liberal-radical (alla fine in senso apertamente radical-democratico) sia dalla *Society for Constitutional Information*, sia dalla *Revolution society*, sia – e non ultimo – appunto nel *A Discourse on the Love of our Country* di Richard Price.

Nell'assenza di ogni esplicito riferimento all'*Order of Cincinnati*, nondimeno le posizioni di Burke in merito alla nobiltà francese ed alla nobiltà in generale sono esplicite e significative dal suo punto di vista liberal-conservatore. Al confronto di Price e degli altri nuovi 'liberali' (i nuovi *Whigs*), c'è in Burke non solo il riconoscimento della falsità delle peggiori accuse rivolte alla nobiltà francese⁸⁵⁷ (quantunque la riconosca soverchiamente chiusa all'accesso di borghesi meritevoli di nobilitazione)⁸⁵⁸, ma c'è anche una vera e propria apologia del ruolo politico che potrebbe svolgere quella che qui stesso egli definisce come un vera *nobiltà naturale*.

to a Gentleman in Paris, London, Dodsley, 1790 [ora in: ID., *The Works...*, vol. I, cit., pp. 382-475].

⁸⁵⁷ “[...] Dopo diligenti osservazioni e ricerche, trovo che la vostra nobiltà è composta per la maggior parte di uomini di alto coraggio e di delicato senso d'onore, sia per quanto li riguarda come individui sia come classe [...]. Per quanto riguarda il loro comportamento verso gli inferiori, mi sembrò [Burke era stato a Parigi nel 1773] che si comportassero bonariamente, e anche con qualcosa di familiare che non si trova da noi nei rapporti fra ceti diversi” (ID., *Riflessioni sulla Rivoluzione francese ...*, cit., pp. 315-316).

⁸⁵⁸ “Pur negando sulla base di sufficienti prove che la nobiltà partecipasse in modo considerevole all'oppressione del popolo, laddove si verificò una reale oppressione, tuttavia sono pronto ad ammettere che essa non era immune da considerevoli difetti ed errori”, ai quali contribuiva anzitutto l'imitazione dei modi della nobiltà inglese, dei quali non si recepiva peraltro se non la parte negativa (*Ib.*, p. 316)). Ma di suo la nobiltà francese aveva una qualche “abituale dissolutezza di costumi”, che contribuì a quella filosofia licenziosa che è stata poi la rovina della Francia (*Ib.*, l. c.). Ma il suo capitale difetto consisteva nel fatto che “molti membri della borghesia, pur eguagliando o superando in ricchezza molti membri della nobiltà, non erano pienamente ammessi a quel rango e a quel rispetto che la ricchezza dovrebbe ragionevolmente e saggiamente procurare in ogni paese, seppure in misura minore, lo riconosco, a quelli concessi alla nobiltà di altra origine” (*Ib.*, l. c.). Inoltre, la carriera militare, “in particolare, era troppo esclusivamente riservata a uomini delle vecchie famiglie nobili”, ed un tale genere di “separazione” è stata “una delle cause principali della distruzione della vecchia nobiltà” francese (*Ib.*, pp. 316-317).

Un'élite che, cioè, fosse la risultante sia dalle posizioni meritevolmente acquisite (da determinati individui e famiglie nel passato), sia delle necessarie aperture ai nuovi meriti emergenti.

In una pagina significativamente sintetica di quello che si configura come la sorta di *manifesto del liberalismo* di 'antica maniera' (rispetto a quello nuovo, radicale tanto da sfociare su posizioni democratico-giacobine), qui Burke intende chiarire le caratterizzazioni positive dell'antica e della nuova nobiltà. L'una e l'altra aperte ai talenti emergenti, in un medesimo riconoscimento di un possibile carattere paritario, nel senso di un'equivalente modalità della diversa e nuova partecipazione al sistema politico.

Per un verso, qui Burke considera infatti lo *status* di nobile al livello dei legami cetuale-familiari dell'individuo (i legami ereditari) nella continuità di una funzione pubblica onorevolmente svolta⁸⁵⁹. Per altro verso, nello stesso contesto analitico-argomentativo, in una trattazione articolata in uno stesso lungo periodo, qui Burke prende in esame la tipologia di acquisizione iniziale dello *status* di nobile, possibile attraverso l'esercizio delle più diverse professioni sociali, tutte svolte con un medesimo sentimento di fare qualcosa di utile per se stesso e per la comunità nazionale in cui vive, lo Stato.

In piena coerenza con il postulato, in effetti Burke conclude nell'asserzione che entrambe le tipologie di comportamento corrispondono alle diverse ma equivalenti "*condizioni di uomini che formano quella che chiamerei un'aristocrazia naturale, senza la quale non esiste una nazione*"⁸⁶⁰.

⁸⁵⁹ "Una vera aristocrazia naturale non costituisce un interesse separato nello Stato né separabile da esso. È una essenziale parte integrante di ogni grande organismo rettamente costituito. È formata da una serie di presunzioni legittime che, in generale, devono essere riconosciute come verità reali" (ID., *Ricorso dagli antichi ai nuovi Whigs, in conseguenza di alcune recenti discussioni in Parlamento, relative alle Riflessioni sulla rivoluzione francese (1791)*, in: ID., *Scritti politici*, cit., p. 544).

⁸⁶⁰ Ma una vera aristocrazia naturale è formata da ben più ampi requisiti che non quelli dell'ereditarietà. Si basa infatti su una ben più ampia serie di presunzioni legittime. "L'essere allevato in alto luogo; il non aver veduto niente di vile o di sordido fin dalla prima infanzia; l'aver appreso a rispettare se stesso; l'esser uso allo scrutinio e alla censura degli occhi del pubblico; [...] l'ergersi su terreno così elevato da permettere una larga veduta delle estese e infinitamente diversificate combinazioni di uomini e di affari in una grande società; aver tempo di leggere, di riflettere, di conversare; l'essere in grado di attirare il corteggiamento e l'attenzione del saggio e del dotto, dovunque si trovino; l'essere avvezzo al comando e all'obbedienza negli eserciti; l'aver appreso a disprezzare il pericolo quando sia in gioco l'onore e il dovere; l'essere stato formato al più alto livello di vigilanza, di previdenza e di circospezione, in uno stato di cose in cui non si possono commettere errori che rimangano impuniti e dove il più lieve sbaglio porta le più rovinose conseguenze; l'essere stati indotti a una vita disciplinata

Concetto, quest'ultimo, che secondo Burke richiede comunque un'ulteriore precisazione. Pertanto, sottolinea che la vera natura dell'uomo è razionale, nel senso di creativa, cioè, di qualcosa da commisurare lungo una ricerca di più ampi confini in cui trovare il significato sia della propria esistenza individuale che di quella collettiva.

È una ragione intesa come *pulsione naturale*, appunto specifica di una nobiltà naturale (definibile per il comportamento individuale e non per l'appartenenza ad un ceto o ad un particolare *clan* o entità etnica).

Dunque qualcosa di prossimo all'*impetus* spinoziano, che se anche Burke concepisce per questo aspetto come Boulainvilliers (ossia sul piano di una tensione ad agire, pulsione all'azione creativa) ad apportare modificazioni alla realtà, tuttavia dal Conte normanno dissente per l'identificazione di questo impeto con un carattere genetico di un determinato popolo.

Ed in questo senso specifico, in quanto pulsione razionale di determinati individui verso il 'meglio', si può dire che "*l'arte è la natura dell'uomo*"⁸⁶¹. Dunque qualcosa da distinguere da semplici pulsioni istintuali (di utilità o di dominio personali), e da non confondere con la condizione di un modo di vita selvaggio o incoerente con questa natura perfettibile, creativa, razionale dell'uomo. In questa prospettiva, Burke dice che l'uomo è "*ragionevole per natura, e non si trova mai perfettamente nel suo stato naturale se non quando è posto dove la ragione possa meglio essere coltivata e predominare*"⁸⁶².

Il presupposto da cui muove, qui, Burke è quindi questo di una *vera natura* dell'uomo, dotato di una *naturale razionalità*, la quale si manifesta nella creazione (e poi nella conservazione e nello sviluppo) di uno '*stato di società civile*' (ben diverso e contrapposto all'immediato, istintuale '*stato di natura*', quello in cui l'individuo tende solo all'utile ed al dominio personale).

e regolata dal fatto di essere considerato un maestro dei propri cittadini nelle loro più alte occupazioni e di agire come mediatore tra Dio e l'uomo; l'esser impiegato come amministratore di legge e di giustizia, ed essere quindi uno dei principali benefattori dell'umanità; l'essere un professore di scienza elevata o di arte liberale e ingegnosa; il trovarsi tra ricchi commercianti, il cui successo è ritenuto una dimostrazione d'ingegno acuto e vigoroso, e possedere la virtù di diligenza, di ordine, di costanza e di regolarità, e aver coltivato un rispetto abituale per la giustizia commutativa: queste sono le condizioni di uomini che formano quella che io chiamerei un'aristocrazia naturale, senza la quale non esiste una nazione" (Ib., l. c.).

⁸⁶¹ *Ibidem*, p. 545.

⁸⁶² *Ibidem*, l. c.

Precisamente nello *'stato di società civile'* si hanno le condizioni per la genesi di un'*aristocrazia naturale*, quale culmine, vertice delle distinte, diseguali funzioni che svolgono gli individui più dotati di questa razionalità creativa. Si tratta di una naturale razionalità creativa che è la vera anima del corpo sociale, quale organismo appunto creato dal realizzarsi di questa razionalità naturale, ed in quanto tale ben diversa dallo stato naturale di un selvaggio o di un modo irrazionale di vita⁸⁶³.

In questo contesto *'civile'*, il popolo stesso va considerato come un corpo razionalmente-artificialmente organizzato nel referente alla comune natura razionale degli uomini. Un corpo che del resto costituisce la nazione, la quale dunque non sussisterebbe più se si considerassero – come nella Rivoluzione francese e nei suoi apologeti britannici (i nuovi *Whigs* ed i *democratici*) – solo individui isolati e non il popolo come corpo sociale (armonicamente articolato in un organismo, sulla base dei differenti modi di partecipare della stessa razionalità sociale realizzata nel tempo)⁸⁶⁴.

Di contro a questo diseguale-eguagliamento, Burke denuncia la persistenza di una tradizione negativa, ossia di una *tradizione egualitaria*, messa in campo da antica data in Inghilterra, riconducibile a preti come John Ball, il quale appunto la inaugura nel XIV secolo, predicandola alle masse, rinfocolando tale uditorio con queste sue prediche e con un terribilmente efficace semplicistico quesito.

*"Quando Adamo zappava ed Eva filava, dove era allora il gentiluomo?"*⁸⁶⁵. Dove erano, cioè, le differenze personali e cetuali?

Ed è precisamente sotto questa angolazione ideologica – sottolineata Burke – che il trecentesco Abate inglese comprendeva i *diritti dell'uomo* altrettanto bene che l'attuale abate Grégoire⁸⁶⁶, in quanto

⁸⁶³ *Ibidem*, l. c. Ma si veda, anche qui il testo originale: *"The state of civil society, which necessarily generates this aristocracy, is a state of nature; and much more truly so than a savage and incoherent mode of life. For man is by nature reasonable, and he is never perfectly in his natural state but when he is placed where reason may be best cultivated, and most predominates. Art is man's nature"* (ID., *An appeal from the new to the old whigs, in consequence of some late discussions in parliament, relative to the Reflections on the French revolution*. 1791, cit., p. 525).

⁸⁶⁴ *Ibidem*, l. c.

⁸⁶⁵ *"When Adam delved and Eve span / Who was then the Gentleman?"* (Ib., p. 526).

⁸⁶⁶ Come è noto, il curato Henri Grégoire (1750-1831), formatosi presso i Gesuiti di Nancy, scrisse un *Essai sur la régénération physique et morale des Juifs* (premiato dall'Accademia di Nancy, nel 1788). Eletto poi agli Stati generali (fra i rappresentanti del clero) nel 1789 gioca un ruolo determinante nel far aderire il basso clero al Terzo stato (in relazione alla proposta della borghesia di unire i tre Ordini o Corpi tradizionali in una

non diversamente da questo suo successore ideale, Bull si dimostrò un “*reverendo patriarca della sedizione*”, il vero e proprio “*prototipo dei nostri moderni predicatori*”, proprio perché anticipava concetti che oggi pervadono l’*Assemblée générale* di Francia, nel senso cioè “*che tutti i mali che si sono abbattuti sull’uomo sono causati dall’ignoranza del loro ‘esser nati e cresciuti con eguali diritti’*”⁸⁶⁷.

Concepire i *diritti naturali* del popolo come espressione delle istanze di individui isolati, non formati ed organizzati nella dimensione di una *società civile* (appunto risultante della *razionalità naturale* manifestatasi nelle creazioni istituzionali del passato e degli ulteriori suoi perfezionamenti), vorrebbe dire solo lasciare spazio ad individualità ribelli, a vagabondi, disertori. E comunque a personalità che ignorano la voce della *legge di una razionale natura* e pertanto facilmente si pongono in guerra con tutta l’umanità⁸⁶⁸.

Riguardo poi alla rivoluzione, c’è in Burke il riconoscimento che in essa, se correttamente intesa nella sua complessità, ci può essere anche il ruolo di un recupero, un ritorno agli *antichi principi fondativi* che sono sempre alla base di un ordinamento politico. In tal senso, *ri-rivoluzione* implica il concetto di *revolutio*: di riavvolgimento attorno ad un nucleo di valori iniziali, ripercorso in cerchio come la riconversione nel ciclo planetario del nostro pianeta attorno al suo fuoco centrale nell’ellittica, il sole

Qui, cioè, la rivoluzione verso tali *valori originali* è essenziale perché la tradizione si riaccenda, si ravvivi, si trasmetta, specialmente quando questo ordine si sia ridotto ad una legittimazione puramente formale della sua autorità politica. Ossia, quando si è svuotato gradualmente di ogni sostanziale politicità. La quale è poi quella intesa come un’effettuale partecipazione di tutte le componenti sociali alla vitalità del sistema. Ed anche, se non soprattutto, è politicità quella nelle forme nuove in cui si individui l’antica sostanza della rappresentanza di tutte le diverse componenti della società.

sola rappresentanza). Nel corso della Costituente, Grégoire è uno dei pochi deputati a manifestare sentimenti democratici ed a rivendicare i diritti naturali. Critico del criterio censitario, che gli sembrava reintrodusse le distinzioni cetuali, rifiutò anche il *veto* e le altre prerogative reali sancite dalla costituzione del 1791. In sostanza, è in nome delle massime evangeliche che Grégoire giustificava l’adesione del clero alla Rivoluzione, concependo l’idea di una vera *cristianità repubblicana* (G. B. IKNI, *S. v.*, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, cit., p. 520)

⁸⁶⁷ BURKE, *Ricorso dagli antichi ai nuovi Whigs...*, cit., p. 547.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 545.

II. Una rivoluzione conservatrice della sostanza della tradizione politica a fronte di una rivoluzione radicalmente innovativa

Tale fu appunto la *Glorious Revolution* del 1688, una rivoluzione positiva, utile, irrinunciabile in quanto intesa in maniera differente da come la interpretano ora questi ‘nuovi liberali’ britannici della *Revolution Society*, i quali indebitamente la confondono con la *Rivoluzione francese* del 1789. Quest’ultima tipologia di rivoluzione, invece, non ha affatto il proposito di rinvigorire la struttura complessa dell’ordine sociale, aprendolo a forme nuove. Ma semplicemente intende ridurlo ad un insieme di molecole organiche di un popolo frammentato in individualità, ossia senza alcun legame sostanzialmente comunitario, sociale, politico, ma solo formalmente egitario⁸⁶⁹.

Diversamente da questa francese operò la *Glorious Revolution*, quando – combinando questi due principi fondamentali dell’ordine politico, la *conservazione* ed il *mutamento* – agì attraverso le antiche organizzazioni rappresentative del popolo, e non – appunto – attraverso le molecole di un popolo frammentato in individualità senza alcun nesso con le altre parti del corpo sociale.

La rivoluzione del 1688 ripropose cioè una tradizione politica che sempre nei momenti di crisi della storia inglese si è avuto la capacità ed il merito di riprodurre, proprio nell’integrazione di questi due principi: la *conservazione* (di quanto è *sostanziale* al sistema) ed il *mutamento* (di quello che si rivela obsoleto o sbagliato)⁸⁷⁰.

Senza tali risorse si può anche arrivare a mettere a rischio quella parte della costituzione che si intendeva difendere. Ogni intervento correttivo deve essere limitato alle parti che risultano inadeguate alle nuove situazioni, a tal fine impiegando gli elementi che invece ancora funzionano, senza cioè produrre il totale disfacimento dell’intero sistema istituzionale civile e politico. Altrimenti non si vuol correggere, riformare, ma creare un ordinamento completamente nuovo⁸⁷¹.

⁸⁶⁹ I protagonisti della rivoluzione inglese “acted by the ancient organized states in the shape of their old organization, and not by the organick moleculae of a disbanded people”(ID., *Reflections on the revolution in France...*, cit., p. 389).

⁸⁷⁰ “A state without means of some changes is without the means of conservation”(Ib., p. 389).

⁸⁷¹ Si veda, qui, il testo originale, laddove si considerano convergenti e complementari i due principi della conservazione e del mutamento. “The two principles of conservation and correction operated strongly at the two critical periods of Restoration [dopo Cromwell, nel 1660] and Revolution [1688], when England found itself without a King. At both those

In questa prospettiva complessa del significato e valore delle *interazioni fra rivoluzione e tradizione*, anche il preteso latomismo di Edmund Burke⁸⁷² nulla toglierebbe a questa sua analisi storico-sociologica e ad una simile teorizzazione, indubbiamente valida in relazione alla ricerca di nuovi modi di rivitalizzare la classe politica.

Modi che possono comunque far capo ad un insieme di garanzie: sia, da un lato, la persistenza di ceti nobiliari che abbiano dimostrato capacità politica nel garantire conservazione e mutamento, sia – dall'altro lato – le necessarie aperture al merito ed alle nuove tipologie di capacità di concorrere alla vita sociale e politica.

Criteri che per l'Irlandese non risultano affatto incompatibili né con una nobilitazione individuale (a vita, *'viagère'*), né con la persistenza di un anticamente acquisito *status* di nobiltà (per quelle famiglie che l'avessero per generazioni meritato e che ancora potranno meritarlo). Del resto, oggi è soprattutto la nobiltà di recente acquisizione che va raffrontata alle precise condizioni che debbono presiedere all'accesso di individui meritatamente emergenti nella scala delle gerarchie sociali⁸⁷³.

E questo era forse il discorso che Mirabeau e Franklin non riuscivano a sviluppare compiutamente, mentre era stato proprio quello il segno distintivo e politicamente legittimante del latomismo aristocratico-borghese. Un latomismo a cui avevano potuto guardare con fiducia tante individualità inappagate dalle strette aperture sociali dominanti nelle varie Corti e Chiese.

Individualità che rifiutavano sia le aperture semplicemente concesse a dei semplici favoriti e cooptati (ad individui senza cioè un ruolo politico che fosse in certa misura rappresentativo sia di uno *status* di autonomia e di indipendenza personale, sia di interessi cetuali legittimati dall'espletamento di finalità sia privatistiche che pubblicistiche), sia le aperture altrettanto impoliticamente concesse eventualmente a dei semplici 'peccatori pentiti'.

periods nation had lost the bond of union in their ancient edifice; they did not, however, dissolve the whole fabric. On the contrary, in both cases they regenerated the deficient part of the old constitution through the parts which were not impaired. They kept these old parts exactly as they were, that the part recovered might be suited to them" (Ib., l. c.).

⁸⁷² "Le célèbre adversaire de la Révolution française – Edmund Burke (1729-97) – a été initié à la Jerusalem Lodge n° 44 à Londres" (*Dictionnaire de la Franc-maçonnerie...*, cit., p. 171).

⁸⁷³ Sin dalle origini normanne in Inghilterra si accettò il principio che la successione al regno potesse avvenire sia *per capita* (per meriti individuali) che *per stirpes* (per eredità dinastica).

L'itinerario latomistico poteva essere (e lo sostennero sia Joseph de Maistre che Gabriel Louis Ambroise de Bonald) anche solo una via per capire verità che altrimenti una certa condizione di uomini non avrebbe potuto attingere immediatamente nel proprio *status* culturale o sociale.

Ma lo stesso itinerario latomistico poteva anche essere inteso alla ricerca del recupero, in forme nuove, di quella pluralità di autonomie individuali-cetuali (distinte ed interattive, fra la società civile e la società politica) che avevano caratterizzato il sistema politico pre-assolutistico. E qui la 'vendetta' latomistica poteva configurarsi come il recupero di una dimensione anteriore all'assolutismo ed alla controriforma (Luigi XVI come giustiziato in quanto 'discendente' di Capeto, o di Filippo il Bello).

Un itinerario latomistico che dunque si trovava inevitabilmente sbarrata la strada sia da gerarchizzazioni politiche (di impronta assolutistica) tendenti alla stabilizzazione dei singoli ruoli funzionali (connotandoli alla fine come indiscutibili privilegi, in realtà ormai senza funzioni politiche), sia da gerarchizzazioni ecclesiastiche.

Le prime, le staticizzanti gerarchie di tipo politico (dinastico-assolutistiche), dapprima – surrettiziamente o meno – aprirono peraltro ampi varchi al latomismo (per interessi dinastici, a tratti sconfinati in un nazionalismo quanto meno culturale), per poi chiuderli rapidamente, quando gli uomini nuovi ed i nuovi ceti si avvicinarono troppo al fulcro del potere decisionale, tanto da minacciare la sostituzione stessa degli antichi titolari.

Maggiori titoli di legittimità alla chiusura verso il latomismo avevano indubbiamente le gerarchie ecclesiastiche, sia per fondati referenti a valori storici collaudati nel corso di secoli, sia in quanto questi erano stati nel corso del tempo in parte alterati, in parte compromessi, ma non del tutto annientati da scismi e riforme.

A loro modo un'apertura al merito era del resto il cardine anche delle gerarchie ecclesiastiche, con esclusione (almeno in quella cattolica) del principio familiare, quanto meno in ciò che potesse attenere alla funzione.

III. *Le ragioni del primato della costituzione britannica quale concreta realizzazione storica della tradizione di costituzione mista-governo misto*

Uno degli argomenti che lo dividono da Thomas Paine è intanto – come si è precedentemente accennato – che Edmund Burke sin dai primi scritti considera la *società naturale* (anche quella dei Druidi) come luogo di un'originaria barbarie, luogo di *clan*, di un'etnia,

forse giù avviati, ma ancora non giunti allo stadio di una vera *società politica* (o *società civile*).

Ma Burke dissente da Paine anche riguardo al suo postulato di una *naturale eguaglianza* dei diritti individuali, del quale non fornisce un'esauriente argomentazione, tanto meno sul piano del confronto fra *diritti naturali* e *diritti civili* (o *diritti politici*, o anche o *diritti corporati*). Idee e concetti che Paine concepisce in maniera astratta. Ossia confonde *società naturale* e *società civile*, ed afferma l'identità, posta ma non storicamente dimostrata, fra *eguaglianza naturale* ed *eguagliamento politico* delle differenze native.

Astrattezza tale da produrre un'insolubile antinomia dei così inspecificati *diritti naturali* (posti come un dato costante ed infine concepiti come sufficienti a determinare il più giusto ordine politico) rispetto ai *diritti civili* (appunto *diritti politici* o *diritti corporati*).

Al contrario, sono proprio questi ultimi, i diritti civili che implicano una specifica riconnessione alla complessità di una *società politica* costruita nel tempo, superando l'originaria 'comunità naturale' (quale è quella evocata dalla nozione di *società naturale*).

Concetto quest'ultimo (il preteso recupero di una *società naturale*) che effettivamente oggi ci sembra improntato a molteplici ma analogamente 'perigliose' implicazioni ideologiche. Da un lato, prende consistenza, agli inizi del XVIII secolo, nella suggestione egalitaria di Boulainvilliers riguardo ad un primato etnico-razziale della *società naturale* degli antichi Franchi. Secondo il Conte normanno, solo in quel popolo germanico e nei suoi discendenti coincidono i *diritti naturali* (come istintuale *spirito di libertà* e di *eguaglianza*) ed immediatamente i *diritti politici*.

Su versante opposto a questo concetto etnico, tale suggestione di *diritti naturali* si veste di panni 'democratici' alla fine dello stesso XVIII secolo.

È la pretesa che tutti i popoli e tutti gli individui abbiano dei *diritti naturali* che, senza mediazione (ma in realtà attraverso la mediazione di una rivoluzione radicale), coinciderebbero con i *diritti politici*.

Coincidenza ideologicamente asserita, ma ben diversa da qualsiasi mediazione in un *ordine nuovo*, almeno non in quello creato dopo l'abbattimento (l'immagine retorica della *Presa della Bastiglia*) di ogni 'diaframma' (religioso e politico) che si ritiene avrebbe storicamente soffocato e deviato questa immediatezza.

La validità della critica di Burke si conferma nel reiterarsi della suggestione di un'identità fra *diritti naturali* e *diritti politici* nel corso del XX secolo. E qui con non minore ossessiva rivendicazione del primato di un'eguaglianza etnica che avrà come avversario irconciliabile tutte le altre etnie.

E queste tutte considerate non all'altezza dell'immediata identità (anche qui postulata, e altrettanto indimostrabile di quella giacobina) fra *diritti naturali* e *diritti politici*. Identità riservata ad un'etnia egemone, convinta della necessità di 'marginalizzare' dal mondo civile o addirittura eliminare dalla faccia della terra tutte le altre etnie.

E qui ci si potrebbe chiedere se l'antefatto imponderato di questo progresso totalitario non sia da vedere proprio nell'*Esquisse* condorcettiano, dove si descrive il destino che attende, nella decima epoca verso l'incivilimento universale, tutti coloro che si riveleranno (o sembreranno?) gli attardati sulla via del progresso. Appunto la 'marginalizzazione'.

Non si riflette mai abbastanza come nel nome di un'eguaglianza naturale si siano nel tempo eliminati etnie e popoli che apparivano non abbastanza eguali e quindi incompatibili con l'*ordine nuovo*, di varia matrice ideologica.

Su questo piano aveva ragione Jacob Talmon a vedere un sinistro nesso di continuità fra l'imposta eguaglianza 'universale' dei 'giacobini' e l'esperienza totalitaria nella seconda Guerra mondiale. Del resto, con una sconvolgente ciclicità molte migliaia sono state le persone eliminate in quanto diseguali rispetto allo *standard* egualitario imposto dai detentori del potere totale, ieri sia dai Giacobini, sia dal totalitarismo socialista-comunistico, sia da quello nazional-socialista. Il ciclo è davvero chiuso per sempre?

Nella prospettiva di Edmund Burke, la Rivoluzione francese era vista appunto sotto questa angolazione di un pericoloso ciclico ritorno radicale-egualitario (da John Ball a Robespierre). Tutto questo accade perché non ci si convince che, diversamente da una *società naturale*, la *società civile* è retta da una *tradizione politica* in cui agiscono fattori di *conservazione* e di *mutamento*. Anche una rivoluzione può essere necessaria per riacquisire dei diritti, correggendo una parte delle istituzioni senza distruggere tutto, senza ridurre cioè la società ai suoi elementi e momenti iniziali⁸⁷⁴. Si è vista la convinzione di Burke che ogni Stato che non abbia in sé tali strumenti per i necessari cambiamenti non ha alcun mezzo di conservazione⁸⁷⁵.

⁸⁷⁴ "Event in that extremity (if we take the measure of our rights by our exercise of them at the Revolution) the change is to be confined to the peccant part only; to the part which produced the necessary deviation; and even then it is to be effected without a decomposition of the whole civil and political mass, for the purpose of originating a new civil order out of the first elements of society" (E. BURKE, *Reflections on the revolution in France...*, cit., p. 389).

⁸⁷⁵ *Ibidem*, l. c.

Talvolta è necessaria una rivoluzione – come nel 1688 – , ma nemmeno in questa eventualità si volle compromettere il sostanziale nesso originale⁸⁷⁶, affidandosi – come sconsideratamente ora invece stanno facendo i Francesi nel 1789 – alle sconnesse parti elementari di un popolo sbandato⁸⁷⁷.

Infatti, anche in una rivoluzione necessaria si deve salvaguardare il *patto originale* che lega insieme non occasionali interessi che potrebbero in breve venir meno. Si deve far salvo il legame fra le diverse generazioni, i diversi corpi sociali di un complessivo dominio⁸⁷⁸. È il *patto* che eguaglia le generazioni, le diversità fra individui (fra quelli dotati di capacità di formulare le proprie opinioni e quelli che possono solo seguirle), tutte le diverse categorie che così convengono e convergono nella necessità di questa unione⁸⁷⁹.

Certamente si devono adattare le *forme*, le modalità di questo patto con cui ognuno di questi corpi sociali è da considerare semplicemente un fattore locale in questo universale dominio. Non si deve permettere che ognuno a suo piacimento, per speculazioni momentanee, faccia sprofondare questo edificio nel *caos* di principi sconnessi in particelle elementari rispetto al complessivo fine della società⁸⁸⁰.

Ognuno deve invece continuare a svolgere il suo ruolo nel rispetto della volontà del *Fondatore* della società civile, ossia della religione, la sola capace di mediare le *differenze di capacità politica*

⁸⁷⁶ *Ibidem*, l. c.

⁸⁷⁷ *Ibidem*, l. c.

⁸⁷⁸ “Society is indeed a contract. Subordinate contracts for objects of mere occasional interests may be dissolved at pleasure – but the state ought not to be considered nothing better than a partnership agreement to make trade of pepper or coffee [...] of some other such low concern, to be taken up for a little temporary interests, and be dissolved by the fancy of the parties. It is to be looked on with other reverence, because it is not a partnership in things subservient only to the gross animal existence of temporary and perishable nature. It is a partnership in all science [...] in all art [...] in every virtue and in all perfection” (*Ib.*, p. 417).

⁸⁷⁹ “As the ends of such a partnership cannot be obtained in many generations, it becomes a partnership not only between those who are living, but between those who are living, those who are dead, and those who are to be born. Each contract of each particular state is but a clause in the great primaeval contract of eternal society, linking the lower with the higher natures, connecting the visible and invisible world, according to a fixed compact sanctioned by inviolable oath which hold all physical and moral natures, each in their appointed place” (*Ib.*, l. c.).

⁸⁸⁰ “This law is not subject to the will of those who, by an obligation above them, and infinitely superior, are bound to submit their will to that law. The municipal corporations of that universal kingdom are not morally at liberty of their pleasure, and on their speculations of a contingent improvement, wholly to separate and tear asunder the bands of their subordinate community, and to dissolve it into an unsocial, uncivil, unconnected chaos of elementary principles” (*Ib.*, l. c.).

interne alla *naturale eguaglianza* degli uomini. Le differenze, cioè, fra coloro che guidano verso il rispetto di questo *patto* e coloro che seguono, categorie entrambe incorporate nel cammino della società umana a fronte dell'inarrestabile variare dei tempi e delle istanze⁸⁸¹.

Coloro che riconoscono in questo *patto* il legame che li unisce, nei singoli corpi sociali, nel perseguimento di quella che è la nostra perfettibile natura, non possono non riconoscere la necessità di uno Stato, quantunque non come un fine in sé, ma come strumento per giungere a questa possibile perfezionamento della nostra comune natura, ricollegandoci alla fonte di una legge che è superiore sia allo Stato stesso, sia ad ogni altra sovranità, in quanto questa sorgente discende dalla più alta vetta, dalla Volontà del nostro Creatore⁸⁸².

Da qui la vitale importanza della continuità di un *patto* che unisce le generazioni, tale da rendere imprescindibile la consacrazione dello Stato, ma attraverso istituzioni religiose, che – dichiara Burke (distanziandosi dalla posizione che, come vedremo, caratterizza invece il concetto di '*religione naturale*', o '*deism*', in Thomas Paine) – evitino di porsi come necessarie al solo fine di suscitare il timore nei liberi cittadini, di convincerli della necessità di limitarsi a godere di una limitata sfera di potere, se vogliono assicurare la loro sfera di libertà. E questo è l'esito di una *società civile* che, a torto più che a ragione, argomentativamente e formalmente viene ridotta e confusa con la *società politica* dominante in quel contesto storico.

Qui il discorso di Burke sembra voler esprimere, senza citarla direttamente, la tradizionale distinzione fra *società naturale* (o *società domestica*) e *società politica*, laddove afferma che a differenza dei li-

⁸⁸¹ "These two sorts of men move in the same direction, though in a different place. They both move with the order of universe. [...] Not only as individuals in the sanctuary of the heart, or as congregated in that personal capacity, to renew the memory of their high origin and cast; but also in their corporate character to perform their national homage to the institutor, and author, and protector of civil society, without which civil society man could not by any possibility arrive to the perfection of which his nature is capable, nor even make a remote and faint approach to it [...]" (Ib., p.418).

⁸⁸² "They conceive that He who gave our nature to be performed by our virtue, willed also the necessary means of ist perfection. – He willed therefore the state – He willed ist connexion with the source and original archetype of all perfection. They who are convinced of this will, which is the law of laws, and the sovereign of sovereigns, cannot think it reprehensible that our corporate fealty and homage, that this our recognition of a signory paramount [...] should be performed as a publick, solemn acts are performed [...], according the customs of mankind taught by their nature [...]" (Ib., l. c.).

miti posti ai cittadini liberi in un vero Stato (o in un'effettiva *società politica*), invece diverso è il caso di cittadini che vivono l'idea di società ancora con criteri di fatto meramente privatistici, cioè in una *società domestica* (o rammodernata *società naturale*), in cui ognuno si ritiene totalmente libero, ma di fatto lo è solo nella gestione dei propri affari personali (o familiari), in quanto ognuno non si cura di affari pubblici, per cui viene meno la possibilità stessa di restare o avere una sostanziale *società politica*⁸⁸³.

Ecco, in sintesi, il significato di una *costituzione mista* come appunto è la costituzione britannica, in una linea speculativa⁸⁸⁴ cui si riferisce elogiativamente Edmund Burke⁸⁸⁵, proprio perché strutturata nei diversi elementi istituzionali, e questi resi interattivi, tali cioè da prevenire che ognuno di essi possa espandersi per conto suo, come a torto ritengono delle teorie costituzionali che fanno astrazione dalla complessa realtà sociale e politica.

Qui, appunto, in questi tratti Edmund Burke recepisce la teoria del *governo misto* o *costituzione mista*, quella che era stata circa due millenni prima formulata – come si è visto – sia da Platone che da Aristotele, quindi da Polibio, poi ripresa da Cicerone, per giungere infine al rinascimento delle *antique litterae* con Tommaso d'Aquino.

Il primato della costituzione britannica su tutte le altre precedenti tipologie di costituzione mista consiste nel rappresentare al meglio la concretizzazione storica di un sistema politico in cui le

⁸⁸³ “The consecration of the state, by a state religious establishment, is necessary also to operate with a wholesome awe upon free citizens; because, in order to secure their freedom, they must enjoy some determinate portion of power. To them therefore a religion connected with the state, and with their duty towards it, becomes even more necessary than in such societies where the people, by the terms of their subjection, are confined to private sentiments, and the management of their own family concerns” (Ib., p. 416).

⁸⁸⁴ Linea che va da John Fortescue (che nel 1465 aveva affermato la superiorità del *regimen politicum et regale* sul *regimen regale*), a Thomas Starkey (che nel 1535, prendendo a modello la costituzione di Venezia), sosteneva, nel *Dialogue between Cardinal Pole and Thomas Lypset*, che il *myxte state* era la forma di governo più adatta a prevenire la tirannide; a Thomas Smith, che nel 1583, nel *De republica Anglorum*, identificava la monarchia inglese con un sistema repubblicano, e la contrapponeva ad un regime assolutistico; sino a più di quaranta autori che fra il XV e il XVIII secolo avrebbero interpretato questo sistema come un “*mixed government*” (P. P. PORTINARO, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, cit., p. 162).

⁸⁸⁵ “The whole scheme of our mixed constitution is to prevent any one of ist principles from being carried as far, as, taken by itself, and theoretically it would go” (BURKE, *An appeal from the new to the old whigs, in consequence of some late discussions in parliament, relative to the Reflections on the French revolution*, cit., p. 534).

diverse funzioni siano rese armoniche rispetto alle peculiarità degli elementi sociali, inquadrando in un ordinamento istituzionale i fattori positivi delle tre forme classiche di governo⁸⁸⁶.

In altre parole, la sintesi armonica delle distinte forme: della monarchia (l'unità del comando), dell'aristocrazia (il controllo del potere e l'apertura ai meriti emergenti), della democrazia (il consenso popolare). Nel contempo evitando di questi fattori sempre i possibili esiti negativi (ossia la declinazione dei monarchi verso il dispotismo, dell'aristocrazia verso chiusure oligarchiche, della democrazia verso l'anarchia)⁸⁸⁷.

In Polibio, a differenza di Platone (e delle posizioni tradizionaliste di allora, legate essenzialmente alla fissità delle leggi fondamentali definite secondo *il mito della costituzione e degli antenati, la patrios politeia*)⁸⁸⁸.

Fra il 1765-94, per quasi un trentennio della sua attività parlamentare (nell'ambito liberal-conservatore del partito *Whig*) Burke è ormai convintamente inserito in quella complessa macchina istituzionale che egli appunto riconosce, elogiativamente, come strettamente connessa con una lunga tradizione (appunto quella iniziata nel 1215, con la *Magna Charta libertatum*, e perfezionata nelle forme parlamentari con la *Glorious revolution* del 1688).

La sostanza di questa tradizione è appunto quella *mixed constitution* che – nei tratti di un'*artificial society* – egli difende contro le suggestioni radical-democratiche. Quelle suggestioni che – in sostanza, nel nome di un ritorno ad una *natural society* – proprio nei confronti dei primi atti della Rivoluzione francese si erano prodotte nella stessa Inghilterra, grazie al dottor Richard Price, alla *Revolution society*, e non ultimo, ma forse soprattutto, grazie allo stesso Thomas Paine.

⁸⁸⁶ “Il suo carattere distintivo veniva individuato nella partecipazione dei tre organi politici fondamentali, il re, la Camera dei Lords e la Camera dei Comuni, al processo legislativo. Nell'unione di re e parlamento (che include nobiltà, cavalieri e cittadini) si realizza il perfetto contemperamento di monarchia, aristocrazia e democrazia. Questa riflessione è esemplificativa del fatto che la monarchia è risultata nella storia, delle tre forme semplici, quella che è meglio riuscita a organizzare il dispositivo complesso del governo misto” (PORTINARO, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, cit., p. 162)

⁸⁸⁷ “A distanza di duemila anni dalla sua prima formulazione [...], del governo misto (o della costituzione mista) [...] le odierne democrazie costituzionali non sono in fondo altro che 'variazioni', ben s'intende arricchite di altrui elementi riguardanti la limitazione del (e la partecipazione al) potere, di quell'antica idea. [...] In questa tradizione ha in fondo la sue principali radici l'ingegneria istituzionale dell'Occidente” (Ib., p. 151).

⁸⁸⁸ *Ibidem*, p. 152.

Contro tutti costoro, Burke ripete più volte che solo una costituzione articolata in un'interattiva distinzione di ceti, di ruoli, di funzioni – come quella britannica (che trasse origine dai principi di libertà codificati dalla *Magna Charta*, poi appunto recuperati e rafforzati dalla *Glorious revolution*)⁸⁸⁹ – rende possibile un reale eguagliamento politico delle diversità naturali. Ed i fatti confortavano questa sua tesi.

Nel 1688, in Inghilterra, il Principe d'Orange, di sangue regale inglese, era stato chiamato al potere dal 'fior fiore' dell'aristocrazia inglese [“*by the flower of the English aristocracy*”] per difendere l'antica costituzione [“*to defend ist ancient constitution*”] e non per livellare ogni storicamente acquisita distinzione di ruolo e di rango [“*to level all distinctions*”]⁸⁹⁰.

A questo Principe, in tal modo *invitato*, come liberatore della loro nazione, i *leaders* aristocratici (che detenevano le leve di comando dell'esercito inglese) andarono da lui con i loro diversi corpi militari, inquadrati per liberare la nazione. Ma con loro condussero i rappresentanti dei diversi gruppi di cittadini che si erano anch'essi, tutti, arruolati in difesa di questa stessa causa⁸⁹¹. Quei soldati erano pronti alla guerra per una tale liberazione, e non inclini – come ora quelli francesi – all'ammutinamento ed alla sovversione⁸⁹² delle istituzioni fondamentali.

Diversamente da quello francese, in questo suo comportamento l'esercito inglese in quel 1688-89 rappresentava l'intera nazione⁸⁹³. Nella *Glorious revolution* – sottolinea Burke – quel che noi Inglesi in sostanza facemmo, ed alla luce della costituzione, non fu una rivoluzione, ma quanto poteva prevenirla, acquisendo più solide garanzie, decidendo questioni sin lì dubbie, correggendo anomalie nelle nostre leggi⁸⁹⁴.

⁸⁸⁹ “[...] He felt [lo stesso Burke] some concern that this strange thing called a Revolution in France, should be compared with the glorious event commonly called the Revolution in England, and the conduct of the soldiery, on that occasion, compared with the behaviour of some of the troops of France in the present instance” (BURKE, *Substance of the speech on the Army estimates in the House of Commons, on Tuesday, the 9th day of february, 1790*, in: ID., *The Works*, vol. I, cit. p. 379).

⁸⁹⁰ *Ibidem*, pp. 379-380.

⁸⁹¹ “To this prince, so invited, the aristocratick leaders who commanded the troops went over with their severall corps, in bodies, to the deliverer of their country. Aristocratick leaders brought up the corps of citizens who newly enlisted in this cause” (*Ib.*, p. 380).

⁸⁹² “The troops were ready for war, but indisposed to mutiny” (*Ib.*, l. c.).

⁸⁹³ “But as conduct of the English armies was different, so was that of the whole English nation at that time” (*Ib.*, l. c.).

⁸⁹⁴ “What we did was in truth and substance, and in a constitutional light, a revolution

Ma nelle parti solide, stabili, fondamentali per la nostra costituzione non facemmo alcuna rivoluzione, nessuna alterazione sostanziale⁸⁹⁵, per cui la nazione conservò gli stessi ranghi, gli stessi Ordini, gli stessi privilegi, le stesse franchigie, le stesse regole sulla proprietà, le stesse subordinazioni, lo stesso ordine nella legge, nella rendita, nella magistratura⁸⁹⁶. Ed appunto per questa *rivoluzione contro l'alterazione della costituzione*, noi mantenemmo lo stesso sistema sociale, con gli stessi *Lords*, ma anche con gli stessi *Commons*, le stesse corporazioni, gli stessi elettori⁸⁹⁷, la stessa Chiesa (pur emendata da certa intolleranza, che la indeboliva e la rendeva sgradita alla nazione)⁸⁹⁸.

Sembra ora che si sia fatto troppo poco, perché a taluni pare che non si sia fatta una *rivoluzione nella costituzione*? No. Si fece tutto il necessario di quanto richiedeva il nostro fine, che era quello di riparare l'edificio istituzionale, non di distruggerlo. E per tutto quanto fu allora fatto in questo senso – esclama Burke (non senza un forte compiacimento nazionalistico) – lo Stato poté rifiorire⁸⁹⁹.

A diversi approdi si giunge invece se si asserisce quell'eguaglianza formale che una classe di primi cittadini impone alla Francia, comportandosi come una razza di feroci conquistatori. Rivolgendosi alla pretesa di Paine che una rivoluzione dovesse cancellare anche in Inghilterra la traccia del dispotismo (a suo dire ereditato dal parlamento britannico, in quanto discendente diretto dei conquistatori normanni) –, Edmund Burke sottolinea che oggi il dispotismo è

not made, but prevented. We took solid securities; we settled doubtful questions; we corrected anomalies in our law” (Ib., l. c.).

⁸⁹⁵ *“In the stable, fundamental parts of our constitution we made no revolution; no, nor any alteration at all” (Ib., l. c.).*

⁸⁹⁶ *“The nation kept the same ranks, the same orders, the same privileges, the same franchises, the same rules for property, the same subordinations, the same order in the law, in the revenue, and in the magistracy” (Ib., l. c.).*

⁸⁹⁷ *“[...] The same lords, the same commons, the same corporations, the same electors” (Ib., l. c.).*

⁸⁹⁸ *“The church was not impaired. Her estates, her majesty, her splendour, her orders and gradations, continued the same. She was preserved in her full efficiency, and cleared only of a certain intolerance, which was her weakness and disgrace. The church and the state were the same after the Revolution that they were before, but better secured in every part” (Ib., l. c.).*

⁸⁹⁹ *“Was little done because a revolution was not made in the constitution? No! Every thing was done, because we commenced with reparation, not with ruin. Accordingly the state flourished. Instead of laying as dead, in a sort of trance, or exposed, as some others, in a epileptic fit [...]. An aera of a more improved domestick prosperity then commenced, and still continues [...]. England never preserved a firmer countenance, nor a more vigorous arm to all her enemies [...]. Europe under her respired and revived. Every where she appeared as the protector, assertor or avenger of liberty [...]” (Ib., l. c.).*

invece quello che ha imposto alla Francia intera un sistema che serve solo a realizzare particolari e concreti interessi cetuali, partitici o addirittura personali⁹⁰⁰.

Infatti, finita l'epoca dei grandi valori, di personalità animate da nobili sentimenti, dalla generosa lealtà verso i diversi ranghi ed i sessi, ora invece (come conseguenza dalla cultura che ha preparato la Rivoluzione francese) si sono visti innalzati al vertice della società solo dei sofisti, degli economisti, o comunque dei semplici calcolatori di quantità materiali⁹⁰¹.

Si è così aperto il varco verso il potere ad una nuova oligarchia, una classe economica, finanziaria, che per la sua recente origine è aperta a tutte le novità che possano fruttare denaro⁹⁰². A questa classe emergente si unisce un'altra nuova categoria di uomini, i letterati che fanno politica [*"political men of letters"*], disponibili ad allearsi con l'oligarchia finanziaria, in vista sia degli utili economici che ne potrebbero avere, sia delle distinzioni sociali che ne potranno trarre⁹⁰³.

Nel loro insieme tutti questi individui che formano la nuova oligarchia del potere sono animati da sentimenti che ben poco hanno a che vedere con una veridica istanza di reintrodurre un'eguaglianza universale o una democrazia pura. Come si potrebbe infatti definire l'attuale autorità che domina in Francia come una democrazia pura? Una tale forma del resto non è mai esistita [echi di Rousseau?] e gli antichi la consideravano – anziché, come oggi, in Francia, la

⁹⁰⁰ "I believe the present French power is the very first body of citizens, who, having obtained full authority to do with their country what they pleased, have chosen to dissever it in this barbarous manner. It is impossible not observe that, in the spirit of this geometrical distribution, and arithmetical arrangement, these pretended citizens treat France exactly like a country of conquest. Acting as conquerors, they have imitated the policy of the harshest of that harsch race. [...] They destroyed the bonds of their union, under colour of providing for the independence of each of their cities" (ID., *Reflections on the revolution in France*, cit., p. 450).

⁹⁰¹ "But the age of chivalry is gone. That of sophisters, economists and calculators has succeeded, and the glory of Europe is extinguished for ever. Never, never more shall we behold that generous loyalty to rank and sex, that proud submission, that dignified obedience, that subordination of the heart, which kept alive, even in servitude itself, the spirit of an exalted freedom [...]" (Ib., p. 409).

⁹⁰² "The monied interest is in its nature more ready for any adventure; and its possessors more disposed to new enterprises of any kind. Being of a recent acquisition it falls in more naturally with any novelties. It is therefore the kind of wealth which will be resorted to by all who wish for change" (Ib., p. 422).

⁹⁰³ "Along with the monied interest, a new description of men had grown up, with whom that interest soon formed a close and marked union. I mean the political men of letters. Men of letters, fond of distinguishing themselves, are rarely adverse to innovation" (Ib., l. c.).

migliore forma costituzionale – invece una forma corrotta e degenerata di precedenti e migliori forme politiche⁹⁰⁴.

I fautori di questo astratto sistema filosofico [*“the abettors of the philosophick system”*] che – a fronte dei tanti crimini della Rivoluzione⁹⁰⁵ – si sfatano ancora a declamare contro l’antico governo monarchico, hanno forse mai sentito parlare di un sistema di *governo misto*, ossia di qualcosa di intermedio fra il *dispotismo del monarca* ed il *dispotismo di una moltitudine*? C’è infatti non solo una monarchia dispotica, ma anche la possibilità di una *monarchia regolata da leggi*, controllata ed equilibrata dalle grandi forze della ricchezza e della dignità ereditate, e queste forze a loro volta controllate dal ponderato freno [*“a judicious check”*] esercitato da parte della ragione e del modo di sentire [*“from the reason and feeling”*] del popolo in generale [*“of the people at large”*], che agisce come un costante organismo appropriato [*“acting by a suitable and permanent organ”*] come è la rappresentanza parlamentare⁹⁰⁶.

⁹⁰⁴ “I do not know under what description to class the present ruling authority in France. It affects to be pure democracy, though I think it in a direct train of becoming shortly a mischievous and ignoble oligarchy. [...] The ancients [...] think it rather the corruption and degeneracy, than the sound constitution of a republick. [...] Aristotle observes that a democracy has many striking points of resemblance with a tyranny. Of this I am certain, that in a democracy the majority of citizens is capable of exercising the most cruel oppressions upon the minority, whenever strong divisions prevail in that kind of polity, as they often must [...]” (Ib., p. 428).

⁹⁰⁵ “[...] All the frauds, impostures, violences, rapines, burning, murders, confiscations, compulsory paper currencies, and every description of tyranny and cruelty employed to bring about and to uphold this Revolution [...]” (Ib., p. 427).

⁹⁰⁶ “Have these gentlemen never heard, in the whole circle of the worlds of theory and practice, of any thing between the despotism of the monarch and the despotism of the multitude? Have they never heard of a monarchy directed by laws, controuled and balanced by the great hereditary wealth and hereditary dignity of a nation; and both again controuled by a judicious check from the reason and feeling of the people at large, acting by a suitable and permanent organ? [...]” (Ib., l. c.).

La continuità della tradizione politica minacciata
dalle ideologie 'naturalistiche' restaurata
da una dittatura?

I. La 'società naturale' identificata con la 'società civile' (o 'società politica')

Del tutto evidente è infatti il nesso che Edmund Burke pone (sia espressamente, come si è visto nella nota precedente, che in maniera implicita) – e ovviamente dopo la giovanile esaltazione roussoviana della *società naturale* (in *A vindication of natural society*)⁹⁰⁷ – anzitutto fra la *società naturale* e la *società politica* (da intendere come *società artificiale*).

Qui, però, andrebbe chiarito come nel successivo svolgimento del suo pensiero, poi Burke si riferisca prevalentemente al sistema britannico come sviluppo storicamente definito dal passaggio dalla *società naturale* alla *società politica*. E questa pertanto da intendere – in grazia di questo superamento (sia pure per inclusione, rispettando la sostanza dei *diritti naturali*) dello stadio della *società naturale* nella *società politica*) – appunto come *società artificiale* (in cui peraltro non si rinnegano, ma perfezionano i fattori valoriali della natura umana, adeguandoli alle necessità implicite ad una costruzione che in certa misura è effettivamente un'invenzione umana di nuove formule di inserimento nella natura, sia umana che cosmica).

Altrettanto evidente è poi il nesso che – sempre secondo Burke – sussiste fra la costituzione britannica (espressione della *società politica* costruita nei secoli appunto come *società artificiale*, quanto meno rispetto alla *società naturale*) ed il modello di *costituzione mista-governo misto*.

⁹⁰⁷ "Le analogie che si riscontrano fra la *Vindication* e il Discorso sulla disuguaglianza attestano che Burke si rende conto [di] come la contrapposizione fra *società naturale* e *società artificiale* scaturisce [...] all'interno della concezione illuministica come primato della ragione fondato sul continuo progresso delle scienze e delle arti, un primato che dissolve la vera, naturale umanità dell'uomo per formare, mediante l'invenzione della *società politica*, un uomo del tutto 'artificiale'" (Mario D'ADDIO, *Natura e società nel pensiero di Edmund Burke*. Milano, Giuffrè, 2008, p. 164).

Nel segno di questo modello⁹⁰⁸, che esprime la lunga tradizione politica britannica, Burke può fondatamente criticare l'astrattezza dei costituenti francesi, le cui teorie hanno prodotto e sostengono un'idea di rivoluzione il cui nucleo ideologico si fonda esclusivamente sulla loro personale considerazione. Anche in questo senso astratta, in quanto avulsa da ogni contesto storico, istituzionale, sociale, espressione di un punto di vista individuale (o al più di un club e comunque di una ristretta minoranza), del tutto sconnesso da ogni altra realtà politica, perciò estraneo alla pluralità di diverse visioni del mondo.

Da qui, una democrazia formale, i cui valori sono interpretati ideologicamente, non già sulla base delle istanze reali della società civile nel complesso dei suoi diversi elementi, e tanto meno manifestazione della 'volontà popolare'. Di quest'ultima, un po' tutti (i politici, i pubblicisti, gli intellettuali, i 'gens de lettres' e gli instancabili facitori di progetti costituzionali) si arrogano il diritto di rappresentare le aspirazioni, senza altro consenso che quello dei più radicali circoli politici degli avvocati, degli artigiani e degli operai dei *faubourgs* più *enragés* (sul tipo, appunto, del *faubourg Saint-Antoine*).

Per cui, lì, si ha una democrazia assolutamente indipendente, assoluta, sciolta da ogni legame ed anzi, subito, mortalmente contraria alla monarchia, all'aristocrazia, al clero, ai comuni borghesi, cioè avversa proprio a quegli elementi cetuali e istituzionali che invece la *tradizione costituzionale* inglese assume come tutti fondamentali⁹⁰⁹.

Da qui, l'irriducibilità di questo modello di *costituzione mista* (come organismo artificiale, come *società artificiale*⁹¹⁰, in quanto crea-

⁹⁰⁸ Riferendosi eminentemente alla *Vindication*, giustamente D'Addio sottolinea la decisa critica lì espressa da Burke al modello di *costituzione mista*. Secondo D'Addio "la *costituzione mista*" è per il Burke della *Vindication* "irrealizzabile e, all'atto pratico, pone in essere una costituzione così macchinosa da generare, nella società, degli stati di tensione politica fra i diversi ordini che costituiscono una continua minaccia all'unità stessa dello Stato" (Ib., p. 55). Tuttavia, il discorso sarebbe diverso se si considerasse l'ulteriore apprezzamento, protratto sin negli ultimi suoi scritti, per questo modello, quale risulta espresso – come si è visto in una nota di poco precedente, che qui ora riproponiamo – per la costituzione britannica coincidente appunto con una *costituzione mista*. "The whole scheme of our mixed constitution is to prevent any one of its principles from being carried as far, as, taken by itself, and teorically it would go" (E. BURKE, *An appeal from the new to the old whigs, in consequence of some late discussions in parliament, relative to the Reflections on the French revolution*, cit., p. 534).

⁹⁰⁹ "We are resolved to keep an established church, an established monarchy, an established aristocracy, and an established democracy, each in the degree it exists, and in no greater" (ID., *Reflections on the revolution in France...*, cit., p. 415)

⁹¹⁰ D'ADDIO, *Natura e società nel pensiero di Edmund Burke*, cit., pp. 64, 207-208.

ta superando le pulsioni immediatamente istintuali, non mediate dalla ragione), alla prospettiva dei fautori di una costituzione in cui, come quella della Rivoluzione francese, si pretende che i *diritti civili* siano immediata espressione dell'incondizionata, e quindi assoluta, volontà di ogni individuo, ed in quanto tali coincidenti appunto con *diritti naturali*.

È quanto Burke ora contesta, ma che a suo tempo, nel suo primo scritto politico aveva anch'egli considerato in prospettiva inversa a questa sua attuale, quando cioè in *A vindication of natural society* aveva ironizzato (anche lui, allora, sulla base di una 'imitazione' o 'contemporaneità' con la visione naturalistica di Rousseau, e Mandeville) circa la pretesa dei suoi concittadini britannici di giustificare la superiorità della loro *costituzione mista* proprio in quanto la consideravano come creazione di una *società artificiale* che, in quanto tale, era capace di assicurare libertà ed ordine politico (ed incomparabilmente meglio delle elementari istituzioni che – secondo loro – caratterizzano come arretrata, barbarica una semplice *società naturale*)⁹¹¹.

Ora, invece, queste sue giovanili suggestioni roussoviane-mandevilliane (del 1756, quando era ventisettenne) sono ben distanti dalle riflessioni di Burke, da tempo entrato nell'agone politico. Divenuto stretto collaboratore, segretario, del marchese Rockingham, capo del ministero, da lui è sostenuto contro le accuse rivoltegli, nel luglio 1765, dal duca di Newcastle (che lo sospetta di essere un 'papista', un mezzo-cattolico, per parte di madre, dunque legato alla causa degli Stuarts, un 'giacobita'). Per insistenza dello stesso Rockingham, Burke rimane nel suo incarico e alla fine di dicembre è eletto al parlamento, nella *House of Commons*. Dal gennaio del 1766,

⁹¹¹ "We are now at the close of our review of the three simple form of artificial society; and we have shewn them, however they may differ in name, or in some slight circumstances, to be all alike in effect: in effect, to be all tyrannies" (ID., *A Vindication of Natural society, or, a view of the miseries and evils arising to mankind from every species of artificial society, in a letter to Lord***, by a late noble writer* [1756], ora in: ID., *The works*, vol. I, cit., p. 15). Fra i motivi di questa sua allora giovanile conclusione c'era anzitutto la constatazione che: "all men are agreed that this junction of regal, aristocratick and popular power, must form a very complex, nice and intricate machine, which being composed of such a variety of parts, with such opposite tendencies and movements, it must be liable on every accident to be disordered", motivi per cui ognuno di questi elementi darebbe di per se stesso luogo "to frequent cabals, tumults and revolutions, from its very constitution" (*Ib.*, p. 16). Inoltre, ognuna delle parti di questa costituzione, "having their distinct rights", diverrebbe il luogo di "new and costant source of debate and confusion" (*Ib.*, l. c.). Infine, le diverse parti "of this species of government, though united, preserve the spirit which each firm has separately" (*Ib.*, l. c.).

nei suoi interventi Burke più volte rivendica la difesa dei diritti delle colonie americane, attirandosi un consenso che nessun parlamentare aveva mai raggiunto al suo primo ingresso fra i *Commoners*⁹¹².

II. I 'diritti naturali' confusi con dei 'diritti politici'

I *diritti naturali* di cui hanno tanto vociferato i suddetti teorici sono di per sé formule dotate di perfezione astratta, che nella vita pratica sono come quei raggi di luce che entrando nell'acqua sembrano distorti dalla loro direzione, a causa di una legge di natura, la rifrazione. Il medesimo fenomeno accade quando i *diritti naturali*, appunto validi in astratte elucubrazioni, sono assunti a criterio di azione politica. Allora, entrando in contatto con la concreta dimensione sociale e politica (strutturata in maniera complessa, in un confuso insieme di passioni e di diversificati interessi umani), finiscono inevitabilmente per subire una varietà di riflessioni e rifrazioni che non corrispondono più all'astratta perfezione, alla semplicità ed immediatezza di cui erano dotati nella loro teorizzazione astratta⁹¹³.

In una *società civile* (intesa anche, riduttivamente o per eccesso, come *società politica*) il governo non nasce dai *diritti naturali*, i quali possono esistere anche solo in una *società naturale*, pre-politica, ed oggi essere interpretati teoricamente sulla base di una perfezione astratta. *Diritti naturali* che peraltro nella realtà si riducono ad un difetto concreto, anziché una perfezione astratta. Tale è l'errore di chi crede ad un *diritto naturale* di avere tutto, mentre in realtà – sul piano dei *diritti civili* (o dei *diritti politici*) – non può raggiungere nulla, perché riferisce questi suoi pretesi diritti non ad una *società civile* (o, come si è detto, una *società politica*), ma ad una *società naturale*, imponderatamente confondendo l'una con l'altra⁹¹⁴.

⁹¹² Anna MARTELLONI, *Nota biografica*, in: BURKE, *Scritti politici*, cit., p. 28.

⁹¹³ "These metaphysick rights entering into common life, like rays of light which pierce into a dense medium, are, by the laws of nature, refracted from their straight line. Indeed in the gross and complicated mass of human passions and concerns, the primitive rights of men undergo such a variety of refractions and reflections that it becomes absurd to talk of them as if they continued in the simplicity of their original direction. The nature of man is intricate; the objects of society are of the greatest possible complexity: and therefore no simple disposition or direction of power can be suitable either to man's nature, or to the quality of affairs" (ID., *Reflections on the revolution in France*, cit., p. 404).

⁹¹⁴ "Government is not made in virtue of natural rights, which may [,] and do [,] exist in total independence of it; and exist in much greater clearness, and in much greater degree of abstract perfection: but their abstract perfection is their practical defect. By having a right to every thing

Le formule astratte sono di per sé estreme, ossia vere in quanto assoluti metafisici, ma false sul piano morale e politico⁹¹⁵. Infatti i veri *diritti dell'uomo* risiedono in una regione *intermedia* che è di difficile definizione, ma che non è impossibile percepire nella dimensione di complesse correlazioni fra diversi elementi e fattori⁹¹⁶. E queste connessioni sono quelle che si sono instaurate in un secolare processo di superamento della dimensione ancestrale della *società naturale*. [Ancor oggi residualmente presente nei presupposti esistenziali di quella che possiamo definire, con Bonald, la *società domestica*, nel senso della dimensione meramente individuale, familiare o cetuale-economica].

Da qui la centralità del ruolo che una classe media (che è pure una sorta di rango, di 'ordine intermedio')⁹¹⁷ deve svolgere in una *società civile* di per sé complessa, articolata in una molteplicità di corpi sociali, di classi e ceti, organismi che con modalità diverse impersonano una partecipazione diretta alle funzioni politiche. Tuttavia si deve trattare di un *ceto medio*, di un '*middle order*', una sorta di '*Ordine equestre*' [di romana o medievale memoria] che assuma su di sé, con determinazione, questo ruolo di mediazione che è il solo modo di evitare gli eccessi fra gli estremi di chi detiene legittimamente il potere (ossia fra la funzione di guida, di *leadership*) e la massa del popolo⁹¹⁸.

Altrimenti subentra nella circolarità delle funzioni quell'inerzia che poi – esasperando ognuno di questi elementi della macchina sociale (*leaders, middle order-equestrian order, people*) – alla fine produce

they want every thing. Government is a contrivance of human wisdom to provide the human wants. Men have a right that these wants should be provided for by this wisdom. Among these wants is to be reckoned the want, out of civil society, of a sufficient restraint upon their passions" (Ib., pp. 403-404).

⁹¹⁵ "The pretended rights of these theorists are all extremes: and in proportion as they are metaphysically true, they are morally and politically false" (Ib., p. 404).

⁹¹⁶ "The rights of men are in a sort of middle, incapable of definition, but not impossible to be discerned. The rights of men in governments are their advantages; and these are often in balances between differences of good; in compromises sometimes between good and evil, and sometimes between evil and evil. Political reason is a computing principle; adding, subtracting multiplying, and dividing, morally and not metaphysically or mathematically, true moral denominations" (Ib., l. c.).

⁹¹⁷ "There is in all parties, between the principal leaders in parliament, and the lowest followers out of doors, a middle sort of men; a sort of equestrian order, who, by the spirit of that middle situation, are the fittest for preventing things from running to excess" (ID., *An appeal from the new to the old whigs, in consequence of some late discussions in parliament, relative to the Reflections on the French revolution*, cit., p. 529).

⁹¹⁸ *Ibidem*, l. c.

l'impossibilità di controllare la situazione e quindi la violenza⁹¹⁹. Tale è l'esito inevitabile dell'impazienza per l'immobilità che rende impossibile la suddetta mediazione, dietro l'apparenza di un'unanimità formale che in effetti non vede l'accordo sostanziale di nessuno di questi corpi sociali⁹²⁰.

Da qui la risultante è un superficiale, passivo e formale consenso a decisioni mai discusse, peraltro necessarie, vitali, rese insolubili in questa circolarità di comunicazioni elusive, che sono poi dei costanti rimandi di decisioni comunque da prendere⁹²¹.

Nasce infatti da questa inerte timidezza dell'*Ordine medio* (*middle Order*, o *rank*, di cui aveva discettato lo scozzese John Millar, autore di *The Origin of the Distinction of Ranks, or An Inquiry into the Circumstances which give rise to Influence and Authority in the Different Members of Society*, del 1771) un ampio spazio pericolosamente lasciato alle posizioni estreme, che finiscono per configurarsi del tutto dogmatiche⁹²².

Decise e nette risultano qui le conclusioni di Burke. Anzitutto, c'è questa chiamata di corteo nei confronti dello stesso *ordine medio*, che nei momenti di crisi si dimostra non all'altezza del suo ruolo di riequilibratore del sistema e pertanto apre il varco ad una rivoluzione che tutto sovverte, anziché riequilibrare i due estremi del potere e della volontà popolare. E qui il discorso è rivolto ai suoi vecchi compagni di partito, che abbandonano le tradizionali posizioni mediatrici, liberali, del partito *Whig* (erede del *middle Order* protagonista, nel 1688, della *Glorious revolution*) e che ora si allineano alle posizioni ultra-democratiche di Thomas Paine.

C'è qui inoltre in Burke qualcosa che va al di là dell'immediata polemica contro Richard Price, contro William Fox, o lo stesso

⁹¹⁹ "But indecision, though a vice of a totally different character, is the natural accomplice of violence. The irresolution and timidity of those who compose the middle order, often prevent the effect of their controuling situation" (Ib., l. c.).

⁹²⁰ "The fear of differing with the authority of leaders, on the one hand, and of contradicting the desires of the moltitude, on the other, induces them to give a careless and passive assent to measures in which they never were consulted [...]" (Ib., l. c.).

⁹²¹ "[...] And thus things proceed, by a sort of activity of inertness, until whole bodies, leaders, middle men and followers are all hurried, with every appearance, and with many of the effects, of unanimity, into schemes of politicks, in the substance of which no two of them were ever fully agreed, and the origin and authors of which, in this circular mode of communication, none of them find it possible to trace" (Ib., l. c.).

⁹²² "This shews, in my opinion, how very quick and awakened all men ought to be, who are looked up to by the publick, and who deserve that confidence to prevent a surprise of their opinions, when dogmas are spread and projects pursued, by which the foundations of society may be affected" (Ib., p. 530).

Thomas Paine, ossia proprio la sopra accennata, significativa contrapposizione fra due tipologie di rivoluzione. L'una da avversare, perché esprime le ambizioni di individui e gruppi che pretendono di rifare *ab imis* tutto quello che adesso esiste, considerandolo come incompatibile con l'immediatezza della loro volontà.

Precisamente questa loro ambizione si dimostra integralmente distruttiva, del tutto avulsa da qualsiasi vera intenzione o prospettiva di parziale revisione delle istituzioni antiche. L'altra tipologia di rivoluzione è invece quella da auspicare come necessaria tutte le volte che i detentori del potere tradiscano o abbandonino i valori ed i principi tradizionali che hanno tenuto a battesimo quella costituzione che si è perfezionata nel corso dei secoli, con il concorso di intere generazioni.

Su di un fronte, quindi, secondo Edmund Burke c'è l'ideologica concezione di una *rivoluzione come cesura radicale con tutto l'ordine antico*, ossia la Rivoluzione francese, i cui fautori non si volgono, come si dovrebbe, verso il recupero di un equilibrio iniziale, ma ricercano soluzioni unilaterali, sovversive, violente rispetto a qualsiasi intenzione o possibilità di restaurarlo (sia pure rammodernandolo, emendandolo dalle disfunzioni sopravvenute ad opera delle mai del tutto sopite pulsioni monarchiche verso l'assolutismo).

Sull'altro fronte, c'è invece una *rivoluzione intesa al recupero di questa continuità* che la monarchia assoluta ha compromesso, violando la sostanza e la forma della costituzione tradizionale. E questa è stata la *Glorious revolution* del 1688. Non c'è alcun dubbio che fra le due costituzioni, fra le due avverse tipologie di rivoluzione non si potrebbe ipotizzare alcuna analogia possibile, come ora invece asseriscono gli incauti apologeti britannici della Rivoluzione francese⁹²³.

Infondata è infatti un simile pretesa degli odierni membri della *Revolution society* (quella in cui ci si riunisce annualmente, nell'edificio londinese dell'*Old Jewry*, per celebrare la *Glorious revolution* del 1688-89), che ora imponderatamente si entusiasmano per le idee della *Société des Amis de la Révolution*, perché convinti che quella che in Francia sta iniziando sia una costituzione ben più liberale di quella britannica che dunque sarebbe tutta da abolire, da rifare.

Qui – come si vede – Burke intende sottolineare le suggestioni ideologiche, polemiche, di un radicalismo che semplifica concettualmente in astratte ipotesi la coincidenza fra la *società naturale* ed

⁹²³ “[...] These constitution are different, both in the foundation and in the whole superstructure; and it is plain that you cannot build up the one on the ruins of the other” (Ib., p. 529).

un politico *ordine nuovo*. Si tratta di due dimensioni sostanzialmente diverse. E l'unico possibile superamento di simile differenza è stato storicamente realizzato dall'incorporare nella *società civile-società politica* questo originario *stato di natura* ed i correlati *diritti naturali* (originariamente vissuti come assoluti, sentiti come illimitati nell'arcaico, ancestrale *stato di natura*, ma proprio lì subito confutati ed in certo modo sconfessati nell'immediato rapporto di sottomissione-protezione, a coloro che hanno più forza e potere)⁹²⁴.

Nella *società civile-società politica* avviene non la negazione totale di questi *diritti naturali* (assoluti, ma subito negati dal '*diritto del più forte*'), bensì la loro trasformazione in *diritti civili*. Ecco il processo che, di contro all'idea di una *società di natura* (circostrita all'istinto immediato di auto-affermazione o di auto-soggezione), si instaura grazie alla creazione di quella che sostanzialmente è una *società artificiale*.

Attorno a questa nozione, rilevanti sono oggi le riflessioni di Leo Strauss, intanto laddove sottolinea che in Burke il primato della costituzione britannica non si fonderebbe – come invece per gli autori classici⁹²⁵ – sulla realizzazione storica di un progetto logicamente pensato e razionalmente definito sin dalle origini, ma come espressione di un sentimento, di una volontà di creare le condizioni per attingere a quella che alcune individualità sentirono come la loro vera natura⁹²⁶, superiore all'immediata istintualità dello *stato di natura* in cui sin lì si erano trovate a vivere⁹²⁷.

⁹²⁴ "Their are masters of the commonwealth: because in substance they are themselves the commonwealth" (*Ib.*, p. 521).

⁹²⁵ Secondo questi autori classici, "la migliore costituzione è un'invenzione razionale, prodotto di un'attività cosciente e organizzatrice di un individuo o di pochi individui. Essa è conforme a natura, è un ordine naturale, perché risponde nella più alta misura alle esigenze della perfezione della natura umana [...]. Ma essa non è naturale nel modo in cui viene alla luce: è difatti l'opera di un disegno, di un piano, di un'operazione consapevole; non viene dunque ad esistere per un naturale processo o per imitazione di un naturale processo" (L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 338).

⁹²⁶ Secondo Burke – rileva Strauss – "tutti i bisogni della nostra natura – e certamente i nostri bisogni più elevati – aspirano ad allontanarsi dello stato di natura nella direzione della vita sociale", ma non si tratta dello "stato di natura selvaggia", in quanto "la società civile è la vera condizione naturale" (*Ib.*, p. 319).

⁹²⁷ Discutibile è l'asserzione di Strauss per cui, "secondo Burke, invece, la costituzione migliore è conforme a natura o è naturale anche e innanzi tutto perché essa è venuta alla luce non mediante un piano [...], cosicché l'ordine politico sano era per lui, in ultima analisi, il risultato inatteso di una causalità fortuita [...]" (*Ib.*, l. c.). Discutibile in quanto da riferire – come si è visto – solo alla *Vindication* e non alla successiva riflessione dell'Irlandese. Del resto, di lì a poco, lo stesso Strauss non soltanto riconosce (non senza una palese

Sotto questo profilo, notevole è il “punto di accordo tra Burke e Cicerone”, in quanto l’Irlandese riporta “l’eccellenza della costituzione inglese al fatto che essa si era formata ‘in un gran tratto di tempo’ e quindi incarnava ‘il patrimonio razionale di intere epoche’”⁹²⁸. [Propriamente, Burke parla di “*collected reason of ages*”]⁹²⁹. Mentre Cicerone – precisa Strauss – aveva ricollegato “l’eccellenza del regime romano al fatto che esso non era l’opera di un uomo o di una generazione, ma di molti uomini e molte generazioni”⁹³⁰.

Sull’irriducibilità dei *diritti naturali* agli ‘artificiali’ *diritti storici*, del resto lo stesso Strauss insiste in più luoghi⁹³¹, anche se sottolinea come “l’arte presuppone la natura, mentre questa non presuppone quella”⁹³². Ad esempio, “il genio di Shakespeare non è l’opera di Shakespeare”, ma della natura stessa⁹³³. La natura non si spiega con una puntuale eguaglianza con tutte le manifestazioni umane. Esistono diversità che rendono impossibile parlare immediatamente di un *diritto naturale*: sia “perché le ‘cose giuste’ differiscono da società a società”, sia perché “è un dato sicuro in tutti i suoi aspetti che non vi può essere diritto naturale se i principi del diritto sono mutevoli”⁹³⁴.

La conclusione di Strauss è che “il diritto naturale egualitario [...] fu rigettato dai classici”, mentre la loro asserzione “del carattere naturale sia della schiavitù che della divisione della razza umana in gruppi

contraddizione con quanto lui stesso ha appunto asserito prima) che Burke si riferisce sia ad un piano provvidenziale come causa prima della storia (*Ib.*, p. 341), sia al modello ciceroniano – riferito alla costituzione romana, quale frutto dell’attività secolare di intere generazioni –, ma non nota l’autonomia fra i due referenti, né fra quello ad un giusnaturalismo cosmico ed un giusnaturalismo provvidenzialistico, né fra entrambi questi e quello prettamente demiurgico umano.

⁹²⁸ *Ibidem*, p. 345.

⁹²⁹ BURKE, *Reflections on the Revolution in France...*, cit. I, p. 417.

⁹³⁰ L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 346.

⁹³¹ “La portata della scoperta della natura non si può cogliere se s’intende per natura ‘la totalità dei fenomeni’; giacché la scoperta della natura consiste proprio nella separazione, entro questa totalità, dei fenomeni naturali e di quelli che non lo sono” (*Ib.*, p. 91). Le ‘cose artificiali’ – sotto tutti i punti di vista – appaiono “inferiori o successive alle cose che non sono state fatte, ma solo rinvenute e scoperte dall’uomo: si vede che esse debbono il loro essere all’ingegnosità e alla provvidenza umana” (*Ib.*, pp. 97-98). Secondo Platone, Aristotele e Cicerone, “scopo dell’indagine sulle origini o la genesi della società civile, o della giustizia e dell’ingiustizia, è di trovare se la società civile e la giustizia e l’ingiustizia si fondano sulla natura o semplicemente sulla convenzione” (*Ib.*, p. 106). E del resto, “è un dato sicuro in tutti i suoi aspetti che non vi può essere diritto naturale se i principi del diritto sono mutevoli” (*Ib.*, p. 107).

⁹³² *Ibidem*, p. 101.

⁹³³ *Ibidem*, l. c.

⁹³⁴ Sulla base anzitutto sia di Aristotele [*Etica Nicomaco*, 1094b, 14-16, e 1134b, 18-27], sia di Cicerone [*Repubblica*, III, 13-18, 20]: *Ib.*, p. 107.

politici ed etnici distinti” veniva contestata da coloro i quali sostenevano la tesi che *“tutti gli uomini sono per natura liberi ed uguali”*⁹³⁵.

Si tratterebbe dunque di due tradizioni di pensiero politico, contrapposte insanabilmente? Per la prima, la *tradizione inegalitaria*, *“la città appare essere contro il diritto naturale, perché si regge, o cade, sul filo della ineguaglianza o subordinazione e della restrizione della libertà”*⁹³⁶.

Per la seconda, la *tradizione egalitaria*, *“la negazione che coi fatti la città opera della libertà ed uguaglianza naturali va attribuita alla violenza e in definitiva alla falsa opinione o alla corruzione della natura”*, per cui qui si penserà che libertà ed uguaglianza naturali *“sono state reali in pieno nelle origini, quando ancora la natura non era ancora corrotta dall’opinione”*⁹³⁷. E quindi la *tradizione egalitaria*, cioè *“la dottrina della libertà ed uguaglianza naturale si allea con la dottrina dell’età dell’oro”*⁹³⁸.

Si può rendere compatibili due tradizioni politiche tanto distanti? Secondo Leo Strauss sì. A patto che si riesca a trovare il consenso su di un concetto di *società civile* creata ‘artificialmente’ (con l’*ars regia* della politica) su base contrattuale fra individui liberi ed eguali, i quali ritengano possibile in questo contesto ‘artificiale’, recuperare e meglio garantire una non irrimediabilmente perduta ‘innocenza originaria’⁹³⁹.

Ora, anche per Burke la *società civile* (intesa, riduttivamente o per eccesso, come *società politica*) è qualcosa di sostanzialmente artificiale, un prodotto dell’*arte (téchne)* politica. Creazione artificiale-tecnica – nel senso di *‘non data in natura’* – di qualcosa appunto creato per ampliare la sfera di libertà civile e politica di uomini che prima – nella *società naturale* – erano al tempo stesso assolutamente liberi, ma totalmente impotenti rispetto alle aggressioni di un potere egemone, di un tiranno, di un’oligarchia, e comunque di qualcosa tale da cancellare l’idea stessa di una naturale uguaglianza di diritti fra tutti i membri di una comunità.

⁹³⁵ *Ibidem*, p. 128.

⁹³⁶ *Ibidem*, pp. 128-129.

⁹³⁷ *Ibidem*, p. 129.

⁹³⁸ *Ibidem*,

⁹³⁹ *“Pure si può affermare che l’innocenza originaria non sia irrevocabilmente perduta e che, nonostante il carattere naturale della libertà ed uguaglianza, la società civile sia indispensabile. In tal caso si dovrà investigare come la società civile possa accordarsi con la libertà ed uguaglianza. Il solo modo in cui ciò può farsi è l’ammettere che la società civile, nella misura in cui è in armonia col diritto naturale, è fondata sul consenso o, più precisamente, sul contratto di individui liberi ed uguali”* (*Ib.*, p. 129).

È un dato di fatto storico che in Inghilterra questa *società artificiale-società civile* (o *società politica*) venne creata dallo sforzo congiunto di molte generazioni, anche se poi – ma solo dopo – divenuta oggetto di contrapposte interpretazioni ideologiche. Su di un fronte, nacquero teorie che parlavano di arte-tecnica politica, come dato oggettivo, storicamente riscontrabile, su cui poi si erano sviluppate le formulazioni concettuali di una scienza politica che comunque non prescindeva mai da questi antefatti originari.

Su di un altro versante stavano invece le teorie che prescindevano da questa oggettività storicamente creata, e quindi assunsero a loro referente delle astrazioni, vedendovi qualcosa da anteporre (sotto forma di evocazione di una *società naturale*) alla *società artificiale-società civile* (o *società politica*), e conseguentemente finirono per opporre perentoriamente (ed in una prospettiva astratta in quanto radicale) i *diritti naturali* ai *diritti civili e politici*.

Invece una vera scienza politica, quella che davvero consideri come un governo si formi o possa rinnovarsi, è – come ogni altra vera scienza – basata sull'esperienza⁹⁴⁰. E dunque, se una vera scienza politica è di per se stessa connessa alla realtà (ed intesa a fini pratici di azione), essa risiede su di una grande esperienza. Ecco qualcosa di ben più vasto di quanto un singolo individuo, per quanto dotato di grande acume e prudenza, possa nel breve circolo della sua vita pretendere di costruire nel senso cioè di un ordine totalmente *ex novo*, che preliminarmente richiede l'abbattimento di un edificio secolare – fondato su di una tradizione politica – che sia pure in maniera imperfetta è comunque servito a realizzare i comuni interessi di una società⁹⁴¹.

Secondo Burke, la teoria politica stenta a definire esattamente la dimensione intermedia in cui si possono realmente collocare i *diritti politici*. Nozione dunque di una *media fra gli estremi* di aristotelica memoria? Una formula aperta, indefinibile *a priori*, volta a volta da ritrovare nella concretezza della storia, magari dopo secolari cesu-

⁹⁴⁰ “The science of constructing a commonwealth, or renovating it, or reforming it, is, like every other experimental science, not to be thought à priori” (BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 404).

⁹⁴¹ “The science of government being therefore so practical in itself, and intended for such practical purposes [-] a matter which requires experience, and even more experience than any person can gain in his whole life, however sagacious and observing he may be [-] it is with infinite caution that any man ought to venture upon pulling down an edifice which has answered in any tolerable degree for ages the common purposes of society, or on building it up again, without having models and patterns of approved utility before his eyes” (Ib., l. c.).

re, dopo rivoluzioni verso il basso nel ciclo storico delle istituzioni politiche? *Diritti civili* che dunque non si comprendono e realizzano sui due estremi, ma nella loro mediazione?

I teorici dei '*diritti del popolo*', argomentati in maniera sofistica (se non surrettizia rispetto al perseguimento di mere finalità egemoniche), li confondono con il proprio personale potere⁹⁴². Ma sinché non sussistano le condizioni affinché il potere politico venga connesso a sostanziali *diritti civili* (qui intesi anche come *diritti politici*) – ciò che richiede l'attiva incidenza di individualità animate da *virtù* politiche, e fra queste, la prima, la *prudenza*⁹⁴³ – l'intera comunità, il popolo hanno solo una rivendicazione astratta dei propri diritti.

Qui non esiste infatti un diritto politico, un diritto pubblico, ma solo strutture meramente economiche, specifiche della *società naturale* (o *società domestica*, cioè concernente la sfera privata, individuale, familiare, cetuale). E qui, dunque, non c'è alcuna *provvidenza*, né *prudenza*, dal momento che non si stabilisce alcun nesso fra dei sostanziali *diritti naturali* ed i *diritti civili* (o *diritti politici*). E non c'è proprio perché surrettiziamente (o inconsapevolmente), coercitivamente (o volutamente), gli individui antepongono la loro opzione per restare nella dimensione di una *società naturale* (o *società domestica*) piuttosto che adattare i loro *diritti naturali* ai limiti necessari per conformali nel contesto di una *società civile* (e questa intesa anche, va ripetuto, riduttivamente o per eccesso, come *società politica*).

⁹⁴² "By these theorists the right of the people is almost always sophistically confounded with their power" (*Ib.*, l. c.). Con questa nozione di *prudence* [*prudenza*, dal latino: *Prudentia*, contrazione di *prae-videntia*, veder prima, prevedere-provvedere] Burke esprime un concetto della classicità (più che quello recepito del cristianesimo, dove la *Prudentia* è una delle virtù cardinali). In questo senso, intesa dunque come la prima delle virtù del comportamento politico, è proprio la *prudentia-praevidentia* che si identifica come il veicolo spirituale e concettuale della continuità della tradizione. Una continuità come ricorso delle vicende storiche, come percezione degli antefatti, necessaria quindi per capire nel presente quanto su quella linea anteriore si prevede realizzabile nel futuro. Si ricordi qui il famoso luogo ciceroniano (*De Inventione* [libro II, c. LIII, 160], dove si legge che: "*Prudentia est rerum bonarum et malorum neutrarumque scientia. Partes eius: memoria, intelligentia, providentia. Memoria est per quam animus repetit illa quae fuerunt; intelligentia, per quam ea perspicit quae sunt; providentia, per quam futurum aliquid videtur ante quam factum est*" (M. T. CICERO, *De Inventione. De optimo genere oratorum. Topica*... [A cura di] H. M. Hubbel. Cambridge, Harvard University Press-London, William Heinemann, 1968, p. 326).

⁹⁴³ "[...]The body of the community, whenever it can come to act, can meet with no effectual resistance: but till power and right are the same, the whole body of them has no right inconsistent with virtue, and the first of all virtues, prudence" (BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 404).

Con queste sue denunce dell'*egalitarismo formale* dei rivoluzionari francesi (mero schermo ai prosaici interessi materiali di un'oligarchia dispotica ben più di quella della Corte 'tardo-assolutista' di Luigi XV e particolarmente di Luigi XVI) comunque Burke non intende negare l'esistenza di un'*eguaglianza naturale*. Ne danno testimonianza sue affermazioni 'in tempi non sospetti' (rispetto alla polemica con la Rivoluzione francese ed i suoi sostenitori britannici, Thomas Paine e Richard Price), quando cioè – nel 1783 – Burke riconosce che l'*eguaglianza* implicita ai *diritti naturali* è di per sé sacrosanta, e tanto più effettiva se radicata in pubbliche convenzioni e leggi⁹⁴⁴.

Del resto, anche quando gli si rese necessaria la veemente polemica contro la Rivoluzione francese, Burke riconferma questo suo riconoscimento, distinguendo i *diritti naturali* dalle teorie estreme con cui venivano ora in maniera sofistica invocati, artatamente fraintendendo la loro essenza '*corporata*' (ossia la loro necessaria connessione in un organismo istituzionale che potesse assicurare garanzie storicamente create per dare loro realtà di un ideale concretamente attuato).

Ed era proprio un accanimento contro l'idea stessa di *diritti civili*, come *diritti corporati*, che si stava si palesando nelle procedure con cui l'*Assemblée nationale* perseguiva i '*corpi*' sociali tradizionali, anzitutto il clero, ossia condannando tutto un '*corpo*' per gli eccessi commessi da alcuni suoi membri nel passato⁹⁴⁵.

Sulla qualità '*corporata*' di questi *diritti naturali*, Burke con maggior forza alla fine sosterrà quanto questa eguaglianza in positivo, radicata nell'idea stessa dei *diritti naturali* vada attentamente distinta da un'idea di *eguali poteri* in tutti gli individui di realizzarla in forma di *diritti civili*. I pretesi *diritti naturali* – che in Francia per la loro astrattezza e la violenza con cui si è cercato di realizzarli hanno

⁹⁴⁴ "The rights of men, that is to say the natural rights of mankind, are indeed sacred things; and if any publick measure is proved mischievously to affect them, the objection ought to be fatal to that measure, even if no charter at all could be set up against it. If these natural rights are further affirmed and declared by express covenants, if they are clearly defined and secured against chicane, against power and authority, by written instruments and positive engagements, they are in a still better condition: they partake not only of the sanctity of the object so secured, but of that solemn publick faith itself, which secures an subject of such importance" (ID. [...] *Speech* [...] on Mr. Fox's East-India bill, in: ID., *The Works...*, vol. I, cit., pp. 275)

⁹⁴⁵ "[...] Corporate bodies are immortal for the good of the members, but not for their punishment. Nations themselves are such corporations" (ID., *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 434).

provato il presente disastro [*"this havock"*] – non sono i veri *diritti naturali*⁹⁴⁶.

I veri *diritti naturali* sono quelli che fanno parte della *società civile*, come *società corporata*, fatta di corpi le cui sfere di autonomia sono garantite e condizionate dal funzionamento di quello che è un sistema complesso, elaborato, creato nel corso della storia proprio nel superamento dello *stato di natura*.

E qui l'argomentazione di Burke tocca un punto che confuta qualsiasi pregiudiziale illazione storiografica su di un suo presunto storicismo, che da un lato riecheggerebbe un provvidenzialismo alla Bossuet (la storia dominata dalla Provvidenza [ma solo verso il bene?]), mentre dall'altro annuncerebbe il noto sofisma hegeliano-crociano che tutto quello che storicamente accade è sintomo di una ragione che domina la storia.

Al contrario, in una pagina veramente illuminante, Burke non esita a dire che la storia non è una successione di eventi tutti razionali, moralmente validi e socialmente positivi. Anzi, il più delle volte è fatta di crimini⁹⁴⁷. A queste manifestazioni di violenza e di sopraffazione fanno da schermo dei *pretesti*, in nome di verità di per sé valide su di un astratto piano morale, strumentalmente evocate e quindi distorte dal loro significato un po' da tutti (re, preti, magistrati, senati, parlamenti, assemblee nazionali, giudici e comandanti di eserciti)⁹⁴⁸. Ma non per questo si dovrebbe eliminare volta a volta ognuno di questi attori, sostituendoli con altri di loro. Si cambierebbero solo in nomi, ma in qualche forma lo stato delle cose resterebbe il medesimo⁹⁴⁹.

Tuttavia il progresso umano non è determinato da tali *pretesti*, da simili evocazioni formali-strumentali di idee e valori morali, ma

⁹⁴⁶ "The pretended rights of man, which have made this havock, can not be the rights of the people. For to be a people, and to have these rights are things incompatible. The one supposes the presence, the other the absence of a state of civil society" (ID., *An appeal from the new to the old whigs, in consequence of some late discussions in parliament, relative to the Reflections on the French revolution*, cit., p. 529).

⁹⁴⁷ "History consists, for the greater part, of the miseries brought upon the world by pride, ambition, avarice, revenge, lust, sedition, hypocrisy, ungoverned zeal, and all the train of disorderly appetites, which shake the publick [...]. These vices are the causes of those storms. Religion, morals, laws, prerogatives, privileges, liberties, rights of men, are the pretexts. The pretexts are always found in some specious appearance of a real good" (ID., *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 434).

⁹⁴⁸ "As these are the pretexts, so the ordinary actors and instruments in great publick evils are kings, priests, magistrates, senates, parliaments, national assemblies, judges and captains" (Ib., l. c.).

⁹⁴⁹ *Ibidem*, l. c.

solo grazie alla vita attiva di coloro che si collocano in quell'alta dimensione (dello spirito, dell'etica, della ragione) che testimonia la sua immanente presenza in tanti secoli, dimostrando che ogni particolarità, ogni contingenza, ogni piccola questione lì vengono commisurati all'unica cosa che può elevarci davvero. E questa non è la ricerca del potere, del dominio, di una schiacciante superiorità sugli altri, ma la ricerca, il costante ritorno ai luoghi, ai modi, ai tempi di una possibile elevazione dello spirito e della qualità morale degli atti umani⁹⁵⁰.

Alla luce di questi principi risulta chiaro che non è nella violenta manifestazione né di un'*immediata* libertà (la libertà *non mediata* dalla ragione, dalla spiritualità, dalla morale), né di una della volontà assoluta da ogni limite, che dei *diritti naturali* vengano veramente realizzati. Soltanto nel contesto di reciproche limitazioni e garanzie dei distinti organi e corpi della *società civile* si rende possibile la trasformazione della libertà e dell'eguaglianza (che solo nella prospettiva di uno *stato naturale*, o *società naturale*, si presumono assolute, senza alcun nesso) nel sostanziale e concreto eguagliamento politico-civile in cui possano trovare una loro realizzabilità i *diritti naturali* resi interattivi con i *diritti civili*.

Argomento, quest'ultimo, che verrà ripreso subito dopo da Thomas Paine, ma qui sulla base di un antinomico riconoscimento che l'*integrale eguaglianza* è il requisito dei *diritti naturali*, anche se non tutti gli individui hanno il potere di realizzarli personalmente e direttamente, per cui si rende necessaria una loro rappresentanza, civile e politica, in cui ognuno rinuncia a parte di questi *diritti naturali* per acquisire i *diritti civili*.

Tematica che riprende – capovolgendone il significato – la distinzione di sia di Thomas Hobbes che di Jean Jacques Rousseau. Del primo, Paine assume la distinzione fra *diritto naturale* ed il *diritto civile* (che comunque per Hobbes è coincidente con il *diritto politico*, o *diritto positivo* statale), ma ne rifiuta la subordinazione totale ed irrevocabile dei *diritti naturali* di ogni individuo ai *diritti civili*. I quali per Hobbes non sono immediatamente naturali, ma richiedono

⁹⁵⁰ “Such is the effect of the perversion of history, by those who, for the same nefarious purposes, have perverted every other part of learning”, ma un vero sostanziale cambiamento può essere solo l'opera di coloro che “will stand upon the elevation of reason, which places centuries under our eye, and brings things to the true point of comparison, who assures little names, and effaces the colours of little parties, and to which nothing can ascend but the spirit and moral quality of human actions [...]” (Ib., p. 435).

quella che in certo senso non è più una espressione compiutamente naturale, ma diventa un'artificiale espressione non di una piena e completa volontà di tutti, ma della volontà assoluta (*ab-soluta*, sciolta dal vincolo del rispetto di qualsiasi diritto degli individui) imposta da un unico individuo politico, il monarca (che impersona lo Stato, subordinando irrevocabilmente alla sua formulazione dei '*diritti civili*' quelli che sarebbero i *diritti naturali degli individui*).

Da Rousseau, a sua volta Paine riprende la distinzione fra *diritti naturali*, vigenti, '*interi*', nella *società naturale*, e invece inevitabilmente '*frazionari*' nella *società civile*. Ma di Rousseau peraltro Paine non accetta l'idea dell'assoluta superiorità della *volontà generale*, assembleare o statuale, sovrastante comunque rispetto alla volontà del singolo individuo, sino a '*costringerlo ad essere libero*'⁹⁵¹.

Qui il referente di Paine è ad una costituzione capace di metabolizzare i *diritti naturali* in quelli civili, peraltro antinomicamente lasciando intatta la sfera del postulato assiomatico, indiscutibile ed indubitabile, dell'assoluta libertà individuale di definire i contenuti di questo eguagliamento [*'equalization'*]. Concetto che risulta agli antipodi della rivendicazione burkeana della difesa, della conservazione, della continuità della *tradizione costituzionale* britannica, ampliandone le *forme*, ma senza negarne mai l'*originaria sostanza*. Secondo Burke, invece del radicalismo di Paine, ci si deve riferire pur sempre ad una tradizione costituzionale certamente da sviluppare per adattarla al variare dei tempi e delle situazioni, ma senza mai dimenticare i fondamenti di un ordine antico su cui sorse, in un'epoca in cui era iniziata l'evoluzione impressa ai *diritti naturali*, sin lì specifici e vigenti solo in una *società naturale*.

Da lì in poi, con la creazione di una *società civile* (nelle forme di un'*embrionale società politica*) in cui questi *diritti naturali* si potessero configurare sul piano di diritti *non naturali* ma *acquisiti diritti civili*, quindi dando loro un riconoscimento, come di fatto avverrà non nell'epoca normanna, ma nel tipo di rappresentanza definito appunto nella costituzione del 1215 (nella *Magna Charta* in cui i baroni

⁹⁵¹ "[...] Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres [...] que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps[,] ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre: car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l'artifice & le jeu de la machine politique, & qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seroient absurdes, tyranniques, & sujets aux plus énormes abus" (Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contract social, ou principes du droit politique*. Á Amsterdam, chez Marc-Mihel Rey, 1762, p. 23).

imposero a re Giovanni il rispetto delle loro libertà che nel decorso del tempo divennero le libertà di tutti)⁹⁵². E proprio questi elementi fondamentali sono quelli poi riaffermati con la *Glorious revolution* del 1688, nella quale va vista quindi una *rivoluzione per il recupero della continuità* di questa tradizione costituzionale, che era stata interrotta dall'assolutismo sia dei Tudor che degli Stuarts.

III. *La dittatura come correzione delle alterazioni nella tradizione politica*

Ma c'è un punto di questo ultimo significativo scritto di Edmund Burke, sul quale è necessario soffermare la nostra analisi, in relazione alla importanza della distinzione che qui egli del resto reitera fra una *rivoluzione per il recupero della continuità* e, di contro, una *rivoluzione per la radicale cesura con il passato*. Infatti, a proposito della dittatura di Oliver Cromwell, largo spazio è fatto da Burke a questa che in qualche modo considera appunto una *rivoluzione per il recupero della continuità*, in quanto riconosce a merito del *Lord protector* (artefice di quella che definisce come la sua "*honest and necessary revolution*")⁹⁵³ di non aver alterato le forme istituzionali se non in quella parte che riguardava la gestione del suo potere personale⁹⁵⁴.

⁹⁵² "Indeed this formal recognition, by the sovereign power, of an original right in the subject, can never be subverted but by rooting up the holding, radical principles of government, and even society itself. The charters, which we call by distinction great, are publick instruments of this nature. I mean the charters of King John and King Henry the third. The things secured by these instruments may, without any deceitful ambiguity, be very fitly called the chartered rights of men [...]" (BURKE. [...] *Speech* [...] on mr. Fox's East-India bill, in: ID., *The Works...*, vol. I, cit., pp. 275).

⁹⁵³ *Ibidem*, p. 479.

⁹⁵⁴ L'argomentazione di Burke richiede un qualche chiarimento, sia sulle vicende della guerra civile inglese (1642-1651), sia sulla stessa personalità di Oliver Cromwell (1599-1658), appartenente a famiglia della media nobiltà terriera [*middle gentry*]. Intrapresa una brillante carriera militare, verso il 1630 si era poi convertito alla fede puritana che tanto ebbe influenza sulla sua futura azione politica. Nel corso della guerra civile (che culmina con la condanna a morte del re Carlo I Stuart, nel 1649) Cromwell si schiera dalla parte delle '*Teste rotonde*' [i *Roundheads* o *Parliamentarians*], chiamati anche con il soprannome di *Old Ironsides* ['*fianchi di ferro*'], a motivo dell'armatura da cavalleria che li copriva solo fino ai fianchi]. Alla testa di un contingente di questa 'cavalleria pesante' dell'*esercito nuovo modello* [*New Model Army*], Cromwell svolge un ruolo determinante nella sconfitta dell'esercito reale, poi assumendo la guida di un primo nuovo assetto istituzionale (il *Commonwealth of England*) nel cui ambito condusse la campagna militare in Irlanda (1649-50), dove sconfisse la coalizione dei 'confederati' irlandesi e dei 'realisti' britannici. A seguito di questa vittoria, sono decise le *Penal Laws* contro i cosiddetti *Roman Catholics*, i quali, se erano una minoranza in Inghilterra e Scozia, co-

In una sua interpretazione di tali eventi, Burke pone in voluta evidenza il fatto che Oliver Cromwell non mise mai discussione le istituzioni esistenti. Quando tentò di legalizzare il suo potere nell'ambito di una nazione in cui aveva riaffermato un ordine, Cromwell non volle creare dei 'dispensatori di giustizia' alle sue dipendenze, come passivi strumenti della sua usurpazione. Al contrario, con sollecitudine e criteri selettivi prescelse uomini anche della parte che più si opponeva ai suoi propositi, individui di grande peso e decoro [*"decorum"*]⁹⁵⁵, uomini che non si fossero macchiati [*"unstained"*] nella violenza di quei tempi, uomini con le mani non sporcate [*"not fouled"*] dalle confische e dal sacrilegio⁹⁵⁶.

In particolare, nell'ordinamento giudiziario, Cromwell volle affidarne la suprema autorità ad un grande magistrato, Matthew Hale⁹⁵⁷, quantunque – sottolinea Burke – questi avesse mostrato

stituivano però la maggioranza in Irlanda. Nominato *Lord Protector of England, Wales, Scotland and Ireland* (dicembre 1653), Cromwell sciolse con la forza il parlamento, che allora venne definito come 'parlamento interrotto' [*Rump Parliament*], sostituendolo con un'assemblea di nominati a vita. Alla sua morte (1658) venne sepolto nella *Westminster Abbey*, ma al ritorno dei realisti il suo corpo, venne decapitato. Una significativa sorte che accomuna altri cadaveri di illustri rivoluzionari, come accadde per le ceneri di Marat (dapprima poste nel *Pantheon*, nei sotteranei della chiesa di *Sainte Gèneviève*, poi buttati nelle fogne), o per il corpo di Mirabeau (rimosso dallo stesso luogo dopo la scoperta del suo tradimento), o anche per quello di Robespierre (decapitato e gettato in una fossa comune). Ed è noto che la stessa procedura caratterizzerà le sorti mortali di altri dittatori o despoti.

⁹⁵⁵ Temine 'ciceroniano', qui inteso a definire il carattere conveniente alla posizione sociale e ad una carica pubblica.

⁹⁵⁶ "*Cromwell, when he attempted to legalize his power, and to settle his conquered country in a state of order, did not look for dispensers of justice in the instruments of his usurpation. Quite the contrary. He sought out, with great solicitude and selection, and even from the party most opposite to his designs, men of weight and decorum of character; men unstained with the violence of the times, and with hands not fouled with confiscation and sacrilege [...]*" (BURKE, *A letter [...] to a member of the National Assembly, in answer to some objections to his book on French affairs* (1791), ora in: ID., *The Works*, vol. I, cit., p. 479).

⁹⁵⁷ Il giudice Matthew Hale (1609-1676) venne notato per la sua integrità da Cromwell che lo convinse a diventare giudice nel tribunale civile [*Justice of the Court of Common Pleas*], con l'assicurazione di non essere obbligato a riconoscergli un'autorità di usurpatore. Nella sua carica, Hale rifiutò infatti più volte di emettere condanne contro coloro accusati di rifiutare Cromwell ed il suo regime, mentre invece condannò a morte un soldato che si era reso colpevole dell'uccisione di civili (1655). Quando (1654) venne instaurato il primo parlamento cromwelliano [*First Protectorate Parliament*], Hale è uno dei due soli giudici designati ad esserne membri. Lì svolse un ruolo attivo nell'impedire che l'archivio nazionale posto nella *Tower of London* fosse distrutto, e presentò alcune petizioni intese a conservare al parlamento stesso le sue funzioni tradizionali.

un deciso carattere nei confronti del nuovo sistema di potere, rifiutando il giuramento civile imposto ai funzionari nei confronti delle nuove forme religiose e politiche⁹⁵⁸.

Cromwell riconobbe in questo grande giurista, proprio perché costui non riconosceva il suo titolo usurpato, quanto gli premeva era di amministrare – in maniera consentanea al suo puro sentimento di un carattere senza macchia – quella giustizia senza cui non può sussistere alcuna società umana⁹⁵⁹. Un uomo cui non interessava una particolare forma di governo, ma un ordine civile, che, come giudice, appunto Hale era interessato a sostenere⁹⁶⁰.

Cromwell sapeva come distinguere gli espedienti istituzionali della sua usurpazione dalla pubblica amministrazione della giustizia nella sua nazione [*“how to separate the institutions expedient to his usurpation from the administration of the publick justice of his country”*], perché egli era un uomo in cui l’ambizione non aveva del tutto soffocato, ma solo sospeso, il sentimento religioso, l’amore (per quel tanto che poteva esservi nel suo disegno politico [*“in whom ambition had not wolly suppressed, but only suspended, the sentiments of religion, and the love (a far as it could consist with his design”*]) di un’onorevole e presentabile reputazione [*“of a fair and honourable reputation”*]⁹⁶¹.

Motivi per i quali gli dobbiamo essere debitori per aver conservato le nostre leggi – nel corso di una *rivoluzione al tempo stesso militare, politica e religiosa* – che oggi invece alcuni nostrani insensati assertori di assoluti diritti dell’uomo sarebbero sul punto di cancellare completamente, considerando queste nostre leggi come semplici relitti della feudalità e della barbarie⁹⁶². Come si vede nella stessa nomina di un giudice [*“in the appointment of that man”*] come Hale, proprio Cromwell diede – al suo tempo ed a tutta la posterità – il più rilevante esempio di una fervente e sincera pietà, di un’esatta giu-

⁹⁵⁸ “[...] He chose an Hale for his chief of justice, though he absolutely refused to take his civick oaths, or to make any acknowledgment whatsoever of the legality of his government” (Ib., l. c.).

⁹⁵⁹ “Cromwell told this great lawyer, that since he did not approve his title, all he required of him was to administer in a manner agreeable to his pure sentiments and unspotted character, that justice without which human society cannot subsist [...]” (Ib., l. c.).

⁹⁶⁰ “[...] That it was not his particural government, but civil order itself, which, as a judge, he wished him to support” (Ib., l. c.).

⁹⁶¹ *Ibidem*, l. c.

⁹⁶² “Accordingly, we are indebted to this act of his for the preservation of our laws, which some senseless assertors of the rights of men were then on the point of entirely erasing, as relicks of feudality and barbarism” (Ib., l. c.).

stizia e di una profonda giurisprudenza [“*the most brilliant example of sincere and fervent piety, exact justice and profound jurisprudence*”]⁹⁶³.

Il repubblicanesimo dittatoriale di Cromwell certamente usurpò ma non distrusse né i *fondamenti* dell’autorità politica, né della fede religiosa. Sospese le *forme* ma non annientò la *sostanza* dei sentimenti di giustizia e di devozione della nazione. In certo senso, Cromwell si sentiva limitato a realizzare quello che, a suo modo di vedere, andava cambiato nel sistema politico. Ma non infranse le leggi fondamentali della costituzione, almeno non in quello che ne faceva l’espressione di una *società corporata*, intesa al riconoscimento della pluralità di ceti e di funzioni.

Il contrario avviene ora con una Rivoluzione francese, che cancella ogni corpo sociale, ogni distinzione capacitaria-funzionale, annientando ogni complessità di una *società civile* che è il solo luogo in cui i *diritti naturali* (considerati assoluti in una *società naturale*) possano realizzarsi in un tessuto artificiale, in cui solo può avvenire un *eguagliamento politico*⁹⁶⁴.

Solo in una tale *società civile*, risultato di una lunga creazione storica, la tanto astrattamente ricercata *eguaglianza naturale* (presupposto specifico di una *società naturale*) può trovare una sua realizzazione. Ma come eguagliamento politico fra diseguaglianze di capacità, diversamente motivate a passare davvero da un inattuale *stato di natura* ad uno *stato civile* da secoli ricercato e parzialmente attuato.

Sotto questo profilo, l’istituto della dittatura si potrebbe configurare come una sorta di potere personale auto-limitato, quasi una dittatura ‘*auto-commissaria*’ (nel senso che Cromwell si sentiva investito della missione di dare appunto altra *forma* alla *sostanza* delle leggi fondamentali). Una *dittatura commissaria* in qualche misura intesa al recupero della continuità della *tradizione istituzionale*, sia pure – come si è poc’anzi visto – nella contingente e parziale usurpazione dei suoi *valori* e delle sue *forme*⁹⁶⁵.

⁹⁶³ *Ibidem*, l. c.

⁹⁶⁴ “I hope no one can be so very blind as to imagine that monarchy can be acknowledged and supported in France upon any other basis than that of its property, corporate and individual, or that it can enjoy a moment’s permanence or security upon any scheme of things which set aside all the ancient corporate capacities and distinctions of the kingdom, and subverts the whole fabrick of its ancient laws and usages, political, civil and religious, to introduce a system founded on the supposed rights of man, and the absolute equality of the human race” (BURKE, *Remarks on the policy of the Allies with respect to France (begun in october, 1793)*, ora in: *ID., The Works*, vol. I, cit., p. 590).

⁹⁶⁵ *ID.*, *A letter [...] to a member of the National Assembly, in answer to some objections to his book on French affairs (1791)*, cit., p. 479.

Il riconoscimento che una rivoluzione può rendersi necessaria ed anzi salutare per il rinnovamento della società politica riconferma che Burke non è un rigido conservatore (immobilmente fisso al passato, e tanto meno a tutto il passato), ma accetta l'idea della necessità stessa di rispondere con mezzi straordinari ad un'eccezionale crisi del sistema.

Si tratta però, bisogna sottolinearlo, di una *rivoluzione per la continuità*, come quella del 1688, ancor più risolutiva di quella di Cromwell nel rinnovare un accordo fra i corpi sociali in un parlamento (articolato in due camere, i *Commoners*, eletti dal popolo, ed i *Lords* di antica e recente origine) che ora scelse di accettare il ritorno di principi regnanti, a patto che venissero eletti ad ogni successione dinastica e limitati nel loro potere.

Qui è la differenza fra Edmund Burke e Price, Paine ed altri entusiasti per la Rivoluzione francese, i quali non riescono a cogliere la sostanziale differenza fra una *società civile-società politica* e l'affidarsi ad un'assemblea monocamerale, incontrollata dai corpi sociali, pertanto titolare di un'onnipotente concentrazione di poteri (legislativi, esecutivi e giudiziari), di fatto avversa ad ogni idea di *continuità rivoluzionaria* fra le antiche e nuove forme istituzionali.

Una falsa rappresentanza – dunque – delle complesse articolazioni della volontà nazionale è quella che Burke indica nell'*Assemblée nationale* francese, riconoscendola del tutto incline ad operare una radicale cesura con l'ordine antico, ed a costruire al suo posto un 'ordine' nuovo, in cui si assommano nell'oligarchia dominante i tre poteri (legislativo, esecutivo, giudiziario).

Tutto al contrario – e meglio lo vedremo fra breve – il riferimento di Thomas Paine, argomentato sulla base di quelle idee di Rousseau (affette dall'irrisolta antinomia fra la rivendicazione dei *diritti naturali* e la necessità di tradurli in *diritti civili*). Antinomia che ora invece Burke (dimentico delle sue giovanili convinzioni sulla postulata priorità della *società naturale* sulla *società civile*, espresse nel 1756, con *A vindication, of natural society*) denuncia indicandone la contraddizione fra l'astratta formulazione di *diritti naturali* e la troppo inspecificata conversione teorica in *diritti civili*.

In realtà, Burke avvertiva il pericolo che ogni individuo o oligarchia ambiziosi di potere illimitato, potessero trovare un argomento surrettizio nel predicare un'illimitatezza dei *diritti naturali* di tutti gli individui. Eventualità del tutto attuale nelle intenzioni e nella prassi dei rivoluzionari francesi, i quali non mettevano affatto in discussione la propria illimitata, ancorché questa sì del tutto naturale, ambizione di dominio, mentre usurpavano il titolo di rappresentanti dell'intangibilità dei *diritti naturali* di tutti.

Il caso di Thomas Paine: dalla polemica
con Edmund Burke (nel 1791) sulla Rivoluzione
francese come annuncio dell'universale eguaglianza
al ripensamento dei suoi esiti dispotici (1795)

I. *La Rivoluzione francese come il miglior esempio dell'armonia, della razionalità, della moralità ritrovati dal nuovo ordine (1791)*

Talvolta accade che due estremi ideologici si contaminino in concezioni che – al netto della buona fede – esprimono un tragico fraintendimento fra ciò che mentalmente viene creduto vero e giusto, e quello che si crede di vedere in eventi e processi oggettivamente in svolgimento. E questo sembrerebbe il caso specialmente di fronte a situazioni di per sé marcatamente ideologizzate, ossia fortemente antagonistiche.

Una tale *contaminatio* mentale potremmo considerarla evidente riguardo al triplice *monstruum* del totalitarismo novecentesco, nel quale non solo intere masse, ma anche *élites* intellettuali credevano chi nei grandi valori del socialismo (l'eguaglianza, la libertà, la giustizia distributiva), chi in quelli della nazione, del sacro suolo della patria, ma poi un po' tutti mettevano – per così dire – la 'testa sotto la sabbia', per non vedere, per non udire la terribile prassi messa in opera contro avversari e nemici (tali o, il più delle volte, immaginari, solo presunti 'nemici oggettivi').

Meno evidente questa *contaminatio* fra 'buone intenzioni', valori ideali, da un lato e dall'altro lato la prassi politica (prevalentemente distruttiva) viene riconosciuta dalla storiografia ideologizzata. Nella particolare linea di indagine che in questa ricerca propongo, ritengo che un tale errore interpretativo potrebbe riguardare anche l'*anglofobo* inglese Thomas Paine.

A tal personaggio, multiverso, radicale, ma anche propositivo di valide soluzioni costituzionali, in effetti la storiografia non ideologizzata potrebbe imputare un'antinomia concettuale, una contraddizione di fondo fra il rigore razionalistico che pone nella rivendicazione dei *diritti naturali* di tutti gli uomini e – dall'altro – l'imputarne la violazione soprattutto, se non esclusivamente, sia allo Stato in generale, sia alla religione (in particolare, dapprima, a quella ebraica e, successivamente, a quella cristiana).

Ma, intanto, chi era l'inglese Thomas Paine (1737-1809), educato dal padre secondo i dettami morali ed i principi ideologici della *tradizione quacchera*? Anzitutto, va ricordato che un simile orientamento confessionale era nato nel secolo precedente, in Inghilterra, quale ramificazione del protestantesimo. Confessione basata sull'idea un ritorno alle origini del cristianesimo, ad una *tradizione della chiesa primitiva*, ora reinterpretata come modello di sacerdozio esercitato direttamente da ogni credente, senza cioè alcuna interposizione da parte di alcuna gerarchia ecclesiastica.

Una tradizione, quindi, che affonda le proprie radici nelle varie sette che si diffusero in Inghilterra durante la rivoluzione puritana. E fra queste appunto i *Quakers* (i 'tremanti', presumibilmente solo al cospetto di Dio) erano coloro che intendevano la riforma protestante sulla base della predicazione di George Fox (1624-91), la quale diede luogo ad un movimento che inizialmente assunse il nome di *Children of the light* (*Figli della luce*), poi perfezionato in una *Society of friends*⁹⁶⁶ ad opera di Robert Barclays (1648-90), teologo (oltreché fondatore di un'omonima banca, tutt'ora esistente).

Si tratterebbe quindi di un'esperienza religiosa di tipo mistico, secondo la quale la 'Chiesa' non si sovrappone né si oppone allo Stato. E, d'altra parte, si cautela contro di esso, paventandone i possibili attentati alla libertà di coscienza religiosa e morale, dell'individuo o della comunità (dai Quaccheri intesi come una cosa sola)⁹⁶⁷.

Convinto da questa tipologia di educazione rigoristica, Paine si reca una prima volta in America (nel 1756), da dove ritorna in

⁹⁶⁶ Si veda, s. v.: *Quacchero*, in: *La piccola Treccani. Dizionario enciclopedico*. Vol. IX. Roma, Istituto della Enciclopedia Treccani, 1996, p. 844. Sin dai tempi di Fox il movimento si irradiò anche fuori dall'Inghilterra, ossia sul continente europeo, ma principalmente nelle Indie occidentali (l'America del nord), dove comunque, sin dall'inizio, divenne oggetto di persecuzioni (con la carcerazione dello stesso Fox). Tuttavia, malgrado i violenti contrasti, i Quaccheri riuscirono a stabilirsi saldamente sia (fra il 1659-61) nel New Jersey, sia dove William Penn (subentrato a Fox nella guida del movimento) giunse sino a poter fondare (nel 1682) un proprio Stato libero, uno Stato 'quacchero', chiamato poi – dallo stesso re Giacomo II d'Inghilterra – Pennsylvania (appunto dal nome di Penn). Quanto qui sopra riassunto è ripreso da: www.it.wikipedia.org/wiki/Quaccherismo.

⁹⁶⁷ Da questo atteggiamento derivano – comunque – una serie di posizioni prese via via dai Quaccheri rispetto a consuetudini civili e religiose. La comunità è diretta da ministri, che possono essere dei due sessi, 'iscritti' (*recorded*) che però non considerano il loro come un ufficio, né ricevono alcun compenso. Gli 'anziani' (*elders*), hanno il governo effettivo della comunità, e i 'sorveglianti' (*overseers*) quello di vigilare sulla condotta dei singoli. Una funzione, quest'ultima, esplicita soprattutto nei riguardi dei giovani (*Ib.*, l. c.).

patria e vive lunghi anni di difficoltà (sia economiche che connesse ad un matrimonio fallito), per cui nel 1774 – dopo essere stato presentato a Franklin (allora a Londra, inviato in missione dai coloni americani per saggiare le intenzioni britanniche) – abbandona nuovamente l’Inghilterra per ritornare in quelle colonie inglesi del Nord-America⁹⁶⁸.

Arriva a Filadelfia, con lettere di presentazione dello stesso Franklin, ciò che gli permette di entrare subito in contatto con gli ambienti più ostili al dominio britannico in America. In questo contesto, Paine svolge un ruolo decisivo nel risolvere i coloni a decidersi per la ribellione.

Nel 1776 diventa famoso per un *pamphlet* (intitolato *Common sense*), in cui auspicava una rottura definitiva con l’Inghilterra. Significativo è che allora persino George Washington rifiutasse l’idea dell’indipendenza. Ma Paine si spingeva anche oltre, formulando per il futuro Stato un modello di repubblica democratica. Qualcosa dunque che ancora nessuno opponeva alla forma istituzionale sin lì universalmente accettata: la monarchia⁹⁶⁹.

Enorme appunto fu l’eco del *pamphlet*, subito venduto in più di centoventimila copie, tradotto e diffuso pochi mesi dopo anche in Francia, suscitandovi i primi entusiasmi e le iniziative per andare in soccorso degli insorgenti americani. Del resto, non solo già forti erano i legami di Paine con ‘filo-americani’ come Condorcet, Brissot, La Fayette, ma lui stesso parteciperà ai combattimenti che porteranno poi all’indipendenza di quelle colonie.

Per tale ruolo di mediatore, Paine è quindi nominato ministro degli Affari esteri della nuova Repubblica. Incarico che lo portò ad un momentaneo rientro in Inghilterra (nel 1787), dove ovviamente incontrò nella sua opera di mediazione una generale ostilità nei suoi confronti⁹⁷⁰. Da Londra comunque egli segue i primi momenti della Rivoluzione francese. A Parigi si reca pochi mesi dopo, nel novembre del 1789, ma ritorna poi in Inghilterra nel febbraio del 1790.

Qui, in patria, dovette affrontare una dura polemica sull’interpretazione negativa che Burke dava degli aventi francesi (attaccan-

⁹⁶⁸ Le sopra riportate notizie su Thomas Paine (1737-1809), sono riprese da : M. DORIGNY, *S.v.*, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, cit., p. 807.

⁹⁶⁹ *Ibidem*, pp. 807-808.

⁹⁷⁰ *Ibidem*, p. 808.

do anche lui), per cui Paine diede alcune risposte a loro volta molto polemiche ed altrettanto parzialmente motivate.

Nasce così la prima parte della sua opera maggiore, *The Rights of Man* (pubblicato a Londra nel febbraio 1791), mentre la seconda parte apparirà nel 1792 (contenente lo sviluppo delle teorie sociali per la realizzazione di una società più giusta)⁹⁷¹. Forte di queste sue convinzioni, Paine nel luglio del 1791 fu fra i principali sostenitori (ed istigatori, stante ancora la monarchia) dell'idea repubblicana, fondando (con Bonneville, Condorcet e Du Chatelet) il giornale *Le Républicain* (del resto subito proibito) e contribuendo ad animare il *Cercle Social*⁹⁷².

Eletto poi all'*Assemblée législative*, il 26 agosto 1792, e successivamente alla *Convention*, Paine siede accanto ai Girondini, dei quali subirà parzialmente la sorte, poiché – pur non partecipando direttamente alla loro lotta con i Giacobini – sarà incarcerato il 13 gennaio 1794, per essere poi liberato solo dai Termidoriani (coloro cioè che riuscirono a porre fine a Robespierre ed al Giacobinismo).

Di un mancato intervento in suo favore da parte di George Washington (allora Presidente degli Stati Uniti d'America), sono numerosi i riferimenti negli scritti di Paine. Alcuni in forma di lettera, come quella direttamente rivolta allo stesso Generale, il 30 luglio 1796, in cui gli imputava appunto il mancato intervento in suo favore quando era stato imprigionato in Francia⁹⁷³.

Nondimeno va anche considerato che già precedentemente a questa denuncia di un 'mancato intervento' di Washington (nel 1793-94), già nella lettera del 28 aprile 1784 (inviata allo stesso Generale) Paine si era allineato – in 'singolare' concomitanza – al rifiuto opposto da Franklin e da Mirabeau all'*Order* o *Society of Cincinnati*, di cui Washington era il fondatore (e forse il '*Gran Maestro*'). Da parte sua, Paine confutava la pretesa che questa associazione non fosse altro che intesa a tramandare la memoria dei combattenti nella guerra di indipendenza⁹⁷⁴.

⁹⁷¹ *Ibidem*, l. c.

⁹⁷² *Ibidem*, l. c.

⁹⁷³ "Could I have known to what degree of corruption and perfidy the administrative part of the Government of America had descended, I could have been at no loss to have understood the reservedness of Mr. Washington toward me, during my imprisonment in the Luxembourg. There are cases in which silence is a loud language. [...]" (T. PAINE [lettera a G. Washington, del 30 luglio 1796, da Parigi], ora in: ID., *The Complete Writings* [...] collected and edited by Philip S. Foner, Ph. D. [...] In two volumes. New York, The Citadel Press, 1945, vol. II, p. 696).

⁹⁷⁴ *Ibidem*, p. 1248. Il curatore della suddetta edizione di *The Complete Writings* chiarisce che l'idea di costituire un tale *Order of Cincinnati* fu suggerita in realtà (di contro a

Del resto, Paine era rimasto in Francia dopo la sua liberazione, venendo persino eletto fra i membri del 'termidoriano' *Conseil des Cinque-cent*, quantunque non partecipasse mai alle sedute, né poi prendesse alcuna parte alla vicenda bonapartista. Rientra infatti negli Stati Uniti (nel 1802) dove si dedicò ad attività commerciali che lo impegnarono da privato cittadino fino alla sua morte (nel 1809).

Sin qui la storiografia, peraltro non incline ad un confronto oggettivo fra le tesi di Paine (nella difesa di Price, della *Revolution society* e della *Society for Constitutional Information*)⁹⁷⁵ e quelle di Burke.

Si elude infatti non solo la distanza, ma soprattutto l'effettiva portata della pregiudiziale, astratta identificazione che Paine compie fra gli ideali libertari (i diritti inviolabili dell'uomo, l'universale egualitarismo, quindi la critica delle individualità nazionali, l'antimilitarismo, l'anti-bellicismo, il rifiuto della violenza) ed il sistema ideologico dominante nella Rivoluzione francese.

Nei protagonisti di questa rivoluzione Thomas Paine non scorge subito – a differenza di Burke – quanto poco costoro si rivellasseo immuni da quello spirito di conquista, da quella finalità di violenta espropriazione che lui stesso, Paine, tanto acriticamente, dunque, imputava all'Inghilterra contemporanea (indicandone i ceti dirigenti come eredi diretti dei criteri di tirannico dominio dei Normanni). Un atteggiamento, questo di Paine, pregiudizialmente avverso alla sua stessa patria, l'Inghilterra, appunto nella prospettiva ideologica di una continuità tirannica fra la conquista normanna ed il sistema di governo lì attualmente vigente⁹⁷⁶.

quanto sostenevano anche autori recenti) dal generale Knox, nel giugno 1783, all'indomani dello scioglimento dell'esercito. E che questo organismo suscitò le ferme opposizioni de parte dei repubblicani americani, che lo ritenevano suscettibile di creare una nuova aristocrazia, per giunta ereditaria (Philip S. FONER, [Nota, a]: T. PAINE, *To His Excellency General Washington*, New York, April, 28, 1784, ora in: *Ibidem*, l. c.).

⁹⁷⁵ T. PAINE, *The Rights of Man. Part first* [dedicata a George Washington, questa prima parte apparve a Londra nel febbraio 1791], ora in: ID., *The Complete Writings* [...], cit., vol. I, p. 249.

⁹⁷⁶ “[...] *By his taking this ground, he [Burke] throws the case back to the Norman Conquest; and by thus running a line of succession springing from William the Conqueror to the present day, he makes it necessary to inquire who and what William the Conqueror was, and where he came from; and into the origin, history and nature of what are called prerogatives. Every thing must have had a beginning, and the fog of time and antiquity should be penetrated to discover it. Let then Mr. Burke bring forward his William of Normandy, for it is to this origin that his argument goes. [...] That if the succession runs in the line of the Conquest, the nation runs in the line of being conquered, and it ought to rescue itself from this reproach*” (Ib., pp. 284-285).

In simili fraintendimenti, Paine svalutava le istituzioni britanniche sino a definirle come le sole nei sistemi parlamentari affette da un'ineguaglianza che esse derivavano proprio dallo spirito di conquista normanno⁹⁷⁷. Da qui, 'per inciso', il rifiuto, anzi la ridicolizzazione persino del simbolismo politico della monarchia inglese.

I leoni britannici [in realtà danesi] sono interpretati da Paine semplicemente come simbolo di un assoluto, dispotico, diritto di guerra e di pace. Perciò *metafora* della volontà di conquista ora recepita dai discendenti degli Anglo-normanni (atteggiamento usurpatorio del resto – precisa Paine – già specifico degli Ebrei e degli Assiri). Una volontà di dominio di cui Paine sottolinea la sostanziale diversità rispetto ad una legittima *volontà di difesa della nazione*, quale – a suo dire – si starebbe manifestando nella Francia rivoluzionaria, la cui costituzione egli ritiene fondata su principi opposti a quelli 'anglo-normanni', che dominano ancora nell'Inghilterra contemporanea⁹⁷⁸.

Il polemico confronto con Burke si incentra sull'iniziale, perentorio, assunto di Paine che la Rivoluzione francese sia un vero *recupero dei diritti naturali della nazione*⁹⁷⁹, diversamente dalla rivoluzione inglese del 1688, la quale – a suo dire – sarebbe stata solo una

⁹⁷⁷ Di contro a quanto "is to be learned from the French Constitution", Paine vede invece in Inghilterra la continuità di un processo negativo. "Conquest and tyranny transplanted themselves with William the Conqueror from Normandy into England, and the country is yet disfigured with the marks. May then the example of all France contribute to regenerate the freedom which a province of it destroyed!" (Ib., p. 282).

⁹⁷⁸ "The French Constitution says that the right of war and peace is in the nation. Where else should it reside but in those who are to pay the expense? In England, this right is said to reside in a metaphor, shown at the Tower for six-pence or a shilling a-piece. So are the lions [...]. We can all see the absurdity of worshipping Aaron's molten calf, or Nebuchadnezzar's golden image; but why do men continue to practise on themselves the absurdities they despise in others?" (Ib., p. 283).

⁹⁷⁹ È quanto si evince chiaramente dove Paine argomenta (a proposito dei primi tre articoli della *Declaration of the Rights of Man and of Citizens*, che egli cita in inglese (Ib., pp. pp. 313-314), traducendoli correttamente dalla *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (posta a preambolo alla *Constitution française du 3 septembre 1791*). "... Art. 1er. Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune. Art. 2. Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels ed imprescriptibles de l'homme [...]. Art. 3. Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peuvent exercer d'autorité qui n'en émane expressement" (Léon DUGUIT-Henry MONNIER, *Les constitutions et les principales Lois politiques de la France, depuis 1789*, cit., pp. 1-2). Qui, dal canto suo, Paine osserva che "the three first articles comprehend in general terms the whole of a Declaration of Rights. All the succeeding articles either originate from them, or follow as elucidations" (PAINE, *The Rights of Man. Part first*, cit., p. 315).

prosecuzione del dispotismo dei conquistatori normanni. Tirannia rinnovatasi sotto forma di un vassallaggio sottoscritto dal nuovo parlamento inglese alla nuova dinastia, hannoveriana⁹⁸⁰.

Contro la convinzione di Burke che – a differenza di quella francese – la rivoluzione del 1688 sia stata una *rivoluzione per il recupero della continuità di tradizioni istituzionali* secolari, da parte sua Paine non solo irride al compianto per la distruzione del mondo aristocratico-cavalleresco su cui si sarebbero sorrette le istituzioni britanniche⁹⁸¹. Contesta anche quella che gli sembra una pretesa infondata: che le istituzioni del passato possano condizionare la posterità⁹⁸².

Contesta inoltre non solo la conclusiva rivoluzione del 1688, ma anche quella del 1649, che vide l'esecuzione, il 30 gennaio, del re, Carlo I Stuart, e determinò le condizioni sia della dichiarazione della repubblica, sia della dittatura di Cromwell (fra 1649-59) per poi concludersi il 29 maggio 1660 con l'incoronazione di Carlo II Stuart.

Avvenimenti che Paine considera solo intesi all'esecuzione di due despoti, mentre la Rivoluzione francese è una lotta contro un dispotismo durato secoli⁹⁸³. Ecco perché, in quanto espressione della continuità del dispotismo normanno, il governo inglese rappresenta il peggior nemico della Rivoluzione francese⁹⁸⁴.

La discutibile esaltazione di quest'ultima è poi correlata ad un palese stravolgimento dei fatti (fu la Francia girondina a dichiarare la guerra all'Inghilterra), laddove dichiara che né il popolo francese, né l'*Assemblée Nationale* avevano alcuna intenzione di intromettersi negli affari interni dell'Inghilterra e del suo parlamento⁹⁸⁵.

⁹⁸⁰ “[...] *This vassalage idea and style of speaking was not got rid of even at the Revolution of 1688, is evident from the declaration of Parliament to William and Mary, in these words: ‘We do most humbly and faithfully submit ourselves [...]’. Submission is wholly a vassalage term, repugnant to the dignity of freedom, and an echo of the language used at the Conquest*” (*Ib.*, p. 296).

⁹⁸¹ “[...] *All this because the Quixotic age of chivalric nonsense is gone, what opinion can we form of his judgement, or what regard can we pay to his fact? In the rhapsody of his imagination, he [Burke] has discovered a world of wind-mills, and his sorrows are that there are no Quixotes to attack them. But if the age of aristocracy, like that of chivalry, should fall, and they had originally some connection, Mr. Burke, the trumpeter of the order, may continue his parody to the end [...]*” (*Ib.*, p. 259).

⁹⁸² “*On what ground of right, then, could the Parliament of 1688, or any other parliament, bind the posterity for ever?*” (*Ib.*, p. 252).

⁹⁸³ “*In the case of Charles I and James II of England, the revolt was against the personal despotism of the men; whereas in France it was against the hereditary despotism of the established government*” (*Ib.*, p. 257).

⁹⁸⁴ “*The French Revolution has no more bitter enemy than the English Government [...]*” (*Ib.*, p. 247).

⁹⁸⁵ “*Neither the people of France, nor the National Assembly were troubling themselves about*

Ma le menzogne non si fermano qui, poiché Paine asserisce che con il 1789 si inaugura un'epoca di cui Burke disconosce l'eccezionalità in positivo. L'Irlandese disconoscerebbe che si è trattato di una rivoluzione avvenuta senza odio e né rabbia, ma – precisa Paine – solo per acquisire una razionale osservanza dei *diritti naturali* dell'uomo⁹⁸⁶. Pertanto, – proprio perché questo evento che non aveva alcuna preconcetta ostilità verso degli individui, bensì per dei falsi principi – non si sono avute in Francia altro che poche vittime (a differenza di quante ne fece il governo inglese nella rivolta scozzese, nell'insurrezione giacobita del 1745, sfociata in guerra aperta contro l'Inghilterra)⁹⁸⁷.

Tuttavia, qui si deve soffermarsi un momento su questo ulteriore richiamo critico alla storia inglese, non casuale da parte di Thomas Paine, sia nel contesto della sua avversione per la monarchia britannica, sia a testimonianza di una sorta di continuità che egli scorge fra le due sponde dell'Atlantico (e della Manica) nel senso di una rivalutazione della *nazione celtica*, vittima dell'oppressione politica.

Un dispotismo vessatorio che accomunerebbe la monarchia inglese e quella francese, l'una e l'altra sistemi illiberali. E questo malgrado ogni pretesa *formale* dell'Inghilterra di definirsi un sistema parlamentare di tipo liberale, mentre è un sistema altrettanto oppressivo di quanto lo fosse il *sostanziale* assolutismo dell'antico regime francese. Quindi, contro entrambi questi sistemi dispotici è ora giustamente sorta una rivoluzione intesa al recupero dei diritti naturali.

L'imputazione di malgoverno rivolta all'Inghilterra trova storica conferma – secondo da Thomas Paine – ancor prima che per il governo militare inglese imposto alle colonie del Nord-America (da cui poi la Rivoluzione del 1776), proprio nei confronti delle popolazioni di Irlanda, Galles e Scozia (prevalentemente di etnia celtica e di religione cattolica).

the affairs of England, or the English Parliament; and that Mr. Burke should commence an unprovoked attack upon them, both in Parliament and in public, is a conduct that cannot be pardoned on the score of manners, nor justified on that policy" (Ib., p. 249).

⁹⁸⁶ *"The revolutions that have taken place in other European countries have been excited by personal hatred. The rage was against the man, and he became the victim. But, in the instance of France, we see a revolution generated in the rational contemplation of the rights of man, and distinguishing from the beginning between persons and principles. But Mr. Burke appears to have no idea of principles, when he is contemplating governments [...]" (Ib., p. 258).*

⁹⁸⁷ *"Among the few that fell, there do not appear to be any that were intentionally singled out. They all of them had their fate in the circumstances of the moment, and were not pursued with that long, cold-blooded, unabated revenge which pursued the unfortunate Scotch in the affair of 1745" (Ib., p. 259).*

Critiche del resto da Edmund Burke – dapprima, nel 1756 – argomentate in difesa della *società naturale*, contrapposta (sugli echi di Rousseau, e particolarmente di Mandeville, ai fumi velenosi dell'*artificiale società* industriale) alle formalistiche garanzie di legalità della *società politica*⁹⁸⁸.

Critiche successivamente argomentate in senso sostanzialmente diverso dallo stesso Burke (soprattutto in parlamento, sin dal primo suo intervento, nel 1766, nella *House of Commons*), in quanto ora invece in difesa della *società civile-società politica*, ossia dei *diritti storicamente acquisiti*.

Infatti, Burke si era allineato non solo in difesa dei diritti storici dei coloni americani⁹⁸⁹ (in quanto inglesi, e come tali legati alle tradizioni liberali e rappresentative della *società civile* britannica)⁹⁹⁰. Aveva infatti anche preso posizione a sostegno dei *diritti storici* acquisiti precedentemente dalle nazioni ora incluse nell'Impero (*Commonwealth*) britannico⁹⁹¹ che – in quanto tali (come qualcosa di anteriormente acquisito) – da riconoscere come esempio di una nuova idea di *diritti civili e politici* a livello internazionale.

E da ultimo, va ricordata soprattutto la presa di posizione che, in nome dei *diritti storici* acquisiti, Burke argomenta sia contro la Rivoluzione francese⁹⁹², sia contro il radicalismo dei nuovi *Whigs*, i quali (tradendo il messaggio liberale, conservatore-tradizionalista) ora si schierano (come appunto Thomas Paine, Richard Price ed alla fine lo stesso Charles James Fox) a favore di questa rivoluzione francese, non comprendendone (o sottovalutandone) la portata dispotica, distruttiva di ogni forma di *società civile-società politica*⁹⁹³.

⁹⁸⁸ Si veda appunto la già citata opera di: Edmund BURKE, *A vindication of natural society; or a view of the miseries and evils arising to mankind from every species of artificial society...*, cit.

⁹⁸⁹ ID., *A short account of a late short administration* (1766). Ma si veda anche l'avvertimento del pericolo di una rivoluzione scissionista dei coloni verso la Madrepatria inglese, che accadde di lì a poco: ID., *Speech on American taxation* (1774); ID., *Speech on conciliation with America*, 1775.

⁹⁹⁰ ID., *Thoughts on the cause of present discontents* (1770). E successivamente: ID., *Speech on presenting to the House of Commons a plan for the better security of the independence of Parliament and the economical reformation of the civil and other establishments* (1780).

⁹⁹¹ ID., *Speech on the Nabob of Arcot debts* (1785), contro le malversazioni compiute (a partire dal 1772) da Warren Hasting, governatore della *East-India Company*, nel Bengala.

⁹⁹² ID., *Reflections on the Revolution in France* (1790).

⁹⁹³ ID., *Letter to a member of the national Assembly* (1791); ID., *Appeal from the new to the old Whigs* (1791); ID., *Thoughts on French affairs* (1791).

Tematiche, queste, che l'irlandese Burke sviluppa particolarmente nel senso appunto di un'idea di impero (il *Commonwealth*) il cui significato e la cui portata storica vanno accuratamente ridefiniti in senso positivo, correggendo le attuali risultanze negative dell'imperialismo economico, e considerando le opportune prospettive di omologazione politica di popoli diversi per cultura, costumi e tradizione.

Da un lato, infatti non deve cancellare la loro individualità storica. Il contrario di quanto si ritiene possa comunque essere accaduto con il dominio originariamente imposto dalla dinastia *normanna inglese* sulle popolazioni celtiche o, meglio, anglo-sassoni. Ipotesi su cui il giudizio di Burke è del resto meno perentorio di quello di Paine. Ma anche il contrario di quanto di simile si è attuato anche in altre aree geo-politiche europee, ad esempio in Russia (fondata da quei vichinghi, anch'essi normanni, lì chiamati Vareghi).

Dall'altro lato, ci può essere un'omologazione invece intesa positivamente, ossia nel senso di un'integrazione basata sul riconoscimento delle diversità in un medesimo contesto politico-istituzionale. Del resto, anche se Burke non la cita direttamente, questa omologazione come integrazione *fra diversi*, era accaduta nella Sicilia normanna (nella monarchia fondata da Ruggiero II), dove si era pur attuato il sostanziale riconoscimento delle singole tradizioni etnico-nazionali.

Un riconoscimento da intendere come un dovuto rispetto di una loro 'personalità delle leggi', ossia del diritto di ognuna delle etnie a conservare i propri usi e costumi (al solo patto della subordinazione ai fondamenti dell'unità politica impersonata dalla monarchia)⁹⁹⁴.

Riguardo alla posizione di Thomas Paine su questi temi, va detto che il suo risulta un improprio paragone fra l'Inghilterra (che an-

⁹⁹⁴ Del resto, un'omologazione rispettosa dei diritti storici acquisiti si era già delineata sia politicamente che sul piano dei simboli, come si può constatare ancora nell'attuale bandiera inglese (il cosiddetto *Union Jack*, anch'esso contenente il *nick-name* dei sovrani scozzesi, *Jacobus-James-Jack*). Si sa infatti che nel 1801, con un *Union Act*, si incorporò l'Irlanda nel Regno unito, con una *Royal Proclamation* che, conseguentemente, integrò in un comune simbolo le tre antiche bandiere nazionali. Da un lato, infatti una prima unione di insegne nazionali si era avuta a seguito della successione (nel 1603) di Giacomo VI di Scozia ad Elisabetta I Tudor, regina d'Inghilterra. Tale unione venne codificata nel 1606 nella bandiera formata sia dalla croce rossa (la *Croce di San Giorgio*) in campo bianco, insegna dell'Inghilterra, sia dalla croce bianca (la *Croce di Sant'Andrea*) in campo blu (una croce 'trasversa', cioè partente dai quattro angoli [detta: *saltire*]), insegna della Scozia. Dall'altro lato, nel 1707, durante il regno di *Queen Anne*, a queste due croci si aggiunse il simbolo dell'Irlanda, la *Croce di San Patrizio*, anch'esso una croce trasversa, come quella scozzese, ma questa rossa in campo blu (www.google.it/images//upload.wikimedia.org/wikipedia/it/Flags).

nienta nel sangue tutti gli Scozzesi seguaci degli Stuarts) ed invece la Francia (che, a suo dire, opera una rivoluzione incruenta). In effetti, qui Paine arriva ad affermare che dopo l'episodio della presa della Bastiglia [14 luglio 1789] tutto era ritornato allo stato di quiete⁹⁹⁵.

Evidentemente, nella 'verve' polemica, Paine quindi accusa Burke di non essere del tutto spiacente che sia stato abbattuto quel simbolo di potere arbitrario. Qui Paine arriva addirittura ad identificare il potere arbitrario del papato e quello di cui la Bastiglia era espressione⁹⁹⁶, tenendo incarcerate delle povere vittime, condannate [*lingered*] a condurre la più miserabile vita senza speranza, nella più miserabile delle prigioni⁹⁹⁷.

La Bastiglia, in cui è certo che al momento dell'abbattimento non vi fossero di queste comunque 'povere vittime' se non sette prigionieri [*"deux fous, quatre faussaires et un jeune noble débauché"*] che del resto, sin dall'inizio di questo 1789 (per le agitazioni popolari che si annunciavano) le autorità avevano deciso di inviare nel carcere di Vincennes⁹⁹⁸.

Nondimeno, – in termini di simboli politici – la 'presa della Bastiglia' si era in realtà subitaneamente identificata con la liberazione di Parigi e la distruzione dell'antico regime. E proprio in quanto simbolo di liberazione, subito fu assunto come un *valeur national*, materialmente riprodotto in varie immagini e fogge (anche scultoree, quali si vedono oggi nel *Musée de la Révolution* di Vizille, fatte appunto con i materiali stessi dell'abbattuto edificio).

Un simbolo politico poi celebrato in ricorrenze nazionali, prima fra tutte la cerimonia ufficiale della ricorrenza dell'evento, l'anno seguente, il 14 luglio 1790. E questo quale che sia il valore che oggi si vuol dare – in un tanto logoro dibattito – se si sia trattato di un risibile combattimento per la 'conquista' di una fortezza vuota [*"combat dérisoire pour s'emparer d'une forteresse vide"*], oppure di un vero avvenimento

⁹⁹⁵ [...] *The mind can hardly picture to itself a more tremendous scene than which the city of Paris exhibited at the time of taking the Bastille, and for two days before and after, nor conceive the possibility of its quieting so soon*" (PAINE, *The Rights of Man. Part first*, cit., p. 261),

⁹⁹⁶ *"From his violence and his grief, his silence on some points, and his excess on others, it is difficult not to believe that Mr. Burke is sorry, extremely sorry, that arbitrary power, the power of Pope, and the Bastille, are pulled down"* (Ib., p. 260)

⁹⁹⁷ *"Not one glance of compassion, not one commiserating reflection, that I can find throughout his book, has he [Burke] bestowed on those who lingered out the most wretched of lives, a life without hope, in the most miserable of prisons"* (Ib., l. c.).

⁹⁹⁸ J. R. SURATTEAU, S. v.: *Bastille*, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, cit., p. 90.

fondativo della libertà di un popolo [*“ou événement fondateur de la liberté d’un peuple”*], o anche della tragica sorte toccata ai suoi difensori⁹⁹⁹.

A quest’ultimo proposito, andrebbe ricordato che il comandante cui era affidata la direzione della Bastiglia, il marchese Bernard René Jordan de Launay, aveva dapprima tentato di negoziare ma poi, essendo il forte attaccato dalla folla tumultuante, ordinò di sparare, provocando un centinaio di morti.

Quando furono recati davanti al portone due cannoni, il Marchese cercò di negoziare, accettando la capitolazione in cambio del salvacondotto, ma venne massacrato appena uscito sulla piazza antistante. La sua testa – si sa anche il nome dell’autore della decapitazione, il macellaio Mathieu Jeuve Jourdan – venne infilata su una picca, poi portata in ‘ostensorio’ per la città, assieme ad altre teste dei difensori della Bastiglia, fra una folla delirante. Questa è almeno la descrizione visibile in una stampa popolare coeva all’avvenimento, sotto la quale si legge: *“C’est ainsi que l’on punit les Traîtres”*¹⁰⁰⁰.

Da parte sua, Paine accenna di sfuggita a questo massacro, inquadrandolo nell’atto di eroismo collettivo della presa della Bastiglia, un ‘episodio a sé’, che poi venne presto dimenticato – a suo dire – nello ‘splendore’ del ‘compimento’ della Rivoluzione¹⁰⁰¹. Del resto, – aggiunge Paine – la stessa insurrezione popolare venne comunque scatenata per il provocatorio atto violento che il comandante della Guardia del corpo di Luigi XVI¹⁰⁰² compì contro un ‘povero vecchio’¹⁰⁰³.

In Francia – insiste Paine – nessuno è stato mandato al patibolo per volontà dell’*Assemblée nationale*. E quelli che sono stati giustizia-

⁹⁹⁹ *Ibidem*, l. c.

¹⁰⁰⁰ Si veda: www.en.wikipedia.org/wiki/Bernard-René_de_Launay.

¹⁰⁰¹ *“At a distance, this transaction has appeared only as an act of heroism, standing on itself; and the close political connection it had with the Revolution is lost in the brilliancy of the achievement”* (PAINE, *The Rights of Man. Part first*, cit., p. 261).

¹⁰⁰² Charles Eugène de Lorraine (principe di Lambesch) divenne comandante del *Royal Allemand-Dragons* nel 1778, e dieci anni dopo promosso *Maréchal de Camp* nell’esercito francese. Riceve poi la Croce dell’*Ordre de Saint Louis* (la più alta onorificenza militare francese). È lui che – in qualità di principale responsabile della protezione della Corte – guida i *Dragoni tedeschi* durante la sommossa del 12 luglio 1789, attraversando la piazza Luigi XV ed entrando nelle Tuileries dopo aver dispersa la folla. A seguito delle vicende rivoluzionarie, abbandona la Francia e nel giugno del 1791 è *Major General* dell’esercito austriaco (www.en.wikipedia.org/wiki/Charles_Eugene,_Prince_of_Lambesch).

¹⁰⁰³ *“The Prince of Lambesch [...] insulted and struck an old man with his sword. The French are remarkable for their respect to old age, and the insolence with which it appeared to be done, uniting with the general fermentation they were in, produced a powerful effect, and a cry of To arms! To arms! spread itself in a moment over the whole city”* (PAINE, *The Rights of Man. Part first*, cit., p. 263).

ti direttamente dal popolo è perché loro stessi, per il loro comportamento, si erano consacrati come vittime, predistinate al sacrificio per le loro colpe, per aver partecipato, anziché rivelarlo, al complotto contro l'Assemblée e contro le 'libertà della nazione'¹⁰⁰⁴. Sono cioè stati ghigliottinati per la volontà stessa di quel popolo che avevano in qualche modo collaborato ad opprimere.

Sulla base di questi sofismi ideologici, Paine continua la sua polemica, dicendo di aver scritto recentemente una lettera a Burke, per opporre ai suoi pregiudizi (sia contro la Rivoluzione francese che in favore del governo e della costituzione britannici) il miglior esempio dell'armonia, della razionalità, della moralità ritrovati dal nuovo ordine rivoluzionario francese¹⁰⁰⁵.

È – secondo Paine – un ritorno alla razionalità, alla luce reso possibile (dopo secoli di tenebre dell'irrazionale dispotismo politico e della superstizione religiosa), proprio grazie alla determinazione e capacità dell'Assemblée nationale di reintrodurre uno stretto legame (appunto fra il dovere morale e l'interesse politico)¹⁰⁰⁶ come fondamento del nuovo ordine scaturito dalla Rivoluzione.

D'altronde, Paine poco prima ha asserito che l'ordine fondato sul rispetto dei *diritti universali dell'uomo*, risale ad una remota antichità, a tradizioni trasmesse dagli antenati. E non solo ognuno ha i suoi (i quali a loro volta hanno altri antenati, e noi stessi saremo in futuro degli antenati), ma che quanto è veicolato da tutti gli antenati attraverso le loro tradizioni rivela che si trattava anche allora degli stessi quesiti moderni che oggi dobbiamo riaffrontare¹⁰⁰⁷.

Il che è come dire che ogni tradizione sia in definitiva sempre endemicamente inesauriente, poiché dietro ogni sua evocazione del pas-

¹⁰⁰⁴ "Mr. Burke has spoken a great deal about plots, but he has never once spoken of this plot against the National Assembly, and the liberties of the nation [...]. Whom has the National Assembly brought to the scaffold? None. They were themselves the devoted victims of this plot, and they have not retaliated; why then are they charged with revenge they have not acted?" (Ib., p. 265).

¹⁰⁰⁵ "[...] I wrote to him last winter from Paris, and gave him an account how prosperously matters were going on. [...] I referred to the happy situation National Assembly were [ma: i suoi membri, i rappresentanti] placed in; that they had taken a ground on which their moral duty and their political interest were united" (Ib., p. 297).

¹⁰⁰⁶ "They have not to hold out [come invece i parlamentari inglesi] a language which they do not themselves believe, for the fraudulent purpose of making others believe it. Their situation requires no artifice to support it, and can only be maintained by enlightening mankind. It is not their interest to cherish ignorance but to dispel it" (Ib., l. c.).

¹⁰⁰⁷ "[...] We have now arrived at the origin of man, and at the origin of his rights. [...] Those who lived a hundred or a thousand years ago were then moderns as we are now. They had their ancients, and those ancients had others, and we also shall be ancients on our turns" (Ib., p. 273).

sato si scorge qualcosa che non viene del tutto spiegato, se non come l'atto di una divina Creazione¹⁰⁰⁸. Da questa Volontà divina discenderebbe poi la naturale eguaglianza di ogni diritto naturale umano.

Da simili asserzioni non sembra del tutto immotivato ipotizzare che il nucleo centrale della riflessione di Paine si incardini su una sostanziale identificazione fra l'*eguaglianza originaria dei diritti naturali* (contestuale alla *genesì divina* dell'ordine cosmico ed umano) e l'azione rivendicativa che la Rivoluzione francese esplica nella volontà di riscattarli.

Dunque un *diritto naturale* che, qui, anch'esso (malgrado gli accenti anti-ecclesiali dello stesso Paine) in definitiva assume i tratti di un *diritto divino*. Ancorché, qui, inteso – attraverso una *rivoluzione protestante* (quacchera o puritana) anti-romana – a legittimare la Repubblica, la democrazia, l'eguaglianza, la libertà (di contro alla Monarchia, alla gerarchia delle funzioni sociali, all'obbedienza, alla diseguaglianza connessa alle distinzioni di rango).

Ma questa *rivoluzione protestante* sarebbe la Rivoluzione francese? Avrebbero cioè ragione Maistre e Bonald ad indicare nella Riforma la genesi prima dell'Ottantanove?

Concetti comunque, questi formulati da Paine, che concernono un'idea di *diritto naturale* il quale risulterebbe al tempo stesso una sorta di *diritto divino-umano*, ancorché in netto antagonismo polemico con il *diritto positivo* (sia quello statale che quello ecclesiastico, cioè il diritto delle religioni 'istituzionalizzate').

Posizioni quindi che lascerebbero comunque aperto l'antico quesito (su cui anche Carl Schmitt ritornerà, rifacendosi però ad Hobbes): *Chi ne sarà l'interprete?*

Quale autorità politica inevitabilmente pretenderà di esprimere questo *diritto divino-umano*?

E quali garanzie si avrebbero – sulla base di quanto il puritano-quacchero Paine propone – che l'interprete 'antipapista' (in definitiva uno qualsiasi dei rivoluzionari radical-democratici, ma anche un qualsiasi dittatore, ed a qualsiasi titolo) non pretenda a sua volta una sua infallibilità nell'interpretarlo?

D'altro canto, non mancano comunque in Paine alcune difficoltà argomentative proprio relativamente ad una simile nozione del *diritto naturale*, appunto intesa come una sorta di *diritto divino-*

¹⁰⁰⁸ "The fact is that portion of antiquity, by proving every thing, establish nothing. It is authority against authority all the way, till we come to the divine origin of the rights of man, at the Creation. Here our inquiries find a resting-place and our reason find a home" (Ib., l. c.).

umano. Difficoltà che emergono allorché affronta il problema della traduzione di questo *diritto divino-umano* nelle ineludibili, necessarie, forme di un *diritto positivo* che d'altro canto è per sua natura tendenzialmente coattivo, riduttivo nei confronti di ogni assoluta rivendicazione dei *diritti naturali* degli individui¹⁰⁰⁹.

E proprio qui Paine non va oltre la specificazione che si tratta di limiti posti non già dallo Stato o dalle Chiese, ma da un criterio di decisione morale formulato dall'individuo, consapevole che questi diritti non discendono dal suo arbitrio umano, ma direttamente da Dio.

Dunque una rivendicazione di *diritti naturali* che in quanto espressione di un *diritto divino-umano* che non ha altro limite che la discrezionalità dell'individuo? E qui, ancora una volta si pone il quesito: *Chi ne sarà l'interprete?*

C'è però in Paine anche la consapevolezza di precisi limiti che inevitabilmente incontra e dovrà superare ogni rivendicazione dei *diritti naturali*. Ecco qualcosa di contraddittorio con quella che in lui si pone come una concezione di un *diritto naturale assoluto*, incondizionato.

Contraddizione che si delinea laddove Paine sostiene che questi *diritti naturali* non vanno tuttavia considerati come se fossero espressione immediata di un *diritto naturale* dell'individuo, tale da non dover incontrare alcuno ostacolo.

Si sbaglierebbe infatti a considerare ogni limite ai *diritti naturali* come una specie di barbara barriera [*"is not a wilderness of turnpike gates"*], che l'individuo potrebbe superare a suo piacimento, come farebbe esibendo un pezzo di carta che lo autorizza a passare da una parte o dall'altra [*"to pass by tickets from one to another"*] di uno sbarramento¹⁰¹⁰.

C'è infatti un limite posto ai *diritti naturali* dell'individuo, o meglio un ineludibile duplice dovere: di rispettare Dio e di rispettare gli altri¹⁰¹¹.

¹⁰⁰⁹ "The illuminating and divine principle of equal rights of man (for it has its origin from the Maker of man) relates not only to the living individuals, but to generations of men succeeding each other. Every generation is equal in rights with the generation which preceded it, by the same rule that every individual is born equal in rights with his contemporary" (Ib., p. 274).

¹⁰¹⁰ Ibidem, p. 275.

¹⁰¹¹ "The duty of man is not a wilderness of turnpike gates, through which he is to pass by tickets from one to another. It is plain and simple, and consist but of two points. His duty to God, which every man must feel; and with respect to his neighbor, to do as he would be done by" (Ib., l. c.).

Motivo per cui da questi *diritti naturali* (correttamente intesi ed esplicitati) vanno comunque distinti i *diritti civili*, sebbene nel senso della derivazione di questi ultimi dai primi¹⁰¹².

A loro volta, infatti, i *diritti civili* sono quelli che appartengono all'uomo in ragione del suo essere membro della società¹⁰¹³. Diritti che però risultano da un pre-esistente *diritto naturale*, che ogni individuo ha comunque nella fattispecie di garanzie della propria sicurezza, della sua protezione. Esigenza per le quali ogni singolo non ha sufficiente potere per poterla soddisfare¹⁰¹⁴.

A chiarire questi concetti, qui Paine produce una distinzione fra una *prima classe* [tipologia o categoria] ed una *seconda classe* di *diritti naturali*.

Alla prima appartengono quei *diritti naturali* che l'individuo trattiene per il suo esclusivo godimento (e di cui ha un pieno potere, necessario per realizzarlo). Conseguentemente, fra questi diritti naturali della prima classe rientrano tutti i *diritti intellettuali*, i *diritti della mente*, e particolarmente la *religione* (un diritto naturale che l'individuo conserva per sé)¹⁰¹⁵.

Alla *seconda classe* appartengono quei *diritti naturali* che l'individuo 'inserisce' [o getta, "throws"] nel complessivo contesto della società ["*common stock of society*"]¹⁰¹⁶. In questo processo 'traspositivo', non è che sia la società a garantirgli alcunché. Infatti, l'individuo resta pur sempre lui stesso un proprietario dei suoi *diritti naturali* messi in società. Da questi – volta a volta, caso per caso – l'individuo attinge quello che è in definitiva un diritto a fruire di un suo personale capitale. Pertanto, un simile inserimento dei *diritti naturali* nel complesso contesto sociale è di per sé imperfetto, è difettivo, non corrisponde pienamente al suo scopo.

¹⁰¹² "Every civil right has for its foundation some natural right pre-existing in the individual, but to the enjoyment of which his individual power is not, in all cases, sufficiently competent" (Ib., p. 276).

¹⁰¹³ "Civil rights are those which appertain to man in right of his being a member of society" (Ib., l. c.).

¹⁰¹⁴ "Of this kind are all those which relate to security and protection" (Ib., l. c.).

¹⁰¹⁵ "The natural rights which he retains are all those in which the power to execute is as perfect in the individual as the right itself. Among this class [...] are all the intellectual rights, or rights of the mind: consequently, religion is one of those rights" (Ib., l. c.).

¹⁰¹⁶ "The natural rights which are not retained are all those in which, though the right is perfect in the individual, the power to execute them is defective. They answer not his purpose. [...] He therefore deposits his right in the common stock of society, and takes the arm of society, of which he is a part, in preference and in addition to his own. Society grants him nothing. Every man is proprietor in society, and draws on the capital as a matter of right" (Ib., l. c.).

Ecco perché l'individuo – proprio perché i suoi *diritti naturali* 'non conferibili' alla società, ma '*riservati*' – mantiene intatto il diritto di difenderli da sé.

Concetti, asserzioni, terminologie che – come si vede – sono in questa trattazione densi di implicazioni ed equivoci. Ambiguamente intercambiabili di contenuto e significato nella loro poli-valenza di significati. Infatti, *throw* può significare sia semplicemente buttarsi (gettarsi senza troppa cura in qualche situazione), sia aggiungersi a qualcosa, sia impegnarsi vigorosamente, sia intrecciarsi nel complesso di una trama¹⁰¹⁷. Termine, quest'ultimo, che ci ricondurrebbe al mito del politico, inteso come tessitore del diverso nell'eguale.

A sua volta il termine *stock* può significare sia innesto di qualche pianta, sia stirpe (razza, schiatta, genere, famiglia), sia ceppi o gogna¹⁰¹⁸, sia il sistema di valori, azioni e titoli bancari (e qui non ci dimentichiamo quanta parte ebbero i *Quakers* nel fondare alcune banche ancora esistenti, ad esempio quella fondata dal poc'anzi ricordato Robert Barclay nel XVII secolo).

Motivi per cui non sarebbe forse immotivato, intendere quel '*throw*' come l'atteggiamento che attiene all'individuo '*vigorosamente impegnato*' ad '*inserire*' la difesa dei suoi diritti naturali nella molteplicità di aspetti della società civile.

Da queste premesse Paine trae alcune conclusioni a suo dire indubitabili, logicamente corrette. Quantomeno, secondo lui coerenti con il postulato dell'eguaglianza come fondamento dei diritti naturali.

La prima conclusione è che ogni *diritto civile* si sviluppa sulla base di un *diritto naturale* (è cioè un diritto naturale che cambia *forma* configurandosi come un diritto civile, ma non la *sostanza*, la quale resta quella di un diritto naturale)¹⁰¹⁹.

La seconda conclusione è che il *potere civile* è costituito da quella categoria di diritti naturali, difettivi negli individui proprio dal punto di vista del potere di realizzarli. Nondimeno, questo *potere civile* non corrisponde al suo fine se non quando connesso al '*centro in cui convergono i diritti di tutti*' [*'focus*'], allorché diventa cioè competente agli scopi di ognuno¹⁰²⁰. La terza, conclusione, infine, è che

¹⁰¹⁷ Cfr.: *The concise Oxford dictionary of current english*. Edited by H. W. Fowler and F. G. Fowler [...]. Fourth edition [...], cit., p. 1329-1330).

¹⁰¹⁸ "[...] Timber frame with holes for feet and occasionally hands in which petty offenders were confined in sitting position"(Ib., p. 1244).

¹⁰¹⁹ "First, That every civil right grows out of a natural right; or, in other words, is a natural right exchanged"(PAÏNE, *The Rights of Man. Part first*, cit., p. 276).

¹⁰²⁰ "Secondly, That civil power, properly considered as such, is made up of the aggregate of

questo *potere civile* non deve invadere la sfera dei *diritti naturali*, i quali restano specifici, trattenuti [*'natural rights retained'*] dal singolo individuo¹⁰²¹.

Sulle origini dei governi, in particolare sui fattori che hanno determinato la loro motivazione e fondazione [*"a review of the several sources from which the governements have risen, and on which they have been founded"*], – Paine li riassume in tre tipologie.

La prima è quella di governi fondati sulla superstizione (ossia il governo dei preti [*"superstition [...] gouvernement of priestcraft"*]); la seconda, è quella di governi fondati sul potere (tale il governo dei conquistatori [*"conquerers"*]); la terza, è quella di governi fondati sui comuni interessi della società e sui comuni diritti dell'uomo [*"the common interests of society, and the common rights of man"*]¹⁰²².

Alla tipologia dei conquistatori quindi Paine – come si è visto – riconduce il governo inglese, a suo dire fondato sul solo *potere*, dissimulato nella sua essenza dispotica sia dietro i simboli della difesa dello Sato (la *spada*) e della legittima autorità (lo *scettro*), sia dietro un *nuovo idolo*, il *diritto divino dei re*. In questo i sovrani inglesi hanno imitato il Papa, il quale, nell'unione fra *spirituale* e *temporale*, ha distorto [*"twisted"*] l'insegnamento di Cristo [*"Founder of the Christian religion"*] elaborando dunque un'altra frode, sotto forma di un altro idolo ideologico, chiamandolo *Chiesa e Stato*¹⁰²³.

Del resto, dell'antica società di corpi (i tre Ordini del clero, della nobiltà e della borghesia) Paine – in nome della naturale eguaglianza fra gli uomini¹⁰²⁴ – critica non solo i vertici, il Re e la Chiesa (della quale comunque chiama in causa anche quella inglese, nella necessità di una riforma a vantaggio del basso e medio clero, al di là dunque di qualsiasi gerarchia e vertice ecclesiastico). Ma pronuncia anche una chiamata di correo per il corpo tradizionalmente inter-

that class of the natural rights of man, which becomes defective in the individual in point of power, and answers not his purpose but when collected to a focus becomes competent to the purpose of every one" (Ib., l. c.).

¹⁰²¹ *"Thirdly, That the power produced from the aggregate of natural rights, imperfect in power in the individual, cannot be applied to invade the natural rights which are retained in the individual, and in which the power to execute is as perfect as the right itself"* (Ib., l. c.).

¹⁰²² *Ibidem*, p. 277.

¹⁰²³ *Ibidem*, l. c.

¹⁰²⁴ *"[...] I mean that men are all of one degree, and consequently that all men are born equal, and with equal natural rights [...]. The Mosaic account of the Creation, whether taken as divine authority or merely historical, is full to this point the unity or equality of man [...]. And shows that the equality of man, so far from being a modern doctrine, is the oldest upon record"* (Ib., p. 274).

medio, cioè l'aristocrazia, espressione anch'essa della conquista e del primato della funzione militare¹⁰²⁵.

L'aristocrazia rappresenta la nobiltà artificiale, sorta di contrazione nel corpo di un nano [*"shrinks into a dwarf"*] di fronte alla vera nobiltà naturale, la quale è invece la sola e vera nobiltà che, sia pure a tratti, in 'qualche modo', si manifesta nella storia come un vero miracolo di sopravvivenza al tempo trascorso¹⁰²⁶.

Sulla Chiesa ufficiale (quella istituzionalizzata in regole e gerarchie, sia quelle cattolica che quella anglicana) – di contro alla posizione di Burke circa il nesso strettissimo fra la Chiesa e lo Stato, – da parte sua Thomas Paine sostiene che una tale unione è una sorta di 'mulo'. E cioè un ibrido, pericoloso per contaminazioni non armonicamente risolte, come appunto questo animale che nasce da un incrocio fra un cavallo ed un asino¹⁰²⁷.

Allegoria che noi abbiamo già visto, accennando all'ipotizzabile travaso dell'immagine di Pope, in *Dunciad*, nell'ideologia rivoluzionaria francese, come si vede nella medaglia di Lion-Ville affranchie, dove si rappresentava un vescovo (o il papa) in tali sembianze di animale ibrido.

Da parte sua, qui, Paine precisa però che tutte le religioni – originariamente dolci e benigne, dotate di principi morali, inevitabilmente diventano persecutorie quando si trasformano in istituzioni regolate da norme ambigue e contraddittorie, appunto le Chiese¹⁰²⁸.

Se è vero che dalle persecuzioni ecclesiastiche-statali nacquero i *Quakers*, tuttavia – sottolinea Paine – è peculiare di ogni altra re-

¹⁰²⁵ "[...] Which is called aristocracy in some countries, and nobility in others, arose out of the government founded upon conquest. It was originally a military order, for the purpose of supporting military government (for such were all governments founded in conquest). [...] The nature and character of aristocracy shows itself to us in this law. It is law against every law of nature, and nature itself calls for its destruction" (Ib., p. 288).

¹⁰²⁶ "[...] In the first place, [...] aristocracy is kept up by family tyranny and injustice. [...] Sixtly, Because the aristocracy has a tendence to degenerate the human species. By the universal economy of nature it is known, and by the instance of the Jews it is proved, that the human species has a tendency to degenerate in any small numbers of persons when separated from the general stock of society, and intermarrying constantly with each other. [...] The artificial NOBLE shrinks into a dwarf before the NOBLE of Nature; and in the few instances of those (for there are some in all countries) in whom nature, as by a miracle, has survived in aristocracy, THOSE MEN DESPISE IT [la 'nobiltà artificiale']" (Ib., p. 289)

¹⁰²⁷ "[...] It proceeds from the connection which Mr. Burke recommends. By engendering the church with the state, a sort of mule-animal, capable only of destroying, and not of breeding up, is produced, called 'The Church established by Law'" (Ib., p. 292).

¹⁰²⁸ "Persecution is not an original feature in any religion; but it is always the strongly marked feature of all law-religions, or religions established by laws" (Ib., p. 293).

ligione un atteggiamento persecutorio che inevitabilmente ognuna assume nei confronti delle precedenti, secondo una vera e propria ciclicità storica.

Dunque le persecuzioni sono sempre il frutto delle religioni che si consolidano in istituzioni, anziché lasciare libero spazio alla religiosità individuale in ogni tempo e situazione. Da qui sono nate sia l'inquisizione spagnola, sia le persecuzioni inglesi per chiese e confessioni dissidenti (che poi emigrarono in America), sia in Francia la revoca dell'Editto di Nantes. A fronte di questo clima inevitabilmente persecutorio è nata quell'idea di un'unione fra Chiesa e Stato che proprio Burke ancora continua a predicare, ignorando quanto sia contraria alla politica¹⁰²⁹.

Entro questi termini, dunque la polemica contro Burke si focalizza nell'opposizione fra il sistema di potere 'anglo-normanno' (da Guglielmo in Conquistatore in poi costantemente incardinato sulla volontà singola del sovrano) e il nuovo ordine scaturito dalla Rivoluzione francese.

In tale ordinamento – secondo Thomas Paine – l'*Assemblée Nationale* rappresenta invece non l'arbitrio di un singolo, ma la *volontà della nazione*. Traducendosi in potere legislativo, questa volontà precede, è anteriore e superiore ad ogni decisione del sovrano o comunque del governo (le cui funzioni dovrebbero essere di per sé meramente esecutive delle leggi fatte appunto da un'assemblea rappresentativa di questa *volontà nazionale*).

Del tutto infondatamente si è sostenuto – continua Paine – che il governo è sempre qualcosa di strettamente connesso, di composito [*"compact"*], ossia un accordo fra coloro che governano e coloro che sono governati, ma questo non può essere vero, dal momento che ci deve essere sempre un individuo prima che un governo possa esistere¹⁰³⁰. Pertanto si può correttamente dire solo che questo accordo è nato fra gli individui stessi, che lo hanno creato, per cui non è il governo che si accorda con gli individui, ma sono questi che lo

¹⁰²⁹ “[...] Let then Mr. Burke continue to preach his anti-political doctrine of Church and State”(Ib., l. c.).

¹⁰³⁰ “It has been thought a considerable advance toward establishing the principles of freedom, to say, that government is a compact between those who govern and those who are governed: but this cannot be true, because it is putting the effect before the cause; for as a man must have existed before governments existed, there necessarily was a time when governments did not exist, and consequently there could originally exist no governors to form such a compact with”(Ib., pp. 277-278).

creano, e che dunque tale accordo è in qualche misura antecedente ad ogni forma di governo¹⁰³¹.

Illegittimo è il governo inglese, in quanto discendente diretto della volontà egemone di Guglielmo il Conquistatore e non espressione della volontà della società. Motivi per cui coloro che lo hanno ereditato, l'attuale governo inglese, hanno recepito qualcosa al di sopra del popolo¹⁰³².

Va qui ricordato quanto abbiamo già rilevato, ossia che – contrariamente alle imputazioni che gli muove Paine – in realtà Burke non manifesta alcuna condivisione con l'idea che il fondamento legittimante il governo ed il sistema istituzionale britannico discenda immediatamente, senza mediazioni, dalla conquista, normanna, verso la quale lo stesso Burke ha per tempo opposto la convinzione che questo sistema normanno fosse in Inghilterra dispotico (a differenza di quello dei Normanni in Sicilia).

Contro l'origine 'anglo-normanna', Burke oppone – quale momento della legittimazione di un governo (fondato sulle leggi ed il rispetto della volontà dell'intera nazione) – persino la forma politica assunta dagli Anglo-sassoni, in un'epoca nella quale in qualche misura sopravvivevano elementi del precedente sistema federale-rappresentativo delle popolazioni celtiche. Ed è appunto tale forma di governo ad essere stata definitivamente messa da parte con la sconfitta inflitta all'anglo-sassone Aroldo nella battaglia di Hastings, nel 1066 vinta dal normanno Guglielmo il Conquistatore.

Si è anche visto come – ancora secondo Burke – la nazione inglese avrebbe poi recuperato queste antiche tradizioni rappresentative, specifiche appunto sia delle popolazioni celtiche, sia di quelle germaniche (tali gli Anglo-sassoni), soltanto con la *Magna Charta*, strappata con la forza dai baroni al riluttante Giovanni 'senza terra' nel 1215.

Questo è per Burke il vero antefatto della rilegittimazione che la *Glorious Revolution* del 1688 riuscì a compiere recuperando quell'antica tradizione liberale-rappresentativa.

¹⁰³¹ "The fact therefore must be that the individuals themselves, each in his own personal and sovereign right, entered into a compact with each other to produce a government [...]" (Ib., p. 278).

¹⁰³² "[...] Mr. Burke will not, I presume, deny the position I have already advanced; namely, that governments arise, either out of the people, or over the people. The English Government is one of those which arose out of a conquest, and not out of society, and consequently it arose over the people; and though it has been much modified from the opportunity of circumstances since the time of William the Conqueror, the country has never yet regenerated itself, and is therefore without a constitution" (Ib., p. 279).

Da parte sua, polemicamente trascurando questa distinzione (forzando l'argomentazione in senso diverso dalla suddetta concezione di Burke), Thomas Paine sostiene la netta superiorità del nuovo ordine creato dalla Rivoluzione francese rispetto al sistema britannico. Un sistema che egli considera appunto integralmente negativo, frutto della conquista, della sopraffazione dei *diritti originali* del popolo inglese, assoggettato tramite regole ed istituzioni che, sin da questa malvagia origine normanna, ancor ora si basano – sottolinea Paine – sulla tirannia, in quanto restano strutturate secondo una visione corporata, gerarchica, quale è quella dei tre distinti ordini politici codificati nel Parlamento londinese, in un'aperta negazione della *naturale eguaglianza* fra gli uomini.

Secondo Paine, invece l'*Assemblée Nationale* francese adesso costituisce propriamente un legittimo 'composto' personale-sociale [*"a personal social compact"*], nel quale i membri sono i delegati della nazione nel suo *originale* carattere di creazione individuale¹⁰³³.

Alla fin fine, però, Paine si contraddice, laddove manifesta una qualche perplessità sulla durata di questo sistema nuovo, in quanto considera il pericolo che l'eguaglianza ora conquistata possa perdersi. Eventualità che egli riconnette alla futura insubordinazione da parte della volontà delle future generazioni, la quale – anziché esprimersi nella future assemblee nazionali nei termini di una mera delega statutaria (subordinata cioè all'esecuzione di quanto stabilito una volta per tutte dalla volontà dei padri costituenti) – si potrebbe arrogare il diritto di cambiare quanto invece deve considerarsi – per sempre – come fondamentale, qualcosa di codificato nell'organismo costituzionale originariamente definito¹⁰³⁴.

Qui infatti si può notare la contraddittorietà dell'idea di continuità formulata da Paine, nella fattispecie di una sorta di *tradizione costituzionale* che la Rivoluzione francese inizierebbe, ponendo principi che vincoleranno in futuro l'individuo. C'è qui una perce-

¹⁰³³ "The present National Assembly of France is, strictly speaking, the personal social compact" (*Ib.*, p. 279).

¹⁰³⁴ "The members of it are the delegates of the nation in its original character; future assemblies will be the delegates of the nation in its organized character. The authority of the present Assembly is different to what the authority of future assemblies will be. The authority of the present one is to form a constitution; the authority of future assemblies will be to legislate according to the principles and forms prescribed in that constitution; and if experience should hereafter show that alterations, amendements, or additions are necessary, the constitution will point out the mode by which such things shall be done, and not leave it to the discretionary power of the future government" (*Ib.*, pp. 279-280).

pibile antinomia fra: l'idea che l'individuo pre-esiste, ossia che è il vero fondatore, anteriore ad ogni costituzione e ad ogni governo; e poi – invece – l'asserzione di una semplice partecipazione dei futuri individui (attraverso una futura rappresentanza assembleare) all'attuazione di quanto stabilito nei principi fondamentali della rivoluzione.

In questa prospettiva, la costituzione risulta in effetti creata dalle precedenti, in certo modo 'antiche' volontà individuali, loro sì fondamentali-fondatrici di ogni futura legislazione da parte dei posteri, i quali comunque dovrebbero disporsi all'interno di qualcosa di antecedente la loro personale volontà individuale.

D'altra parte, va qui notata un'antinomia ideologica, per cui – da un lato – Paine asserisce la validità della propria idea di continuità istituzionale (cioè del nuovo ordine fondato dalla Rivoluzione francese), e – dall'altro lato – invece considera erronea, arbitraria (frutto appunto di un mai superato spirito di conquista normanno) la continuità cui Burke riferisce la superiorità – rispetto a questa francese del 1789 – della *Glorious revolution* britannica del 1688.

Qui cioè, – per un verso – Paine critica l'asserzione di Burke¹⁰³⁵ che quando l'*Assemblée nationale* si presentò inizialmente formata dai tre distinti Ordini (clero, nobiltà e terzo stato) c'erano le basi del recupero, di un riannodarsi della continuità tradizionale, di una costituzione precedentemente cancellata dall'assolutismo monarchico). Una continuità che Burke indica in Francia invece compromessa dall'attuale abolizione di ogni distinzione, cetuale-funzionale in senso politico, di questi corpi organici dello Stato.

Nel contempo, – per altro verso – Paine si riferisce alla costituzione del 1791 come la base di un futuro assetto istituzionale fondato sul principio dell'inviolabilità dei principi posti da questa *Assemblée nationale*, fondatrice di un ordine che le future generazioni dovranno rispettare (conformandosi ad una funzione delegata rispetto a questa prima 'assemblea costituente').

Tutte le "*future assemblies will be the delegate of the nation in its organized character*"¹⁰³⁶.

Qui Paine annienta dunque il suo postulato della diretta connessione fra l'antioriorità-superiorità di ogni individualità (pas-

¹⁰³⁵ "Mr. Burke said in a speech last winter in parliament, That when the National Assembly first met in three Orders (the Tiers État, the Clergy, and the Noblesse) France had then a good constitution" (Ib., p. 279).

¹⁰³⁶ *Ibidem*, l. c.

sata, presente e futura) rispetto alle istituzioni statuali. Postulato poi surrettiziamente sostituito argomentando appunto la subordinazione delle individualità future a queste individualità fondatrici che formano questa prima *Assemblée nationale*. Dunque considerata come costituente di qualcosa valido, intangibile per sempre. Qualcosa, quindi, come una *convenzione* per fare una volta per tutte la costituzione¹⁰³⁷.

E qui, appunto, si contraddice clamorosamente al principio dell'*eguaglianza naturale* di tutti gli uomini, stabilendo che una generazione è fondatrice di un ordine vincolante il futuro di ogni altra generazione.

D'altro canto, una volta contraddetta l'eguaglianza ed introdotta una superiorità dei rivoluzionari fondatori del *nuovo ordine*, nel 1789, non vi è alcuna consequenzialità logica in Paine, bensì un'auto-referenzialità alle proprie asserzioni, nel contestare il criterio della superiorità rispetto all'eguaglianza adottata dai propri concittadini nel riferimento alla volontà dai fondatori dell'ordine nuovo introdotto dalla *Glorious revolution* britannica del 1688.

Un ordine – come si è detto – che al contrario Burke considera molto giustamente articolato nelle tre distinzioni cetuali-funzionali: sia della *House of Lord* (a sua volta distinta in *Lords* secolari ed ecclesiastici), sia dell'*House of Common* (luogo rappresentativo della borghesia commerciante e bancaria, davanti alla quale è aperto l'accesso alla nobilitazione per meriti eminenti in sostegno dello Stato).

Che cosa cambia nel tipo di continuità del *Parliament* britannico, rispetto a quella indicata da Paine nell'*Assemblée nationale*, se non che in entrambe si rivendica una tradizione istituzionale? Se non che tale tradizione, nel primo caso è intesa a perpetuare la *disuguaglianza fra i tre ceti titolari delle funzioni politiche* (tradizione che però non esclude, ma anzi prevede una selezione meritocratica per l'eccesso ai tre ordini), mentre nel caso dell'*Assemblée nationale* la tradizione istituzionale è concepita da Paine come perpetuazione di una *disuguaglianza* della volontà degli individui che hanno posto i principi fondamentali della rivoluzione, rispetto a qualsiasi futura osmosi meritocratica delle individualità componenti le generazioni future?

È migliore una rappresentanza parlamentare che (come quella cui si riferisce Burke con la sua apologia della *Glorious revolution*)

¹⁰³⁷ “[...] That Mr. Burke does not understand what a constitution is. The persons so met, were not a constitution, but a convention to make a constitution” (Ib., l. c.)

esprima – sia pure in maniera mai del tutto perfetta (come tutte le cose umane) – le diseguaglianze in una distinzione di funzioni e di ruoli aperta al merito emergente, nella prospettiva di un eguagliamento politico di esse?

Oppure è preferibile una rappresentanza parlamentare che – del tutto surrettiziamente esalti formalmente una perfetta eguaglianza universale, per poi sostanzirsi in una superiorità assoluta di certi individui (i rivoluzionari fondatori di un nuovo ordine)? Solo ad essi si riconosce il diritto naturale degli individui a decidere la propria forma di governo?

Forse che non è incoerente – rispetto al principio della predicata *eguaglianza dei diritti naturali* di tutti gli individui (presenti e futuri) – teorizzare con la rivoluzione dei nuovi principi in modo tale da implicare la subordinazione di tutte le individualità future?

Intanto, nei fatti opprimendo ed annientando con pregiudizi e giudizi sommari le individualità attuali, in nome della *'volontà del popolo'*, identificata come la *'volontà della nazione'* (che sarebbe invece ben diversamente articolata secondo differenze locali, regionali, culturali, persino etniche)?

II. *Il riconoscimento degli esiti dispotici del giacobinismo, artefice di una rappresentanza formale dei 'diritti naturali' in 'diritti politici' (1795)*

A fronte delle suddette posizioni del 1791 (contenute appunto nella prima parte di *The rights of man*), risulta successivamente in certa misura mutato il giudizio di Paine sulla Rivoluzione francese. Segno di un *'ravvedimento'* comunque successivo al dilagare del radicalismo giacobino, nel 1793-94. Vicende che hanno confermato quanto errate fossero le ottimistiche previsioni di Paine formulate nel 1791 sul futuro della Rivoluzione francese, e quanto invece fosse giusta la *'pregiudiziale'* diagnosi sul significato degli eventi rivoluzionari francesi da parte di Burke, formulata sin dal 1790 (nelle *Reflections on the Revolution in France*).

In effetti, se anche nel *pamphlet* pubblicato a Parigi nel luglio 1795 (intitolato *Dissertation on first principles of government*) Paine contrappone i *diritti del popolo* sostanzialmente all'*usurpazione* in atto da parte dell'Inghilterra, tuttavia ammette che anche la Rivoluzione francese è stata un dispotismo che ha usurpato questi diritti.

Ora, solo adesso, Paine paragona gli stessi Giacobini a quelli che comunque ancora insiste a qualificare come gli eredi attuali dei conquistatori normanni, ossia – a suo dire – la *House of Lords*, verso

cui reitera l'accusa di un'origine criminale in quanto i suoi membri sono i discendenti diretti di Guglielmo il Conquistatore¹⁰³⁸.

E dunque se ancora il riferimento dei primi principi della politica è reiterato nel senso di riconoscerli come originati dai *diritti naturali* fondati sulla *naturale eguaglianza*, comunque ora Paine ammette che si tratta di un'*eguaglianza naturale* che deve misurarsi con la *diseguaglianza politica* che sussiste fra gli individui, non soltanto nel senso che i deboli non sanno proteggersi da soli, ma anche nel senso di un'eguagliamento attraverso la delega della difesa dei loro diritti a dei loro rappresentanti, i soli capaci di 'sublimare' i loro *diritti naturali* in *diritti civili*¹⁰³⁹.

Ora Paine – respinta ancora ogni ipotesi di un governo ereditario¹⁰⁴⁰ – dichiara che le origini del governo rappresentativo non sono nello '*stato di natura*' (dove l'individuo ha diritti naturali ma non il potere di realizzarli), né nella democrazia pura¹⁰⁴¹ (come aveva già sottolineato lo stesso Rousseau) bensì nel governo rappresentativo.

Nel primo caso, nello *stato di natura*, l'individuo "*is defective of power*", mentre nel secondo caso – solo ora argomenta Paine – nella *democrazia pura*, si richiedono quelle piccole dimensioni della comunità in cui tutti si possano radunare in piazza e partecipare direttamente all'elaborazione delle leggi.

Ma solo nel terzo caso, nel governo rappresentativo (tale solo in una democrazia su grande scala), può davvero istituirsi il *governo umano*, quello cioè in cui l'individuo può esercitare effettivamente i suoi *diritti naturali*¹⁰⁴².

¹⁰³⁸ I Normanni, ed i loro discendenti nell'attuale *House of Lords*, "*they were the Robespierres and the Jacobins of that day [...]*" (PAINE, *Dissertation on first principles of government*, in: ID., *The Complete Writings [...]*, cit., vol. II, p. 582)

¹⁰³⁹ "*In a state of nature all men are equal in rights, but they are not equal in power; the weak[s] cannot protect themselves against the strong. This being the case, the institution of civil society is for the purpose of making an equalization of powers that shall be parallel to, and a guarantee of, the equality of rights*" (*Ib.*, p. 583).

¹⁰⁴⁰ *Ibidem*, p. 584.

¹⁰⁴¹ Quando l'individuo "*exercises his portion of legislative sovereignty in his own person, as might be the case in small democracies where all could assemble for the formation of the laws by which they were to be governed*" (*Ib.*, p. 584).

¹⁰⁴² Quando l'individuo esercita la sua "*portion of legislative sovereignty [...]* in the choice of persons to represent him in a national assembly of representatives" (*Ib.*, l. c.). Infatti, nello *stato di natura* ha diritti, ma non il potere di realizzarli; nella *democrazia diretta* c'è la condizione che lo Stato sia di piccole dimensioni; nel terzo caso, nel *governo rappresentativo*, i diritti naturali si devono eguagliare ("*equalize*") nei diritti civili. Nel primo caso, il diritto naturale del singolo individuo "*is defective in power*"; nel secondo, il diritto naturale "*is practicable only in democracies of small extent*"; solo nel

Del resto, gli stessi autori dei ‘disordini’ della Rivoluzione francese sono qui, anche adesso, in certo modo assolti da ogni responsabilità diretta, in quanto vengono da Paine attribuiti al fatto che invece di una rappresentanza sostanziale della volontà degli individui si è creata una *rappresentanza formale della volontà nazionale*.

Ecco la causa prima e l’espressione di un sostanziale potere dispotico che ha violato questi diritti naturali¹⁰⁴³.

Fra l’altro, anche qui persiste in Paine una prospettiva di radicale egualitarismo, dove definisce illegittima ogni grande proprietà¹⁰⁴⁴, configurandola però argomentativamente come una colpa di cui comunque non sembra intenzionato a coinvolgere i titolati del nuovo assetto proprietario emergente dalla Rivoluzione francese. Insiste infatti a parlare delle ruberie e delle prepotenze esercitate in Inghilterra dagli eredi dei Normanni. Posizione quindi palesemente elusiva rispetto a quanto invece Burke indicava come la principale risultante dell’occasionale rivoluzionarismo della borghesia francese, in realtà motivata da ragioni niente affatto ideali, ed anzi soprattutto da finalità ‘pratiche’ nel farsi protagonista di un primato economico instaurato a partire dal 1789¹⁰⁴⁵.

Indubbiamente, qui – per un verso – ideologicamente Paine trascura questo lato di una nuova configurazione dell’egemonia

terzo caso, questo diritto è su quella “*great escale upon which human government can be instituted*” (Ib., l. c.).

¹⁰⁴³ “*All the disorders that have arisen in France during the progress of Revolution have had their origin not in the principle of equal rights, but in the violation of that principle*” (Ib., p. 585).

¹⁰⁴⁴ “*It is very well known that in England (and the same will be found in other countries), the great landed estates now held in descent were plundered from the quiet inhabitants at the Conquest. The possibility did not exist of acquiring such estates honestly. [...] They were not acquired by trade, by commerce, by manufactures, by agriculture, or by any reputable employment, is certain. [...] The part of the Government of England that is called The House of Lords, was originally composed of persons who had committed the robberies of which I have been speaking. It was an association for the protection of property they had stolen*” (Ib., p. 582).

¹⁰⁴⁵ Si ricordi quanto abbiamo visto, dove Burke sottolineava che nella Rivoluzione francese si è aperto il varco verso il potere ad una nuova oligarchia, una classe economica, finanziaria, che per la sua recente origine è aperta a tutte le novità che possano fruttare denaro (BURKE, *Riflections on the revolution in France*, cit., p. 422). A tal riguardo va qui precisata che la reiterata, e sin qui inspecificata, accusa a speculatori ebrei di inserirsi in questo varco, trova poi una distinzione fra i finanzieri speculatori (“*such Jew-jobbers*”) ed una comunità ebraica fatta di persone rispettabili. “*We have in London very respectable persons of the Jewish nation, whom we will keep; but we have [in Francia o in Inghilterra?] of the same tribe others of a very different description, – housebreakers and receivers of stolen goods, and forgers of paper currency, more than we can conveniently hang*” (ID., *Letter to a member of the national Assembly*, cit., p. 479).

economica (di per sé contraria all'eguaglianza dei diritti naturali), sottovalutandone l'incidenza nelle motivazioni profonde della mobilitazione rivoluzionaria in Francia.

Qui, nella denuncia che ora rivolge anche lui a quegli atti terroristici, politicamente violenti, dei Giacobini, tuttavia Paine sembra intenzionato a fornire loro una sorta di giustificazione, chiamando in causa non la loro ambizione di acquisire beni materiali, bensì la loro volontà di appagare un sentimento di vendetta che li aveva spinti ad esercitare furti, saccheggi, violenze sui ceti e le persone che ritenevano fossero i discendenti attuali dei Normanni.

Tuttavia, – per altro verso – Paine espone adesso una teoria intesa a ridimensionare ulteriormente l'idea di una non perfetta eguaglianza di *diritti naturali*, superando la sua precedente convinzione con il concetto della legittima acquisizione di un diverso grado di beni posseduti, ciò che ritiene che non contrasti affatto con l'eguaglianza¹⁰⁴⁶, ma che sia anzi una giusta *equalization*, un innalzamento a quello che qui – roussovianamente – afferma essere il 'giusto livello' di proprietà privata, del tutto legittimo da acquisire, quello appunto "*by trade, by commerce, by manufactures, by agriculture, or by any reputable employment*"¹⁰⁴⁷.

Ma la forte carica polemica di Thomas Paine si rivolge ora su altre sponde, nel 1796, quando in una lettera [in realtà un vero e proprio corposo *pamphlet*] inviata a George Washington in data 30 luglio, arriva a paragonarlo ai Giacobini. La violenta asserzione verso l'eroe della Rivoluzione americana è motivata – come si è visto – dalla rancorosa recriminazione di Paine per il mancato intervento che lui si aspettava da parte del Generale (allora Presidente degli Stati Uniti) nel corso della propria detenzione a Parigi, nelle cui carceri (al Luxembourg) – sottolinea – è rimasto per dieci mesi (dal 28 dicembre 1793 fino al 4 novembre 1794).

Qui, infatti, Paine arriva a paragonare Washington a Robespierre e Marat, così come l'anno prima (nel 1795) a costoro aveva equiparato gli stessi *Lords* britannici. Senza ombra di dubbio questo è quanto ci è dato constatare in questa frettolosa liquidazione di Wa-

¹⁰⁴⁶ "As property, honestly obtained, is best secured by an equality of rights, so ill-gotten property depends for protection on a monopoly of rights. He who has robbed another of his property, will next endeavour to disarm him of this rights, to secure that property; for when the robber becomes the legislator he believe himself secure [...]" (PAINE, *Dissertation on first principles of government*, cit., p. 582).

¹⁰⁴⁷ *Ibidem*, l. c.

shington, tacciato quale collega di dispotismo di Robespierre, ed anzi, alla fine, imputando non a quest'ultimo, ma allo stesso Washington il proprio arresto¹⁰⁴⁸.

In quest'ultima fase della sua riflessione ed attività politica – come vedremo in un prossimo capitolo – Paine assume del resto altre posizioni, se non ambigue e contraddittorie, certo molto problematiche.

Un contesto polemico cui sono riconducibili infatti quelle che potremmo definire come alcune posizioni 'non viste' dalla storiografia politica, ma che si sarebbero potute vedere leggendo effettivamente in quali termini Paine, da un lato, rivendica i *diritti naturali* di tutti gli uomini, ma – dall'altro lato – adesso ne denuncia la millenaria violazione non più soltanto da parte dei detentori del *diritto positivo* statale, bensì soprattutto da parte di tutte le diverse confessioni religiose antiche e recenti (a suo dire culminanti nella religione cattolica).

Significativo è che comunque, fra il 1804-1805, appunto nelle ultime sue formulazioni, Paine dichiara che non una o altra in particolare, ma che tutte le religioni, in una misura o nell'altra, si sono sempre rese responsabili di procedure radicalmente persecutorie nei confronti di ogni precedente confessione, secondo un ciclo storico inarrestabile.

Concetto per cui ogni religione e, per estensione, ogni statualità (data l'identità fra Chiese e Stato) risulterebbe oppressiva per i *diritti naturali*, ragione per cui gli individui che li rivendicano si dovranno confrontare con un *diritto positivo* (di matrice statale o ecclesiastica che sia). Prospettiva che è forse sintomo di una deriva dell'ultimo Paine verso quegli approdi anarchici che in certa misura hanno fatto sempre da sfondo ai suoi tentativi di spiegare le cause prime sia dell'autorità che dell'eguaglianza. Argomentazioni che hanno sempre una loro validità critica del presente, ma che stentano poi a delineare una forma di istituzione politica in cui, da un lato, la rivendicazione del *diritto naturale* e, dall'altro lato, l'artificialità della *costruzione giuspositiva* (statale o ecclesiastica) potessero risultare dei contesti normativi *distinti* ma complementari, e non degli *opposti* in un inconciliabile antagonismo concettuale, filosofico-ideologico e politico-istituzionale.

¹⁰⁴⁸ "All that period of my imprisonment, at least, I owe not to Robespierre, but to his colleague in projects, Georges Washington" (ID., *Letter to George Washington* (dated Paris, July 30, 1796), in: *Ibidem*, p. 703).

Parte IV

Dall'antico regime verso un nuovo ordine politico
imperiale: dalla repubblica federale d'Oltre-atlantico
alla *Grande nation* che forgia nel fuoco
della democrazia egualitaria la spada del nuovo Cesare

Dalla Francia assolutista alla Rivoluzione americana:
il ruolo della nobiltà militare nel *clinamen* latomista
verso la Rivoluzione francese

Sul piano puramente politico dell'oscillazione latomistica fra antico regime e rivoluzione di alcuni personaggi, basterebbe ricordare l'immagine di Talleyrand (ancora vescovo di Autun, ma eletto presidente della *Costituente*) che celebra la messa (secondo la liturgia tradizionale), con accanto il certamente già 'latomista' marchese La Fayette. Entrambi sull'alto catafalco eretto per l'occasione della *Fête de la Fédération* (il 14 luglio 1790) al centro del *Champ de Mars* su cui si era posta un'ara, o altare, enfaticamente detto *Autel de la Patrie*.

Ma non vanno nemmeno dimenticati altri personaggi oscillanti al margine del latomismo, ossia l'*abbé* Sieyès (protagonista dei momenti decisivi del processo rivoluzionario, fra il 1789-99). Né va dimenticato l'*abbé* Grégoire, il quale svolse un ruolo decisivo nell'adesione del basso-clero alla richiesta di un'assemblea monocamerale da parte del Terzo Stato (dunque annullando la precedente rappresentanza per ceti, in certa misura ancora funzionali in senso politico, ossia clero, nobiltà e borghesia).

Altrettanto potrebbe dirsi del sottofondo latomistico su cui si staglia l'adesione al nuovo ordine rivoluzionario (peraltro connotato per una fisionomia ancora incerta) di una maggioranza dei rappresentanti dell'ordine della nobiltà. A partire, cioè, dai membri della stessa famiglia reale, il Duca d'Orléans (Louis Philippe Joseph, poi detto *Philippe Égalité*, finito sul patibolo assieme ai Girondini nel settembre 1793) – sino a comprendere molti nomi illustri: appunto il marchese di La Fayette (che poi passò al nemico), il marchese di Condorcet (che finì 'suicidato', in carcere, il 30 marzo 1794), il conte Gabriel Honoré Riqueti de Mirabeau (che morì nell'aprile del 1791, in tempo prima di essere incriminato per tradimento nel novembre 1793), e i tanti altri che non emigrarono a Coblenza (luogo di riunione di tutti gli oppositori nobiliari alla rivoluzione).

Si è già accennato a Mirabeau ed a Condorcet, ma più di qualche parola va spesa per la nobiltà militare, che – fra latomismi di antica e nuova matrice (dall'*Ordre de Cincinnatus* alla *Carboneria*, incardinata nelle Logge militari) – costituiva un corpo che era anche un ceto

sociale. Tutto un ambiente di personalità che non solo parteciparono alla Rivoluzione francese, ma che – precedentemente – avevano svolto un ruolo decisivo anche in quella americana, da cui nacque la confederazione (poi federazione).

Fra questi militari vanno ricordati soprattutto: il conte de Rochambeau¹⁰⁴⁹, il barone prussiano Johann von Kalb, l'ammiraglio de Grasse e il poc'anzi ricordato marchese di La Fayette.

Ma anche il marchese François Joseph Paul de Grasse-Tilly (1722-1788)¹⁰⁵⁰ partecipa nel 1776 (dunque sin dall'inizio della guerra di indipendenza americana) all'azione della marina francese in difesa degli insorti americani contro gli Inglesi. In seguito, dopo aver partecipato ad alcuni scontri, fra il 1778 e il 1780, è lui che nel settembre del 1781 trasporta via mare tremila soldati francesi dalla Repubblica Dominicana fino in Virginia (dove Washington e Rochambeau stavano affrontando l'esercito inglese)¹⁰⁵¹. Qui, nella battaglia della baia di Chesapeake, sconfisse decisamente la flotta britannica, comandata dal contrammiraglio Sir Thomas Graves.

Sarà poi è lo stesso marchese di Grasse-Tilly a determinare le precondizioni della vittoria franco-americana nella battaglia di Yorktown, considerata il suo capolavoro, in cui mise a frutto ciò che aveva imparato sulle tecniche inglesi durante il periodo di prigio-

¹⁰⁴⁹ Jean-Baptiste Donatien de Vimeur, Comte de Rochambeau (1725-1807), nacque a Vendôme, studiò nel collegio dei Gesuiti a Blois. Entrato in un reggimento di cavalleria, combatté in Boemia, Baviera e lungo il Reno nel corso della *Guerra di successione austriaca*. Nel 1747 diventa colonnello, e l'anno dopo partecipa all'assedio di Maastricht. Nel 1756 si distingue nella battaglia di Maiorca, con cui si inizia la *Guerra dei sette anni*. Nel 1758 combatte in Germania, dove riceve numerose ferite. Sotto il suo comando avviene lo sbarco dell'armata francese a Newport (Rhode Island), nel luglio 1780, inviata in soccorso degli insorti americani. Come *Commander in Chief* del contingente francese, Rochambeau ebbe dunque un ruolo decisivo (con La Fayette e Washington) nella sconfitta degli Inglesi.

¹⁰⁵⁰ Nel 1722, all'età di 11 anni entra a far parte del *Sovrano Militare Ordine di Malta* come 'servo' del *Gran Maestro*. Nel 1734 diventa guardiamarina su una galea dei *Cavalieri Ospitalieri*, poi, nel 1740, entra nella marina militare francese, combatte come ufficiale in alcune azioni della *Guerra di successione austriaca*. Catturato nello scontro navale di Finisterre (1747) dalla marina inglese, approfittò del periodo di prigionia per studiare le tattiche navali che usava la marina britannica. Rilasciato, nel 1754 diventa luogotenente e nell'anno successivo comanda spedizioni nei Caraibi e nel Mediterraneo. Nel 1756 è a capo di una squadra navale che consegue diversi successi in occasione di alcuni scontri nella *Guerra dei Sette anni*. Nel 1762 comanda la sua prima nave, il *Prothée* ([wikipedia.org/wiki/François Alois Josep Paul de Grasse](http://wikipedia.org/wiki/François_Alois_Josep_Paul_de_Grasse)). Il seguito della sua avventurosa esistenza è appunto nella sua decisiva partecipazione alle guerre per l'indipendenza delle Colonie inglesi del Nord America.

¹⁰⁵¹ *Ibidem*, l. c.

nia. Oltre ad essere il suo capolavoro tattico, questa battaglia mise fine alla guerra d'indipendenza americana in quanto, con l'allontanamento della loro flotta, le truppe inglesi furono intrappolate e sconfitte nella città¹⁰⁵².

Tuttavia un ruolo centrale nell'oscillazione latomistica fra nuovo ed antico latomismo in funzione di sostegno alle rivoluzioni dell'ultimo quarto del XVIII secolo va riconosciuto al poc'anzi ricordato marchese [Gilbert-Marie-Joseph-Paul-Yves-Roch Motier de] La Fayette (1757-1834), il quale dopo aver iniziato la carriera militare nel corpo reale dei *Mosquetaires noirs* (1771), partecipò in prima persona al decisivo nel sostegno dato dalla Francia agli insorgenti americani.

Infatti, evidentemente già legato a Franklin ed al generale prussiano Johann von Kalb¹⁰⁵³, La Fayette armò a sue spese una nave e (sfuggendo ad una *lettre de cachet*, ottenuta dal patriigno, con cui lo si destinava alla prigione) raggiunse Filadelfia, offrendo il suo aiuto agli insorgenti.

Lì, è nominato *Major General* (con conferma del Congresso americano) da George Washington, che subito gli chiese di elaborare un piano per una spedizione in Canada contro gli Inglesi (che non venne però realizzata per mancanza di mezzi). Nondimeno, mentre combatte alla testa degli insorgenti, La Fayette riesce invece a stipulare un'alleanza con le cinque nazioni indiane degli Irochesi (tribù che contribuirono a rafforzare l'azione di resistenza militare contro gli Inglesi)¹⁰⁵⁴.

Tornato poi trionfalmente in Francia, La Fayette convince l'opinione e la Corte sulla necessità di un diretto intervento in sostegno degli Americani. Ritornato in America partecipa con George Washington, Rochambeau e l'ammiraglio de Grasse [il marchese François Joseph Paul de Grasse-Tilly], alla decisiva battaglia di Yorktown (14 ottobre 1781) nella quale *lord Cornwallis* (capo dell'esercito inglese) è definitivamente sconfitto¹⁰⁵⁵.

¹⁰⁵² *Ibidem*, l. c.

¹⁰⁵³ Il quale, nominato *Major General* delle truppe americane (che riorganizzò anche logisticamente, dotandole di un innovativo sistema di magazzini e di ospedali), troverà una morte eroica nell'agosto 1780, trafitto da ben undici colpi di baionetta, mentre guidava all'ultimo assalto i sopravvissuti di due brigate americane, contro gli Inglesi guidati da *lord Cornwallis*.

¹⁰⁵⁴ F. GENDRON, *S. v.*: *La Fayette*, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, cit., pp. 624-625.

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*, l. c.

Rientrato di nuovo in Francia, La Fayette è salutato come “*le héros des deux mondes*”¹⁰⁵⁶. Titolo solo successivamente ‘esteso’ con qualche eccesso di enfasi ideologica a Garibaldi. È allora che La Fayette è promosso *Maréchal de camp* (1782), acclamato da tutti, nei teatri, nei giornali, nelle piazze¹⁰⁵⁷.

Nel 1784 La Fayette riceve la cittadinanza americana, è accolto a Berlino da Federico il Grande [altro illustre massone, interessato però a sostenere una Loggia nazionale, prussiana], ed a Vienna da Giuseppe II [anche lui a capo di una Loggia nazionale, austriaca]. Dopo tanti trionfi (sin lì più all’estero, che in patria), alla fine La Fayette cade in disgrazia presso la Corte francese. È allora destituito per volontà della stessa Maria Antonietta dal grado di *Maréchal de camp*. Sembrerebbero fra le motivazioni della sua ‘disgrazia’, se non proprio la sua predicata avversione alla schiavitù dei negri, certo la sua difesa degli interessi dei protestanti, e soprattutto la sua richiesta di convocazione di un’*Assemblée Nationale*.

Farà dunque parte dell’*assemblée des notables*’ che nel 1788 prepara la convocazione degli *Etats généraux* del 1789. Qui, eletto fra i rappresentanti della nobiltà, difende però l’antica distinzione degli Ordini, e nondimeno propone (l’11 luglio 1789) l’egalitaria *Déclarations euopéenne des droits de l’homme et du citoyen* (sul modello di quella di Jefferson). Viene poi eletto vice-presidente dell’*Assemblée constituante*. Ordina lui la demolizione della Bastiglia, di cui dona la chiave a Washington. È messo a capo (il 16 luglio) della milizia parigina che diventerà poi la *Garde Nationale*. È ancora lui che fa adottare ad essa la coccarda tricolore (con il rosso ed il blu dello stemma di Parigi, e il bianco dei Borboni).

Considerandosi ormai come il capo di una “*démocratie royale*”, La Fayette (democratizzatosi come Lafayette) si propone come intermediario della riconciliazione fra il Re e la ‘nazione’¹⁰⁵⁸. Poi lui stesso rovinò la propria popolarità quando (rifiutato un accordo con Mirabeau per una decisiva alleanza in senso monarchico-libe-

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁰⁵⁷ Dal punto di vista latomistico non gli mancherà, nel 1782, l’elezione a *Grand Maître* della *Grand Loge des Ecossais*, poi decorato anche dell’*Ordre de Cincinnatus*. Segno di una qualche connessione fra la massoneria francese e quella nord-americana, sulla base di un orientamento ‘celtico-scozzese’?

¹⁰⁵⁸ Protagonista della *Fête de la Fédération*, il 14 luglio 1790, assieme a Talleyrand, egli si fa garante della salvaguardia del Re, circondando Versailles di truppe, che nondimeno non impediscono l’invasione della Reggia nottetempo, mentre La Fayette era andato a dormire, da cui poi l’irrisione con cui venne soprannominato ‘*le Général Morphée*’ (*ib.*, p. 625).

rale) si oppose a quella che considerava un'insurrezione popolare. Lui decise di aprire il fuoco sui manifestanti venuti a celebrare la ricorrenza della *Fête de la Fédération*, il 17 luglio 1791.

Abbandona allora il *Club* dei Giacobini e fonda, con Barnave, i *Feuillants*, nel contempo spingendo il Re a dichiarare la guerra, nella speranza di restituirgli quel prestigio perso dopo la fallita fuga a Varennes. Tuttavia Maria Antonietta gli si oppone nuovamente, diffidando della proposta di un tale colpo di mano. Quando poi venne messo in stato d'accusa il Re, Lafayette passò al nemico, gli Austriaci, che però lo 'premiarono' rinchiudendolo nella fortezza di Olmuz, dove rimase fino al 1797 (liberato dalle disposizioni di Campoformio, che prevedevano anche, per volontà di Bonaparte, la liberazione di tutti i detenuti politici).

Rientrato in Francia, Lafayette non parteciperà né al Direttorio, né all'ascesa di Napoleone, del quale dopo Waterloo fu fra quanti ne richiesero l'abdicazione. Nel 1818, anche Lafayette esce dalla massoneria (di cui aveva fatto parte – come si è visto – giungendo sino ad essere eletto, nel 1782, *Maître* della *Grand Loge des Ecossais*, e decorato dell'*Ordre de Cincinnatus*).

Nel 1821 aderisce infatti alla *Carboneria*¹⁰⁵⁹, significativamente tentando (invano) anche di salvare la vita ai quattro sergenti ammutinati a La Rochelle (ossia François Bories, Charles Roux, Charles Goubin e Jean Pommier, arrestati per 'cospirazione contro il governo', in vista di una restaurazione bonapartista).

Nel 1824 Lafayette sarà di nuovo negli Stati Uniti, con il figlio (cui aveva dato il nome George Washington). Allora il Congresso gli conferisce duecentomila dollari ed una grande proprietà. Rientra definitivamente in patria dove, anche lì, ora se ne premiano i meriti, con trecentocinquantamila franchi (sui beni degli emigrati).

Partecipa poi alla rivoluzione del luglio 1830, che porta al trono Luigi Filippo, salutandolo il nuovo regime monarchico con un ottimistico "*voilà la meilleure des républiques*"¹⁰⁶⁰. Rientrato in parlamento, si impegna ancora – prima della morte, nel maggio 1834 – per l'emancipazione dei negri e l'abolizione della pena capitale.

¹⁰⁵⁹ Su questa adesione di Lafayette alla *Carboneria* si vedano i seguenti saggi (nell'importantissimo volume sull'importanza di questo nuovo latomismo, ormai superata la convinzione storiografica di una stretta connessione con la Massoneria: *La nascita della Nazione. La Carboneria, intrecci veneti, nazionali e internazionali*, cit.): Jaqueline LALOUETTE, 1822, *l'année noire des Carbonari français*, *Ib.*, pp. 113-140; Alberto GIL NOVALES, *Relaciones de la Carboneria española con la italiana*, *Ib.*, pp. 141-152.

¹⁰⁶⁰ F. GENDRON, *S. v.: La Fayette*, cit., p. 625.

Tuttavia, un altro aspetto rilevante dell'onda incerta e fluttuante di una parte almeno del latomismo europeo (cioè fra antichi e nuovi modi, sia di partecipazione al potere che di ascesa cetuale) va visto non solo nelle vicende ideologiche della nobiltà militare.

In effetti, da un lato, particolarmente in Francia, sussisteva il convincimento di una parte della nobiltà di godere di un indiscusso e indiscutibile primato politico basato su antichi diritti (in realtà sempre più affievoliti, nella loro posizione di privilegi senza correlate funzioni propriamente politiche).

E se non nel senso di diritti secondo le suggestioni evocate da Boulainvilliers (relativamente alla rivendicazione di un antico diritto dei discendenti dei Franchi, violati poi nel corso delle alterazioni assolutistiche della monarchia), invece, in certa misura, nel senso dell'acquisizione di una preminenza nel corso di funzioni politiche esercitate da più generazioni (quale che ne fosse – di contro alle tesi di Boulainvilliers – l'origine etnica) nel sostegno della monarchia francese fra XV-XVIII secolo.

Supporto mal ripagato dai sovrani esautorando la nobiltà (capace di opposizione alla violazione delle leggi fondamentali), per favorire quello che – a torto (come si vede nel 1789) – questi monarchi ritenevano un più malleabile ceto borghese.

Ma se questa parte dell'aristocrazia (adattandosi ad un ruolo funzionale per lo stesso assolutismo) non aveva un bisogno impellente del segreto latomistico per migliorare il proprio *status* di pur relativa preminenza sociale (quantunque non propriamente politica), al contrario una tale 'segretezza' poteva essere avvertita come più impellente, persino necessaria sia a quei ceti intermedi fra l'alta e bassa nobiltà, sia a quelli fra questa nobiltà 'mediana' ed i ceti borghesi in piena ascesa dal XVI secolo.

L'ambizione di maggior visibilità sociale e di più ampio potere, non solo economico, era la molla di questi ceti medio-piccolo nobiliari e medio-altoborghesi. E per tutti questi ceti emergenti ci voleva anzitutto una rappresentazione simbolica della loro ambizione, tale da legittimarla a se stessi ed all'opinione.

Anche qui il ricorso all'*invenzione di una tradizione* appariva il fattore indispensabile a delineare una comunità di intenti ed un'alleanza di forze. Da ciò l'invenzione del mito '*celtico-sarmatico*' – cui accenna Giarrizzo – oppure, ancor prima, l'evocazione del mito '*gallico-romano*' abbozzata da Sieyès nel suo invito ai discendenti dei Gallo-romani (il ceto borghese attuale) a ricacciare nelle *foreste della Franconia* l'aristocrazia attuale, che pretendeva di discendere da antenati '*franco-germanici*' che da quelle plaghe erano usciti.

In un suo importante frammento (in quanto argomento quasi isolato nel suo copioso testo), Giarrizzo in certo modo pone il *terminus ad quem* della sua approfondita ricerca su queste vicende del latomismo europeo. Un frammento, un accenno formulato solo nelle pagine iniziali e non ripreso nella altre 529 che costituiscono la sua riflessione. E nondimeno importante per indicare almeno una direzione nel complessivo fluttuare del latomismo settecentesco fra differenti direzioni simboliche e finalità pratiche.

A proposito infatti delle pretese auto-referenziali sei-settecentesche di un'origine inglese della massoneria, Giarrizzo osserva che *"la cronaca successiva suggerisce qualche differenza di esperienza e di esiti in Inghilterra e Scozia"*¹⁰⁶¹. E cioè, in Scozia *"ed in Irlanda la mediazione cattolica potrà reimportare dai circoli giacobiti di Francia e d'Italia un modello di massoneria cavalleresca"* di cui comunque si indica l'origine *"più negli Highlands di Scozia che a Londra o nei Midlands inglesi"*¹⁰⁶².

Un sottofondo, abbiamo detto, ambiguo. Tuttavia nel senso che si tratta di qualcosa di evocativo (sul tema delle origini, quale requisito ineludibile della continuità, anche inventata), indifferentemente recepito e applicato da una irriducibile pluralità di protagonisti.

Vi sono taluni che si muovono nella prospettiva *repubblicano-federalista* (statunitense prima e franco-girondina dopo, comunque nel sfondo culturale egualitario-universalistico). Ma ci sono anche altri latomisti che invece, agiscono in una prospettiva che assume a referente il fattore etnico-nazionale (specificamente nazionalistico, inegalitario sia nei confronti delle altre nazioni, sia nei confronti di una strutturazione gerarchica delle funzioni interne al contesto nazionale).

Equivocità ubiqua, che abbiamo visto non solo nelle nostalgie *'franco-germaniste'* di Boulainvilliers, ma anche nelle evocazioni sieyèsiane dell'urgenza da parte dei rivoluzionari francesi di vendicare la sconfitta dei loro *'veri'* antenati *'gallo-romani'*, ricacciando nelle foreste della Franconia (*'oltre-Saal'* [i Franchi salici], e comunque *'oltre-Reno'*) i loro pretesi discendenti, l'aristocrazia attuale.

Una pretesa ascendenza germanica, quest'ultima, del resto testimoniata (oltre che da Boulainvilliers) persino dall'acconciatura dei capelli (bianche parrucche, a riprendere il biondo quasi bianco delle antiche popolazioni settentrionali). Ma anche dalla sorta di abbigliamento specificamente nobiliare, le *'culottes'*, il pantalone

¹⁰⁶¹ GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, cit., p. 27.

¹⁰⁶² *Ibidem*, l. c.

stretto alla gamba, fino al ginocchio, come sembrava di vedere nella statuetta equestre di Carlo Magno¹⁰⁶³.

E contro queste *culottes* i rivoluzionari più accesi vennero non a caso definiti *sans-culottes*. Potenza suggestiva delle mode, al seguito, ma anche di supporto, delle ideologie.

Non solo, ma altri accenti iper-nazionalistici, se non proprio razzistici, si ritrovano poi nella terribile esortazione di Rouget de l'Isle – nella *Marseillaise*¹⁰⁶⁴ – ad abbeverare i solchi francesi del '*sang impur*' di quegli antichi nemici. Ma anche nella reviviscenza di un'acconciatura alla foggia '*celtica*' dei dragoni napoleonici, che esibivano lunghi mustacchi e accurate trecce delle loro capigliature (forse bionde).

E di capigliature di questo colore sembra si facesse allora commercio fra i giacobini più assatanati, forse quelli stessi che su una piccola avevano portato in ostensorio una parte del corpo di *Madame de Lamballe*, celato pietosamente nell'iconografia successiva (quale fra l'altro si vede nel quadro presente al *Musée de la Révolution* a Vizille).

Recupero delle origini etniche peraltro del tutto naturale nella Rivoluzione francese, intesa – storiografia marxista, e post-marxista, permettendolo – come veicolo dell'idea della nazione: la *Grande nation*.

Rivoluzione che nella sua intima sostanza potrebbe, per certi non superficiali motivi, intendersi addirittura come nazionalistica (dietro lo sbandieramento di ideali eguaglianze universali). Un evento epocale, comunque complesso, dai molti volti non pienamente definibili, che poi la storiografia marxista (e non solo), ha voluto fosse una rivoluzione dal volto unico, radiosa, proletaria, addirittura anticipazione di quella russa del 1917.

Nondimeno, nazionalistica o socialista; reazione élitaria o esplosione di istanze egalitarie (troppo a lungo ignorate ed oppresse); selezione meritocratica conseguita nella lotta politica o livella-

¹⁰⁶³ Ora al *Cabinet des Médailles* (nella vecchia sede della *Bibliothèque nationale*, in rue de Richelieu), quale 'lascito' della *Bibliothèque Royale*, dove è ancora esposto assieme ad altri cimeli, come il cosiddetto *Thrône de Dagobert* (sul quale più avanti ritorneremo).

¹⁰⁶⁴ Subito dopo la dichiarazione di guerra, il 20 aprile 1792, il sindaco di Strasburgo, il barone Friedrich von Diétrich, in una serata di intrattenimento dei volontari, fece osservare che mancava loro un inno, al che il capitano del genio Claude-Joseph Rouget [detto: Rouget de l'Isle, poeta e musicista] si risolse a comporre, nella notte del 25-26 dello stesso aprile, le parole e musica di un *Chant de guerre pour l'Armée du Rhin*, che poco dopo venne intitolato *Hymne de la Marseillaise* (F. ROBERT, *S. v.: Marseillaise*, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, cit., p. 723). Ma su questo '*sang impur*' vedremo – qui *infra* – quanto osserva Bernard Richard.

mento dispotico in nome dei diritti di libertà: resta il fatto che questa, come ogni altra rivoluzione, ebbe anche un suo sinistro 'arredo' di vittime 'sacrali'. Ossia un terribile 'corredo' di eccessi ideologici e di regressione verso un'umanità barbarica, affamata di sangue perché affamata di sopravvivenza in un *bellum omnium contra omnes*, in cui ogni individuo è fatalmente *homini lupus*.

Del resto, la Rivoluzione francese non fu solo una rivoluzione nazionale (anzi, iper-nazionalistica non solo nei tre colori pervasivi in ogni sua immagine). Era stata anche (e per 'qualcuno' – appunto – soprattutto) una rivoluzione egualitario-democratica. E se l'eguaglianza diventa un principio assoluto è inevitabile che vengano eliminati tutti i diversi.

Pertanto, anche questa rivoluzione che si radicalizzava per fame di sopravvivenza, rendeva perentori e letali i temi dell'eguaglianza, inclinando irresistibilmente verso la considerazione dell'alterità umana come avversario ideologico, un nemico oggettivo, un *lupus* che i veri *homines* hanno la necessità, poi il '*dovere civico*', di eliminare, incarcerare o uccidere.

E qui tanti protagonisti della rivoluzione, anche quelli animati da sinceri valori ideali, finirono tutti per essere travolti e coinvolti dalla sorta di *contaminatio* ideologica fra: la *ricerca di un ordine nuovo* (che respingeva ogni traccia di tradizione) ed il *terrore*.

E quale terrore se non quello dal duplice volto mortale, ossia il terrore interiore (che questi protagonisti provano per l'unica alternativa al loro fallimento, la morte) e quello esteriore (che a loro volta essi provocavano nei veri o immaginati *lupi* da sopprimere)?

La risultante forse impreveduta (e non da tutti voluta) di questa *contaminatio* prese le forme drammatiche di idee inevitabilmente monotematiche (nel senso di radicalmente antagonistiche) e pertanto micidiali.

Poi, certo, *post rebus gestis*, ogni rivoluzione nazionale o democratica, élitaria o populistica, assume il volto umano dei diritti all'autodeterminazione o di universali diritti dell'uomo. Ogni rivoluzione infatti pretende di impersonare un ritorno ad un giusto diritto, e i suoi protagonisti si presentano come la personificazione di un sentimento naturale di giustizia nella loro azione, se non proprio di bontà nei confronti dell'alterità umana. E via dicendo.

Infatti, nei momenti del trionfo ogni rivoluzione (nazionale o democratica, élitaria o populista) vuol perdere l'aspetto corrusco, indossare panni umani, far dimenticare i plotoni di esecuzione, le mannaie, i patiboli, le carcerazioni, le fosse comuni, i genocidi di massa. Vuole cioè esibire la propria vittoria in sfilate di armati fra ali di fanciulle e bimbi pacifici e sorridenti.

Anche qui, dell'*hostis* (o anche dell'*inimicus*, nemico interno, vero o inventato), ormai morto e massacrato, non si vorrebbe più parlare, e tanto meno lo si vorrebbe dissotterrare. Le sfilate e danze notturne attorno ai fuochi, con fanciulli e donne festanti, non è solo un'immagine roussoviana (*Lettre à D'Alembert sur les spectacles*, 1758) che si invera cruentamente nella sola rivoluzione francese. Non a caso la ritroviamo nelle liturgie del XX secolo (e non solo in quelle totalitarie), nei *film*, nei *placard*, nei manifesti, nelle cartoline, negli oggetti, nel modo di abbigliarsi e di presentarsi.

È il *volto della morte* che si vuol reincarnare in una *joie de vivre* che è l'altro volto di una tragica ciclicità degli eventi di un'umanità che costruisce un ordine, poi lo distrugge e quindi lo vorrebbe ricostruire su basi nuove, qui incontrando il convitato di pietra della tradizione, vero protagonista occulto, che però, forse, come i Cavalieri di Artù, avrebbe potuto rompere questo cerchio fatale, o come il fariseo-apostolo Saul-Paolo, esercitare una forza frenante rispetto all'abisso di incomprensibili significanze, di un mistero nei cui fraintendimenti ci affatichiamo come Sisifo?

Quesiti a cui ognuno potrebbe dare una sua risposta (persino ottimistica). Resta il fatto che, nella memoria ideologico-storiografica (a tratti dominante certe epoche della storiografia, *a posteriori*, ossia *post rebus gestis*) tutti vorrebbero fissare i *cattivi spiriti* della violenza, della guerra, del rimorso (quello troppo a lungo eluso e rimosso) con i chiodi infissi (*clavis fixio*)¹⁰⁶⁵ sul manichino del nemico sconfitto, ossia sul trofeo delle spoglie dei vinti.

Visti nelle loro espressioni estreme (ma non mancano quelle medie, mimetizzate nel pacifismo e nell'umanitarismo formali) i '*mali clavelli*' [appunto anche quelli nell'emblema di Machiavelli] hanno una loro versione sia democratico-radicalmente nelle *rivoluzioni egalarie* (formalmente umanitarie-universalistiche, che non di rado subito sostanzialmente diventano perentoriamente inegalitarie, nazionalistiche e conquistatrici), sia apertamente gerarchico-totalitaria nelle *rivoluzioni inegalitarie* (che sembrano avere il solo pregio nella, quasi, totale assenza di finzioni nelle loro intenzioni aggressive).

Tuttavia, fra i due estremi ideologici (fra le due polarità antagonistiche di una tradizione abbandonata, o ridotta, persino dai suoi sostenitori in una forma senza vita, – da un lato – e – dall'altro

¹⁰⁶⁵ TITO LIVIO, *Storie [Ab Urbe Condita libri]*, cit., [VII. 3. 3-8], pp. 174-175.

lato – una rivoluzione intesa come *cesura radicale* con il passato) c'è il *tertium genus* di una tradizione che si rinnova con una rivoluzione. Oppure, se si preferisce, una rivoluzione intesa, quand'anche concepita nel segreto, al recupero della continuità di una tradizione istituzionale interrotta del dispotismo.

E alla fin fine poco importa se si tratti di un dispotismo monarchico o repubblicano, reazionario o progressista, religioso o laico, frutto di inventate tradizioni nazionali o di auto-referenziali sapienze straniere.

Vero è anche che ogni ricerca di questa vera tradizione è suscettibile di invenzioni del tutto strumentali, su una scala di potenzialità negative ben più ampia di quella marxista intravista da Eric Hobsbawm.

Capitolo XVIII

La Rivoluzione francese fra residui della tradizione ed elaborazione di nuove rappresentazioni del potere politico

Il passaggio dall'antico al nuovo regime avviene in Francia con un atto altamente simbolico, quale è quello della rottura della 'Sacra ampolla' che conteneva l'olio dell'unzione regale, con cui (da tempo immemorabile, ma certamente sin dalla conversione di Clodoveo I re dei Franchi al cristianesimo, celebrata nella sua incoronazione, il 25 dicembre 496) si consacravano i re di Francia.

Si trattava di un sincretismo politico-religioso fra Vecchio e Nuovo testamento, stando a quanto di questo cerimoniale riporta Incmaro (806-882), vescovo di Reims al tempo di Carlo il Calvo e Ludovico il Pio, i quali furono peraltro i primi che – come imperatori – vennero incoronati dallo stesso Incmaro, lì a Reims, appunto con il cerimoniale di questa *sacra unzione*, rispettivamente nell'869 e nell'877.

A romperla fu il convenzionale Philippe Rühl, che la infranse (il 7 ottobre 1793) sul basamento della statua di Luigi XV, già abbattuta, destinata alla fusione in una fabbrica di cannoni. L'ampolla venne poi rifatta (e a quel che sembra riempita con l'olio che sarebbe stato sostituito poco prima della distruzione nel 1793), quindi impiegata – se non nell'incoronazione di Luigi XVIII – certo (e per l'ultima volta) in quella di Carlo X. Poi la monarchia borghese di Louis Philippe non avrebbe più adottato questo cerimoniale, reiterando una rottura, ora simbolica ma irreversibile, con la *tradizione monarchica francese*.

Il nuovo ordine (o nuovo regime) inaugurato dalla Rivoluzione francese ebbe poi un altro genere di consacrazione, bagnato nel sangue anziché dall'unzione con quell'*olio santo*. Secondo questo passaggio epocale, la distruzione dei simboli, delle istituzioni, dell'ordine politico-religioso dell'antico regime (e delle migliaia di persone che si riteneva in qualche modo ne rappresentassero l'incarnazione) avrebbe riportato in superficie antiche pulsioni di una ricerca di ordine, di un nucleo di sentimenti comunque significante.

Pulsioni peraltro espresse nell'immediatezza dell'istinto di conquista della scena politica, in una sorta di naturalismo recuperato

dopo l'abbattimento di un ordine che nel corso di secoli si era progressivamente costruito, e proprio nel superamento dall'originaria immediatezza, appunto istintuale, quella cioè del dominio e della sopraffazione, inevitabilmente ad opera del più forte (non sempre il più giusto) quali tratti oggettivi di qualcuna, se non di tutte le tipologie di *'società naturale'*.

Si tratterebbe dunque di un ritorno ad una *legge di natura* reso possibile dalla distruzione radicale di ogni *legislazione positiva*, considerata come illecita sovrapposizione a queste naturalità dell'immediato volere. Ma del più abile, del più forte, come nelle origini barbariche ancestrali? E di conseguenza, la Rivoluzione francese sarebbe un vero e proprio ritorno a quei primi principi di ordine e di centralità del potere istintivamente espressi negli inizi dell'ordine politico?

Il fatto è che tutto questo riprecipitava quell'umanità protagonista della cesura con l'ordine politico del XVIII secolo in un ancestrale e ritrovato *bellum omnium contra omnes*. Fatto che spiega come il protagonista della nuova era fosse un vero e proprio *homo homini lupus*.

L'aveva ben compreso Thomas Hobbes, nel secolo precedente, che questa fosse la legge storica di ogni radicale rottura dell'ordine esistente. Ma Hobbes non riconosceva però che una cesura in certa misura fosse legittimata peraltro dal fatto che si trattasse di un ordine ormai svuotato di ogni sostanza etico-politica, ridotto quindi al mero formalismo di pretesi privilegi (quelli negativi, perché senza più funzione socialmente utile dal punto di vista, appunto, di una sostanziale coesione fra le distinte parti e funzioni dell'ordine sociale).

Il nuovo ordine rivoluzionario, consacrato nel sangue, necessitava di una rifondazione, che infatti avvenne attraverso specifici simboli e cerimonie, le quali – secondo un'interpretazione recente – sarebbero fortemente espresse nella Rivoluzione, qui dunque intesa come una vera e propria apocalisse profana¹⁰⁶⁶.

Del resto si trattava di un vero e proprio disvelamento [*apokalýpto=io svelo*] di una dimensione originaria, almeno da quel punto di vista del recupero in una *legge di natura* che si ritenne fosse stata soffocata da secoli di imposizioni normative, cioè dalla *legge*

¹⁰⁶⁶ Claudio BONVECCHIO, *Sangue e aurora: ordine politico e ordine simbolico nella rivoluzione francese*, in: PLURES, *L'ordine eccentrico. Ricerche sul concetto di ordine politico*. A cura di Raimondo Cubeddu. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, pp. 188ss.

positiva, ossia da una *legge statutale* (non meno che dalla *legge canonica ecclesiastica*).

E qui vanno precisate due cose. Intanto, l'ambiguità del referente a questi *primi principi*. A seconda cioè che ci si riferisse ad essi come qualcosa di naturale, di insito nella natura umana (da riscoprire una volta abbattuto l'ordine istituzionale che li opprimesse). Oppure ci si riferisse a quei *primi principi* come a qualcosa sulla base dei quali si era creato un *ordine politico* inteso proprio al superamento dell'istintuale *legge di natura* (considerata cioè come l'immediata artefice di una '*società naturale*' e di un '*ordine naturale* dei rapporti umani).

Processo, quest'ultimo, verso l'*ordine politico* (o *ordine civile*) in certa misura creativo (ossia *artificiale* rispetto alle immediate manifestazioni di un istinto naturale identificato come spontanea ed universale pulsione verso il suddetto *ordine naturale* dei rapporti umani). Processo verso l'*ordine politico* (o *ordine civile*) che era avvenuto attraverso il passaggio (sapientemente ripercorso da Montesquieu nell'*Esprit des Loix*) – dall'ancestrale, barbarica, dimensione etnico-tribale (alla fine razziale) di una '*società naturale*' – ad una dimensione propriamente specifica di una '*società civile*' (o '*società politica*').

Superamento dunque della soglia fra barbarie e civiltà, una sublimazione (*sub-limine*), come avvenne nella '*cristianizzazione*' delle stirpi germaniche, o più specificamente nell'incontro con i residui, pur vitali e presenti, dalla civiltà giuridico-politica '*Gallo-romana*'? E qui Sieyès la vincerà, anche ideologicamente su Boulainvilliers. Diverso infatti il caso del referente del normanno conte di Boulainvilliers, per il quale la rivoluzione avrebbe dovuto essere nel senso del ritorno alla dimensione naturalistica, appunto etnica, degli antenati Franco-germanici.

Ma se questa distinzione è perfettamente recepita appunto da Sieyès nel suo fondamentale *pamphlet* del *Qu'est ce-que le Tiers état*, tuttavia – diciamo – verrà poi dimentica (pur in tutta la sua incombente irrisolta problematicità) da tutta la pubblicistica politica successiva.

La Rivoluzione francese, rompendo e distruggendo radicalmente l'ordine antico produsse effettivamente un'apocalisse, la quale, coscientemente o meno, '*disvelò*', ripropose cioè una dimensione naturalistica, riattualizzando quei *primi principi* ancestrali. E questi, peraltro, se intesi differentemente da Boulainvilliers (non riproponendo affatto il primato naturalistico di una stirpe), comunque implicarono una sostanziale riduzione di ogni ricerca eticamente-politicamente significativa al primato di volontà singolari, di *istintuali pulsioni*, tante quante le individualità che si trovarono investite di questo ruolo di rifondazione.

Da qui la risultante di un urto epocale fra le innumerevoli individualità che si sentirono come la personificazione di questa istintuale ricerca, il che diede luogo appunto all'attualizzazione del *bellum omnium contra omnes* annunciato un secolo prima appunto da Thomas Hobbes come l'ineluttabile esito dei una guerra civile (*bellum internecinum*) totale.

Tutta la successiva vicenda della travagliata ricerca di un ordine unitario (dell'altrimenti infinita sequenza di manifestazioni singolari, individuali, cetuali, partitiche, se non sempre solo settarie e comunque sempre soggettive) caratterizza nel senso di una volontà di rifondazione radicale ancora determinati aspetti ideologici dell'epoca contemporanea.

E sotto questo profilo tutte le rivoluzioni successive, del XIX-XX secolo, potrebbero essere viste, nei loro peggiori eccessi, proprio sotto l'angolazione dello scatenamento di una *rifondazione cruenta* dell'ordine, ogni volta che siano state espressione di 'volontà singolari', individuali, cetuali o partitiche, certamente fortissime, irresistibili e dominanti, ma di per sé incapaci di ricostruire un '*ordine complesso*', proprio per l'assenza – nelle loro motivazioni più radicali – di un referente superiore a questa emersione di referenti ad una *legge di natura immediata*.

Entro questi limiti ambigui di una ricerca di ordine politico impossibile da trovare (nel primato assoluto di singole volontà che rispondono ad una loro *legge di natura esclusiva*) si intesse il dramma di una ricerca febbrile di nuovi simboli, di nuovi miti accomunanti. Sotto questa tragica angolazione prendono forma anche (se non prima di tutto) nella Rivoluzione francese gli elementi simbolici di questa moderna *apocalisse profana* con cui si apre il nuovo ordine ricercato alla fine del XVIII secolo.

Elementi simbolici che tuttavia vanno distinti in specifici momenti del processo rivoluzionario, caratterizzandone le svolte intese alla distruzione dell'ordine antico. Qui vanno infatti rilevate le diverse suggestioni simboliche che ha l'immaginario rivoluzionario.

Dapprima rappresentato dal *Giuramento della Pallacorda* [*Jeu de Paume*] avvenuto il 20 giugno 1789. Quindi ripreso con connotazioni radical-democratiche delle immagini della *Presa della Bastiglia* (avvenuta il 14 luglio dello stesso 1789). Infine codificato dalla cerimonia della *Festa della Federazione* (14 luglio 1790). Evento che conclude la prima fase della rivoluzione, quanto meno nel senso dell'ultima partecipazione della nobiltà militare (Lafayette) e del clero (con il principe di Talleyrand, allora ancora vescovo di Autun).

Sotto questo profilo, fra l'altro, si comprendono meglio le svolte dei referenti simbolici dei quadri di David, anzitutto dalle classicheggianti immagini nel *Giuramento degli Orazi e Curiazi* (del 1784-85), a quelle del *Giuramento della Pallacorda* (dal nome relativo all'ampia sala in cui si svolgeva questo gioco e dove appunto avvenne il famoso giuramento da parte dei tre Ordini tradizionali).

E si comprendono meglio, tali simboli nelle trasformazioni rappresentative del pittore che si muove fra le onde di una proteiforme rivoluzione (pensiamo a quadri come quello celebrativo della tragica morte di Marat, ed a tutti quelli, 'poi', dedicati da David all'epopea bonapartista-napoleonica).

Infatti, nel *Giuramento della Pallacorda*, a ben vedere David non può esprimere un'apocalisse rivoluzionaria ancora 'al di là da venire', in quanto ancora vi ritrae iconicamente quella che inizialmente fu davvero la ricerca dei *primi principi* dell'ordine politico, il 'recupero' di un momento iniziale della monarchia, da ritrovare dopo l'assolutismo, appunto nella 'riunione dei tre ordini'. Prefigurazione della diffusa speranza e del sino ad allora preminente proposito di creare una monarchia costituzionale (forse sul modello britannico, piuttosto che su quello federale-repubblicano degli Americani).

È un fatto che all'inizio la Rivoluzione non fosse affatto intesa inizialmente come una cesura radicale con l'ordine antico, bensì contro la sua alterazione avvenuta con le lotte religiose del XVI secolo e l'assolutismo imposto da '*le Rois Soleil*', dal XVII secolo in poi. Dunque un recupero dei fondamenti dell'antico regime, inteso come una monarchia già *in origine* sostenuta dalla rappresentanza cetuale e locale della *volontà della nazione*. Recupero testimoniato – al di là di ogni storiografia ideologizzata – dallo stesso simbolismo iconografico fra il 1789 e la decapitazione di Luigi XVI il 21 gennaio 1793. C'era pur stato per ben quattro anni un proposito di conciliazione con la monarchia, prima di imputare al re morituro l'accusa di essere un discendente dell'usurpatore dei legittimi sovrani di stirpe carolingia (chiamandolo, sul patibolo stesso, Luigi Capeto)¹⁰⁶⁷.

¹⁰⁶⁷ Il termine indica l'ascendenza di Luigi XVI da Ugo Capeto (*Hugues Capet*, nato circa verso il 940), il quale (mettendo da parte i discendenti della dinastia di Carlo Magno, i Carolingi) fu inizialmente duca dei Franchi e conte di Parigi, poi re di Francia (dal 987 fino alla sua morte, nel 996), dando inizio alla dinastia dei Capetingi (la quale, comprendendo anche i rami cadetti dei Valois e dei Borbone, restò sul trono francese fino al XIX secolo, per cui tutti i sovrani di Francia suoi successori, esclusi i Bonaparte,

Ricostruendo gli antefatti di questa tragica cesura, va ricordato che nel 1789, a gennaio, erano avvenute le elezioni per gli *Etats généraux* (che si inaugurano nella seduta del 5 maggio seguente). Il 17 giugno si era costituita l'*Assemblée Nationale*, ed il 20 giugno era avvenuto il suddetto *Giuramento della Pallacorda*¹⁰⁶⁸. In effetti, qui sono i rappresentanti proprio nel quadro di David tutti e tre gli *Ordres* tradizionali, che si erano lì riuniti come prima forma di un'*Assemblée Nationale* costituente.

Riguardo al simbolismo politico, propriamente non ancora repubblicano (in quanto ben più significativamente ritratto in una prospettiva di innovazione appunto in senso monarchico costituzionale) va considerata la netta giustapposizione dei simboli della monarchia assolutista (principalmente i *fleurs de lys*, i 'gigli di Francia' sullo sfondo del colore bianco dei Borbone) e dei simboli della sino ad allora intenzionale riunione dei tre *Ordres* tradizionali.

Una giustapposizione di simboli che esprime l'intento di un'armonica composizione in un rinnovato sistema monarchico. Intento che è ancor oggi documentato dai reperti esposti nel *Musée de la Révolution* di Vizille (come del resto al *Carnevalet*, a Parigi). Nelle prime sale del *Musée* si ha infatti la testimonianza visiva del genere di simbologie iconografiche attraverso le quali si rappresenta la svolta ideologico-culturale e politica sino ad allora in corso (in senso monarchico-costituzionale), fra la '*pre-révolution*' (costituita dall'*Assemblée des Notables*, del 1787-88) e l'*Assemblée des États généraux* del 5 maggio 1789.

In particolare, numerosi piatti in terracotta ('*en faïence de Nevers*') del 1789 rappresentano inequivocabilmente questa intenzione concorde di unione fra i tre *Ordres* tradizionali, raffigurando, al centro, i rispettivi simboli, ossia il pastorale del Clero, la spada della Nobiltà e la vanga del Contadino. Simbolo, quest'ultimo, di un co-protagonista del nuovo ordine che con implicazioni ben diverse 'anticipa' la figura di 'protagonista assoluto' che di lì a poco verrà prepotentemente assunto da un Terzo ordine o Terzo stato, impersonato ora dal borghese¹⁰⁶⁹.

erano considerati suoi discendenti diretti in linea maschile). Da qui, fra l'altro, il titolo di Luigi Capeto dato a Luigi XVI sul patibolo.

¹⁰⁶⁸ Nel salone, appunto del *Jeu de Paume*, dipinto da David focalizzando il fulcro dell'entusiastica cerimonia sulle figure rappresentative dell'unione fra i tre *Ordres* tradizionali (il primo, il Clero; il secondo, la Nobiltà; il terzo, la Borghesia, il *Tiers-État* il cui ruolo, enfatizzato da Sieyès, diverrà primario, decisamente esclusivo degli altri due Ordini).

¹⁰⁶⁹ Si veda il catalogo della mostra: *Aux Armes Citoyens! Les sabres à emblèmes de la Révolution*. Vizille, *Musée de la Révolution française*, 1987, schede n. 4-6, p. 18.

Sin qui, comunque, i tre simboli (del clero, della nobiltà, dei contadini) si incrociano, variamente posizionandosi nell'unione attorno ad un'asse centrale, talvolta sormontato dalla corona regia, talaltra ricoperto da un pendente nastro tricolore (nel quale a sua volta il bianco dei Borbone è fiancheggiato da un lato dal blu e dall'altro dal rosso, entrambi colori costitutivi dello stemma di Parigi).

Subito dopo, tuttavia, fra le iconografie se non di più ampie dimensioni materiali certamente di maggiore diffusione sociale, al posto della concorde unione dei tre *Ordres* (propagandata appunto in immagini che riecheggiano il *Giuramento della pallacorda* di David, celebrativo del giuramento avvenuto il 20 giugno 1789) subentrano le immagini della '*Presa della Bastiglia*' (avvenuta il successivo 14 luglio). Un evento che – come è noto – si colloca nei giorni che seguirono l'apertura dell'*Assemblée Nationale* con funzione costituente (il 9 luglio 1789) e la dichiarazione di Camille Desmoulins (12 luglio) al *Palais Royal*, con cui si denunciava l'incombente pericolo di un reazionario 'massacro di patrioti'.

In un subitaneo cambiamento si incrina dunque la suddetta 'intesa cordiale' fra i tre *Ordres* tradizionali. Si inaugura ora una nuova fase rivoluzionaria, appunto con la '*presa della Bastiglia*' (14 luglio), cui segue (4 agosto), l'abolizione dei diritti feudali, peraltro sottoscritta anche dalla nobiltà e dal clero. Segue poi la *Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del Cittadino*, preambolo posto come *incipit* della Costituzione approvata il 26 agosto di questo 1789.

In questa prima svolta nella fase iniziale della rivoluzione, si produce dunque quel transito verso una radicalizzazione democratico-borghese (appunto in senso anti-monarchico, anti-nobiliare ed anti-ecclesiastico) che ha le sue prime mosse simboliche nella cosiddetta '*marcia su Versailles*' (5-6 ottobre del 1789), che assume una valenza simbolico-iconica (in stampe popolari e quadri) anche riguardo a quella che vide per la prima, e l'ultima, volta le donne protagoniste della rivoluzione.

In realtà questa '*marcia*' che si rappresenta formalmente come il desiderio popolare di 'riportare' il Re a Parigi, ebbe la sua vera motivazione nel proposito di tenerlo sotto il controllo del rivoluzionario comune di Parigi e dalla parte più radicale dell'*Assemblée nationale*.

Intanto, la svolta radicale procedeva sia nel corso dello stesso mese di ottobre (con la costituzione del *Club dei Giacobini*), sia nel mese successivo. Il 2 novembre si dichiarano le proprietà ecclesiastiche *beni nazionali*, e si decide di istituire in municipalità in ogni città, borgo o parrocchia rurale. Il giorno dopo si decreta l'abolizione dei parlamenti (sin lì almeno formalmente vigenti nelle princi-

pali regioni storiche della Francia). Il giorno 7 novembre si abolisce nell'*Assemblée nationale* ogni distinzione della rappresentanza dei tre ordini.

Si delinea dunque qui il contesto in cui prendono forma le rappresentazioni simboliche più radicali, in senso cioè democratico-borghese, come si vede in tante raffigurazioni della distruzione della Bastiglia, sia su stampe popolari¹⁰⁷⁰, sia in litografie disegnate sui i blocchi di pietra dello stesso edificio distrutto¹⁰⁷¹, sia scolpendo di questo la figura in dettagliati modelli tridimensionali.

Nel 1790 si effettua comunque un'ulteriore svolta nel processo rivoluzionario, questa intesa però a raffrenare appunto il crescendo di radicalismo democratico-borghese¹⁰⁷². Ne è protagonista una forte componente medio-altonobiliare (più che borghese) in occasione della *Fête de la Fédération* (14 luglio), al *Champ de Mars*. La celebrazione pittorica dell'evento ritrae una vera e propria cerimonia religiosa, in cui almeno due 'residui' rappresentanti degli antichi tre *Ordres* sono ritratti a fianco di un altare, eretto su un catafalco, attorniato sia dall'officiante – Talleyrand (ancora in abiti talari, in quanto vescovo di Autun) – sia da La Fayette (in abito militare, con spada sguainata, a sottolineare l'ammonitrice presenza nella rivoluzione della nobiltà militare)¹⁰⁷³.

¹⁰⁷⁰ *Aux Armes Citoyens! ...*, cit., pp. 20-21, schede nn. 8-11.

¹⁰⁷¹ *Ibidem*, p. 19, scheda n. 7.

¹⁰⁷² Nel 1790, ad aprile, una fazione si distacca dai *Giacobini* e fonda il *Club dei Cordiglieri*, i quali poi, nel giugno, si raccolgono nella *Société des Amis des droits de l'homme et du citoyen*. In sostanza si tratta di federalisti contrari alla veemente pretesa di una 'democrazia diretta', quale è quella nelle intenzioni dell'oligarchia che (con il sostegno esterno dei *faubourgs* popolari più sensibili alle prospettive di radicali cambiamenti) domina l'*Assemblée Nationale*. Il 12 luglio 1790 si approva la Costituzione civile del clero. Nel contempo, dopo i *Cordiglieri* si distaccano dai *Giacobini* anche i *Foglianti*, una fazione che a partire da questo mese di luglio si riunisce nella *Société des Amis de la Constitution*, perseguendo un programma di restringimento del diritto elettorale e, per converso, di ampliamento dei poteri dell'esecutivo, nel quadro però di un'equidistanza fra la minaccia di una reazione monarchica e l'insurrezionalismo popolare.

¹⁰⁷³ Nel quadro di ignoto pittore del XVIII secolo, esposto al Carnevalet (intitolato *Le serment de La Fayette a la fête de la Fédération 14 Juillet 1790*), si vede La Fayette in atto di giurare, appoggiando la punta della sua spada sull'altare, accanto alla croce. Intanto, un chiarichetto vestito di bianco, con una fascia tricolore alla vita, agita una lunga lancia, da cui si stende con ampie volute un orifiamma anch'esso tricolore. Accanto a questo sta una figura di un altro bambino, lui però con la divisa della *Garde nationale*. Sul lato destro, si vede Talleyrand in abiti talari, volto verso lo spettatore, mentre un altro chiarichetto gli reca dall'altare un messale. Forse un'allusione alla funzione 'paredra' [nelle religioni politeistiche l'aggettivazione indica una nuova divinità che si associa a quella dominante] di simboli come la spada, il tricolore, accanto alla croce? Del resto,

La tensione fra i due processi in atto nella rivoluzione è emblematicamente visibile nella contestualità fra questa celebrazione della *Fête de la Fédération* e la pubblicazione dell'infuocato scritto di Marat intitolato *L'infernal projet des ennemis de la Révolution*. Il 9 agosto lo stesso Marat pubblica un nuovo *pamphlet* pieno di minacce contro la svolta medio-altonobiliare, e di esortazione alla rivoluzione democratica, intitolato significativamente *On nous endort, prenons-y garde!* [Attenti, ci stanno addormentando!].

Ma l'*Assemblée nationale* non dorme e decreta il 16 agosto la reintroduzione della disciplina nell'esercito attraverso anche un '*terrore salutare*'¹⁰⁷⁴. Il 21 agosto si costituiscono i tribunali militari. Il 21 ottobre si decreta l'abolizione della bandiera bianca con i fiordalisi borbonici, sostituita dal tricolore come emblema della Francia. Il 27 novembre si impone agli ecclesiastici il giuramento di fedeltà alla nazione, alle leggi, al re. Ed implicitamente alla Costituzione civile del clero (decisioni tutte avallate da Luigi XVI il 26 dicembre).

Nel 1791, frattanto, l'*Assemblée nationale* rimane in parte ancora formalmente fedele alle istituzioni monarchiche, mentre però il tentativo di dichiarare immediatamente la repubblica coinvolge una massa di circa seimila persone, le quali convergono verso il *Champ de Mars*. La municipalità di Parigi, allora guidata da Brissot, ordina la repressione di questo che considera un moto repubblicano. È allora, il 17 luglio, che La Fayette conduce la *Garde Nationale* contro la folla, provocando la morte di circa sessanta persone ed innumerevoli feriti. In questi frangenti, il 3 settembre si approva la costituzione.

Il 1 ottobre 1791 l'*Assemblée Nationale* diviene *Assemblée législative*. È allora che appaiono sulla scena politica i *Girondini* (così detti in quanto eletti dal dipartimento della Gironda). Fra i loro capi, figura Brissot, alla guida di un'*élite* in maggioranza di avvocati e giornalisti, i quali si ritrovano nei salotti di *Madame de Condorcet* e soprattutto di *Madame Roland*. Costoro rappresentano un'alternativa sia alla suddetta tentata svolta medio-alto nobiliare, sia all'incombente avanzata della fazione democratico-borghese che ormai prevale fra gli stessi *Giacobini*. Dapprima alleati di Robespierre contro la monarchia, i *Girondini* cambiano politica ed assumono una

sull'altro lato, figurano alcuni ufficiali della *Garde nationale*, uno dei quali innalza la bandiera di questo nuovo corpo militare, sulla quale c'è ancora l'insegna dei Borbone, quantunque sulla punta dell'asta ormai sventoli un tricolore.

¹⁰⁷⁴ Jean TULARD-Jean François FAYARD-Alfred FIERRO, *Dizionario storico della Rivoluzione francese*. Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, p. 268.

posizione bellicista, allora invisibile a quello che è ormai noto come *l'Incorruptible*.

La dichiarazione di guerra del 20 aprile 1792 è opera di questi *Girondini*, i quali però, a seguito delle successive sconfitte delle armate francesi, tentano di attribuire l'insuccesso alle trame della monarchia. Si hanno così le prime sommosse popolari. Il 20 giugno avviene l'irruzione alle Tuileries di una folla che costringe il re ad indossare il rosso '*berretto frigio*' ed bere alla gloria della nazione. Il 10 agosto si ha l'occupazione delle Tuileries da parte di un'altra massa di rivoluzionari, per cui il Re e la sua famiglia devono trovare rifugio presso *l'Assemblée législative*.

Un tale crescendo della tensione rivoluzionaria ha però un esito non previsto dai Girondini, sia con l'inizio di massacri in massa nelle prigioni parigine, soprattutto dei preti (2 settembre), sia con la cattura e la frettolosa decapitazione della principessa [*Madame*] *de Lamballe* (confidente della regina Maria Antonietta, alla quale viene mostrata la testa infilzata su di una picca).

Il 20 settembre, *all'Assemblée législative* subentra la *Convention nationale*, che subito decreta l'abolizione della monarchia. Intanto, fra il 20-22 settembre, si hanno le prime vittorie, a partire da quella di Valmy, contro la coalizione guidata dal Duca di Brunswick¹⁰⁷⁵. Tuttavia la proclamazione della repubblica avverrà solo dopo la condanna a morte del Re (il 17 gennaio 1793), poi ghigliottinato il 21 seguente.

Su tutti questi eventi, un recente convegno ha riportato l'attenzione proprio relativamente ad una '*politica simbolica*' nella Francia, dall'epoca della Rivoluzione fino alla Restaurazione (fra 1789-1830)¹⁰⁷⁶. In questa occasione si sono partitamente distinti diversi ambiti di riferimento. All'inizio ci sarebbe il simbolismo propriamente repubblicano, quello che qui viene indicato negli anni 1789-94, dai primi momenti della Rivoluzione sino alla fine di Robespierre e del giacobinismo.

Tale periodo viene analizzato sotto il profilo del 'teatro militante', negli spettacoli pervasi da un complesso sincretismo rivo-

¹⁰⁷⁵ Parente del Gran Maestro della *Strikte Observanz*, il quale – come si è visto – era stato uno dei protagonisti del *Covent di Wilhelmsbad*, dove Joseph de Maistre gli consegna il suo *Mémoire*, inteso alla riforma in senso spiritualistico della massoneria.

¹⁰⁷⁶ *Représentation et pouvoir. La politique symbolique en France (1789-1830). Introduction de Jean-Clément Martin. Sous la direction de Natalie Scholz et Christina Schröder*. Rennes, Presses Universitaires, 2007. Si tratta degli *Actes du colloque de Paris, 24 et 25 juin 2004 (Organisé par le projet C5, direction de Hans-Ulrich THAMER, du Centre de recherche 'Sonderforschungsbereich 496' de l'université de Münster, Allemagne [...])*.

luzionario, sullo sfondo dello scontro fra le fazioni. Verrebbe poi il simbolismo direttoriale (fra 1795-99), seguito da quello (che sarebbe in parte la sintesi, in parte la diversificazione delle due suddette diverse tipologie di simbolismo politico) consolare-imperiale napoleonico (fra 1799-1815)¹⁰⁷⁷.

Il 'teatro militante' è costituito da una profluvie di rappresentazioni intese a far rivivere al pubblico le imprese politiche e militari della Rivoluzione, al fine di rendere immediatamente significativi gli eventi alla collettività degli spettatori, con temi intesi a rappresentare, specificamente, i diversi momenti rivoluzionari. Ossia: fra il 1789-91, soprattutto la '*Presa della Bastiglia*'; quindi, fra il 1791-92, la soppressione dei voti religiosi (nel quadro dell'anticlericalismo rivoluzionario) e la fuga del Re; poi, nel 1793, la lotta fra le diverse fazioni; infine, dal 1793 al 1804, l'arruolamento dei volontari e le loro imprese eroiche¹⁰⁷⁸.

Una scansione argomentativa dunque sensibilmente diversa da quella che qui sopra ho proposto, nel senso che invece lì – in quel *Colloque* del 2004 – spariscono le differenze fra i referenti simbolici sia alla concorde unità fra i tre ordini (espressa nel *Giuramento della Pallacorda*), sia all'antagonismo spietato e feroce della democratico-popolare immagine della *Presa della Bastiglia*, sia all'altrettanto spietata reazione dell'alta-media nobiltà nella celebrazione della *Festa della Federazione*.

Ricondotta più fondatamente ad una scansione trasversale rispetto alla suddetta schematica partizione dei periodi è qui, comunque, la particolareggiata analisi dei principali simboli in auge negli anni 1793-95, quelli cioè che più da vicino sono davvero riconducibili alle diverse fasi delle metamorfosi dei 'valori rivoluzionari'.

Ad esempio, la figura di Ercole è nel periodo radicale (1793-94) evocata nelle rappresentazioni come simbolo della repubblica che schiaccia l'idra della monarchia e dei movimenti contro-rivoluzionari. Qui questa figura esprime l'*eroe tutore della comunità*, dotato di forza e l'immediatezza d'azione intese come le prime virtù popolari¹⁰⁷⁹.

Anni dopo, nella primavera del 1795, dovendosi reprimere le manifestazioni di massa, la Convenzione termidoriana vuole nei

¹⁰⁷⁷ Philippe BOURDIN, *Les factions sur les tréteaux patriotiques (1789-1799): combats pour une représentation*, in: *Ibidem*, pp. 23-35.

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*, pp. 23-24.

¹⁰⁷⁹ Christina SCHRÖDER, *La représentation du Nouveau Régime: les élites politiques et sociales dans les gravures du Directoire*, in: *Ibidem*, pp. 44-45.

documenti ufficiali e nelle incisioni popolari (quale strumento di azione mediatica) reinterpretata la figura di Ercole nella fattispecie dell'uomo nuovo, ideale del *cittadino repubblicano* virtuoso ed ordinatore, in quanto capace di realizzare il sogno rivoluzionario di una nuova società¹⁰⁸⁰.

A partire dal 1794-95, Ercole poi assume un ruolo più pacifico, funzionale alla svolta dal Terrore al periodo del Direttorio: la sua mazza è ora a garanzia della legalità costituzionale e non più di un'eroica ribellione, e tanto meno di un'individuale, per quanto eroica, funzione riordinatrice. Del resto è nella stessa epoca direttoriale che assurgono a simbolo politico le figure femminili, ad evocare anzitutto la Libertà e non più eminentemente la Forza fisica, la Violenza rivoluzionaria.

Qui i nuovi valori materiali e morali si vuole siano espressi da allegorie femminili, comodamente sedute, di profilo, sia pure con in testa il "*bonnet phrygien*" (*ex-bonnet rouge*), magari con al lato una 'livella' (triangolo e filo a piombo) a simbolizzare l'eguaglianza (o forse la massoneria), mentre dalle loro mani pendono graziosamente corone di quercia e di alloro, quali promesse meramente onorifiche di ricompensa ai cittadini meritevoli¹⁰⁸¹. E non mancano nemmeno dei sopravvissuti simboli dell'epoca rivoluzionaria, il *faisceau* (il fascio come simbolo dell'Unità) o il *coq* (il gallo, emblema della Francia, ma anche della vigilanza e del coraggio)¹⁰⁸².

Tuttavia, dietro questa apparente continuità non sfugge il proposito del Direttorio di voler '*rinnovare i costumi*', nel senso di '*rilanciare il commercio*', di '*assicurare la prosperità*' e di favorire un '*nuovo apogeo nelle arti e nelle scienze*'¹⁰⁸³. Si tratta in realtà di una decisa metamorfosi, di uno spostamento ideale-ideologico, dall'eguaglianza rivoluzionaria al riconoscimento di meriti distinti e di capacità emergenti, preludio alla formazione di una nuova gerarchizzazione degli individui, dei corpi sociali e delle funzioni politiche¹⁰⁸⁴.

Del resto, questo è quanto si vede nel processo di '*visualizzazione dei depositari dell'autorità pubblica*', un processo che prese corpo

¹⁰⁸⁰ *Ibidem*, p. 45.

¹⁰⁸¹ *Ibidem*, pp. 45-46.

¹⁰⁸² *Ibidem*, p. 46.

¹⁰⁸³ *Ibidem*, l. c.

¹⁰⁸⁴ "*Cette symbolique visualise, en les évaluant, une profusion d'objectifs: le principe d'égalité tel qu'il avait dominé les premiers temps de la République a fait place aux attributs symbolisant le mérite et la prospérité, ce qui représente, par rapport à la période du mouvement populaire, un décalage dans le système des valeurs républicains*" (*Ib.*, l. c.).

dopo il 1794, nella decisione (che anche qui l'ex abbé Grégoire si incaricò di proporre)¹⁰⁸⁵ di istituire una divisa ufficiale per le autorità civili direttoriali. Ne conseguì l'obbligo per le persone titolari di una carica ufficiale (dal semplice usciere giudiziario ai membri del governo, appunto i cinque 'direttori') di indossare una montura, sia un '*costume ordinaire*' (nello svolgimento degli affari correnti), sia un '*grand habit*' per le cerimonie ufficiali¹⁰⁸⁶.

Con questo, certamente i valori politici e simbolici della precedente fase rivoluzionaria, anzitutto l'ideale di eguaglianza, erano rimessi in discussione, appunto con l'istituzionalizzazione di nuove forme di distinzione nel contesto della pratica sociale¹⁰⁸⁷.

A questo nuovo corso corrispose anche la satira intesa a colpire – attraverso gli efficaci *media* di allora (in particolare le raffigurazioni di vasta diffusione, come le incisioni e acqueforti) – soprattutto i 'direttori', in una con quelle figure di debosciati noti come gli *incroyables*, gli eccentrici, 'scellerati', sfarzosamente abbigliati con qualche eccesso di stravaganza. Vi si rappresentavano gli oziosi rampolli della nuova borghesia, quella emergente dalle transazioni finanziarie e dalle altre forme di arricchimento (non ultimo il saccheggio delle opere d'arte e di altre ricchezze dell'Italia)¹⁰⁸⁸.

Visto in positivo – dal punto di vista del riannodarsi di una continuità (di contro al radicalismo ordinovistico giacobino) – si sostiene oggi che, se è vero che il Direttorio determinò il trionfo di tendenze non più egalarie (bensì 'pluraliste'), tuttavia questo metteva in discussione l'unità politica, per cui quel governo intese anche reimpostarla attraverso un regime prossimo, se non persino coincidente, con una dittatura¹⁰⁸⁹.

Sarebbe invece più esatto dire che con il Direttorio la società uscì in maniera 'gioiosa' (a tratti gaudente) dal rigido e spietato moralismo rivoluzionario robespierrista. Era una gioia di vivere che inevitabilmente, dopo tanto terrore, ebbe i suoi eccessi, sia distruttivi (il *terrore bianco*, la repressione spietata contro i Giacobini superstiti), sia più mondanamente 'vitalistici' (non solo gli *incroyables*, ma an-

¹⁰⁸⁵ Su Henri Grégoire si veda qui, *supra*, quanto ho precisato. In particolare, qui si veda: GRÉGOIRE, *Rapport et projet de décret présenté au nom du comité d'instruction publique. Sur les costumes des législateurs et des autres fonctionnaires publiques, séance du vingt-huit fructidor, l'an III* [14 settembre 1795] (*Ib.*, p. 47n).

¹⁰⁸⁶ *Ibidem*, pp. 46-47.

¹⁰⁸⁷ *Ibidem*, p. 53.

¹⁰⁸⁸ *Ibidem*, pp. 54-55.

¹⁰⁸⁹ *Ibidem*, p. 55-56.

che le *merveilleuses*, le nuove dame elegantissime, come ancora si vede in coeve, preziose statuette di *biscuit*).

Sintomatico è che poi questo prorompente ritorno alla libertà individuale non potesse tradursi immediatamente in un riordino (sia pure allora iniziato)¹⁰⁹⁰ delle funzioni e delle gerarchie sociali, ai quali avrebbe provveduto la *spada* che Sieyès cercava, e che avrebbe trovato in Bonaparte.

Un altro contributo, superiore agli altri sin qui ricordati – alla fin fine eccessivamente frammentati nella trasversalità indimostrata dei referenti ai diversi periodi – è quello che Bernard Richard ha dedicato a questa svolta epocale nel simbolismo propriamente repubblicano, partitamente distinguendo quei simboli riconducibili ad enfatizzare la libertà (come principale insegna e mito della rivoluzione) dai veri e propri emblemi politici (a loro volta distinti in emblemi maggiori e minori).

Ai simboli destinati ad enfatizzare la libertà, Richard riconduce: sia il cosiddetto *berretto frigio* (*bonnet phrygien*”, o *bonnet rouge*), sia la figura di Marianna (“*représentation féminine de la République*”), sia *l’albero della libertà* (quale “*emblème civique festif*”), sia la vera divisa (“*devise*”) della Repubblica francese ossia il trinomio “*Liberté, Égalité, Fraternité*”¹⁰⁹¹.

Sul berretto frigio, come ‘*bonnet-coiffure*’ del rivoluzionario, portato dal ‘*patriote actif*’, la datazione risale al marzo-aprile 1792, ossia a quando – superata ormai la fase ‘monarchico-costituzionale’ – ci si muove decisamente verso la conclusione del processo del Re, la sua esecuzione e la conseguente dichiarazione ufficiale della Repubblica.

Allora c’è la vera esplosione della moda del ‘*bonnet-coiffure*’ ormai decisamente rosso, che lo stesso Luigi XVI è costretto ad indossare, quando brinda alla salute della Repubblica (il 20 giugno 1792)¹⁰⁹². Ma, a ben vedere il ‘*bonnet phrygien*’ era già stato l’emblema dell’iconologia classico-umanistica del XVI-XVII secolo (anche se non ancora rosso), derivazione dal *pileus* romano, portato dagli schiavi affrancati. E lo si vede nelle raffigurazioni delle molte edizioni di opere iconologiche: sia di Cesare Ripa (nel 1644)¹⁰⁹³, sia di

¹⁰⁹⁰ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰⁹¹ Bernard RICHARD, *Les emblèmes de la République*. Préface d’Alain Corbin. Paris, CNRS éditions, 2012, [ad indicem], pp. 429-430).

¹⁰⁹² *Ibidem*, pp. 41-43.

¹⁰⁹³ Del 1593 è *l’Iconologia ovvero Descrizione Dell’imagini Universali cavate dall’Antichità et da altri luoghi*, pubblicata a Roma (*Heredi di Giovanni Gigliotti*) e dedicata al cardinale Salviati. Tra le fonti letterarie utilizzate per l’opera vi furono: sia gli *Hieroglyphica* di

R. P. Joubert (nel 1692)¹⁰⁹⁴, sia nel commentario del benedettino Bernard de Montfaucon (nel 1719)¹⁰⁹⁵, dove risulta già come simbolo di libertà (posto sulla testa di una figura muliebre), ancorché di una libertà eroica, come testimonia la figura 'paredra' di un Ercole armato di clava che le sta accanto¹⁰⁹⁶.

E del resto (e non solo nei timbri a olio, in ovale) nell'epoca rivoluzionaria è anche la raffigurazione di Ercole ad essere ripresa più volte su statue ed insegne dei *clubs* [in inglese: *club*= *clava*].

Se in chiave specificamente politica, il *pileus* era stato poi ripreso fra XVII-XVIII secolo dall'iconografia ufficiale – sia della *Glorious revolution* del 1688 (quanto meno su alcune monete, dove figurava sul vertice della picca retta dalla figura femminile della Britannia), sia su alcune medaglie commemorative della Rivoluzione americana – è però un fatto incontrovertibile che un ben più antico antecedente va visto nell'iconografia cristiana, quella della Chiesa dei primi secoli. Lo si evince infatti dal 'cappello frigio' indossato dai tre Magi, nelle raffigurazioni musive di Sant'Apollinare nuovo, a Ravenna (ma anche come ripresa di altre raffigurazioni pagane orientali, in particolare di Mitra)¹⁰⁹⁷.

Il transito del *pileus* o del 'cappello frigio' (la cui confusione venne denunciata a conclusione dell'epoca rivoluzionaria)¹⁰⁹⁸ dall'antichità classica, se non da quella propriamente cristiana, all'epoca rivoluzionaria avverrebbe anche a seguito del classicismo innescato dai viaggi degli artisti francesi a Roma, Napoli, Pompei ed Ercolano negli scavi iniziati fra il 1711 ed il 1732¹⁰⁹⁹.

Nel periodo propriamente rivoluzionario [settembre 1792-luglio 1794] il '*bonnet rouge*' è dappertutto, ufficialmente codificato come emblema della Repubblica dal decreto proposto dall'*abbé* Gregoire,

Pierio Valeriano, sia *L'Emblematum libellus* di Andrea Alciato, sia il *Discorso sopra le medaglie degli antichi* di Sebastiano Erizzo, sia le *Pitture* di Anton Francesco Doni ([www / / daubau.it/enciclopedia/Cesare Ripa](http://www.daubau.it/enciclopedia/Cesare%20Ripa)).

¹⁰⁹⁴ Ma: R. P. JOUBERT, *La science des médailles, pour l'instruction de ceux qui commencent à s'appliquer à la connaissance des médailles antiques & modernes*. Paris, chez Dezallier, 1695.

¹⁰⁹⁵ Bernard de MONTFAUCON, *L'Antiquité expliquée et représentée en figures*, Voll. 19, Paris, 1719-24.

¹⁰⁹⁶ RICHARD, *Les emblèmes de la République*, cit., p. 47.

¹⁰⁹⁷ *Ibidem*, pp. 47-49.

¹⁰⁹⁸ Alphonse-Esprit GIBELIN, *De l'origine et de la forme du bonnet de la liberté*, Paris, An IV (settembre 1795-settembre 1796), citato in: RICHARD, *Les emblèmes de la République*, cit., p. 50.

¹⁰⁹⁹ *Ibidem*, l. c.

nel settembre 1792 [proprio mentre avveniva il massacro di preti nelle prigioni parigine].

Nel corso del Direttorio, a partire dall'ottobre 1795, il *bonnet rouge*, è adottato ovunque sui documenti e altre pubblicazioni. Con l'avvento al potere di Bonaparte le cose cambiano: dal 1799, al posto della figura della Libertà con il berretto frigio subentra quella di Minerva con l'elmo. E, del resto, fra il 1793-1815, il 'berretto frigio' resta oggetto polemico delle mordenti caricature britanniche anti-francesi¹¹⁰⁰.

Una prima conclusione da trarre è che proprio a partire dal *bonnet rouge-bonnet phrygien* risulta la persistenza di un'antica tradizione simbolica, la cui sostanza viene recepita dal nuovo ordine rivoluzionario, a conferma che nemmeno in un tale radicalismo si voleva recidere lo stame della continuità con il passato. Del resto, sia pure ad un livello meno 'aulico', un'analogia ripresa di simile tradizione simbolica, in questo caso popolare, caratterizza l'altro degli emblemi della Rivoluzione, ossia la figura di *Marianna*, il cui nome risulta statisticamente come il più diffuso nella Francia di allora.

Questa figura muliebre venne pubblicamente evocata fra la fine del 1792 e l'inizio del 1793, dapprima in canzoni popolari, appunto in quanto nome allora prevalente nel battesimo delle donne francesi, fino a confondersi a sovrapporsi all'immagine stessa della Repubblica, e identificata con la Libertà.

A partire dal 1793-94, una grande quantità di statue prodotte in serie viene diffusa in tutto il territorio, sinché sotto il Direttorio, volendosi cancellare anche questo ricordo del 'Terrore', la statua di *Marianna* (come figura identitaria di *Repubblica-Libertà*) venne sostituita dalla *Minerva con l'elmo*, recepita anche nell'epoca napoleonica (epurata nella restaurazione, per essere poi ripresa solo a partire dal 1848-1870¹¹⁰¹).

E qui osserverei che una ben più antica tradizione sulla figura muliebre come simbolo nazionale si aveva già con le eroine del tipo della celtica Beodicea¹¹⁰², o di Velleda¹¹⁰³, sino al punto intermedio

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 56-58.

¹¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 79-92.

¹¹⁰² *Boudicca* (o *Boudica*, *Boudicca*, *Boadicea*, *Buduica*, *Bouduca* [dal celtico: *bouda*: vittoria], oltre a molte altre forme) vissuta fra, circa il 33 ed il 60-61 d. C. Regina della tribù degli Icenii, che vivevano nella zona dell'odierna Norfolk (Inghilterra orientale), guidò la più grande rivolta anti-romana (quella dell'anno 60, dunque in età neroniana) delle tribù dell'Isola (www//it.wikipedia.org/wiki/Budicca).

¹¹⁰³ Velleda o *Veleda* (in latino *Vēlēda*, -ae) era una *vōlva* (donna sciamano) della tribù germanica dei Bructeri, che ispirò la rivolta batava, guidata contro l'impero romano da

fra medioevo ed età moderna, con la figura della *Poucelle d'Orléans* (Giovanna d'Arco).

Riguardo all'*Albero della libertà* (*l'Arbre de la Liberté*), inteso come '*emblème civique festive*'¹¹⁰⁴, ebbe anch'esso un riconoscimento ufficiale, dovuto anche questo all'*abbé* Gregoire, il quale – come si è visto – aveva già ufficializzato il *bonnet-rouge* nel settembre dei massacri di preti, nel 1792 – e che ora (nel 1793-94) ripercorre la storia di questo altro simbolo repubblicano (nel suo *Essai historique et patriote sur les arbres de la Liberté*, Paris, An II [settembre 1793-settembre 1794]).

Per la verità, resta il fatto che anche questa usanza si perde nella notte dei tempi, quantunque sia stato Rousseau (sia nell'articolo *Fêtes*, dell'*Encyclopédie*, che nella *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*) ad esortare a piantare alberi sulle piazze, coronandoli di fiori, per vedervi attorno danzare il popolo¹¹⁰⁵.

Inoltre, alberi o pali della libertà erano già stati piantati prima, nelle Colonie inglesi nel Nord-America, assieme ad altri simboli di protesta (nell'agosto-settembre 1765 contro lo *Stamp Act*), mentre in Francia, solo a partire dal settembre 1792, si cominciarono a piantare alberi – di quercia (simbolo di forza), o di pioppo (simbolo di rapida crescita), o di tiglio (robusto ed odoroso) – mettendoli nelle piazze dei villaggi, in sostituzione della croce, ed anche dentro le chiese, con leggi severe (fra il marzo 1793 ed il gennaio 1794) contro chi li avesse rimossi. Sinché sotto il Consolato si cominciarono ad abbattearli, per assicurare preti e notabili¹¹⁰⁶. Da parte sua, Napoleone, poi, dopo il 2 dicembre 1804, li ridusse ad uno solo, in suo onore, con una pianta di ailanto giapponese, in onore non più della Libertà, ma di se stesso, incoronato imperatore¹¹⁰⁷.

Giulio Civile, principe batavo romanizzato (69/70 d.C.). Fu Velleda, infatti, a predire gli iniziali successi dei ribelli. In *De Origine et situ Germanorum* [capitolo VIII], Tacito osserva che Velleda "*esercitava una vasta autorità, secondo un'antica testimonianza germanica per cui s'attribuiscono a molte donne il dono della profezia e qualità divine*". In queste figure sembra che i Germani vedessero qualcosa di sacro che le rendeva depositarie della saggezza e verità mediatrici del divino. Ancora Tacito osserva che: "*Abbiamo visto noi romani, al tempo del divo Vespasiano, Velleda esser considerata da molti come un dio*". Nel 70 d.C. i ribelli firmarono la pace coi Romani, ottenendo l'amnistia e l'esenzione dai tributi in cambio della fornitura di truppe alleate. Ma Velleda fu catturata e portata in trionfo da Domiziano, morendo poi in prigionia [Stazio, *Silvae*. 1.2, linea 90] (www.it.wikipedia.org/wiki/Velleda).

¹¹⁰⁴ Bernard RICHARD, *L'arbre de la liberté, un emblème civique festif*, cap. III, di: ID., *Les emblèmes de la République*, cit., pp. 125ss.

¹¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 126.

¹¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 126-130.

¹¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 130.

Riguardo al trinomio “*Liberté, Égalité, Fraternité*”, che sarebbe la vera divisa (“*devise*”) della Repubblica francese, in realtà – secondo una statistica riproposta da Richard – nel periodo fra l’Anno secondo [che inizia, come è noto, il 22 settembre 1794] ed il 1804, ci si riferì al primo termine del trinomio, alla *Liberté*, 300 volte (e precisamente a partire del 14 luglio 1789), a fronte di 298 per quello di *Égalité* (a partire dal 21-22 settembre 1792) e solo 13 per quello di *Fraternité* (senza che in questo caso si possa definire una precisa datazione)¹¹⁰⁸.

E qui risulta – appunto riguardo a questa ‘vera’ insegna della Repubblica il trinomio *Liberté-Égalité-Fraternité* – una cesura netta rispetto alla linea di continuità con la tradizione che abbiamo invece riscontrato sia per il cosiddetto *bonnet phrygien-pileus-bonnet rouge*), sia per la figura di *Marianna* (“*représentation féminine de la République*”), sia per l’albero della libertà (quale “*emblème civique festif*”).

Non minore interesse ai fini del nostro discorso ha la parte che Richard dedica agli *Emblèmes majeurs et emblèmes secondaires*, fra i quali un ruolo di intermediazione (o, meglio, di transizione) fra i simboli maggiori e minori svolge il simbolo del Gallo [“*le Coq*”], soprattutto nei confronti sia dei “*contre-symboles anti-republicains*” – diciamo di destra – , sia di quelli, all’estrema sinistra, radicalmente repubblicani (“*républicains jusqu’au bout*”)¹¹⁰⁹.

Sulle origini di questo ‘culto repubblicano’ incombe il sospetto che anche per il *Gallo* in verità si tratti anche qui di una tradizione ben più antica. Si tratterebbe, intanto, di una tradizione erudita, risalente al XVI-XVII secolo, formulata sulla base di una lettura dei classici (nel senso di un’omofonia fra *gallus*, il gallo, e *gallus*, ossia l’appartenente al mondo ‘celto-gallico’). Motivo per cui questo animale finì per assumere la valenza di una figura araldica, intesa a designare gli antichi Galli. Tuttavia dietro l’immagine erudita si stagliava la presenza di anteriori tradizioni simboliche, in quanto il gallo era stato al tempo stesso simbolo di cose diverse in diversi contesti fra l’epoca classica ed il medioevo¹¹¹⁰.

Nella mitologia romana è l’attributo di diverse divinità: il *gallo bianco* è attributo di Giove, evocando la luce, attributo di Apollo, evocando il dio solare, attributo di Marte, per la sua bellicosità, infine attributo di Mercurio, evocando il risveglio delle anime. D’altra parte tale simbolo figura anche nella mitologia dei Gallo-romani,

¹¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 146.

¹¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 166.

¹¹¹⁰ *Ibidem*, p. 303.

i quali lo collegavano, per implicazioni del risveglio solare, al dio Lug. Nondimeno, un altro loro animale simbolo era il cinghiale [*sanglier*], che comunque figurava sulle insegne delle legioni romane che avevano combattuto in Gallia¹¹¹¹.

Nell'epoca medievale, inoltre, il *gallo* è di nuovo (dopo esserlo stato per il culto di Apollo e di Mercurio) l'animale che canta al levar del sole, ora quindi simbolo della vigilanza del clero e dei santi che vegliano sui fedeli. Ma anche simbolo dell'annuncio sia di un'alba nuova (per traslato concettuale, l'epoca nuova della predicazione di Cristo), sia monito dell'incombente minaccia del Diavolo. E questo spiega il simbolo del *gallo* posto sulle banderuole in cima ai campanili (esempio illustre nella cattedrale di Westminster, come si vede anche nella cosiddetta "*tapisserie de la reine Mathilde*" [o *Tapisserie de Bayeux*, dal luogo in cui ora si trova])¹¹¹².

Ma nello stesso medioevo il *gallo* diventa anche oggetto di derisione (il gallo *Chantecler*, nel *Roman de Renart*), designato come animale lubrico, ma anche collerico, vanitoso, sporco, per cui fra XII-XVI secolo è assunto da tutti i nemici della Francia per burlarsi di quella monarchia.

Per inciso, va detto che a partire proprio dal XII secolo, comunque i re francesi assunsero ad insegna araldica della loro dinastia il simbolo del *giglio*, (il *Fleur de lys*), laddove le principali nazioni avevano già preferito adottare simboli di altri animali, come il *leone* (a Venezia, in Spagna, nel Brabante, in Inghilterra), oppure l'*aquila* (nel Sacro Romano Impero)¹¹¹³.

Alla fine però è la stessa monarchia che Francia, ora in positivo, accoglie il simbolo del *gallo*, precisamente a partire dal XVI secolo, sia con le insegne di Carlo VIII (con l'*armoire di fleurs de lys*, i '*gigli di Francia*', con ai lati due galli bianchi, come si è visto, simbolo di Giove), sia con gli emblemi di Luigi XII e di Francesco I (che hanno entrambi il gallo come simbolo, ancorché secondario)¹¹¹⁴.

Sarà però soprattutto nel secolo seguente che il *gallo*, come simbolo di Apollo, cioè di solarità, assurge a divisa della Francia di

¹¹¹¹ *Ibidem*, pp. 303-304.

¹¹¹² *Ibidem*, p. 305. La cosiddetta '*tappezeria di Bayeux*' è la tela [di lana, lino?] di circa settanta metri, alta circa due, su cui la regina Methilda, moglie di Guglielmo il conquistatore, riacamò, con l'aiuto delle monache benedettine di quella Abbazia, gli antefatti dinastici che conducono allo sbarco dei Normanni ed all'impresa della vittoria ad Hastings, nel 1066.

¹¹¹³ *Ibidem*, p. 306.

¹¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 306-307.

Luigi XIV, “*le Roi Soleil*”, che si ritiene lui stesso Apollo, ispirando addirittura un nuovo stile architettonico, particolarmente nelle raffigurazioni parietali ideate da Lebrun, inteso ad inaugurare un vero e proprio nuovo *ordre français*, con i capitelli ornati di palme della vittoria, del volto di *Apollo-Sole* e appunto di figure di *galli*¹¹¹⁵.

Nel XVIII secolo, raffigurazioni di *galli* sono presenti nelle stampe e nei libretti di propaganda dei volontari francesi che partecipano alla Rivoluzione americana del 1776, in atteggiamenti bellicosi contro il *leone* britannico.

D'altronde, è con la Rivoluzione francese che la figura assume il suo massimo sviluppo e diffusione, per poi sparire dal simbolismo ufficiale a partire dal giugno 1804, quando cioè Napoleone mette in disparte questo animale da cortile, preferendo conferire un significato di dominio alle ben più prestigiose ed evocatrici *aquile* romane¹¹¹⁶.

Si è accennato come nella sua ricerca Richard consideri il *gallo* come immagine di transizione fra *emblèmes* maggiori e minori, considerando fra questi ultimi soprattutto l'uso della coccarda *tricolore* (anche questa derivata appunto dal termine *coq*)¹¹¹⁷. Tuttavia anche la *coccarda-coq* aveva già in precedenza fatto la sua apparizione, con consimili oggetti di ornamento (nastri e cordicelle), sul cappello dei militari sin dal XVI secolo, in segno di riconoscimento. Pertanto, l'uso di essa nel corso della Rivoluzione, non è una novità, ma la *riscoverta di una tradizione* che rifà la sua apparizione dopo il luglio 1789. Anzitutto quando venne definita come ‘*cocarde nationale*’ (precisandone l'esatta disposizione dei tre colori e della misura) il 10 giugno 1790 dall'*Assemblée nationale constituante* (in vista della preparazione della *Festa della Federazione*).

In seguito, se ne rende obbligatorio per gli uomini, militari e civili, il portarla (12 luglio 1792, allorché un decreto dichiarata ‘*la Patrie en danger*’). Un obbligo poi esteso anche alle donne, nel 1793¹¹¹⁸.

¹¹¹⁵ Charles Le Brun (1619-1690) pittore e architetto dell'epoca di Luigi XIV, per il quale, fra l'altro, l'artista dipinse appunto le pareti della *Galerie des Glaces*, nella reggia di Versailles (*Ib.*, p. 307).

¹¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 308-310.

¹¹¹⁷ “*La cocarde [...] mot dérivé de ‘coq’, par l’intermédiaire de ‘coquard’*” (*Ib.*, p. 170).

¹¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 170-171. Una riprova di quanto poco la coccarda fosse un'invenzione della Rivoluzione francese, andrebbe ricordato che i tre medesimi colori (rosso-bianco-blu) erano stati assunti nella bandiera nazionale con cui Giacomo I Stuart aveva almeno formalmente unito il Galles, l'Irlanda e l'Inghilterra, adottando la bandiera detta appunto, dal suo nome, *Union Jack*. Gli stessi tre colori vennero adottati nella bandiera

Con la 'reazione termidoriana', abbattuto il giacobinismo, la coccarda è ormai avviata ad un'irreversibile desuetudine¹¹¹⁹.

Diversa sorte ebbe invece il '*drapeau*' tricolore', la bandiera che sventolò nelle armate della Rivoluzione e dell'Impero, costituita da tre bande verticali di misura eguale, con il *blu* nella parte attaccata all'asta, seguito nelle altre due bande dal *bianco* (al centro) e dal *rosso* (nella parte verso l'esterno).

Come 'pavese' (il lungo '*pavillon*', in cui i tre colori erano disposti orizzontalmente) ne venne decretata l'adozione dalla Convenzione solo il 17 febbraio 1794 (e come insegna solo delle navi da guerra), mentre nelle formazioni terrestri i tre colori poi vennero disposti in una varietà di modi, anche in zone triangolari (inserite in un quadrato), acquisendo la suddetta forma definitiva solo nel 1810-12. Abbandonato nella Restaurazione, che reimpose la bandiera bianca con i *fleurs de lys* (i gigli 'franco-borbonici'), il tricolore rivoluzionario-napoleonico venne riadottato solo con la Rivoluzione borghese di Louis Philippe, nel 1830¹¹²⁰.

Nel complesso, a fornire una diretta ed esplicita testimonianza di molti altri della numerosa tipologia di simboli ripercorsi dalla ricerca di Bernard Richard, sono anzitutto – nel *Musée de la Révolution* di Vizille – le raffigurazioni che adornano la '*coquille*' [il 'fornimento', o 'coccia'] della parte impugnabile delle sciabole¹¹²¹, quale caratterizzazione specifica di quest'arma degli ufficiali francesi. Rifiniture, abbellimenti simbolici che, pur anteriori alla Rivoluzione vengono nel corso degli anni 1789-94 (prima cioè sia dell'epoca direttoriale, sia del periodo consolare e imperiale) dotate di nuovi elementi figurativi sulla parte a protezione del dorso della mano di chi impugna queste sciabole.

americana, detta *Star and Stripes* (*ib.*, p. 171). Ma anche dalla Repubblica francese e dalla sua filiazione olandese, cioè la Repubblica Batava (1795-1806).

¹¹¹⁹ *Ibidem*, l. c.

¹¹²⁰ *Ibidem*, p. 172.

¹¹²¹ La '*coquille*' (il 'fornimento' o coccia) – l'insieme dei pezzi metallici, una sorta di gabbia, a copertura dell'impugnatura – è in questi esemplari costituita da una calotta (*calotte*=un fermaglio di varia foggia), posta a chiusura del manico nel cui interno passa il codolo, il quale, a sua volta, è la parte della lama inserita nel manico, attraverso l'apertura nella parte bassa e piatta della coccia (*plateau*). Queste *coquilles* sono in genere formate da un intreccio di barre di metallo (a comporre appunto una gabbia), sul cui lato, a protezione del dorso della mano, vi sono raffigurati – come si vede nelle spade degli ufficiali francesi della Repubblica, del Direttorio e del Consolato – elementi simbolici il cui contenuto varia in stretto rapporto ideologico con l'accelerazione rivoluzionaria degli eventi.

Del resto, la funzione militare della sciabola comporta ovviamente la protezione della mano, particolarmente del dorso, ciò che non si richiede per le spade, diciamo, ormai onorifiche. E qui la famosa spada di Sieyès non figura infatti nel catalogo in questione, in quanto chiaramente onorifica, direttoriale, di foggia direi addirittura tradizionale (fra medioevo ed epoca moderna), senza particolari referenti simbolici, salvo forse la stella latomistica a cinque punte, all'incrocio fra il paramano e l'impugnatura.

Venendo invece ai diversi contenuti simbolici dei cosiddetti '*finimenti*' sulla sciabole passate in rassegna nel suddetto catalogo del *Musée de la Révolution* di Vizille, possiamo notare che staticamente (fra gli oggetti esposti) vi predomina la figura del '*bonnet rouge*', il berretto frigio (in quarantadue esemplari di '*fornimento*' o coccia). Nell'ordine numerico, viene quindi, in ventotto esemplari, il simbolo del fiordaliso francese, il '*lys*' (evidentemente, all'inizio, del tipo 'borbonico' dei tre gigli, due giustapposti ed uno al centro sotto di essi, a formale una figura di angolo retto, con la punta verso il basso). Segue poi la figura del '*fasceau*', il fascio repubblicano (rappresentato su ventitré esemplari di '*fornimento*'). Si veda l'esemplare che – sulla parte della '*coquille*' (il '*fornimento*' o coccia) a copertura del dorso della mano – ha un *Fasceau* di lance, sovrastato da uno scudo ovale con i '*lys*', i gigli di Francia, a loro volta sormontati dalla corona regale¹¹²².

In un altro esemplare l'immagine della '*coquille*' è dominata, nella parte bassa, da un ampio tondo, circondato da una corona di foglie d'alloro, dove al suo centro si staglia, isolato, il '*fasceau*' repubblicano (con la scure volta a sinistra) e sul lato destro una lancia con al culmine il '*bonnet rouge*' e racemi di foglie di quercia con ghiande¹¹²³.

Fra gli altri numerosi esemplari con il '*fasceau*', si vedano i seguenti esemplari. In quello in cui la coccia ha sul paramano un ovale, si staglia – al centro – con un effetto a traforo – la figura del '*fasceau*' con, sulla scure, il '*bonnet rouge*', mentre ai due lati vi sono racemi con sei fiori ciascuno, al di sopra dei quali nuvole da cui discendono raggi di sole¹¹²⁴.

La figura femminile assurge a protagonista di un gruppo di altri paramenti a protezione della mano nella '*coquille*'. Uno di questi '*finimenti*' delle sciabole è quello noto come il tipo della '*déesse et l'autel*', nelle sembianze appunto di una figura di donna, ritratta

¹¹²² *Aux Armes Citoyens!* ..., cit., p. 63, scheda 25a.

¹¹²³ *Ibidem*, p. 66, scheda 29a.

¹¹²⁴ *Ibidem*, p. 67, scheda 30.

in piedi, vestita all'antica (la veste-chitone, un mantello, un cimiero), a braccia nude, che tende la mano sinistra verso un'ara (su cui arde un fuoco), dietro la quale sta sullo sfondo un ramo di alloro. La mano destra della donna sorregge un'asta (sulla cui punta c'è il 'bonnet rouge'), mentre ai suoi piedi si vede lo scudo reale con i tre gigli, sormontato da corona¹¹²⁵. A margine, in obliquo, a sinistra e in basso, si vede una striscia con la scritta *Vive la France et la Liberté*. Anche di questa tipologia c'è un esemplare in cui la parte inferiore dell'asta risulta asportata assieme allo scudo reale¹¹²⁶.

In altro esemplare di 'coquille' figura una donna, in piedi, vestita 'all'antica' (chitone, e con elmo con pennacchio), la quale nella mano sinistra regge una bilancia con piatti in equilibrio, e con la destra una spada. Dietro di lei, a destra, un libro aperto su un altare ed a sinistra un muso di leone, al cui lato destro spunta trasversalmente un 'fasceau' repubblicano, anche qui con la scure coperta con il 'bonnet rouge'¹¹²⁷. Ai piedi della donna giace un'altra figura muliebre, ma questa scarmigliata, con i capelli irti come quelli di una furia abbattuta. Dunque, figura intesa probabilmente a rappresentare la distrutta ingiustizia¹¹²⁸.

In numerosi altri esemplare domina sulla cocchia, al centro, la raffigurazione di un *fasceau* fatto di lance e nastri, mentre sulla parte bassa si vedono due mani che, sortendo da nuvole, si stringono, e sotto di loro, trattenuti da un nastro, vi sono a un libro (con sopra la scritta 'La Loi') e un corno dell'abbondanza¹¹²⁹.

A parte il 'coq', il gallo, simbolo della Francia (che compare, senza particolari aggiunte simboliche, a sua volta in ventidue esemplari), c'è poi il simbolo del 'lion', che figura su altri ventitré esemplari (il leone simbolo di eroi solari, come dell'ellenico-romano Ercole o dell'ebraico Sansone, il primo almeno simbolo di repubblica prima che simbolo di monarchia). Comunque, in alcuni dei pezzi esposti, il *leone* è raffigurato come animale reso mansueto, accucciato ai piedi di una figura femminile, lei armata di casco e lancia (come una Minerva), dietro cui, di traverso, si staglia un fascio di lance e racemi di ulivo¹¹³⁰.

¹¹²⁵ *Ibidem*, p. 71, scheda 35.

¹¹²⁶ *Ibidem*, scheda 35a.

¹¹²⁷ *Ibidem*, pp. 72-73, scheda 38.

¹¹²⁸ *Ibidem*, l. c.

¹¹²⁹ *Ibidem*, l. c., scheda 41.

¹¹³⁰ *Ibidem*, p. 85, schede 56 e 56a.

In altri esemplari si ritrovano associati i *fleurs de lys* ai tre simboli del 'bonnet rouge', del 'fasceau' e del 'lion', ma dopo la dichiarazione di decadenza della monarchia questi gigli di Francia risultano in alcuni casi abrasi, o meglio cancellati con un martello o punteruolo. Una *damnatio memoriae* che ha comunque un antefatto in quella subìta dal ritratto di La Fayette, che compariva in preziosi ovali sul 'fornimento' di molte sciabole, in quanto comandante della *Garde Nationale*, e che poi – dopo la repressione da lui condotta al *Champ de Mars* (il 17 luglio 1791) – venne totalmente abrasi o addirittura segata via da alcuni esemplari¹¹³¹.

Come numero di esemplari presenti nella raccolta del *Musée de la Révolution* vengono poi quelli con il simbolo dei 'trois ordres', formato – come si è visto a proposito delle *faïences* degli inizi della Rivoluzione – dall'incrocio fra i simboli del clero (il pastorale), della nobiltà (la spada) e del terzo stato (la vanga), che risultano, al solito, sulla parte a protezione del dorso della mano.

Figure quasi come in filigrana, costituite da brevi barre di metallo, a formare l'immagine, che ha al centro, come asse portante, la vanga (sovrastata dal giglio, o dal berretto frigio). Incrociate attraverso la sua metà si ha il pastorale e la spada. In un altro esemplare, il 'fornimento' è costituito da ampie volute di racemi e, nella parte destra, da tre scudi. Quello in alto reca i simboli dei tre ordini (spada e pastorale ai lati della vanga, perpendicolare). I due in basso, a formare con il primo un triangolo, rappresentano lo scudo con il giglio di Francia e quello con il 'bonnet rouge'¹¹³².

Significativo è che in questa fase il Terzo stato sia rappresentato dalla vanga (come sui piatti di terracotta, 'en faïence de Nevers', o

¹¹³¹ Lo si deduce dal 'fornimento' (*coquille*) in cui un vuoto di forma ovale è il risultato dell'asportazione del ritratto di La Fayette, in origine giustapposto ad un gruppo di bandiere (a sinistra), dietro le quali l'immagine di una grande granata fumante (*Ib.*, p. 59, scheda 17a). Il confronto è con il 'fornimento' in cui, in un analogo ovale, c'è ancora il ritratto, di tre quarti, del generale. Qui però questo medaglione ne sovrasta altri due, a formare un triangolo verso l'alto. Nell'ovale di sinistra è rappresentata una navicella, simbolo di Parigi (ma anche di Iside), sormontata dai tre gigli dei Borbone. In quello di destra è raffigurata la Bastiglia al momento della sua espugnazione (*Ib.*, p. 59, scheda 18). Dal confronto, risulta che nel primo esemplare, oltre ad aver asportato il ritratto del generale, sono stati dunque cancellati con il punzone i tre gigli. C'è poi un altro esemplare, sulla cui parte esterna del paramano (*coquille*) il ritratto di La Fayette figura da solo, in un ovale ai cui lati stanno fasci di bandiere e, sotto quelle, a sinistra si vede 'le coq'. Qui il *plateau* è costituito da un ovale in cui, a margine della scanalatura per la lama, figurano due fasci repubblicani, che hanno anche la funzione di sostegno dell'intero di tale elemento orizzontale (*Ib.*, p. 59, scheda 17).

¹¹³² *Ibidem*, p. 105, scheda 98.

altro vasellame e statuette) e dalla figura del contadino (vestito conformemente alla sua condizione di agricoltore). Simboli poi sostituita da nero-vestiti borghesi (come si vede al centro del giuramento del *Jeu de Pomme*) che – finita l'epoca della monarchia parlamentare (nel 1792) – diventeranno protagonisti del *Tiers état* rivoluzionario (il ceto degli avvocati, come Robespierre e Danton).

Ma qui va precisato che il numero di esemplari di questo genere non sembra corrispondere ad alcuna gerarchia cronologica, in quanto è più che probabile che il simbolismo di queste sciabole '*a trois ordres*' sia anteriore a tutti gli altri, quantunque numericamente fra i meno sopravvissuti.

Un caso a sé è l'esemplare con il '*fornimento*' che rappresenta un '*alveare fatto di paglia con attorno quattordici api*' (posto in un ovale ai cui lati figurano, a sinistra, un gruppo di bandiere, ed a destra il fascio repubblicano, il tutto circondato da racemi di alloro e di acanto)¹¹³³. Raffigurazione che anticipa il simbolismo imperiale napoleonico (e forse l'alveare stesso corrisponde a qualche suggestione latomistica).

Vanno comunque evidenziati alcuni altri simboli di probabile significato latomistico: sia il '*triangolo*'¹¹³⁴, sia la '*livella*' (l'esemplare con, al centro del '*fornimento*', la squadra con il filo a piombo, sovrastata dal '*bonnet rouge*' con coccarda, e con sotto le due mani che si stringono)¹¹³⁵, sia il '*soleil*'. Si tratta di altrettante raffigurazioni su cui non ha ritenuto di doversi soffermare la suddetta analisi catalografica, che manca in queste ed altre simbologie di segnalare la più che probabile attinenza con una specificità latomistica.

¹¹³³ *Ibidem*, p. 85, scheda 55.

¹¹³⁴ Nel cosiddetto (nel catalogo in questione) '*triangolo*' presente nella '*coquille*' dell'esemplare che ha una calotta, a chiusura del manico, in forma di testa di gallo ('*le coq*'), c'è – come figura dominante della parte a protezione del dorso della mano – un ampio nastro a formare un cerchio, al cui centro si staglia un triangolo equilatero o, forse meglio, una piramide, coperta da un cappello frigio, circondata dal basso, verso i due lati, da ampi racemi di foglie d'alloro (*Ib.*, p. 73, scheda 39). Figura del resto ampiamente visibile sulla copertina del catalogo. Un altro esemplare (*Ib.*, scheda 40), nella parte della '*coquille*' a protezione del dorso della mano reca l'immagine di un '*triangolo*' equilatero con la scritta '*égalité*' (ma molto più piccolo di quello della scheda n. 39), dal quale partono raggi. Dietro, un'asta con al vertice il '*bonnet rouge*'. Il tutto incorniciato da due racemi, all'esterno dei quali, sul lato sinistro un fascio di bandiere, sul destro '*le coq*', posto su una sfera (attraversata da due fasce incrociate, una verticale e l'altra orizzontale) che sembra intenzionalmente posto dove un tempo, nell'*armilla*, si ergeva la croce.

¹¹³⁵ *Ibidem*, p. 103, scheda 95.

D'altro canto, il 'soleil' – come vedremo ampiamente chiarito anche da Thomas Paine (nel suo *Origin of Freemasonry*) – è uno degli elementi simbologici presenti in gran parte delle raffigurazioni massoniche. Comunque lo si voglia intendere, resta che su alcuni di queste cocce delle spade, il 'sole' compare più volte. Ora è isolato, al centro del 'fornimento'¹¹³⁶. Ora condivide la centralità di questo con una granata sovrastata dalla fiamma¹¹³⁷. Ora il 'sole' è posto a margine, a sinistra in alto del 'fornimento' stesso¹¹³⁸. Ora il 'sole' sovrasta un ovale (in cui sono raffigurate due mani che si stringono, con sullo sfondo un'asta sormontata dal 'bonnet rouge' ed ai due lati 'fasci' di bandiere)¹¹³⁹.

A proposito di quest'ultimo simbolo, in aggiunta a quanto qui sopra osservato, va detto che molti altri esemplari recano in piena evidenza (non del tutto, cioè, frammisto ad altri simboli), il *fasceau*, ad esempio nell'esemplare in cui l'elemento orizzontale, piatto (detto appunto *plateau*, che costituisce la parte bassa della coccia-*coquille*, attraverso il quale c'è la scanalatura rettangolare in cui passa la lama) è di forma ovale, composto da un intreccio (come a traforo) di figure, con al centro appunto il *fasceau* repubblicano (con ai due lati, esattamente alla sua metà, ci sono due granate accese, ed in basso due spade incrociate)¹¹⁴⁰.

Un cenno sulla medagliistica del periodo, estremamente variegata, ma spesso veementemente polemica. In tal senso, la medaglia (fusa a Lione, e presente in un altro catalogo dello stesso *Musée de la Révolution* di Vizille)¹¹⁴¹, che meglio sarebbe definita come una 'placchetta' ottagonale, reca la scritta, suddivisa verticalmente lungo i due lati più lunghi, di *Mort au fanatisme et à la superstition'* ed in basso, sotto la figura: *'Ville affranchie. L'an II R[epublique] F[rançaise]*.

Ora, – prima di considerare la figura al centro della medaglia – va ricordato che *Ville affranchie* era la nuova denominazione che la Convenzione impose alla ribelle Lione (federalista-girondina) dopo

¹¹³⁶ *Ibidem*, p. 51, scheda 4; p. 103, scheda 90.

¹¹³⁷ *Ibidem*, scheda 4a.

¹¹³⁸ E questo è dominato da figura muliebre, sul tipo di quella poc'anzi ricordata, vestita all'antica, con un casco piumato, la quale qui ha uno scudo sul braccio destro, mentre la sua mano destra è posata su un fascio repubblicano, ed ai suoi fianchi ha, a sinistra, un 'leone', ed a destra un 'fascio' fatto di bandiere (*lb.*, p. 86, scheda 57).

¹¹³⁹ *Ibidem*, p. 105, scheda 99 e 99bis.

¹¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 59, scheda 18a.

¹¹⁴¹ *Musée de la Révolution française. Premières collections. 4 juillet-16 décembre 1985*, cit., p. 64, scheda 108.

averla quasi totalmente distrutta. Il complessivo significato dell'immagine è un virulento radicalismo che coinvolge non solo gli ormai trionfanti Giacobini, ma anche gli sconfitti Girondini in una medesima posizione particolarmente anti-religiosa e specificamente anti-cattolica.

Per comprenderlo vanno ripercorse le vicende che portano ad una simile, e tutt'altro che isolata, raffigurazione simbolico-ideologica. Nel giugno del 1793, la Convenzione considera la città come il più grave esempio di temibili insurrezioni federaliste-girondine. Tanto più che l'opposizione che si era sviluppata nella municipalità di Lione costituiva un immediato collegamento con altre città insorte contro il governo di Parigi (la capitale ormai dominata dai Giacobini nella loro lotta mortale contro i Girondini).

Lione si allineava con Marsiglia, Nîmes e Bordeaux in una generale insorgenza anti-giacobina, anti-centralista, in nome appunto del federalismo e delle autonomie dei diversi dipartimenti in cui la maggioranza non era giacobina. In linea dunque con il movimento federalista che minaccia di scissione tutto il sud-ovest della Francia, la municipalità di Lione forma un'armata di diecimila uomini, costituita da elementi popolari, ma guidata dai realisti, agli ordini del conte Louis François Perrin de Précý.

Fallito il tentativo di negoziare, la Convenzione emette una serie di decreti (12-14 luglio) che destituiscono i dirigenti lionesi, mettono sotto sequestro i loro beni. Nel contempo invitano ad uscire da Lione coloro che sono entrati in città (dopo il 29 marzo) per sostenerne il fermento anti-giacobino. Ordina, infine, ai propri rappresentanti presso l'*Armée des Alpes* di farla intervenire per ristabilire con la forza le 'leggi della Repubblica'.

L'*Armée des Alpes*, comandata da Kellermann, è frattanto impegnata dall'offensiva dei Piemontesi in Savoia. Non può intervenire che il 10 agosto, iniziando solo il 22 l'assedio della città, che viene subito bombardata a palle infuocate. Il 3 ottobre, Couthon, stretto collaboratore di Robespierre, inviato a Lione, invita la città ad arrendersi. Caduti alcuni contrafforti, il giorno dopo le autorità municipali si decidono per la capitolazione. Il 9 ottobre inizia la repressione, con la nomina sia di una *Commission militaire* (per giudicare coloro che fossero presi con armi in mano), sia di una *Commission de justice populaire*, incaricata di decidere non meno sbrigativamente nei confronti di tutti gli altri che comunque fossero ritenuti 'ribelli'.

A queste due, poi la Convenzione aggiunge, cinque giorni dopo, una *Commission révolutionnaire extraordinaire* (di cinque membri), incaricata di 'punire militarmente e senza rinvio' tutti quelli che ora si definiscono come i 'criminali contro-rivoluzionari' di Lione.

L'11 ottobre si decide la distruzione delle mura cittadine. Il 12, alla Convenzione, Bertrand Barère fa decretare che Lione perderà persino il suo nome. D'ora in avanti si chiamerà *Ville-Affranchie*. Saranno demolite le case dei 'ricchi', lasciando in piedi solo le case sia dei 'poveri', sia quelle dei 'patrioti' (poc'anzi banditi dalla municipalità insorgente), sia gli edifici adibiti a stabilimenti, sia anche quei monumenti prima '*consacrati all'umanità ed all'istruzione pubblica*'.

Sulle rovine della città sarà poi eretta una colonna ad attestare ai posteri i crimini e la punizione dei 'realisti' lionesi. Vi sarà incisa un'iscrizione ammonitrice: '*Lyon fit la guerre à la liberté. Lyon n'est plus*'. Su una lista di seicento abitazioni da demolire, in realtà ne vengono distrutte una sessantina. Comunque si rinominano anche i quartieri della città.

Poi la *Commission militaire* decide di fucilare centosei persone, fra cui i luogotenenti del conte de Précý (però fuggito per tempo), mentre la *Commission de justice populaire* fa ghigliottinare settantannove persone. Solo il 9 dicembre queste due commissioni saranno disciolte. Non prima, però, che la *Commission révolutionnaire extraordinaire* (che resta in carica fra il 30 novembre 1793 ed il 6 aprile 1794) abbia deciso di sostituire, per una parte dei ribelli, la precedente decisione di fucilazioni e della ghigliottina con ravvicinate cannonate a mitraglia.

Il 4-5 dicembre circa duecentosettanta persone sono mitragliate nel boschetto dei Brotteaux [nel luogo dove ora sorge una chiesa]. Comunque le procedure repressive durano sino al 17 dicembre, quando vengono finalmente sospese, dopo aver fatto molte altre vittime (che in totale assommeranno – secondo la dichiarazione della stessa *Commission révolutionnaire extraordinaire* – complessivamente a milleseicento ottantaquattro individui). Altrettanti sospetti verranno invece liberati. A queste vittime vanno comunque aggiunte quelle dell'assedio e del bombardamento iniziale. Altri 'sospetti' vengono inviati a Parigi per essere 'giudicati'¹¹⁴².

Si comprende ora meglio, ricondotto al suddetto contesto, il simbolismo della scritta sulla suddetta medaglia. Altrettanto significativa è la figura al centro è della medaglia o placchetta. Rappresenta un asino (con sulla testa una mitria vescovile e attaccati alla coda oggetti liturgici) in atto di calpestare dei libri, probabilmente la Bibbia e i Vangeli. Al di sopra di questa figura, in alto, un trian-

¹¹⁴² J. R. SURATTEAU, *S. v.: Lyon*, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, cit., pp. 691-695.

golo equilatero, o piramide, circonfuso di raggi, come un sole¹¹⁴³. Simboli latomistici? E di quale tipologia?

Per concludere con questi brevi accenni alla sterminata galassia del simbolismo repubblicano, un altro genere di testimonianza potrebbe considerarsi relativamente alla monetazione, a partire da quella di uso corrente nel corso del periodo definibile come monarchia parlamentare (1789-92). L'esemplare noto come la moneta *'da tre denari con il fascio'* [*'trois denier au faisceau'*] reca sul *recto* il busto di Luigi XVI (con attorno la scritta: *Louis XVI Roi des Français* e, in basso: 1792).

Sul *verso*, c'è il fascio repubblicano con (al suo culmine, a coprire la scure) il berretto frigio. Il tutto circondato da una ghirlanda (articolata, in senso verticale, metà di foglie di quercia e metà di alloro), con al suo esterno, in prossimità del bordo della moneta stessa la scritta circolare *'La nation – La loi – An 4 [1792] de la liberté'*¹¹⁴⁴.

Come si vede, anche la storiografica politica più attenta non coglie i diversi scorci ideologici che si celano dietro questa apocalisse di idee, di ideologie, di simboli evocativi. Apocalisse forse non scatenata da chi ancora facesse mostra (oppure davvero credesse, con qualche fondamento) di poter ricercare in questa catastrofe

¹¹⁴³ *'Médaille'*, che reca, sul *recto*: *Mort au fanatisme et à la superstition. Ville affranchie l'an II R[évolution]. F[rana]ise*, ora in: *Musée de la Révolution française. Premières collections. 4 juillet-16 décembre 1985*, cit., p. 110, scheda n. 102.

¹¹⁴⁴ Per inciso questa indicazione dell'anno IV verrà soppiantata (in questa e nelle altre tipologie di monetazione corrente) dalla dichiarazione della repubblica, nel settembre 1792, per cui l'anno IV della monarchia parlamentare diventa l'anno I della repubblica (come figura soprattutto nelle pubblicazioni ufficiali e sulla monetazione, sino alla dichiarazione dell'Impero). Si vede infatti il cambiamento di indicazione della datazione, ad esempio, fra la moneta intitolata *'gros écu'* del 1792 (detto *'six livres au génie'*) rispetto alla medesima tipologia dei sei scudi, ma coniata nel 1793, cioè dopo l'esecuzione di Luigi XVI. In quella del 1792, sul *recto* si riporta il profilo di Luigi XVI con sotto appunto la suddetta indicazione del valore della moneta, invece su *verso* si vede la figura di un genio alato, nudo, che (su un libro aperto su di un leggio) scrive la nuova Costituzione. Ai due lati di questa figura, alla destra c'è il *faisceau* sormontato dal berretto frigio (il *bonnet rouge*) e, alla sinistra, *'le coq'*. Sotto, in *esergo*, *'L'an IV de la liberté'*. Qui dunque l'anno primo della Repubblica è indicato a partire dalla sua fondazione formale, il 22 settembre 1792 (subito dopo aver dichiarata la decadenza del re, il giorno prima, il 21 settembre). Invece nel *'gros écu'* del 1793, non c'è più sul *recto* il profilo di Luigi XVI, sostituito dalla raffigurazione che nella moneta del 1792 era sul *verso* (ossia il genio alato con i suddetti attributi e sfondo). Inoltre sul *verso* di questo *'gros écu'*, appunto quello del 1793, c'è la stessa tipologia di ghirlanda (articolata, in senso verticale, metà di foglie di quercia e metà di alloro). E fra questa ed il bordo della moneta c'è, in cerchio, in alto, la scritta *République Française*, e in basso: *L'An II*. Al centro di questa raffigurazione circolare, l'indicazione del valore della moneta, appunto *Six livres*.

i *primi principi* dell'ordine politico nelle origini della monarchia. Ma più probabilmente innescata da chi ricercava dei *primi principi* in un'istintuale *legge di natura*, ossia lungo l'itinerario ideologico del sogno di un ritorno ad un'immaginaria, roussoviana, Arcadia. Un itinerario fra la nostalgia romantica e l'imponderatezza a fronte della tutt'altro che ideale situazione politica, che poi precipita nel bagno di sangue che i vari Marat esaltano (e realizzano), legittimandolo nel convinto primato della propria volontà. Magari anch'essi immaginando un nuovo ordine, ma fattualmente seminando il *caos*.

E si capirebbe allora come tanti latomistici fautori settecenteschi dell'*ordo a chaos* si ricredessero, taluni persino abbandonando ogni segreta associazione, mentre talaltri finivano proscritti o sul patibolo.

Al di là di tutte queste ipotesi, riprendendo ora le fila del discorso sul nesso fra simboli e ideologia, va anche precisato che la storiografia si è soffermata particolarmente sui vari '*giuramenti*', sulle *Feste della Federazione* scorgendovi elementi significativi di una rivoluzione come quella francese, del tutto fraintesa come una 'categoria unica', tutta in positivo.

Sarebbe invece più utile alla comprensione del fenomeno distinguere le diverse fasi, a partire da quella ancora intesa ad una monarchia costituzionale (fra il 1789-92). Ma capire anche i motivi del perché venisse poi alterata, perdendosi nella metamorfosi ideologico-volontarista, nel primato di volontà singolari, di individui e fazioni motivati da un disegno affatto diverso, pregiudizialmente contrario alla monarchia costituzionale, perseguendo (fra il 1793-94) il disegno di una rivoluzione radicale.

Non si può infatti ricondurre questi elementi del simbolismo rivoluzionario ad un solo paradigma. Un esempio fra tutti gli altri esperibili (il più banale): il mito di un'*Iside come archetipo di totalità*¹¹⁴⁵, immagine che si ritiene dominante in tutto un ipotetico percorso unilineare della Rivoluzione. Al contrario, va invece meglio scandito, delineato nella diversa temperie sia delle due Rivoluzioni

¹¹⁴⁵ Secondo un'interpretazione appunto settoriale, se non volutamente riduttiva, il mito di Iside, il recupero della *magna deorum mater*, sarebbe il sintomo della messa al bando, o marginalizzazione, delle tradizionali forme di religiosità, e per converso l'espressione di una tensione simbolica del *ricominciamento*, nel senso della liberazione di forze archetipiche che "*affiorano nel conscio, riproponendo, in chiave moderna, vere e proprie teogonie*" (BONVECCHIO, *Sangue e aurora...*, cit., p. 197).

(quella del 1789-93 e quella del 1793-94), sia dell'epoca bonapartista (triumvirale e consolare) e poi imperiale, napoleonica.

Fra l'altro, in consimile prospettiva riduttiva si passa sotto silenzio la ben maggiore rilevanza che proprio il *mito di Iside* ebbe nell'epoca napoleonica, assumendo il carattere di un forte legame esoterico-simbolico con il latomismo imperiale, come rivela, anche sul piano puramente iconografico, una diffusa 'egittomania'. Non casuale, d'altronde, è la stessa spedizione in Egitto e la scoperta della bilingue lapide di Rosetta.

Nondimeno, c'è anche una storiografia che non manca di riproporre il nesso che unisce alcune ricostruzioni settecentesche del mito con la "*ripresa massonica della simbologia e dei rituali egizi*", per cui qui si accenna giustamente¹¹⁴⁶ alla pur frammentaria sequenza che accomuna alcuni versi del *Flauto magico*¹¹⁴⁷ ad altre formulazioni simboliche.

Intanto, quella descritta da Antoine Court de Gébelin (*Le monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne ou recherches sur l'antiquité du monde*, del 1773)¹¹⁴⁸, dove si favoleggia del ruolo che la tradizione isiaca avrebbe avuto nella fondazione di Parigi, sintomo di una creduta connessione con gli antichi Druidi¹¹⁴⁹. Ma anche quella evocata da Nicolas de Bonneville, che nel suo *De l'esprit des religions, ouvrage promis et nécessaire à la confédération universelle des amis de la vérité* (anch'esso del 1771) sottolineava anche lui il nesso fra il culto isiaco, i misteri celtici, ma anche cristiani. Infine, quella di Charles Dupuis (*L'Origine de tous les cultes ou religion universelle*, del 1794), lavoro che venne elogiato nella stessa Convenzione.

Ricostruzioni secondo cui *Iside, archetipo della madre* e divinità lunare, avrebbe un suo doppio significato. Da un lato, come divinità materna, rinvia all'archetipo del rinnovamento e della ricostituzione di quanto si distrutto o comunque disperso. Dall'altro, come di-

¹¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 189ss.

¹¹⁴⁷ Wolfgang Amadeus MOZART-E. SHIKANEDER, *Il flauto magico*. Milano, 1975. *Die Zauberflöte* venne rappresentato a Vienna, il 30 settembre 1791, con musica di Mozart su libretto di Emmanuel Shikaneder, con il contributo di Karl Ludwig Giesecke.

¹¹⁴⁸ Ma il titolo esatto è: A. COURT de GÉBELIN, *Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne considéré dans son génie allégorique et dans les allégories auxquelles conduisit ce génie*, 1773-1782 (in nove volumi, nuova edizione nel 1786).

¹¹⁴⁹ Ma qui si sottace che, secondo questa interpretazione, la stessa conversione dei Druidi a tale culto isiaco sarebbe avvenuta – come dice Thomas Paine – per celare le loro convinzioni, per nascondersi e sfuggire sia alla romanizzazione, sia poi alla cristianizzazione, da cui risulterebbe la genesi di una tradizione che si ritrova in uno dei molti rami del latomismo francese.

vinità lunare assumerebbe i tratti degli archetipi occulti, tenebrosi, negativi, persino feroci¹¹⁵⁰. E in quest'ultimo aspetto la figura di *Marianna*, sulle barricate rivoluzionarie, ne sarebbe l'attualizzazione moderna (anch'essa immagine ambigua, "come madre della nazione, come fascino 'eterno femminino', ma anche sanguinaria e violenta combattente sulle barricate")¹¹⁵¹.

Qui, però, forse si sarebbe meglio compreso il senso del mito sulla base di Plutarco (in queste ricostruzioni appena citato) piuttosto che sulla base dei citatissimi Carl Gustav Jung o Mircea Eliade.

Infatti, se si fosse fatta attenzione al mito stesso di *Iside*, questa figura femminile (per un verso appassionata amante più che materna, per l'altro amorosa più che solo vendicatrice) si caratterizzerebbe come colei che ricerca e ricompone le disperse membra dell'adorato *Osiride*. Dunque vicenda allegorica di una *tradizione dispersa* e da ricomporre. E non tanto sulla base della ferocia e della violenza (di una vendetta forse anche in qualche misura motivata e necessaria), quanto sul fondamentale sentimento dell'amore e della trascendenza stessa di tutti i contrasti dell'esistenza, in un 'al di là' rispetto a questo mondo di pulsioni decisamente antagonistiche.

Ridotta tutta la Rivoluzione ad uno schema semplice, ridotta anche *Iside-Marianna* a 'categoria unica' – ossia l'una e l'altra ridotte più al lato negativo, violento, della loro natura ambigua – risulta tuttavia inesauriente anche l'accenno sia ad una postulata, ma indimostrata, loro successiva identificazione con la *Dea ragione*, sia ad una loro connessione con un "terzo elemento della mappa archetipico-simbolica dell'immaginario rivoluzionario", ossia l'*Albero della libertà*¹¹⁵².

Simbolo che in sé effettivamente si vede riprodotto in tante immagini, soprattutto alcune incisioni popolari, come ad esempio quella intitolata *Allegoria della Repubblica* (del 1792). Ma resterebbe da dimostrare come questo "albero della libertà, in un tripudio di simboli rivoluzionari" potesse davvero far "corpo unico con la donna-dea che rappresenta la Repubblica Francese e la rivoluzione"¹¹⁵³.

In queste ricostruzioni, alla fine dell'elemento sostanziale di questi simboli rivoluzionari non soltanto ci si limita a sottolineare

¹¹⁵⁰ BONVECCHIO, *Sangue e aurora...*, cit., p. 200.

¹¹⁵¹ *Ibidem*, p. 201.

¹¹⁵² *Ibidem*, p. 202.

¹¹⁵³ *Ibidem*, l. c.

solo l'aspetto duale (evidenziando il prevalere del lato negativo, distruttivo, sia pure considerandolo come persino in positivo), ma si confondono referenti ad archetipi diversi, i quali invece esprimono differenti tradizioni dell'idea stessa del ritorno o 'ricomposizione' della *tradizione di disperse membra* di un *corpus di primi principi*.

Non si distinguono, cioè, quei referenti al ritorno al momento di una fondazione originaria dell'ordine etico-politico, dai fraintendimenti di un ritorno alla mera dimensione istintuale (quale è in generale quella ancestrale, nella quale questi *primi principi* di una '*società politica*' non esistono, e non è nemmeno necessario immaginarli, poichè qui si riconduce tutto all'immediata istintualità dello *stato di natura*, o '*società naturale*').

E si fraintende l'ineludibile quesito della continuità storica quando in un tale universo concettuale ci si immagina che in ogni fase del ciclo storico si riproduca – per spontaneità istintiva, per naturale impulso – l'immediata convergenza di *tutte le volontà* in un ordine di cose che nella realtà storica si manifesta invece come sempre sotto la forma di contrasto fra *volontà diverse* che possono razionalmente decidere se riconoscersi reciprocamente, convivere e collaborare in un ordine appunto a tal fine da queste creato (la '*società politica*' o '*società civile*').

Oppure decidere di abbandonarsi all'antagonismo, alle pulsioni esclusive, agli istinti di dominio e di sopraffazione (quali forme specifiche di uno '*stato di natura*' che risulta dall'essere chiusi in se stessi, in motivazioni esclusive, in un sistematico distacco da ogni alterità umana, per cui l'individuo non va al di là dei rapporti mono-familiari o, al più, tribali, di *clan* o etnici).

L'ordine nasce da questa scelta fra *volontà diverse* che decidono di riconoscersi come entità distinte (ognuna con le sue idee, i suoi valori, i suoi principi) che alla fine convergono sull'opportunità sia di sortire dalla condizione naturalistica (il cosiddetto, dai teorici, '*stato di natura*') di vicendevoli antagonismi assoluti, sia – e conseguentemente – di ricercare, di creare, di costruire appunto un ordine superiore (preferibile alla dimensione arcaica, ancestrale, comunque originaria, quale è il naturalistico, immediatamente istintuale *bellum omnium contra omnes* di uno scatenamento di volontà esclusive).

Da questa scelta nasce poi l'accordo su comuni valori e principi, contestualmente di per sé diversi, distinti l'uno dall'altro nei loro specifici contenuti, ma accomunati nel reciproco riconoscimento di queste diversità, e dunque concordi nel sostenere ed alimentare questo ordine artificialmente creato nel superamento delle native istintualità esclusive.

Principi e valori di chi – appunto secondo proprie distinzioni – non nega, ma riconosce, l’urgenza di codificare in leggi fondamentali un nuovo ordine che si vuole creare non contro, ma al di sopra delle motivazioni individualiste, immediate nella loro esclusività istintiva.

Trascurando questa dimensione fattuale della storia politica, alla fine l’immaginaria coincidenza fra un’immediata, istintuale volontà ed una qualsivoglia forma di ordine politico, configura ogni precedente creazione storica di istituzioni statuali come limitativa, innaturale, se non sempre intenzionalmente oppressiva.

Si finisce cioè per disconoscere (o non capire, o voler distruggere) l’ordine come risultante dall’aver posto a suo fondamento non l’immediatezza di un istinto esclusivo, ma la posizione di determinati valori, intesi al raggiungimento di una più ampia sfera di significanze, di libertà, di razionalità (appunto nel riconoscere contestualmente sia una propria, distinta, sfera di principi e valori, sia la necessità di interagire con l’insieme di altri distinti contesti, nel quadro di un vicendevole riconoscimento, tale da produrre un più ampio universo valoriale e normativo).

Agli antipodi di questo ordine (formato dall’interazione fra distinte posizioni ideali, ideologiche, programmatiche) c’è invece un *chaos* di pulsioni, di idee frammentate, che nemmeno la violenza di un sistema dispotico può ordinare.

In questi travisamenti, è appunto la visione di una naturalistica, immediata coincidenza fra volontà, istinto ed ordine politico, che genera la ripulsa, l’ostilità pregiudiziale verso ogni forma dell’ordine storicamente acquisito e consolidato in principi, valori e norme fondamentali.

Qui germina il frainteso per ogni forma di ordine anteriore, che si viene interpretando come sempre e comunque totalmente negativo, luogo dell’oppressione. E quindi simbolo di una catena da rompere per ridare vitalità all’istintualità naturale.

Però si tratta pur sempre di una vitalità frenetica, impaziente, immediata (e pertanto distruttiva) che caratterizza coloro che si ritengono da sé soli bastevoli a ricostruire il più vero ed unico ordine umano. È questa la nefasta duplice suggestione: sia di una ritornante *età dell’oro* ancestrale e sempiterna (di portata universale, ma spesso anche confusa con la dimensione etnico-razziale), sia di un’*onirica* temperie di un individualistico demiurgismo assoluto.

In consimile confusione di referenti a due diverse tipologie di *ritorno all’ordine* (ancestrale o attuale, ma sempre individuale-demiurgico), anche l’immagine dell’*Albero della libertà* subisce una sorta di *contaminatio memoriae*.

Per un verso lo si riconduce alle più antiche concezioni di un *axis mundi*, per cui nella sua ascendente (o discendente) verticalità si connetterebbero le regioni infere (o terrestri) a quelle superne (o celesti, divine). E di questa verticalità trascendente l'immediata orizzontalità del mondo storico ci si affatica a rintracciare le testimonianze nelle più arie direzioni. Ora, nella tradizione vetero-testamentaria (e persino della *duegentesca Kabbala*) questa immagine diventa l'*Albero della vita*. Ora l'immagine è riconnessa alla tradizione romana, come attesterebbero il cappello frigio posto al culmine dell'*Albero della libertà* o, indifferentemente, sul fascio (*fasciau*), o meglio sulla scure repubblicana che da questo verticalmente fuoriesce.

In tempi più recenti di questo albero enigmatico se ne è riscoperto l'antefatto in un'ancestralità alto-germanica, nell'albero *Irmingsul*, che affonda le sue radici nel lago della dimenticanza, dell'oblio. E dunque perché non anche della tradizione?

Altre recenti interpretazioni identificano questo albero simbolico con la quercia druidica, paragonandone il durevole, secolare legno, al *lignum crucis*, dimenticando il nesso di questa croce con l'*Albero di Jesse* (con l'ascendenza ebraica di Cristo)¹¹⁵⁴ e perdendosi in peregrinazioni nordico-folkloriche o fantastico-simboliche tardo-medievali. Però poi, per altro verso, si torna alla Rivoluzione francese, e se ne fa "una curiosa mescolanza di religiosità pagana e di folklore campagnoli", alla cui presenza "tutta la gioventù francese, al culmine della festa dell'Essere supremo (il 20 prativo-8 giugno 1794), giura di difendere la patria e la rivoluzione"¹¹⁵⁵.

A proposito di questa dimensione individualistica-demiurgica, comunque si sottolinea giustamente che con la Rivoluzione francese ritorna l'archetipo dell'*eroe*, come in una sorta di quinta teatrale delle emergenze simboliche rivoluzionarie (dopo la *Festa*, il *Giuramento*, l'*Iside-Marianna*, l'*Albero della Libertà*). Ma anche qui andrebbe meglio distinta¹¹⁵⁶ la funzione demiurgica dell'*eroe* che inaugura

¹¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 202-203.

¹¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 204.

¹¹⁵⁶ "[...] Nel simbolismo della rivoluzione francese l'eroe dell'idea, l'eroe politico, l'intellettuale, è accomunato al combattente sulle barricate (l'eroe par excellence in senso classico), in una rinata riunione di teoria e prassi: nobilitando la teoria con la prassi e attribuendo alla prassi il sigillo della teoria" (*Ib.*, p. 206). Qui il connubio di teoria e prassi non dice però a qual genere di ordine riconduca l'eroe, se cioè dalla barricate scorga o meno la dimensione di un ordine superiore alla sua stessa volontà, oppure un ordine creato solo ed esclusivamente dalla sua volontà demiurgica. E certo le tipologie rivoluzionarie di eroe sono riconducibili più al volontarismo assoluto di Marat, Robespierre o Danton,

una nuova età del mondo senza alcun precedente, cioè l'eroe demiurgo, dall'eroe restauratore.

E solo quest'ultimo, l'eroe restauratore, si considera non come l'assoluto demiurgo dell'ordine umano, ma come colui che ricomponne le disperse tracce di un ordine eterno (stabilito da una superiore volontà demiurgica). È lui l'eroe che contende anzitutto con le sue stesse pulsioni interne (sin lì immediate, sin lì totalmente istintuali, e come tali sin lì del tutto estranee a questo ordine eterno). La lotta eroica è interna, prima che con le forze antagoniste esterne. È lui che, attraverso un itinerario di personale riscatto, si pone come esempio e modello per tutta un'umanità che in lui si riconosce.

Resterebbe da vedere se questo immaginario parto storiografico (di un eroe che oscilla fra l'itinerario tragico di un ritorno all'ordine eterno o il sogno di un demiurgismo di un ordine che nasce da lui) sia riconducibile davvero all'archetipo di un fanciullo divino, quale sesta delle emergenze simboliche rivoluzionarie (dopo la Festa, il Giuramento, l'Iside-Marianna, l'Albero della Libertà, ora lui l'Eroe). Ma è difficile vedere il tratto che unisce le immagini di adolescenti fanciulli che "primeggiano nelle feste rivoluzionarie" con gli ardenti giovani che marciano verso la battaglia, auspicanti che "un sangue impuro" – il 'Nemico' (oggettivo o immaginario) – "abbeveri i nostri campi arati" ["Qu'un sang impur abreuve nos sillons"], secondo cioè un refrain della Marseillaise che ancora pare suscitare un "malcelato terrore nelle coscienze borghesi"¹¹⁵⁷.

Ma qui, più che un fanciullo divino assetato di sangue – quale parte di un repertorio simbolico (che sembra aver indotto, nel 1991, un gruppo di intellettuali francesi a sottoscrivere "un appello per eliminare dalla Marseillaise tutti i passaggi inneggianti alla violenza o comunque sanguinari")¹¹⁵⁸ – si tratterebbe di distinguere due dati attualmente ancora operanti nella storia.

Intanto, il fatto che ogni rivoluzione è assetata di sangue, ma che questa sete non è ciò che in prima istanza muove sia dei fanciulli

che non all'eroe classico, protagonista dell'itinerario tragico richiesto per ritornare alle condizioni di un ordine (appunto da ritrovare e ricomporre). In questo caso si tratta di un ordine posto da una volontà demiurgica superiore all'eroe stesso. Un ordine che è un *axis mundi* (più che un *albero della libertà* o un *lignum crucis*), ossia un allineamento esistenziale che l'uomo può riconoscere necessario. E quindi può conformarvi la sua ansia di libertà, in un'esperienza esistenziale che non può comunque pretendere di mutare questa struttura universale.

¹¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 208-210.

¹¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 210.

adolescenti¹¹⁵⁹, sia masse di adulti. Sarebbe forse più esatto dire che questa sete sanguinaria è comunque anche l'interfaccia oscuro, barbarico, che ciclicamente si ripresenta come rovescio della medaglia di un istintivo sentimento di contesa per qualcosa di migliore, di superiore.

Qualcosa, però, che suscita il sentimento di trascendenza (secolare o religiosa), il desiderio di sublimazione, forse anche solo l'illusione di una radicale, possibile 'fuoruscita' da una insopportabile condizione di vita quotidiana, da una dimensione esistenziale o politica sentita come inappagante, tanto che alla fine individui e masse seguono il messaggio 'salvifico' di una rottura completa¹¹⁶⁰?

Cesura totale ed immediata con un presente oggettivamente pieno di difficoltà culturali, economiche o sociali, in un globale processo di emarginazione (sentita comunque come insopportabile ed ingiusta)?

¹¹⁵⁹ E del resto sempre facilmente coinvolti, non diversamente dagli adulti, in parossistici entusiasmi per qualsiasi spettacolo, per qualsiasi tipologia di festa collettiva, tale da suscitare la sensazione di partecipare ad un rito di appartenenza alla comunità. Fenomeno che si verifica non solo attraverso le oceaniche adunate totalitarie, ma anche, oggi, nella mobilitazione di massa in spettacoli che vorrebbero essere di semplice divertimento o di un impegno politico-sindacale (non di rado 'ovattato' con spuntini al sacco o mense in cui un'agape laica intende captare in maniera accattivante l'adesione ad un'idea di comunanza, attraverso il contestuale sbandieramento di insegne e simboli, nell'appagamento di uno dei bisogni primari).

¹¹⁶⁰ La dimensione umana è fatta certamente da pulsioni ad innovare la natura, ad inserirvi dei più ampi e comprensivi rapporti fra la creatività e l'oggettiva presenza di limiti. La mente è di per sé oscillante fra l'accettazione passiva dei condizionamenti naturali e la ricerca di migliori rapporti fra la propria creatività e la sostanziale immutabilità delle leggi naturali, nelle quali comunque possiamo tentare di inserire nuovi rapporti, per volgerne a nostro vantaggio l'energia, senza mai però illuderci di un nostro demiurgismo assoluto. Ma nell'incubo del sonno della ragione (che non trova soluzioni) è proprio l'illusione di un demiurgismo assoluto che emerge ciclicamente, in particolar modo in ogni rivoluzione radicale nelle sue ambizioni. Tuttavia, se è vero che la catastrofe rivoluzionaria esprime sempre il bisogno impellente di un capovolgimento in situazioni sentite come insopportabili, restano comunque storiograficamente da accertare alcuni quesiti. Se, cioè, si sia trattato di un'ideologia che ricercava un ordine radicalmente nuovo (tutta protesa nel futuro, reso presente dalla stessa accelerazione delle utopie intessute nel profondo del processo rivoluzionario). Oppure se si sia trattato di un'ideologia che si riferiva sostanzialmente al passato, al 'ritrovamento' di qualcosa anche solo 'intuibile', talvolta del tutto 'frinteso' e talaltra recepito invece come suscettibile di riaccendere la tensione verso un ordine che si teme possa precipitare in un *clinamen* verso la degenerazione sociale e la disgregazione del sistema istituzionale. Timore che però – qui – diversamente dalla rivoluzione come cesura totale col passato – è la leva su qualcosa che di questo passato si crede ancora incontaminato e valido.

Spetterebbe poi a chi assume la guida di queste pulsioni (che troppe volte sono appunto espressione incomposta di giuste istanze rivoluzionarie) condurle verso un ordine di cose che non fosse una pura astrazione, la proiezione di un puro e semplice arbitrio individuale, tanto peggio se fosse espressione di un farneticante sogno di demiurgismo assoluto, di un'integrale artificializzazione della realtà umana¹¹⁶¹.

Astrazioni che – come sottolineava Edmund Burke (riferendosi ad uno di questi frangenti di astrazione rivoluzionaria)¹¹⁶² – poi inevitabilmente conducono ad un bagno di sangue, nel quale effettivamente la prassi persecutoria diventa il sigillo che formalmente legittima, drammaticamente inverandola, una faustiana, onnipotente *volontà ordinovista*.

Nondimeno, non va dimenticato che a questi esiti tragici conducono non solo queste integrali artificializzazioni della realtà, os-

¹¹⁶¹ Coloro che si assumono l'onore-onere di guidare queste pulsioni rivoluzionarie istintive, avrebbero il dovere di condurle verso una superiore razionalità politica, superiore cioè al mero *animus necandi-dominandi*, appunto superiore nel senso di una volontà di misurare, sia pure attraverso il conflitto, la propria creatività rivoluzionaria con il riconoscimento di limiti insuperabili (sia ovviamente naturali, sia propriamente umani [l'alterità sociale], sia storici [l'antiorità istituzionale]). Se coloro che si assumono (o si arrogano) il difficile compito di guidare una rivoluzione non si riferiscono a questa razionalizzazione del conflitto, allora, volutamente o meno, guidano partiti, masse e popoli verso un'azione che non è finalizzata a cambiare nel senso di migliorare la complessità della visione e dell'azione politica, ma a giovarsi strumentalmente di una schematizzazione ideologica di facile impatto sui seguaci. Non molti individui, masse e popoli oppongono alcuna obiezione a questi *slogans* riduttivi. Anzi, più sono dei messaggi che suscitano emozioni immediate e non richiedono alcuna introspezione, più vengono seguiti. E nessuno qui considera se questi messaggi che invitano all'azione (o almeno alla partecipazione ai successi di questa) siano essenzialmente riduttive, semplicistiche astrazioni (rispetto alla vera natura dell'uomo e della politica, di per sé intessute in complesse motivazioni ed interazioni). Astrazioni ideologiche, *slogans*, 'grida di battaglia' che alla fine acquistano una loro apparente verosimiglianza, dando l'impressione di essere il tramite necessario verso migliori realtà oggettive. E questo non di rado si verifica grazie alla perentorietà di asserzioni che escludono ogni riflessione (e quindi di facile accesso), tanto più in quanto divulgate, talvolta imposte con la violenza, la persecuzione, la morte di tanta parte di quell'umanità (anche quella che aveva creduto alla promessa di felicità, di una piena libertà, di una perfetta eguaglianza).

¹¹⁶² La cui tragicità era qui la risultante della confusione concettuale-ideologica fra i requisiti di una *società civile* rispetto alla *società naturale*, entrambe dimensioni umane vicendevolmente da stringere in un rapporto fra distinti ed interattivi sistemi complessi, cioè composti in un insieme di pulsioni istintuali, di volontà di primato, di egoismi, ma anche di razionalità, di riferimenti a valori etici e, non ultimo, del condizionamento di bisogni primari.

sia queste radicali cesure suscitate da progettualità rivoluzionarie orientate verso un assoluto *demiurgismo-ordinovismo*.

Infatti, ad un esito drammatico (tanto più tragico per l'assenza in esso di qualsiasi istanza sostanzialmente innovativa) conducono anche – e forse ancor prima – sia il frainteso (o voluto) uso strumentale dei simboli, dei miti politici da parte di un *tradizionalismo formale* (ignaro, cioè, o indifferente nei confronti della *sostanza* della tradizione), sia la vera e propria *invenzione della tradizione*.

Capitolo XIX

Il simbolismo bonapartista fra la Campagna d'Italia (1796-97) ed il *Coup d'Etat* del Diciotto Brumaio (9 novembre 1799)

Due quadri, oggi al Louvre, ritraggono Bonaparte ai tempi della Campagna d'Italia. Il primo è quello di Jean Antoine Gros (intitolato *Bonaparte au Pont d'Arcole*), del 1796. Il secondo è un abbozzo di ritratto che non fu finito perché il pittore, Jacques Louis David, non riuscì ad avere che una sola seduta (e non si capisce perché intitolato *Bonaparte Premier Consul*, risalendo in effetti a quel 1797 ancora denso delle immagini del giovane generale ritratto da Gros l'anno prima). Il ritratto, per quanto abbozzato solo per la parte superiore, mostra la mano destra che tiene un documento, probabilmente il testo del *Trattato di Campoformio*, come se lo avesse strappato di mano a qualcun altro (qui evidentemente il Papa)

A ridosso degli eventi che illustrano, qui il simbolismo politico è in entrambi i casi dato non tanto dalla divisa, molto sobria nei due colori rosso-bleu degli artiglieri francesi, quanto dall'atteggiamento deciso che rivela il volto del nuovo tipo di eroe repubblicano¹¹⁶³, senza cioè gli orpelli dei comandati supremi d'antico regime.

Ma forse l'eco di questi antefatti va visto anche nel quadro che Guillaume Guillon [detto Lethiere (1760-1832)] produsse – a quel che sembra nel 1799 – intitolandolo *La Patrie en danger* (ora al *Musée historique de la Révolution*, a Vizille). Il quadro rappresenta lo sfondo ideologico della 'repubblica conquistatrice', ispirato ai simboli della repubblica romana. C'è infatti una grande statua della Patria, in trono, con al lato un grande fascio repubblicano, simbolo dell'unione delle forze (e dell'intenzione di realizzare con le armi un ordine nuovo)¹¹⁶⁴.

¹¹⁶³ “[...] *L'aspect physique de Napoléon lui-même, du moins dans sa jeunesse, offrait des éléments propres à le transcender, à l'héroïciser. [...] David, ivre d'enthousiasme, aurait dit à ses élèves que le vainqueur de la campagne d'Italie était un 'héros antique' auquel, autrefois, on aurait 'élevé des autels'. Et c'est dans cet état d'esprit que David peignit l'émouvante esquisse du Musée du Louvre*” (Alvar GONZALES-PALACIOS, *David et la peinture napoléonienne*. Paris, Éditions Tête de Feuilles, 1976, p. 12)

¹¹⁶⁴ Il quadro è stato interpretato come immaginaria rappresentazione di una fittizia città portuale, da cui partono gli uomini per 'salvare la Repubblica in pericolo',

Quello che qui desta meraviglia è che non si sia pensato, dato l'anno, a notare l'assenza in questo quadro di un riferimento iconograficamente esplicito a Bonaparte, ed alla partenza dell'*Armée d'Italie* nel 1796, preferendo forse il pittore Guillon immaginare l'evento al cospetto di un magistrato, comunque in abiti direttoriali (forse eco di quelli che lo stesso David aveva abbozzato)¹¹⁶⁵. Scelta che avrebbe poi indotto lo stesso Guillon, dopo il 18 brumaio, a non riprodurre in grande quest'opera, perché in essa aveva mancato di evidenziare che il vero protagonista di *La Patrie en danger* era proprio Bonaparte.

Il quadro di Jean Dominique Ingres (1780-1867), intitolato *Napoléon Premier Consul* (eseguito nel 1804, ora al *Musée des Beaux-Arts*, di Liegi) rappresenta Bonaparte nella divisa scarlatta, assunta – dopo il *Coup d'État* del 18 Brumaio [9 novembre 1799] ed il triumvirato 'provvisorio' con Sieyès e Roger Ducos – nel nuovo consolato, definitivo (ora assieme a Cambacérès e Lebrun), dopo aver messo da parte Sieyès.

Qui il Primo console è appunto vestito di panno rosso, come dovevano essere anche gli altri due colleghi. Poggia la mano destra su di un documento (in cui si intravede la scritta ... "*Mercoeur rebatti*" [località vicino a Saint Cloud]) posto sul tavolo alla sua destra. Bonaparte poggia l'indice su questo scritto, a sottolineare il documento di questa significativa ricostruzione. Gli arredi circostanti sono caratterizzati dal tavolo ricoperto da una tovaglia verde, il cui bordo reca delle rosette alternate da stelle a cinque punte [simbolo massonico, che ritroveremo in molte altre rappresentazioni simboliche dell'Impero].

minacciata da invasioni straniere contro-rivoluzionarie. Al centro del quadro un soldato, che abbraccia la sposa in presenza del loro bambino e della nutrice, mentre alcuni compagni d'armi lo chiamano perché è giunto il momento di imbarcarsi. Attorno a questi, una folla di altri soldati, con le spade levate, in segno di saluto alla statua della Patria, posta simbolicamente al di sopra dei magistrati che controllano i ruoli della partenza. Le divise sono quelle tratte dai disegni di Vivant Denon, del 1794, ispirati a loro volta da quelli elaborati da David per i nuovi costumi dei militari e dei magistrati civili, poi adottati dal Direttorio per le cerimonie ufficiali. Nel suo insieme, il quadro è inteso a tradurre nei tratti classicheggianti un momento saliente della storia contemporanea con tematiche che riprendono il clima del 1793 (l'arruolamento, la levata in massa, la patria in pericolo, la statua della Patria, la presenza di rappresentanti del popolo), ma che ormai annunciano il 18 Brumaire ed il *coup d'Etat* di Napoleone (nel novembre del 1799). Si veda: Pascal DUPUY, [commento al quadro], in: www.histoire-image.org.

¹¹⁶⁵ Alain POUGETOUX, S. v.: *David*, in: *Dictionnaire Napoléon*, [Vol. I], cit., p. 613.

Sul lato sinistro del Primo Console, c'è uno scranno di foggia classica, con palmette sui quattro sostegni. Al centro del bordo inferiore del sedile, sulla striscia lignea, risalta in piena evidenza, al centro, la suddetta stella pentagonale. Sullo sfondo della stanza, una finestra con le tende. Verdi, aperte, a mostrare il paesaggio, al cui centro c'è una chiesa, che ritengo possa essere (soprattutto in considerazione della struttura del campanile) quella di Saint Cloud, prima di alcuni rifacimenti successivi.

È la località, a lui particolarmente cara, quella in cui trascorse i principali momenti della sua vita 'civile'. A tal proposito, non sarebbe forse del tutto infondato scorgere nella predilezione per questa località non tanto la vicinanza a Parigi e l'esistenza di un castello famoso¹¹⁶⁶, ma la suggestione per un luogo che rievocava i momenti iniziali della monarchia franca nel suo insediamento nella Gallia romana¹¹⁶⁷. E qui Bonaparte inizia e concluderà la sua attività di protagonista unico della politica francese ed europea.

Infatti, proprio a Saint Cloud, nell'*Orangérie* del castello, Bonaparte aveva pianificato il *Coup d'État* del 18 Brumaio, con cui il Direttorio venne soppresso, e proclamato il Consolato. A Saint Cloud, Napoleone acquisì quel potere che avrebbe esercitato per quattordici anni. Lì stabilì poi la sua residenza preferita, spendendoci 3.141.000 di franchi per restaurare il castello, dove poi si ambientarono i fasti della sua residenza imperiale.

Nel 1802, Bonaparte il 15 agosto, venne qui, dopo il *Te Deum* cantato in suo onore. Il 30 settembre dello stesso anno il Primo Console avanza qui la sua proposta di mediazione ai Cantoni svizzeri. A novembre, qui riceve per la prima volta un Legato papale (cardinal Caprara), il prelado che nell'occasione – primo segno della pianificata conciliazione con la Chiesa – battezzò (nella cappella del castello) i figli di Giuseppe e Luciano Bonaparte, di Émile de Beauharnais, di Soult e di Savary.

¹¹⁶⁶ Nel 1589, a Saint-Cloud, Enrico IV (che per guidare l'assedio di Parigi si era stabilito nel castello) venne assassinato dal monaco Jacques Clément. Sarebbe poi avvenuto lì, nel 1790, l'incontro fra Maria Antonietta e Mirabeau.

¹¹⁶⁷ Saint Cloud esisteva già in epoca gallo-romana, era uno dei tanti centri chiamati *Novientos* (*Noventium*), da cui il latino barbaro trasse il nome di *Novigentum* (poi: Nogent) – ad indicare una delle tante città commerciali sorte a fianco degli *oppida* – che in epoca merovingica-franca divenne poi Saint Cloud, dal nome di Clodoaldo, figlio di Clodomiro, 're' di Orleans, il quale, essendo sfuggito ad una faida di famiglia, abbandonò quel mondo di corte, si fece monaco, ritirandosi nel bosco di Nogent, dove fondò un eremitaggio. Dopo la sua morte venne venerato sotto il nome di Saint Cloud, determinando il nuovo nome di Novigentum-Nogent appunto con questo suo nome.

Nel 1804, il 18 maggio, è qui, nella galleria di Apollo, che Bonaparte riceve il *Sénatus-consulte* che lo proclama imperatore. Qui, allora, il salone di Venere divenne la sala del trono. Qui, il 12 giugno 1804, è emanato l'editto di Saint Cloud (noto come *Décret Impérial sur les Sépultures*).

Nel 1810, qui, venne deciso il divorzio da Giuseppina, ed il 1 aprile si celebrò il matrimonio civile con Maria Luisa d'Asburgo Lorena. Qui, alla fine, nel 1815, Napoleone ricevette il maresciallo Davout, per dargli l'incarico di consegnare allo Stato maggiore degli Alleati la capitolazione di Parigi¹¹⁶⁸.

Ma oltre a questi, diciamo 'ufficiali', fra i referenti ideali simbolici di Bonaparte c'è anche il '*mito celtico*'¹¹⁶⁹, e precisamente nei tratti evocati da quello che poi si scoprirà essere lo '*pseudo-Ossian*'. Il cosiddetto *Omero del Nord*, il bardo gaelico¹¹⁷⁰ – su cui ci siamo soffermati in un precedente capitolo – una figura evocativa di ancestrali eroismi, i cui versi non erano comunque del tutto inventati dallo scozzese James Macpherson. Si è detto come enorme fosse stato il successo di questa 'riscoperta', o meglio una vera e propria *invenzione di una tradizione*, che comunque ebbe un'enorme diffusione in tutta l'Europa romantica.

Il fatto è che questa invenzione di una *tradizione celtica* esprimeva un'istanza profonda nel senso di volere riattingere ad un'identità ancestrale, del tutto inappagata dal razionalismo sensistico-materialista di certa parte dell'illuminismo (sia che fosse quello di ascendenza inglese, nell'*età augustana*, sia quello di area culturale francese, reso naturalistico-materialistico, dallo svizzero Hëlvetius, e meccanicistico, dal prussiano barone d'Holbach).

Una riscoperta o *invenzione della tradizione* che avviene in quella che allora era una periferia sociale e politica rispetto alla dominante cultura ufficiale. Una 'periferia' – diversamente dal clima di idee della capitale londinese dell'*epoca augustana* – animata da sentimenti ideali, da suggestioni appunto ancestrali, persino di una religiosa eticità paganeggiante. Una tradizione che anche qui si inteseva di prospettive rivoluzionarie, intese al '*recupero dei primi principi*' (qui

¹¹⁶⁸ Georges POISSON, *S. v.: Saint-Cloud*, in: *Dictionnaire Napoléon...*, Vol. [III], cit., pp. 687-688).

¹¹⁶⁹ GONZALES-PALACIOS, *David et la peinture napoléonienne*, cit., p. 22.

¹¹⁷⁰ Ossian (o Oisín) è il nome di un bardo leggendario dell'antica Scozia vissuto nel III secolo d. C., figlio del guerriero Finn Mac Cumhaill e della poetessa Sadhbh. Ma i primi cenni a Ossian si trovano negli scritti di Giraldo Cambrense, del XII secolo.

della comunità tribale, della convivenza nel *clan*, comunque non ancora propriamente nazione).

Una rivoluzione come recupero, rinvenimento, e anche reinvenzione, del legame con un passato cui ci si sentiva intimamente legati. Legame troppo subitaneamente reciso da un'altra tipologia di rivoluzione, quella francese, architettata da un'altra tipologia di individui (interessati appunto ad attuare la cesura radicale con la tradizione, in vista di un ordine nuovo da costruire nell'istante, su una propria personale misura).

A tutta prima è arduo stabilire un nesso fra questa rivoluzione 'periferica', grosso modo celtico-scozzese, intesa invece come recupero (rinvenimento o anche reinvenzione del legame con un passato cui si è fortemente legati) e l'animo segreto del Generale-Primo console.

Resta il fatto che questa *invenzione della tradizione* è veicolata dall'*ossianismo* in tutta l'Europa, in un pre-romanticismo inteso a rivalutare proprio un passato ancestrale, le antichità nazionali. Sentimenti di cui peraltro si avvertono i sintomi appunto anche nei referenti culturali di Bonaparte.

Referenti, questi del Generale-*Primo console* (subito *Console a vita e Imperatore*) comunque 'celati' nella dimensione privata della Malmaison e poi nelle stanze nel Quirinale, a Roma. Dimensione privata che in parte si spiega per il fatto del conflitto ideologico con l'Inghilterra. Un conflitto dapprima nel nome di una 'repubblica romana', poi di un Impero che non solo si addobbava di vesti, arredi e simboli della romanità, ma che di questa tradizione romana intendeva recepire e rinnovare nell'epoca contemporanea i valori etico-politici.

Sotto questo profilo, l'esaltazione pubblica dell'eroismo celtico e dei Bardi gaelici sarebbe stata per l'ideologia 'romanizzante', cui Bonaparte faceva ufficialmente ricorso, qualcosa di incompatibile con l'universo simbolico che lo opponeva all'Inghilterra, dove del resto, sia pure 'in periferia', ferveva da mezzo secolo una vera passione per *Ossian*, il Bardo gaelico nel quale ambienti appunto 'periferici' della cultura britannica riconoscevano il veicolo di una riscoperta delle origini nazionali.

Non pochi, infatti, nell'Inghilterra 'periferica', erano coloro che sentivano il richiamo di una dimensione anteriore, addirittura ancestrale, intesa in maniera appunto proto-romantica, come ricerca del sublime, della vera natura originaria dell'uomo, in cui ora si veniva riconoscendo una natura eroica tutta da riscoprire.

Una natura umana sentita comunque in contrasto con le forze della natura fisica, cosmica, planetaria. Però una natura umana avvertita come una titanica volontà e capacità di contendere anche

per creare qualcosa di superiore alla nativa barbarie. Qualcosa da costruire, da difendere – come gli antichi eroi – sia combattendo contro ostili invasioni di popoli rimasti ancor più barbari, sia celebrandolo nelle forme della saga cantata dai Bardi, evocative delle gesta di coloro che in questa contesa avevano sacrificato la vita per la comunità, il *clan*, la terra degli avi.

In Francia una comune matrice antica rivelava punti di contatto con l'ideologia protoromantica di questa 'periferia' inglese. Anche in Francia ci si abbeverava a questo mito ossianico, ma anche qui in una 'periferia', l'armoricana (il nord-ovest bretone dove appunto un *revival* celtico si manifestò persino nel corso del Direttorio, del Consolato e dell'Impero). Invece nel centro culturale e politico della stessa Francia – sin dall'epoca di Luigi XV (a partire cioè dall'ultimo quarto del XVIII secolo) – si era cominciato a guardare al mondo mediterraneo, anzitutto alla classicità che si veniva riscoprendo sia in Italia (in Etruria, ad Ercolano e Pompei) che in Grecia.

Dunque, nell'epoca rivoluzionaria, poi consolare e imperiale, vista appunto dal centro politico e culturale della Francia, quell'ideologia 'ossianica' poteva sembrare un avverso ed incontrastabile monopolio ideologico dell'Inghilterra contro la romanità. Anche se, lì, solo nella 'periferia' ambienti e personalità di diversa importanza vedevano un destino nazionale illuminato da quell'ancestralità che Macpherson tanto abilmente risuscitava dalle tombe culturali del passato, rielaborandone intelligentemente i frammenti e le vestigia manoscritte.

È del resto molto probabile che le tracce e gli indizi di suggestioni di una 'nazione celtica' fra le due sponde dell'Atlantico e le due rive della Manica avessero preceduto i miti politici della Rivoluzione e di Bonaparte.

Se ne potrebbe trovare traccia nei culturali 'legami di sangue' rievocati persino da Edmund Burke (e, poi, anche dallo scettico e razionalista Thomas Paine) fra Inghilterra e colonie.

In un'angolazione di mitopoiesi politica, se il referente celtico non era servito certo ad evitare il conflitto fra americani ed inglesi, poteva ora invece servire da cemento ideologico per animare una resistenza anzitutto contro l'ideologia rivoluzionaria francese (della *Grande nation*, in sostanza negatrice delle altre individualità nazionali che pretendeva di riscattare). Ora poteva impiegarsi contro l'Impero napoleonico, in quel riguardava la pretesa di inglobare anche le nazionalità 'periferiche' nel modello 'romano-mediterraneo'. E, per di più, sotto l'egida di una dinastia tosco-còrsa (culturalmente suggestionata da Roma e forse ancor più dall'Etruria e da

Roma, come si vedrà specialmente nel Principe di Canino¹¹⁷¹, che dopo la fine dell'Impero rimarrà, come altri suoi parenti, anche lui in Italia).

Da parte sua, il ceto politico inglese manifestava ancora nel XVIII (nell'ampliamento della sua talassocrazia iniziata sin dal XVI secolo) atteggiamenti che potevano assimilarsi allo spirito dominatore dei conquistatori normanni (contro cui Thomas Paine polemizza dunque con qualche fondamento). Appunto in questo aspetto, risulta invece diversa la situazione culturale ed ideologica della 'periferia celtica' (l'Irlanda, la Scozia ed il Galles) rispetto a Londra. Quanto ne differenzia le idee ed i sentimenti non riguarda in realtà solo la Capitale, ma gli innumerevoli ambienti inglesi che vivono in palazzi e castelli, in torrioni e, talvolta, più modeste dimore, particolarmente nelle campagne del centro dell'Inghilterra.

Ma che cosa vedevano questi 'periferici', di ascendenza scozzese, irlandese o gallese, nella loro nostalgica fantasia del mondo celtico?

Inoltre, che cosa ne accomunava idee e sentimenti persino ad un Bonaparte la figura del *bardo* gaelico, Ossian, figlio dell'eroe Fingal, l'uno e l'altro riesumati da Macpherson dalla tomba di un passato che si voleva far rivivere, in nome di un'ancóra vigente tradizione nazionale?

Si è visto, del resto, che anche un Burke sembra alludere ad una comunità di sangue e di cultura fra questa 'periferia' in Inghilterra e le colonie del Nord-America. Anche se, comunque, in certo modo rettifica questa intuizione dove in sostanza osserva che tale legame non era tanto il ceppo arcaico, tanto meno celtico, quanto quello di libertà inglesi storicamente codificate nel crogiolo, nel *melting pot* di culture e di stirpi verificatosi nei tempi storici della monarchia, fra la *Magna Charta* del 1215 e la *Glorious revolution* del 1688.

¹¹⁷¹ Bonaparte, Luciano (Aiaccio 1775 – Viterbo 1840). Ruppe con il fratello Napoleone per l'opposizione di costui alle sue nozze con Alexandrine de Bleschamp, d'ostacolo alle combinazioni matrimoniali progettate dal fratello. Stabilitosi a Roma (1804), creato dal papa (1814) principe di Canino, si riconciliò con Napoleone durante i Cento Giorni. Negli ultimi anni di vita cercò di riorganizzare in Inghilterra il partito bonapartista (1832-39). Si occupò di letteratura e di archeologia e scrisse importanti *Mémoires* (1836). Fu il maggiore collezionista di opere d'arte del periodo napoleonico. Raccolse a Roma nel suo palazzo (già Núñez, poi Torlonia) di via dei Condotti circa 260 pitture, prevalentemente del XVI e XVII secolo, che poi sua moglie vendette a Londra nel 1814. Nel 1828, Luciano fece eseguire nelle sue terre di Canino scavi di tombe etrusche, che misero in luce una ricca serie di vasi greci (<http://www.treccani.it/enciclopedia/bonaparte-luciano-principe-di-canino/>).

Eppure questo mito aveva un suo fascino, sì, e dunque trans-nazionale, trans-etnico, tanto che appunto Bonaparte ne era avvinto, pur sentendosi se non del tutto francese, almeno in parte italiano (forse toscano e certamente un 'antico romano').

Allora si capisce che il 'mito politico' vale qui come referente al recupero di una temperie eroica, di una natura genuina non ridicibile ad una piuttosto che ad altra matrice etnica, bensì riferibile e recuperabile in un comune fondo della cultura dell'uomo europeo. Quella però che veramente sentiva il richiamo verso una superiore natura, da riattingere con la volontà, anzitutto nell'eroismo, nella virtù civile (da riattivare mediante una rivoluzione o persistente di per sé, da 'sempre' nell'azione militare).

Un richiamo al profondo desiderio di dare un significato attivo alla propria esistenza, tale da farne il frutto di scelte e decisioni, non accettando passivamente la sorte di essere stati semplicemente 'gettati' o 'chiamati' in questa vita. E qui si delineava in un più concretamente immediato sentimento di antagonismo con la decadente società contemporanea.

Sotto questa prospettiva si potrebbe forse ipotizzare persino una peculiare convergenza fra il '*revival*' della tradizione celtica di Macpherson e le critiche 'trans-etniche' alla società contemporanea sia di Rousseau, sia del Burke di *A Vindication of Natural society*, sia del moralista-giacobino Robespierre, sia del radicale Thomas Paine, sia – infine – dello stesso Bonaparte.

Particolarmente lui, infatti, voleva rifare il mondo *ab imis*. Ma alla fin fine, quel che tutti costoro distingueva (pur nei diversi piani della loro dimensione esistenziale ed ideologica) era una medesima consapevolezza di dover rinnovare dalle fondamenta la società presente. E qui il 'mito politico' serviva ad evocare questo intento, sia pure con contenuti caso per caso anche radicalmente diversi ed ideologicamente opposti.

Ritengo che proprio questo atteggiamento possa spiegare al tempo stesso la convergenza (mentale, culturale, sentimentale) e la divergenza di schieramento politico fra l'ossianismo 'celtico-brittannico', e quanto da parte sua, ancora nel 1800, il primo Console provava per il bardo scozzese. Quando, cioè, aveva dato incarico ai pittori Gérard e Girodet di eseguire per la sua dimora privata, la *Malmaison*, due quadri di questo soggetto.

L'esecuzione di Gérard (intitolata dichiaratamente *Ossian*), dello stesso anno della commissione, oggi al *Musée National de Malmaison*) ebbe tanto successo che se ne eseguirono ben quattro copie.

A sua volta, il quadro di Ann-Louis Girodet [detto: Girodet de Roucy-Trioson] – intitolato *L'apothéose des héros français morts pour la*

patrie pendant la Guerre de la Liberté (esposto al Salon, nel 1802, ora al *Musée National de Malmaison*) – costituisce una delle opere più complesse dal punto di vista dei miti politici dell'epoca¹¹⁷².

Ma chi più tardi in questo supererà tutti, sarà Ingres che recepisce e sviluppa tale referente ossianico nel mito napoleonico (con il quadro *Le rêve de Ossian* [*Il sogno di Ossian*] del 1813)¹¹⁷³. Intanto, però, è appunto il quadro di Girodet (il quale – sottolinea Ganzalez-Palacios – traeva vanto dall'aver inventato tanti costumi di personaggi mitici) che sorprende, soprattutto per la disinvoltura con la quale seppe mischiare figure fantastiche, appunto 'ossianiche', "*alle uniformi ed ai copricapo dei generali francesi morti nelle prime campagne napoleoniche*"¹¹⁷⁴.

Testimonianza indiretta che il committente dell'opera – Bonaparte – a livello privato, nel chiuso della sua dimora alla *Malmaison* aveva come referente simbolico anche questo universo (che potremmo definire appunto 'ossianico'), carico di suggestioni mitologiche, che ancora nel 1813 in lui significativamente si riallacciano al mondo delle origini barbariche. Dunque non meno di certi reperti 'merovingi' di cui lo stesso Generale-Primo Console si venne circondando quando assunse la carica imperiale, collocandoli nel centro di un'iconografia per il resto densa di suggestioni tradizionali romano-bizantine.

¹¹⁷² "[...] *Un intreccio irreali di corpi umani e di animali, di ombre e di luci, dove delle realtà fantastiche si confondono in uno straordinario arabesco decorativo, forse troppo pretenzioso, anche se vi promana un'autentica carica poetica*" (GONZALES-PALACIOS, *David et la peinture napoléonienne*, cit., p. 239).

¹¹⁷³ Il quadro venne commissionato al pittore dallo stesso Napoleone, per arredare la sua camera da letto al Quirinale. L'esecuzione finale (nel 1813) è preceduta da un aquerello del 1811, in cui le figure sono disposte diversamente. Infatti vi si vedono, in basso la figura di Ossian, con il capo reclinato sulle braccia appoggiate sulla parte alta dell'arpa (*crotta*). Al di sopra, fra nuvole, le immagini degli eroi defunti che volgono lo sguardo verso di lui (allusivamente riferendosi alla sua evocazione con il canto). Rispetto all'aquerello, nel quadro è meglio precisata la scena (sul monte Cromla), con al centro Ossian, anche qui appoggiato sullo strumento musicale. Ed accanto le immagini degli eroi defunti, del padre, Fingal, del figlio, Oscar e della moglie di quest'ultimo, Malvina. A fronte di tutte queste figure, dipinte in una luce diafana, invece Ossian è intenzionalmente rappresentato realisticamente, con colori 'vivi', come un essere vivente.

¹¹⁷⁴ GONZALES-PALACIOS, *David et la peinture napoléonienne*, cit., p. 23.

Capitolo XX

Confusioni storiografico-ideologiche sul caso delle 'origines celtiques' (fra Rivoluzione francese e Impero) nella *République des Lettres*, un '*mélange de club politique révolutionnaire, de loge maçonnique et de salon littéraire*'

Simbolismo complesso ma non incoerente, questo imperiale bonapartista, non eterogeneo pur nella complessità delle fonti messe assieme nell'intenzione di recepire i simboli universali del potere (sia quelli dei tempi ancestrali-barbarici, sia quelli delle origini franco-merovingiche della monarchia francese, sia appunto quelli dell'epoca romano-bizantina). E, del resto, senza cedimenti alla concezione medievale del Sacro Romano Impero cristiano della Nazione germanica.

Consimile sottotono per il simbolismo cristiano-imperiale si dimostra anche per la marginalità dell'esibizione della sfera armillare, nel senso che il globo, tradizionalmente sormontato dalla croce, ora qui nell'apoteosi napoleonica viene sostituito, su entrambe le parti laterali del trono, da due grandi globi bianchi. È quanto si vede sia nel quadro di Ingres *Napoléon Ier* (ora a Parigi, al *Musée de l'Armée*) – su cui poc'anzi ci siamo soffermati –, sia nel bozzetto di David (*Napoléon en costume impériale*, del 1805, ora a Lille nel *Musée des Beaux-arts*).

Analogamente, nell'affresco di Andrea Appiani¹¹⁷⁵ intitolato *Apothéose de Napoléon* (eseguito fra il 1804 ed il 1807, nel Palazzo Reale, a Milano), una sfera armillare, ancora senza la croce tradi-

¹¹⁷⁵ Andrea Appiani (Milano, 1754-Ib., 1817) risulta massone già dal 1785, quando è iniziato nella Loggia 'La Concordia' di Milan (costituita nel 1783 dal conte Johann Joseph Wilczek con patenti degli *Illuminati di Baviera*, loggia che aderì subito dopo, nel 1784, alla *Gran Loggia Nazionale* di Vienna). Durante il periodo napoleonico, Appiani fece parte della milanese Loggia 'Amalia Augusta', poi fu *Maestro Venerabile* della 'Loge Royale Josephine' (anche questa milanese). Negli stessi anni fu anche guardasigilli del *Grande Capitolo generale* della massoneria italiana. Quando poi venne costituito il *Grande Oriente d'Italia* in Milano fu nominato *Grande Ufficiale in esercizio*. Numerose le tracce artistiche di carattere massonico nelle sue opere al Palazzo Reale di Milano (www.eikipedia.org).

zionale, figura sul lato destro del trono. Qui Napoleone – ritratto in abiti ‘all’eroica’ (con la sola clamide rossa che gli discende dal braccio sinistro, a coprirgli le gambe) – poggia sulla sfera il palmo della mano destra, mentre con la sinistra è in atto di sorreggere l’asta di uno scettro (del tipo detto di ‘Carlo Magno’, perché sulla sua punta c’era l’immagine di questa figura seduta in trono).

Un aspetto significativo delle vicende del simbolismo napoleonico va ricordata nella sorta di ripensamento presente nel quadro intitolato *Première distribution des décorations de la Légion d’honneur, le 14 juillet 1804* (di Jean-Baptiste Debret, ora esposto al *Musée national du Château de Versailles*), soprattutto in considerazione del fatto che venne dipinto nel 1812, ossia in una fase declinante dell’epopea napoleonica.

Qui sembrerebbe intenzionale una nostalgica rievocazione del ruolo iniziale di Napoleone, quando, ancora in divisa militare, aveva creato in quel fatale 14 luglio del 1804 l’*Ordre de la Légion d’honneur*, in una cerimonia in cui lo si vedeva attorniato dalle sfolgoranti figure dei suoi soldati. Invece solo sullo sfondo, volutamente in ombra, si vedono l’altare e la folla di prelati, fra cui uno in cattedra, il cardinal Belloy, arcivescovo di Parigi (che attorniato dal suo clero aveva accolto Napoleone sulla porta della chiesa degli *Invalides*, conducendolo personalmente al trono imperiale).

L’arcivescovo si volge verso il centro della scena (che comunque il pittore relega a margine della rappresentazione, a significare anche il ruolo che ormai ha la religione nel regime imperiale).

Una seconda cerimonia di consegna delle decorazioni della *Légion d’honneur*, dopo questa del 14 juillet 1804, avvenne nell’agosto seguente, come risulta descritta anche nella litografia a colori di Charles Étienne Pierre Motte (1785-1836) – su disegni originali di Victor Jean Adam – eseguita nel 1829.

In effetti è un’immagine poco esattamente intitolata *Première distribution de la Légion d’honneur au camp de Boulogne, le 16 août 1804* (dato che la prima era appunto avvenuta il 14 luglio), ma altamente significativa sia per documentare appunto questa che in realtà è la seconda cerimonia, propriamente militare (senza cioè lo ‘sfondo’ della sopra descritta cerimonia religiosa svoltasi nella chiesa degli *Invalides*), sia per la presenza di un oggetto, il *Thrône de Dagobert*, su cui la storiografia sul simbolismo napoleonico non ha poi molto insistito.

L’immagine mostra la cerimonia che si svolge sulla riva del mare [allusione alla progettata spedizione contro l’Inghilterra] di fronte a cinquantamila soldati, di cui duemila saranno in quell’occasione decorati appunto della *Légion d’Honneur*. Su di un palco circondato

da bandiere e armature, ancora in divisa militare, Napoleone parla alle truppe.

Dietro di lui, sullo sfondo, su di un paramento si vede una corona (presumibilmente di lauro), attraverso cui passa il sostegno dell'insegna verticale con l'aquila d'oro dell'*Ordre de la Légion d'honneur*. Su questo sfondo, ai lati dell'insegna imperiale, si vedono sia alcune bandiere ('stranamente' accostate, con la cuspidi dell'asta di quella con una croce, quasi inclinata davanti ad un'altra, che ha la 'mezza luna' islamica), sia le due armature 'mitiche', quella di Guesclin¹¹⁷⁶ e quella di Bayard¹¹⁷⁷.

Ma in questo sincretismo dei simboli imperiali fa la sua fuggevole apparizione, dietro l'Imperatore, il cosiddetto *Trono di Dagoberto*¹¹⁷⁸. Questo oggetto rappresenta in realtà un *typus* ricorrente in molte le descrizioni dei fastigi imperiali, la cui presenza è voluta da Napoleone, ad esempio, nella cerimonia della consegna della *Légion d'Honneur* sul campo di Boulogne¹¹⁷⁹.

Si tratta di un oggetto in uso già in età carolingia, che poteva essere, oltre che in legno, in metallo come questo bronzo, detto appunto di Dagoberto, conservato a Parigi (*Bibliothèque Nationale*

¹¹⁷⁶ Bertrand du Guesclin (1320-1380), condottiero francese che per i suoi meriti nelle guerre per l'unificazione della Francia, contro Inglesi e Navarresi, venne sepolto a Saint-Denis, accanto ai monarchi francesi.

¹¹⁷⁷ Pierre Terrail de Bayard [1473-1524], detto il '*Cavaliere senza macchia e senza paura*', il quale combatté (dal 1494) tutte le guerre dei re francesi in Italia: (nel 1495, a Fornovo per Carlo VIII; nel 1512, a Ravenna, per Luigi XII; nel 1515 era sul campo con Francesco I a Marignano. Proprio in quest'ultima occasione, si ricorda l'episodio fondamentale della sua vita, l'investitura a cavaliere da parte di Francesco I. Ferito a morte da una palla di fucile nel borgo di Rovasenda (Vercelli) – durante la difesa della retroguardia dell'esercito di Francesco I, per consentirne la ritirata dopo la battaglia di Romagnano Sesia (30 aprile del 1524) ordinò ai suoi cavalieri di deporlo con la schiena appoggiata ad un albero e con il volto rivolto verso i nemici spagnoli, che così lo trovarono, mentre spirava. Venne sepolto a fianco della piccola Chiesa di San Martino di Breclima, appunto a Romagnano Sesia (www.it.wikipedia.org/wiki/File:Bayard).

¹¹⁷⁸ Riguardo al complesso della descrizione della suddetta litografia, si veda: www.commons.wikimedia.org/wiki/File:Premiere-legion-dhonneur.

¹¹⁷⁹ Il trono è costituito da due parti distinte (in origine pieghevole, reso fisso in seguito), completato da larghe strisce di cuoio, ha i due montanti in forma di protomi di pantere con decorazioni incise. Un dossale in bronzo gli venne aggiunto successivamente. L'appartenenza a Dagoberto (re dei Franchi, circa 604-639) è molto controversa. Il dossale ed i braccioli sono paragonabili a decorazioni in avorio dei tempi di Carlo il Calvo. Il valore mitico dell'oggetto, trasferito alla *Bibliothèque nationale* nel 1791, era tale che venne ancora utilizzato da Napoleone, il quale, su questo trono, distribuì appunto le prime medaglie della *Légion d'honneur* al campo di Boulogne-sur-Mer nel 1804. (www.expositions.bnf.fr/carolingiens).

[rue de Richelieu], *Cabinet des Médailles*). Indubbiamente un'opera composita, risalente forse già all'epoca merovingica, come *faldistorio* pieghevole, dotato di protomi di pantere, e trasformato poi in sedile fisso durante il periodo carolingio (con l'aggiunta dei braccioli e dello schienale, che hanno, nell'ornato, dei punti di contatto con la cattedra di S. Pietro)¹¹⁸⁰.

Per tornare ora ad una visione d'insieme dei simboli più evidenti (poiché altri ve ne sono che richiederebbero un'indagine ancor più acribica) del potere politico sia repubblicano che imperiale francese, va qui ricordato un aspetto significativo che ci reintroduce al nesso con l'universo del simbolismo latomistico. Un nesso che ha uno sfondo ideologicamente e culturalmente equivoco. Qualcosa comunque di altamente significativo nel senso della rappresentazione figurativa delle idee, delle istanze profonde, dei sentimenti e delle ideologie nel riferimento ad una non del tutto esplicita individuazione delle origini in una dimensione etnico-nazionale (se non proprio del tutto, ancora, nazionalitaria o nazionalista).

Un universo simbolico che emerge nelle rappresentazioni figurative del potere, quale referente persistente non solo nell'Impero napoleonico (1804), ma ripercorribile nelle tematiche che caratterizzano in certa misura l'alfa e l'omega anche della storia di un settore importante della massoneria europea a quell'epoca.

È l'aspetto, questo, di cui fornisce testimonianza inequivoca Giuseppe Giarrizzo, il quale meglio di altri (e per certi versi più ampiamente dello stesso Pericle Maruzzi) ripercorre la trama della vicenda che il latomismo classico (quello, plurale, fra XVII-XVIII secolo) vive dalle 'origini' sino alla sua stessa eclisse, quando tramonta in una con l'ormai obsoleto requisito del 'segreto'.

Obsolescenza determinata nei prodromi stessi della rivoluzione culturale (prima ancora che politica) la quale si verifica nel corso del XVIII secolo, allorché si apre lo spazio per le nuove istanze verso

¹¹⁸⁰ Il *Trône dit de Dagobert I* sembra fosse presente nell'abbazia di Saint-Denis già alla metà del sec. XII, quando il tempio venne fatto restaurare (verso il 1130) dall'abate Suger (1122-1151). A questa epoca risalgono le due piccole teste a tutto tondo, ai lati del dossale (che peraltro ricordano quelle a mezzo busto, presenti, nella stessa posizione, nel trono ligneo dell'abbazia di Montevergine). Questo *Trône dit de Dagobert I* è ricordato esplicitamente, per la prima volta, proprio dall'abate Suger, il quale lo identificò come appartenente a questo sovrano merovingio e volle fosse collocato nell'Abbazia, a riprova del fatto Dagoberto avesse fondato la prima nel VII (intendendolo come rappresentativo dello stretto legame originario fra la Chiesa e la monarchia francese). Si veda: [www.treccani.it/enciclopedia/trono-Enciclopedia - Arte-Medievale](http://www.treccani.it/enciclopedia/trono-Enciclopedia-Arte-Medievale)].

l'azione politica propriamente pubblica, con la conseguente 'conversione' di protagonisti (diretti o ausiliari) del latomismo (come si è visto per Mirabeau) che escono allo scoperto, concorrendo all'edificazione dell'*ordine nuovo* (al valico ideologico-culturale fra radicalismo e nuova strutturazione formale di un *ordine antico*).

Singolare può apparire che quasi nello stesso intorno di anni il referente alle origini latomistiche si ammanta di panni etnico-nazionali, in una sorta di allineamento ad un medesimo simbolismo politico, di intellettuali, ideologi e politologi. È quanto risulta su più versanti ideologici: sia nell'accennato latomismo 'ufficializzato' di Napoleone (che in sostanza converte i gradi imperiali in gradi massonici); sia nelle teorie, tendenzialmente '*franco-galliche*', espresse non soltanto da Nicolas Bonneville (a quel che sembra, a sua volta, ispirato dal *druidismo*, '*celtico-britannico*' di Thomas Paine)¹¹⁸¹; sia particolarmente dai '*celtisti parigini*'¹¹⁸², ossia da La Tour d'Auvergne ed E. Johanneau.

In particolare, Éloi Johanneau (Contres, 1770-Paris, 1851), filologo, antiquario e letterato, che il suo amico La Tour d'Auvergne introduce agli studi filologici, donandogli persino la sua biblioteca (nel 1800). Nel 1804, Johanneau è uno dei principali fondatori dell'*Académie celtique*, di cui pubblica i *Mémoires*. Fra il 1806-1807 percorre la Francia per studiare le antichità nazionali, i monumenti, le tradizioni e le origini del druidismo. Nel 1811 è nominato *Censeur imperial de la Librairie*, nel 1814 *Censeur royal honoraire* e nel 1830 *Conservateur des monuments d'art des résidences royales* en 1830. Amico di Prosper Mérimée, è autore di numerose pubblicazioni sulle antichità nazionali, fra cui: *Monuments celtiques, ou Recherches sur le culte des pierres*, del 1805¹¹⁸³.

In special modo tali teorie conversero poi soprattutto in quelle di Jacques Cambry¹¹⁸⁴, contribuendo alla creazione, voluta dallo stesso Napoleone, dell'*Académie Celtique* (1805-12)¹¹⁸⁵.

¹¹⁸¹ GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, cit., p. 506.

¹¹⁸² *Ibidem*, p. 398.

¹¹⁸³ Si veda il *Catalogue des livres et des manuscrits composant la bibliothèque de feu M. Eloi Johanneau...* Paris, J.-F. Delion, 1852, pp.i-xii (fr.wikipedia.org.Eloi Johanneau).

¹¹⁸⁴ Al riguardo, da ricerche presso la Bibliothèque de l' Arsenal, il referente è alle posizioni che accomunano Cambry a Johanneau è il testo: *Monumens celtiques ou Recherches sur le culte des pierres* [Texte imprimé], précédées d'une notice sur les Celtes et sur les Druides, et suivies d'étymologies celtique, par M. Cambry [et Johanneau]. Paris, Mme Johanneau, 1805.

¹¹⁸⁵ *Ibidem*, l. c.

In effetti, Jacques de Cambry (1749-1807), inizialmente intraprende la carriera religiosa, sposa la vedova di un direttore della *Compagnie des Indes*, viaggiando poi per tutta l'Europa. Iniziato ad alcune 'sociétés secrètes', diventa *Receveur général des États de Bretagne*, e nel corso della Rivoluzione, nell'epoca termidoriana, è nominato *Commissaire des Sciences et des Arts*, viaggiando fra il 1794-1795 nella ragione di Finistère [Bretagna] per visitare i depositi dei beni confiscati alla nobiltà ed ai conventi, su cui pubblica un rapporto nel 1799, riguardante gli oggetti sfuggiti al vandalismo rivoluzionario. Scrittore in lingua bretone e francese, è appunto fra i fondatori dell'*Académie celtique*¹¹⁸⁶.

Secondo Giarrizzo questa tipologia di 'celtomanì' si allineerebbe – sul piano ideologico – alla tendenza della massoneria europea a raccogliere ed amplificare, negli anni della Rivoluzione, "il retaggio etnico-nazionale", per cui al 'sarmatismo' dei massoni polacchi corrisponde il 'druidismo' della massoneria inglese e francese. Riguardo alla Francia, in particolare è comunque Nicolas Bonneville il più rappresentativo di una tale tendenza, come si evince fra l'altro da scritti come *l'Esprit des religions*, del 1791, dove c'è l'esaltazione dei 'vecchi Druidi', di cui si delinea il ruolo in un complesso di funzioni comunitarie. Sono loro, infatti, "les chefs, les prêtres et les juges avoués de la nation; n'adorant autres dieux que la nature, leur religion n'avoit à punir d'autres crimes que ceux qui regardaient directement la société"¹¹⁸⁷. Sotto questo profilo, "i misteri di Iside presso i celti e gli egizi, come i culti degli indiani e dei persiani, hanno lo stesso patrimonio allegorico dei misteri di Gesù: Isis-Hesus-Vaisseau"¹¹⁸⁸.

In effetti, figlio del Procuratore del Re a Evreux, suo luogo natale, Nicolas de Bonneville (1780-1828) in gioventù era stato un lettore appassionato della Bibbia e del Vangelo, ed introdusse in Francia gli autori del romanticismo tedesco, traducendone le ope-

¹¹⁸⁶ Fra l'altro, elabora un piano urbanistico e architettonico per la ristrutturazione dei cimiteri. Fonda assieme a Jacques Le Brigant e Johanneau *l'Académie celtique*, che presiederà fino alla morte. Fra le opere: *Traces du Magnétisme*, La Haye, 1784; *Rapport sur les sépultures, présenté à l'administration centrale du département de la Seine*, Paris, Pierre Didot l'Aîné, an VII 1799; *Voyage dans le Finistère ou État de ce département en 1794 et 1795*, Imprimerie-Librairie du Cercle Social, An VII 1799. Inoltre, i già qui, *supra*, citati: *Monumens celtiques, ou recherches sur le culte des pierres, précédées d'une Notice sur les Celtes et sur les Druides, et suivies d'Étymologies celtiques*. Infine, il *Catalogue des objets échappés au vandalisme dans le Finistère, dressé l'An III*, [1795], Caillièrre, Rennes, 1889 (fr.wikipedia.org/wiki/Jacques_Cambry).

¹¹⁸⁷ GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, cit., p. 398.

¹¹⁸⁸ *Ibidem*, l. c.

re. Trasferitosi a Londra nel 1786, Bonneville venne affiliato alla massoneria, anche se non sembra facesse poi parte di nessuna loggia francese¹¹⁸⁹. Ispiratore dell'istituzione della *Garde Nationale*, è lui il protagonista degli avvenimenti del 12-14 luglio 1789. Il 18 settembre fa parte dei trecento membri dell'assemblea incaricata di elaborare una costituzione municipale. Legato al prete Fauchet (figura singolare, su cui alla fine del presente paragrafo dovremo tornare), con quest'ultimo fonda agli inizi del 1790 il *Cercle Social*, che co-dirige con lo stesso Fauchet (sinché quest'ultimo diventa vescovo nel Calvados)¹¹⁹⁰.

Legato personalmente a Thomas Paine (dopo la pubblicazione del secondo volume dei *Droit de l'Homme*), e sempre più vicino ai Girondini, alla fine Bonneville venne con questi incarcerato nel giugno 1793 dai Giacobini, rimanendo in prigione breve tempo, per l'intervento dello stesso Marat, cessando comunque ogni attività politica.

Nell'epoca termidoriana rimase fedele alle sue idee repubblicane, rifiutando poi lo stesso regime bonapartista. Avendo paragonato Napoleone a Cromwell, gli venne proibita ogni attività pubblicitica. Cercò allora di riparare negli Stati Uniti assieme alla famiglia (che lì venne ospitata da Thomas Paine), ma non gli si permise di abbandonare la Francia sino alla caduta di Napoleone. Ricongiuntosi finalmente alla famiglia dopo il 1815, rientrò in Francia, solo, nel 1819. Da allora visse in povertà e, divenuto liberale, entrò in contatto con i giovani della generazione romantica, ossia Nodier, Victor Hugo, A. de Vigny¹¹⁹¹.

In sintesi, si può dire che Bonneville sia stato l'erede delle correnti più contraddittorie dell'epoca dei Lumi, rappresentando l'anello di congiunzione fra la fine dell'illuminismo e l'inizio del romanticismo, periodo per certi versi specifico di quel singolare incrocio di tendenze mistico-religiose e social-rivoluzionarie che fu il *Cercle Social* (una delle più originali e feconde creazioni della Rivoluzione, in quanto "*mélange de club politique révolutionnaire, de loge maçonnique et de salon littéraire*"), risultante appunto dell'intensa attività di

¹¹⁸⁹ M. DORIGNY, *S. v.*, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, cit., p. 136. Da allora Bonneville divenne un fervente proselito di una "*forme de franc-maçonnerie imprégnée d'esprit mystique et évangélique*", a cui combinava una forte influenza del *Contract social* di Rousseau (*Ib.*, l. c.).

¹¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 137.

¹¹⁹¹ *Ibidem*, l. c.

Nicolas de Bonneville e del prete Claude Fauchet (i quali ne fecero un centro di corrispondenza [ideologico-culturale] con l'intera Europa, a partire dalle riunioni di una *Confédération universelle ds Amis de la Vérité*, che si tenevano al *Cirque del Palais Royal*, davanti ad un pubblico che in media si aggirava fra le cinquemila-ottomila persone)¹¹⁹².

Un luogo di incontro fra tendenze diverse che trovano un punto di unione – sottolinea Giarrizzo – nelle pubblicazioni del *Cercle Social* e che “ – sempre per via massonica – è destinato a prolungarsi sotto l'Impero”, con i ‘celtofilo parigini’¹¹⁹³.

Un ‘approccio’ in cui peraltro il celtismo-druidismo e il sarmatismo rappresentano “formule dirette a sottolineare la struttura dualistica delle società politiche europee”¹¹⁹⁴.

In conclusione, la risultante di tutte queste interazioni tematiche prende corpo soprattutto nella singolare attività svolta da un personaggio come Théophile Malo [Corret] de La Tour d'Auvergne, particolarmente significativo per testimoniare una sorta di nesso formale fra l'affiliazione latomistica di alcuni dei ‘celtisti parigini’ – cui, come si è visto, sbrigativamente accenna Giarrizzo – ed un sostanziale risveglio per le origini ‘celtiche’.

Un sintomo, anche questo, dell'avvertita necessità di una riscoperta delle ‘più vere’ tradizioni nazionali. In realtà, la *tradizione druidica* poteva fornire (sia pure a tratti ammantata di panni latomistici) un nesso ‘naturale’ in più direzioni culturali. Da un lato, in Inghilterra nelle popolazioni della ‘periferia’ non compiutamente

¹¹⁹² M. DORIGNY, *S.v.: Cercle social*, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, cit., p. 196). Nelle sedute settimanali, Fauchet, in veste di ‘*procureur de la Vérité*’, teneva conferenze sul *Contact social* di Rousseau, fondamento di posizioni molto prossime al nucleo di idee che avrebbero poi animato il *club* dei Girondini (con i quali Fauchet avrebbe condiviso il patibolo ad opera dei Giacobini). Fulcro del primo movimento democratico della Rivoluzione (ispirato ad istanze di cosmopolitismo, di universalismo, nella prospettiva di una *République du Genre humain*, da creare esclusivamente sulla base del sapere di scienziati e scrittori) il *Cercle social* divenne un formidabile centro di diffusione di pubblicazioni di opere che sostanzialmente esprimevano l'idea che la Rivoluzione fosse il compimento logico dell'Illuminismo. E fra queste iniziative editoriali, anche periodici come *La bouche de Fer*, *Chronique du Mois*, *La Sentinelle*, *la Feuille villageoise* e le più famose *Révolutions de France et de Brabant* (*Ib.*, p. 197). Fra gli autori pubblicati dal *Centre social* vediamo i nomi più illustri della *République des Lettres*: Mercier, Louvet, Rétif de la Bretonne, Bernardin de Saint Pierre, Lamarck, Condorcet, ma anche dei futuri capi della Gironda, ossia: Clavière, Brissot, Lanthenas, Roland, Bancal des Issarts (*Ib.*, pp. 197-198).

¹¹⁹³ GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, cit., p. 398.

¹¹⁹⁴ *Ibidem*, l. c.

‘inglesizzata’ (Irlanda, Scozia, Galles). Da un altro lato, in Francia, nelle popolazioni dell’‘armorica’ Bretagna. Infine, nelle popolazioni nord-americane di origine ‘periferica’, a motivo della loro emigrazione nel nuovo continente.

Ora, proprio La Tour d’Auvergne (nel suo *Origines gauloises*) in certa misura dimostra di introdurre appunto la sopra accennata diversificazione in senso etnico-nazionale del messaggio latomistico. Figura singolare, Théophile-Malo de La Tour d’Auvergne-Corret (Carhaix-Plouguer, 1743-Oberhausen, 1800), militare e storico francese, è uno dei primi riscopritori dei Celti, sottraendoli all’oblio secolare. Nel 1743, intraprende brillanti studi a Quimper, prima di arruolarsi nel 1767 (nel reggimento dei Moschettieri del Re).

Nel 1781 combatte contro gli Inglesi. Termina la prima fase della sua carriera militare con il grado di capitano, ritornando nel 1784 a Carhaix, dove soggiognerà fino alla Rivoluzione francese. Contrariamente alla maggior parte degli ufficiali di nobili origini, egli si rifiuta di emigrare, sposando la causa della Repubblica. Dà prove di bravura sui diversi fronti. Nel 1794 si congeda meritatamente. Si arruola nuovamente nel 1797 come soldato semplice, per prendere il posto del figlio più giovane del suo amico Jacques Le Brigant, altro famoso celtomane come lui [e futuro co-fondatore, con Johanneau, dell’*Académie celtique*].

Oltre che per i suoi brillanti fatti d’arme – sulla cui conclusione qui, *infra*, subito ritorneremo – viene unanimemente ricordato appunto per essere stato uno dei primi riscopritori dei Celti.

Come il suo amico Le Brigant, egli considerava la lingua celtica come lingua originale dell’umanità, intendendo dimostrare che le parole di tutte le lingue parlate nel mondo potevano avere un’etimologia celtica. La sua opera maggiore è appunto: *Origines gauloises. Celles des plus anciens peuples de l’Europe puisées dans leur vraie source ou recherche sur la langue, l’origine et les antiquités des Celto-bretons de l’Armorique, pour servir à l’histoire ancienne et moderne de ce peuple et à celle des Français* (1792)¹¹⁹⁵.

¹¹⁹⁵ Mi riferisco, nelle pagine seguenti, all’esemplare posseduto dalla BNCF: [Fondo] Magl[iabechiano]. 11. 4. 170. Théophile Malo [CORRET] de LA TOUR d’AUVERGNE, [Premier Grenadier de la République française], *Origines gauloises, celles des plus anciens peuples de l’Europe, puisées dans leur vraie source, ou Recherches sur la langue, l’origine et les antiquités des Celto-Bretons de l’Armorique, pour servir à l’histoire... de ces peuples et à celle des Français. Troisième édition. Augmenté d’une notice historique, et ornée du portrait de l’Auteur*. A Hambourg, chez P. F. Fauche imprimeur-libraire, 1801.

Non senza motivo, dunque, quando Napoleone I, nel 1804, crea l'*Académie celtique*, è proprio Théophile-Malo La Tour d'Auvergne che ne verrà proclamato presidente *ad-honorem*¹¹⁹⁶.

Nell'*Avant-propos* della sua opera (di cui si ebbero nel giro di pochi anni più edizioni)¹¹⁹⁷, La Tour d'Auvergne precisa subito l'ambizioso proposito della sua ricerca. Anzitutto, intende dimostrare sia i "*rappports physiques et moraux*" dei Bretoni dell'Armorica con gli antichi Galli¹¹⁹⁸; sia (sulla base di una "*identité de la langue de ces deux peuples*") la stretta correlazione con il linguaggio del 'basso bretone' e la lingua ancora in uso nelle diverse contrade d'Europa (in particolare – precisa – dove i Galli portarono le loro armi vittoriose e formarono insediamenti ["*et formèrent des établissements*"])¹¹⁹⁹.

In secondo luogo, La Tour d'Auvergne intende sia riuscire ad evidenziare da queste ed altre testimonianze ["*monuments*"] della storia antica che tanti luoghi citati sono di origine gallica; sia cercare nelle etimologie della lingua francese la soluzione di un gran numero di problemi concernenti la storia e quella che definisce come la "*théogonie des payens*"¹²⁰⁰.

In terzo luogo, vuole resuscitare la lingua dei Celti ("*nos ancêtres*"), l'uso della quale e la stessa comprensione sembrano ormai perduti in ogni parte dell'Europa e dell'Asia. Infine, si propone di riportare nel novero delle nazioni moderne i *Galli*, popolo celebre che sembrava essere stato cancellato ("*effacé*"), mentre ancora esiste appunto nei Bretoni dell'Armorica e nei Gallo-romani (ossia i Francesi, loro discendenti)¹²⁰¹.

L'Autore ammette però di essere consapevole dei propri limiti, dichiarando di fornire solo una prima descrizione di una materia che altri, con forze e competenze maggiori, avranno modo di affrontare. In effetti, come si apprende dalla *Notice* posta in appen-

¹¹⁹⁶ Si veda: www.it.wikipedia.org/wiki/Théophile-Malo_de_La_Tour_d'Auvergne-Corret.

¹¹⁹⁷ Citiamo qui la prima edizione (Theophile Malo de LA TOUR d'AUVERGNE-CORRET, *Origines gauloises* [...]. *On a ajouté à la partie historique et didactique de cet ouvrage un tableau méthodique et comparatif des langues, où l'on fait le rapprochement de celles de l'Europe et de l'Asie avec le celto-breton* [...]. Paris, Quillau, an V [1797], 8°, pp. 342). Ma è alla terza edizione [1801] che qui appunto ci riferiamo per le citazioni, quella del suddetto esemplare magliabechiano.

¹¹⁹⁸ ID., [*Premier Grenadier de la République française*], *Origines Gauloises..* [1801], cit., p. iii

¹¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. iii-iv.

¹²⁰⁰ *Ibidem*, l. c

¹²⁰¹ *Ibidem*, pp. iv-vi.

dice¹²⁰², egli è un militare impegnato al fronte, al quale – per la sua condotta coraggiosa (nella campagna in Svizzera, contro i russi guidati dal generale Suvarov) – lo stesso Primo console gli aveva conferito una ‘spada d’onore’ ed il ministro della Guerra [Carnot] lo aveva nominato (il 5 Floréal, an VIII [24 aprile 1800]) : *Premier Grenadier de l’Armée* (poco tempo prima che, militando nell’*Armée du Danube* cadesse in combattimento sul fronte tedesco, a Oberhausen, trafitto al cuore da una lancia)¹²⁰³. Nel 1800, il Console Bonaparte lo proclama *Premier grenadier de France*. Cade sul campo, in Baviera, le sue spoglie verranno inumate nel *Pantheon* a Parigi.

Nel primo capitolo della sua opera – il cui titolo suggerisce già ampiamente la materia trattata [*Idées générales sur les Gaulois. De leur origine; des Druides leurs prêtres. Des Bardes leurs poètes. Descriptions d’anciens monumens des Gaulois conservés dans l’Armorique*] – in sostanza La Tour d’Auvergne (in lunghe note a piè di pagina, evidente segno di un ripensamento su un aspetto dopprima non trattato compiutamente) riassume tutte le fonti documentarie, da quelle classiche alle più recenti, relative al misterioso popolo dei Druidi.

In sostanza troviamo qui le stesse tematiche che nella nostra ricerca abbiamo visto precedentemente trattate da Edmund Burke (nell’*Abridgement of English history*, del 1756) ed in seguito da Thomas Paine (in *Origin of Freemasonry*, del 1805).

Ma da parte sua La Tour d’Auvergne non approfondisce affatto né, come Burke, gli aspetti politico-religiosi ed istituzionali dei Druidi (il primato della religione sulla politica, e la struttura rappresentativa, federale, delle loro periodiche consultazioni della volontà popolare), né, come Paine, la superiorità di una *tradizione solare druidica* su tutte le altre tradizioni e religioni.

Ne possiamo concludere che in La Tour d’Auvergne non vi è qui alcun accenno al latomismo, alla sua superiorità rispetto ad ogni confessione religiosa, e tanto meno all’idea di Paine di una tarda funzione veicolare da ultimo svolta dalla massoneria, rispetto ai due-tre millenni della civiltà druidica.

Quello che invece il lavoro di La Tour d’Auvergne sembra avere (ben più di questi ed altri ‘celtomanì’) intenzionalmente affrontato è il quesito sia della trasmissione delle *tradizioni nazionali* della Fran-

¹²⁰² Con paginazione propria, la *Notice* riproduce – senza indicarne l’autore – il *Discours lu à la séance publique de la Société philotechnique, le 20 brumaire, an 9* [martedì, 11 novembre 1800].

¹²⁰³ *Ibidem*, pp. 34-35

cia a quelle di altri popoli europei, sia del principale fattore che le unisce, la lingua, tanto da potersi sostenere la comune origine da un medesimo ceppo etnico.

Riguardo al primo punto, – la trasmissione della tradizione – La Tour d’Auvergne descrive con attenzione il ruolo svolto dei Bardi, i girovagli cantori, veicolo di una tradizione orale, connessa all’esigenza di popoli che non avevano sviluppato una scrittura e nondimeno volevano affidare ai posteri la memoria di imprese celebrative dell’eroismo nazionale.

Riguardo alla matrice culturale, c’è in La Tour d’Auvergne un chiaro intento – che non ritroviamo nelle tematiche ‘druidiche’ né di Edmund Burke, né di Thomas Paine – di dimostrare nell’antefatto celtico-druidico il sottofondo di una stessa origine dei popoli europei. In particolare dei Francesi e dei Germani, a partire da un ceppo comune risalente agli Sciti o Celto-sciti. Senza però escludere, alla fine, nemmeno i Greci ed i Romani¹²⁰⁴.

Su questo registro, La Tour sostiene che le memorie dei nostri antenati [*“les annales de nos pères”*] erano come celate da un velo religioso, [*“couvertes d’un voile religieux”*], ossia ben chiuse [*“étoient renfermées”*] in poemi composti da dei veri poeti nazionali, appunto Bardi, i quali, sotto forma di inni (*“où l’on célébroit les actions des grandes hommes”*) o di omelie (*“où l’on expliquoit au peuples les matières de la religion”*) le declamavano nella comunità¹²⁰⁵.

Mortivi per i quali, nelle Gallie, i Bardi godevano di grande considerazione. La storia che ha legato il loro nome alla libertà del loro paese, li ha trasmessi circonfusi di gloria alla posterità.

Veri eroi, anch’essi, marciavano infatti sempre alla testa delle armate, ed il loro compito era di comporre e recitare inni in onore di coloro che si erano distinti per qualche azione generosa, o che fossero morti vittime sacrali della loro pia devozione alla causa della patria e della libertà [*“par quelque actions généreuses, ou qui mouroient victimes de leur pieux dévouement à la cause de la patrie et de la liberté”*]¹²⁰⁶.

Ma c’è anche l’accento alla mortale rivalità con la monarchia inglese, dove La Tour ricorda che i Bardi furono sterminati dal feroce re Edoardo [Edoardo I re d’Inghilterra nel 1283], il quale – consapevole che niente quanto dei racconti poetici delle azioni dei loro

¹²⁰⁴ “Les Romains, sortis de ces peuples des Albains et des Ausones, étoient donc incontestablement un peuple Gallo-Grec”(Ib., p. 262).

¹²⁰⁵ Ibidem, p. 13 e n.

¹²⁰⁶ Ibidem, p. 14n.

antenati [*“des actions de leurs ancêtres”*] avrebbe riacceso *“l’amour sacré de la liberté dans le coeur de ses nouveaux sujets”* – li fece cercare ovunque nel Galles ed uccidere, con il pretesto che eccitavano il popolo alla ribellione¹²⁰⁷.

Qui poi La Tour riprende le argomentazioni che abbiamo seguito in Burke e Paine, ripetendo che i Druidi erano nelle Gallie quello che erano stati i Magi in Persia, i filosofi in Grecia, i ministri di Dio in Egitto, i *‘gymnosophisti’* [*“gymnosophistes”*]¹²⁰⁸, ed bramini in India¹²⁰⁹. Preti, medici, sacrificatori, divinatori, filosofi, legislatori, i Duidi erano investiti di ogni autorità nelle Gallie, tanto che rispetto ad essi i capi laici non erano altro che gli esecutori della loro volontà¹²¹⁰.

Ma è un fatto – sottolinea anche La Tour (forse in un eco di Burke e di Paine) – che i Duidi non ottennero questa posizione di eminenza se non dopo aver schiacciato tutti gli altri poteri sotto il peso della superstizione [*“mais ils n’obtiennent ces avantages qu’après avoir écrasé tous les autres pouvoirs sous le poids de la superstition”*]¹²¹¹. Avevano infatti proibito ai Galli l’uso della scrittura, e della stessa lettura, al fine di impedire che scrivendo e leggendo giungessero sino a pensare liberamente¹²¹².

Nell’ampliarsi delle conoscenze fra il popolo, i Duidi temevano che il loro ministero diventasse inutile ed il loro intervento nelle faccende politiche meno necessario¹²¹³. I seminari tenuti dai Druidi riguardavano quindi solo i loro neofiti¹²¹⁴. Mantenevano infatti segretissima la loro dottrina [*“ils tenoient leur doctrine fort secrète”*] non insegnando agli estranei altro che la geografia e l’astronomia¹²¹⁵. Non si era ammessi nel loro ordine altro che dopo delle lunghissime prove ed un corso di studi ventennali [*“On n’étoit admis dans leur ordre qu’après de très longues épreuves et des études de vingt ans. Caes. L. Vi. Pomp. Mel. l. III”*]¹²¹⁶.

¹²⁰⁷ *Ibidem*, l. c

¹²⁰⁸ *Ibidem*, l. c. I cosiddetti *‘gymnosophisti’* [dal greco *Gymnos*=nudo] erano una setta ascetica *hindu* (ai tempi dell’India buddista, legata sincreticamente all’ellenismo), i cui membri rifiutavano gli indumenti (oltre che, in certa misura, il cibo), considerandoli come elementi che compromettevano la purità della conoscenza.

¹²⁰⁹ *Ibidem*, p. 15n.

¹²¹⁰ *Ibidem*, p. 16n.

¹²¹¹ *Ibidem*, l. c.

¹²¹² *Ibidem*, l. c.

¹²¹³ *Ibidem*, l. c.

¹²¹⁴ *Ibidem*, l. c.

¹²¹⁵ *Ibidem*, l. c.

¹²¹⁶ *Ibidem*, l. c.

I Druidi decidevano sovraneamente sia della pace e della guerra, sia di tutte le controversie fra privati. Se non ci si sottomettevva ai loro decreti la scomunica era la loro vendetta. Un'arma, questa, rapida come la folgore, che raggiungeva i refrattari ovunque potessero essersi rifugiati, configurando chi ne fosse stato colpito come uomini senza Dio¹²¹⁷.

Nondimeno La Tour riconosce che giustamente si elogia alcuni dei loro dogmi, fra cui quello che connetteva i principali doveri dell'uomo [*“les principaux devoirs de l'homme”*] al servire gli dei, a non fare del male e ad essere valorosi [*“valeureux”*]¹²¹⁸. Nel loro sistema filosofico si riconosceva infatti l'immortalità dell'anima, che dopo la morte trasmigrava in un'altra, pertanto circolando eternamente da questo ad altro mondo (e da quest'altro di nuovo in questo, in modo che i godimenti di cui si aveva parte in questa vita non fossero sempre a vantaggio degli stessi uomini)¹²¹⁹.

Nel combattere e morire per la patria si espiavano tutte le colpe che si fossero commesse e si era certi di ritornare fra gli eroi [*“et l'on étoit sûr de revenir parmi les héros”*] e gioire di una nuova esistenza piena di delizie [*“jouir d'une nouvelle existence pleine de délices [...] Caes. l. vi [...] Valer. Max. l. ii [...]”*]¹²²⁰. Infine, La Tour ripete anche lui la notizia che i Druidi avessero istituito in Gallia dei sacrifici umani, per cui Augusto, Tiberio e Claudio cercarono di impedire queste pratiche abominevoli e tentarono di sterminare la setta¹²²¹. Il luogo del più celebre collegio di Druidi era nell'isola di Mon (oggi Anglesey)¹²²² dove si recavano almeno una volta tutti coloro che erano destinati alla condizione di sacerdoti Druidi¹²²³.

¹²¹⁷ *Ibidem*, pp. 16-17n.

¹²¹⁸ *Ibidem*, p. 17n.

¹²¹⁹ *Ibidem*, l. c.

¹²²⁰ *Ibidem*, l. c.

¹²²¹ *Ibidem*, p. 18n.

¹²²² Anglesey (*Ynys Môn* in gallese) è un'isola (posta all'estremità nord-occidentale del Galles, separata dalla terraferma dallo stretto di Menai) associata appunto ai Druidi, che nel 61 d.C. il generale romano Svetonio Paolino massacrò, distruggendo il loro santuario e gli alberi che adoravano come sacri. Si tratta dell'isola chiamata *Mona* di cui parlano Tacito (*Ann.* XIV 29, *Agr.* XVI 18), Plinio il Vecchio (IV 16) e Dione Cassio (62). I nomi dell'isola variarono secondo le dominazioni. In antico gallese appunto *Ynys Môn* o *Ynys Dywyll* (isola scura) o anche *Ynys y Cedairn* (*Cedyrn* o *Kedyr*, isola del popolo coraggioso). Successivamente l'isola venne invasa dai Vichinghi, poi dai Sassoni e successivamente dai Normanni. Infine è sottomessa, come tutto il Galles, da Edoardo I d'Inghilterra, assumendo il nome di Anglesey, a sua volta derivato dall'antico norvegese. [www.it.wikipedia.org/wiki/Anglesey].

¹²²³ LA TOUR d'Auvergne-Corret, *Origines gauloises...* [1801], cit., p. 18.

Proseguendo nella sua indagine La Tour si spinge appunto ad ipotesi sul comune fondo culturale, linguistico, che unirebbe i Celti ai Germani, dove fra l'altro condivide l'ipotesi che il nome del dio "Wooden, nommé aussi Voden et Vodan, adoré par les Germains et par les Saxons", sia riconducibile al termine Wood, che "dans la langue anglaise, qui est un dialecte de celle des Saxons, veut dire bois"¹²²⁴.

E del resto, a dimostrare la comune origine culturale ci sarebbe anche il fatto che "Wood ou woud est pris dans la Belgique dans le sens de forêt"¹²²⁵.

Tuttavia, qui mi sembra che La Tour si sia spinto troppo oltre riguardo a Wooden, Voden o Vodan, ossia Wotan, che in antico germanico invece significa 'il Furente' ["die Wuth" = il furore guerresco], allusiva alla rabbia del 'dio con un solo occhio' e col corvo, dunque oracolare a metà.

Ma La Tour non rinuncia nemmeno a considerare anche l'etimologia del nome Druidi, osservando che questa ha dato luogo a molteplici congetture, quantunque non si dubbia che invece è derivato dal celto-gallico "derwyd-dyn", ossia l'uomo, il prete: o meglio il 'prete del vischio' ["ou le prêtre du guy de chêne"¹²²⁶. Secondo questa sua ricostruzione (peraltro mutuata da un'interpretazione corrente fra gli interpreti) la diffusione del termine "Derwyddyn ou Derwyddon" era stata "employé par tous les anciens auters Gallois, est dans les poesies de Bardes du cinquième et sixième siècle, pour rendre le français Druides, formé du celtique der, dero, deru, derven, en Breton un chêne; de wydd en gallois, le guy ou le visque de chêne"¹²²⁷.

Nondimeno diversamente sembrano a tutta prima argomentarsi – rispetto a La Tour d'Auvergne – le speculazioni ideologico-filosofiche di Bonneville, di Condorcet (ed in generale di altri frequentatori del *Cercle social*) che dimostrerebbero l'intima complessità dei legami fra certa massoneria (nel punto di svolta del XVIII-XX secolo)¹²²⁸ e determinate correnti 'spiritualiste' (e addirittura religio-

¹²²⁴ *Ibidem*, p. 156.

¹²²⁵ *Ibidem*, l. c.

¹²²⁶ *Ibidem*, p. 160.

¹²²⁷ *Ibidem*, p. 161

¹²²⁸ Si veda la notizia di una "Lettre autographe signée de Condorcet dans laquelle il rend témoignage de l'importance des travaux de M. le Brigand sur la langue bretonne, le 24 février 1788" [Archives nationales. Armoire de fer et Musée. Côte AE/I/2/9] riportata in: www.culture.gouv.fr/public/mistral/caran. "Les travaux de M. Le Brigand, dont Condorcet, membre de l'Académie des sciences depuis 1769, vient rendre compte en en saluant l'importance, visent à démontrer l'existence de racines communes aux différentes langues occiden-

se) cui del resto non era estraneo lo stesso Bonneville, per gli stretti legami con il prete Claude Fauchet.

Oltre a quanto si è poc'anzi accennato, centrale a queste connessioni fra latomismo ed ambienti religiosi di un qualche rilievo, è il personaggio Claude Fauchet (1744-1793), che è allevato nel collegio dei Gesuiti di Moulins, prosegue poi gli studi nel seminario di Bourges, diventa precettore di un nipote del cardinale Choiseul-Beaupré, quindi viene incaricato della predica nella Quaresima del 1783 davanti alla Corte. Da qui la sua nomina a *'Prédicateur ordinaire du Roi'*¹²²⁹.

Nei suoi sermoni davanti al Re, Fauchet predicava la semplicità dei costumi rurali e denunciava il lusso della Chiesa e della Corte¹²³⁰. E qui, per inciso ci sarebbe una significativa 'anticipazione' dello stesso ruolo che il padre Gioacchino Ventura di Raulica – 'profugo' dopo il fallimento del 1848 romano-palermitano – avrebbe avuto nelle prediche a Corte, davanti a Napoleone III.

Non stupisce più di tanto il fatto che anche Fauchet (come tanta parte del clero e della nobiltà) accogliesse con entusiasmo la convocazione degli Stati generali del 1789, divenendo un ardente difensore del ruolo del Terzo Stato (del resto ben più dirompentemente rivendicato da un altro prete rivoluzionario, Emmanuel Sieyès). Nel 1790, Faucher fonda assieme a Bonneville il *Cercle Social*.

Nel 1791, ad aprile, è vescovo costituzionale nel Calvados, e nel settembre viene eletto nell'*Assemblée législative*, della quale fa parte del *Comité de surveillance*. Aderisce all'idea di Brissot della guerra preventiva, fa parte della Convenzione come esponente del partito girondino.

In seguito, Fauchet rifiuta però la messa in stato d'accusa di Luigi XVI, votando per l'appello al popolo, e poi per il rinvio della condanna a morte. Del resto vota anche per mettere in stato d'accusa Marat, ma è sua volta sospettato di contatti con Carlotta Corday e con i Girondini insorti nel Calvados. Quindi è arrestato, tradotto in

tales. *Le Brigand voit dans le bas-breton une forme proche de cette supposée langue originelle. Condorcet rend justice à ses recherches, manifestement critiquées à l'époque, en avançant que si l'auteur avait limité son travail à un dictionnaire de formes du bas-breton, on 'eût applaudi à son projet'. Cette pièce témoigne de l'intérêt accru au XVIIIe siècle pour la philologie comme science, ainsi que de la celtomanie qui gagne les dernières décennies du siècle, et dans laquelle s'illustrent [Jacques] Le Brigand, La Tour d'Auvergne, Le Clec'h et quelques autres"* (Ib., l. c.).

¹²²⁹ M. DORIGNY, S. v.: *Fauchet*, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, cit., p. 436. (Ib., pp. 436-437).

¹²³⁰ *Ibidem*, l. c.

tribunale assieme ad alcuni Girondini, è ghigliottinato il 31 ottobre 1793¹²³¹.

Motivi che sarebbero sufficienti per aprire un capitolo sul ruolo del clero (e non solo basso, i parroci di campagna), sia nelle connessioni con ambienti, programmi e personalità del latomismo di orientamento 'mistico-spiritualista'. Emergerebbe qui una linea di contiguità, di connessione fra fede massonica e fede religiosa, anticipata da personalità come Joseph de Maistre, il quale appunto auspicava l'avvento di un Osiride cristiano e di strutturare l'organismo latomistico secondo le istituzioni dello Stato della Chiesa.

¹²³¹ *Ibidem*, l. c.

Capitolo XXI

La tradizione come recupero di antichi 'pignora *dominationis*' fra Rivoluzione ed Impero. Il caso del generale di brigata Bonaparte nell'ascesa da Primo Console all'apoteosi imperiale

I. *Referenti classici del simbolismo imperiale*

Sui possibili referenti del simbolismo imperiale napoleonico alla tradizione alcuni rilevanti chiarimenti risultano dalle indagini sulle insegne imperiali dell'epoca bizantina, imprescindibile *trait-d'union* fra la romanità e l'epoca medievale barbarica nella quale tali modelli vennero recepiti, particolarmente nell'età carolingia¹²³².

La ricerca dei protocolli di investitura dimostra come fra i secoli V-VI la cerimonia dell'incoronazione imperiale non avesse ancora assunto uno specifico carattere religioso, rimanendo invece determinante la cerimonia precedente, che dall'epoca romana aveva mantenuto il carattere militare.

Se dalle fonti scritte si apprende che la tunica e la clamide purpurea (assieme a fibbia gemmata, diadema gemmato e alti calzari purpurei, anch'essi con gemme e perle), erano le insegne relative ai protocolli di intronizzazione dei secoli V-VI, tuttavia una fonte più esaustiva è data dalla monetazione, dalla quale si evince che in realtà esistevano tre tipi di abiti di parata indossati dagli imperatori a seconda delle circostanze¹²³³.

In primo luogo, l'abito militare, contraddistinto: sia dalla corazzatura con o senza *paludamentum* (cioè il mantello o manto militare, ma anche una *chlamys*¹²³⁴ di colore rosso porpora con *fibula* [fibbia] di

¹²³² Si veda: Agostino PERTUSI, *Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina*, in: *Simbolo e simbologia nell'alto medioevo*. [Settimana di studio] 3-9 aprile 1975. Spoleto, presso la sede del Centro [italiano di studi sull'alto medioevo], 1976, to. Secondo, pp. 481ss.

¹²³³ *Ibidem*, pp. 500-501.

¹²³⁴ Ossia la clamide: in Grecia ed a Roma era il mantello corto, di lana, affibbiato al collo, indossato sopra la tunica dai militari o viaggiatori (Aldo GABRIELLI, *Il Grande dizionario italiano. Vocabolario della lingua italiana 2008*. Milano, Hoepli, 2007, p. 534).

chiusura); sia dall'elmo gemmato (con *pendilia* [pendenti] ai lati, oppure *toupha* [specie di corona, molto bassa sulla fronte, con o senza *pendilia*]); sia dalla lancia e dallo scudo¹²³⁵.

In secondo luogo, l'abito civile, era costituito sia anche qui dalla *chlamys* di colore rosso porpora (con *fibula*, ornata spesso di un *tablion*, cioè un riquadro di stoffa ricamata in oro); sia dalla tunica bianca e dal diadema (o *stephanos* [cioè corona])¹²³⁶.

Infine, l'abito consolare, caratterizzato: sia dalla *trabea* [toga o mantello, bianco, listato di porpora, a Roma indossato dai re, poi – in epoca repubblicana – dai consoli, auguri e cavalieri], che era anche una *trabea triumphalis* [portata in occasione della celebrazione di vittoria sul nemico]¹²³⁷, poi trasformatasi in *loros*¹²³⁸; sia dallo scettro consolare (o *scipio eburneus*)¹²³⁹.

La funzione consolare era per tradizione ricollegata alla presenza nelle cerimonie di uno scranno (trono o *cathedra*, come accessorio, di origine molto antica), specifico, come lo *scipio*, della funzione consolare, ma non essenziale come insegna del potere imperiale¹²⁴⁰.

In un trattatello di autore ignoto, del tempo di Costantino VII Porfirogenito (imperatore di Bisanzio fra il 941-959)¹²⁴¹ si descrivo-

¹²³⁵ PERTUSI, *Insegne del potere sovrano...*, cit., p. 501.

¹²³⁶ *Ibidem*, l. c.

¹²³⁷ *Ibidem*, p. 518.

¹²³⁸ “[...] Specie di sciarpa d'oro con gemme e perle indossata come uno scapolare, il cui lungo strascico veniva riportato sul davanti e, trattenuto dal braccio sinistro, fatto ricadere come un drappo [...]” (*Ib.*, l. c.).

¹²³⁹ *Ibidem*, p. 501.

¹²⁴⁰ *Ibidem*, l. c.

¹²⁴¹ Costantino VII nacque nel 905. Il suo soprannome *Porfirogenito*, allude al fatto di essere nato nella stanza rossa (interna al Palazzo imperiale, luogo che implicitamente legittimava la nascita degli eredi al trono di *Bisanzio*), a sottolineare la sua legittimità, malgrado fosse nato quando la madre non era ancora sposata con l'imperatore precedente. Il Porfirogenito riuscì a mantenere intatta la forza dell'impero, contribuendo a determinare l'avvicinamento dei 'russi' di Kiev alla comunità cristiana di *Bisanzio*. Nel 947 volle fosse redatta una legge che ordinava l'immediata restituzione delle terre sottratte senza nessun indennizzo dai potenti ai contadini liberi. Un'altra legge regolamentava i beni dei soldati e stabiliva l'ammontare del patrimonio inalienabile dei contadini-soldato. Misure che non sortirono gli effetti sperati a causa dell'aspra opposizione degli aristocratici. Sotto il suo regno venne promossa un'intensa attività compilatoria a carattere enciclopedico, con l'intento di perpetuare le tradizioni religiose e civili che avevano reso grande l'impero anteriormente al periodo dell'*iconoclastia*. Costantino VII redasse due importanti trattati sulla società e sulla storia bizantina, il *De cerimoniis aulae byzantinae* e il *De Administrando Imperio* (www.wikipedia.org). Ma si vedano, anche (per chiarire il nesso con la parte conclusiva di questa nostra ricerca): Georg OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero bizantino*, Milano, Einaudi, 1968; Giorgio RAVEGNANI, *La storia di Bisanzio*, Roma, Jouvence, 2004; ID., *I bizantini in Italia*, Bologna, il Mulino, 2004.

no le cerimonie ed i simboli imperiali previsti per la celebrazione della Pasqua. Si spiega cioè il perché gli imperatori portino il *loros*, lo *stemma*¹²⁴², i *toubia* [*tibiali*, protezione delle tibie nelle armature antiche, poi assurte ad insegne della dignità senatoria], i *pedilia*, [calzari di color rosso ornati di gemme e perle]¹²⁴³.

E, nella mano destra, la cosiddetta *akakia*¹²⁴⁴, mentre in quella sinistra la *croce* (o scettro, detto *stavròs*) tempestata di gemme e perle¹²⁴⁵, a significare la fede in Cristo¹²⁴⁶.

Tutti questi simboli, oltre alla funzione di rammemorazione delle tradizioni politiche e militari hanno un significato mistico che l'anonimo autore chiaramente definisce nel senso che il *loros* indossato dall'imperatore (e da dodici fra patrizi e magistrati) simboleggiava Cristo ed i dodici apostoli, mentre lo *scettro* (che era anche il simbolo dello *scipio*, bastone o *virga* consolare) qui sarebbe simbolo della vittoria sugli *inferi*, grazie alla Resurrezione¹²⁴⁷.

Altri elementi 'secondari' del simbolismo imperiale vengono poi troppo frettolosamente citati, riferendoli elementi, "*presenti nell'iconografia imperiale a partire dal tardo impero, come il globo crucigero*" – "*prima senza croce, poi con la croce*" – , o come il "*souppedion*" (dal latino *suppedaneum*, cioè "*il cuscino o tappeto rotondo posto sotto i piedi dell'imperatore, spesso in trono*", che sarebbe "*un relitto degli accessori consolari*")¹²⁴⁸.

La croce è il primo esempio di inserzione di tale simbolo nel repertorio che sembra adottato al tempo di Costantino (324-337), quando in una statua eretta in suo onore, a Roma, dopo la sua vittoria su Massenzio, lo si rappresentava con una croce nella mano destra¹²⁴⁹. Poi sarà Teodosio I, pochi decenni dopo, ad apparire per la prima volta nelle immagini monetarie con uno stendardo ed una croce, con la scritta *Virtus Romanorum*¹²⁵⁰.

¹²⁴² Lo *stemma* (corona adorna di gemme) simboleggia l'alto rango dell'Imperatore (PERTUSI, *Insegne del potere sovrano...*, cit., p. 520).

¹²⁴³ *Ibidem*, pp. 498-499.

¹²⁴⁴ Specie di sacchetto di forma cilindrica contenente ceneri funerarie, che in mano all'imperatore significava sia che egli dovesse essere umile, perché mortale (*Ib.*, p. 520), sia che identificandosi con Cristo lui stesso diventava la promessa vivente di riscatto dalla morte spirituale (*Ib.*, pp. 519-520, e n)

¹²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 517-518.

¹²⁴⁶ *Ibidem*, p. 520.

¹²⁴⁷ *Ibidem*, p. 519.

¹²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 521-522, e n.

¹²⁴⁹ *Ibidem*, p. 523.

¹²⁵⁰ *Ibidem*, l. c.

Ancora, in un'altra moneta, appare Valentiniano II (383-392) con l'immagine di un globo crucigero tenuto da una Vittoria, che reca nell'altra mano una corona. Infine, un'immagine di Leone I (457-474) è raffigurata nella monetazione imperiale con una croce astile che sostituisce lo *scipio consolare*¹²⁵¹. "È chiaro che già da questo momento si ha uno stacco deciso dalla tradizione pagana o tardo imperiale"¹²⁵².

Ma la croce astile non ha soppiantato del tutto un'altra antica tradizione, quella dello *scettro a pomo*, che – con tutta una serie di varianti – era stato ripreso già dai Romani (dall'iconografia greca con cui si rappresentava Zeus, a significare il dominio sul mondo) in immagini trionfali adottate dai tempi di Augusto fino a Galerio e poi a Costantino¹²⁵³.

L'iconografia dello scettro a pomo si venne in seguito complicando, arricchendosi di immagini a tutto tondo nella parte alta, dov'era un tempo il pomo, fino ad assumere tratti sia di un'insegna militare (aquile o altri simboli dell'impero), sia di un *bastone fiorito* (terminante cioè con figure floreali)¹²⁵⁴.

Ma è ancora il simbolismo della numismatica imperiale che rivela un'altra idea politica, quella della *successione dinastica*, come si evince – fra le altre – da alcune emissioni provinciali di monete bronzee dell'imperatore Maurizio (582-602) – dove nel *recto* della moneta è rappresentato l'imperatore in piedi ed a fianco la moglie (e, nel *verso*, il figlio Teodosio, "tutti con corona, nimbo e scettro a croce")¹²⁵⁵.

Qui ed in altri casi questa immagine "rappresenta sostanzialmente una 'associazione al potere', e quindi una partecipazione dei membri raffigurati sia alla 'santità' dell'imperatore, sia agli onori che gli sono dovuti"¹²⁵⁶. In altre parole, rappresenta l'idea che i membri ritratti accanto a lui potevano succedergli, nell'ordine da lui stabilito.

Riguardo alla corona (o, appunto, come si è visto, *stemma*)¹²⁵⁷, va precisato che essa, sotto forma di *circulus aureo*, in origine designava non un potere sovrano, bensì delegato da più alta autorità, come era il caso del potere conferito al *patricius romanus*, secondo

¹²⁵¹ *Ibidem*, pp. 523-524.

¹²⁵² *Ibidem*, p. 524.

¹²⁵³ *Ibidem*, pp. 506-507.

¹²⁵⁴ *Ibidem*, pp. 510-511, e n.

¹²⁵⁵ *Ibidem*, p. 538.

¹²⁵⁶ *Ibidem*, l. c.

¹²⁵⁷ *Ibidem*, p. 520.

una tradizione che persiste anche nell'alto medioevo, sino almeno al XII secolo¹²⁵⁸.

E questo spiega la natura di potere delegato che ebbe l'incoronazione di Carlo Magno nel Natale dell'800, ricevendo tale insegna dal Pontefice, e del resto dall'Imperatore di Bisanzio la titolarità di *patricius romanus*. Qui, per converso, viene in mente l'auto-imposizione della corona da parte di Napoleone, appunto come rifiuto di un potere delegatogli dal Pontefice ed asserzione di un potere sovrano (secondo la distinzione del resto ben chiara poi sino dall'epoca di Jean Bodin, relativamente ai re di Francia).

Un ulteriore rilievo critico risulta relativamente ad un altro di quegli elementi considerati 'secondari' del simbolismo imperiale. Ossia, oltre al "*souppédion*" ("*il cuscino o tappeto rotondo posto sotto i piedi dell'imperatore, spesso in trono*"), anche il *globo crucigero*" ("*prima senza croce, poi con la croce*"), l'uno e l'altro da considerare 'relitti' degli accessori simbolici del potere consolare¹²⁵⁹.

Se nell'antichità romana l'imperatore porta normalmente nella mano sinistra un globo, non sembra che poi nessun imperatore romano, bizantino o franco abbia mai portato tale oggetto prima del secolo XI, quando Benedetto VIII, in occasione dell'incoronazione di Enrico II gli pose in mano un tale simbolo, in questo caso aureo¹²⁶⁰. Simbolo che l'Imperatore accettò, in seguito facendone dono a Cluny, per evitare ogni ulteriore interpretazione di un potere delegatogli dal Pontefice¹²⁶¹.

Altri simboli del potere imperiale sarebbero comunque la lancia, la bandiera (o gonfalone) e gli animali 'araldici'. La lancia più famosa dell'alto medioevo è quella che fa ancor oggi parte del 'tesoro imperiale' nel Museo di Vienna, che quando Enrico I la ottenne dal re di Burgundia era indubbiamente segno del potere sovrano sull'Italia, venendo poco tempo dopo chiamata la '*lancia di Costantino imperatore*', quindi la '*lancia di San Maurizio*', infine la '*Sacra lancia*'¹²⁶².

E qui il quesito: sacra solo perché si credeva che contenesse una parte del chiodo della croce di Cristo, o anche perché la si riteneva quella con cui gli avrebbe trafitto il costato il soldato romano Lon-

¹²⁵⁸ Reinhard ELZE, *Insegne del potere sovrano e delegato in Occidente*, in: *Simbolo e simbologia nell'alto medioevo*, cit., pp. 575-576.

¹²⁵⁹ PERTUSI, *Insegne del potere sovrano...*, cit., pp. 521-522, e n.

¹²⁶⁰ ELZE, *Insegne del potere sovrano e delegato in Occidente*, cit., p. 580.

¹²⁶¹ *Ibidem*, l. c.

¹²⁶² *Ibidem*, p. 583.

gino? Resta il fatto che nessuno sinora sarebbe riuscito a spiegare, ossia il perché questa lancia non abbia mai fatto parte del cerimoniale dell'incoronazione solenne né dei re di Germania, né degli imperatori (che pure l'ebbero in proprietà dall'inizio del X secolo sino al XVIII, ossia fino alla fine del Sacro Romano Impero)¹²⁶³.

Riguardo a bandiere, gonfaloni o vessilli, è stato osservato come contrariamente all'uso in Roma ed a Bisanzio (dove esistevano molteplici vessilli a definire altrettanti poteri minori), invece per i sovrani germanici il vessillo era solo uno¹²⁶⁴. Il caso più noto è relativo a Carlo Magno, al suo orifiamma azzurro (oggi ridotto alle dimensioni moderne dello stemma dell'Europa unita).

Raffigurazioni di animali esotici (il cammello, scimmie, struzzi, come donativi fatti ai sovrani), oppure fantasiosi (l'unicorno) o feroci (il leone), compaiono sin dalle memorie dell'alto medioevo. E comunque non sono simboli riservati solo a re ed imperatori, ma fanno parte dell'araldica sino all'epoca moderna.

Resta comunque indubbio che alcuni animali hanno un esclusivo significato di potere supremo, fra cui l'aquila romana, il leone egizio (ma anche erculeo simbolo di repubbliche, da quella romana a quella veneziana, sino a quella americana del 1776, ed a quella francese del 1792).

Venendo alla parziale ma significativa adozione di questi simboli da parte di Napoleone, la proclamazione dell'Impero (il 2 dicembre 1804) imponeva appunto la scelta di uno stemma e di simboli riassuntivi del nuovo regime. Come chiariva una deliberazione del *Conseil d'Etat* che si occupò della questione, nel corso della discussione Cretet¹²⁶⁵ propose come animale araldico dapprima l'aquila, poi il leone, l'elefante e infine il gallo.

¹²⁶³ *Ibidem*, p. 584.

¹²⁶⁴ *Ibidem*, l. c.

¹²⁶⁵ Emmanuel Cretet (1747-1809), figlio di un commerciante della ricca borghesia dell'Isère, entra in rapporti commerciali con l'Inghilterra e le sue colonie americane, diventa poi direttore della parigina cassa di assicurazione contro gli incendi. Nel corso della Rivoluzione assume una posizione moderata, si arricchisce della vendita dei beni nazionali (acquista la prestigiosa abbazia borgognona di Champmol), diventa quindi uno dei più ricchi proprietari del *Côte d'Or*, di cui è eletto rappresentante nel 1795 (cioè dopo la reazione termidoriana contro i Giacobini) nel *Conseil des Anciens* (una delle due camere previste dalla nuova costituzione, appunto del 1795). Aderisce al colpo di Stato di Napoleone, nel 1799, venendo quindi nominato senatore e consigliere di Stato, poi Comandante della *Légion d'Honneur*, direttore generale del ministero *Ponts et Chaussées* [lavori pubblici] e del catasto (Jean Luc SUISSA, *S.v.*: Cretet, in: *Dictionnaire Napoléon...*, Vol. [I], cit., p. 587).

Al che Napoleone obiettò che il gallo era un animale da ‘bassa corte’, da cortile, un animale troppo debole. E questo malgrado che il gallo fosse – come si è visto – il simbolo popolare della Francia. Allora Laumond¹²⁶⁶ suggerì l’elefante, ma Cambacérès¹²⁶⁷ disse che fossero da preferire le api, dal momento che la Francia necessitava di un sovrano, come appunto in un alveare.

L’aquila infatti poneva un problema, essendo il simbolo già adottato nelle armi dagli Asburgo e della Prussia [ma anche della Russia, oltreché di Stati minori]. Sembrò allora che Napoleone propendesse per il leone [ma questo era l’animale araldico dell’Inghilterra]. Alla fine furono adottate sia l’aquila (ripresa nelle forme delle insegne militari romane), sia le api (simbolo regale ritrovato nella tomba di Childerico I).

Su questo referente simbolico va ricordato che Childerico¹²⁶⁸ è il primo re della dinastia dei Merovingi, cui successe il figlio, Clodoveo. Si tratterebbe di un tipico esempio di capo di un’*élite* barbarica, protagonista della fusione tra le culture pagane, sia germanico-romane che danubiane. Lui stesso pagano, tuttavia aveva il pregio di

¹²⁶⁶ Jean Charles Joseph Laumond (1753-1825), nativo di Arras (come Robespierre) svolse una carriera amministrativa senza soluzioni di continuità fra *ancien régime* e Impero, nel corso del quale divenne, per meriti amministrativi, membro del *Conseil d’Etat* (nel 1802 [27 *Fructidor An X*]).

¹²⁶⁷ Jean Jacques Régis de Cambacérès (1753-1824), di famiglia appartenente alla nobiltà di toga. Aderisce al partito giacobino, elabora un progetto di codice civile, presentato nell’agosto 1793, ma non accettato dagli stessi Giacobini (allora noti come Montagnardi), i quali ne decidono la revisione, affidata a sei ‘filosofi’, ossia ad individui che non fossero giuristi. Caduto il regime montagnardo-giacobino, Cambacérès si trova come aspirato ai vertici del potere, nel corso della reazione termidoriana. Ripropone allora il suo Codice nel settembre 1794. Amico di Sieyès, dopo il colpo di Stato del novembre 1799, Napoleone lo sceglie come secondo console nel triumvirato (appunto formato da Bonaparte, Cambacérès e Sieyès). Sembra che a lui si debba la designazione di Napoleone a Console a vita (Bernard CHANTEBOUT, *S. v.: Cambacérès*, in: *Ib.*, Vol. [I], pp. 351-353). Non avrebbe comunque avuto parte nella redazione del Codice napoleonico (pur avendo anche allora presentato un suo progetto), che venne affidata dall’Imperatore ad una commissione di quattro membri: due giuristi del ‘Nord’ [François Denis Tronchet (1726-1806) e Félix Julien Jean Bigot, comte de Préaumeu (1747-1825)]; e due del ‘Midi’ [Jacques de Maleville (1741-1824) e Jean Etienne Marie Portalis (1746-1807)] (Jean IMBERT, *S. v.: Code civil*, in: *Ib.*, p.449)

¹²⁶⁸ Childerico I, morto nel 481, re dei Franchi Salii dal 457 o 458. Il suo nome, composto di elementi franchi (ossia *Hild*-combattimento e *Rik* – potenza), è documentato dalla forma latinizzata di *Childericus*. Le fonti letterarie e la ricerca archeologica definiscono Childerico sia come re (*rex*) dei Franchi che come un governatore romano della provincia *Belgica secunda*. (www.wikipedia.org/wiki/Childéric-Ier).

essere un re barbaro non seguace del cristianesimo ariano, ciò che gli attirò l'attenzione delle *élites* locali gallo-romane e dell'episcopato, che sperarono di convertirlo al cattolicesimo.

Se le fonti della sua storia sono limitate, tuttavia la scoperta della sua tomba a Tournai¹²⁶⁹ nel 1653 e lo studio degli oggetti lì trovati sono fonti archeologiche complementari per comprenderne la figura¹²⁷⁰.

In quella stessa occasione vennero anche trovate numerose api d'oro, con le ali *cloisonnées* di granati. Usanza, questa del simbolo delle api, presa dai Merovingi quando si erano stabiliti in Turingia (peraltro allora soggetta agli Unni). L'ape simboleggia il matriarcato, ossia la possibilità di procreare una molteplicità di volte, senza l'iniziale presenza del maschio¹²⁷¹.

Se questo è l'antefatto storico dell'adozione delle 'api di Childerico', la scelta dell'azzurro per l'*armoire* imperiale napoleonico si ispirava al vessillo, all'orifiamma di Carlo Magno¹²⁷².

Riguardo poi all'adozione del simbolo delle api da parte di Napoleone, sembrerebbe che la suddetta notizia della scoperta della loro presenza nell'arredo della tomba di Childerico I (come pure dell'importanza del simbolismo della prima dinastia francese, appunto i Merovingi), gli venisse data dallo stesso Sieyès. Par-

¹²⁶⁹ Sotto il nome *Tornacum*, Tournai fu un'importante città della Gallia settentrionale in epoca tardo-romana, anche se non è provato che ne fosse la capitale. Tuttavia è probabile che sia stata la residenza di Childerico al momento della morte (*Ib.*, l. c.).

¹²⁷⁰ Il 27 maggio 1653 un operaio che lavorava alla demolizione di una casa lungo il cimitero della chiesa di Saint Brice, a Tournai, riportò alla luce una caverna che conteneva molti oggetti preziosi: una spada cerimoniale, un braccialetto, gioielli, oro, smalti, *cloisonnés* [granati tenuti assieme, a formare un oggetto, da laminette verticali in oro], la testa di un toro e un anello d'oro con l'incisione *CHILDIRICI REGIS* (di re Chilterico), ciò che ha permesso di identificare il defunto (*Ib.*, l. c.).

¹²⁷¹ L'arciduca Leopoldo Guglielmo, allora governatore dei Paesi Bassi spagnoli, venne inviato alla Corte viennese per consegnare all'Imperatore il tesoro trovato, con una relazione in latino. Pochi anni dopo, nel 1665, gli Asburgo donarono questi oggetti a Luigi XIV, il quale li fece custodire nelle *Bibliothèque Royale*. Il tesoro di Childerico (ottanta chili di oro) venne in seguito rubato da quella sede, la notte del 5-6 novembre 1831, e fuso per farne lingotti. Restano oggi solo le cose presenti al *Cabinet des Médailles*, nella vecchia sede della *Bibliothèque Nationale*, in rue de Richelieu. Le recenti scoperte di due sepolture di cavalli nelle immediate vicinanze della tomba di Childerico alimenta l'ipotesi che uno fosse il suo, sepolto vicino a lui, con la trenta api (non trecento come si favoleggiò poi) quale ornamento della bardatura, se non dello stesso abito del sovrano (*Ib.*, l. c.).

¹²⁷² Allora riproposto sulla base delle ricerche di: André Fayn, *Théâtre d'honneur et de chevalerie* [1620], e di Marc de Varennes, *Roy d'armes* [1635]). Cfr.: Jean TOULARD, *S. v.: Emblèmes du pouvoir napoléonien*, in: *Dictionnaire Napoléon...*, Vol. [I], cit., pp. 715-716.

rebbe infatti che proprio quest'ultimo, sin dall'epoca del Direttorio (1794-99), avesse dato incarico ad un *abbé* Pichon¹²⁷³ – autore del testo sul *Sacre* di Luigi XV¹²⁷⁴ – di fare ricerche approfondite su questo argomento, arrivando a convincersi che la stirpe merovingia non era estinta e che il defunto generale Alexandre Beauharnais era discendente proprio di quei monarchi.

Secondo questa ricostruzione, appunto sposando la vedova del generale Beauharnais, ed adottandone i figli, Napoleone avrebbe acquisito titoli di legittimità per essere considerato il monarca dei Francesi, ben anteriori a quelli chiamati in campo dai Borbone¹²⁷⁵.

In conclusione, simboli nello stemma imperiale adottato da Napoleone risultarono i seguenti: in alto la Corona imperiale, sovrastante il manto, all'esterno, (di colore rosso porpora, presso i Romani simbolo di dignità per cavalieri, senatori, magistrati e sacerdoti). Sui bordi laterali dello stemma figurano le api d'oro, ricordo delle trecento api (scoperte appunto nella tomba del re merovingio Childerico I), appuntate sull'esterno dello stemma, come simbolo del legame con le antiche tradizioni monarchiche della Francia.

¹²⁷³ “Parmi les apocryphes déposés à la Bibliothèque Nationale, en 1965-1966, qui ont constitué les premiers apports de la mythologie castelrennaise, se remarque une brochure grand-format intitulé : *Généalogie des rois mérovingiens et des diverses familles françaises et étrangères de souche mérovingienne, d’après l’abbé Pichon (1814), le docteur Hervé (1843) et le généalogiste Hamberg (1912). Le tout serait inspiré des parchemins de l’abbé Saunière. Si l’on ne sait rien, ou presque, du docteur Hervé et du généalogiste Hamberg, il en est différemment de l’abbé Thomas-Jean Pichon. C’était un théologien né au Mans en 1731 et qui y fit carrière. Investi de différentes fonctions par l’évêque diocésain, il fut également l’historiographe de M. frère du roi (le futur Louis XVIII). Volontiers polygraphe, il n’hésitait pas à aborder des thèmes fort controversés pour l’époque. [...] On retiendra, cependant, un bel ouvrage consacré au Sacre et au couronnement de Louis XVI [...]*(www.radiomagdala.blogs.midilibre.com).

¹²⁷⁴ Il titolo completo di questa opera dell'*abbé* Pichon (il cui nome appare scritto a matita sul frontespizio dell'anonima pubblicazione [*“par l’abbé Pichon, Thomas Jean”*], nell'esemplare un tempo presente nella *Bibliothèque S. J.* (Les Fontanes 60, Chantilly) come figura da un timbro di appartenenza, è il seguente: *Sacre et couronnement de Louis XVI, roi de France et de Navarre dans l’Eglise de Rheims, le 11 juin 1775, précédé des recherches sur le Sacre des rois de France, depuis CLOVIS jusqu’à LOUIS XVI, et suivi d’un Journal Historique de celui qui s’est passé à cette auguste cérémonie [...]*. A Paris, chez Vente, Librairie des Menus Plaisirs du Roi, rue de la Montagne Saint Geneviève, 1775.

¹²⁷⁵ Tali diritti sono da ricondurre alla persona di Enrico di Borbone, sovrano del piccolo regno della Navarra, il quale, divenuto capo dei Calvinisti francesi, dopo la cosiddetta *“guerra dei tre Enrichi”*, che l’oppose a Enrico di Guisa ed al re di Francia Enrico III, in seguito venne da quest'ultimo designato a suo successore (preferendolo ad Enrico di Guisa, di cui temeva il crescente potere). La successione avvenne infatti nel 1589. Ma la consacrazione con il titolo di Enrico IV di Francia poté avvenire solo dopo la sua abiura (compiuta nel 1593, a Saint Denis), seguita dall’incoronazione a Chartres l’anno dopo.

All'interno, il manto è foderato di ermellino, dal colore bianco della pelliccia invernale di questo animale, da cui emergono come 'moscature' delle punte nere. Simbolo di una imperfetta-perfezione di luminosità, o di una costellazione di forze materiali, il nero, sullo sfondo, predominante, di una spiritualità? O anche di un confronto fra tenebre e luce (questa predominante su quelle)?

Comunque sia, al centro di questo sfondo bianco dell'ermellino, sta lo stemma propriamente imperiale con al centro l'Aquila, simbolo di elevazione, di spiritualità, di vittoria (recepto soprattutto dalla tradizione imperiale romana).

Attorno, il collare della *Légion d'Honneur* (l'ordine cavalleresco creato dallo stesso Napoleone il 19 maggio 1802, per ricompensare i meriti acquisiti nell'attività militare). Il collare è composto da una catena d'oro, strutturata con le figure di 16 aquile alternate a toni formati da figure di trofei. Al centro, un ovale di foglie con il monogramma di Napoleone. L'ovale è connesso con il pendente della croce, simbolo delle *Legion d'Honneur* (una stella a cinque doppi raggi, ognuno terminante con due punte, pomellati di bianco, con la centro il profilo, laureato, dell'Imperatore, circondato dalla scritta *Napoléon Emp. des Français*)¹²⁷⁶.

Dietro lo stemma, incrociati e sporgenti in basso ed in alto le due aste che figurano nei quadri ufficiali di Napoleone in trono. La prima, che sta a sinistra dello stemma, è l'asta terminante con la cosiddetta '*Main de justice*' (in avorio, con tre dita [medio-indice-pollice], aperte e sollevate in atto benedicente), detta di Carlo Magno, che comunque figura per la prima volta nei sigilli di Ugo Capeto, simbolo di suprema giustizia regale. L'altra, a destra dello stemma, è il cosiddetto '*Scettro di Carlo V*', un bastone di comando sulla cui estremità c'è la figura, a tutto tondo, ancora di Carlo Magno seduto in trono.

Tali simboli si ritrovano anche nella ritrattistica ufficiale (a partire dalla cerimonia dell'auto-incoronazione imperiale, il 2 dicembre 1804, assieme ad altri oggetti simbolici, fra cui il Globo e la Corona imperiale). Il Globo rappresenta il pieno potere imperiale sulla tre partizioni della terra [allora, nel medioevo, Europa, Asia, Africa].

¹²⁷⁶ Istituito nel 1802, l'*Ordre de la Légion d'Honneur* venne dotato di una specifica decorazione solo l'11 luglio 1804 (in oro per gli ufficiali, in argento per gli altri legionari), costituita da una stella a cinque raggi doppi, con al centro l'emblema imperiale, l'aquila coronata (Natalie PETITEAU, *Portée de la politique symbolique à l'égard des Armées napoléoniennes (1800-1830)*, in: *Représentation et pouvoir...*, cit., p. 149).

La croce che lo sovrasta significa il dominio della religione cristiana sul mondo. La corona imperiale (detta, anch'essa, di Carlo Magno) adottata da Napoleone, era certamente una copia, essendo l'originale andato distrutto durante la Rivoluzione, nell'accanimento con cui taluni vollero distruggere altri simboli regali (e, fra tutti, anzitutto la *Santa ampolla* dell'unzione dei Re di Francia, usanza fata risalire alle tradizioni vetero-testamentarie).

La corona rappresenta con la sua struttura circolare la totalità, la perfezione del potere universale. Sulla testa di una persona è segno della sua superiorità. Il suo valore simbolico è reso visibile, percepibile materialmente dai metalli preziosi e dalle gemme da cui è ornato. La presenza di cammei in essa incastonati rimanda alla tradizione romana; il materiale e le pietre preziose ne accrescono il valore.

Durante la cerimonia di 'auto-incoronazione'¹²⁷⁷ Napoleone prima si pose sulla testa una corona d'alloro¹²⁷⁸, e subito dopo quella che alludeva a Carlo Magno (a simboleggiare la successione del riconoscimento militare, preliminare all'auto-conferimento del titolo imperiale). Quindi, Napoleone incoronò il capo di Josephine de Beauharnais.

Ritornando alla scelta delle api, qui probabilmente Napoleone le scelse come simbolo per il proprio manto intendendo una legittimazione al proprio potere (rinviando in tal modo alle antiche origini dei monarchi francesi, ma intenzionalmente distanziandosi dal simbolismo araldico dei Borbone). In seguito, Napoleone volle estendere un tale simbolo come insegna civica anche alle '*bonnes villes*' dell'Impero, per cui molte città furono appunto dotate di stemmi con il 'capo' [ossia la striscia superiore, orizzontale, dello scudo araldico] di colore rosso, su cui erano tre api d'oro.

Sembra che poi, quando nel 1814 venne esiliato all'Elba, egli scegliesse la api per bandiera del suo piccolo regno, appunto con lo stemma "*d'argento alla banda di rosso caricata di tre api d'oro nel senso della pezza*". Da qui la diffusione di tali stemmi sia ai comuni dell'Isola che, in particolare, di Livorno (località in cui il simbolo assunse forse il significato di laboriosità e di virtù civiche).

¹²⁷⁷ Se ne veda la descrizione nel quadro di Jacques Louis David (1748-1825) intitolato *Sacre de l'empereur Napoléon Ier et couronnement de l'impératrice Joséphine dans la cathédrale de Notre-Dame, le 2 décembre 1804* [eseguito fra il 1806-1807, ora al *Musée du Louvre*].

¹²⁷⁸ Intendendo riprendere la tradizione romana di tale onorificenza conferita per meriti straordinari, in particolare come segno d'onore conferito ai capi militari [*imperatores*], poi convertito nella titolarità del potere supremo (conferito dai militari per *ad-clamationem*).

In realtà anche questa perpetuazione di una parte dei simboli imperiali voleva per Napoleone essere il segno di una continuità con le più antiche tradizioni monarchiche francesi, quale appunto la leggenda merovingica, su cui avevano argomentato alcuni storici. Ma la leggenda si arricchiva di significati diversi ed anche fra loro contraddittori, quali l'ipotesi che lo stesso stemma reale francese dei gigli d'oro (o *fleurs de lys*) fosse adottato più tardi, risalisse cioè al battesimo del re Clodoveo, il quale, avrebbe voluto a sua volta innovare la stessa tradizione iniziata dai suoi antenati pagani, sostituendo con i tre gigli (fra l'altro simbolo cristiano di purezza) le api pagane.

Il grande quadro di Jacques Louis David (pittore ufficiale di Napoleone), intitolato *Sacre de l'empereur Napoléon et couronnement de l'impératrice Joséphine, à Notre-Dame de Paris, le 2 décembre 1804*, dipinto fra il 1805-1807, rappresenta una delle cerimonie dell'incoronazione. Imponente per la sua dimensione di quasi dieci metri di lunghezza (sei di altezza), ora al Museo del Louvre, il quadro fornisce una sintesi sia delle numerose personalità del corteggio presenti alla cerimonia (ottanta), sia il complessivo arredo ambientale della cerimonia, sia il tipo di vestizione di Napoleone in questa solenne occasione. E, forse soprattutto, la compresenza e la contrapposizione fra la figura dell'Imperatore e quella del Pontefice.

Un aspetto fra i fondamentali contesti simbolici puntualmente ritratti nel quadro, la cui comprensione va comunque ben al di là di quelle puramente formali che, a partire dal 1808¹²⁷⁹, videro la luce per ricordare l'evento. Subito dopo il *Diciotto brumaio*, Bonaparte aveva dato inizio al proposito di rimarginare una delle più profonde ferite aperte dalla *Rivoluzione come cesura radicale*. Sin dal Natale del 1799, una commissione voluta dal Primo Console dichiarò che fosse chiusa la lista di proscrizione degli emigrati, che ben presto poterono rientrare in patria, riunirsi alle loro famiglie, ricevere un parziale risarcimento dei loro beni dichiarati 'nazionali' e venduti (restituzione che peraltro lo stesso Bonaparte volle che fosse considerata un suo dono e non un loro diritto)¹²⁸⁰.

Nei confronti della Chiesa l'atteggiamento di Bonaparte non fu meno liberale, anche se con misure prese con prudenza, nei con-

¹²⁷⁹ *Description du tableau exposé au Musée Napoléon, représentant le Couronnement de LEURS MAJESTÉS IMPÉRIALES ET ROYALES, peint par M. David, peintre de Leurs Majestés. A Paris, chez Madame Labarre, 1808.*

¹²⁸⁰ José CABANIS, *Le Sacre de Napoléon. 2 décembre 1804*, Paris, Gallimard, 1970, p. 50.

fronti di un clero che sin lì era ridotto a vivere in clandestinità, adunando i fedeli e svolgendo cerimonie in stanze private, in fattorie e granai. Comunque, prima che finisse l'anno 1799 Bonaparte fece riaprire le chiese, la domenica, e volle fossero resi onori funebri a Pio VI maltrattato dalla Repubblica e morto in cattività in Francia¹²⁸¹.

Nel quadro di David, il pontefice successore del defunto Pio VI, nominato in segno di continuità Pio VII, è ritratto in un atteggiamento immobile, pensoso, abbattuto, seduto sul suo trono (posto alla sinistra dell'Imperatore, che in piedi è in atto di sollevare la corona dell'auto-investitura). Se tutti i tradizionalisti furono indignati della sua presenza (criticata da J. de Maistre, che la definì come la più insidiosa apostasia dopo quella di papa Borgia), invece la Francia in questa occasione accolse Pio VII con onori e rispetto¹²⁸².

Dal canto suo il Papa aveva motivo di essere scontento, non avendo ottenuto niente di quel che voleva da Napoleone, né le legazioni di Bologna e Ferrara, né un indennizzo per la perdita di Avignone¹²⁸³ [e di tutta la regione circostante (il cosiddetto *Comtat Venaissin*)].

Nel quadro si vede l'ampio spazio fatto al Papa ed ai prelati attorno all'altare (fra cui un vescovo, barbuto, di rito greco, ed i cardinali Caprara e Braschi)¹²⁸⁴. Qui, però, non dovrebbe sfuggire il fatto che il corteggio di autorità secolari sul lato sinistro del suddetto consesso ecclesiastico rappresenta un forte contrasto simbolico-visivo con le multicolori divise ed i simboli del potere politico. Ostentati, sovrapposti con la loro sagoma – sia pure di scorcio – sull'immagine di quei prelati, con i loro abiti candidi, le loro croci ed i pastorali.

Si veda infatti lo scettro imperiale, sostenuto da Charles-François Lebrun (1739-1824) – il terzo console (accanto a Bonaparte e Cambacérès), che nel primo Impero occupava la carica di *Prince-architrésorier* –, con l'aquila imperiale che si staglia proprio davanti al volto di Pio VII (intenzionalmente sovrastandola). Intanto, la cuspide dell'asta della *Main de Justice* – sostenuta da Jean-Jacques-Régis de Cambacérès (1753-1824), *Prince-archichancelier de l'empire* – sporge proprio davanti al Santissimo al centro dell'altare.

Del resto il Globo sormontato da una croce [nelle mani di Louis-Alexandre Berthier (1753-1815), già *Ministre de la guerre* nel Con-

¹²⁸¹ *Ibidem*, p. 51.

¹²⁸² *Ibidem*, p. 204.

¹²⁸³ *Ibidem*, l. c.

¹²⁸⁴ *Ibidem*, p. 205.

solato poi *Maréchal d'Empire* nel 1805] si staglia sotto la figura del cardinal Fesch (fratello di Letizia Ramorino e dunque zio di Napoleone), l'unico dei prelati che aveva motivo di essere contento.

Dietro Berthier, un bellissimo ritratto, di profilo, di Talleyrand (1754-1838), già vescovo di Autun, poi ormai spretato, quindi ora *Ministre des Affaires extérieures* [esteri], con cui Bonaparte è stato in stretta corrispondenza durante la Campagna d'Italia.

In occasione dei contatti con Roma per questa incoronazione, sembra che Bonaparte avesse prospettato a Talleyrand (sinora, dall'11 luglio 1804, *Grand Chambellan*) la possibilità di divenire cardinale. Però proposta che il Principe rifiutò, ben felice del suo stato laicale, del resto pronto a tradire l'Imperatore nel 1815, divenendo uno dei migliori alleati di Metternich (nella svolta repressiva-reazionaria imposta all'Europa, i cui nefasti effetti si faranno sentire sino alle rivoluzioni del 1848).

Un'altra significativa iconografia risulta dal quadro di Jean Jacques David (1748-1825) intitolato *Serment de l'armée fait à l'empereur après la distribution des Aigles au Champs de Mars* (cerimonia avvenuta il 5 dicembre 1804)¹²⁸⁵, ora al *Musée national du Château de Versailles*.

In successione cronologica, va poi ricordato, fra altre non meno importanti rappresentazioni dell'iconografia imperiale, il grande quadro dell'allievo di David, Jean Auguste Dominique Ingres (1780-1867) – intitolato *Napoléon sur le trône imperial* (1806), ora al *Musée de l'Armée* – in quanto costituisce un'attenta lettura del simbolismo imperiale di tipo 'romano-bizantino'. A partire, cioè, dalla posizione in trono, ai cui lati due paraste culminano nelle aquile imperiali, sovrastate ognuna da un globo bianco, circondato sulla parte alta da un fascio di foglie d'alloro, con al centro una rosetta.

L'Imperatore è seduto su questo trono, i suoi piedi (con i *pedilia*, calzari di color bianco e fregi dorati) poggiano su di un cuscino ("*souppédion*") verde. Indossa una clamide bianca con fregi nella parte bassa (in guisa di *praetexta*), sopra un mantello rosso porpora, disseminato di api d'oro (riferimento al ritrovamento di quelle d'oro, con granati a *cloisonné*, nella tomba di Childerico I).

¹²⁸⁵ È esattamente dopo i primi conferimenti della *Légion d'Honneur* che i reggimenti riceverono le aquile come emblemi posti sulle aste delle bandiere, simbolo araldico dell'Impero, sul modello delle insegne romane. Qui l'aquila è raffigurata ad ali spiegate, con la testa leggermente rivolta a destra, mentre serra con l'artiglio sinistro il simbolo del fulmine di Giove [PETITTEAU, *Portée de la politique symbolique à l'égard des Armées napoléoniennes* (1800-1830), cit., pp. 149-150].

Coperto nella parte alta da un manto di ermellino, su cui si staglia l'ampio collare con pendaglio della *Légion d'Honneur*, l'Imperatore ha la testa cinta da una corona d'alloro, dorata.

Con la mano destra regge un'asta (sul modello dello *scettro a pomo*, o *bastone fiorito*) che qui culmina con la figura di Carlo Magno in trono (il cosiddetto scettro di Carlo Magno, in realtà di Carlo V). La punta appoggia sul tappeto circolare sottostante il cuscino. Del tappeto si vede solo la parte alta di una grande raffigurazione dell'aquila imperiale, destrorsa, ossia guardante al futuro).

La punta di un'altra asta, il cui puntale poggia sul cuscino e la parte alta sulla spalla sinistra dell'Imperatore, termina in alto con una mano d'avorio (l'antica *Main de Justice*, dei re di Francia).

II. Parallelo fra il simbolismo repubblicano di Georges Washington e quello imperiale di Napoleone

Una significativa analisi della diversità del simbolismo adottato nella ritrattistica ufficiale nei confronti del repubblicano generale Washington, rispetto a quella per l'imperatore Napoleone è stata elaborata da David M. Hart, in uno studio pubblicato sul sito della *Liberty Fund's Online Library of Liberty*. È il confronto fra il cosiddetto *ritratto Lansdowne* del presidente George Washington (eseguito da Gilbert Stuart, nel 1796, ora nella *National Portrait Gallery, Smithsonian Institution*, Washington, DC) ed il ritratto eseguito da Jacques-Louis David intitolato *L'imperatore Napoleone nel suo studio alle Tuileries* (1812, ora al Louvre).

Nel *Lansdowne portrait* Washington è rappresentato nei panni che indossava quando era ancora il primo presidente degli Stati Uniti (1789-1797), ossia verso la fine del suo mandato. Indossa un abito di velluto nero con una camicia bianca, calze nere e scarpe nere con fibbie oro. È in piedi, su un grande tappeto. Non sorride, ha anzi un volto inespressivo. Nella mano sinistra tiene una spada. Il braccio destro è proteso in un gesto di benvenuto. Dietro di lui, a destra, una sedia è imbottita di stoffa rossa con l'immagine di forma ovale delle stelle e strisce americane (versione che appare nel Gran Sigillo degli Stati Uniti, dal 1782).

Sulla sinistra del quadro si vede un tavolo, con due libri posati sulla tovaglia, con accanto a una penna d'oca, il calamaio, alcune carte arrotolate ed un cappello piumato, nero. L'insieme suggerire l'idea della gran mole di lavoro.

I bordi della tovaglia ricadono su due lati, lasciando scoperto lo spigolo sotto il quale si vede la gamba del tavolo, scolpita in forma di fascio littorio romano, sovrastato da un'aquila.

Sullo sfondo del quadro, dietro la colonna a sinistra, fuori della finestra si scorge il cielo, con alcune nuvole ed in alto, sulla destra, un arcobaleno.

L'intenzione è dunque di mostrare Washington come il presidente al suo tavolo di lavoro, dove da poco ha steso un rapporto impegnativo, probabilmente il suo discorso d'addio (pubblicato nel settembre 1796). Riguardo ai due libri sul tavolo si intravede la scritta sul loro dorso tale da far ritenere che possano essere una copia di *The Federalist* ed il *Journal of Congress*.

Il modesto abbigliamento del Presidente corrisponde alla semplicità e frugalità con cui si intendeva evidenziare il modo di vita da quello sfarzoso delle autorità dell'antico regime coloniale britannico.

Significativi i due riferimenti a tradizioni romane. Il fascio littorio evoca una forza repubblicana e l'unione federativa, simbolizzata dalle aste di legno legate da un nastro stretto attorno in un legame indissolubile. Le colonne, sulla destra dello sfondo (a sinistra delle quali, dietro una tenda piegata si vede il cielo), sono anch'esse in stile romano. Modelli romani che del resto vennero scelti come simboli sia per istituti politici come il Senato, il Campidoglio, sia nella stessa progettazione architettonica di altri edifici pubblici.

L'arcobaleno che si vede nel cielo, sovrasta delle nuvole burrascose. Allegoria che vuol significare che la tempesta politica e militare (che aveva devastato la nuova repubblica durante la guerra con la Gran Bretagna) era ormai finita e che una nuova era della libertà stava sorgendo¹²⁸⁶.

Nel ritratto di Jacques-Louis David, il protagonista, appunto *L'imperatore Napoleone nel suo studio alle Tuileries*, è ritratto anche lui stante, in piedi. Anche lui nel suo studio, ma con tratti intesi ad evidenziare una notte trascorsa ad elaborare il testo del Codice civile (promulgato nel 1804). Ha infatti l'aspetto affaticato, per una notte trascorsa senza cambiare d'abito, indossando la divisa militare dei Granatieri della Guardia Imperiale, su cui si staglia, sul petto, l'insegna della Legion d'Onore.

La mano destra è nascosta nel gesto abituale di inserimento attraverso l'abbottonatura della giubba. Invece la mano sinistra tiene un oggetto che sembra d'oro, probabilmente il sigillo ufficiale.

Sullo sfondo, alla sua sinistra, un orologio a colonna, che dietro il vetro lascia intravedere il pendolo. Il quadrante mostra l'ora, le 4.13 (presumibilmente del mattino). La stoffa della sedia (su cui

¹²⁸⁶ Testo in: www.online Library of Liberty.

poggia una spada) raffigura le api imperiali. La spalliera rotonda è a forma di un fascio che la circonda.

Sul lato destro del quadro, una decorazione a parasta, dall'alto al basso dell'intera parete, che (all'interno di una incorniciatura lungo i quattro lati) rappresenta una sorta di 'candelabra', una composizione verticale, in cui dalla base, costituita da un'aquila romana, salgono racemi al cui culmine si vede la testa di Mercurio, con il petaso (il copricapo da viaggio) alato. Divinità composita, al tempo stesso guidatore di anime, ma anche del patrono dei *mercatores*, cioè del commercio.

Dietro all'Imperatore, c'è uno scrittoio, di cui si vede, a sinistra una delle due gambe (sculpta in foggia di leone, seduto, raffigurato secondo la simbologia egizia, poi romana). Sopra lo scrittoio: a sinistra, una candela (quasi del tutto consumata, ad evocare il lungo lavoro notturno dell'Imperatore) ed a destra un rotolo di fogli, su cui si legge la parola *Code*.

Sotto lo scrittoio, in terra, alcuni libri e altri rotoli di documenti su cui il pittore David ha scritto il suo nome e la data del dipinto. Sulla costola di uno dei libri per terra si legge la scritta che sembra indicare si tratti delle *Vite parallele* di Plutarco.

In sintesi, Napoleone è qui vestito come un semplice soldato. Qui come in altre occasioni sono evitati intenzionalmente i simboli monarchici. Si tratta dell'abbigliamento con cui Napoleone si fa ritrarre in altre occasioni, ben diverso da quelle auliche, come al momento della sua incoronazione a imperatore, nel 1804, appunto nel quadro di François Gerard e nel bozzetto di David.

Quanto si vuol evocare non è tanto il tema del sobrio militarismo, dell'imperialismo 'romano', che qui assume quasi il senso della nostalgia per la precedente fase (trionfale, ora, nel 1812, ormai in declino, per le difficoltà militari in Spagna ed in Russia), quanto l'aver voluto, Napoleone stesso, che lo si rappresentasse nel periodo del suo massimo fulgore, appunto come riformatore illuminato, impegnato ad elaborare uno dei suoi più grandi lasciti per la nazione francese¹²⁸⁷.

¹²⁸⁷ Si veda: www.cultorweb.com (2013 Online Library of Liberty).

Capitolo XXII

Reminiscenze indichiarate e differenziazioni della tradizione nell'incoronazione di Napoleone a Re d'Italia il 26 maggio 1805?

Con l'incoronazione di Napoleone a Re d'Italia, il 26 maggio 1805 si apre un nuovo capitolo nella sua ricezione di simboli tradizionali. Le cronache riportano che la cerimonia si era svolta a partire dal corteo in cui procedevano i "cosiddetti 'Onori di Carlo Magno' (corona e scettro imperiali, mano di giustizia, la spada), gli 'Onori d'Italia' (Corona ferrea, scettro, mano di giustizia, anello, spada e manto), gli 'Onori dell'Impero (globo, scettro, mano di giustizia, collare, spada, manto)"¹²⁸⁸.

La vera novità rispetto alla precedente liturgia imperiale (2 dicembre 1804) sarebbe comunque costituita dall'inserimento nel cerimoniale della cosiddetta *Corona di ferro*, che secondo la tradizione era servita appunto all'incoronazione dei non molti *Re d'Italia* nel corso di una secolare vicenda. Comunque una tradizione diversa da quella per cui nella cerimonia di incoronazione in uso nel *Sacro Romano Impero* i sovrani germanici indossavano una sorta di simbolico 'triregno', ossia una corona tripartita, composta cioè da un cerchio d'oro (per la dignità imperiale), uno d'argento (come re di Germania) ed uno di ferro (appunto la *Corona ferrea*, come re d'Italia).

Anche qui, dietro lo schermo appiattente di una prevalente interpretazione 'agiografica', la tradizione di questo emblema cela diverse e per certi versi persino antinomiche tradizioni. Anzitutto, sarebbe da approfondire quella tradizione che riconduce l'adozione di questo simbolo imperiale al reperimento da parte di Diocleziano (Solona, 244-Spalato, 311)¹²⁸⁹ di un diadema, una corona circolare, che venne ritenuto il prodotto di un laboratorio orafo localizzabile sul Mar Nero.

¹²⁸⁸ Antonio VIRGILI, *Le caratteristiche dell'araldica napoleonica*, in: *La tradizione napoleonica. Bicentenario incoronazione di S. M. Napoleone I, Re d'Italia. 1805-1814*. A cura di A. Virgili. [Napoli], Centro Studi Internazionali, 2005, p. 66.

¹²⁸⁹ *Ibidem*, p. 30.

A confermare questa ipotesi vi sarebbe il ritrovamento di due diademi del tutto simili alla *Corona di ferro*, trovati nel XVII secolo nelle tombe (*kurgan*) dei nomadi sarmatici ed attentamente descritti dallo studioso tedesco Bayer (*De duobus diadematis*), che nel 1736 ne vide due esemplari allora esistenti nel Museo di San Pietroburgo, poi andati dispersi durante l'invasione napoleonica¹²⁹⁰.

L'adozione di questo simbolo delle steppe sarmatiche si spiegherebbe con la ricerca di qualcosa di evocativo dell'unità politica fra 'oriente' e 'occidente', ossia delle diverse regioni inglobate nell'Impero, particolarmente a fronte della suddivisione attuata (per meglio affrontare le difficoltà amministrative e le minacce militari) appunto da Diocleziano nel 293, articolata in quattro parti (la Tetrarchia), affidate sia a lui stesso (come *Imperatore d'Oriente*) ed al commilitone Massimiano Augusto (in qualità di *Imperatore d'Occidente*) – entrambi designati come *augusti* –, sia a due vice-imperatori (designati come *caesares*) per le ulteriori suddivisioni.

Secondo invece una leggenda agiografica risalente ai tempi di Costantino¹²⁹¹ – poi in certo modo codificata come la *Tradizione dell'invenzione della Croce* da Jacopo da Varazze – proprio questo imperatore verso il 324 avrebbe inviato la propria madre, Elena, a Gerusalemme, con l'incarico di recuperare i simboli della *Passione di Cristo*.

È quanto la leggenda descrive riguardo al dissotterramento di tutta la zona del Gulgota (la '*collina del teschio*', ritenuto quello del progenitore Adamo), che a suo tempo l'imperatore Adriano (Italia [Spagna], 76-Baia, 138) aveva voluto che venisse interrata (per cancellare ogni referente teologico-politico sentito comunque come comunque violentemente polemico), nello sviluppo del processo di repressione delle rivolte giudaiche del 132-136.

Durante i lavori vennero portati alla luce parte degli strumenti della *Passione di Cristo*: soprattutto il *patibulum*, la parte orizzontale della croce, con due o tre chiodi ancora infissi nel legno. Secondo una versione delle molte nel tempo 'inventate' a tal riguardo, Elena avrebbe lasciato il *lignum Crucis* a Gerusalemme, eccetto un

¹²⁹⁰ Valeriana MASPERO, *La corona ferrea. La storia del più antico e celebre simbolo del potere in Europa*. Monza, Vittone Editore, 2003, pp. 12. "Le corone, nell'incisione del Bayer appaiono divise in otto settori – non sei come la Corona Ferrea – tutti saldati a corpo unico" (*Ib.*, p. 127).

¹²⁹¹ Flavius Valerius Constantinus (Naisso [Mesia], 274-Nicomedia, 337) – raffigurato (nel mosaico di Santa Sofia [*Hagia Sophia*] a Costantinopoli) in atto di donare questa basilica, di cui ostenta il modello – ha una corona di forma del tutto simile alla '*corona ferrea*', ma sormontata al suo culmine da una croce (vedi *s.v.*, in: wikipedia.org).

frammento ligneo da lei condotto a Roma assieme a due chiodi. Dal frammento ligneo avrebbe formato un talismano, includendolo in una pietra azzurra, mentre dei chiodi pare che facesse fabbricare con uno il morso del cavallo dell'Imperatore e con l'altro il coronamento metallico del suo elmo. L'uno e l'altro oggetti altamente simbolici, intesi a rappresentare che la sorte di Costantino fosse sempre sotto la protezione di tali sacre reliquie¹²⁹².

Va qui comunque precisata la complessa struttura di questo elmo 'confezionato' da Elena per il figlio. Precisazione resa necessaria per comprendere le vicende che avrebbero poi visto solo una parte di questo simbolo imperiale diventare propriamente la *Corona ferrea* dei Re d'Italia. La 'confezione' con il suddetto chiodo sarebbe avvenuta dopo che Elena avrebbe reperito nel tesoro imperiale un diadema già appartenuto all'imperatore Costanzo I²⁹³ (col quale essa aveva generato appunto Costantino).

Il diadema era composto da una sequenza circolare di piastre auree, incernierate fra di loro, decorate con un motivo a croce costituito da "borchie a rosetta e una banda laterale di gemme incastonate"¹²⁹⁴.

Al diadema, Elena fece aggiungere alla piastra centrale la suddetta pietra azzurra che inglobava il frammento del legno del *patibulum*. Così simbolicamente impreziosito, Elena volle che il diadema divenisse la parte ornamentale del bordo che costituiva la base dell'elmo di Costantino. Il diadema era assicurato alla calotta metallica da due bande verticali, incrociate, ricavate dal secondo chiodo del *patibulum* (l'altro appunto trasformato nel morso del cavallo imperiale). In tal modo, Elena avrebbe quindi simbolicamente fuso in un solo oggetto l'insegna imperiale di Costanzo I ed il richiamo alla nuova religione che aveva favorito l'ascesa al potere di Costantino.

Secondo un'altra interpretazione (comunque abbastanza diffusa nelle diverse versioni della *Tradizione dell'invenzione della Croce*), nella battaglia di Ponte Milvio, nel 313, in cui sconfisse il Massenzio) in realtà Costantino avrebbe posto sulle sue insegne il crisma X-P (dalle iniziali in carattere greco del nome di *Xristòs*) per mero calcolo politico e non per intimo convincimento religioso, del resto inaugurando quello che poi sarà definito come *cesaropapismo*, os-

¹²⁹² Tessa CANELLA, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*. Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo, 2006, pp. 66-67.

¹²⁹³ *Flavius Valerius Constantius*, detto *Constantius Clorus* (Illyricum, 250-Eboracum, 306).

¹²⁹⁴ V. MASPERO, *La corona ferrea...*, cit., p. 18.

sia l'unione della dignità politica imperiale e del potere religioso pontificio¹²⁹⁵.

Del resto, è noto che la questione religiosa dell'Impero fu tutt'altro che risolta con questa 'conversione' di Costantino al cristianesimo, in quanto rimase a lungo incerto se la religione di Stato dovesse essere interpretata sulla base delle posizioni di primato romano sostenute dai pontefici nell'antica capitale unica dell'Impero, piuttosto che su quelle dell'arianesimo bizantino. Si sa infatti come il monaco e teologo cristiano Ario (256-336), nativo della Libia, sostenesse il convincimento che la natura divina di Cristo fosse sostanzialmente inferiore a quella di Dio. Secondo questa interpretazione 'ariana', Dio, in quanto Principio unico, indivisibile, eterno e quindi ingenerato, non poteva condividere con altri la propria essenza divina (*ousia*)¹²⁹⁶.

¹²⁹⁵ *Ibidem*, p 19.

¹²⁹⁶ Condannate nel Concilio di Nicea (nel 325) da Costantino (preoccupato che le dispute teologiche minassero la solidità dello Stato da lui rinsaldato), esiliato Ario ed i vescovi ariani, tuttavia le loro tesi riacquisirono ufficialità tre anni dopo, a dimostrare l'opportunismo dello stesso Imperatore, il quale revocò l'esilio per i vescovi ariani, misura che riguardò poi anche Ario, nel 335. L'arianesimo ebbe fortuna in particolare sotto il figlio di Costantino, Costanzo II (337-361) e sotto Valente (364-378), fino alla fase finale dell'Impero Romano. Questo anche se nel 380, ad opera del vescovo di Milano, Ambrogio, venne emanato da Teodosio I l'editto di Tessalonica, che definiva il credo niceno (e quindi il Cristianesimo nella formulazione 'ortodossa' romana) come *religione di Stato*. Oltre all'affermazione della formula nicena, intesa a togliere di mezzo le dottrine ariane, l'editto definiva per la prima volta i Cristiani seguaci del vescovo di Roma come *cattolici*, bollando tutti gli altri come eretici e come tali soggetti a pene e punizioni. Si trattò, di fatto, di una persecuzione antiariana incruenta, in cui i vescovi vennero allontanati e tutte le chiese affidate al controllo dei cattolici. Negli anni successivi Teodosio ribadì con una serie di editti la sua persecuzione contro l'eresia ariana, che prevedeva la proibizione delle riunioni di culto, la destituzione e la comminazione di forti multe a vescovi e preti, l'esclusione da professioni onorevoli e lucrose e l'inibizione alla capacità di lasciti testamentari. In qualche caso si giunse anche a pronunciare sentenze capitali che però raramente vennero eseguite perché Teodosio era in realtà più propenso alla correzione che non alla punizione. Con l'affidamento dell'esecuzione dei suoi editti ad una schiera di funzionari l'imperatore istituì, di fatto, l'embrione di un ufficio di Inquisizione. Nondimeno, invece di scomparire, l'arianesimo spostò il suo asse verso il nord dell'impero, trovando seguaci presso i popoli *barbari* (particolarmente Goti, Vandali e Longobardi) che in quel periodo si stavano spingendo contro i confini dello Stato. Grazie soprattutto alla predicazione condotta nel IV secolo fra i Goti da parte di Ulfila (traduttore, tra l'altro, della Bibbia in lingua gotica e inventore di un tipo di alfabeto latino che sostituì gli antichi caratteri runici), l'arianesimo conobbe infatti una grande diffusione fra i popoli germanici dove fiorì almeno fino al VII secolo. Questi popoli trovarono nell'arianesimo una sorta di distinzione ostile nei confronti dell'impero romano che si professava cattolico. (wikipedia.org/wiki/Arianesimo).

Nel frattempo, fra dispute, persecuzioni e dogmi, la lotta fra cattolici e ariani (che era diventata contrasto fra *romani* e *barbari*) conobbe anche momenti drammatici e cruenti di vera guerra di religione. In questo contesto, la vicenda dell'elmo imperiale si sarebbe svolta ulteriormente nel senso che al tempo di Teodosio I¹²⁹⁷, a Milano (allora una delle quattro residenze imperiali risultanti dalla divisione dell'Impero ai tempi di Diocleziano) il secondo chiodo sarebbe stato staccato dall'elmo ed adattato direttamente a sostegno interno per tenere unite le ('sei' o 'otto') placche costituenti la *Corona ferrea*. Ne parla in questi termini infatti Sant' Ambrogio (Treviri, 340-Milano, 397), nella descrizione contenuta nel suo elogio funebre dell'Imperatore (*De obitu Teodosii*)¹²⁹⁸.

Secondo un'altra tradizione, 'confezionata' dopo la fine dell'Impero Romano d'Occidente, l'elmo sarebbe stato invece riportato intatto a Costantinopoli, da dove poi la parte costituente propriamente il diadema (ossia la corona formata dalle suddette placche), venne ricondotta in Italia quando di un'insegna imperiale fece richiesta l'ostrogoto¹²⁹⁹ Teodorico¹³⁰⁰, per la sua incoronazione a re d'Italia (493).

In realtà da Bisanzio giunse solo una parte di questo elmo. La spiegazione del frammentario invio del cimelio costantiniano (il solo diadema, e mutilato della reliquia della pietra azzurra) potrebbe essere che l'imperatore Anastasio (pur dovendo cedere alla richiesta del sovrano ostrogoto di avere l'investitura ufficiale del Regno d'Italia (in riconoscimento dei suoi meriti di aver difeso l'Italia dall'invasione dell'ancora barbaro e pagano Odoacre) non intendesse affatto consegnargli il simbolo della *Passione di Cristo* (il frammento ligneo ed il chiodo con cui erano fatti i sostegni verticali dell'elmo di Costantino).

¹²⁹⁷ Teodosio (Coca [Spagna], 347-Milano, 395).

¹²⁹⁸ Silvia LUSUARDI SIENA, *L'identità materiale e storica della corona: un enigma in via di risoluzione?*, in: PLURES, *La Corona Ferrea nell'Europa degli imperi*. To. II. *Alla scoperta del prezioso oggetto, tomo 2, Scienza e tecnica*. A cura di: G. Buccellati, Milano, 1998, pp. 173-249 (www.academia.edu/2040828)

¹²⁹⁹ I Goti occidentali, trasferitisi cioè ad ovest (*Ost*), oltre il germanico *limes* [confine] dell'Impero.

¹³⁰⁰ Tedorico (in Pannonia, 454-Ravenna, 526), il cui nome era la latinizzazione del germanico Dietrich, venne cresciuto alla corte dell'imperatore Zenone, a Bisanzio, come ostaggio in garanzia del rispetto da parte del re degli Amali, Theudemer, del patto di alleanza che – contro gli Unni di Attila – prevedeva l'interposizione di uno schieramento di altre tribù germaniche fra gli Unni ed i confini dell'Impero (V. MASPERO, *La corona ferrea...*, cit., p. 29).

A Teodorico, anch'esso barbaro (e per giunta ancora 'ariano'), l'Imperatore bizantino inviò dunque solo il diadema, conservando l'elmo Costantinopoli¹³⁰¹. Sarebbe quindi probabile che quando venne così inviato al sovrano goto, il diadema non contenesse nemmeno i frammenti del chiodo a suo tempo inserito nell'elmo; resterebbe perciò da capire quando e come il 'morso' del cavallo imperiale (costituito dal metallo dell'altro chiodo) fosse giunto poi a Milano, posto, dov'è ancor oggi, come pendente da una delle volte del Duomo.

Da parte sua Teodorico adattò il diadema al copricapo da battaglia di tipo gotico, noto come *kamelaukion*¹³⁰², su cui egli intese rappresentare la *contaminatio* fra i simboli della sua germanica *barbaritas* e l'ambizione di acquisire la legittimazione imperiale romana. Operazione per cui venne collegata alla calotta di questo elmo il suddetto *diadema*, tramite una crociera di archetti come quelli dell'elmo di Costantino (ma questi probabilmente non più del *sacro metallo* della Crocifissione, come quelli invece rimasti a Bisanzio)¹³⁰³.

Un'altra tradizione dell'approdo finale dell'*Invenzione della Croce* è quella che fornisce un'immagine più prossima a quella della *Corona di ferro*, quale cioè figura nel mosaico ravennate che raffigura Giustiniano¹³⁰⁴ con in testa quello che si intendeva come *stemma* della sua dignità imperiale

Secondo un'ulteriore interpretazione degli esiti dell'*Invenzione della Croce*, la *Corona ferrea* sarebbe invece il risultato del dono di uno dei chiodi della Croce da parte del papa Gregorio I a Teodolinda¹³⁰⁵, regina dei Longobardi, la quale aveva avuto il merito di con-

¹³⁰¹ *Ibidem*, p. 30.

¹³⁰² Ma si veda: κάλυμμα=copertura; ἀχίην=collo: copertura del collo, probabilmente indicava l'ornamento sulla nuca, nastro o striscia, pendente dalla copertura (o calotta). Copertura che indica non solo questi copricapi imperiali, ma anche il cappello di monaci e vescovi di rito russo-slavo, ortodosso-bizantini.

¹³⁰³ V. MASPERO, *La corona ferrea...*, cit., p. 31.

¹³⁰⁴ Durazzo, 482-Costantinopoli, 565.

¹³⁰⁵ Figlia del Duca di Baviera, Garibaldo, Teodolinda nacque forse a Ratisbona, verso il 570. Il nome Teodolinda è la forma italianizzata dell'antico germanico *theud* (popolo) e *lind* (tiglio, per traslato scudo). Vorrebbe dunque dire 'protezione del popolo'. La forma del nome *Theodelinda*, è fra altre, quella usata dal papa Gregorio I (Magno) nelle lettere alla sovrana. Già cattolica, Teodolinda aveva sposato nel 589 Autari, re dei Longobardi (alla cui morte si rimariterà con Agilulfo, Duca di Torino). Autari e Teodolinda avevano scelto Milano come capitale, invece di Pavia, ed a Monza edificarono la loro residenza estiva. E li fecero costruire un palazzo e una cappella palatina che poi, nel tempo, sarebbe diventata il nucleo primario del Duomo di Monza. Nel 595 Teodolinda fece erigere un *oraculum* (di pianta a croce greca), edificio di cui oggi resta parte delle mura. Alla morte della regina (nel 628), sebbene l'edificio non

vincere alla conversione il sovrano longobardo (dalla fede ariana alla confessione romana).

Il dono a Teodolinda è particolarmente significativo, rientrando nella politica di pacificazione che Gregorio intese stabilire con questo popolo. Significativo è anche che questo Pontefice appartenesse al patriziato romano, discendente dell'antica *Gens anicia*, e che avesse anche lui (come Sant'Ambrogio ed altri esponenti dell'aristocrazia, convertiti al cristianesimo) un passato di uomo pubblico nell'amministrazione imperiale¹³⁰⁶.

La stessa Teodolinda avrebbe poi fatto erigere il Duomo di Monza, volendo che vi fosse conservata – oltre a simboli della tradizione longobarda, quale la *Chioccia con i sette pulcini* [sec. IV-VIII], e la cosiddetta 'corona pensile' (fine VI-inizio VII sec., in oro, con gemme e madreperla) – anche la 'corona ferrea' (al cui interno era inserito quello che si riteneva uno dei due suddetti *sacri chiodi*).

In seguito, questa corona sarebbe stata impiegata oltre che nell'incoronazione dei re Longobardi, anche dai Franchi, con Carlo Magno (nel 775) ed i suoi successori (più o meno diretti) nella in-

fosse ancora terminato, il suo corpo vi fu sepolto, al centro della navata sinistra. In epoca successiva la sua sepoltura fu traslata, nel sarcofago tuttora visibile nel Duomo di Monza, addossato alla parete di fondo nella cappella detta di Teodolinda, dietro l'altare che custodisce la *Corona Ferrea* (<http://it.wikipedia.org/wiki/Teodolinda>). Le notizie sulla sua vita sono tratte da Paolo Diacono [il longobardo Winifredo] nella sua *Historia Longobardorum*.

¹³⁰⁶ Appartenente ad un famiglia dell'alta nobiltà, discendente dalla *Gens anicia*, Gregorio nacque circa nel 540 (a Roma, dove morì nel 604). Sul passato laico di Gregorio, va ricordato che ancora nel 573 rivestiva la carica di *Praefectus Urbis*. Poco dopo si sarebbe dato alla vita monastica, fondando nella sua casa sul celio (sul *Clivus Scauri*) il monastero di S. Andrea (odierna chiesa di San Gregorio sul Celio [nelle cui fondamenta vi sono ampie tracce della dimora patrizia della famiglia]). Gregorio intraprese l'evangelizzazione dell'Inghilterra, dove gli Anglo-sassoni ancora erano pagani, inviandovi (nel 596) un gruppo di monaci guidati da Agostino (al quale si deve la fondazione dell'Abbazia e cattedrale di Canterbury, luogo di inizio della Chiesa inglese). L'opera di evangelizzazione venne da Gregorio estesa anche ai Longobardi (grazie alla conversione, verso il 599, di Agilulfo, da ariano a cattolico, ad opera della moglie, la regina Teodolinda). Oltre alla riforma della liturgia, all'introduzione del cosiddetto 'canto gregoriano', questo Papa fu grande ammiratore di Benedetto Da Norcia (cui dedicò una parte monografica nel secondo libro dei suoi *Dialogi*). Sembra infatti che poi fosse lui stesso, Gregorio, a creare la *Regula* benedettina. Certo è che trasformò i propri possedimenti di famiglia (a Roma ed in Sicilia) in monasteri benedettini. Di questa devozione per la vita monastica sarebbe testimonianza anche la sua decisione di sostituire come titolo dei pontefici, nei documenti ufficiali, quello di 'servo dei servi di Dio' (*Servus servorum Dei*). Su veda: Luigi SALVATORELLI, *S. v.: Gregorio Papa*, in: *Grande Dizionario Enciclopedico Utet*. Vol. IX. Torino, Utet, 1969, pp. 488-489.

coronazione (oltre che a re di Germania ed imperatori) anche a re d'Italia¹³⁰⁷.

Le successive vicende videro nel XIII secolo la *Corona ferrea* divenire possesso dell'*Ordine degli Umiliati*. Un movimento religioso affine ai Valdesi, sorto in Lombardia verso la metà del Duecento, composto da individui di estrazione artigiana ed operaia, riunitisi per vivere del proprio lavoro secondo regole ispirate alla Chiesa primitiva.

Gli *Umiliati* di Monza ebbero quindi in consegna gli oggetti appartenenti al capitolo del Duomo di quella città, ma per la loro ignoranza non si resero conto dell'importanza del tesoro già appartenente a Teodolinda. Pertanto, – nei quaranta anni che ne ebbero il possesso – la *Corona ferrea* subì, come gli altri oggetti, dei rilevanti danneggiamenti. Certamente da essa vennero asportati gli archetti sovrastanti la corona. E, quel che è peggio, qualcuno sottrasse due delle placche che la costituivano, ciò che spiega l'attuale anomala dimensione del gioiello, decisamente più piccola di quanto si richiederebbe per cingere una testa umana¹³⁰⁸.

Sin qui la cronaca un po' frettolosa di questo simbolismo, per la quale sarebbe stato unito alla *corona* longobarda il *chiodo della croce* della passione di Cristo. Una versione che non spiega comunque la genesi di questa *leggenda di Costantino imperatore*, dove l'*invenzione della Croce* rivelerebbe invece una valenza simbolica che qui, conclusivamente, è utile raffrontare al sincretismo della concezione imperiale napoleonica.

Sulla genesi di questa leggenda costantiniana, è infatti stata recentemente sviluppata un'analisi molto dettagliata della versione riportata in un testo noto come gli *Actus Silvestri*¹³⁰⁹. Si tratta della risultante di una ricucitura di precedenti interpretazioni. Una rielaborazione, dunque, di molteplici *tradizioni più antiche*. L'effetto

¹³⁰⁷ Dopo i re longobardi : Carlo Magno (800), Arduino d'Ivrea (1002), e poi la sequenza di imperatori germanici, ossia Corrado II (1024), Corrado III (1128), Federico Barbarossa (1155), Enrico VI (1186, in occasione delle nozze con Costanza d'Altavilla), Carlo IV (1355, presente Francesco Petrarca), Carlo V d'Asburgo (1530, a Bologna), Francesco I d'Asburgo Lorena (nel 1792), infine – per l'epoca che ci interessa – Napoleone I (1805).

¹³⁰⁸ *Ibidem*, pp. 61-62.

¹³⁰⁹ Documento costituito da una ricucitura di più documenti, di epoche e finalità diverse, i quali narrano "la storia della cosiddetta 'svolta costantiniana', alla luce delle vicende biografiche di Silvestro, il papa che occupò il soglio pontificio per gran parte del regno di Costantino (dal 31 gennaio del 314 al 31 dicembre del 335)" (T. CANELLA, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, cit., p. xiii).

d'insieme è una *contaminatio* per cui il passato sfocia in una vera e propria "invenzione di un'immagine del potere secolare cristiano, evidentemente scaturita da esigenze e riferimenti risalenti all'epoca della sua composizione"¹³¹⁰.

Antefatti di diverse tradizioni che sarebbero state artatamente ricondotte qui all'ipotesi di un intervento di papa Silvestro, interpretabile come una strumentale immagine ideologica del primato del cristianesimo 'ortodosso' romano; sia sulle altre confessioni cristiane (l'*arianesimo*); sia su altre religioni (l'*ebraismo*); sia – e non ultimo – del primato del cristianesimo romano sullo stesso potere politico dell'imperatore Costantino.

Sotto questo profilo, dunque, la *leggenda costantiniana* dell'*Invenzione dei frammenti della croce* (delle parti lignee e dei chiodi) sarebbe una vera e propria, 'hobsbawmiana', *invenzione di una tradizione*, attuata intenzionalmente dall'ambiente romano da cui nasce la sincretica sistemazione di questi *Actus Silvestri* (alla fine del IV e metà del V secolo).

Invenzione di una tradizione intesa appunto a contrastare quelli che potevano essere i principali antagonisti della comunità cristiana che si stava decisamente consolidando nella stessa Roma. Sembra infatti che verso la fine del IV secolo si fosse delineata in funzione anticattolica "una sorta di alleanza filosofico-religiosa fra ariani, giudei e pagani", in corrispondenza alle "polemiche che videro soprattutto il vescovo Ambrogio opporsi alle resistenze anticattoliche"¹³¹¹.

Poi le une e le altre posizioni vennero stemperandosi nel corso del V secolo¹³¹², appunto quando si sarebbe attuata la ricucitura dei

¹³¹⁰ *Ibidem*, p. xiv.

¹³¹¹ *Ibidem*, p. 38. Antagonisti che rispetto a questa Roma cristiano-'ortodossa' (luogo dell'ortodossia, della 'vera', cioè dell'interpretazione ortodossa, la giusta interpretazione) assumevano sembianze diverse. Intanto, Costantinopoli: sia in quanto evidentemente ancora culturalmente soggetta a suggestioni ariane (quelle cioè da cui non era stato immune nemmeno Costantino e che ancora evidentemente accomunavano i credenti nella natura non divina, ma mortale, di Cristo), incompatibili con la pretesa romana di rappresentare l'ortodossia (cioè la vera e giusta interpretazione della parola di Cristo); sia in quanto capitale di fatto dell'intero Impero. Ormai concorrenziale rispetto all'ambizione del cattolicesimo 'ortodosso', romano, di riportare all'Urbe la centralità del nuovo Impero cristiano. Nondimeno, a raffrenare queste ambizioni romane c'erano anche le posizioni religiose sia delle comunità ebraico-cristiane (che credevano nell'inveramento dell'ebraismo nel cristianesimo); sia, dall'altro lato, di comunità ebraiche (giustamente non disponibili a quell'inglobamento nella nuova religione in cui non credevano, ed anzi osteggiavano); sia, infine, del superstite paganesimo romano.

¹³¹² *Ibidem*, l. c.

diversi testi negli *Actus Silvestri* (i cui principali episodi vennero poi descritti negli affreschi ducenteschi intitolata a San Silvestro, sia nella basilica romana dei Quattro santi Coronati, sia nella chiesa di san Silvestro, a Tivoli).

Resterebbe comunque qui da vedere quanta parte di questa *contaminatio* venne poi codificata nella *Leggenda della Croce* di Jacopo da Varazze (fra il 1260-63), poi recepita negli affreschi di Piero della Francesca nella chiesa aretina di San Francesco.

Comunque, l'artificiosa ricucitura di diverse tradizioni negli *Actus* trova conferma nella complessa articolazione che la recente storiografia ha riconosciuto, identificando la *contaminatio* di tre distinte versioni, poi adattate in funzione dell'affermazione ideologica del primato del cristianesimo di Roma sia rispetto alla religione giudaica che riguardo al cristianesimo ariano.

Le tre diverse versioni sono articolate nel modo seguente. Il *Liber primus* in una prima sezione descrive la vita del futuro papa, sino alla sua elevazione al soglio pontificio [*Sylvestri ortus et eruditio*], mentre nella seconda tratta della vicenda che riguarda Costantino, divenuto imperatore (ma ancora persecutore dei cristiani, per cui è da Dio punito con la lebbra). Nel *Liber secundus* è ripercorsa quella che si vuol rappresentare come la disputa fra Silvestro e dodici 'dottori giudei'¹³¹³.

Qui, si tratterebbe in realtà di una trasfigurazione-invenzione della controversia che avrebbe caratterizzato l'originaria posizione anti-giudaica del cristianesimo¹³¹⁴, che emergerebbe dal duro confronto fra distinte tradizioni dell'*Invenzione della Croce*, fra cui andrebbe annoverata la stessa vicenda di Stefano¹³¹⁵. Riconoscendolo

¹³¹³ *Ibidem*, l. c.

¹³¹⁴ Qui (*ib.*, pp 78-79) la stessa Autrice si riferisce a: G[ay] G. STROUMSA, *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia, 1999; Carlo GINZBURG, *The conversion of the Jews of Minorca (417-418). An experiment in History of Historiography*, in: *Pauvres et riches. Société et Culture du Moyen-Age aux Temps Modernes*, Warszawa, 1992. Si tratta del saggio contenuto in: PLURES, *Mélanges offerts à Bronislaw Geremek à l'occasion de son soixantième anniversaire*. Warszawa, Wydawn, 1992. A cura di Maurice Aymard. Ma andrebbe visto: C. GINZBURG, *Miti, emblemi, spie*. Torino, Einaudi, 2000, in cui l'Autore osserva che in miti e credenze pur provenienti da ambiti culturali diversi, quantunque sulla base di affinità formali, si possono riconoscere profonde omologie di significati, peraltro non definibili pienamente dalla storiografia, perché risalgono ad un passato molto più antico della documentazione storica.

¹³¹⁵ "Nella letteratura gerosolimitana fra IV e VII secolo è stata rilevata una particolare attenzione al rapporto fra Chiesa e Sinagoga, dovuta secondo alcuni studiosi [STROUMSA, *La formazione dell'identità cristiana*, cit., pp. 119] all'ambiguo stato di alcune comunità di

come primo martire cristiano, si elude il quesito di un nuovo orientamento interno allo stesso ebraismo, fatto rivoluzionario contro cui necessariamente si doveva volgere l'ambiente giudaico più legato alla tradizione, giustamente vedendovi un concorrente diretto nell'interpretazione della Legge.

Riguardo a questa situazione, l'*Invenzione della Croce* andrebbe ricollegata al ciclo di leggende sulla scoperta del *Sacro Legno* che oggi la storiografia considera un'*inventio* "strettamente legata alla ridefinizione in chiave cristiana" della Città santa dei Giudei, appunto Gerusalemme, sottoposta quindi alla metamorfosi in una meta privilegiata di pellegrinaggio dei fedeli cristiani, culturalmente arricchita dell'edilizia sacra voluta da Costantino in poi¹³¹⁶.

Riguardo alla seconda sezione del *Liber primus* (dove si rappresenta Costantino ancora come lo spietato persecutore dei Cristiani, fra cui appunto il Silvestro cui sono attribuiti questi *Actus*), la guarigione dalla lebbra avviene dopo che¹³¹⁷, avendo invano consultati maghi e medici, si rivolge ai *Pontifices Capitolii*, massima autorità di Roma pagana, che gli consigliano di immergersi in una piscina (da allestire sul Campidoglio stesso) piena del sangue *calido ac fumante* di fanciulli.

L'imperatore, in procinto di seguire il suggerimento dei sacerdoti pagani, si commuove alla vista delle madri dei fanciulli, che disperate gli si fanno incontro sulla strada che conduce al Campidoglio. Desiste dal tremendo suggerimento, preferendo "*pro salute innocentium mori quam per interitum eorum vitam recuperare crudelem*"¹³¹⁸.

Dopo questa nobile rinuncia, la notte seguente gli appaiono in sogno gli apostoli Pietro e Paolo, inviati (per la pietà da lui dimostrata) da Cristo, incaricati di indicargli il vero modo di salvarsi dal morbo¹³¹⁹.

giudeo-cristiani a Gerusalemme" (citato da: T. CANELLA, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, cit., p. 78), disprezzati dagli Ebrei, ma allo stesso tempo accusati da alcune illustri personalità cristiane di essere *iudaizantes* o *semi-giudei*. Posizione chiaramente percepibile nel *Panegirico di santo Stefano* (di Esichio di Gerusalemme), composto dopo il rinvenimento del corpo del santo nel 415, pervaso di polemica antiebraica (*Ib.*, l. c.).

¹³¹⁶ Dunque si tratterebbe di un'invenzione della tradizione, ossia una trasformazione che implica "un processo di sostituzione dell'elemento religioso prevalente, l'elemento giudaico appunto, rispetto al quale risulta necessaria un'operazione polemica, quanto meno dialettica, che convinca della necessità di questa appropriazione in chiave cristiana di luoghi santi" (*Ib.* l. c.).

¹³¹⁷ *Ibidem*, p. 9.

¹³¹⁸ *Ibidem*, l. c.

¹³¹⁹ Dovrà richiamare Silvestro, rifugiatosi (a causa delle persecuzioni) sul monte Soratte, il quale poi lo guarirà immergendolo in una *piscina pietatis*. Recuperata la salute

Per sette giorni dopo la sua guarigione Costantino emana una serie di editti, intesi al riordino giuridico-istituzionale dello Stato, con cui si anticipano il *Codex Iustinianus* e la legislazione di Teodosio contro i 'privilegia' dei sacerdoti pagani¹³²⁰. L'ottavo giorno, l'Imperatore si reca all'altare dell'apostolo Pietro e confessa i suoi peccati. Quindi traccia il solco delle fondamenta della basilica degli Apostoli e partecipa di persona alle prime fatiche della costruzione.

Tuttavia, malgrado il fatto che del ceto senatorio rimasto pagano nessuno si fosse accostato alla nuova fede, l'Imperatore è consigliato dal Papa a non adirarsi, ma semplicemente *invitarli* a convertirsi. Un'esortazione ad abbracciare la fede cristiana (*cohortatio ad fidem*) che Costantino pronuncia peraltro deplorando quella che ora (dimentico del suo passato) definisce come la vana adorazione degli idoli.

Secondo questa versione, si sottolinea quindi che l'Imperatore non cede alla richiesta popolare di ritorsione contro i Pagani, affermando il principio fondamentale della tolleranza (principio che – come si legge in questa versione – suscita letizia e lode da parte di cristiani e pagani)¹³²¹.

A questo punto, la ricucitura degli *Actus* riporta come nacque l'idea della disputa fra Silvestro e i dodici rappresentanti della religione giudaica¹³²². La madre di Costantino, Elena (secondo questa versione ancora legata alla fede giudaica), in una lettera inviata al figlio dalla Bitinia si congratula con lui per l'abbandono degli 'idoli romani', esortandolo però a riconoscere il vero Dio in quello dei Giudei.

A questo invito l'Imperatore risponde ordinando un confronto ideologico fra sacerdoti ebrei e vescovi cristiani, che però determinò una vera disputa teologica. Disputa che si sarebbe svolta a Roma, nel marzo 315, fra Silvestro e dodici rappresentanti del giudaismo

avrebbe dovuto ricompensare il suo salvatore adorando l'unico vero Dio e revocando gli editti persecutori. Dopo una serie di prodigi Costantino esce dalla piscina *mundus* e convertito. Dal primo giorno del suo battesimo, per sette giorni consecutivi l'imperatore emana una serie di editti a favore della fede cristiana e della Chiesa, prescrivendo: sia che Cristo sia adorato in tutto l'Impero; sia che venga punita la bestemmia e qualsiasi ingiuria recata a un cristiano; sia che il pontefice romano venga dichiarato capo di tutti i vescovi dell'Impero (così come il re è capo di tutti i giudici); sia che venga riconosciuto per le chiese il diritto d'asilo; sia che la costruzione di nuove chiese venga sottoposta all'approvazione del vescovo locale; sia, infine, che siano date per la costruzione delle chiese *possessionum regalium decimas* (*Ib.*, p. 10).

¹³²⁰ *Ibidem*, pp. 264-267.

¹³²¹ *Ibidem*, p. 10.

¹³²² *Ibidem*, p. 11.

(scelti fra rabbini, esperti della legge, scribi e maestri della Sinagoga) ma alla presenza dello stesso Costantino e di Elena. L'uno e l'altra intenzionati a verificare le conclusive valutazioni di due 'virtuosi' [ma ancora pagani, oppure già cristianizzati?], il filosofo Cratone e Zenofilo, *praefectorius vir*¹³²³.

Il racconto prosegue sino a riportare l'episodio in cui papa Silvestro riesce a rendere innocuo un *drago* che ogni giorno mieteva vittime nella città di Roma. Il mostro era ferocemente irato perché, a partire dalla conversione di Costantino, egli non riceveva più il nutrimento periodico dalle Vestali. Allora, Silvestro sigilla la bocca del *drago* [allusione al paganesimo] che dovrà restare chiusa fino al giorno del giudizio.

Episodio al seguito del quale si sarebbero verificate ulteriori conversioni, sia del prefetto Calpurnio, sia dell'intero collegio dei pontefici pagani, sia di più di trentamila persone (uomini, donne e bambini). A questi eventi segue una nuova professione di fede cristiana da parte dello stesso Imperatore.

Qui, come si avverte, questa parte della leggenda è fra l'altro intesa a confutare la tradizione del tardivo battesimo di Costantino, conversione che, secondo altra tradizione, sarebbe invece avvenuta solo in punto di morte dell'Imperatore (ad opera del vescovo, per giunta ariano, Eusebio di Cesarea).

Negli *Actus* vi è poi quella che è stata a lungo considerata una semplice appendice narrativa della vicenda di Silvestro e di Costantino. Si tratta in realtà del *De inventione sanctae Crucis*, anche questa consistente in una 'ricucitura' di ben tre diverse tradizioni di questa *inventio*, in quanto ricondotta, fra il IV e VII secolo, a diversi personaggi e contesti culturali.

Nell'ordine cronologico, al primo posto c'è la versione che si ritiene elaborata a Gerusalemme (fra la metà del IV e la fine del V secolo) che ha come protagonista Elena, madre dell'Imperatore, da lui inviata appunto in Terra Santa dopo essersi convertita al cristianesimo (in seguito alla disputa fra Silvestro e i dodici rappresentanti

¹³²³ La disputa si svolge su argomenti di diverso genere, a volte però anche strettamente teologici. Silvestro riesce a prevalere dialetticamente su tutti i suoi interlocutori. L'ultimo, Zambri, cerca di provare l'efficacia del suo Dio attraverso il fatale potere del suo nome segreto, che pronunciato all'orecchio di un toro (condotto lì appositamente per questa prova) fa cadere l'animale a terra, morto. Ma Silvestro dimostra ancora una volta la superiorità del Dio cristiano, lasciando esterrefatti tutti gli astanti, quando, invocando il nome di Gesù Cristo, riporta il toro in vita. A quel punto si sarebbero convertiti al cristianesimo Elena, Cratone, Zenofilo e tremila giudei (*Ib.*, l. c.).

del giudaismo). Sembrerebbe questa, delle tre versioni esistenti, la più corrispondente alla vera tradizione degli eventi.

Giunta a Gerusalemme, grazie all'aiuto del vescovo di quella città, Macario, Elena riesce a riconoscere quella vera fra le tre croci rinvenute sul Golgotha (grazie al miracolo operato su di un morto, sul quale uno dopo l'altro vennero sovrimposti i frammenti delle tre croci, ed a quelli della terza egli resuscitò).

Di questo sacro reperto Elena lascia il legno nella chiesa del *Santo sepolcro* (allora da lei stesa fatta costruire), mentre porta al figlio, Costantino, un frammento ligneo insieme ai chiodi con cui Cristo venne crocifisso. Sono poi gli elementi che verranno utilizzati per farne sia il talismano sul cimiero dell'Imperatore, sia il morso per le briglie del suo cavallo, sia la guarnizione esterna per la sua corona¹³²⁴.

Diversa l'interpretazione fornita nelle altre due leggende relative all'*invenzione della Croce*, che hanno rispettivamente a protagonisti due personaggi che sarebbero da considerare del tutto fittizi, totalmente inventati.

Si tratta infatti di una Protonice (moglie dell'imperatore Claudio) e di un giudeo, di nome Giuda Ciriaco, entrambi intenzionalmente inquadrati in questa leggenda sul duro confronto con il giudaismo. Nella versione che ha come protagonista questa Protonice, si narra che essa, rinvenute le reliquie, decide di lasciarle a Gerusalemme, e che appena rientrata a Roma decide di far espellere tutti i Giudei dall'Italia.

Invece, nella versione che narra di Giuda Ciriaco, costui è in certo modo vittima dell'ira della madre di Costantino, appunto la regina Elena¹³²⁵.

In questa terza versione, infatti, l'ira di Elena si scatena attraverso tre momenti: sia dopo aver radunato i circa tremila Giudei di Gerusalemme ed aver chiesto loro, invano, di presentarle qualcuno che avesse una conoscenza approfondita della *legge divina*, sia dopo respinte per tre volte le delegazioni che questi le presentarono; sia, infine, dopo aver accusato i Giudei di non aver riconosciuto il Messia, e quindi di non essere affatto esperti della *Legge*.

A questo punto, i Giudei le avrebbero consegnato uno di loro, appunto Giuda Ciriaco, a cui Elena invano (perché in effetti costui non lo sapeva) chiese dove fosse il nascondiglio della Santa Croce.

¹³²⁴ *Ibidem*, p. 67.

¹³²⁵ *Ibidem*, p. 68.

A fronte del suo silenzio, Elena lo fece gettare in un profondo pozzo (essiccato), dove rimase per sette giorni. Solo all'ottavo giorno Giuda Siriaco si risolse (ma grazie alla Rivelazione divina) ad indicare dove cercare queste reliquie.

Trovati il *sacro legno* ed i *sacri chiodi*, in questa versione Elena non è affatto appagata nella sua ira. Perseguita i Giudei, ordinando la loro espulsione da Gerusalemme e dalla stessa Giudea¹³²⁶. A questo proposito, va qui segnalato come questa versione si riallaccia a tutta la letteratura *Adversos Iudaeos*, anche se l'autore non si limita all'aspra polemica con i Giudei, ma palesa l'idea della loro conversione¹³²⁷, appunto attraverso il confronto e la discussione.

Ora, quanta parte di queste diverse *tradizioni* dell'*Inventio Crucis* può avere attinenza con il simbolismo della *Corona ferrea* con cui Napoleone si era 'auto-incoronato' Re d'Italia, il 26 maggio 1805?

E, anzitutto, sarebbe in piena consapevolezza delle sue implicazioni simboliche che questa '*Corona ferrea*' venne impiegata per l'*auto-incoronazione* di Napoleone Bonaparte, nel rito celebrato nel Duomo di Milano¹³²⁸?

¹³²⁶ *Ibidem*, pp. 69-70.

¹³²⁷ *Ibidem*, p. 74.

¹³²⁸ In aggiunta a quanto precedentemente riportato di questa cerimonia, si precisa che già quattro giorni prima dell'incoronazione fissata per il 26 maggio 1805, tre carrozze di corte furono mandate a Monza a prendere la *Corona Ferrea*, per deporla sull'altare maggiore del Duomo di Milano (lasciandovi in custodia, notte e giorno, tre giovani monzesi). Il giorno dell'incoronazione, fra una folla festosa, mentre tutte le campane suonavano e le artiglierie sparavano a salve, cominciò a sfilare il corteo, aperto da rappresentanti delle Guardie francesi e italiane, seguiti da araldi, paggi, maggiordomi, uscieri e aiutanti. Venivano poi i membri che impersonavano gli *Onori di Carlo Magno* ossia: il cardinale Carlo Bellisomi (che portava la corona), Giuseppe Fenaroli Avogadro (lo scettro), il principe Felice Baciocchi (la *Main de Justice*), il maresciallo Jean-Baptiste Jourdan (la spada). Seguivano gli *Onori d'Italia*, che portavano: la corona (Francesco Melzi d'Eril), lo scettro (Antonio Aldini), la *Main de Justice* (Anziani), l'anello (Bovara), la spada (il principe Eugenio di Beauharnais). Seguiva infine Napoleone nel *Gran costume da Re d'Italia*, sotto un baldacchino sorretto da canonici, accompagnato al trono. Si diede inizio alla cerimonia rallegrata da marce e cori trionfali. Cessati i cori, le marce e le preghiere, i Grandi ufficiali del regno deposero sull'altare gli '*Onori*', che il cardinale consegnò all'Imperatore, il quale porse la spada al principe Eugenio (suo futuro viceré), quindi – accostatosi all'altare – prese la corona ferrea, se la mise in capo, sovrappollandola (stante le minori dimensioni) su quella imperiale e pronunciò le famose parole. Dopo l'incoronazione fu celebrata la Messa e successivamente il *Te Deum*, quindi il corteo ritornò alla reggia, dove fu servito il pranzo di gala. Nel pomeriggio Napoleone si recò a S. Ambrogio, dove fu cantato un secondo *Te Deum*. Sarà comunque lui l'ultimo dei sovrani italiani ad essere cinto con la *Corona Ferrea*, tradizione che durava fin dal periodo longobardo (www.wikipedia.org).

Quali i referenti simbolici che, come già a Parigi per la corona imperiale, Napoleone concepì quando da se stesso se la impose sulla testa, pare pronunciando la famosa frase “*Dieu me la donnée, gare à qui y touchera*”, poi riportata sul taglio della sorta di *couronne vallaire*¹³²⁹, istituita per l’Ordine della Corona di ferro, il 5 giugno 1805^{1330?}

L’insegna era costituita appunto da una corona, vista frontalmente (una “*corona nobiliare a fioroni*”), sul cui cerchio c’era la scritta suddetta (dal 1809 in italiano: “*Dio me l’ha data, guai a chi la toccherà*”)¹³³¹. Secondo una descrizione, vista di profilo la corona mostrava sei punte verticali, al centro delle quali c’era un medaglione ovale con la testa dell’Imperatore (di profilo, verso sinistra). Sulla parte posteriore della corona si stagliava la figura dell’aquila napoleonica, ad ali abbassate¹³³².

In realtà, esiste una bronzea placchetta ottagonale che mostra, sul *verso*, la corona riprodotta di fronte, appunto con gli elementi e le scritte suddette, ma disposte diversamente e dotata di altri particolari. Qui le sei punte sono rappresentate sul davanti, nell’insieme dando questa immagine l’idea dell’intenzionale ripresa della *corona solare* o *corona raggiata* (specifica di una ricezione del simbolo da parte degli *imperatori illirici* del IV secolo).

Nella placchetta, il medaglione al centro della corona riporta sì il profilo di Napoleone con in testa una corona, ma questa (di foggia diversa da quella regale) è quella che venne fatta per l’incoronazione imperiale (da Martin Guillaume Biennais), ossia costituita nella parte inferiore da una corona di foggia medievale, con fogliette verticali, da cui si dipartivano otto archetti, uniti in alto da una piccola sfera, sovrastata da una croce.

Inoltre, sia sulle strisce che formano questi archetti che sul bordo basso della corona, sono applicati (sostenuti da una cerchiatura metallica) dei cammei al modo classico. Sul *verso* della placchetta c’è – fra la raffigurazione della corona ed il bordo medio alto degli otto lati – la scritta, in italiano: *Ordine della corona di ferro*. Nell’*esergo* [la parte inferiore, separata da una barretta], la scritta: *Fondato li 5*

¹³²⁹ La *corona vallare* [da *vallum*= trincea] era l’insegna d’onore conferita nell’esercito romano a colui che scavalcava per primo la trincea del campo nemico.

¹³³⁰ Claude DUCOURTIAL-REY, *S. v.: Couronne de fer (ordre de la)*, in: *Dictionnaire Napoléon...*, Vol. [I], cit., p. 583.

¹³³¹ *Ibidem*, l. c.

¹³³² Antonio VIRGILLI, *Le caratteristiche dell’araldica napoleonica*, cit., p. 78.

giugno 1805. Sul *recto*, il profilo dell'Imperatore, con il diadema di lauro. Lungo la parte medio-alta degli otto lati, la scritta, in francese: *Napoléon empereur et roi*.

Va qui osservato che il modello adottato per l'incoronazione di Napoleone a Re d'Italia non corrisponde né alla versione dell'elmo di Costantino rappresentata con il barbarico *kamelaukion*, e tanto meno ha alcunché in comune con le corone dei sovrani siculo-normanni¹³³³.

Nella *Corona ferrea* di cui è dotato Napoleone in alcune sculture vi sono invece punti di contatto con quella che si vede nella rappresentazione della figura di Giustiniano (nel mosaico di Ravenna). Personaggio con cui del resto Napoleone ha in comune una funzione altamente legislatrice¹³³⁴.

Nell'esemplare indossato da Napoleone, raffigurato in una medaglia commemorativa dell'Incoronazione¹³³⁵, la *Corona ferrea* appare ricoperta dietro e sui due lati da una corona di alloro del tipo di quelle adottate dai primi imperatori romani (Cesare e Augusto).

Pienamente visibile tale diadema è anche sulla fronte del busto di *Napoleone re d'Italia*, scolpito da G. B. Camolli (ora nel Civico Museo del Risorgimento a Milano), dove risulta sovrapposto ad una corona di foglie di alloro. Un segno qui, dunque, dell'intenzione di rappresentare in Napoleone un esplicito referente alla tradizione dei simboli imperiali romani, del resto anteriori alla successiva *contaminatio* costantiniana con l'elemento religioso cristiano.

¹³³³ Secondo un'interpretazione recente, nella raffigurazione di Monreale che ritrae Guglielmo II, il simbolo regale sarebbe costituito da una cuffia, con pendenti laterali (per intenderci come quella di Costanza d'Altavilla). Non si tratterebbe dunque di *kamaleukion* bizantino (cfr.: Paolo DELOGU, *Idee sulla regalità: l'eredità normanna*, in: *Potere, società e popolo tra età normanna ed età sveva*. A cura del Centro studi normanno-svevi. Bari, Dedalo, p. 207. Tuttavia, anche in questa immagine, nella corona di Guglielmo II si vedono chiaramente tre placche metalliche con ornamenti.

¹³³⁴ Si veda la sequenza normativa giustiniana: *Novus Iustinianus Codex* (528-529). *Digestus seu Pandectae* (530-533) raccolta di *iura* (opere di giuristi, fra cui Triboniano). Le *Institutiones Iustiniani sive Elementa* (533) destinate all'insegnamento del diritto nelle scuole. Il secondo Codice, *Codex repetitae praelectionis* (534), ossia il Codice vero e proprio con la raccolta delle *leges* imperiali. Il secondo periodo, dal 535 al 541-545 circa, fu caratterizzato da un'intensa legislazione 'corrente' (per mezzo delle *Novellae constitutiones*, che raccolsero i frutti dell'intensa stagione legislativa tra il 535 e il 545). Il terzo periodo, dal 546 al 565, forse per la peggiore qualità dei collaboratori, vide l'attività legislativa (sempre per mezzo di *Novellae*) farsi sempre più scarsa e scadente.

¹³³⁵ V. MASPERO, *La corona ferrea...*, cit., *Ibidem*, pp. 61-62.

D'altronde, del "racconto leggendario sulla conversione di Costantino, realizzata attraverso la giustapposizione e rielaborazione di diverse tradizioni orientali"¹³³⁶ non vi è traccia immediata nell'incoronazione napoleonica. E nemmeno vi è alcun referente simbolico sia alle dispute teologiche del sovrano persecutore dei pagani, sia al *drago* inferocito per il mancato tributo di sangue da parte delle spodestate Vestali.

Semmai, c'è nell'incoronazione di Napoleone a *Re d'Italia* (come già in quella a Imperatore) un riflesso, ma 'invertito', dell'antico ruolo della Chiesa, del primato del cattolicesimo romano su tutte le altre confessioni religiose e sullo stesso potere imperiale.

Si tratta appunto di una intenzionale inversione di ruoli. È ora l'Imperatore che tutela, protegge e subordina la Chiesa. Solo lui impersona l'ordine politico (ricostituendo la pluralità dei ceti e la loro gerarchia aperta al merito)¹³³⁷ e garantisce la tolleranza delle altre religioni (non ultimo con l'emancipazione degli Ebrei)¹³³⁸.

Quando Napoleone, nel 1809, occupa lo Stato pontificio, anche i circa tremila Ebrei che vi vivono vengono a godere dei pieni diritti¹³³⁹. Del resto, sin dalla proclamazione dell'Impero (maggio 1804), Napoleone volle affrontare tutte le questioni più rilevanti. E, fra queste, quella ebraica. Rispondendo alle lagnanze delle popolazioni dell'Alsazia-Lorena, che attribuivano agli Ebrei "la causa di tutte le loro sciagure", l'Imperatore discusse (nel 1806) due volte nel Consiglio di Stato la questione ebraica, risolvendosi personalmente a convocare non una semplice assemblea (come a Lione), ma un Sinedrio, rappresentativo delle posizioni etico-religiose e politiche degli Ebrei compresi nell'Impero¹³⁴⁰.

Nel luglio 1806 si riunì a Parigi un'assemblea dei notabili ebrei, composta da centododici deputati (sotto la presidenza di Abramo

¹³³⁶ *Ibidem*, p. 268.

¹³³⁷ Invece, "l'*Inventio Crucis degli Actus* è stata evidentemente ricalcata sul modello della versione di Giuda Siriaco", e questa versione "è caratterizzata da una forte carica polemica anti-giudaica ed è corredata di discussione teologiche fra l'imperatrice e gli eruditi ebrei, esperti nelle scritture" (T. CANELLA, , *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, cit., pp. 80-81). Eruditi, da lei, Elena (autorevole madre dell'imperatore Costantino) accusati di non conoscere la Legge ebraica.

¹³³⁸ Per i primi quindici anni dell'Ottocento, i Francesi dominano in Italia, e "gli Ebrei riacquistano tutti i diritti, sono ammessi nelle scuole pubbliche, occupano cariche importanti" (A. VIRGILI, *La tradizione napoleonica*, in: *La tradizione napoleonica. Bicentenario incoronazione di S. M. Napoleone I, Re d'Italia. 1805-1814*, cit., p. 38n).

¹³³⁹ *Ibidem*, l. c.

¹³⁴⁰ *Ibidem*, p. 39n.

Furtado, di Bordeaux), che preparò il Sinedrio che poi si riunì nel febbraio 1807¹³⁴¹, dimostrando l'entusiasta adesione all'autorità imperiale, espressa in termini inequivocabili¹³⁴².

Da qui l'ordinanza imperiale promulgata da Madrid nel 1808, che disponeva che ogni dipartimento con almeno duemila Ebrei dovesse avere un concistorio locale, ed un Concistoro centrale con sede a Parigi, inteso a controllare le dieci organizzazioni dipartimentali (organismo che esiste tuttora nella Francia repubblicana)¹³⁴³.

Di contro, sostanzialmente diversa la risposta 'antica' alla 'questione ebraica'. Se verso la fine del IV secolo – come abbiamo visto – si era delineata in funzione anticattolica “una sorta di alleanza filosofico-religiosa fra ariani, giudei e pagani” alla quale “il vescovo Ambrogio” si era fermamente opposto¹³⁴⁴, poi il contrasto teologico, filosofico-politico venne stemperandosi nella prima metà del V secolo¹³⁴⁵, per riaccendersi però verso la fine del secolo, con la ferma posizione di Giustiniano¹³⁴⁶, quando venne attuata l'artata ricucitura dei diversi testi negli *Actus Silvestri* (da cui emerge la presenza di un anti-giudaismo che stenterà poi ad estinguersi, giungendo sino alle soglie dell'epoca contemporanea):

Sarebbe forse eccessivo, quindi infondato, intendere la presenza del *Sacro chiodo* dentro la *Corona ferrea* assunta da Napoleone come il simbolo di questa discontinua-continuità fra paganesimo e cristianesimo?

¹³⁴¹ Gli Ebrei italiani inviarono sedici rappresentanti del Piemonte e quattordici del resto d'Italia [ciò che illustra la loro maggiore presenza nell'ex-Regno di Sardegna rispetto a quella negli altri stati della Penisola]. “Le figure più significative fra i partecipanti furono il rabbino di Mantova, Abramo Cologna, e Mosè Formiggini, futuro redattore del Codice commerciale del Regno italico” (Ib., p. 39n). Una minoranza degli invitati al Sinedrio non era d'accordo nel partecipare direttamente alla politica imperiale. Il rabbino di Marsiglia, l'italiano Costantini (di Livorno), invitato al Sinedrio, “dichiarò di non riconoscere l'autorità dell'Imperatore nelle questioni riguardanti gli Ebrei”, e le lettere lasciate da Jacob Israel Carmi (da Reggio Emilia) testimoniano come non tutti convenissero sul fatto di “servire in tal modo la causa dell'ebraismo” (Ib., l. c.).

¹³⁴² Al Sinedrio fu presentato il seguente quesito. “L'Ebreo considera il suo paese natale come sua patria, e ritiene suo dovere difenderla”, al che tutti i delegati, in piedi, gridarono “Fino alla morte!” (Ib., l. c.). Da qui una delle coordinate che spiegano la loro non secondaria partecipazione al nostro Risorgimento nazionale, e rendono inspiegabili le successive discriminazioni che hanno aperto un solco forse sin qui non compiutamente colmato nella nostra identità nazionale.

¹³⁴³ *Ibidem*, l. c.

¹³⁴⁴ *Ibidem*, p. 38.

¹³⁴⁵ *Ibidem*, l. c.

¹³⁴⁶ *Ibidem*, l. c.

Ancorché in senso invertito, appunto nel segno di un alternanza fra il nuovo primato dello Stato sulla stessa Chiesa, e della tolleranza religiosa sullo zelantismo conservatore (che rimarrà ancora vivo prima del 1848, ma nel chiuso della stessa Chiesa)?

Nel complesso, si potrebbe avanzare con forse maggior fondamento l'ipotesi che il simbolismo napoleonico, quali che fossero state le palesi simpatie 'celtiche' di Bonaparte per Ossian, si consolida e prende consistenza ideale e politica fra le due incoronazioni, sia in quella imperiale, sia ancor più significativamente, in quella a Re d'Italia.

In realtà, il meno palese antefatto simbolico (ed a quel che sembra del tutto ignorato sotto questa prospettiva dalla storiografia napoleonica) del *Sacro chiodo* nella *Croce ferrea* può essere definito come un'intenzionale raffigurazione della riaffermata continuità fra il nuovo ordine sortito dalla Rivoluzione ed il simbolismo politico romano, sia repubblicano che imperiale (ma pre-costantiniano).

Sotto altra angolatura interpretativa, si potrebbe anche osservare che questo simbolismo bonapartista-napoleonico, sia repubblicano che imperiale, mostra l'intenzionalmente proposito di mantenersi estraneo sia alle suggestioni del ciclo arturiano (il mito del Graal), sia a quelle 'austro-imperiali' della cosiddetta '*lancia di Longino*'.

Entrambe – queste ultime – espressione di un romanticismo politico staccato e dunque ineffettuale nel recuperare attraverso la via rivoluzionaria (che in forme 'nuove' ravviva la sostanza della tradizione etico-politica) la continuità-discontinua della storia. Qualcosa che cioè si perde sia nelle suggestioni 'tardo-celtiche' arturiane, sia nelle reviviscenze formali di un *S. R. I.* (più esattamente: il *Sacro Romano Impero della Nazione Germanica*).

Suggestioni, queste ultime, tragicamente formali (e non sostanzialmente tradizionali) che risultano sia nel reazionario *Impero asburgico* otto-novecentesco (oppressivo dei ceti e delle nazionalità), sia nel mito della supremazia biologica nel preteso *Terzo regno* [dopo il *Reich* carolingio ed appunto il *S.R.I.*] del XX secolo).

Parte V

Per un primo consuntivo delle ricorrenti ascese
e ricadute del referente 'simbolico-pratico'
alle tradizioni politiche, fra la fine del XVIII secolo
e la prima metà del XIX

Capitolo XXIII

Una tardiva scoperta delle diverse tradizioni etnico-nazionali nell'*Origin of Freemasonry* (1805) dell'ultimo Thomas Paine. La fuoruscita dalle suggestioni latomistiche nel mito di una '*Grande Nation celtique*' fra le due sponde dell'Atlantico e della Manica?

In un precedente capitolo ho rivolto particolare attenzione alla concezione filosofico-politica di Thomas Paine, rilevando la stretta connessione da lui stabilita fra il postulato della *naturale eguaglianza* di tutti gli uomini (sulla base di predicati *diritti naturali*) ed una concezione talmente radicale in senso democratico-egalitario, tale da fargli asserire la piena realizzazione nella Rivoluzione francese di questi ideali di rispetto dei diritti e dell'universale consenso.

Convinzioni per le quali auspicava un analogo processo rivoluzionario per l'Inghilterra, considerandola sullo stesso piano dell'assolutismo continentale, anche se nell'Isola si era camuffato in istituzioni che erano falsamente rappresentative-parlamentari.

Tuttavia, interpretati come una valenza assoluta ed identificati con una democrazia radicalmente egalitaria, la violazione di questi stessi *diritti naturali* che lui stesso giustamente considerava incompatibili con il dispotismo, in realtà veniva compiuta con grande spargimento di sangue e innumerevoli vittime (spesso del tutto innocenti) proprio già nel primo corso della Rivoluzione francese.

Una rivoluzione verso la quale lui ed alcuni dei nuovi *whigs* britannici mostravano di avere la più assoluta considerazione in positivo. Tanto da scorgervi l'antefatto, l'esempio da adottare anche contro la monarchia inglese, secondo loro falsamente egalitaria nelle sue istituzioni parlamentari, solo formalmente ed in minima parte rappresentative della volontà della nazione.

Quantunque tardivamente riconoscendo invece, anche lui, nella Rivoluzione francese l'instaurazione di procedure motivate da un dispotismo violento, tuttavia Paine non mette in discussione l'ordine nuovo nato nel 1789, attribuendo sopraffazioni e crimini ad un '*robepierrismo giacobino*' che, ignorando e contraddicendo i *diritti naturali*, alla fine si sarebbe allineato allo spirito di conquista

sia dei Franchi (che distrussero le istituzioni Gallo-romane), sia dei Normanni (colpevoli appunto di aver impresso indelebilmente nelle istituzioni parlamentari britanniche il loro dispotismo militare e politico).

Sin qui non abbiamo però considerato compiutamente se ed in qual misura nel radicalismo di Paine giocassero le sue convinzioni etiche o religiose, tali comunque da indurlo criticare integralmente lo stesso sistema istituzionale statunitense, nella persona di Georges Washington, ma in particolare contro quelli che egli chiama i 'federalisti'¹³⁴⁷.

Almeno a patire da *The Age of Reason* (la cui prima edizione avvenne a Parigi, nel 1794, dopo che Paine era sopravvissuto alla tempeste anti-girondina messa in atto dai Giacobini), la sua posizione riguardo alla religione appare fondata su di un razionalismo che traeva origine dalle posizioni scientifiche di Newton e da una interpretazione (che direi estensiva) delle posizioni politico-istituzionali di Locke.

Come si legge sin dalla sorta di introduzione (intitolata *The Age of Reason, being an investigation of true and fabulous theology. Part first*), quella che egli definisce la sua "profession of faith" riposa sui dei punti assiomatici, cioè per lui certi ed indiscutibili¹³⁴⁸.

¹³⁴⁷ A questo riguardo va sottolineato che dapprima lui stesso si era definito un federalista. "If, then, by Federalist is to be understood one who was for cementing the Union by a general government operating equally over all the States, in all matters that embraced the common interest, and to which the authority of the States severally was not adequate, for no one State can make laws to bind another; if, I say, by a Federalist is meant a person of this description (and this is the origin of the name) I ought to stand first on the list of Federalists [...]" (PAINE, *To the citizens of the United States, and particularly to the leaders of the federal faction. Letter II* [pubblicata in *The National Intelligence*, november 22, 1802], ora in: ID., T. PAINE, *The Complete Writings* [...], vol. II, cit., p. 913). Poi questa sua convinzione federalista sarebbe in lui venuta meno a causa del comportamento di coloro che si professavano capi-fila del movimento (in particolare John Adam e John Jay), i quali – secondo Paine – avrebbero finito per celare dietro i professati principi federalisti le loro ambizioni di dominio, allineandosi cioè agli stessi criteri specifici dell'antico regime. "The name of Federalist [...] to them it served as a cloak for treason, a mask of tyranny [...]" (Ib., p. 915). Il piano dei "leaders of the faction was to overthrow the liberties of the New World, and place government on the corrupt system of the Old [...]" (Ib., p. 917).

¹³⁴⁸ "I believe in one God, and no more; and I hope for happiness beyond this life. I believe in the equality of man; and I believe that religious duties consist in doing justice, loving mercy, and endeavouring to make our fellow-creatures happy. [...] I do not believe in the creed professed by the Jewish Church, by the Roman Church, by the Greek Church, by the Turkish Church, by the Protestant Church, nor by any church that I know of. My own mind is my own church" (ID., *The age of reason* [1794], ora in: ID., *The complete writings*, vol. I, cit., p. 464).

Dichiarazione per cui enuncia una precisa presa di posizione verso tutte le chiese (in particolare quelle che chiama le “*national institution of churches*”), che non gli sembrano altro che delle invenzioni tirate su per terrorizzare e ridurre così in schiavitù l’umanità e monopolizzare il potere ed i profitti)¹³⁴⁹. E – per contrapposto professa il suo credo deista¹³⁵⁰.

Stabilendo poi la sola un’eccezione (rispetto alla “*theology of superstition*” professata dalle suddette “*national institution of churches*”) – fra le posizioni prossime al cristianesimo – per i *Quakers* (definendole molto vicine al suo credo deista)¹³⁵¹, Paine trae da questi suoi postulati assertori una conclusione ben diversa dalla posizione conciliante espressa nel *pamphlet* intitolato *Common sense*, edito a Filadelfia (nel 1776)¹³⁵². Auspica infatti una rivoluzione religiosa come inevitabile risvolto della rivoluzione politica in atto nell’epoca presente¹³⁵³.

¹³⁴⁹ “*All national institutions of churches, whether Jewish, Christian or Turkish, appear to me no other than human inventions, set up to terrify and enslave mankind, and monopolize power and profit*” (Ib., l. c.).

¹³⁵⁰ “*The true Deist has but one Deity, and his religion consist in contemplating the power, wisdom and benignity of the Deity in His works, and endeavoring to imitate Him in everything moral, scientific and mechanical*” (Ib., p. 498)

¹³⁵¹ La religione che più si avvicina al Deismo, nella parte morale e più benigna è quella “*professed by the Quakers*”, i quali però sono troppo rigidi nei loro principi, riducendosi a sé stessi e ignorando le opere di Dio – afferma Paine – ironizzando sul fatto che se essi fossero stati consultati da Dio stesso al momento della creazione ci sarebbe ora stato un mondo ben silente e di colore grigiastro. “*Though I reverence their philanthropy, I cannot help smiling at the conceit that if the taste of a Quaker could have been consulted at the Creation what a silent and drab-colored Creation it would have been!*” (Ib., p. 498). E comunque: “*Quakers [...] are rather Deist than Christian*”, infatti “*they do not believe much about Jesus Christ, and they call the Scripture a dead letter [...]*” (Ib., p. 597).

¹³⁵² In *Common sense* (appunto il vero grido di battaglia che contribuì ad accendere il movimento indipendentista americano) Paine aveva dichiarato la necessità di distaccarsi dall’Inghilterra e di abolire ogni distinzione fra conservatorismo e liberalismo, posizioni che – secondo lui – proprio il comportamento dei *Tories* e dei *Whigs* dimostrava incompatibili con i nuovi valori morali e politici egalitari che si erano da poco affermati in America. “[...] *Let the names of Whig and Tory be extinct; and let none other to be heard among us, than those of a good citizen; an open and resolute friend; and a virtuous supporter of the RIGHT of MANKIND, and of the FREE AND INDEPENDENT STATES OF AMERICA*” (ID., *Common sense on the Origin and Design of Government in general, with concise remarks on the English constitution* [1776] (ID., *Appendix to Common Sense*, in: Ib., p. 46). Sin qui Paine dimostrava comunque, ancora, sia un’adesione alla fede cristiana, sia un atteggiamento di conciliazione con le altre diverse convinzioni religiose. “*For myself, I fully and conscientiously believe that it is the will of Almighty that there should be a diversity of religious opinions among us. It affords a larger field for our Christian kindness [...]*” (Ib., p. 37).

¹³⁵³ “*Soon after I had published the pamphlet ‘Common sense’, in America, I saw the exceeding probability that a revolution in the system of government would be followed by a revolution in*

Nell'ultimo Paine, negli anni 1804-1805, la costante professione di fede deista prende una fisionomia più marcata, peraltro reiterando – 'baconianamente' (nella convinzione che sempre esistano sovrapposizioni che alterano la sostanza di ogni tradizione nel tradizionalismo formale) – la propria denuncia dell'alterazione intenzionale (più che la ricezione parziale o il fraintendimento) della genuina tradizione religiosa da parte soprattutto delle due religioni monoteistiche.

Al suo ritorno negli Stati Uniti, nel 1802, Paine si lega ad Elihu Palmer (la figura più in vista del movimento deista) e con lui, nel 1804, fonda la *Theistic Society*. Per diffondere queste loro convinzioni, i due creano un mensile intitolato *The Prospect, or View of the Moral World*, sul quale appiono molti scritti di Paine, intesi a confutare le posizioni non solo delle religioni istituzionalizzate (ebraica, cristiana e islamica), ma ora più marcatamente – in nome del deismo – anche quelle delle diverse confessioni protestanti¹³⁵⁴.

Nel *pamphlet* intitolato *Origin of Freemasonry*¹³⁵⁵, il deismo 'naturalistico-egalitario' di Paine si metamorfosa nel suo opposto, ossia nell'individuazione di un nucleo di verità religiose non percepibili sulla base di un'istintiva conoscenza, ma tale da dover essere per la sua importanza recepito dalla tradizione e come tale tramandato.

Un nucleo di verità che costituisce il nesso per cui le più antiche religioni (anteriori all'ebraismo, al cristianesimo, ed a qualsiasi altra forma di "national institution of churches", cioè dalle religioni istituzionalizzate in chiese e gerarchie) si riallacciano ad una tradizione comune [sorta di *tradizione primitiva*] sulla cui prima origine è vano indagare¹³⁵⁶.

the system of religion. The adulterous connection of church and state, wherever it has taken place, whether Jewish, Christian or Turkish, has so effectually prohibited by pains and penalties every discussion upon established creeds, and upon first principles [...] (ID., *The Age of Reason*, in: *Ib.*, p. 465).

¹³⁵⁴ "Deism, from Latin word Deus, God, is the belief of a God, and this belief is the first article of every man's creed" (ID., *On the religion of Deism compared with the Christian religion, and the superiority of the former over the latter* [pubblicato, sul periodico fondato da Paine e Elihu Palmer, *Prospect*, sui numeri del 30 giugno e del 7 luglio 1804], ora in: ID., *The complete writings*, vol. II, cit., pp. 796-797).

¹³⁵⁵ Pubblicato postumo, e frammentario, dalla sua esecutrice testamentaria, la moglie di Bonneville, Margaret (la quale, da 'buona' cattolica, pare che omettesse alcune parti da lei considerate troppo offensive per la religione cattolica romana). Ripubblicato, poi, come un *pamphlet*, nel 1818 (Nota dell'editore [P. S. Foner], in: T. PAINE, *The Complete Writings*, cit., vol. II, p. 830).

¹³⁵⁶ "At what period of antiquity, or in what nation, this religion was first established, is lost in the labyrinth of unrecorded time. It is generally ascribed to the ancient Egyptians, the Babylonians and Chaldeans, and reduced afterward to a system regulated by the apparent progress

Il nucleo di questa *tradizione primitiva* è nella *tradizione druidica*, rimasta intatta nei millenni e che oggi riemerge dall'ombra della storia, dal segreto (necessariamente *in occultis*)¹³⁵⁷ cui l'avevano costretta le persecuzioni subite dalle diverse religioni (in particolare quella cattolica, espressione della tenebrosa e triste Chiesa cristiana [*"of the gloomy Christian Church"*])¹³⁵⁸.

Svolgendo una tale contaminazione argomentativa, Paine sostiene che oggi – dietro tutte le attuali religioni istituzionalizzate – è questa *traduzione druidica* che si rivela come la *vera religione*, veicolata attraverso i millenni dalla *massoneria*¹³⁵⁹. Argomento che – come si vede – si potrebbe configurare sulla linea di un latomismo 'celticizzante', nella prospettiva, cioè, di quei '*celtologi parigini*' citati da Giarrizzo (il quale, per la verità, accenna di sfuggita, in una mezza riga di una nota in fondo al volume, sia a Tom [*sic*] Paine, sia al fatto che questi avrebbe influenzato il celtismo di Bonneville)¹³⁶⁰.

Potremmo quindi precisare che la singolarità del testo non è soltanto riconducibile al fatto che non sembra Paine sia mai appartenuto ad alcuna massoneria (pur frequentando Bonneville, Franklin ed altri latomisti), ma soprattutto consiste nella diretta testimonianza della contestualità fra un persistente (ma ormai labile, secondo anche Giarrizzo) linguaggio latomistico in certo modo d'antico regime, ed invece le nuove prospettive massoniche statunitensi¹³⁶¹. Sotto questa angolazione analitica, d'altra parte la vera sostanza del *pamphlet* sarebbe da vedere non tanto nel nuovo linguaggio simbolico latomistico, quanto nell'emergere sulle due sponde dell'Atlantico (e fra Inghilterra e continente europeo) di un forte referente ideologico – solo per certi aspetti e protagonisti massonico – che

of the sun through the twelve sign of zodiac by Zoroaster the lawgiver of Persia, from whence Pythagoras brought it into Greece" (ID, *Origin of freemasonry*, in: *Ib.*, p. 833).

¹³⁵⁷ "The Masons, in order to protect themselves from the persecution of the Christian Church, have always spoken in a mystical manner of the figure of the sun in their lodges [...]" (*Ib.*, p. 835).

¹³⁵⁸ "It is their secret, especially in Catholic countries, because the figure of the sun is the expressive criterion that denotes they are descended from the Druids, and that wise, elegant, philosophical religion was the faith opposite to the faith of the gloomy Christian Church" (*Ib.*, l. c.).

¹³⁵⁹ "[...] Masonry (as I shall show from the customs, ceremonies, hieroglyphics and chronology of Masonry) is derived and is the remains of the religion of ancient Druids; who, like the magi of Persia and the priests of Helipolis in Egypt, were priests of the sun. They paid worship to this great luminary, as the great visible agent of a great invisible first cause [...]" (*Ib.*, pp. 832-833).

¹³⁶⁰ GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, cit., p. 506.

¹³⁶¹ "[...] Lessing aveva irriso, nell'ultimo dei suoi Dialoghi, a quanti in Europa guardavano al Congresso americano come ad una loggia. Rimasta fuori del mio quadro, la massoneria americana assumerà tuttavia il legato settecentesco come una delle basi delle 'libertà' invocate. Si è giustamente insistito sulla fede massonica di Franklin [...]" (*Ib.*, p. 413).

caratterizza comunque quella che è anche la vera 'novità' della Rivoluzione francese, ossia la ricerca delle *origini* e della rivalutazione dell'*identità nazionale*.

Si potrebbe dire che qui, fra l'Oceano ed il Canale, una diversa fattispecie di *Grande nation* cerca le sue origini etniche, credendo di ritrovarle ben prima del 1789. E non un'improbabile, simbolica *Quest du Graal*, ma ricerca delle origini nazionali. Del resto, è quello stesso sentimento che, in altro contesto politico-ideologico tuttavia prende corpo almeno a partire dal XVI secolo, con testi come la *Franco-Gallia* (1573) dell'umanista, giurista e protestante franco-tedesco François Hotman. Un'opera nella quale si preconizzava il ritorno ad un sistema monarchico elettivo e rappresentativo-parlamentare.

All'inizio del XVIII secolo è ancora alla *Nation* che si torna a guardare, dopo la temperie assolutistica, sia pure in senso reazionario, ma nel senso del recupero della nazione degli antenati *Franco-germani* rivendicati da Boulainvilliers.

E poi ancora, e più fortemente, l'ideologia politica si riconverge verso la riscoperta delle origini fra la fine dello stesso secolo XVIII e l'inizio del XIX, dove *Nazione* e '*contro-Nazione*' si confrontano. Persino – come si è visto – nel *pamphlet* del prete Sieyès (*Qu'est-ce-que le Tiers Etat?*, del 1789), ma anche nella *Marseillaise* di Rouget de l'Isle ("*Qu'un sang impur abreuve nos sillons*", del 1792).

Ed ora, qui, in questo scorcio di un transito epocale, ancora sulle origini tendenzialmente '*franco-galliche*' discettano non soltanto Paine, ma anche Nicolas Bonneville (a quel che sembra, direttamente ispirato dal *druidismo*, '*celtico-britannico*' di Paine), e – come si è visto – particolarmente i '*celtisti parigini*'¹³⁶².

Appunto nel suddetto *pamphlet* sulle origini della massoneria, Paine testimonia questa vera grande novità ideologica rivoluzionaria (quantunque nel senso della rivalutazione delle identità nazionali che caratterizza sia la Rivoluzione americana, sia la Rivoluzione francese piuttosto che l'Impero napoleonico peraltro, *avant tout français*).

Novità ideologica che fra l'altro eserciterà un durevole influsso sulla Restaurazione europea (ponendosi come contraltare alla reazione metternichiana) ed in particolare sul Risorgimento italiano. E sia sul 'primo, quello innescato fra 1796-99 dalle armate francesi; sia

¹³⁶² Come si è visto, i vari La Tour d'Auvergne, Éloi Johanneau, le teorie dei quali confluirono poi soprattutto in quelle di Jacques Cambry, contribuendo alla creazione, voluta da Napoleone, dell'*Académie Celtique*, attiva fra il 1805-12. Si veda: *Aux sources de l'ethnologie: L'académie celtique*. Edité et préfacé par Nicole Belmont, Paris, Éditions du C.T. H. S., 1995.

sul 'secondo', nelle sue distinte componenti massonico-carbonare e apertamente nazionalistiche (l'una e l'altra invano soffocate dalla Restaurazione 'metternichiana'); sia sul 'terzo' Risorgimento': quello che va dalle tre Guerre d'Indipendenza alla prima Guerra mondiale.

L'argomentazione di *Origin of Freemasonry* (scritto nel 1805, a New York) è – da un lato – evidentemente ispirata a legittimare in qualche misura il latomismo statunitense (quello però gravitante attorno alle posizioni di Franklin – come si è visto – avverse al latomismo dell'*Order* o *Society of Cincinnati*, di Georges Washington).

D'altra parte, in questo scritto Paine resta comunque in quella che può apparire come una singolare sintonia con certe suggestioni latomistiche europee, in particolare quelle influenzate o suggestionate appunto dal mito di una *tradizione celtica*. Argomento, quest'ultimo, che non sembra avere relazione con quello di Franklin, né con l'*Order of Cincinnati* di Washington, in cui la 'patria comune' fra le due sponde dell'Oceano non sembrerebbe avere bisogno di referenti celtico-gallici.

Da parte sua, – come si è visto – Paine argomenta questo referente, dapprima (in *The age of reason* [1794]) nel senso di un'esplicita contrapposizioni alle religioni istituzionalizzate. Anni dopo, circa un decennio, Paine ammette che una tale *tradizione solare-druidica* era comunque originariamente presente nella religione ebraica¹³⁶³. Questo anche se – sottolinea – gli Ebrei, allora ancora ignoranti di ogni scienza e di ogni tecnica (tanto che si erano dovuti affidare ai Fenici di Tiro e di Sidone persino per l'edificazione del Tempio di Salomone)¹³⁶⁴, dapprima alterarono la *tradizione solare-druidica*¹³⁶⁵ per poi dichiaratamente perseguirla¹³⁶⁶.

¹³⁶³ “[...] And we learn from the history of the Jewish kings, II Kings xxii, xxiii, that the worship of the sun was performed by the jews in that temple [di Salomone]” (ID, *Origin of freemasonry*, cit., p. 837).

¹³⁶⁴ “We do not read in the history of the Jews, whether in the Bible or elsewhere, that they were the inventors or the improvers of any one art or science. Even in the building of this temple the Jews did not know how to square and frame the timber for beginning and carrying on the work, and Salomon was obliged to send to Hiram, King of Tyre (Zidon), to procure workmen; ‘for thou knowest’ (says Salomon to Hiram [...] Kings I, v, 6) ‘that there is not among us any that can skill to hew timber like unto the Zidonians’. This temple was more properly Hiram’s Temple than Salomon’s, and if the Masons derive anything from the building of it, they owe it to the Zidonians and not to the Jews” (Ib., l. c.).

¹³⁶⁵ “[...] The cosmogony, that is, the account of the Creation with which the book of Genesis opens, has been taken and mutilated from the Zend-Avesta of Zoroaster, and was fixed as a preface to the Bible after the Jews returned from captivity in Babylon, and that the rabbins of the Jews do not hold their account in Genesis to be a fact, but mere allegory. The six thousands years in the Zend-Avesta is changed or interpolated into six days in the account of Genesis” (Ib., p. 839).

¹³⁶⁶ “It is said, II Kings xxiii [:] ‘And (King Josiah) put down all the idolatrous priests ...

Un capitolo a sé richiederebbe una simile idea di una persecuzione del culto e della *tradizione solare-druidica*, ma va tenuto conto che Paine qui si riferisce al secondo libro dei Re [capo XXIII] dove si racconta della cacciata di tutti gli idoli e di tante pratiche degradanti (come la prostituzione 'in onore' della dea Ashera [Re, capo XXI]), a torto o a ragione confusi con il culto di Baal (dio del sole).

Qui comunque si ha l'impressione che lo stesso Paine confonda quello che ritiene la lucente e pura *tradizione di un culto solare universale* con quell'aberrante sincretismo che sarebbe riduttivo considerare semplicemente idolatrico.

Del resto, proprio in quel capo XXIII del secondo *Libro dei Re* si descrive la soppressione di questi sincretismi perversi, riferendosi all'ordine del re Giosia di far "scompare i cavalli che i re di Giuda avevano consacrati al sole all'interno del Tempio di Iahvé"¹³⁶⁷. E quel "put dawn all the idolatrous priest"¹³⁶⁸ – nella libera ed astiosa traduzione che Paine adotta – significa semplicemente "destituzione" (come era ovvio per i rappresentanti di una tale pluralità sincretica di culti che si voleva soppressa)¹³⁶⁹.

Del resto, qui Paine tratta troppo superficialmente la vicenda senza evidenziarne il contesto, del tutto interno sia al confronto fra le posizioni espresse a suo tempo nella lotta teologico-politica fra il Regno di Israele e il Regno di Giuda, sia successivamente – interno anche in quest'ultimo regno – dove Giosia (Re di Giuda) cancella le suddette pratiche sincretistiche che proprio suo nonno (Manasse)¹³⁷⁰ e suo padre (Amon)¹³⁷¹ avevano recepito.

that burned incense unto ... the sun, the moon, the planets, and all the host of heaven'. And it is said at the eleventh verse: 'And he took away the horses that the kings of Judah had given to the sun, at the entering in of the house of the Lord ... and burned the chariots of the sun with fire'" (Ib., pp. 837-838).

¹³⁶⁷ BIBBIA, *I Re. Secondo libro, Capo XXIII. 11*, ora in: *La Sacra Bibbia. Antico Testamento. Vol. I. Libri storici*. A cura di Enrico Galbiati, con la collaborazione di Angelo Penna e Piero Rossano. 3 ed. interamente riveduta. Torino, Utet, 1973, p. 543.

¹³⁶⁸ PAINE, *Origin of freemasonry*, cit., pp. 837-838.

¹³⁶⁹ Il re di Giuda, Giosia, "Destituì i preti, creati dai re di Giuda per offrire incenso sulle alture della città di Giuda e dei dintorni di Gerusalemme, e quanti offrivano incenso a Baal, al sole e alla luna, alle costellazioni e a tutta la milizia celeste" (BIBBIA, *I Re. Secondo libro, Capo XXIII. 8*, in: *La Sacra Bibbia. Antico Testamento. Vol. I. Libri storici*, cit., p. 543).

¹³⁷⁰ "E Iahvé parlò per mezzo dei suoi servi i profeti dicendo: 'Poiché Manasse, re di Giuda, ha compiuto tali azioni abominevoli, [...] e ha indotto a peccare anche Giuda per mezzo dei suoi idoli [...]' (BIBBIA, *I Re. Secondo libro, Capo XXI. 10-11*, in: *Ib.*, p. 541).

¹³⁷¹ Amon "si conformò in tutto alla condotta di suo padre; rese culto agli idoli eretti da suo padre [...] Abbandonò Iahvé, Dio dei suoi padri [...]. Contro Amon congiurarono i suoi ufficiali, che uccisero il re nel suo palazzo. Ma il popolo del paese uccise quanti avevano congiurato

Tuttavia, nelle conclusioni del *pamphlet* Paine in qualche modo smorza sia l'afflato polemico contro le istituzioni di Chiese nazionali, sia la sua apologia verso il culto solare, riconoscendo una sorta di legge storica nella circolarità della tendenza persecutoria da parte di ogni religione ufficiale (appunto di ogni *national institution of churches*) nel momento in cui si sovrappone alla precedente, cercando di cancellarne la memoria ed il ricordo. E quindi costringendo al segreto i cultori dell'antica religione¹³⁷².

In questa prospettiva di una ricorrente e quasi ciclica inclinazione di ogni religione (specilamente le "*national institution of churches*") a perseguire la precedente, qui comunque Paine reitera l'accusa agli Ebrei di un loro intento radicalmente persecutorio (in nome della loro '*religione nazionale*') nei confronti dei credenti nell'universale *tradizione solare-druidica*¹³⁷³.

Tuttavia l'argomentazione di Paine assume qui un'ulteriore e forse più significativa valenza in quello che risulta il vero suo duplice proposito, che è quello di chiarire la vera matrice della massoneria. In primo luogo, c'è un evidente proposito di non volere identificare massoneria ed ebraismo.

E qui Paine intende confutare un pregiudizio diffuso anche allora, relativo all'indebita identificazione del simbolismo massonico con quello 'biblico', mentre si tratta di mutazioni di simboli da una più antica tradizione del culto solare, ben anteriore alla religione biblica¹³⁷⁴. Del resto, al di là di più o meno recenti adozioni strumentali, – secondo Paine l'attuale veste massonica è il camuffamento che la ben più antica *tradizione solare-druidica* assunse verso la fine di due millenni di una sequenza di persecuzioni.

E qui il discorso su queste origini si fa piuttosto confuso, dal momento che Paine ammette che come per ogni altra religione anche

contro il re Amon. Il medesimo popolo proclamò re, al suo posto, il figlio Giosia" (*Ib.*, Capo XXI. 21-24, l. c.).

¹³⁷² "The natural source of secrecy is fear. When any new religion overruns a former religion, the professors of the new become the persecutors of the old. We see this in all instances that history brings before us" (PAINE, *Origin of freemasonry*, cit., *Ib.*, p. 841).

¹³⁷³ "When Hilkiac the priest and Shaphan the scribe, in the reign of King Josiah, found, or pretended to find, the law, called the Law of Moses, a thousand years after the time of Moses (and does not appear from II Kings, xxii, xxiii, that such a law was ever practised or know before the time of Josiah), he established that law as a national religion, and put all priest of the sun to death" (*Ib.*, l. c.).

¹³⁷⁴ "[...] We see that Masonry [...] lays claim to some divine communication from the Creator in a manner different from, and unconnected with, the book which the Christians call the Bible [...]" (*Ib.*, p. 832).

l'origine del culto solare si perde nella notte dei tempi, quantunque la si ascriva agli antichi Egiziani, ai babilonesi ed ai Caldei, ed in seguito aggiustata da Zoroastro in un sistema regolato secondo l'immagine del progredire del sole lungo lo zodiaco, immagine poi recepita da Pitagora e veicolata in Grecia¹³⁷⁵.

Comunque, per quanto non compiutamente decifrata nelle sue origini complesse, Paine evocando una tale *tradizione del culto solare-druidico*, di riflesso, accenna alla genesi della sincretistica della simbologia latomistica, la quale prenderebbe forma a partire da un conflittuale momento interno alla religione ebraica, da parte della *tradizione religiosa mosaica*, che egli ritiene una più recente trasformazione rispetto appunto ad una più antica *religione ebraica-solare*¹³⁷⁶.

Precisamente questa venne poi nei suoi culti e nei suoi simboli rimossa dal Tempio in cui era prima vigente. Ma è proprio allora questa più antica tradizione ebraica venne adottata dalle logge massoniche¹³⁷⁷.

Una variante di questa spiegazione va poi vista dove Paine risale ancora più a monte di questa fase conflittuale fra la *tradizione religiosa mosaica* e la *tradizione solare-druidica* – più antica di quella ebraica e di tutte le altre *national institution of churches*. Qui, cioè, Paine indica l'affinità che quella solare-druidica ha con la *tradizione solare persiana* (quella dello “*Zend-Avesta of Zoroaster*”)¹³⁷⁸, per il fondamento astronomico, naturalistico, del resto del tutto simile ai contenuti delle cerimonie e dei simboli geroglifici egiziani¹³⁷⁹.

¹³⁷⁵ “At what period of antiquity, or in what nation, this religion was first established, is lost in the labyrinth of unrecorded time. It is generally ascribed to the ancient Egyptians, the Babylonians and Chaldeans, and reduced afterwards to a system regulated by the apparent progress of the sun through the twelve signs of zodiac by Zoroaster the lawgiver of Persia, from whence Phytagoras brought it into Greece” (Ib., p. 833).

¹³⁷⁶ “[...] The description that Josephus gives of the decorations of this temple resembles on a large scale those of a Mason’s lodge. He says that the distribution of the several parts of the Temple of the Jews represented all nature, particularly the parts most apparent of it, as the sun, the moon, the planets, the zodiac, the earth, the elements; and that the system of the world was retraced there by numerous ingenious emblems” (Ib., p. 838).

¹³⁷⁷ “These, in all probability, are what Josiah, in his ignorance, calls the abominations of the Zidonians. Everything, however, drawn from this temple, and applied to Masonry, still refers to the worship of the sun [-] however corrupted or misunderstood by the Jews [-] and consequently to the religion of the Druids” (Ib., l. c.).

¹³⁷⁸ Ibidem, p. 839.

¹³⁷⁹ “The religion of the Druids, as before said, was the same as the religion of the ancient Egyptians. The priests of Egypt were the professors and teachers of science, and were styled priests of Heliopolis, that is, of the City of the Sun” (Ib., l. c.).

Una più problematica tipologia della confusione argomentativa che caratterizza questa localizzazione delle 'origini' è dove Paine si dilunga su di una persistenza del *culto solare* nella religione cristiana¹³⁸⁰, malgrado che lui stesso la indicasse come la seconda, in ordine di rilevanza, dopo l'ebraismo mosaico. Sarebbero entrambe espressione – malgrado si combattessero – di quella tipologia di *national institution of churches* che annienta ogni vera religiosità.

Riguardo poi alla persistenza di un'adorazione del sole che si ritroverebbe nel Cristianesimo non diversamente dalla Massoneria¹³⁸¹, Paine sottolinea che la sola differenza fra i due referenti è che nel Cristianesimo si ha solo una parodia di questa adorazione, nella figura di Cristo¹³⁸², mentre nelle cerimonie massoniche si avrebbe la genuina persistenza di quei culti solari¹³⁸³. Inoltre, il cristianesimo ha perseguitato sia la *tradizione ebraica*¹³⁸⁴, sia gli antichi e nuovi cultori della *tradizione solare-druidica*¹³⁸⁵. Anche se poi, appunto nella suddetta circolarità di fasi storiche, a sua volta il cristianesimo ha vissuto nel suo stesso interno un processo persecutorio, con la Riforma, per cui si è arrivati ad una persecuzione dei cristiani-cattolici da parte dei cristiani-protestanti¹³⁸⁶.

Nella sequenza di questa ciclica persecuzione della confessioni che, volta a volta, hanno assunto il carattere di *national institution of churches*, Paine afferma che l'origine, ben più recente, della mas-

¹³⁸⁰ "The case is that the day called St. John's day is the twenty-four day of June, and is what is called mid-summer day. The sun is then arrived at the summer solstice [...]. On the eve of St. John's day, that is, on the eve of midsummer day, the Irish light fires on the top of the hill. This can have no reference to St. John; but this has emblematical reference to the sun, which on that day is at the highest summer elevation, and might in common language be said to have arrived at the top of the hill" (Ib., pp. 836-837).

¹³⁸¹ "[...] Among numerous other instances, [...] the Christian religion and Masonry have one and the same common origin, the ancient worship of sun" (Ib., p. 836).

¹³⁸² "The Christian religion and Masonry have one and the same common origin: both are derived from the worship of the sun. The difference between their origin is that the Christian religion is a parody [...] in which they put a man whom they call Christ in the place of sun [...]" (Ib., p. 833).

¹³⁸³ "In Masonry many of the ceremonies of the Druids are preserved in their original state, at least without any parody. With them the sun is still the sun; and his image in the form of the sun is the greatest emblematical ornament of Masonic lodges and Masonic dresses [...]" (Ib., l. c.).

¹³⁸⁴ "When the Christian religion over-ran the Jewish religion, the Jews were the continual subject of persecution in all Christian countries" (Ib., 841).

¹³⁸⁵ "When the Christian religion over-ran the religion of the Druids in Italy, ancient Gaul, Britain and Ireland, the Druids became the subject of persecution" (Ib., l. c.).

¹³⁸⁶ "When the Protestant religion in England over-ran the Roman Catholic religion, it was made death for a Catholic priest to be found in England" (Ib., l. c.).

soneria sarebbe dovuta proprio a questa sequenza di persecuzioni nel corso della quale i seguaci della *tradizione solare-druidica* si risolsero a rifugiarsi nel 'segreto'¹³⁸⁷, ad indossare il camuffamento latomistico¹³⁸⁸.

Prende qui forma conclusiva, l'altro aspetto del duplice intendimento di Paine di chiarire la vera matrice della massoneria, che è appunto quello – oltre cioè l'averne decifrato il suo sincretico simbolismo da quello ebraico – di indicarne la vera origine nella *tradizione solare-druidica*. E qui resterebbe comunque da vedere se per Paine viene prima un sincero referente a questa *tradizione solare-druidica* oppure l'impegno a ricostruire una storia della massoneria, cioè interpretata anche qui sul registro di un'invenzione della *tradizione latomistica*.

Discorso che sembrerebbe fondato sulla convinzione che la nascita della massoneria interviene in una fase di molto successiva all'origine della *tradizione druidica*, la quale quindi sarebbe a monte della *tradizione latomistica*, e questa non sarebbe affatto 'congenita' con le origini 'celtico-druidiche', ma semmai strumentalmente traddotta in un successivo e più tardo veicolo.

Rimane dunque posto, e non risolto, il significato che anche Thomas Paine – non diversamente dai 'celtisti parigini' – attribuisce a questa rinascita della *tradizione druidica*?

Sarebbe quindi infondata l'ipotesi che il referente a questa tradizione sia un proposito di collocare anche la Rivoluzione americana nel contesto ideologico di una *Grande nation*?

La quale qui sarebbe appunto quella 'celtica', capace di unire le etnie fra le due sponde sia della Manica che dell'Atlantico?

Vi sarebbe forse il tentativo di un recupero dei più veri 'legami naturali' (ciò che potrebbe richiedere una diversa lettura del suo concetto di *diritti naturali* dell'uomo) fra le etnie-nazioni celtiche disperse fra le due sponde dei suddetti mari, metafora delle trasformazioni in profondo della cultura occidentale?

Appunto una nuova *Grande Nation*, diversa e opposta sia a quella francese (e questa vista come recupero rivoluzionario e imperiale

¹³⁸⁷ "This would naturally and necessarily oblige such of them as remained attached to their original religion to meet in secret, and under the strongest injunctions of secrecy. Their safety depended upon it [...]"(Ib., l. c.).

¹³⁸⁸ "[...] From the remains of the religion of Druids, thus preserved, arose the institution which, to avoid the name of Druids, took that of Mason, and practised under this new name the rites and ceremonies of Druids"(Ib., l. c.).

di una tradizione romana), sia a quella britannica (intesa da Paine come un sistema reazionario-passatista nel suo riferimento alla tradizione dispotica normanna)?

Laddove queste ipotesi potessero essere confermate, vi sarebbe qui una netta antinomia rispetto alle posizioni filosofico-politiche prima professate da Paine, ossia il postulato della *naturale eguaglianza* di tutti gli uomini, sulla base di predicati *diritti naturali* (appunto quale sostanza di una concezione radicalmente democratico-egualitaria).

E del resto, molto attentamente – in palese antinomia con il predicato della naturale eguaglianza fra gli uomini – lo stesso Paine aveva descritto (in *Right of man. Part second* [dedicata a La Fayette, e pubblicata a Londra, nel febbraio 1792]) quella che allora definiva come armonica compresenza di “*different nations*” la vera fisionomia degli Stati Uniti¹³⁸⁹.

Dunque qui prende forma, da un lato, una concezione dialettica fra *distinti* contesti etnico-culturali (quelli delle singole specificità nazionali) che si possono ‘eguagliare’ [*equalize*] pur rimanendo diversi. Dall’altro lato, però, si dichiara che questo *eguagliamento*, questa dialettica fra *distinti*, fra *diversi*, non è questione che i singoli individui (pur titolari di *diritti naturali* fondati su di un’assoluta, irrinunciabile, incondizionabile *eguaglianza naturale*) possano immediatamente risolvere.

Infatti, per riuscire a farlo, coloro che ne fossero effettivamente interessati, dovrebbero disporsi a rinunciare a quella che è la loro *nativa condizione di assoluta libertà*, incompatibile con l’*assoluta eguaglianza*, e quindi disporsi ad un *eguagliamento politico* che richiede la trasformazione dei *diritti naturali fra eguali* in *diritti civili fra diversi*.

Dunque anche Thomas Paine ammette che sul piano politico vi siano diversità individuali, intendendo individui diversamente dotati del potere di realizzare un’*eguaglianza politica* che non è l’*eguaglianza naturale*, perché richiede capacità e potere che non tutti hanno.

¹³⁸⁹ “If there is a country in the world, where concord, according to common calculation, would be least expectd, it is America. Made up, as it is, of a people from different nations, accustomed to different forms and habits of government, speaking different languages, and more different in their modes of worship, it would appear that the union of such people was impracticable; but by the simple operation of constructing government on the principles of society and the rights of man, every difficulty retires, and all the parts are brought into cordial unison” (ID., *Rights of man. Part second*, in: ID., *The Complete Writings* [...], cit., vol. II, p. 360).

Anche nell'ultimo Paine vi sarebbe – come già in Mirabeau – il tentativo di sortire dal segreto, di pubblicizzare (dietro il postulato dei *diritti naturali*) quel proposito di un *ordine nuovo* che ormai non richiede più alcun camuffamento latomistico.

Alla fine, lo stesso travestimento massonico della *tradizione solare-druidica* non è più necessario. Adesso questa tradizione di una *Grande nation*, di un ordine nuovo del mondo della nazioni (diverse ma disposte al reciproco riconoscimento ed all'interazione fra diversi contesti culturali, esistenziali, politici) si è ormai riaffermata fra le due sponde dell'Atlantico, e sull'onda di ritorno dalla Federazione americana si è irradiata in tutta Europa con la Rivoluzione francese sotto forma di annuncio di una *Grande nation*.

Rivoluzioni entrambe sorte all'insegna dei *diritti naturali*, quale base ideologica su cui si accenderanno le rivendicazioni delle singole *piccole nazioni*. Itinerario che fra XVII-XX secolo, tra molte luci ed altrettante ombre, comunque non potrà cancellare il loro vero movente (al di là di suggestioni latomistiche ed esasperazioni etnico-nazionali), ossia il fattore genetico della ricerca di una loro identità culturale, fatta di memorie, di tradizioni di valori. Entità che le singole *piccole nazioni* intendono ricollocare nel corso storico (anche se è da sperare in senso non più esclusivo, ma certamente ancora nazionalitario).

Vicenda complessa, travagliata, che segna appunto il drammatico riscatto delle nazionalità fra XIX-XX secolo, non solo fra le due sponde dell'Atlantico e della Manica, ma anche sia fra le due sponde del Mediterraneo, sia fra le frontiere del mondo slavo e quelle del mondo islamico (asiatico, balcanico e medio-orientale).

Capitolo XXIV

Nel nome dell'“*antico liberalismo*” (a suo tempo formulato dall'“*old whigh*” Edmund Burke), fra 1791-1815 prende corpo – e fallisce – il progetto di una ‘*costituzione naturale*’ per tutte le nazioni schierate contro il ‘dispotismo francese’¹³⁹⁰

A fronte di una più vasta progettualità costituzionale che caratterizza la svolta fra Sette-ottocento, – oltreché nelle Americhe (si pensi ai fermenti ‘coloniali’ dalla costituzione per gli Stati Uniti d’America, del 1776, fino almeno alla costituzione del Nicaragua nel 1810) – l’Europa continentale è percorsa da un serrato confronto ideologico che appunto oppone al dominante costituzionalismo di matrice francese (sia democratico-rivoluzionaria che napoleonico-imperiale) come modello alternativo il cosiddetto ‘costituzionalismo britannico’ e non solo in Spagna, ma ancor prima nelle isole del Mediterraneo che Inglesi e Francesi si stanno disputando con le loro flotte..

Fermenti costituzionali si erano per la verità già avuti in queste Isole, almeno risalenti alla costituzione adottata nel 1755 nella Corsica di Pasquale Paoli (che poi, deluso dall’accostamento alla Francia rivoluzionaria, contribuirà alla costituzione ‘anglo-còrsa’ del 1794). Ma fermenti in tal senso si avranno non solo di lì a poco nell’espandersi della suddetta strategia ideologica britannica, sia nei progetti per Malta (1801 e 1802), ma in seguito anche per il Regno di Sicilia (con la costituzione del 1812), oltreché, anni dopo per le Isole Ionie (nel 1818)¹³⁹¹.

¹³⁹⁰ * Il presente e il successivo capitolo riproducono, senza variazioni, il capitolo XXVI (*La costituzione-anglo sicula* (3 novembre 1812) subita dalla Corte borbonica in Sicilia e rinnegata al rientro a Napoli, nel dicembre 1816) di: P. PASTORI, *Alla ricerca di un ordine nuovo. Napoli e Palermo fra antico regime, rivoluzione e restaurazione* (1759-1821). Tomo I. *Fra riforme d’antico regime e Repubblica partenopea, il tentativo della reazione neo-assolutistica di soffocare e poi eludere le istanze costituzionali*. Prefazione di Roberto Martucci. Firenze, Edizioni del Poligrafico fiorentino, 2008 [*Vetus Ordo Novus. XIV*], pp. 529-571.

¹³⁹¹ Carlo Raffaele RICOTTI, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo fra rivoluzione e restaurazione. Dal ‘modello corso’ (1794) al ‘modello ionio’ (1818)*, in: *Il modello costi-*

La costituzione còrsa era nata sotto i migliori auspici e non solo per il precedente 'mito' che aveva avuto a soggetto quell'isola, e che aveva entusiasmato molti intellettuali europei. E da ultimo da parte anche di Edmund Burke, capofila ideologico del partito liberal-moderato dei *Whigs*. Non va infatti dimenticato che questa ammirazione suscitata dall'eroica resistenza contro l'invasione francese aveva determinato – nel riferimento alla costituzione dello stesso Paoli, del 1755 – i progetti costituzionali sia di Giuseppe Gorani, del 1764, sulla linea della costituzione britannica, sia di Rousseau (che a richiesta di Matteo Buttafuoco, allora amico di Paoli, vi vide l'occasione per realizzare i principi del 'contratto sociale'), sia di Dalmazzo Francesco Vasco (che interpretò le idee di Rousseau nel senso di un contratto di 'tipo privatistico' fra il re ed il popolo)¹³⁹².

Certo la prima costituzione còrsa redatta da Paoli nel 1755 anticipava le posizioni che poi avrebbero caratterizzato il 'mito della costituzione britannica', negli anni immediatamente seguenti maturato in Inghilterra, e che troverà espressione compiuta nelle teorie dello stesso Burke¹³⁹³, divenendo l'insegna del partito *Whig* nello scontro interno (contro le inclinazioni radicali dei membri della *Revolution Society*, capeggiati dal dottor Richard Price, prima ancora che contro i conservatori *Tories*) ed esterno (contro le idee 'giacobine'). Era stata la congiuntura internazionale a favorire l'incontro fra Paoli ed il plenipotenziario inglese Gilbert Elliot (allievo, amico e collaboratore di Burke), in quel momento plenipotenziario inglese in Corsica e futuro Viceré dell'Isola. Resasi poi necessaria, fra 1793-94, l'evacuazione degli Inglesi da Tolone, divenne urgente trovare un'altra base per la flotta mediterranea. Questo indusse il gabinetto di Londra ad approfittare del cambiamento di fronte di Paoli, il quale – appunto dopo aver invano richiesto alla Convenzione parigina l'autonomia la nazione còrsa – si decise a capeggiare l'insorgenza degli isolani contro i Francesi stessi¹³⁹⁴.

tuzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea fra la fine del '700 e la prima metà dell'800. Atti del seminario internazionale di Studi in memoria di Francisco Tomás y Valiente (Messina, 14-16 novembre 1996). A cura di Andrea Romano, Milano, Giuffrè, 1998, p. 392.

¹³⁹² [Paola MARIANI BIAGINI], *Introduzione*, a: *La Costituzione del regno di Corsica del 1794*. Testi, concordanze, indici. A cura di Paola Mariani Biagini. Firenze, Istituto per la documentazione giuridica del Consiglio nazionale delle Ricerche, 1994, pp. xii-xiii.

¹³⁹³ RICOTTI, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo fra rivoluzione e restaurazione* [...], cit., p. 396.

¹³⁹⁴ *Ibidem*, l. c.

Avvengono così i primi contatti e gli accordi fra Paoli e Elliot, sulla base di una strategia politica in cui gioca un ruolo il modello di 'costituzione consuetudinaria' còrsa, che allora apparve all'Inghilterra pienamente adattabile al tipo di istituzioni che da poco (fra 1782-84) erano state elaborate per l'Irlanda ed il Canada, nel senso di un relativo riconoscimento di locali tradizioni rappresentative, peraltro con istituzioni parlamentari del tutto sottomesse al parlamento di Londra e persino al *Privy Council* del Re¹³⁹⁵.

Dal canto loro, quantunque in un solo parziale accordo, sia Paoli che Pozzo di Borgo erano intervenuti nella redazione del testo còrso, imponendo una determinata interpretazione delle istanze isolate. Pertanto, – pur annessa all'Inghilterra con l'unione personale alla Corona britannica – la Corsica ottenne un suo parlamento formalmente autonomo. E quantunque subordinata all'autorità di un Viceré nominato da Londra (il quale era titolare sia del potere esecutivo, sia di un diritto di veto sul legislativo, oltreché del comando delle forze armate), almeno all'inizio, in via di principio, il rispetto della 'costituzione consuetudinaria' veniva accettato dal governo britannico. E sul momento venne accettato dallo stesso Elliot questo criterio che dovessero essere mantenute tutte le precedenti leggi còrse, relative alla religione, alla proprietà, alla riscossione delle imposte ed agli affari interni¹³⁹⁶. In ottemperanza a questo principio, spettò dunque alla tradizionale assemblea rappresentativa dell'Isola, la *Consulta generale*, di redigere il testo stesso della costituzione.

Ma Paoli aveva un suo preciso referente etico-politico che non poteva risultare del tutto condivisibile per i Britannici. Da qui il particolare criterio di autonomia che caratterizza la sua costituzione del 1794. Sebbene in palese antitesi con il costituzionalismo francese, Paoli intese adattare alla realtà ed alle esigenze dell'Isola i suoi principi illuministici, che in lui erano ispirati da una concezione giusnaturalista di matrice cristiana, cioè dal primato che la 'legge di natura' avrebbe dovuto sempre avere per il suo referente etico-religioso, rispetto a qualsiasi legislazione positiva. E su questa base Paoli aveva del resto legittimato la stessa insurrezione contro i Francesi, pur aderendo all'idea roussoviana del 'contratto sociale'¹³⁹⁷. Innegabilmente sono questi i motivi di fondo per cui la Co-

¹³⁹⁵ *Ibidem*, pp. 398-399.

¹³⁹⁶ *Ibidem*, p. 399.

¹³⁹⁷ [Paola MARIANI BIAGINI], *Introduzione*, cit., p. xiv.

stituzione del Regno di Corsica appare dotata di una significativa, per quanto relativa autonomia.

Da un lato, la costituzione còrsa risulta conservatrice nei confronti dei costumi e delle organizzazioni interne, sia mantenendo la divisione del territorio in Pievi (art. I del *Tit. II*), sia non mettendo in discussione la religione cattolica ed il potere del clero, ed anzi inserendo i vescovi nel Parlamento (art. I del *Tit. II*), pur garantendo la tolleranza degli altri culti (art. III del *Tit. X*)¹³⁹⁸.

Dall'altro lato, questa costituzione è invece innovatrice, nel senso che la *Camera di Parlamento* era eletta dal popolo e riservata alla sola nazione còrsa. Il consenso del parlamento era necessario per qualsiasi normativa. I suoi componenti non potevano essere perseguiti per le loro opinioni, se non dal parlamento stesso, con esclusione di qualsiasi altra autorità, compreso quella dello stesso sovrano (artt. X-XI del *Tit. IV*)¹³⁹⁹. Il Parlamento aveva inoltre il potere di "domandare al re il rinvio del Viceré", previa richiesta "al Re, nel suo Consiglio Privato"¹⁴⁰⁰.

La costituzione per la Corsica ebbe comunque vita breve, dal 1794 al 1796, per lo sviluppo successivo della situazione internazionale. Il forte dissenso che incontrò la politica del Viceré, Elliot, sfociò infine sia in una generale ostilità dei Còrsi per l'estromissione di Paoli dal governo, sia nell'ammutinamento delle stesse truppe britanniche (che rifiutarono il dispotismo dello stesso Elliot), sia nelle resistenze del parlamento còrso al ritiro dell'*habeas corpus* ed alla proclamazione della legge marziale. E non ultimo giocò un ruolo il mutato quadro internazionale. L'invasione francese dell'Italia, nel 1796, l'occupazione di Livorno, la crisi nel Mediterraneo aggravata dalla defezione della Spagna dalla coalizione antifrancesa e dalla successiva alleanza con la Francia direttoriale¹⁴⁰¹. Da qui il ritiro degli Inglesi dall'Isola.

Nondimeno un giudizio positivo da condividere su questa costituzione – in contrasto con la storiografia che privilegia il modello 'democratico' francese, e quindi con studi recenti che indicano in quella còrsa un taglio reazionario e conservatore – può essere sot-

¹³⁹⁸ *Ibidem*, l. c.

¹³⁹⁹ *Ibidem*, l. c.

¹⁴⁰⁰ *Costituzione del regno di Corsica, decretata nell'anno 1794*. In Corte, nella Stamperia del Governo di Corsica, 1794, [ristampa anastatica, in: *La Costituzione del regno di Corsica del 1794*, cit., p. 16].

¹⁴⁰¹ RICOTTI, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo fra rivoluzione e restaurazione* [...], cit., p. 405.

toscritto anche nel senso della presenza di elementi indubbiamente non conservatori dei privilegi (sia del re che della nobiltà e del clero), bensì liberali, nel senso dell'interazione fra queste distinte autorità e l'elemento 'democratico' (il parlamento). Distinzioni interattive, secondo cioè lo schema della tradizione di 'governo misto', risultano infatti i seguenti elementi della costituzione della Corsica.

Appunto il fatto che il potere legislativo era affidato congiuntamente al Re ed al Parlamento. Per certi aspetti diversamente dall'Inghilterra – sia perché monocamerale, sia perché posto sotto stretto controllo del Viceré (che aveva, oltre al diritto di veto, il potere di convocare, prorogare e sciogliere l'assemblea) –, tuttavia la costituzione còrsa aveva anch'essa un criterio elettorale su base censitaria. Inoltre, in analogia alla costituzione inglese, si richiedevano per l'elettorato attivo la cittadinanza, il domicilio in Corsica da almeno un anno, l'età minima di venticinque anni e lo stato di proprietario di beni fondiari. Per quello passivo, per poter essere cioè eletti, era richiesta la nascita da 'padre corso', il domicilio nell'Isola da almeno cinque anni, ed il possesso di "almeno sei mila lire di beni fondi"¹⁴⁰².

A parziale correzione della monocameralità (voluta da Paoli per l'ostilità verso una 'camera alta' fatta di nobili còrsi, a lui invisibili) la costituzione se prevedeva che al parlamento appartenessero *ex officio* tutti i vescovi dell'Isola, invece erano tassativamente esclusi tutti coloro che in qualche misura risultassero appartenere alle categorie politicamente non autonome (impiegati pubblici e preti).

Analogamente al parlamento inglese, non solo era riservata anche a quello còrso l'iniziativa legislativa in materia di imposizioni, tasse e contribuzioni, ma gli era conferito anche il diritto di accusare, 'a nome della nazione' tutti i membri del governo. Ai sensi dell'art. XI del *Tit. II (Del numero, ed elezione del parlamento e delle due funzioni)*: "Il Parlamento ha il diritto di accusare, a nome della nazione, tutti gli Agenti del Governo, rei di prevaricazione, nanti [sic] il Tribunale straordinario da indicarsi"¹⁴⁰³.

Per i suddetti caratteri, per quanto possa definirsi molto liberale per quei tempi di duro confronto ideologico con le costituzioni democratiche francesi, la costituzione còrsa si rivelerà meno democratica anche di quella 'anglo-sicula'. Quanto meno relativamente sia ai requisiti del censo – molto alti nel testo còrso – richiesti per l'elettorato attivo e passivo, sia per la stessa libertà di stampa (*Tit.*

¹⁴⁰² *Ibidem*, p. 401.

¹⁴⁰³ *Costituzione del regno di Corsica, decretata nell'anno 1794*, cit., pp. 8-9.

VIII, Art. IV: “La libertà della Stampa è decretata, salvo a rispondere degli abusi secondo la legge”¹⁴⁰⁴, limite che anticipa lo Statuto albertino¹⁴⁰⁵.

Diverso il contesto in cui prendono forma i progetti costituzionali per Malta, negli anni 1803-1804 (dal momento della rottura della ‘pace di Amiens’ alla ripresa della guerra) cioè in un periodo nel quale l’*Isola dei Cavalieri Gerosolimitani* si trovò a svolgere non solo un ruolo di avamposto ideologico anti-francese (e qui soprattutto grazie all’operazione di ‘contro-informazione’ ideologica svolta da personalità come Vittorio Barzoni), ma si pose come il referente del conflitto interno all’Inghilterra fra la politica liberale del gabinetto *whig* (tornato al potere nel 1806) e il conservatorismo dei *Tories* (ostili alla diffusione di idee costituzionali nei ‘territori liberati’, considerandole solo strumentali nella lotta contro Napoleone e l’ideologia costituzionale della Rivoluzione francese).

Dal canto suo, Barzoni si trovava a Malta dopo essere stato espulso per volontà di Napoleone anche da Vienna, dove in un primo tempo aveva trovato ospitalità (dopo un periodo trascorso nel Granducato di Toscana, retto dal cadetto degli Asburgo-Lorena, Ferdinando III). E questo a motivo delle critiche a suo tempo rivolte al Generale per la ‘liquidazione’ della Repubblica di Venezia. Da Malta, Barzoni organizza fra 1804-08, su giornali da lui diretti (*L’Argo*, *Il Cartaginese*, *Il Giornale politico*), una pervasiva polemica ideologica contro la Francia rivoluzionaria al cui modello istituzionale egli oppone il referente appunto alla ‘costituzione britannica’¹⁴⁰⁶.

In tal senso, a Malta si riflette quel serrato confronto fra i *Whigs* tornati al potere ed i *Tories*, appunto attorno alla prospettiva di Edmund Burke di un’applicazione della ‘costituzione consuetudinaria’ (fondata su un ampio sistema di libertà e peraltro rispettosa anche delle autonomie delle singole nazioni) anche nelle Isole del Mediterraneo che si trovano nella sfera di influenza delle flotte e delle armate britanniche. Una politica che sia gli allievi e collaboratori di Burke (sia Elliot, come si è accennato per la sua iniziale posizione in Corsica, sia William Windham, sia lo stesso Bentinck) verranno sviluppando fino al 1812. In quell’anno, infatti, la pesante sconfitta elettorale subita dai *Whigs* stessi segnerà il loro allontanamento dalla politica per un ventennio e l’affermazione dei crite-

¹⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 22.

¹⁴⁰⁵ RICOTTI, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo fra rivoluzione e restaurazione* [...], cit., p. 405.

¹⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 406.

ri 'realistici' dei *Tories*, intenzionati ad una spartizione – nel senso dello schmittiano 'terra-mare' – con le reazionarie potenze continentali della Russia e particolarmente dell'austriaco Impero degli Asburgo-Lorena¹⁴⁰⁷.

Ma vediamo gli antefatti a partire dal momento in cui l'attenzione dell'Inghilterra nel corso del conflitto con la Francia si rivolge a Malta, contestualmente alla fase d'inizio dell'esperimento costituzionale in Corsica. Per la verità, nel 1796 l'*Ordine di Malta* (i *Cavalieri di Malta*) era in trattative con il Direttorio parigino per la ristabilire la sua presenza in Francia. Trattative fallite, poi, con il pretesto che l'Isola aveva dato accoglienza agli emigrati, mortali nemici della Repubblica¹⁴⁰⁸. L'iniziativa dei *Cavalieri* era del resto osteggiata dalla Russia, poiché lo *czar* Paolo I stava sviluppando una politica di inserimento nel Mediterraneo, suggerita anche dalla presenza a San Pietroburgo di un consistente gruppo di emigrati francesi appartenenti allo stesso *Ordine*.

In Inghilterra si considerò questa politica russa come espressione dei principi autocratici di Paolo I e delle sue "fantasies of knighthood"¹⁴⁰⁹, anche se la prospettiva di una funzione vitale dei corpi intermedi, della nobiltà in particolare (ma in un contesto certo non autocratico) era quando avevano in mente lo stesso Burke e gli ambienti *whigs* da lui ispirati.

Dopo Campoformio, l'occupazione delle isole Ionie da parte dei Francesi e la conquista di Malta compiuta da Napoleone nel corso della campagna d'Egitto – dunque fra 1797-98 – rese oltremodo difficile per Londra escludere un intervento militare russo nel Mediterraneo. Pertanto, nell'autunno del 1798 una flotta russo-turca libera Corfù e le altre isole dell'arcipelago dai Francesi, con la conseguente proclamazione, nell'aprile del 1799, da parte dell'ammiraglio russo Ushakov, della Repubblica Unita delle isole Ionie e della successiva elaborazione di una costituzione¹⁴¹⁰. In seguito, nella seconda coalizione, le armate russe di Suvarow intervengono nel 1799 nelle operazioni militari che riguardano il Regno di Napoli, lo Stato Pontificio e l'Italia settentrionale¹⁴¹¹.

¹⁴⁰⁷ ID., *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo. II. Fra 'whigs' e 'tories': le istanze costituzionali a Malta*, in: 'Clio', XXIX (1993), n. 2 (aprile-giugno), p. 215.

¹⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 219n.

¹⁴⁰⁹ *Ibidem*, pp. 219-221.

¹⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 222n.

¹⁴¹¹ *Ibidem*, pp. 222-223.

Pur avendo lo Czar avuto successo nella sua politica di attrazione dell'*Ordine dei Cavalieri di Malta* nella sfera di influenza russa (per cui nel dicembre 1799 la sede dell'*Ordine* venne stabilita in Russia), tuttavia, dopo la rottura dell'alleanza con l'Austria, Paolo I decise il ritiro della flotta russa dal Mediterraneo, per cui la liberazione di Malta dai Francesi avvenne grazie alle armi britanniche. Allora l'Inghilterra assunse il controllo dell'Isola, dal settembre 1800, in un primo tempo riconoscendo la rivendicazione di Ferdinando IV di un 'diritto eminente' su tutte le isole dell'Arcipelago maltese.

Un diritto formale, peraltro sotto il controllo di un 'Comando militare unificato', agli ordini dell'ammiraglio britannico Alexander Ball, mentre si faceva contestualmente ampio spazio agli insorgenti maltesi, i quali ottennero la convocazione di un 'Congresso popolare' che installò un governo dell'Isola, con un comitato che ricostituì subito l'*Università dei Nobili* e le antiche magistrature dei *Giurati* e del *Consiglio popolare* (la tradizionale assemblea elettiva soppressa nel 1775 dallo stesso *Gran Maestro dell'Ordine*)¹⁴¹².

Il seguito degli avvenimenti doveva dimostrare come questa ambizioni di autogoverno degli insorgenti che avevano animato la resistenza antifrancesa e che erano sostenute dallo stesso Ball, non venissero invece viste di buon occhio a Londra. Anche perché lì si temeva una reazione da parte della Russia, che rivendicava – come si è visto – il dominio su Malta.

Venne dunque allontanato Alexander Ball e nominato come *Civil Commissioner* (alle strette dipendenze dei vertici militari britannici) Charles Cameron, nel maggio 1801, con l'esplicito ordine di conformarsi a tutte le precedenti leggi e privilegi dei Maltesi, quali risultavano sotto l'autorità del *Gran Maestro dell'Ordine di san Giovanni di Gerusalemme*¹⁴¹³.

Prescrizione che definirei abbastanza eloquente tenendo conto appunto che proprio il *Gran Maestro dell'Ordine* aveva deciso appunto nel 1775 la soppressione del *Consiglio popolare* in quanto tradizionale assemblea elettiva. D'altronde, non si comprende bene quale eco avessero davvero nelle decisioni di Londra le concezioni burkeane di una 'costituzione consuetudinaria' da rispettare, se questa costituzione implicava un Consiglio popolare che invece veniva eliminato ed una complessiva subordinazione dei Maltesi ai vertici militari britannici (dai quali dipendeva, come si è visto, lo

¹⁴¹² *Ibidem*, p. 226.

¹⁴¹³ *Ibidem*, pp. 231-232.

stesso *Civil Commissioner*). Del resto non molti dubbi sollevano le istruzioni inviate a Cameron dalle quali risulta che si doveva garantire ai Maltesi un regime di parziale autonomia amministrativa, in conformità a quanto aveva deciso a suo tempo lo stesso *Gran Maestro dell'Ordine*.

D'altro canto, che negli ambienti inglesi non si fosse completamente d'accordo con questa imposizione risulta dalla designazione, che le stesse istruzioni contenevano, del sovrintendente dell'amministrazione del Lazzaretto, nella persona di William Eton. Singolare figura, quest'ultimo, il quale avrà invece una parte decisiva nel sostenere le rivendicazioni politiche degli Isolani, proprio per questo venendo subito, nel 1802, allontanato da Malta. Infatti, proprio Eton, assieme a John Richards, fra 1806-1812 svolgerà comunque un'intensa attività per la modifica – in senso *whig* – dell'amministrazione civile imposta ai Maltesi¹⁴¹⁴. Tuttavia, nell'intervallo fra il suo allontanamento – nel 1802 – e la presa di posizione espressa nei suoi *Appeals*, nel 1811 – andrebbe collocata in più coerente sequenza cronologica la suddetta attività svolta dal Barzoni, con costante consequenzialità a partire dal 1804, con le sue veementi 'gazzette' anti-francesi.

In effetti, da lunga data, con i suoi scritti antigiacobini, negli anni 1796-99, Barzoni aveva richiamato l'attenzione sull'esigenza di opporre un efficace controveleno all'ideologia radicale dei rivoluzionari francesi. Ne aveva indicata anche la terapia più efficace nel recupero della costituzione consuetudinaria di cui i Còrsi, i Maltesi, come ogni altra nazione esposta alla conquista francese, necessitavano per un'irrinunciabile ricostruzione morale e politica. Un tema, questo della 'costituzione consuetudinaria', che proprio in quegli anni Edmund Burke argomentava influenzando la pubblicistica del tempo, indicandone cioè il significato in quanto espressione dei profondi legami con il passato, del carattere e delle istanze nazionali, dei sentimenti e propositi comuni a tutte le popolazioni d'Europa che rifiutavano la distruzione di ogni tradizione morale, politica e sociale perpetrata dall'ideologia e dalle armi nella Rivoluzione francese.

Partendo da tali posizioni, delineando un immediato programma contro-rivoluzionario ma prefigurando un più vasto e durevole futuro istituzionale per le 'popolazioni liberate', dal canto suo Barzoni – ne *I Romani in Grecia*, del 1797 – anticipava quanto avrebbero

¹⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 233n.

poi detto altrettanto autorevolmente, nell'incombenza del pericolo, in relazione alla crisi di Malta, solo molti anni dopo: sia, nel 1808, Franckie Gould Leckie¹⁴¹⁵; sia, nel 1810, Charles Paisley¹⁴¹⁶; sia, nel 1811, probabilmente lo stesso Eton¹⁴¹⁷.

D'altro canto, tutte queste posizioni non indussero Londra a cambiare atteggiamento, tanto più che ormai tramontava l'era dei *Whigs*, i quali erano stati sostenitori di una politica di impronta burkeana, nel senso appunto di un coinvolgimento delle 'popolazioni liberate' nel sistema costituzionale britannico. Dopo di allora, venne da Londra inviata una *Special Commission* a Malta, fra i cui membri figurava William O'Court, già incaricato d'Affari alla corte napoletana e che in futuro sarà fra coloro che sosterranno nel 1816 la revoca, da parte di Ferdinando IV, della costituzione siciliana voluta William Bentinck e dai liberali siciliani nel 1812.

Nelle istruzioni date a questa Commissione, il 5 maggio 1812, si legge chiaramente il rifiuto di riconoscere ai Maltesi il diritto di avere una costituzione, garantendo loro in compenso la piena libertà nel commercio, un'amministrazione civile, ma non un'assemblea deliberante in senso politico (e tanto meno il tradizionale *Consiglio Popolare*), né un indipendente sistema giudiziario, né processi attraverso una giuria (il britannico *Trial by Jury*, ambito da tutte le costituzioni del periodo)¹⁴¹⁸.

Risultavano dunque inutile sia gli *Appeals* di Eton, nell'agosto 1811, sia l'arrivo a Londra, in novembre, del 'deputato del popolo Maltese', Nicola Testaferrata (seguace di Eton) per perorare l'autonomia parlamentare dell'Isola pur nel contesto del *Commonwealth* britannico. La richiesta di Testaferrata di restaurare il *Consiglio Popolare*, cioè una rappresentanza per ceti, intesa a riordinare la diverse classi dei cittadini, venne configurata a Londra come negativa in quanto vi si volle vedere una posizione élitaria tipica di una reazione nobiliare.

¹⁴¹⁵ G. F. LECKIE, *An Historical Survey of the Foreign Affairs of Great Britain with a view to explain the causes of the late and present wars*, London, 1808 (citato da: RICOTTI, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo*. II. ..., cit., p. 247n).

¹⁴¹⁶ C. W. PAISLEY, *Essay on the Military Policy and Institutions of the British Empire*, London, 1810 (*Ib.*, l. c.).

¹⁴¹⁷ [W. ETON], *The Appeals of the Nobilty and People of Malta to the Justice, Public Faith and Policy of the British Government, for the fulfilment of the conditions upon which they gave up their Island to the King, namely their Ancient Rights under a free constitution*, Malta, 1811 (*Ib.*, l. c.).

¹⁴¹⁸ RICOTTI, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo*. II., cit., p. 273.

Ma non diceva niente di inesatto Testaferrata quando denunciava il comportamento dell'unione dei commercianti inglesi, che deliberavano sugli affari e sui traffici maltesi seguendo puntualmente le indicazioni di Londra. Da qui l'urgenza di restaurare un'assemblea 'nazionale' – secondo Testaferrata – che fosse espressione dei diversi ceti e località e si opponesse all'arbitrio di interessi esterni puramente economici¹⁴¹⁹.

Ancora una volta la politica incontrava l'ostacolo di interessi economici insuperabili, patrocinati da una Potenza che del resto si serviva dello strumento economico per imporre la sua concezione politica nazionale. Allora come adesso, contrariamente alle disattese distrazioni della storiografia contemporanea, non avviene affatto l'eclissi della politica surrogata da interessi economici planetari. Ma si instaura da parte di dimensioni politiche forti l'uso strumentale e diversivo dell'economia sia per trarre nell'immediato risorse che sarebbero meno facilmente acquisibili in termini politici, sia per imporre – e sapientemente per via di coinvolgimento egoistico – tutte le diverse entità culturali e politiche in una sistema politico ed ideologico egemone.

Sul momento è Malta nel 1813 a perdere ogni speranza di autonomia politica, proprio a partire dall'inizio dell'attività del primo governatore britannico di Malta, *sir* Thomas Maitland, che determina l'ingresso dell'Isola nel *Crown Colony System*, secondo cioè il trattamento riservato a tutte le popolazioni considerate da Londra non all'altezza di un autonomo 'sistema rappresentativo'. Consimile sorte ebbero le Isole Ionie, sottoposte anch'esse al governatorato di Maitland, con analoghe conseguenze nel senso di impedire la crescita di ceti sociali capaci di autonomia locale e di partecipazione politica¹⁴²⁰.

Collocata convincentemente su questo sfondo, anche la vicenda del costituzionalismo siciliano del 1812 acquista una maggiore visibilità delle questioni in campo, degli ostacoli e dei margini della loro stessa risolvibilità. Su questo sfondo – delineato sia dal conflitto militare fra Francia ed Inghilterra, sia dallo stesso scontro politico interno, fra *Whigs* e *Tories*, sulla politica da adottare nei 'territori liberati' – si ambienta l'incontro fra il liberale William Bentinck ed i liberali siciliani, in una confluenza di intenti costituzionali che si concreta nella realizzazione del 'mito della costituzione britannica'.

¹⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 275.

¹⁴²⁰ *Ibidem*, p. 281.

Mentre già si delinea il declino *whig* in Inghilterra e si liquidano le speranze costituzionali maltesi e ionie (a fine aprile-inizio maggio 1812), in Sicilia era cominciata invece l'attività costituente del parlamento straordinario per elaborare la costituzione detta 'anglosicula'. Tale attività si divide in due fasi. Nella prima (18 giugno-19 luglio) furono discusse ed approvate le *Basi* della costituzione. Nella seconda (20 luglio-3 novembre) venne preparato ed approvato il testo della costituzione stessa¹⁴²¹.

Gran parte del merito dell'attuazione di un simile documento va riconosciuta al liberale *lord* Bentinck, che come si è accennato – proprio nel contesto neo-assolutista della Corte borbonica rifugiata a Palermo – con energia dispiegò dei veri e propri poteri dittatoriali, sia per farlo accettare alla stessa Corte, che per far superare ai più retrivi un'ormai inattuale difesa di privilegi, che proprio la parte più culturalmente avanzata dell'aristocrazia, sostenuta dalla borghesia, intendeva spontaneamente abbandonare¹⁴²².

Il testo della costituzione venne steso dall'abate Paolo Balsamo in tre mesi. Al posto dell'antica divisione nei tre *Bracci*, – ora il Parlamento (secondo appunto il modello britannico) era formato da una 'camera alta', la *Camera de' Pari* (in cui confluivano, di diritto, i membri dei due primi ordini, nobiltà e clero) e da una *Camera de' Comuni* (cui invece si accedeva per elezione). Perciò solo in parte il modello seguito da Balsamo fu quello del parlamento inglese (del resto quasi nel medesimo intorno di anni anch'esso creato, come quello siciliano, dai Normanni nel XII secolo). Si era però diversamente evoluto, attraverso la *Magna Charta*, nel XIII secolo, fino alle più recenti acquisizioni istituzionali, fra XVII-XVIII secolo (con un decisivo punto di svolta nella *Glorious Revolution* del 1688-89, con il supporto teoretico-ideologico di John Locke).

Ora era in un alone di 'mito' che la 'costituzione britannica' si presentava ai Siciliani. Un 'mito' che già in patria, in Inghilterra assumeva i contorni di un'accezione genericamente 'giuridico-costituzionale' del termine stesso di *constitution*, espressione di un'orgogliosa ripresa, tinta di nazionalismo, del mito che nel Settecento aveva avuto corso in Europa (a partire dalla definizione data del termine costituzione nel *Droit des gens*, di Emeric de Vattel)¹⁴²³. Un mito

¹⁴²¹ GIARRIZZO, *La Sicilia dal Vespro all'Unità d'Italia*, Torino, Utet, 1989, p. 656.

¹⁴²² Ernesto PONTIERI, *Il tramonto del baronaggio siciliano*, Firenze, Sansoni, 1943 pp. 358-359.

¹⁴²³ Mario PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia*

che appunto già in Inghilterra (prima che nel miraggio 'normanno' dell'ancestralità siciliana) aveva assunto i contorni della pretesa continuità con una *constitution* antica, da sempre rivendicata, ma il cui significato si riferiva anzitutto *al carattere degli uomini e del suolo*, e solo in un secondo momento a delle istituzioni politiche, ed alla loro *permanenza* ed al loro *funzionamento*¹⁴²⁴.

Nondimeno, proprio questo 'mito' è alla base della visione liberale del partito *Whig*, nel senso dell'elaborazione di un'immagine del proprio passato nazionale comprensibile ed esportabile. Sotto questo profilo, non è eccessivo affermare che nelle "*acque del Mediterraneo the British Constitution veleggerà per tutto il XIX secolo con la flotta*" britannica¹⁴²⁵.

Possiamo anche ammettere che il mito della 'costituzione inglese', di un sistema istituzionale solo in parte esportabile, fosse in realtà immagine surrettiziamente evocata e strumentale alla lotta anti-napoleonica ed all'ambizione di un *commonwealth* mediterraneo dell'Inghilterra. Disegno del resto non invisibile ai maggiorenti siciliani. E nondimeno, proprio come 'mito', questo modello inglese ben si confaceva ai presupposti costituzionali da cui Balsamo e l'ambiente che lo sosteneva allora presero le mosse. E non solo per avversione nei confronti del radicalismo innovativo dei costituzionali francesi, che comunque aveva trovato più di un'eco nella costituzione di Cadice (approvata, come si è visto, nei primi mesi di quello stesso 1812)¹⁴²⁶. Infatti, Balsamo non era meno decisamente avverso alla stessa 'monarchia amministrativa', nella quale riconosceva la continuità di un'ideologia che – da Filangieri a Zurlo, ed a Tommasi e Medici – aveva pur avuto come presupposto il rifiuto per qualsiasi sostanziale forma di 'rappresentanza politica'.

D'altronde, molto vicina a questa prospettiva di una 'monarchia amministrativa' era stata l'idea da cui si era partito a suo tempo persino Vincenzo Cuoco, quando nell'edizione del 1806 del suo *Saggio* indicava nei poteri dittatoriali conferiti a Napoleone una necessaria fase fondativa di un tale nuovo ordine. A suo dire, un ordine inevitabilmente monocratico, in quanto unica via per salvare le stes-

dell'idea inglese di costituzione, in: *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea...*, cit., p. 74.

¹⁴²⁴ *Ibidem*, p. 75.

¹⁴²⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁴²⁶ *Ibidem*, p. 362.

se conquiste della Rivoluzione, appunto attraverso l'autoritarismo specifico di una *monarchia amministrativa*¹⁴²⁷.

Ora, precisamente ad un tale concetto di 'Stato-forza' – impersonato dalla monarchia napoleonica (in cui, non diversamente dalla monarchia assoluta, non sembrava esserci alcun spazio per una rappresentanza parlamentare) – viene opponendosi il modello di 'Stato rappresentativo-liberale' elaborato dal Balsamo, sulla base dei suggerimenti non solo di Bentinck. Quantunque quest'ultimo impersonasse allora, sul fronte siculo-mediterraneo, la fase operativa dell'antagonismo, della vera e propria "*intense repugnance*" che Edmund Burke ed altri esponenti del partito *whig* (da Windham a Gilbert Elliot, al duca di Portland ed allo stesso Bentinck)¹⁴²⁸ provavano per l'ideologia e la prassi politica della Rivoluzione francese.

A fronte di tante illazioni sulla matrice latomistica di alcuni dei protagonisti di questo progetto anti-rivoluzionario dei *Whigs*, una componente settaria che sarebbe attiva sul fronte mediterraneo, si staglia comunque la concezione di Burke, referente sostanziale e principio direttivo dell'azione dei suddetti commissari britannici, nel senso dell'applicazione di criteri di 'costituzione materiale' ai quali il gabinetto londinese tendeva in quel momento ad allinearsi¹⁴²⁹. Principi identificati nell'immediato soprattutto nella formazione di una *rappresentanza elettiva a base proprietaria*, a tutela di quelli che con formula efficace Burke aveva definito i '*landed interests*', cioè i 'naturali interessi fondiari del paese'.

Ma a monte di questi interessi ci doveva essere – secondo Burke – un ordine sociale costruito nell'arco di infinite generazioni, come dimensione razionale, ordinata, costruita sui fondamenti religiosi e su istituzioni storiche. E queste basi della costituzione consuetudinaria andavano protette, conservate, tramandate, in quanto '*ancient rights end privileges*', non solo in Inghilterra, ma anche in nazioni caratterizzate da una qualche somiglianza o comunità culturale¹⁴³⁰, appunto come la Sicilia 'normanna'. Proprio, dunque, i principi guida del costituzionalismo burkeano, che coniugati ad un ampio sistema di libertà pubbliche, quali la libertà di stampa e di

¹⁴²⁷ P. VILLANI, *Italia napoleonica*, Napoli, Guida, 1979, pp. 30-34.

¹⁴²⁸ C. R. RICOTTI, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo fra rivoluzione e restaurazione...*, cit., p. 392.

¹⁴²⁹ *Ibidem*, p. 393.

¹⁴³⁰ *Ibidem*, l. c.

opinione, l'*habeas corpus*, il *trial of jury*, costituiranno i capisaldi dei previsti progetti istituzionali nel Mediterraneo¹⁴³¹.

Comunque, in Sicilia, dietro Balsamo non ci sono solo gli Inglesi, ma anche i molti protagonisti isolani della svolta liberale (aristocratico-borghese) sostenuta dai 'baroni' siciliani più illuminati, anzitutto il principe di Belmonte ed il principe di Castelnuovo. E poco importa se tutti e tre questi sostenitori del cambiamento istituzionale – e del colpo di Stato attraverso cui avvenne, con la convocazione del 'parlamento straordinario' – fossero o meno appartenenti, come Bentinck stesso, alla massoneria di rito scozzese¹⁴³². È infatti stato autorevolmente affermato che a dare prestigio all'azione istituzionale inglese nella Sicilia non è stata tanto l'alleanza latomistica (che nell'Isola non aveva affatto goduto di grande prestigio), bensì l'urgenza di far fronte al dispotismo napoleonico ed alla sua forza di espansione¹⁴³³.

Da parte loro, con indubbia autonomia, l'Abate e gli altri costituenti siciliani intendevano dare concretezza al loro proposito liberale, precisamente rivitalizzando il ruolo del parlamento palermitano, reiteratamente disconosciuto dal Borbone. Certo, si trattava di adattarlo alle circostanze, prendendo ad esempio le funzioni di quello britannico, cioè tenendo conto sia di quella prassi parlamentare, sia delle più recenti teorie politico-istituzionali inglesi (e fra queste anzitutto quelle di Burke). Un parlamento, dunque, che in Sicilia fosse in grado di esercitare uno stretto controllo sulle tendenze dispotiche del Re e della Corte borbonica¹⁴³⁴. Tendenze queste, del resto molto prossime nella sostanza a quelle poste in essere nell'Impero napoleonico, e non meno di queste potenzialmente anti-liberali e, nell'immediato, anti-inglesi nel senso dell'opposizione reazionaria del Re ai propositi liberali di Bentinck.

Recentemente è stato affermato che l'iniziale progetto di Balsamo di una riforma del parlamento, da attuare nel solco delle antiche tradizioni istituzionali, si sarebbe poi alterato nel proposito della parte retriva dei baroni di determinare una drastica riduzione dei

¹⁴³¹ *Ibidem*, l. c.

¹⁴³² Si tratta di un punto sul quale si soffermano molti interpreti del periodo: *Ibidem*, p. 409; Michela D'ANGELO, *La 'Gazzetta britannica' di Messina e la costituzione siciliana del 1812*, in: *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea...*, cit., p. 881.

¹⁴³³ GIARRIZZO, *1812: Sicilia inglese?*, in: *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea...*, cit., p. 62.

¹⁴³⁴ PONTIERI, *Il tramonto del baronaggio siciliano*, cit., p. 364.

poteri della monarchia. Una limitazione, questa, che sarebbe architettata a tutto vantaggio delle prerogative feudali, le quali nei propositi dei costituenti isolani si sarebbero proprio con la progettata costituzione rivitalizzate, se il liberale Bentinck non avesse fatto di tutto per ravvicinare quanto più possibile le nuove istituzioni siciliane a quelle della Gran Bretagna. Fra l'altro, in tal modo, proprio lui avrebbe aperto un possibile spazio ed un ruolo politico alla borghesia¹⁴³⁵.

¹⁴³⁵ Raffaele FEOLA, *Dall'illuminismo alla Restaurazione. Donato Tommasi e la legislazione delle Sicilie*, Napoli, Jovene, 1987, pp. 143-144.

Il raffronto fra la costituzione 'anglo-sicula' (del 1812) con la coeva 'costituzione di Cadice'

Tuttavia, se si stabilisce un parallelo fra la costituzione siciliana del 1812 e le altre costituzioni italiane del periodo napoleonico, si può constatare che le nuove istituzioni isolate differivano dal loro modello britannico molto di più di quanto si fosse verificato nelle altre carte costituzionali italiane rispetto alle loro fonti francesi¹⁴³⁶. E questo non tanto – come si sostiene – per l'assenza di una stratificazione di norme istituzionali che in Inghilterra si erano storicamente prodotte. Norme che lì erano il risultato di determinate componenti dell'aristocrazia e della borghesia stessa, che nel tempo erano riuscite a predisporre le condizioni per una costituzione, come appunto era accaduto fra la *Magna Charta* ed l'*Act of Settlement*. Norme, quindi, la cui assenza in Sicilia avrebbe invece reso possibile una costituzione ritagliata sugli interessi cetuali dei reazionari baroni¹⁴³⁷.

Al contrario, contro una simile interpretazione storiografica si può osservare che in Sicilia si ebbe una costituzione proprio a motivo di una sostanziale autonomia politica storicamente acquisita e conservata dai ceti liberali isolani, che quindi anche in questo non si dimostrarono certo inferiori a quelli britannici. Ceti costituiti da nobili e borghesi, soprattutto attorno alla capitale Palermo da tempo uniti in uno stesso criterio di difesa della 'società civile', contro quelli che giustamente essi consideravano in definitiva degli omologhi estremi della tirannia monarchica (sia quella dei Napoleonidi che quella dei Borboni) e del dispotismo democratico (quale componente delle risorgenti spinte rivoluzionarie in Italia ed in Spagna).

Un'autonomia che comunque si esprime nella volontà di non legarsi del tutto neppure al modello britannico, secondo cioè precise esigenze maturate in seno alla tradizione istituzionale siciliana. Per

¹⁴³⁶ *Ibidem*, pp. 144-145. Lo stesso Feola rinvia a: Carlo GHISALBERTI, *Le costituzioni giacobine*, Milano, Giuffrè, 1957, pp. 87 e ss.; Armando SAITTA, *Costituenti e costituzioni della Francia rivoluzionaria e liberale: 1789-1875*, Milano, Giuffrè 1975, pp. 10-12.

¹⁴³⁷ FEOLA, *Dall'illuminismo alla Restaurazione. Donato Tommasi e la legislazione delle Sicilie*, cit., p. 145.

cui questa loro libertà di pensiero a tratti induce i costituenti siciliani persino a recepire prospettive e soluzioni istituzionali germinate nella stessa esperienza costituzionale della Rivoluzione francese.

In tal senso, un significativo influsso britannico sembra da riconoscere nella *Costituzione siciliana* del 1812: sia nella rigorosa definizione dell'obbligo del re di convocare il parlamento, almeno annualmente; sia – e soprattutto – nella sensibile attenuazione del potere esecutivo del sovrano stesso e dei ministri, qui a favore del legislativo. E questo potere ora definito esaurientemente di esclusiva spettanza del parlamento¹⁴³⁸.

Tuttavia, se risultano comunque innegabili anche le matrici britanniche, nondimeno di matrice francese ci sembrano alcuni aspetti ancor più determinanti nel qualificare la sostanza della costituzione siciliana. E fra questi, anzitutto l'esatta divisione dei poteri. Il legislativo, cioè, al parlamento, l'esecutivo al re, il giudiziario a sua volta concepito come organo distinto ed indipendente. Ed inoltre non molto distante almeno formalmente dalle costituzioni francesi risulta – per la sin qui insospettata mediazione del modello costituzionale di Cadice – non solo il complesso di garanzie delle libertà individuali, ma anche la responsabilità dei ministri e dei pubblici impiegati (gli uni e gli altri soggetti alla sindacabilità ed al giudizio da parte del parlamento).

Dunque, in netto contrasto con quanto la critica ritiene, questi aspetti sono presenti nella costituzione 'anglo-sicula', non diversamente da quanto poco prima avevano fatto appunto i costituenti gaditani, anticipando Palermo. Ma non solo questo viene recepito della costituzione 'gaditana' dai costituenti siciliani. Emerge infatti che a questo immediato antefatto spagnolo (la *Costituzione di Cadice*, del 19 marzo 1812) i costituenti siciliani avessero evidentemente guardato molto attentamente, a cominciare dall'assenza anche nella costituzione siciliana della *dichiarazione dei diritti naturali* che anche gli spagnoli non avevano voluto porre all'inizio della loro costituzione. In effetti anche i costituenti siciliani avevano seguito la traccia di quelli gaditani nell'evitare quella sorta di *incipit* declaratorio che caratterizza tutte le costituzioni francesi fra il 1791 ed il 1795¹⁴³⁹.

¹⁴³⁸ *Ibidem*, pp. 146-147.

¹⁴³⁹ Si vedano: sia la premessa *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* della costituzione francese del 1791, sia il *Projet de Déclaration des droits naturels, civils et politiques des Hommes*, del condorcettiano *Plan de constitution présentée à la Convention nationale les 15 et 16 février 1793*; sia la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* della costituzione

E tuttavia, seguendo l'esempio spagnolo, i costituenti siciliani non avevano affatto rinunciato alle garanzie dei *diritti individuali*. Nella costituzione gaditana, quantunque 'celato' nel *Título V* (relativo all'organizzazione dei tribunali), e precisamente nel *Capítulo III* (intitolato *De la administración de justicia en lo criminal*), non erano mancate precise indicazioni di questi *diritti individuali*, che risultano parzialmente mutuati direttamente dalla mai attuata costituzione 'condorcettiana-girondina'. Del resto, la costituzione di Cadice recava nel suddetto *Capítulo III* anche importanti innovazioni in termini degli stessi *diritti individuali*. Tali risultano le garanzie contro il sequestro dei beni (art.294), sulla salubrità delle carceri e sulla tutela dell'incolumità dei detenuti da possibili atti di violenza di altri carcerati, addirittura prevedendo l'isolamento (art. 297)¹⁴⁴⁰. Come si è già osservato, significative risultano sia la garanzia contro la tortura e la violenza (art. 303)¹⁴⁴¹, sia l'abolizione dell'infamia (art. 305), che ha anch'essa un antecedente illustre nei progetti del giovane Maximilien Robespierre.

Sotto questo profilo, almeno in parte la *Costituzione di Sicilia* del 1812 è debitrice verso la costituzione 'gaditana', dalla quale recepisce un relativo ampliamento di queste garanzie individuali rispetto alla stessa *Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen*, premessa appunto alla 'termidoriana-direttoriale' costituzione francese del 1795¹⁴⁴².

E tuttavia, a sua volta, la costituzione 'anglo-sicula' amplia tali garanzie rispetto alla stessa costituzione 'gaditana', ponendosi pertanto come il più avanzato documento costituzionale nella prima metà del XIX secolo, e destinata ad essere l'antefatto della successiva evoluzione istituzionale.

In realtà, appare imponente lo spazio dato dalla *Costituzione di Sicilia* alla definizione dei *diritti e doveri* contenuta nel *Decreto per la*

'giacobina-montagnarda' *Acte constitutionnel du 24 juin 1793* [...]; sia – e soprattutto – la più recente ed articolata *Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen*, premessa alla suddetta costituzione francese del 1795 (la *Constitution de la République française du 5 Fructidor An III* [22 agosto 1795], in : *Les constitutions et les principales lois politiques de la France depuis 1789...*, par Léon Duguit et Henry Monnier, cit., rispettivamente alle pp. 1 ss., 36 ss., 66 ss., 78 ss.

¹⁴⁴⁰ *Constitución política de la monarquía española* [da qui in avanti: C.SP.1812], in: Eduardo DE GUZMAN, *España, entre las dictaduras y la democracia, con el texto integro de las siete contituciones que han regido en España a partir de 1812*. Madrid, G. Del Toro, 1976, p. 79.

¹⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 80.

¹⁴⁴² C.F.1795 [= *Constitution de la République française du 5 Fructidor an III* (22 Août 1795)], in: *Les constitutions et les principales lois politiques de la France depuis 1789...*, cit., pp. 78-80.

libertà della stampa. Articolato in ben venticinque paragrafi, il *Decreto* sanciva (al paragrafo 1) la piena libertà di pubblicare qualsiasi idea, senza preliminare autorizzazione o licenza, con la sola limitazione (precisata ai parr. 2-5 e 7-8) per gli scritti sia di argomento religioso (per il 'dovere' di non scrivere, né pubblicare niente che fosse lesivo della religione cattolica), sia di contenuto lesivo della stessa persona del re e della famiglia reale, sia tali comunque da incitare a disobbedire alle leggi, o lesivi dell'altrui onorabilità e della pubblica decenza¹⁴⁴³.

Una particolare rilevanza era poi data (al paragrafo 6) alla definizione del dovere di impedire la libertà di pubblicare qualsiasi scritto che mirasse a distruggere i fondamenti stessi della costituzione, i quali pertanto ricevono qui una precisa codificazione. "[...] Cioè la divisione dei poteri nel modo già sanzionato, per cui il potere legislativo risiede presso il Parlamento [...] ed il potere esecutivo presso il re, ed il potere giudiziario presso i magistrati; [e] che il solo Parlamento abbia il diritto di imporre le tasse; che i funzionari pubblici siano ad esso responsabili e niuno possa essere arrestato e punito se non conforme alle leggi e per via d'ordini e sentenze de' magistrati ordinarii"¹⁴⁴⁴.

Inoltre, sempre in questa prospettiva di contestuale dichiarazione dei *diritti e dei doveri*, specifiche norme erano previste sia per le sanzioni (ai paragrafi 9-15), sia per la regolamentazione stessa cui era sottoposto lo stampatore per evitare falsificazioni o contraffazioni (ai paragrafi 16-19)¹⁴⁴⁵. Tutte precisazioni che costituiscono altrettanti elementi per la prefigurazione della moderna legislazione sulla stampa.

Ma la più ampia definizione di precise garanzie di autonomia, correlata ad un sistema di obbligazioni, risultava nella parte intitolata *Libertà, dritti e doveri del cittadino*, costituita da tredici *Capì*¹⁴⁴⁶. Il *Capo I* prevedeva sia il diritto ad esprimersi liberamente su qualsiasi argomento politico, di lamentarsi di ingiustizie subite, sia il dovere di non promuovere complotti sediziosi¹⁴⁴⁷. Il *Capo II* sanciva il diritto di resistenza ad imposizioni di autorità che non fossero previste da leggi¹⁴⁴⁸. Invece, il *Capo III* stabiliva il dovere per ogni cittadino

¹⁴⁴³ *Costituzione siciliana* [C.SIC.1812], in: *Le costituzioni italiane*. A cura di Mario D'Ad-
dio, Alberto Aquarone, Guglielmo Negri. Milano, Comunità, pp. 424-426.

¹⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 425.

¹⁴⁴⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁴⁴⁶ *Ibidem*, pp. 426-429.

¹⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 426.

¹⁴⁴⁸ *Ibidem*, 427.

di non assumere più di una carica remunerativa, mentre il *Capo IV* garantiva il diritto ad esser giudicato in base a precise leggi, non retroattive, ed i *Capi V-VI* confermavano il diritto di proprietà individuale su fondi già appartenenti a feudi¹⁴⁴⁹. Un criterio altamente innovativo, quest'ultimo, che trovava il suo correlato nel dovere di considerare aboliti i privilegi erariali, ecclesiastici, comunitari e personali (al *Capo VII*)¹⁴⁵⁰. Anche qui, dunque, si avvertono precisi echi del testo 'gaditano'.

Relativamente all'insieme dei diritti-doveri di cittadinanza, pur senza alcun esplicito riconoscimento della sovranità nazionale – invece presente nel testo 'gaditano' (*Tit. I, Cap. I*), subito prima del *Cap. II (De los Españoles)* – particolare enfasi veniva posta dalla *Costituzione siciliana* (al *Capo VIII*) sulla definizione del diritto del singolo cittadino ad esser considerato “*parte del potere legislativo direttamente o indirettamente*”, ed in quanto tale titolare del dovere di non riconoscere “*altre autorità, salvo quelle stabilite dalla legge*”¹⁴⁵¹.

Da questo diritto di cittadinanza discendevano correlati doveri. Alcuni di questi con un carattere contingente, che comunque testimoniano la portata progressista della *Costituzione siciliana* del 1812, come risulta da quanto previsto dal *Capo X*, dove era sancito l'obbligo di saper legge e scrivere per aver parte, diretta o indiretta, come rappresentante o elettore, alla formazione delle leggi (requisito peraltro proiettato nel futuro, poiché si stabiliva che sarebbe stato richiesto a partire dal 1830)¹⁴⁵².

Qui l'attenzione dei costituenti siciliani si riconduce evidentemente agli antefatti rivoluzionari francesi costituiti sia dall'art. 23 del 'condorcettiano-girondino' *Projet de déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes*¹⁴⁵³, sia dall'art. 54 della costituzione 'giacobina-montagnarda' del giugno 1793¹⁴⁵⁴, sia – e soprattutto – dell'intero *Titre X. Instruction publique* (artt. 296-301) della

¹⁴⁴⁹ *Ibidem*, pp. 427-428.

¹⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 428.

¹⁴⁵¹ *Ibidem*, l. c.

¹⁴⁵² *Ibidem*, p. 429.

¹⁴⁵³ “Art. 23. L'instruction élémentaire est le besoin de tous, et la société la doit également à tous ses membres” (*Projet de déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes*, in: *Plan de constitution présentée à la Convention nationale les 15 et 16 février 1793*, cit., p. 37).

¹⁴⁵⁴ *Acte constitutionnel du 24 juin 1793 et Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, in: *Ibidem*, p.73.

‘costituzione ‘termidoriana-direttoriale’ del 1795¹⁴⁵⁵ ed in particolare dell’art. 16 del *Titre II. État politique des citoyens*¹⁴⁵⁶.

E, non ultimo, per i costituenti siciliani c’erano gli stessi ‘antefatti’ recenti – derivati appunto dalla suddetta costituzione francese del 1795 – sia della *Costituzione della Repubblica napoletana* (Tit. X. *Della educazione ed istruzione pubblica*, artt. 292-306)¹⁴⁵⁷, sia della stessa costituzione ‘gaditana’¹⁴⁵⁸, che all’art. 335 fra i compiti delle deputazioni provinciali elencava, al comma 5, di “*promover la educación de la joventud [...]*”¹⁴⁵⁹, e che soprattutto dedicava proprio un *Titulo IX. De la instrucción pública* (artt. 366-371) all’argomento¹⁴⁶⁰.

Ancor più ‘progressista’ sembrava il dovere (definito nella parte intitolata *Libertà, diritti e doveri del cittadino*, al *Capo XI*) di far vaccinare i figli (requisito per potere essere non solo elettore attivo e passivo, ma per far parte degli stessi consigli civici)¹⁴⁶¹. Dovere che del resto andava incontro ad una delle richieste da gran tempo sostenute dai ceti più progressisti, tra illuminismo e Rivoluzione francese. Qui la costituzione ‘anglo-sicula’ sembra la seconda ad aver introdotto nel testo un simile obbligo, di vaccinazione anti-vaiolosa (che solo in Francia era stata ufficialmente introdotta) dopo la creazione del *Comité central de la vaccination*, nel novembre 1802, e resa obbligatoria con la circolare del ministro dell’Interno Jean Antoine Chaptal del 26 maggio 1803)¹⁴⁶².

Carattere meno contingente avevano i doveri connessi al diritto di cittadinanza, come si vede al *Capo IX*, dove si stabiliva, per i singoli individui, la necessità di conoscere la costituzione e le leggi, e per le parrocchie, per le municipalità, università, scuole pubbliche e private, il dovere di render possibile questa conoscenza¹⁴⁶³. An-

¹⁴⁵⁵ *Constitution de la République française du 5 Fructidor An III* (22 agosto 1795), cit., pp. 110-111.

¹⁴⁵⁶ *Costitución política de la monarquía española*, cit., p. 83.

¹⁴⁵⁷ *Costituzione della Repubblica napoletana*, in: *Le Costituzioni italiane*, cit., pp. 294-295.

¹⁴⁵⁸ Per il testo della *Constitución política de la monarquía española*, si veda: DE GUZMAN, *España, entre las dictaduras y la democracia, con el texto integro de las siete contituciones que han regido en España a partir de 1812*, cit., pp. 47-88. Per il testo adottato in Piemonte, come *Costituzione del Regno di Sardegna*, il 16 marzo 1821 (ormai *post res perditas* per il Regime costituzionale napoletano), si rinvia a: *Le costituzioni italiane*, cit., pp. 512-552.

¹⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 83.

¹⁴⁶⁰ *Ibidem*, pp. 86-87.

¹⁴⁶¹ *Costituzione siciliana* [C.SIC.1812], cit., p. 429.

¹⁴⁶² Guy Robert IKNI, *S. v.: Vaccins*, in: Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, cit., p. 1063.

¹⁴⁶³ *Costituzione siciliana* [C.SIC.1812], cit., p. 429.

che qui l'antefatto va visto nella costituzione napoletana del 1799, dove – ampliando i requisiti previsti dalla costituzione francese del 1795 (nel suddetto *Titre II. État politique des citoyens*) – si sottolinea particolarmente la necessità della conoscenza della costituzione, il 'catechismo repubblicano'. Infatti, nel *Tit. II. Stato politico dei cittadini*, il sopra citato art. 16 francese¹⁴⁶⁴ viene ampliato nell'art. 13 in questo senso¹⁴⁶⁵.

Nella *Costituzione siciliana* del 1812 si amplia questo concetto, appunto dichiarando – al capo IX della suddetta parte intitolata *Libertà, diritti e doveri del cittadino* – che “ogni cittadino siciliano sarà in dovere di conoscere la Costituzione del regno, e tutte le leggi che la compongono; e perciò sarà obbligo de' parrochi e de' magistrati municipali d'istruire della Costituzione del 1812 tutti coloro che appartengono ai loro quartieri ed al loro comune; come egualmente sarà dovere delle università, e delle scuole pubbliche e private, di leggere due volte l'anno la Costituzione”¹⁴⁶⁶.

Altri doveri connessi al diritto di cittadinanza erano infine quello di non ricusare la nomina a giudice (obbligo definito al *Capo XII*)¹⁴⁶⁷, e di non prestare servizio militare a favore di potenza straniera (obbligo precisato al *Capo XIII*)¹⁴⁶⁸.

Riprendendo poi le fila del confronto con il documento 'gaditano', se in effetti risulta assente nella costituzione 'anglo-sicula' un esplicito titolo dedicato alla 'nazione' – quale risulta invece dal sopra ricordato *Tit. I della Costituzione di Cadice*, del 19 marzo 1812, che si intitola *De la nación española* – , un tale referente è presente sia nelle *Basi* (dove si accenna al “voto della nazione”) anteposte al testo anglo-siciliano, sia nel prologo (dove si parla del “bene generale della nazione”) sottoscritto dal Vicario reale, il Principe ereditario Francesco¹⁴⁶⁹.

D'altro canto, – come si è accennato – uno degli elementi (in definitiva il principale) che accomunano la Costituzione siciliana al pre-

¹⁴⁶⁴ “Art. 16. Les jeunes gens ne peuvent être inscrits sur le registre civique, s'ils ne prouvent qu'ils savent lire et écrire, et exercer une profession mécanique [...]” (*Constitution de la République française du 5 Fructidor An III*, cit., p. 83).

¹⁴⁶⁵ “Art. 13. Non possono i giovani essere ascritti sul registro civico se non provano di saper leggere, scrivere, esercitare un mestiere e render conto del catechismo repubblicano [...]” (*Costituzione della Repubblica napoletana*, cit., p. 273).

¹⁴⁶⁶ *Costituzione siciliana* [C.SIC.1812], cit., p. 429.

¹⁴⁶⁷ *Ibidem*, l. c.

¹⁴⁶⁸ *Ibidem*, l. c.

¹⁴⁶⁹ Si vedano rispettivamente le *Basi* ed il prologo della Costituzione in: *Ibidem*, pp. 403, 405.

cedente 'gaditano' è la presa di distanza di entrambi i testi rispetto a quelli rivoluzionari francesi riguardo alla religione. Dalla Francia i costituenti spagnoli avevano mutuato l'innovazione più radicale, la monocameralità del parlamento (pur superata dalla Costituzione francese del 1795, che era appunto bicamerale), ma introdussero nel loro testo questa rilevante diversità. Infatti, nell'apparente uniformità con il *Tit. II* della C.F.1791 (*De la division du Royaume et de l'état des citoyens*), nel testo spagnolo irrompe una fondamentale diversità di impianto ideologico-istituzionale, come si vede sin dall'intitolazione del *Tit. II* (che qui si nomina: *Del territorio de la España, su religión y gobierno de los ciudadanos españoles*)¹⁴⁷⁰.

In effetti, in questo *Título II*, al *Capítulo II* (*De la religión*), l'unico articolo che lo compone, suona nei termini seguenti: "*Artículo 12. La religión de la Nación española es y sera perpetuamente la Católica, Apostólica, Romana, unica verdadera. La Nación la protege por les leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra*"¹⁴⁷¹.

Un principio che si staglia come assolutamente contrario a quello postulato dell'eguaglianza di tutti i culti stabilito nel *Tit. Premier* della *Constitution française du 3 septembre 1791*¹⁴⁷², e reiteratamente dato per scontato in tutte le successive costituzioni francesi dell'epoca rivoluzionaria. E dunque, a questo proposito, la costituzione gaditana rappresenta indubbiamente l'antefatto della I delle *Basi della Costituzione siciliana* (la costituzione 'anglo-sicula'), ancorché con l'assenza di dichiarazioni di intolleranza per le altre religioni (ma con un preciso atto di diffidenza nei confronti del sovrano, in una dichiarazione che appare peraltro l'eco immotivato delle diffidenze anglicane manifestate ai tempi della *Glorious revolution*).

"[...] *Ed in conseguenza del voto della nazione, abbiamo munito della real sanzione [...] : I. Che la religione dovrà essere unicamente, ad esclusione di qualunque altra, la cattolica, apostolica, romana; e che il re sarà obbligato professare la medesima religione; e quante volte ne professerà un'altra sarà ipso facto decaduto dal trono*"¹⁴⁷³.

Analoghe valutazioni è possibile fare relativamente alla del tutto parziale ricezione nella *Costituzione spagnola* del 1812 (ossia la

¹⁴⁷⁰ *Constitución política de la monarquía española*, cit., p. 49.

¹⁴⁷¹ Per il testo piemontese (che adattò questa costituzione) si veda: "*Articolo 12. La religione della nazione spagnola è, e sarà, perpetuamente la Cattolica, Apostolica, Romana, unica vera. La nazione la protegge con leggi savie e giuste, e vieta l'esercizio di ogni altra*" (*Costituzione del Regno di Sardegna*, in: *Le costituzioni italiane...*, cit., p. 515).

¹⁴⁷² *Constitution française du 3 septembre 1791* [C.F.1791], cit., p. 4.

¹⁴⁷³ *Costituzione siciliana* [C.SIC.1812], cit., p. 403.

Constitución política de la monarquía española) dell'art. 4 della *Section I*, del C. II (nel medesimo *Tit. III*) della C.F.1791, che prevedeva per il sovrano, al momento della successione, il giuramento di fedeltà "à la Nation et à la Loi [...]", senza alcun accenno alla religione¹⁴⁷⁴. Al contrario, nell'art. 173 del *Tit. IV, C. I*, della C.SP.1812 [*Constitución política de la monarquía española*] si legge infatti una diversa formula di giuramento prevista per il Sovrano al momento del suo avvento al trono, da cui si evince che il rispetto per religione cattolica viene posto prima di quello per la Costituzione stessa¹⁴⁷⁵.

Si tratta di una formula che viene ripresa puntualmente nel Titolo I della costituzione siciliana del 1812, nella parte intitolata *Per la successione al trono del Regno di Sicilia*, dove si precisa la formula del giuramento, specificandosi che il sovrano dovrà dichiarare: "Noi [...] promettiamo e giuriamo sopra la croce di nostro Signore Gesù Cristo e sopra li quattro Evangelii, di voler osservare, e fare osservare la religione cattolica apostolica romana, di voler osservare e rispettare, e fare osservare e rispettare la Costituzione di questo regno"¹⁴⁷⁶.

Sotto un ulteriore profilo analitico, altri possibili raffronti sono possibili in relazione al ruolo attribuito al sovrano nel contesto della distinzione dei tre poteri definito dalla costituzione gaditana.

In quel che attiene al legislativo, la *Constitución política de la monarquía española* mutuava – come si è precedentemente precisato – direttamente dalla *Constitution française du 3 septembre 1791* sia il principio della sanzione reale alle leggi¹⁴⁷⁷, sia quello della loro validità dopo il rifiuto reale reiterato in tre legislazioni consecutive¹⁴⁷⁸. E del tutto simile risulta infatti la trattazione dell'argomento in questa costituzione 'gaditana' (al *Tit. III, c. VIII*, artt. 142-151)¹⁴⁷⁹.

¹⁴⁷⁴ *Constitution française du 3 septembre 1791* [C.F.1791], cit., p. 13.

¹⁴⁷⁵ "[...] Por la gracia de Dios y la Constitución de la Monarquía española, Rey de las Españas, juro por Dios y por los Santos Evangelios que defenderé y conservaré la religión católica, apostólica, romana, sin permitir otra alguna en el Reino; que guardaré y haré guardar la Constitución política y leyes de la Monarquía española [...]" (*Constitución política de la monarquía española*, cit., p. 68). Per il testo piemontese, si veda la traduzione seguente. "[...] Per la grazia di Dio e per la costituzione della monarchia spagnuola re delle Spagne, giuro per Dio e per i santi Evangelii che io difenderò e conserverò la religione cattolica, apostolica, romana, non permettendone nessun'altra nel regno [...]" (*Costituzione del Regno di Sardegna*, cit., p. 533).

¹⁴⁷⁶ *Costituzione di Sicilia* [C.SIC.1812], cit., p. 423.

¹⁴⁷⁷ Nel *Tit. III*, al C. III. *De l'exercice du Pouvoir législatif*, nella *Sect. III. De la Sanction royale*, all'art. 1 si afferma che: "Les décrets du Corps législatif sont présentés au Roi, qui peut leur refuser son consentement" (*Constitution française du 3 septembre 1791*, cit., p. 21).

¹⁴⁷⁸ *Ibidem*, l. c.

¹⁴⁷⁹ *Constitución política de la monarquía española*, cit., pp. 63-64.

A sua volta, la *Costituzione di Sicilia del 1812* in sostanza recepiva solo parzialmente questi criteri, quantunque conferendo al Parlamento palermitano l'esclusivo potere "di fare le leggi, [...] dispensarle, interpretarle, modificarle ed abrogarle"¹⁴⁸⁰. Se in effetti si prevedeva una funzione analoga a quella peculiare dell'antico '*jus publicum europaeum*' (cioè di un controllo giurisdizionale delle statuizioni sovrane)¹⁴⁸¹, mancava del tutto nella costituzione 'anglo-sicula' il procedimento di reiterazione recepito nella costituzione 'gaditana' dalla costituzione francese del 1791.

Peraltro, almeno intenzionalmente, la funzione instaurativa del Parlamento siciliano risultava maggiore di quelle previste dai documenti costituzionali francesi e dalla stessa costituzione gaditana, in quanto la Costituzione siciliana affermava anche il diritto del Parlamento di creare ed organizzare nuove magistrature, e di sopprimerne di antiche¹⁴⁸². E dunque si delineava in ben altri termini il quesito delle modifiche della costituzione stessa. Per il resto, con criteri sostanzialmente non diversi dai precedenti francesi e gaditano, spettava al Parlamento siciliano anche l'esclusiva di decidere nuove imposte e di modificare quelle esistenti¹⁴⁸³. Un aspetto, quest'ultimo, che certo recava forte la traccia della resistenza parlamentare alle trascorse imposizioni regie (decise senza consultare il Parlamento siciliano). Ma in tal senso si veda l'immediato antefatto della costituzione gaditana (paragrafo VIII dell'articolo 172).

In quel che attiene al potere esecutivo, cominceremo con l'osservare che nella *Costituzione di Sicilia del 1812*, riguardo non tanto alla definizione di questo potere (del quale resta titolare il re, come si legge nel *capo III del prologo*)¹⁴⁸⁴, quanto alla sua correlazione con l'autonomia del legislativo, ci si era preoccupati di stabilire un rigi-

¹⁴⁸⁰ Titolo I. *Potere legislativo*. Capo I, Paragrafo 1 (*Costituzione siciliana*, cit., p. 405).

¹⁴⁸¹ Per cui nella costituzione 'anglo-sicula' (al paragrafo 3 dello stesso Titolo I) si prevedeva che "ogni legge dovrà inserirsi nei registri del regno, ed il segretario di Stato del dipartimento sarà tenuto di farne arrivare a nome del re la copia in stampa a tutti i magistrati e pubblici funzionari, per la esecuzione" (*Ib.*, p. 406). Si tratta indubbiamente di una funzione di cui l'esempio specifico rimane quello del *Parlement* di Parigi, titolare dei diritti, acquisiti da secoli, del '*depôt des lois*'. In sostanza, un diritto di registrazione delle leggi (corroborato dall'eventuale riserva in caso di reiterata imposizione regale) e della loro conservazione e diffusione.

¹⁴⁸² A sensi del paragrafo 4, del Capo I dello stesso Titolo I: "Al solo parlamento apparterrà non meno il diritto di far leggi che quello ancora della creazione ed organizzazione di nuove magistrature, e soppressione delle antiche [...]" (*Ib.*, l.c.).

¹⁴⁸³ Ai sensi del paragrafo 1 del Capo II dello stesso Titolo I (*Ib.*, l.c.).

¹⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 403.

do equilibrio fra il *Privato consiglio* del re, organo appunto del potere esecutivo, ed il Parlamento.

“Paragrafo 1. Sarà *privativa del Re*, [...] Paragrafo 3. Lo stabilire il suo *privato consiglio*, il quale verrà composto dei quattro segretari di Stato e di due almeno consiglieri [...]”¹⁴⁸⁵. Qui l’antefatto del ‘privato consiglio’ siciliano più che il *privy council* britannico sembrano essere i consimili organi (il *Conseil privé*) previsti dai seguenti *Sénatus-consultes organiques* (espediti per le rivoluzionarie trasformazioni istituzionali napoleoniche, intesi ad evitare l’elaborazione di un nuovo testo costituzionale). Intanto, con il *Sénatus-consulte organique de la Constitution* del 16 Termidoro Anno X (4 agosto 1802), si prevedeva un tale organo con gli artt. 57-58, 86¹⁴⁸⁶. E non desta meraviglia se queste disposizioni ‘monarchiche’ assunte da Napoleone nel corso della metamorfosi da lui imposta alla rivoluzione, instaurando un nuovo regime imperiale, trovarono accoglienza nella Costituzione di Sicilia ma non in quella di Cadice nel fatidico 1812 in cui la Spagna anti-francese ormai si avviava al pieno successo della riconquista del regno.

Del resto, l’art. 236 della costituzione gaditana era al riguardo perentorio nell’ammettere un solo ‘consiglio’, il *Consejo de Estado* (con lo specifico compito di dare pareri su gravi questioni di governo, cioè per dare o negare la sanzione alle leggi fatte dal sovrano, per dichiarare la guerra e stipulare i trattati). In effetti, di questo organo consultivo sin dai tempi di Carlo III si era avuta l’istituzione

¹⁴⁸⁵ Si veda: *Titolo II. Potere esecutivo. Capo I, Paragrafo 3 (Ib., p. 435).*

¹⁴⁸⁶ L’art. 57 precisava che i *Sénatus-consultes organiques de la Constitution* e quelli ordinari erano discussi “*dans un conseil privé, composé des Consuls, de deux ministres, de deux sénateurs, de deux conseillers d’état, et de deux grand-officiers de la légion d’honneur. Le premier Consul désigne, à chaque tenue, les membres qui doivent composer le conseil privé*” (*Sénatus-consulte organique de la Constitution* del 16 Termidoro Anno X (4 agosto 1802), in : *Les constitutions et les principales lois politiques de la France depuis 1789...*, cit., p. 137). Inoltre, il *Sénatus-consulte organique* del 28 Floreale Anno XII (18 maggio 1804) – quello costitutivo dell’Impero – dove si dichiarava: “*Art. 1er. LE GOUVERNEMENT DE LA RÉPUBLIQUE est confié à un EMPEREUR [...]*” (*Ib.*, pp. 144-145) –, mentre all’art. 36 ci si limitava ad affermare, laconicamente, che i titolari delle “*grandes dignités de l’Empire*”, ossia i senatori ed i consiglieri di Stato, costituiscono il “*Grand Conseil de l’Empereur*”, e sono membri del *Conseil privé* (*Ib.*, p. 149). Il *Sénatus-consulte* del 5 febbraio 1813 (per il quale si stabiliscono la reggenza ed il *Sacre et Couronnement de l’Empereur*) con gli artt. 25, 51 non spiegava poi molto, dicendo rispettivamente che il *Conseil de Régence* avrebbe esercitato le funzioni del *Conseil privé*, e che in caso di assenza dell’Imperatore il governo avrebbe dovuto essere assunto dal *Conseil des Ministres*, che in tale evenienza avrebbe esercitato le funzioni di *Conseil privé* (*Ib.*, pp. 172).

in Spagna. Ma lo stesso art. 236 escludeva appunto categoricamente ogni altro tipo di consiglio¹⁴⁸⁷.

Tuttavia, se nella *Costituzione di Sicilia* del 1812 in parte almeno si riprende la tradizione di Carlo III di Borbone relativa appunto al *Consiglio di Stato*, nondimeno del suddetto *Consiglio privato* non c'è molto più che un accenno nel sopra ricordato paragrafo 3 del *Titolo II*, laddove si parla appunto di un *Privato consiglio* e della scelta “*di tutti quei consiglieri di Stato che Sua Maestà giudicherà*” necessario di chiamare a farne parte¹⁴⁸⁸.

Per il resto, anche qui – come nel testo gaditano – si dichiara che l'esecutivo stesso è decisamente responsabile nei confronti del Parlamento, come risulta dal paragrafo 5 dello stesso *Titolo II*. “*Il Parlamento avrà sempre il diritto di chieder conto e ragione di qualunque atto del potere esecutivo, di processare e punire i ministri ed i membri del consiglio, quante volte li troverà contrari alle prerogative ed agl'interessi della nazione*”¹⁴⁸⁹.

Analoga responsabilità è prevista per i Segretari di Stato (ai sensi del paragrafo 1, dello stesso *Capo I del Titolo II*)¹⁴⁹⁰, i quali coadiuvano il re nell'esercizio dell'esecutivo. Il sindacato del Parlamento sull'esecutivo è comunque confermato esplicitamente, riguardo: al conferimento di gratificazioni e pensioni (al paragrafo 8); al conio di nuova moneta (al paragrafo 9); al conferimento di qualsiasi tipo di benefici ecclesiastici, gradi militari, magistrature civili e criminali (al paragrafo 11); alla creazione di nuove corporazioni (al paragrafo 12); alla direzione del commercio e delle opere pubbliche (al paragrafo 13)¹⁴⁹¹.

¹⁴⁸⁷ “Art. 236. El Consejo de Estado es el único Consejo del Rey, que oirá su dictamen en los asuntos graves gubernativos, y señaladamente para dar o negar la sanción a las leyes, declarar la guerra y hacer los Tratados” (*Constitución política de la monarquía española*, cit., p. 74).

¹⁴⁸⁸ *Costituzione di Sicilia* (1812), cit., p. 435.

¹⁴⁸⁹ *Ibidem*, l.c.

¹⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 437.

¹⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 436. Diverso, il tenore dello *Statuto di Baiona* che in misura diversa privilegiava l'esecutivo rispetto al legislativo. Nello *Statuto di Baiona* [= *Statuto costituzionale del Regno di Napoli e Sicilia*] l'esecutivo è costituito da sei ministri (*Titolo VI. Del Ministero*, art. 1), che sono di diritto membri del *Consiglio di Stato*, al quale spetta (ai sensi degli artt. 5-6, del *Titolo VII*, a tale organo dedicato) l'iniziativa, la discussione e redazione dei progetti legislativi ed una funzione di 'Alta Corte' per i conflitti fra gli organi istituzionali. L'iniziativa legislativa essendo del *Consiglio di Stato*, al Parlamento rimane solo la discussione di queste proposte, senza che si specifichi l'esito di un eventuale mancanza di una maggioranza a favore. Ci si limita a dichiarare che per la materia fiscale, i cambiamenti del codice civile, e di quello penale, e del sistema monetario

Sotto questa angolazione, la costituzione 'anglo-sicula' si distanzia dalla costituzione direttoriale francese (la C.F.1795), sottoponendo invece al rigido controllo del parlamento l'esecutivo, tutti gli atti del sovrano e dei ministri, anche in questo allineandosi alle posizioni della costituzione 'gaditana'.

Riguardo al potere giurisdizionale, nella C.SIC.1812, in quella sua parte intitolata *Piano generale per l'organizzazione delle magistrature di questo regno, e per lo stabilimento del potere giudiziario*, tale potere risulta articolato in ben quindici *Capi*, nei quali si delinea la complessa struttura di diciassette differenti livelli giurisdizionali, caratterizzati da diversità funzionali e di distribuzione sul territorio. I primi dieci consistono in un'articolazione che comprende i versi livelli di magistratura ordinaria¹⁴⁹². Livelli peraltro corrispondenti – quantunque con alcune diversità dovute alle tradizioni locali del Regno – alla complessa struttura del potere giudiziario già definita – come si ricorderà – in una linea di continuità evolutiva che va: dai ventisette articoli dedicati al potere giudiziario dalla *Costituzione francese* del 1791, all'intero Tit. X (con sei sezioni) nel *Progetto di costituzione* di Condorcet, sviluppato in settantuno articoli, sino ai sessantasei articoli dedicati a tale aspetto dalla costituzione 'gaditana' del 1812 (nel Tit. V.: *De los Tribunales y de l'Administración de Justicia en lo civil y criminal*).

Ma sono i restanti sette livelli giurisdizionali che permettono di approfondire il raffronto fra questi 'precedenti' modelli costituzionali e la costituzione 'anglo-sicula'. Il *Piano 'anglo-siculo'*, infatti, prevedeva (nel lo stesso *Capo II*) tutta una serie di giurisdizioni supreme, quali l'*Alta corte del Parlamento*, l'*Alta corte dei Pari*, le *Curie ecclesiastiche*, i *Magistrati di commercio*, la *Delegazione di Monarchia*, la *Suprema deputazione di salute pubblica*, il *Protonotaro del regno*¹⁴⁹³.

E per la verità, questa prospettiva, complessa per la molteplicità di livelli di giurisdizione e di supremi organi di controllo istituzio-

devono essere sottoposti al Parlamento nazionale, ai sensi dell'art. 27 del *Titolo VIII (Statuto costituzionale del regno di Napoli e di Sicilia [C.N.1808]*, in: *Le costituzioni italiane*, cit., pp. 371-372, 374).

¹⁴⁹² "Capo II. Il qui appresso notato sarà il numero di tutte le magistrature del Regno, colla natura e coi rapporti della loro rispettiva giurisdizione. I Capitani giustizieri. I Capitani d'arme. I Giudici di pace. I Giudici di prima istanza. I Giudici di seconda istanza. I Podestà delle isole adiacenti, o sia Giudici di prima istanza. I Tribunali distrettuali. I Supremi tribunali di Appello. Due Tribunali di terza istanza, uno in Messina, e l'altro in Catania. Un Tribunale di Cassazione" (*Costituzione di Sicilia [1812]*, cit., pp. 446-447).

¹⁴⁹³ *Ibidem*, 447.

nale, rivela (malgrado le opposizioni della Corona alla sua attuazione, motivo della conclusiva crisi del Parlamento siciliano) quanto meno il proposito di rendere effettiva e capillare l'autonomia giurisdizionale, rispetto alla globalità dell'ordinamento istituzionale ed alle sue articolazioni.

Ora, di tale prospettiva complessa, quali potevano essere gli antefatti ed i referenti negli altri documenti costituzionali sin qui considerati? Certamente non la 'non codificata' esperienza costituzionale britannica. Il vero antefatto sembra nel complesso essere quello della struttura del potere giudiziario elaborata dai costituenti rivoluzionari francesi, peraltro riveduta ed integrata dalla costituzione 'gaditana', approvata pochi mesi prima di quella 'anglo-sicula'.

La costituzione spagnola sicuramente era a conoscenza dei costituenti siciliani, tanto da confermare anche a questo proposito la tesi che questa costituzione siciliana fosse assai poco 'inglese' e molto di più ispirata da questa 'gaditana', e, sotto questo profilo, persino più democratica, più liberale di quella prevista per il 'Regno anglo-còrso', del 1794¹⁴⁹⁴.

In effetti, significative analogie con la costituzione 'gaditana' con il sopra ricordato Tit. V (*De los Tribunales y de l'Administración de Justicia en lo civil y criminal*) si rilevano nell'articolazione dei diversi ordini di tribunali prevista nella costituzione siciliana (nel Tit. III. *Potere giudiziario*). Ma va anche sottolineato che le garanzie individuali previste nel suddetto Tit.V 'gaditano' (precisamente al *Capitulo III: De la administración de justicia en lo criminal*)¹⁴⁹⁵, hanno un preciso riflesso nella costituzione siciliana non soltanto nell'accento contenuto nel Tit. I (*Potere legislativo*), nella parte intitolata *Libertà, diritti e doveri del cittadino*¹⁴⁹⁶, ma soprattutto nello stesso Tit. III (*Potere giudiziario*), al Capo I, nei paragrafi 28-34¹⁴⁹⁷.

E tuttavia, poiché nel successivo paragrafo del testo siciliano (al paragrafo 35), si fa riferimento esplicito al principio britannico dell'*Habeas corpus*¹⁴⁹⁸, non sarebbe errato ricondurre le garanzie di

¹⁴⁹⁴ RICOTTI, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo fra rivoluzione e restaurazione...*, cit., p. 404.

¹⁴⁹⁵ *Constitución política de la monarquía española*, cit., pp. 78 e ss.

¹⁴⁹⁶ *Costituzione di Sicilia* [1812], cit., pp. 426 e ss.

¹⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 444.

¹⁴⁹⁸ Il sopra citato paragrafo 35 recita infatti: "Il nuovo codice stabilì le istruzioni della processura, ed i motivi ad inquisire, a carcerare, a costituire ed a subire i rei; adottandosi la legge dell'habeas corpus ed i provvedimenti del codice criminale inglese, in quanto permettono gli usi del nostro regno, lo spirito e costume nazionale" (*Ib.*, pp. 444-445).

entrambi questi titoli delle due costituzioni ('gaditana' ed 'anglo-sicula') a questa comune fonte di ispirazione (come del resto quelle stesse garanzie previste dalle costituzioni rivoluzionarie francesi).

Al di là di questa diversa collocazione nei due documenti, quel che più conta mettere in luce è che una tale continuità si manifesta sia nelle ampie garanzie agli individui verso gli arbitri giudiziari, il rigore e la violenza della carcerazione, sia nella definizione della necessità stessa di una 'suprema corte di giustizia'. E questo anche se risulta innegabile che non tutte eguali erano le competenze attribuite a tale 'suprema corte' sia nelle costituzioni francesi che in quella 'gaditana' ed in questa 'anglo-sicula'.

Si è precisato come, a proposito della costituzione 'gaditana', l'antefatto del *Supremo Tribunal de Justicia* (contemplato dagli artt. 259-261)¹⁴⁹⁹, fosse da vedere negli analoghi organismi previsti dalle costituzioni francesi del 1791-95. Intanto, secondo la costituzione francese del 1791 un'*Haute Cour Nationale* (formata dai membri del *Tribunal de Cassation* e da alti giurati) doveva occuparsi dei crimini dei ministri e di altri "*agents principaux du Pouvoir exécutif*" (in palese allusione al re, e comunque contro chiunque altro attentasse alla "*sûreté générale de l'État*")¹⁵⁰⁰. A sua volta la 'costituzione' girondina prevedeva un *Jury national*, incaricato di accertare i delitti di alto tradimento¹⁵⁰¹.

Successivamente, la costituzione direttoriale considerava anch'essa un'*Haute Cour de Justice*, agli artt. 265-273 prevedendo il giudizio per le accuse ammesse dal corpo legislativo, "[Art.] 265. [...] *soit contre ses propres membres, soit contre ceux du directoire exécutif*"¹⁵⁰². Facevano parte di questa 'alta corte' sia giudici ed '*accusateurs nationaux*' scelti dal Tribunale di Cassazione, sia un *Jury* nominato dalle assemblee elettorali di dipartimento¹⁵⁰³.

La costituzione 'anglo-sicula' recepisce sostanzialmente questo ruolo di 'alta corte', sebbene appena evocandolo – sintomo di una

¹⁴⁹⁹ *Constitución política de la monarquía española*, cit., pp. 75-76. Nel comma II dell'art. 261, fra le spettanze di questo tribunale supremo vi era quella di "*juzgar a los secretarios de Estado y del Despacho cuando las Cortes decretaren haber lugar a la formación de causas*" (*Ibidem*, cit., p. 76). Nel testo piemontese: "[...] giudicare i ministri, quando le Corti decideranno esservi luogo ad accusa", in: *Le costituzioni italiane*, cit., p. 540.

¹⁵⁰⁰ *Constitution française du 3 septembre 1791* [C.F.1791], cit., pp. 29-30.

¹⁵⁰¹ *Plan de constitution présentée à la Convention nationale les 15 et 16 février 1793 l'an II de la République* [= C.GIR.1793], cit., p. 62.

¹⁵⁰² *Ibidem*, pp. 107 e ss.

¹⁵⁰³ *Ibidem*, p. 108.

peraltro dichiarata autonoma programmaticità istituzionale – nel sopra ricordato *Piano generale per l'organizzazione delle magistrature...*, dove si accenna sia ad una '*Alta corte del Parlamento*', sia ad una '*Alta corte de'Pari*'¹⁵⁰⁴. Del resto, nel Capo XVI del *Piano* stesso (al paragrafo 5) si ammette che questo come altri organismi dovrà essere regolato dal '*nuovo codice*'¹⁵⁰⁵. Inoltre, – dopo una lunga trattazione intitolata *Abolizione de' fori* – nella parte conclusiva di questo stesso Capo XVI si definiscono la natura ed i compiti di un *Giudizio de' giurì, o sia uguali*, in termini che (paragrafo 6) qui richiamano esplicitamente il referente inglese, del resto probabile matrice anche dell'analogo organismo definito dalle suddette costituzioni francesi¹⁵⁰⁶.

A fronte della constatazione che – stante la situazione istituzionale ancora molto fluida malgrado il documento formale – non vi è nella costituzione 'anglo-sicula' alcun esplicito accenno ad un processo di revisione della costituzione stessa, va invece sottolineato come per questo aspetto la costituzione 'gaditana' si allineasse al criterio dominante in quelle rivoluzionarie francesi del 1791-95¹⁵⁰⁷. Del resto, nella costituzione 'anglo-sicula' manca un referente al controllo sulle violazioni della costituzione, che invece era previsto dalla costituzione 'gaditana'. Controllo affidato – come si è visto – ad una *Diputación permanente de Cortes* (art. 160, comma 1)¹⁵⁰⁸, ed ampiamente articolato da un preciso Titolo (il X), agli artt. 372-384¹⁵⁰⁹.

Abbiamo anche sottolineato come, sotto questo profilo, la costituzione 'gaditana' si spingesse ben oltre le costituzioni rivoluzionarie francesi, persino di quella del 1795, dopo che era fallito il tenta-

¹⁵⁰⁴ *Costituzione di Sicilia* [1812], cit., p. 447.

¹⁵⁰⁵ "Paragrafo 5. Tutto ciò che riguarda le giurisdizioni e gli attributi dell'alta Corte del Parlamento, dell'alta Corte dei pari, dell'avvocato generale dell'erario, [...] resti stabilito e fissato dal nuovo codice" (*Ib.*, p. 455).

¹⁵⁰⁶ "Paragrafo 6. Lo stesso comitato stenderà le forme e i modi da praticarsi nei giudizi de'Pari, o sia signori, regolandosi sulla Costituzione d'Inghilterra" (*Ib.*, p. 456).

¹⁵⁰⁷ Nella costituzione del 1791, il *Titre VIII*, e le 'disposizioni finali'. Nella *Déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes* (posta all'inizio del progetto di costituzione girondino, il *Plan de constitution présentée à la Convention nationale, le 15 et 16 février l'An II de la République* [1793]), l'art. 33 e, nello stesso testo del progetto, sia l'art 2 del *Tit. III, Section II*, sia l'art. 2 del *Section II*, infine l'intero *Tit. IX*. Nella *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, della costituzione 'giacobina' (*Acte constitutionnel du 24 Juin 1793*), l'art. 28, e nel testo costituzionale stesso l'art. 115; infine, nella costituzione 'direttoriale' (la *Constitution de la République française du 5 Fructidor An III* [22 agosto 1795]), gli artt. 26, 336-350, 375.

¹⁵⁰⁸ *Constitución política de la monarquía española*, cit., p. 65.

¹⁵⁰⁹ *Ibidem*, pp. 87-88.

tivo di Sieyès di far inserire nel testo un *Jury constitutionnel* (o *Jurie constitutionnelle*).

Una tale idea, significativamente ripresa da Pagano (con la figura dell'*Eforato*, nel suo 'adattamento' del testo francese alle 'tradizioni nazionali' napoletane, nella costituzione del 1799), non trova invece corrispondenza nella costituzione 'anglo-sicula'. D'altro canto, è ovvio che, riguardo al sistema bicamerale adottato a Palermo, risulti di matrice 'britannica' anzitutto la riserva della proposta della legge finanziaria da parte alla Camera dei Comuni (mentre la Camera dei Pari può accettarla o respingerla, ma non modificarla). Analogamente, è di matrice britannica il criterio della gestione del demanio pubblico da parte dello stesso parlamento nel suo complesso¹⁵¹⁰.

Ma altri e significativi aspetti che fanno di questa *Costituzione siciliana* del 1812 un documento istituzionale d'avanguardia (come ebbe a rilevare Gaetano Mosca, ancora alla fine del XIX secolo).

Quale è – intanto – la conclusione qui da trarre sul significato e sulle vere matrici della costituzione 'anglo-sicula'? Dubbi sono stati avanzati insistentemente dalla storiografia sull'idea di una determinante matrice britannica della costituzione del 1812, e particolarmente sull'influenza avuta da William Bentinck nella redazione del documento¹⁵¹¹. La tesi della determinante influenza britannica era stata espressa da Sciacca sin dal 1966, ma di recente riconfermata e meglio argomentata nel senso di una retrodatazione di alcuni decenni prima dell'arrivo e dell'azione persuasiva di Bentinck. Lo stesso Sciacca non metteva in dubbio un ruolo autonomo dell'aristocrazia isolana nel rivestire di panni 'nazionali' il modello britannico¹⁵¹². Si tratta comunque di una questione storiografica ancora ben lungi dall'essere risolta: sia per l'individuazione di altre matrici, oltre quella inglese; sia per il valore stesso da dare a questa costituzione siciliana del 1812.

Sul valore di questo primo progetto di riforma della costituzione siciliana steso dall'abate Balsamo, ultimamente Ricotti ha convincentemente confermato¹⁵¹³ un suo precedente giudizio positivo, nel

¹⁵¹⁰ GIARRIZZO, *La Sicilia dal Vespro all'Unità d'Italia*, cit., p. 657.

¹⁵¹¹ RICOTTI, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo fra rivoluzione e restaurazione...*, cit., p. 412.

¹⁵¹² Enzo SCIACCA, *Il modello costituzionale inglese nel pensiero politico in Sicilia tra Sette ed Ottocento*, in: *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione...*, cit., p. 387.

¹⁵¹³ Ma si vedano gli studi in precedenza dedicati a questo tema: RICOTTI, *Il costi-*

senso di scorgervi un preciso disegno, diretto a far emergere quel ceto di governo 'virtuoso e colto', geloso delle prerogative del 'parlamento', ma al tempo stesso attento alla cultura della terra ed alle esigenze della produzione¹⁵¹⁴. Qualcosa – dunque – che era sempre mancato in Sicilia. Qualcosa di cui il principe di Castelnuovo si faceva 'fiero prototipo', ponendosi come *leader* del nascente 'partito inglese'¹⁵¹⁵.

Quantunque non vada sottovalutato il ruolo che, sulla base delle concezioni di Burke, proprio Bentinck ebbe nel cercare di determinare un assetto a base costituzionale-rappresentativa che assicurasse non soltanto all'aristocrazia la partecipazione al potere, ma anche alla 'borghesia rispettabile'¹⁵¹⁶, nondimeno – sottolinea Ricotti in contrasto con la più recente storiografia¹⁵¹⁷ – la scelta del 'modello inglese' non fu affatto dovuta allo stesso Bentinck.

Sembra in effetti fondata questa interpretazione che in realtà interessasse a Ferdinando IV ed al figlio Francesco, Viceré ed erede al trono, ottenere il modello britannico, che sembrava meglio garantire i 'diritti' della Corona¹⁵¹⁸. Se si considera il contenuto delle *Basi*, – sottolinea Ricotti – almeno "*due principi guida del costituzionalismo britannico vengono trafugati e misconosciuti*"¹⁵¹⁹. Anzitutto la partecipazione del sovrano dalla funzione legislativa, in quanto non viene recepito dalla costituzione siciliana il principio del '*King in Parliament*', contestualmente sancendo l'appartenenza della funzione legislativa al solo Parlamento¹⁵²⁰.

Da qui la conseguente impotenza dell'esecutivo, in quanto il sovrano resta debolissimo ostaggio dell'iniziativa parlamentare, non

tuzionalismo britannico nel Mediterraneo (1794-1818). I. Il 'modello corso', in: *Clio*, XXVII (1991), n. 3, pp. 365-451; ID., *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo*. II. Fra 'whigs' e 'tories': le istanze costituzionali a Malta, cit., pp. 213-282; ID., *Ancora sul 'modello corso': il sistema elettorale e la sua derivazione britannica*, in: *Clio*, XXIX (1993), n. 4, pp. 579-607; ID., *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo (1794-1818)*. III. Alle origini del 'modello siciliano', in: *Ibidem*, XXXI (1995), n. 1, pp. 5-63.

¹⁵¹⁴ ID., *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo fra rivoluzione e restaurazione...*, cit., p. 412.

¹⁵¹⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 413.

¹⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 416 (qui Ricotti si riferisce a: FEOLA, *Dall'illuminismo alla Restaurazione. Donato Tommasi e la legislazione delle Sicilie*, cit., p. 143).

¹⁵¹⁸ RICOTTI, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo fra rivoluzione e restaurazione...*, cit., pp. 416-417.

¹⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 418.

¹⁵²⁰ *Ibidem*, l. c.

potendo presentare progetti di bilancio, né suggerire norme di mediazione che sarebbero state particolarmente importanti in questioni come il maggiorascato¹⁵²¹. Una questione sulla quale si scontreranno del resto i borghesi più progressisti ed i baroni più reazionari, compromettendo le stesse conquiste parlamentari.

Manca, inoltre, nella costituzione del 1812, un altro principio cardine del costituzionalismo britannico, ossia la possibilità della Camera dei Pari di intervenire nella legislazione, con modificazioni o proposte alternative a quelle dei Comuni¹⁵²². Tuttavia – ed a conferma della netta superiorità dei Comuni, della camera elettiva – nella costituzione siciliana si assume un principio che Ricotti definisce ‘sciagurato’, quello per cui si decise la durata annuale dei sussidi, per volontà del ‘braccio demaniale’ (della borghesia) che con questo rendeva sì il re costretto a tener fede all’obbligo costituzionale di convocare il parlamento ogni anno, ma corroborava ulteriormente il primato della Camera dei comuni, rendendo la costituzione siciliana tanto poco ‘inglese’ e tanto più marcatamente ‘democratica’¹⁵²³.

Sotto questo profilo, le vere matrici della cosiddetta costituzione ‘anglo-sicula’ in realtà risulterebbero intanto quella rivoluzionaria francese almeno in quel che concerne sia la tutela dei diritti, e fra questi la libertà di stampa, sia l’intero ordinamento giudiziario, sia la stessa legge elettorale¹⁵²⁴. Inoltre, – come si è visto – un’altra forte impronta risulterebbe nella costituzione siciliana quella della stessa costituzione ‘gaditana’, in quel che attiene la scelta ‘rigidamente confessionale’ sancita dal primo articolo delle Basi¹⁵²⁵.

Nondimeno, giustamente Ricotti sostiene che con tutto questo la costituzione siciliana del 1812 si dimostra estremamente avanzata sul piano democratico, almeno per due aspetti. In primo luogo, riprendendo probabilmente il ‘modello còrso’, la costituzione siciliana attiva un regime particolare, singolare, delle autonomie locali, dal momento che i ‘consigli civici’ risultano totalmente elettivi e del tutto autonomi dal potere centrale¹⁵²⁶. Questo anche se – sottolinea Ricotti – in entrambi i modelli, còrso e siciliano, sarà proprio que-

¹⁵²¹ *Ibidem*, l. c.

¹⁵²² *Ibidem*, pp. 418-419.

¹⁵²³ *Ibidem*, p. 419.

¹⁵²⁴ *Ibidem*, p. 420.

¹⁵²⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁵²⁶ *Ibidem*, pp. 420-421.

sta sostanziale articolazione delle autonomie locali a determinare l'inceppamento del sistema, quando ad esempio la nobiltà siciliana verrà estromessa – con la riforma del 1813 – dalla rappresentanza locale¹⁵²⁷. Anche qui l'antefatto 'gaditano' è dunque determinante per i costituenti siciliani.

In questo avanzato schema democratico, in questa tendenza corroborata dal tentativo di censuazione dei beni ecclesiastici e demaniali (il cui decreto diede luogo ad un duro scontro con la Camera dei Pari, che si rifiutò persino di esaminarlo)¹⁵²⁸, piuttosto che nella questione dei maggiorascatati e dei fidecommessi va comunque vista la crisi della costituzione siciliana¹⁵²⁹.

Dunque c'è qui una tendenza democratica non solo per il suddetto strapotere della camera elettiva – che porterà allo stallo istituzionale fra esecutivo e parlamento, con i reiterati scioglimenti della camera dei Comuni – ma alla fine anche per il requisito censitario per l'elettorato attivo. Requisito considerato estremamente esiguo dagli stessi ambienti liberali britannici, che vi vedranno un sintomo della futura disaggregazione del sistema, con il duplice effetto dell'accrescimento della tendenza assolutista della Corona e di un duro colpo allo stesso prestigio della politica anti-napoleonica inglese¹⁵³⁰.

Purtroppo, come è noto, la gloriosa stagione costituzionale siciliana del 1810-12 entra in crisi irreversibile, per un complesso di vicende interne ed internazionali che si svolgono fra due tornate elettorali, quella dell'agosto dello stesso 1812 e quella del maggio 1815¹⁵³¹. Un grave dissidio si profila dentro lo stesso gruppo dei 'costituzionali', che si dividono sulla proposta avanzata dal Castelnuovo (come ricorda uno dei suoi sostenitori, Giuseppe Aceto)¹⁵³² di

¹⁵²⁷ *Ibidem*, p. 421.

¹⁵²⁸ E. SCIACCA, *Riflessi del costituzionalismo europeo in Sicilia (1812-1815)*, Catania, Bonanno Editore, 1966, pp. 199-202 (citato da: RICOTTI, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo fra rivoluzione e restaurazione...*, cit., p. 421n).

¹⁵²⁹ *Ibidem*, p. 421.

¹⁵³⁰ *Ibidem*, l. c.

¹⁵³¹ GIARRIZZO, *La Sicilia dal Vespro all'Unità d'Italia*, cit., p. 660.

¹⁵³² FEOLA, *Dall'illuminismo alla Restaurazione. Donato Tommasi e la legislazione delle Sicilie*, cit., p. 155. In effetti, Giovanni Aceto Cattani (1778-1840), deputato al parlamento del 1812 nel *Braccio demaniale*, aderì alle posizioni di Balsamo e Castelnuovo, ponendosi come uno dei più accesi sostenitori della costituzione liberale sul modello inglese. In polemica con *L'Osservatore* (bisettimanale uscito fra il settembre-ottobre 1813, sostenitore dei democratici capeggiati da E. Rossi, detti *anti-chronici*, per la loro contrapposizione ai costituzionalisti, che dal loro giornale *La Cronica di Sicilia*, uscito nello stesso

decentrare l'amministrazione della giustizia, attraverso l'istituzione di un tribunale di prima istanza e di uno di appello in ciascuna delle ventitré città capoluogo di distretto.

Un ulteriore e più grave motivo di contrasto insorse, poi, quando alla proposta del *Braccio demaniale* (sostenuta anche da quello *Ecclesiastico*) di abolire i fidecommessi aderì anche Castelnuovo, incontrando viva opposizione da parte di Belmonte¹⁵³³. Per questa sua scelta, Castelnuovo fu accusato di essersi posto a capo del partito 'democratico'¹⁵³⁴. E così, da allora in poi, la scissione interna ai 'costituzionali' aprì nuovo spazio ai fautori del potere assoluto, ostili alla costituzione¹⁵³⁵.

Era la fine del 'partito costituzionale', anche se per il suo definitivo tramonto dovrà trascorrere un tempo relativamente lungo, peraltro scandito sul ritmo di eventi esterni che condizioneranno le scelte dei Siciliani¹⁵³⁶. Il 4 dicembre 1812 il Parlamento venne intanto sciolto. All'inizio del 1813, Ferdinando IV tenta di riassumere la diretta gestione del potere, in questo sollecitato anche da quella parte dell'aristocrazia siciliana scontentata dall'andamento dei lavori parlamentari, e fra gli altri dal Principe del Cassaro e dal Principe di Aci¹⁵³⁷.

Particolarmente quest'ultimo assume un atteggiamento molto ambiguo. Già amico e confidente del Re, era poi passato all'opposizione ai decreti del 1811, quando Ferdinando impose una tassazione

intorno di tempo, vennero chiamati *cronici*), – proprio Aceto Cattani mise in rilievo i pericoli per la libertà, ancora in quel frangente costituiti dalle idee della Rivoluzione francese, ed accusò chi in Sicilia ne difendeva i principi, indicandoli come incapaci di distinguere fra democrazia e demagogia (cfr.: Francesco BRANCATO, *S.v.: Aceto Cattani (Giovanni)*, in: DBI, I, p. 139).

¹⁵³³ FEOLA, *Dall'illuminismo alla Restaurazione. Donato Tommasi e la legislazione delle Sicilie*, cit., p. 156. Giustamente Feola pone in evidenza la difesa della costituzione anglo-sicula che Aceto Cattani, ancora nel 1827, volle scrivere. Questo testimonia tutta l'inconsistenza della tesi che oppone 'democratici' e 'baroni', a proposito dell'accettazione dello spirito e della lettera di tale costituzione. In polemica col Botta, Aceto Cattani pubblicò anonimo dall'esilio parigino l'opuscolo: *De la Sicile et de ses rapports avec l'Angleterre à l'époque de la Constitution de 1812* (Paris, Ponthieu, 1817), ora tradotto in: Giovanni ACETO [CAT-TANI], *Della Sicilia e dei suoi rapporti con l'Inghilterra nell'epoca della Costituzione del 1812*. Introduzione di F. Valsecchi. Palermo, Edizioni della Regione siciliana, 1970.

¹⁵³⁴ Paolo BALSAMO, *Memorie segrete sulla istoria moderna del Regno di Sicilia*. Introduzione di Francesco Renda. [Palermo], Edizioni della Regione siciliana, 1969, p. 113.

¹⁵³⁵ ACETO, *Della Sicilia...*, cit., pp. 93-95.

¹⁵³⁶ FEOLA, *Dall'illuminismo alla Restaurazione. Donato Tommasi e la legislazione delle Sicilie*, cit., p. 158.

¹⁵³⁷ *Ibidem*, p. 161.

senza consenso del Parlamento. Allora, infatti, nel 1811, Aci era stato uno dei quattro 'baroni' esiliati, anche se una parte sembra averla avuta l'invidia del favorito del Re, il Duca d'Ascoli. Allontanato poi anche quest'ultimo dalla Sicilia, per l'opposizione di Bentinck alle mire assolutistiche del Sovrano, della Regina e della Corte, il Principe di Aci divenne ministro. Ma urtatosi con lo stesso Bentinck, si riavvicinò – assieme al Principe del Cassaro – a Ferdinando¹⁵³⁸. Alla fine fu proprio il Principe di Aci che compromise la causa dei 'costituzionali'¹⁵³⁹.

A questo riguardo, un simile significativo spostamento di una parte considerevole dell'aristocrazia isolana ci fornisce l'opportunità di osservare come il dissidio insorto all'interno del partito costituzionale avesse un duplice effetto. Da un lato, nel senso che in un primo momento l'aristocrazia si divise fra liberali ed assolutisti. Dall'altro, in un secondo tempo – precisamente nello spazio politico creato da simile contrapposizione – forze di orientamento democratico entrarono nel gioco parlamentare, del resto senza un bastevole proposito di intesa globale con gli altri gruppi. Intesa che, sino ad un certo punto, era stata invece ricercata da Balsamo, Castelnuevo e dallo stesso Belmonte.

Probabilmente proprio in questa cifra interpretativa andrebbe ricostruita l'intera sequenza di un tale crescendo di estremizzazioni, che come esito finale ebbe la restituzione di un ancor più assoluto potere a Ferdinando IV. Se ben si considera, per un verso, il timore suscitato in certe componenti dell'aristocrazia isolana dal progressismo di Castelnuevo (disposto a far ampio spazio alle 'novità' che considerava ormai improcrastinabili) indusse molta parte dei ceti dirigenti a rifluire su posizioni più chiuse, conservatrici, e quindi destinate a subire l'attrazione delle iniziative neo-assolutiste della Corte. Per altro verso, ed altrettanto imponderatamente, i democratici finirono per rifluire nella speranza di trar partito dall'ostilità fra 'baroni' e Sovrano.

I democratici si atteggiarono come fiduciosi nelle buone intenzioni professate dal Sovrano, volendosi convincere di una comunità di intenti nella lotta contro coloro che sembrano a loro stessi dei

¹⁵³⁸ Francesco PATERNÒ CASTELLO, *Saggio storico e politico sulla Sicilia dal cominciamento del secolo XIX al 1830*. Introduzione di S. Massimo Ganci. Palermo, Edizioni della Regione siciliana, 1969, p. 87.

¹⁵³⁹ Giuseppe BIANCO, *La rivoluzione siciliana del 1820, con documenti e carteggi inediti*. Firenze, Bernardo Seeber, 1905, p. 54.

temibili ed irreconciliabili oppositori, ossia la nobiltà e la stessa borghesia di orientamento liberal-parlamentare.

Tuttavia, per l'emergere di queste difficoltà, nella primavera del 1813 lo stesso principe di Castelnuovo, uno dei fautori della costituzione, si convincerà dell'urgenza di una riforma, affidandone il compito ancora una volta a Paolo Balsamo¹⁵⁴⁰. L'Abate, come si legge in alcune sue *Riflessioni [...] sulla Costituzione siciliana del 1812*¹⁵⁴¹, proponeva di correggerla: sia aggiungendo che la redazione del bilancio nazionale sarebbe affidata all'esecutivo (in sostanza al re); sia precisando la distinzione dei cosiddetti 'sussidi' in tasse perpetue, ordinarie, straordinarie (intendendo con questo liberare l'esecutivo stesso dalla troppo marcata dipendenza dal Parlamento); sia – e soprattutto – riducendo i rappresentanti dall'eccessivo numero di 154 a quello di 80/90; sia – infine – innalzando il censo per l'elettorato attivo (togliendo così una delle leve su cui si basava il predominio dell'ala radicale del braccio demaniale)¹⁵⁴².

Come rileva Ricotti, è dunque sul ruolo e sul funzionamento del Parlamento che si concentra la riflessione dell'Abate, il quale propone di fissare i limiti dell'autorità parlamentare, nel senso che la legislazione dovesse essere esclusiva delle due camere, ma senza alcuna loro intromissione nell'attività dei singoli Dipartimenti ministeriali, nella condotta dei ministri stessi, e quindi delle funzioni che riguardassero il potere esecutivo, il potere giudiziario e quello di altre 'pubbliche autorità'¹⁵⁴³. Inoltre, l'Abate intendeva definire la programmazione dei lavori parlamentari, del loro regolare svolgimento, tramite specifici regolamenti per le due Camere ed una funzione di controllo da parte dei loro presidenti¹⁵⁴⁴.

Sagge misure che anticipano il più moderno parlamentarismo. Ma risultarono purtroppo dei vani suggerimenti, che l'ala democratica capeggiata da Emanuele Rossi respinse come qualsiasi altra ipotesi di regolamentazione dei lavori, opponendo un rifiuto che avrebbe poi finito per "determinare l'ingovernabilità totale dell'assemblea"¹⁵⁴⁵.

¹⁵⁴⁰ RICOTTI, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo fra rivoluzione e restaurazione...*, cit., p. 422.

¹⁵⁴¹ Paolo BALSAMO, *Riflessioni ... sulla Costituzione siciliana del 1812* (riportate dallo stesso Ricotti, in appendice al suddetto suo saggio: *Ibidem*, pp. 427-434).

¹⁵⁴² RICOTTI, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo fra rivoluzione e restaurazione...*, cit., p. 622.

¹⁵⁴³ *Ibidem*, l. c.

¹⁵⁴⁴ *Ibidem*, l. c.

¹⁵⁴⁵ *Ibidem*, l. c.

In questo antagonismo, ideologico prima ancora che programmatico, la parte più instabile del ceto medio sottoscrive (più o meno consapevole delle implicazioni di una simile scelta di campo) l'adesione ad un potere sostanzialmente neo-assolutistico. E pertanto rinuncia, nell'immediato, a qualsiasi prospettiva parlamentare-rappresentativa, così rinviata a dopo il *Quinquennio* (1815-20) della seconda restaurazione napoletana. Una progettualità allora peraltro solo per breve tempo ritrovata, nell'effimero tentativo del 'novimestre' rivoluzionario del 1820-21.

Il definitivo tramonto delle istanze parlamentari nel Regno si verifica quindi – prima ancora che per l'azione politica e la repressione militare volute dall'Austria – per l'effetto di due fattori convergenti. Il primo è dato dall'ambiguità di Ferdinando IV, che cinicamente si appoggia ora all'una ora all'altra componente sociale. Il secondo è il crescendo di radicalismo di gruppi politici disancorati da qualsiasi esigenza di continuità, di mediazione e complementarietà fra antico e nuovo. Soprattutto questo è il fattore che farà perdere l'occasione costituzionale del 1812.

Tutto si perde infatti nella viscerale avversione fra 'liberali' e 'democratici' isolani. Su di un fronte, dissentono dai 'democratici' (prevalenti nella parte orientale dell'Isola, a Messina e Catania) i ceti dirigenti che orientano le loro istanze di progresso istituzionale verso il modello della tradizione, ritenendo di trovarne i tratti salienti nell'aggiustamento costituzionale 'anglo-siculo'. Sull'altro fronte, i nuovi ceti borghesi che irrompono sulla scena sociale ed economica mirano ad un 'egalitarismo' di lontana, ma ancor forte, matrice radical-democratica della Rivoluzione francese.

Tuttavia, ad essere sconfitti nella Sicilia del 1813-14 non sono solo la nobiltà e la borghesia animati da sentimenti e programmi costituzionali, ma tutta quanta la 'società civile'. E non soltanto quella isolana ma anche quella dei ceti civili dell'Italia intera, che solo dopo il 1848 avrebbero ritrovata una simile complessità di prospettive istituzionali (quella appunto presente nella *Costituzione siciliana* del 1812), anche se poi queste subito dopo costrette nell'angusto ambito dell'unità sabauda.

Nell'immediato, questa tragica sequenza si inizia proprio con il tentativo di Ferdinando IV di riassumere il potere assoluto, a questo stimolato dallo stesso Tommasi, che ai primi di marzo del 1813 stende il relativo documento normativo. In questa fase, i capi del partito costituzionale sono appunto divisi, quindi disorientati ed esitanti. Ma non così è per Bentinck, che reagisce imponendo al Re di ritirarsi di nuovo in disparte e di esiliare la Regina dall'Isola. Si tratta però di un successo effimero per i 'costituzionali'. Alla fine di

maggio infatti Bentinck deve assentarsi per condurre in Spagna un contingente di diecimila soldati siciliani.

Privi del loro 'Lord protettore'¹⁵⁴⁶, i 'costituzionali' si presentano alle elezioni con programmi distinti e diversi, articolati per favorire i due gruppi contendenti dei fautori di Castelnuovo e di Belmonte. Da qui la deriva di una maggioranza parlamentare dichiaratamente 'anti-baronale'¹⁵⁴⁷, ma anche – fatto più importante – significativamente anti-costituzionale. In effetti, la borghesia della parte orientale dell'Isola aveva eletto Vincenzo Gagliani ed appunto Emanuele Rossi, appartenenti al ceto medio agiato, entrambi formati nella professione forense e da vecchia data partecipi dei moti di riforma, del resto inizialmente vissuti da entrambi con un'intonazione 'giacobina'¹⁵⁴⁸.

A differenza del più radicale Rossi, invece Gagliani non si dimostrerà poi indifferente alla mediazione ed all'incontro con lo stesso partito costituzionale. Negli avvenimenti del 1811-12, Gagliani svolge un ruolo determinante nell'orientare la borghesia all'alleanza con la nobiltà liberale. Grazie all'amicizia con lo stesso Castelnuovo, è possibile a Gagliani di rendere la borghesia catanese protagonista della democratizzazione delle magistrature cittadine¹⁵⁴⁹. Fino allo scioglimento del parlamento nel 1813, non c'è nessun elemento che faccia pensare ad una rottura con costituzionali come Castelnuovo e Balsamo, né in particolare con Belmonte, poi sopravvenuta per lui come per altri esponenti borghesi a causa dei *fidecommessi*¹⁵⁵⁰.

Nella campagna elettorale dell'aprile-maggio 1813 (quella che appunto segna l'aperto dissidio fra i 'costituzionali') Gagliani opera in stretta collaborazione con i costituzionalisti filo-britannici del gruppo castelnuovista, in un'alleanza che fu dai belmontisti rimproverata allo stesso Castelnuovo¹⁵⁵¹. Per questo spirito moderato, Gagliani sarà scelto dallo stesso partito di Corte per l'importante carica di Cancelliere della Camera dei Pari (a riequilibrare la vittoria costituzionalista della primavera del 1814, che aveva escluso dalla Camera elettiva quasi tutti i democratici). Carica del resto da lui rivestita, dal luglio, con equidistanza fra i diversi schieramenti¹⁵⁵².

¹⁵⁴⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁵⁴⁷ BIANCO, *La rivoluzione a siciliana del 1820...*, cit., pp. 162-164.

¹⁵⁴⁸ SCIACCA, *Riflessi del costituzionalismo europeo in Sicilia (1812-1815)*, cit., p. 150.

¹⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 151.

¹⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 153.

¹⁵⁵¹ *Ibidem*, l. c.

¹⁵⁵² *Ibidem*, p. 154.

Tutto questo conferma la natura e la qualità dell'incontro e della potenziale continuità di mediazione fra nobiltà e borghesia liberali. E quindi dimostra la gravità della perdita di queste forze e di tali programmi, a tutto vantaggio dell'assolutismo e del radicalismo democratico. La monarchia riesce infatti ad isolare i suoi più tenaci avversari, recuperando spazio politico a destra come a sinistra.

Alla destra, a motivo del riavvicinamento a posizioni conservatrici e quindi assolutistiche di molti ex-costituzionali, preoccupati dal crescendo di radicalizzazione delle richieste dei democratici. A sinistra, a motivo del riflusso della borghesia dalle posizioni costituzionali, provocato dalla chiusura di parte del baronaggio nella difesa dei privilegi feudali e dalla risposta radicale data imponderatamente a tali pretese.

Non è difficile, in questi frangenti, immaginarsi gli abili ministri del Borbone che disinvoltamente si muovono in una situazione tanto fluida, nella quale ancora una volta una costante poteva esser data dagli antichi referenti assolutistici della *'monarchia amministrativa'*, all'uopo rammodernata sull'esempio napoleonico.

Scosso nelle sue basi politiche ed ideali da consimili tensioni, il regime costituzionale è per un momento di nuovo salvato, *in extremis*, dal Bentinck, che rientra nell'ottobre del 1813, scioglie il parlamento, organizza nuove elezioni (intervenendo di persona nella Sicilia orientale) e quindi riesce ad avere nuovamente una maggioranza favorevole alla costituzione. E pur tuttavia, il mutato scenario internazionale fornisce alla Corte l'occasione per un definitivo ritorno del potere assoluto. Sconfitto Napoleone, ormai l'Inghilterra non ha più un immediato interesse a sostenere in funzione anti-francese l'ambiente costituzionale siciliano. Toccherà poi allo stesso Bentinck, nel giugno del 1814, convincere i 'costituzionali' a riaffidare il potere alla volontà personale del Sovrano¹⁵⁵³. Assieme al Medici (di nuovo incaricato delle *Finanze*), anche Tommasi è allora chiamato a far parte del governo insediato a Napoli il 5 giugno 1815, in qualità di ministro della *Giustizia*.

Il marchese Tommasi rientra così in patria dopo venti anni di permanenza a Palermo, e da questo momento regge le sorti del Regno,

¹⁵⁵³ FEOLA, *Dall'illuminismo alla Restaurazione. Donato Tommasi e la legislazione delle Sicilie*, cit., pp. 167-171. Successivamente, Bentinck diventa, "per il proclama del '15, il capo del progetto antinapoleonico di unificazione italiana: e di ciò il Risorgimento si ricorderà più che della incursione antiborbonica degli anni '10" (GIARRIZZO, 1812: *Sicilia inglese?*, cit. p. 65).

assieme al suo antico avversario, il Medici, fino al luglio 1820¹⁵⁵⁴. Finalmente abbattuto il modello costituzionale ‘anglo-siculo’¹⁵⁵⁵, il sistema istituzionale di riferimento, di cui i due sono fautori si rivela quello immediatamente precedente a Napoli, ossia nel *Decennio francese* (1806-15), cioè una ‘monarchia amministrativa’.

Ma quale ne è il fondamento ed il vero nesso con il ‘modello’ napoleonico a cui i ministri borbonici pretendono di ispirarsi? In che misura Tommasi e Medici possono a buon diritto presentarsi a Napoli come i continuatori del ‘sistema murattiano’, articolando le loro riforme nel senso di una continuità che in parte a ragione, ma soprattutto a torto venne loro rimproverata aspramente dallo stesso principe di Canosa?

Qui, però, – rinviando ad altro momento l’analisi dello sviluppo del cosiddetto *Quinquennio* della seconda restaurazione borbonica a Napoli (che precede e per le sue elusioni determina la rivoluzione costituzionale del luglio 1820) – ci rimarrebbe prima da considerare quale fu, dal punto di vista politico-istituzionale, il ben diverso svolgimento che nel *Decennio francese* si ebbe nell’antica capitale del Regno, rispetto allo stesso intorno di anni 1806-15 del cosiddetto *Decennio siciliano*, che in questo capitolo abbiamo adesso considerato in alcuni suoi tratti essenziali. Si tratterebbe infatti di accertare quale significato assunsero gli anni del regno di Murat (fra il 1808-14) nel contesto dell’epopea e dell’involuzione imperiale napoleonica.

¹⁵⁵⁴ FEOLA, *Dall’illuminismo alla Restaurazione. Donato Tommasi e la legislazione delle Sicilie*, cit., pp. 198-200.

¹⁵⁵⁵ Del resto la costituzione ‘anglo-sicula’ divenne “un mito senza mai articolarsi in un programma”: un mito perché, assunta come “il profilo ‘storico-costituzionale’ di identità politica della Sicilia, poté diventare la bandiera della lotta antinapoletana e antiborbonica, e trovare impiego anche nell’opposizione democratica” (GIARRIZZO, 1812: *Sicilia inglese?*, cit., p. 64).

Capitolo XXVI

Contro una confusione storiografica persistente nel XX secolo sul significato del latomismo continentale, frainteso sia in un'infondata '*reductio ad unum*' delle molteplici tradizioni massoniche, sia in una loro confusione con le diverse articolazioni della tradizione carbonara¹⁵⁵⁶

La storiografia che si è interessata del latomismo meridionale nel periodo fra la rivoluzione francese e la rivoluzione napoletana del 1820-21 muove dal convincimento che verso la fine del XVIII secolo la massoneria sia stata sostituita dalla *Carboneria* alla guida del movimento progressista e radicalmente innovativo, per poi riassumere un suo ruolo di protagonista solo verso la metà del secolo XIX¹⁵⁵⁷.

Per quel che ci concerne un simile convincimento è rilevante e degno di attenzione, proprio perché apre uno spiraglio su quesiti altrimenti incomprensibili. Interrogativi peraltro ancor oggi risolvibili solo parzialmente. Sulla base, cioè, di ipotesi non del tutto verificabili ed inevitabilmente al costo di schematismi e semplificazioni su di una materia che ha prodotto una profluvie di pubbli-

¹⁵⁵⁶ * Riproduco in questo capitolo il saggio che apparve (grazie all'interessamento di Cesare Mozzearelli, al quale va il mio grato ricordo), sotto il titolo: P. PASTORI, *Ipotesi sulla "derivazione antagonistica" del latomismo meridionale dalla massoneria, fra antico regime e rivoluzione costituzionale napoletana del 1820-21*, in: *Annali di Storia moderna e contemporanea. Istituto di storia moderna e contemporanea. Università cattolica del Sacro Cuore*, V (1999), pp. 65-100. Qui si omettono comunque i primi tre paragrafi in cui riassumevo la storia del latomismo europeo, in quanto nella presente ricerca si tratta di argomenti già *ad abundantiam* trattati nei precedenti capitoli (non senza qualche temerarietà di ipotesi interpretative, comunque mai pregiudizialmente avverse o apologetiche per un fenomeno che, ovviamente fra poche luci visibili e molte ovvie ombre, comunque fa parte delle complesse vicende dei diversi momenti del nostro Risorgimento nazionale).

¹⁵⁵⁷ A. LUZIO, *La massoneria e il risorgimento italiano. Saggio storico-critico...*, con illustrazioni e molti documenti inediti, Bologna 1925, I, p. 153. L'autore riporta (*Ib.*, p. 154) l'interpretazione di: E. REBOLD, *Histoire des Trois grandes Loges de F.M. en France...*, Paris 1864, p. 647; R. F. GOULD, *A Concise History of F.M.*, London 1920, p. 392.

cazioni, di tesi, di auto-apologie, di atti d'accusa e, non ultimo, di banalizzazioni.

Simili fraintesi traggono poi motivo non solo dalla stessa natura esoterica del settarismo, ma da un'indubbia tendenza di ognuna delle sue configurazioni ad enfatizzare la propria esistenza, il proprio ruolo, la propria incidenza nella realtà storica.

Quantunque su questa linea di consapevolezza della sostanziale ipoteticità di ogni nostra conclusione che pretendesse di essere globale e definitoria, una qualche verità traspare dai fatti storici del periodo in esame. Una fessura, per quanto minima, ma sufficiente a darci conferma, malgrado tutto, del primato della politica su questa come su ogni altra ideologia che si riduca al tentativo di legittimare un proprio ruolo settoriale come primario o addirittura determinante in eventi che invece hanno altrove la loro causa genetica. E questo anche se va riconosciuto che talvolta il ritmo e lo svolgimento di questi eventi possano da simili ideologie settoriali risultare ritardati e persino compromessi.

E dunque, entro i suddetti limiti e scopi di indagine, ci poniamo qui i seguenti quesiti. Fino a che punto è vera la sorta di luogo comune che vuole la massoneria sin dal suo inizio pervasa di implicazioni scettico-razionaliste riguardo alla religione ed alle tradizioni? Inoltre, davvero la massoneria è sempre stata nel suo intimo sovranazionale, cosmopolitica, universalistica, irenistica, altruista-solidarista?

Infine, è lecito, come fanno le auto-apologie massoniche, stabilire una linea di continuità dalla figura demiurgica di mitici costruttori di templi fino ai *bâtisseurs des cathédrales*, ai *Cavalieri templari*, agli esoterici ambienti dell'aristocrazia e degli avventurieri settecenteschi [Cagliostro, Casanova, forse lo stesso Von Hund, etc.], addirittura facendo da incubazione alla Rivoluzione francese, e – nel prosieguo – allo stesso nostro Risorgimento nazionale ed all'Unità?

E, d'altra parte, che legittimità hanno le demonizzazioni della setta da parte dei suoi avversari, a partire almeno dall'*abbé Barruel* ([l'ex-gesuita] del resto magistralmente confutato in quello stesso scorcio del XVIII secolo da due 'settari' del calibro di J. J. Mounier e dallo stesso J. de Maistre¹⁵⁵⁸?

¹⁵⁵⁸ J. J. MOUNIER, *De l'influence attribuée aux philosophes, aux Francs-Maçons et aux Illuminés sur la Révolution de France*, cit. Su Joseph de Maistre si veda, per l'edizione (curata da Dermenghem) della sua famosa risposta al duca di Brunswick, il *Mémoire* su cui in altro capitolo ci siamo, qui, *supra*, soffermati.

Preliminarmente ad ogni tentativo di indagine e di risposta, si deve qui considerare attentamente la metodologia storiografica sinora seguita per studiare il latomismo. A prima vista vi si nota l'errore di invertire i termini del quesito. Ossia: si confrontano fra loro varie ipotesi del fenomeno settario senza prima averne almeno in parte localizzato la genesi ed i principi originari. Al contrario, solo in base a questi caratteri iniziali è poi possibile definire le varianti e le contrapposizioni che in seguito si sono verificate nel latomismo. Solo allora si potrà percepire il diverso valore e significato delle sue componenti nel contesto delle vicende sia italiane che europee e, per quel che qui ci interessa, fra Antico regime e Restaurazione.

Un punto di forza di una storiografia criticamente argomentata è appunto l'indagine sulle origini della massoneria finalmente al di fuori dalle nebbie di mitologici antefatti (che spesso nascondono prosaici ed avventurosi preamboli), e cioè la considerazione dei modi e tempi della sua storicamente documentata istituzione, che va collocata indubbiamente in Inghilterra.

Nei precedenti capitoli ho già accennato: sia alle due diverse tipologie del latomismo britannico (non ancora, cioè, ridotto *ad unum* nel corso del XIX secolo, ossia sinché restava attivo il latomismo scozzese-giacobita); sia alla forzata emigrazione di quello scozzese (dopo Culloden, nel 1745, con la sconfitta definitiva degli Stuart); sia alla probabile diramazione di quest'ultimo nel cosiddetto 'templarismo'.

Ed ho già anche detto qualcosa su come questo templarismo si sia a sua volta, in certa sua parte, diversificato due versanti: sia della *Strikte Observanz* tedesca, sia nella sua inserzione nel complesso e confuso latomismo italiano nel corso dello stesso XVIII secolo.

Appunto allo specifico aspetto del caso italiano vorrei ora focalizzare un altro aspetto, trattandosi di considerare il difficile rapporto fra latomismo e Chiesa romana, visto appunto dalla prospettiva della Santa Sede, che dopo la tolleranza si è volta al rifiuto nel corso dello stesso XVIII secolo, e che surrettiziamente (nel quadro di subordinazione alla politica reazionaria di Vienna) ha trascurato le reiterate istanze della *Carboneria* di non confonderla con la Massoneria.

I. *Il settarismo italiano fra iniziale tolleranza della Santa Sede e aperto conflitto*

Riguardo all'Italia, in effetti, sin dalle due condanne comminate alla Massoneria dalla Chiesa (con le Bolle di Clemente XII, del 1738,

e di Benedetto XIV, nel 1751)¹⁵⁵⁹, risulta anche qui palese una complessità di articolazioni del latomismo. Dall'inizio del Settecento si introducono in Italia alcune logge riconducibili alla manifestazione della *facies* del latomismo europeo noto come massoneria castrense (nota nei paesi germanici come *Feldlogen*, in quanto formatesi appunto in *logge di campo*, cioè attive nella armate che percorsero l'Europa in tutto il secolo XVIII).

Peraltro, in concomitanza con la diffusione di queste Logge castrensi va tenuto conto dell'ipotesi (comunque, a quel che sembra, tutt'altro infondata) che in questo stesso periodo si venisse organizzando un latomismo di matrice cattolica (di origine sia giacobita che semplicemente scozzese, attivo almeno sino alla definitiva sconfitta degli Stuart, nel 1747).

Quali sarebbero allora le motivazioni che avrebbero condotto la Chiesa da un'almeno iniziale tolleranza (se non addirittura sostegno) all'aperta ostilità?

Fino al 1738 la Santa Sede non si era molto preoccupata del latomismo, né quello protestante-hannoveriano, né tanto meno di quello cattolico-scozzese (e questo certamente presente con una loggia nella stessa Roma sin dal 1723, a sostegno della causa stuardiana)¹⁵⁶⁰. Poi, gradualmente, nella Germania cattolica si affermano sulle sette scozzesi-templari (prevalentemente cattoliche) delle forti componenti del massonismo inglese, decisamente anglicano (susceptibile di far presa, oltreché sui protestanti, anche sui cattolici per l'attrattiva delle sue più o meno convincenti argomentazioni).

Da allora si profila la minaccia di un'offensiva anti-romana, argomentata sui temi del deismo e di un razionalismo radicalmente innovativo. Del resto, un'intensa attività latomistica, dal carattere al tempo stesso anti-cattolico ed anti-imperiale (anti-asburgico), si veniva delineando anche in Olanda, successivamente alla fine degli anni Trenta del secolo. Non a caso lo stesso imperatore Carlo VI d'Asburgo condanna la massoneria nel 1737.

In questi frangenti, la Chiesa, con la Bolla del 1738, intende non solo arginare il pericolo di una politica anti-cattolica ed anti-curiale, orchestrata dagli Inglesi in Italia, ma anche prendere posizione contro gli attacchi portati contro i Gesuiti e la cultura aristotelico-

¹⁵⁵⁹ LUZIO, *La massoneria e il risorgimento italiano. Saggio storico-critico...*, cit., pp. 70, 123.

¹⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 39, sulla base di: Pericle MARUZZI, *Vicende della Libera Muratoria in Italia nel secolo XVIII*, in: *Acacia*, 1917, fasc. marzo, p. 37.

scolastica, dai fautori di una radicale libertà di pensiero. Ambienti che rivendicano una razionalizzazione integrale della cultura, peraltro destinata a sconfinare in posizioni specifiche del materialismo, dell'edonismo, dell'ateismo¹⁵⁶¹.

A loro volta, i diversi governi della Penisola inizialmente restano in un atteggiamento di prudente attesa e di incertezza. La condanna della Loggia fiorentina cui fa capo Tommaso Crudeli ne è una testimonianza. Parziali ed alla fine puramente formali sono le resistenze delle autorità granducali toscane alle pratiche repressive di Roma. Più avanti nel secolo, dopo il 1746, tramontati per sempre i sogni di restaurazione cattolica in Inghilterra, non vi è più alcuna necessità per la Santa Sede di alimentare il latomismo giacobita, e quindi neppure di lasciare spazio a quello del 'templarismo scozzese'. Dal complesso di questi ed altri fattori, prende corpo una forte corrente di polemisti cattolici contro la Massoneria. In tale contesto va collocata dunque la conferma, nel 1751, da parte di Benedetto XIV della condanna comminata nel 1738 da Clemente XII con la Bolla *Providas Romanorum Pontificum*¹⁵⁶².

Riguardo alla specifica connotazione del latomismo a Napoli il discorso è molto più complesso. Anche nella capitale del Regno meridionale si ripercuotono le vicende della muratoria inglese, sia delle sue interne scissioni, sia del suo incontro ed intreccio con le Logge castrensi, venute al seguito degli eserciti austriaci (fra il 1707-34) e dei contingenti militari di Carlo III di Borbone (particolarmente fra 1734-49)¹⁵⁶³.

Nel 1751 è attiva appunto una loggia costituita fra gli ufficiali del Borbone. Alla sua guida c'è Raimondo di Sangro, principe di Sansevero (feudo vicino a Foggia). Dopo aver militato fra 1743-46 alle testa di un proprio reggimento nella Guerra di successione austriaca (nel cui ambito si distinse per coraggio ed intelligenza nella battaglia di Velletri), Raimondo di Sangro, uomo di vasta cultura, si dedica sia ai suoi studi di ermetismo, alchimia e magia, sia alla pubblicazione, nella sua tipografia, di testi da tempo all'*Indice* o comunque chiaramente latomistici.

La dipendenza di questa loggia castrense dal principe di Sansevero dimostra la diversificazione che si è compiuta in senso spiri-

¹⁵⁶¹ FRANCOVICH, *Storia della massoneria in Italia dalle origini alla Rivoluzione francese*, cit., pp. 70-74.

¹⁵⁶² *Ibidem*, pp. 114-123.

¹⁵⁶³ *Ibidem*, pp. 90-92.

tualista-ermetico nel latomismo napoletano rispetto alle prime logge anglicane – hannoveriane, sostanzialmente razionaliste¹⁵⁶⁴.

D'altro canto, forse nell'ambizione di un completo controllo di tutto il settarismo partenopeo, lo stesso Raimondo di Sangro elaborò un nuovo assetto organizzativo, tale cioè da raccogliere sotto una stessa guida il latomismo templare e quello inglese. Nel 1750 sorse dunque questa loggia che comprese anche affiliati delle più disparate origini. Fra l'altro, accanto a molti ufficiali, vi si notavano ecclesiastici e persino commercianti di convinzioni 'calviniste'¹⁵⁶⁵.

In tale attività di supervisore del latomismo napoletano, il principe di Sansevero patrocina la costituzione, agli inizi del 1751, di un'altra loggia (affidata ad un ufficiale di un reggimento svizzero al servizio dei Borbone, Henri Theodor Tschudi) intitolata *L'Étoile Flamboyante*. Ed anche questa di impronta 'ermetica', che comunque anticipa molti caratteri del misticismo dei massoni di Lione (cioè *l'Ordre des Philosophes Inconnus*, teorizzato successivamente da Claude de Saint Martin)¹⁵⁶⁶.

In simile contesto giunge anche qui l'effetto della scomunica di papa Lambertini (Benedetto XIV), il quale aveva sin dal gennaio di questo 1751 fatto presente all'ambasciatore di Carlo III quanto il settarismo fosse penetrato negli stessi ambienti della Corte napoletana.

Il 28 maggio è pubblicata la Bolla *Providas Romanorum Pontificum*¹⁵⁶⁷. Sotto questo profilo, per quanto motivata dall'evolversi in senso contrario all'ortodossia di quello stesso scozzesismo cattolico (dapprima sostenuto da Roma in funzione anti-protestante)¹⁵⁶⁸, ora la repressione pontificia si inserisce nel quadro dello sviluppo di forti antagonismi fra gli interessi egemonici di ognuna delle maggiori Potenze. Interessi rivolti non solo contro la Santa Sede ma anche, e forse soprattutto, nei confronti degli Stati rivali e concorrenti nel dominio continentale e marittimo. In simile contesto, ottemperando alla volontà del Papa, dal canto suo, a Napoli, Carlo III pubblicò subito l'editto di repressione della libera muratoria (il 2 luglio 1751).

In seguito lo schieramento anti-gesuitico (che, si è visto, coinvolge negli anni Cinquanta-sessanta le corti europee in una pregiudiziale posizione ostile a Roma) finisce per rianimare le punte

¹⁵⁶⁴ *Ibidem*, pp. 100-101.

¹⁵⁶⁵ *Ibidem*, pp. 104-105.

¹⁵⁶⁶ *Ibidem*, pp. 106-107.

¹⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 123.

¹⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 130.

estreme del confronto fra curialismo e giurisdizionalismo, ossia fra la Santa Sede e le monarchie assolute. Per tutto questo complesso di motivi, ritrova quindi spazio il latomismo nelle sue varie matrici e componenti.

Adesso non sembrava affatto un'eventualità remota che gli stessi Asburgo-Lorena potessero disporsi lungo la linea di un'ostilità verso la Santa Sede. Del resto, malgrado la loro professione cattolica, questi Asburgo-Lorena da tempo non erano affatto immuni da suggestioni giansenistiche e latomistiche. Se certamente Francesco Stefano risulta iscritto sin dal 1739 ad una loggia, vicini al settarismo sono anche i suoi figli: Maria Antonietta, Giuseppe II, Pietro Leopoldo, e la stessa regina di Napoli, Maria Carolina¹⁵⁶⁹.

A Napoli, le interdizioni della sétta volute da Carlo III e dal suo ministro Tanucci, nel 1751 (invano reiterate nel 1759), non ebbero del resto molta efficacia. Il latomismo continuò a sussistere se non a prosperare. Nel 1776 lo stesso Tanucci (vedendo nel settarismo uno strumento della crescente influenza di Maria Carolina nelle questioni di Stato), impone al nuovo sovrano, Ferdinando IV, di reiterare le interdizioni anti-massoniche. Ne risulta appunto la sconfitta dello Statista toscano ed il suo definitivo abbandono della scena politica.

Tuttavia, il Regno di Napoli e di Sicilia è troppo importante perché le altre nazioni tralascino di esercitarvi influenza ed architettare espedienti per assicurarsene il dominio. In questo la militanza massonica ha un suo ruolo preciso. Da un lato, c'è infatti l'azione del templarismo tedesco, quello della *Strikte Observanz*, che a Napoli istituisce nel novembre 1777 la *Loggia della Vittoria*. Fra i suoi membri, cinquantasei avevano precedentemente abbandonato le Logge inglesi in cui prima militavano. La *Loggia della Vittoria* era la più aristocratica di Napoli e costituisce ora il nucleo più cospicuo della massoneria partenopea. Fra i suoi membri figurano molti gentiluomini, ufficiali ed ecclesiastici che saranno protagonisti delle successive vicende del Regno (alcuni nel 1792 e nel 1799, altri addirittura nel 1820-21, nell'origine e nel successivo sviluppo della rivoluzione costituzionale)¹⁵⁷⁰.

¹⁵⁶⁹ O. DITO, *Massoneria, carboneria ed altre società segrete nella storia del Risorgimento italiano...*, Torino-Roma 1905, p. 47.

¹⁵⁷⁰ FRANCOVICH, *Storia della massoneria in Italia dalle origini alla Rivoluzione francese*, cit., pp. 349-352. E fra questi (confrontati con l'indice in: Mario BATTAGLINI, *Atti, leggi e proclami ed altre carte della Repubblica napoletana 1798-1799*, Cosenza 1983, III) i seguenti: Diego Naselli, G.V. Revertera (duca della Salandra), Marzio Mastrilli (marchese del Gallo), Giuseppe Pepe, A. A. Micheroux, Luigi Carafa (dei duchi di Ielsi).

Comunque, tornando al novembre 1777, l'inviato dei templari tedeschi di stretta osservanza, Karl Eberhard von Waechter, include la nuova loggia nel secondo *Priorato* della *VII Provincia templare*, quello d'Italia (il primo essendo quello della Germania meridionale).

Il Gran Priorato d'Italia (suddiviso in quattro 'baliaggi': romano, napoletano, lombardo e siciliano) aveva dal 1775 come *Grand Prieur d'Italie* il conte Gabriel de Bernès [i.e.: Gabriele Asinari di Bernezzo]¹⁵⁷¹. Pertanto, è allora che Waechter designa in qualità di Sotto-priore, alla guida della loggia napoletana, Diego Naselli dei principi d'Aragona¹⁵⁷² (Castellammare? 1754-Resina, 1832), un personaggio estremamente versatile, protagonista di lunga parte della storia massonica e politica del Regno (sino almeno alla rivoluzione del 1820-21).

Le successive vicende della loggia napoletana vengono comunque decisamente influenzate dalla situazione esterna. Da un lato, dopo Wilhelmsbad, cioè dopo il 1782, sciolte da Vittorio Amedeo III le logge del Regno di Sardegna, dimissionario Asinari di Bernezzo, la sede del Gran Priorato d'Italia passò da Torino a Napoli, dove nel febbraio 1784 appunto Naselli venne investito di tale carica¹⁵⁷³.

Dall'altro lato, sin dal 1776, allontanato Tanucci, e revocati nel 1783 gli editti che proibivano la massoneria, a Napoli si avverte il riflesso della decisione presa da Giuseppe II, dopo Wilhelmsbad, di istituire una Gran Loggia nazionale e (attraverso l'alleanza con gli *Illuminati*) subordinarle ogni altra associazione latomistica. Un tale modello viene recepito anche nel Regno borbonico¹⁵⁷⁴ attraverso la sorella di Giuseppe II, la regina Maria Carolina. Sorge così la

Inoltre, ben tre membri della famiglia Pignatelli (fra cui Diego Pignatelli, principe di Marsico). Quindi: Gaspare e Pasquale Tschudi, Giuseppe Zurlo, un duca [Serra] di Cassano, gli ecclesiastici Gaetano Carrascal e Michele Natale. Al riguardo, si veda il *Tableau du Chapitre Préfectoral de l'Aquila séant à Naples*, in: P. MARUZZI, *Notizie...*, cit., XXXII (1930), pp. 267-268.

¹⁵⁷¹ Il fatto che Bernès sia la versione francese di Bernezzo risulta dal confronto fra i due nomi indicati in corrispondenza di due diverse versioni del nome latomistico: ossia *Eques a Turri Aurea* (in: René LE FORESTIER, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIII et XIX siècle. Publié par Antoine Faivre, introduction par Alec Mellor*, Paris, 1970, p. 222); e *Gabriel a Turri Aurea* (in: FRANCOVICH, *Storia della massoneria in Italia dalle origini alla Rivoluzione francese*, cit., p. 254).

¹⁵⁷² LE FORESTIER, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIII et XIX siècle...*, cit., pp. 263-265.

¹⁵⁷³ FRANCOVICH, *Storia della massoneria in Italia dalle origini alla Rivoluzione francese*, cit., pp. 347-348.

¹⁵⁷⁴ A. OTTOLINI, *La Carboneria dalle origini ai primi tentativi insurrezionali (1797-1817)*, Modena 1936, p. 9.

Gran Loggia nazionale delle Due Sicilie, che appunto sotto l'egida della Regina raccoglie molti dei nomi più in vista della nobiltà e della borghesia¹⁵⁷⁵.

Nel contesto europeo, a seguito dell'alleanza fra gli *Illuminati* e Giuseppe II, la Chiesa avverte di nuovo la minaccia di un'offensiva anti-romana. Si riproducono gli schieramenti. Su quello filo-romano si aggregano gli ambienti del rosacrucianesimo tedesco, con gli elementi reazionari del mondo cattolico, particolarmente gli ex-gesuiti¹⁵⁷⁶. Su quello filo-austriaco, a fare opera di proselitismo viene inviato, nel 1785, in Italia il pastore luterano Friedrich Münter, che mentre mostra di rappresentare il templarismo ormai in crisi della *Strikte Observanz*, in realtà propaganda le nuove posizioni del latomismo tedesco, su basi ormai razionalistiche e nazionali¹⁵⁷⁷.

Le logge che Münter aveva il compito di organizzare – sia a Firenze, sia a Roma (dove da tempo il latomismo era assopito se non del tutto spento), sia nel Regno di Napoli e di Sicilia (dove il latomismo prosperava pur nelle incertezze delle logge templari e negli eccessi di quelle di rito inglese) – avrebbero dovuto subordinarsi alla duplice influenza della Gran Loggia Nazionale austriaca e dei suoi alleati, gli *Illuminati* di Weishaupt¹⁵⁷⁸.

A Napoli, questa opera di proselitismo dell'inviato di Vienna non sembra sortisse del tutto il risultato voluto. Qui, avvertendo la crisi della *Strikte Observanz*, e non volendo subordinarsi totalmente al latomismo austriaco, Naselli unisce una sua loggia con una di rito inglese¹⁵⁷⁹.

Maggiori successi ebbe invece Münter nelle altre logge periferiche del Regno. Infatti, nella sua duplice ed ambigua veste di propagandista (sia di una massoneria templare-cavalleresca ormai in piena crisi, sia delle nuove posizioni assunte dalla loggia di Vienna e degli *Illuminati*), Münter entrò in contatto con le logge siciliane dell'una e dell'altra componente (a Palermo, Trapani, Siracusa, Catania, Messina).

¹⁵⁷⁵ R. SORIGA, *Le Società segrete, l'emigrazione politica e i primi moti per l'indipendenza. Scritti, raccolti e ordinati da Silio Manfredi*, Modena 1942, p. 28. Ma sugli appartenenti a tale loggia, si veda: Michelangelo D'AYALA, *I Liberi Muratori di Napoli nel secolo XVIII* [1897], cit., pp. 453-455.

¹⁵⁷⁶ FRANCOVICH, *Storia della massoneria in Italia dalle origini alla Rivoluzione francese*, cit., pp. 381-382.

¹⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 384.

¹⁵⁷⁸ *Ibidem*, pp. 397-399.

¹⁵⁷⁹ *Ibidem*, pp. 414-415.

Passato poi in Calabria, nella Loggia di Reggio, incontra importanti personaggi del latomismo che si sarebbe rivelato attivo negli eventi futuri. Anzitutto con Agamennone Spanò (che insieme al conterraneo Pasquale Biffi parteciperà alla rivoluzione del 1799, finendo entrambi sul capestro). Ma soprattutto rilevante è l'incontro di Münster con Giuseppe Zurlo, già avviato a una grande carriera che si svilupperà nei decenni seguenti¹⁵⁸⁰. Il medesimo Zurlo mette in contatto Münster con un altro grande protagonista della vita latomistica e politica del Regno, il marchese Donato Tommasi¹⁵⁸¹.

E proprio Tommasi è colui che pone il Münster in contatto anche con i massoni di orientamento inglese di Napoli (dei quali il Tedesco sinora conosceva solo Domenico Cirillo). E fra questi conosce Mario Pagano, Gaetano Filangieri, Giuseppe Albanese, Emanuele Mastellone e Nicola Pacifico.

Tutti futuri capi del giacobinismo napoletano. Ed alcuni anche del 1799, quando non pochi di essi caddero vittime della repressione¹⁵⁸². Quale che fosse l'incidenza del tentativo di Münster di attirare il latomismo meridionale nella sfera austriaca, comunque nel periodo successivo (per i timori di una radicalizzazione che avrebbe portato di lì a poco alla Rivoluzione francese) tutte le Logge napoletane nel 1789 vennero nuovamente sospese.

Certo era l'effetto degli echi di quanto stava accadendo Oltralpe, dove il latomismo un suo ruolo lo stava evidentemente svolgendo. E nondimeno, come si è già notato, non nel senso determinante indicato da Barruel, in quanto tale latomismo francese verrà decimato dai rigori giacobini, nel 1793-94. Ma per tornare alla sequenza cronologica, il latomismo napoletano assume una decisa impronta giacobina successivamente al 16 dicembre 1792.

In quella data, infatti, una squadra navale francese si era ancorata nella rada di Napoli, per imporre i patti voluti da Parigi. Ad omaggiare l'ammiraglio Louis René Levassor de La Touche Treville vi erano i più bei nomi dei liberali partenopei e fra questi anche Carlo Lauberg, un napoletano di origine vallone (il cui padre era

¹⁵⁸⁰ In effetti, questi dapprima si rende protagonista del riformismo sotto Ferdinando IV, che però lo farà imprigionare nel 1803. Venuti i francesi, nel 1806, passa al servizio di Giuseppe Bonaparte e Murat. Con la seconda restaurazione torna di nuovo ai Borbone, fra 1815-20, e quindi partecipa anche alla rivoluzione costituzionale del 1820-21.

¹⁵⁸¹ *Ibidem*, pp. 419-420. Questi però nel Decennio murattiano (1806-15) segue il re in Sicilia, e nel 1815 assumerà il governo assieme a Luigi Medici.

¹⁵⁸² *Ibidem*, p. 420.

venuto al seguito di Carlo III in Napoli), ascritto ai più alti gradi della massoneria¹⁵⁸³.

Sorse allora una *Società de' Giacobini napoletani*, in cui confluirono non solo i liberali, ma anche molti altri decisamente massoni (fra i quali Lauberg al quale venne comunque affidata la direzione provvisoria di tale organizzazione)¹⁵⁸⁴. Le idee dell'associazione erano però troppo radicali e sovversive (come appunto Cuoco lamenterà nel suo complessivo giudizio sulla stessa rivoluzione del 1799). Pertanto l'associazione venne sciolta nel febbraio 1794 e processati molti suoi membri o simpatizzanti. Fra questi lo stesso reggente della Gran Corte della Vicaria (quindi capo della Polizia), quel Luigi Medici che in tempi più lontani (fra 1815-20) diverrà uno dei protagonisti della monarchia amministrativa borbonica.

Nel 1794, Luigi Medici (fratello di quella duchessa di San Marco che pare tanto intimamente legata a Maria Carolina, e certamente sua istigatrice nei maneggi settari)¹⁵⁸⁵ venne non a torto sospettato di essere iscritto alla massoneria. Dapprima incluso nella Giunta di sette membri incaricata di giudicare gli appartenenti a questa associazione, in seguito venne incarcerato¹⁵⁸⁶, ed anche successivamente sospettato di simpatie 'giacobine'¹⁵⁸⁷.

Nel 1799, con la costituzione della Repubblica partenopea, il tipo di associazione latomistica sorto già nel 1792 (appunto con lo sbarco dell'ammiraglio francese La Touche Treville) riprese nuova vita, come attestano gli *Statuti della Società patriottica della repubblica napoletana*, redatti da Girolamo Arcovito¹⁵⁸⁸.

¹⁵⁸³ O. DITO, *Massoneria, carboneria ed altre società segrete nella storia del Risorgimento italiano...*, cit., p. 53.

¹⁵⁸⁴ Sul Lauberg (uno dei protagonisti della rivoluzione napoletana del 1799), si veda: SORIGA, *Le Società segrete, l'emigrazione politica e i primi moti per l'indipendenza...*, cit., pp. 151-165.

¹⁵⁸⁵ Si tratta di Maria Caterina de' Medici, marchesa di San Marco, sulle cui personali vicende nella Corte napoletana si è dilungato (comunque chiarendo, al di là di illazioni, la sua posizione nel latomismo operante presso la Regina): MICHEL D'AYALA, *I Liberi Muratori di Napoli nel secolo XVIII* [1897], cit., pp. 565 e ss.

¹⁵⁸⁶ I. RINIERI (S.J.), *Della rovina di una monarchia. Relazioni storiche tra Pio VI e la Corte di Napoli negli anni 1776-1799, secondo documenti inediti dell'Archivio Vaticano*, Torino 1901, p. 478.

¹⁵⁸⁷ Dopo che caddero nel nulla i provvedimenti della Giunta decretata nell'agosto 1794 per giudicare gli associati, una nuova *Giunta di inquisizione* venne decretata il 24 febbraio 1795, a seguito della quale appunto lo stesso Medici è inviato nel carcere di Gaeta. Ma dopo circa tre anni venne prosciolto, sembra per intervento della stessa regina Maria Carolina e di altri ambienti settari (*Ib.*, pp. 503-511).

¹⁵⁸⁸ Questo personaggio fu tra i protagonisti del *Nonimestre costituzionale* del 1820-21. Il titolo dell'opera è riportato in maniera diversa da Dito (pp. 75-76, nota 8): G. AR-

Ma sin da qui si può trarre qualche conclusione sul rapporto di reciproca ostilità che sin dal 1792-99 si instaura fra questo primo tipo di latomismo francese (radicale e democratico) ed il latomismo borbonico (che ancora si esprime nei suddetti canoni di accettazione della monarchia assoluta, da parte di ceti aristocratico-borghesi).

La dura e spietata reazione borbonica, fra 1799-1806, doveva ancor più ampliare il solco fra i due tipi di latomismo, anche se questo antagonismo settario non ci sembra esaurisca le ben più importanti e complesse motivazioni della falciata operata dai Borbone sui ceti medio-alti della società civile partenopea.

II. *L'ufficializzazione della massoneria nel Grande Oriente napoleonico e l'autonomo sviluppo della Carboneria italiana*

In questa nostra esposizione degli sviluppi e delle vicende del latomismo meridionale, ci dobbiamo ora occupare di un altro tipo di latomismo francese, quello che nasce dall'ulteriore svolgimento delle vicende dell'89, inserendosi nella graduale metamorfosi della Rivoluzione nel Regime napoleonico (fra il 1796 ed il 1815). E proprio questo nuovo latomismo napoleonico testimonia la distanza che lo separa dal latomismo giacobineggiante della fase anteriore alla Rivoluzione, del quale teme le sopravvivenze radical-democratiche, vedendovi, anzitutto per l'assetto interno, un pericolo maggiore che non i residui del latomismo borbonico, con i quali, malgrado tutto, un possibile punto di incontro sarà il regime della *monarchia amministrativa* (e poco importa se da un lato neo-assolutistica e dall'altro imperiale).

In realtà, le maggiori difficoltà interne a questo ambito meridionale dell'Impero bonapartista risultano dalle relazioni di difficile eguaglianza formale e di sostanziale dipendenza degli italiani. Nel Regno di Napoli, nel *Decennio francese*, se scarsa è la presa ideologica dei nostalgici dell'assolutismo (dopo la fiammata sanfedista e la spietata repressione borbonica del 1799), ben diversamente incide nella stessa orbita del Regno murattiano il modello di costituzione che in Sicilia, nel 1812, la nobiltà e la borghesia liberali hanno imposto a Ferdinando di Borbone, grazie al protettorato del *Whig Ben-*

COVITO, *Costituzione della Società patriottica della repubblica napoletana sotto il titolo degli amici della Legge*, del Segretario G. A., Napoli 1799.

tinck (del resto successivamente sconfessato dallo stesso governo di Londra, appena scomparso il pericolo napoleonico).

Forti sono le pulsioni indipendentiste e libertarie italiane, anche sotto Murat sempre più deluse nelle loro attese di eguagliamento politico e nazionale. Nel Regno di Napoli il contrasto fra la massoneria legata al regime francese (sia sotto Giuseppe Bonaparte che sotto Murat) ed il latomismo carbonaro (che si viene organizzando fra i Napoletani proprio attorno alle istanze deluse di indipendenza nazionale e di costituzionalizzazione del potere) dimostra l'impossibilità di connotare il latomismo come un fenomeno globale, omogeneo, caratterizzato su di un ambito nazionale-statuale.

In tal senso, anche l'idea che l'eterogeneo latomismo settecentesco (universalista e cosmopolitico) si metamorfosi totalmente in un omogeneo latomismo nazionale (non legato al carattere ed ai costumi di ognuno dei diversi popoli), si rivela in sostanza niente più che una categoria storiografica di comodo.

In realtà, un tale referente non serve di per sé a dare un'idea delle specifiche connotazioni delle sue molteplici componenti, le quali appaiono ben lungi dall'essere riconducibili ad un comune denominatore, ed anzi fanno capo a settarismi spesso in reciproco antagonismo e vicendevole esclusione.

Se è vero che almeno dalla fine del Settecento il latomismo francese si viene scindendo in due diverse componenti, è del pari innegabile che al seguito di quello francese, anche il latomismo napoletano si viene articolando in due parti. Da un lato, nell'adesione al suddetto modello gerarchico dell'Impero e dei regni dei napoleonidi (a Napoli, Giuseppe Bonaparte, e poi Murat). Dall'altro lato, nella permanenza e nel successivo sviluppo delle componenti radical-democratiche (negli stessi militari francesi come nei loro partigiani napoletani).

Resta poi il fatto che nel suo complesso il latomismo napoletano non risulta circoscrivibile neppure all'adozione di uno piuttosto che nell'altro di questi due alternativi modelli di settarismo francese. Continua infatti nel latomismo napoletano anche lo svolgimento di un processo di diversificazione rispetto a quello d'antico regime borbonico. E pertanto vi sarebbero da considerare le intersezioni sia delle due diverse componenti britanniche (fra *Ancient Masons* e *Modern Masons*), sia del templarismo continentale con nuovi organismi latomistici, sorti per la difesa della monarchia assoluta borbonica.

Per limitarci, qui, ai riflessi italiani della scissione del latomismo francese, è adesso il momento di considerare una sua particolare ed estrema risultante, cioè il *Carbonarismo*. Si tratta infatti di un latomismo che, fra la seconda metà e la fine del XVIII secolo, con suoi

caratteri specifici si inserisce fra i ceti medio-alti della società, impersonando istanze e propositi delusi o non soddisfacibili nel latomismo ufficializzato nelle logge nazionali. Il settarismo carbonaro, veicolato anche in Italia dalle logge castrensi, almeno inizialmente si configura con caratteri specifici di un'organizzazione residualmente legata al corporativismo medievale. Anzitutto il *compagnonnage*, con il suo linguaggio e simbolismo di impronta religiosa, come si vede nei referenti ora alla figura di Cristo, ora a personalità come San Teobaldo, patrono di quanti effettivamente esercitavano la professione di carbonari¹⁵⁸⁹.

Figura carismatica, questa di San Teobaldo, come vera metafora della sublimazione personale e dell'osmosi cetuale (qui, dall'alto verso il basso), esemplata dalla sua stessa vicenda esistenziale. Di famiglia nobile, nell'XI secolo, Teobaldo (appunto dei conti di Brie e di Champagne), spontaneamente rinuncia al suo rango per dedicare la sua vita all'umile lavoro. Scelta per cui venne poi meritatamente considerato 'santo'¹⁵⁹⁰.

Ma anche questa ultima risultante del latomismo francese vive nel suo intimo l'alto potenziale di conflittualità di ogni altra setta. Anche questa è inarrestabilmente attratta in focalizzazioni ideologiche settoriali che producono incessantemente polarizzazioni e scissioni. Sin quasi dal suo apparire tale massonismo si differenzia, e si scinde, fra *Charbonniers*¹⁵⁹¹ e *Filadelfi*. In entrambi questi settarismi peraltro militarono molti degli stessi giacobini italiani del Triennio (1796-99), specialmente gli appartenenti ai gradi inferiori dell'esercito e della burocrazia.

¹⁵⁸⁹ Si vedano: C. GODARD, *Recueil précieux de la charbonnerie des premiers temps* (1803), in: *Annales Franc-comtoises*, 1896, Mars-avril; ID., *Cathéchisme des Bons Cousins Charbonniers*, Besançon 1905; N. BLANC, *La Charbonnerie et son rituel*, in: *Bibliothèque universelle*, 1816, ottobre. E, soprattutto, la ricostruzione dei suoi rituali da un appartenente alla carboneria, G. F. Cauchard d'Hermilly, che – in *Des Carbonari* (Paris 1822) – fa derivare la carboneria dalle logge di rito scozzese anti-napoleoniche (citato da: SORIGA, *Le Società segrete, l'emigrazione politica e i primi moti per l'indipendenza...*, cit., pp. 65-66).

¹⁵⁹⁰ Anna Maria CAVALLOTTI [a cura di], *Memorie sulle società segrete dell'Italia meridionale e specialmente sui Carbonari*, Roma-Milano 1904, pp. 161-163. Si tratta, come avverte la Cavallotti, della traduzione dei *Memoirs of the Secret Societies of the South of Italy, particularly the Carbonari, translated from the original ms.*, London, John Murray, 1821, che pare a sua volta traduzione di un manoscritto italiano, dovuto ad un anonimo che certamente dimostra di essere stato molto addentro alla Carboneria (*Ib.*, p. v).

¹⁵⁹¹ E. SAINT EDMÉ, *Constitution et organisation des Carbonari*, Paris, 1821 (lo cita: SORIGA, *Le Società segrete, l'emigrazione politica e i primi moti per l'indipendenza...*, cit., p. 77, nota 12).

Ma mentre la *Carboneria* assume una sua peculiare connotazione nel Meridione, invece i *Filadelfi* sembrano svolgere un loro ruolo soprattutto nel Piemonte (quantunque l'una e gli altri risultino presenti anche in ogni parte d'Italia)¹⁵⁹².

Il contrasto con la Massoneria riguarda entrambe le sette (gli *Charbonniers* ed i *Filadelfi*), che appunto si sviluppano per sostanziali diversità rispetto ad essa. Differenze sia di stratificazione sociale, sia di accettazione delle successive metamorfosi del regime francese (prima repubblicano, poi consolare, quindi imperiale), sia quindi nei motivi di inserimento nei differenti livelli funzionali, gradualmente definiti nell'evoluzione (o involuzione, dal punto di vista democratico) della Francia da repubblicana in imperiale.

Nella massoneria, gli alti gradi dell'esercito e delle burocrazia francese non hanno difficoltà ad unirsi alle classi del notabilato locale, in gran parte ancora legato alla configurazione nobiliare e borghese d'antico regime.

Inoltre, la *Carboneria* per un momento si configura come unico ed effettivo ambito latomistico di un'opposizione che non trova spazio effettivo in un Regime che appunto ufficializza il dissenso nei suoi confronti, e quindi in sostanza lo elude, costringendo i latomi di istanze e programmi diversi ad organizzarsi nel segreto e nell'occulto, e quindi a cospirare.

In effetti, come già era avvenuto con le Logge nazionali austriache, in Francia il latomismo ufficiale (a sua volta esito di una scissione, del distacco dall'*Antico rito scozzese* di un rito moderno, il *Rito riformato*, o *Grande Oriente di Francia*)¹⁵⁹³ è ormai ridotto all'infeudamento nell'ambito della Massoneria nell'Impero, secondo il volere di Napoleone, che dopo aver cercato di distruggere ogni latomismo, si risolse (non diversamente da quanto aveva fatto Giuseppe II) a strumentalizzarlo rendendolo non più 'segreto' ma riconoscendogli una posizione pubblica (convertendo i gradi massonici in gradi dell'Impero)¹⁵⁹⁴.

In questa prospettiva, il *Sommo maestrato* e tutta la gerarchia latomistica vengono assunti dalla burocrazia imperiale (sia militare che

¹⁵⁹² N. DE DONNO, [Estratti dalle] *Memorie*, in: N. G. DE DONNO, *Della Carboneria in Puglia e nel Salento (con documenti inediti)*, Maglie 1967, p. 74.

¹⁵⁹³ V. ZARA, *La carboneria in Terra d'Otranto (1820-1830)*, Bologna 1978 [rist. anast. dell'ed.: Milano-Torino-Roma 1913, p. 7].

¹⁵⁹⁴ DITO, *Massoneria, carboneria ed altre società segrete nella storia del Risorgimento italiano...*, cit. p. 58, in nota.

amministrativa). Formalmente si lascia sopravvivere l'*Antico rito scozzese* (decapitato però del suo *Supremo Consiglio*) costringendolo quindi a doversi ritirare a margine del Regime, sia nei dipartimenti francesi che in Italia¹⁵⁹⁵. E proprio qui da noi probabilmente contribuì a dar incremento all'opposizione anti-napoleonica organizzata nella *Carboneria*.

In Italia, il *Grande Oriente* ebbe per questi motivi un rapido avvicendamento di diversi titolari della carica di Gran Maestro. Nei primi tempi, furono suoi adepti, presso l'Armata italiana, personalità di primo piano come il generale Giuseppe Lechi¹⁵⁹⁶; poi, nel Regno d'Italia, il viceré stesso (il principe Eugenio Beauharnais); nel Regno di Napoli, prima Giuseppe Bonaparte, poi Gioacchino Murat¹⁵⁹⁷.

Ed è proprio nel Regno d'Italia, che si instaura il rapporto di ostilità che contrappone la Massoneria ufficiale alla Carboneria. Contrasto evidente nelle preoccupazioni del viceré Beauharnais, il quale nel 1813 riceve dal prefetto una nota confidenziale sopra l'attività di una società detta *Corporazione de' Carbonari*, della quale evidentemente si teme l'azione anche nel settentrione d'Italia.

In tale nota si sottolinea la prima apparizione di questo settarismo a partire dal 1798, e proprio in Napoli, per opera della famiglia dei principi Pignatelli. Se ne precisa la potente attrattiva che tale setta esercita sul popolo minuto. A riprova se ne riportano sia le costanti citazioni, in ogni riunione carbonara, di passi dei Vangeli, sia la continua esaltazione della libertà e dell'eguaglianza¹⁵⁹⁸.

Del resto, nel Regno di Napoli, per quanto i vertici siano permeati di latomismo a livello ufficiale¹⁵⁹⁹, in effetti Murat deve a fronteg-

¹⁵⁹⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁵⁹⁶ *Ibidem*, p. 65.

¹⁵⁹⁷ Secondo un'altra interpretazione, nel latomismo ufficiale napoleonico sarebbero avvenute: il 25 giugno 1805, l'unione del Grande Oriente Militare di Napoli con quello di Milano; il 6 luglio 1806, l'istituzione di una Madre Loggia intitolata a Giuseppe Bonaparte e dal lui presieduta; nel dicembre 1808, l'approvazione dei nuovi statuti della massoneria franco-napoletana; il 26 giugno 1809, l'installazione di un Grande Oriente di rito moderno, comprensivo di tutte le Logge meridionali, sotto il *gran magistrato* di Gioacchino Murat (SORIGA, *Le Società segrete, l'emigrazione politica e i primi moti per l'indipendenza...*, cit., pp. 79-80).

¹⁵⁹⁸ LUZIO, *La massoneria e il risorgimento italiano. Saggio storico-critico...*, cit. p. 164.

¹⁵⁹⁹ Nel 1813 il Grande Oriente di Napoli era costituito come segue: Giacchino Murat, *Gran Maestro dell'Ordine*; Giuseppe Zurlo (ministro dell'Interno del Regno), *I° Gran Maestro Aggiunto*; Dominique Pérignon (Governatore di Napoli), *II° Gran Maestro Aggiunto*; Onorato Gaetani (Gran Maestro di Cerimonie di S.M.), *Grande Amministratore*; Michele Filangieri (Intendente di Napoli), *I° Gran Conservatore Generale*; Ottavio Mormile (Ministro di Polizia), *II° Gran Conservatore Generale*; Graziano Fernier (Direttore

giare la *Carboneria*, in un rapporto del resto caratterizzato dalla reciproca diffidenza ed ambiguità di posizioni. Anche qui, all'iniziale tentativo del regime di imbrigliare le opposizioni, appunto facendo spazio anche ai *Carbonari*, in seguito risultano oggettivamente inaccettabili le pressanti richieste di questa setta, che esige rappresentanza politica, cioè la costituzione, ed indipendenza nazionale.

A lungo, invano, Murat si illude di potersi destreggiare fra promesse ed elusioni. Infatti, non volle mai dare realizzazione allo *Statuto di Baiona* (concesso da Giuseppe Bonaparte al momento di lasciare Napoli per il trono di Spagna) e sottoscrisse invece la costituzione elaborata da Giuseppe Zurlo, ma solo alla fine del suo Regno, quando non aveva più alcun significato per i sudditi napoletani.

Per questo motivo non risulta oggettiva la ricostruzione memorialistica di parte ex-murattiana riguardo alla *Carboneria*. Ed in questa storiografia partigiana va ascritto in certa misura lo stesso Pietro Colletta, specialmente nella *Storia del Reame di Napoli* relative alla *Carboneria*¹⁶⁰⁰. Fra i critici di questa interpretazione di parte, Pietro Calà Ulloa (duca di Laurìa) che rettifica in alcuni punti le spiegazioni del Generale, anzitutto riguardo al ruolo dello Zurlo, che non si sarebbe mostrato subito un "*persecutor acerbissimo de' Carbonari*"¹⁶⁰¹, dal momento che all'inizio Murat ed i suoi funzionari cercarono di coinvolgere nel loro regime anche questo latomismo.

Ma su altro punto Calà Ulloa rettifica il giudizio del Generale in veste di storico, cioè riguardo alla politica del capo della polizia murattiana subentrato a Saliceti, il genovese Antonio Maghella¹⁶⁰²,

delle Dogane), *Gran Rappresentante*; Giuseppe Parisi (Intendente Generale), *I° Gran Consigliere d'Officina*; Francesco Costanzo (Generale del Genio), *I° Gran Sorvegliante d'Onore*; Pierre Joseph Briot (Consigliere di Stato), *II° Gran Sorvegliante d'Onore*; Marzio Mastrilli (Ministro degli Affari esteri), *Grande Amministratore d'Onore*; Salvatore Mandrini (Prefetto di Polizia), *Gran Segretario d'Onore*; Carlo Giovanni Aimé (Tenente generale), *Gran Tesoriere d'Onore*; Giovanni Noja Carafa (Dignitario dell'Ordine delle Due Sicilie), *Gran Custode de'Suggelli d'Onore*. Notizie queste, riprese da: DITO, *Massoneria, carboneria ed altre società segrete nella storia del Risorgimento italiano...*, cit., p. 205.

¹⁶⁰⁰ Pietro COLLETTA, *Storia del Reame di Napoli*. Introduzione e note di Nino Cortese. Volume III. Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1969. In particolare nei libri: VII, par. 7; VIII, par. XLIX; IX, par. XI.

¹⁶⁰¹ P. CALÀ ULLOA, *Intorno alla Storia del Reame di Napoli di Pietro Colletta. Annotamenti...*, Napoli 1877, p. 339.

¹⁶⁰² Dopo un attentato ordito dai *Trinitari*, che nella notte del 31 gennaio 1808 fecero esplodere dei barili di polvere sotto la sua abitazione, Saliceti muore nel dicembre 1809. Del fatto venne sospettato lo stesso Canosa. Tuttavia parrebbe invece che Saliceti fosse avvelenato dallo stesso Maghella, che il giorno prima aveva pranzato con lui (DITO, *Massoneria, carboneria ed altre società segrete nella storia del Risorgimento italiano...*, cit., pp.

che inizialmente aveva appunto dato corpo al disegno murattiano di irretire la *Carboneria* nelle finalità di governo, sostenendone la diffusione nel Regno¹⁶⁰³.

Insomma, già durante il *Decennio francese*, particolarmente Maghella risulterebbe il vero anticipatore di quella politica del *contrappeso* che verrà poi imputata fra le colpe del Canosa, il quale la teorizzerà solo dopo il 1815, nei termini di una contrapposizione di settarismo a settarismo¹⁶⁰⁴.

Al di là del Faro, intanto, si è accennato come gli Inglesi riuscissero a far ottenere ai Siciliani la costituzione nel 1812. Pertanto, persino dalla capitale del Regno murattiano ormai la *Carboneria* poteva guardare a Palermo come un'alternativa al dispotismo napoleonico.

Dal canto suo Bentinck aveva da tempo legato la *Carboneria* ai fini immediati ed a quelli di più ampia prospettiva della politica inglese. Le sconfitte napoleoniche aumentavano il fascino del denaro e degli avanzamenti promessi dal Lord protettore britannico. Ecco le ragioni delle inquietudini dei Carbonari napoletani, i quali avvertono sempre più chiaramente l'impossibilità di ottenere da Murat una costituzione. Alla fine, apertamente delusi e perseguitati da questo sovrano, rivolsero le loro speranze *Al di là del Faro*, persino agli stessi Borbone, che abilmente strumentalizzarono queste attese, ancorché sostanzialmente come uno strumento di lotta contro i francesi¹⁶⁰⁵.

Allora, a Napoli, Murat si dovette finalmente accorgere che, mentre la sua massoneria ufficiale non rispondeva più alla funzione di appagamento delle istanze più diffusamente avvertite dall'opinione, nel frattempo la *Carboneria* era ormai pienamente operante nel senso surrettiziamente sostenuto dagli Inglesi, che sin dall'inizio del 1813 pensarono di servirsene per sollevare la Calabria.

203-204). Per l'auto-difesa del Principe, si veda: A. [CAPECE MINUTOLO, principe di] CANOSA, *I piffari di montagna, ossia cenno estemporaneo di un cittadino imparziale sulla congiura del principe di Canosa e sopra i Carbonari, epistola critica diretta all'estensore del foglio letterario di Londra*, Dublino [ma: Lucca, Bertini], nel maggio 1820, p. 44.

¹⁶⁰³ CALÀ ULLOA, *Intorno alla Storia del Reame di Napoli di Pietro Colletta. Annotamenti...*, cit., pp. 339-341.

¹⁶⁰⁴ L. MADELIN, *La Rome de Napoléon. La domination française a Rome de 1809 à 1814*, Paris 1906; M. H. WEIL, *Antonio Maghella*, in: *Miscellanea di studi storici in onore di Antonio Manno*, Torino 1912; ZARA, *La carboneria in Terra d'Otranto (1820-1830)*, cit., p. 8.

¹⁶⁰⁵ CALÀ ULLOA, *Intorno alla Storia del Reame di Napoli di Pietro Colletta. Annotamenti...*, cit., pp. 341-342.

Si trattava forse di quella parte che era sortita dalla scissione dalla Carboneria vera e propria, ed era confluita nel *Calderarismo*? Comunque, se la pronta azione repressiva del generale francese Charles Antoine Manhès impedì la riuscita della sommossa, aprì anche una lacerazione ormai insanabile fra Murat e la *Carboneria*¹⁶⁰⁶.

Per questi ed altri successivi cambiamenti di fronte di Murat, il 19 marzo 1814 insorse l'Abruzzo. A reprimere l'insorgenza venne mandato quello stesso Florestano Pepe che, nel *Novimestre costituzionale* (giugno 1820-marzo 21), sarà poi inviato con analoga missione repressiva a Palermo. Ma sin da questo suo primo ingrato compito, Florestano Pepe dimostrò troppa umanità contro gli insorti, per cui allora (nel marzo 1814) venne sostituito dal generale francese Martigny, il quale invece si abbandonò ad una dura repressione¹⁶⁰⁷.

Per quanto prontamente e severamente represso il moto carbonaro, la situazione apparve tale che Murat si risolse, il 13 aprile 1814, ad emanare il decreto (n. 2068) in cui si precisava la soppressione di tutte le "associazioni dei così detti Carbonari"¹⁶⁰⁸. Un fatto che (aggiungendosi agli effetti negativi del suo reiterato diniego di concedere una costituzione) gli aliena ulteriormente le simpatie di molti componenti della sua stessa armata.

Riguardo all'effettiva dimensione del problema carbonaro per il regime murattiano, significativa resta la testimonianza di un perso-

¹⁶⁰⁶ *Ibidem*, pp. 214-215.

¹⁶⁰⁷ *Ibidem*, pp. 217-218.

¹⁶⁰⁸ LUZIO, *La massoneria e il risorgimento italiano. Saggio storico-critico...*, cit., p. 167. In questo documento, mentre non è fatto alcun cenno né alla massoneria (come si è detto, legata inscindibilmente al Regime murattiano), né ad altre sette, invece ci si riferisce esclusivamente alla sola *Carboneria* ed alle sue eventuali trasformazioni. Se ne consideri infatti il testo, riprodotto dal Luzio. "N. 2068. Decreto con cui rimangono vietate le associazioni dei così detti Carbonari. Bologna, 4 aprile. [a firma di:] Gioacchino Napoleone Re delle Due Sicilie [:] 'Considerando che non vi è istituzione di cui non possa abusarsi e che dopo l'abuso seguito non può giudicarsene se non per gli effetti che essa ha prodotto; volendo restituire l'ordine turbato in alcune popolazioni degli Abruzzi [...]; decretiamo quanto segue: Art. 1. Le associazioni de' Carbonari sono vietate. Qualunque nuova unione che se ne facesse o se ne tentasse [...] sarà trattata come cospirazione contro lo Stato [...]'" (*Ib.*, p. 167). Il riferimento alla devianza della *Carboneria* dalla massoneria è qui evidente, così come il proposito di non tollerarne la sopravvivenza in altre forme. E ci sembra che proprio questo decreto murattiano vada collocato come una dichiarazione ufficiale sia dell'avvenuta scissione fra i due latomismi, sia dell'antagonismo senza quartiere che da allora in poi caratterizza i loro reciproci rapporti. Del resto, proprio Luzio dice qualcosa di definitivo al riguardo. "[...] *La Carboneria delle origini si staccava toto coelo dalla Massoneria, contro cui evidentemente, nel Mezzogiorno, aveva levato lo stendardo della rivolta: I° in nome del sentimento nazionale, anti-cosmopolita, misogallico; II° del sentimento religioso cristiano; III° del sentimento democratico-costituzionale*" (*Ib.*, p. 168).

naggio come il generale Giuseppe Rossetti (piemontese, tipica figura di militare napoleonico che aveva partecipato alle campagne di Spagna e di Russia, fedelissimo aiutante di campo di Murat fino al 19 maggio 1815, e governatore militare a Napoli). Costui, infatti, nel giugno 1814 stende per ordine del sovrano un rapporto sulla *Carboneria*, che venne letto in seno al Consiglio dei ministri napoletano¹⁶⁰⁹.

Sebbene indicandone le origini francesi, Rossetti ne ricostruiva la storia come quella di un organismo diventato pericoloso ed incompatibile con il Regime napoleonico¹⁶¹⁰. Secondo il generale Rossetti, se in origine i *Carbonari* non erano se non la continuazione di una setta della Franca Contea – (alla quale lui stesso affermava di essersi affiliato nel 1802, mentre si trovava in quella zona con il suo reggimento) –, a quei tempi ancora inoffensiva (pervasa di vaghi ed inconcludenti sentimenti solidaristici), ora invece si era trasformata in un una società segreta molto temibile.

Dietro i principi di affrancamento e di uguaglianza universale si celava un organismo ben articolato e gerarchizzato, basato su di un rigido sistema di doveri sovversivi imposti ai suoi iscritti. Soprattutto inquietante appariva che la Carboneria diffondesse un "*catéchisme républicain*" che aveva come presupposto, e preliminare, una lotta ad oltranza contro lo stesso Napoleone, descritto come "*un torrent de lave enflammée, que sous le prétexte d'éclairer le monde, il porte partout le feu, la flamme et la dévastation*"¹⁶¹¹.

Nello stesso rapporto si riassumeva, significativamente, una cronologia del manifestarsi e diffondersi della setta nel regno di Napoli. Nel 1811, nella zona di Avellino, e nel 1812 nelle altre parti del Regno, con un tale sviluppo da risultare strutturata in una vasta rete di organizzazioni locali, dette *Vendite*, diffuse quasi in ogni villaggio.

In definitiva il generale Rossetti intendeva richiamare l'attenzione di Murat sul pericolo che ogni decisione del governo alla fine si trovasse sempre paralizzata "*par l'action mystérieuse d'une secte qui grandit et se propage tous les jours d'une manière effrayante*"¹⁶¹². Tuttavia, il Generale considerava saggio e politicamente opportuno non

¹⁶⁰⁹ SORIGA, *Le Società segrete, l'emigrazione politica e i primi moti per l'indipendenza...*, cit., p. 64.

¹⁶¹⁰ Lo stesso Soriga riporta come appendice il testo di questo rapporto, stilato in francese (*Ib.*, pp. 71-72).

¹⁶¹¹ Giuseppe ROSSETTI [*Rapporto segreto*], in: *Ibidem*, p. 71.

¹⁶¹² *Ibidem*, p. 72.

solo tollerarne la presenza, ma addirittura mostrare di proteggerla, “à fin de parvenir à lui donner une direction compatible avec le progrès du siècle et la sûreté des gouvernements”¹⁶¹³.

Una constatazione rilevante, questa di Rossetti, quantunque discutibile sul piano dei contenuti e dell'accostamento fra fede settaria e fede religiosa. Vi emerge la consapevolezza (formulata sulla base della rievocazione del fallimento della stessa politica anti-religiosa della Rivoluzione dell'89) che la persecuzione di qualsiasi convincimento ideale, ivi compreso quello settario, consegue sempre il risultato contrario, cioè di rafforzarlo. Invece, un accoglimento, sia pure formale, da parte del governo avrebbe finito per distruggere qualsiasi rilevanza politica dell'azione settaria, se non addirittura per annientarne l'intima sostanza morale¹⁶¹⁴.

Implicitamente, questa testimonianza di alto livello, dimostra come negli *Arcana* del regime murattiano (oltre ad identificare appunto religione e settarismo), alla fine si considerasse come del tutto strumentale rispetto al Regime la stessa massoneria ufficiale, cui pure tutti gli alti gradi dell'esercito e della burocrazia appartenevano. Ma, anzitutto, si evince la persistenza, a due mesi dal decreto di soppressione della *Carboneria*, del convincimento degli ambienti vicini allo stesso Murat che sarebbe stato più opportuno venire a patti che non scontrarsi con questa setta.

Del resto nell'ultimo anno del suo regno, Murat si trova con il suo esercito nei territori delle Marche già appartenenti allo Stato Pontificio ed avverte l'urgenza di acquisire consenso almeno fra i liberali e massoni. Sotto questa luce va visto il riaccendersi momentaneo della politica di coinvolgimento del settarismo carbonaro¹⁶¹⁵.

In realtà, Murat tenta di usare l'*extrema ratio* dell'anti-clericalismo e del radicalismo massonico, sperando di sfruttare sia i sentimenti dei massoni liberali che l'indipendentismo dei Carbonari. *In extremis* Murat si risolve a mostrare di far suoi i programmi dell'uno e dell'altro settarismo, sin lì entrambi illusi ed insoddisfatti.

¹⁶¹³ *Ibidem*, l. c.

¹⁶¹⁴ “L'Expérience nous a prouvé qu'en matière de religion le résultat des persécutions a toujours été le triomphe de la secte persécutée et nous avons tous vu, il y a peu d'années, la Maçonnerie tomber en France par la force même d'impulsion que le gouvernement lui à imprimé [...]. Je pense donc – concluait Rossetti – que la persécution des Carbonari serait impolitique et dangereuse [...]. Et il pourrait arriver que cette secte, maintenant inoffensive, devînt hostile et peut-être redoutable” (*Ib.*, l. c.). E questo è quanto precisamente si verificherà di lì a poco.

¹⁶¹⁵ SPADONI, *Sette, cospirazioni e cospiratori nello Stato pontificio all'indomani della Restaurazione. L'occupazione napoletana, la Restaurazione e le sette*, Roma-Torino 1904, p. ix.

Ma si trattava di un'arma più o meno strumentalmente già impiegata dagli stessi austro-inglesi. E del resto proprio in quei giorni fatta propria persino da iniziative dei suoi antichi e più fedeli collaboratori. D'altra parte, c'era anche l'antefatto dello stesso generale Nugent, comandante delle forze austro-britanniche, che l'anno prima, il 10 dicembre 1813, aveva diffuso un proclama (intestato *Regno d'Italia indipendente*) in cui si prometteva ai popoli della Penisola l'unità ed indipendenza nazionale¹⁶¹⁶.

Di lì a poco, anche lord William Bentinck (allora in veste di Comandante in capo dell'armata britannica sbarcata in Toscana) a Livorno aveva innalzata una bandiera con la scritta *Libertà e indipendenza italiana*, e pubblicato il 14 marzo 1814 un proclama in cui si esortavano i sudditi dei diversi Stati della Penisola "*ad essere italiani e a compiere la grande opera*"¹⁶¹⁷.

Da parte sua, lo stesso Murat era stato sorpreso dall'iniziativa di Guglielmo Pepe (col grado di Maresciallo di Campo alla testa delle truppe dislocate nelle Marche), il quale senza consultarlo aveva pubblicato rispettivamente il 24 ed il 25 gennaio 1814 un *Avviso* agli abitanti delle regioni del Musone e del Tronto che, come lui stesso ricorda, fu "*il primo proclama in cui si facesse cenno all'indipendenza italiana*"¹⁶¹⁸.

E del resto, subito dopo Pepe, un altro collaboratore di Murat, il *Commissario regio dei Dipartimenti italici meridionali*, il barone Giuseppe Poerio, indirizzava (in data del seguente 31 gennaio 1814) da Ancona un suo proclama agli abitanti di questi dipartimenti, facendo un ancor più esplicito riferimento all'indipendenza politica.

Resta che Pepe evocava la necessità dell'indipendenza dallo straniero come il "*primo bisogno delle Nazioni*", parlando sia del trattato di pace concluso (l'11 gennaio) fra Napoli, l'Austria e le altre potenze continentali, sia dell'armistizio stipulato con l'Inghilterra¹⁶¹⁹. Entrambe le iniziative, di Poerio e di Pepe, per quanto fatte dai suoi più stretti collaboratori, precedono dunque la dichiarazione dello stesso Murat, da Rimini, nota come il *Proclama agli Italiani*, del 30 marzo 1815.

Ma non sono solo queste le gravi difficoltà di Murat nell'ultimo anno del suo regno, allorché passa in un primo momento dal

¹⁶¹⁶ *Ibidem*, p. xii.

¹⁶¹⁷ *Ibidem*, pp. xii-xiii.

¹⁶¹⁸ *Ibidem*, p. xi, in riferimento a: G. PEPE, *Memorie intorno alla sua vita*, Parigi 1847, I, cap. XIX, pp. 211-212.

¹⁶¹⁹ SPADONI, *Sétte, cospirazioni e cospiratori nello Stato pontificio all'indomani della Restaurazione...*, cit., pp. xi-xii.

fronte napoleonico all'alleanza con Austria ed Inghilterra, per poi compiere – dopo la notizia della fuga dell'Imperatore dall'Elba – un maldestro riavvicinamento al redivivo Cognato¹⁶²⁰.

D'altronde, all'ostilità della *Carboneria* nei suoi riguardi si assomma l'inefficienza del proprio apparato militare. E questa è motivata da diversi fattori. Intanto dagli stessi cambiamenti di fronte di Murat. Inoltre, da rivalità di carattere nazionale, a motivo del trattamento migliore, in termini di carriera e di soldo, sin dall'inizio riservato ai militari francesi. A parti invertite è singolare che ancora di tal genere 'nazionalistico' sarà lo scontento che l'esercito meridionale proverà per le preferenze accordate da Ferdinando di Borbone, dopo il 1815, ai contingenti che lo avevano seguito in Sicilia, rispetto a quelli che, pur napoletani, avevano militato con Murat (nel *Decennio francese*)¹⁶²¹.

Del resto, ad indebolire la posizione di Murat c'era anche l'indisciplina di contingenti formati da delinquenti comuni ed ex-galeotti (particolarmente i reggimenti dell'Armata come il *IV Leggero*, il *IX* ed il *X di Linea*)¹⁶²². Gli episodi di prepotenze e di saccheggi, il rancore per le repressioni, priverà Murat del sostegno delle popolazioni, necessario per fronteggiare positivamente gli austriaci.

Riguardo ad una valutazione complessiva del carbonarismo meridionale nel *Decennio francese*, e particolarmente nel periodo murattiano (1808-15), va dunque precisato che il *terminus a quo* del graduale abbandono di qualsiasi pur parziale e residua fiducia dei *Carbonari* per Murat coincide con il rifiuto da lui opposto (nell'aprile del 1813) alla richiesta di un'assemblea dei delegati delle provincie carbonare, di espellere i francesi dal Regno e fare un esercito tutto napoletano¹⁶²³.

In quell'occasione gli vennero rinfacciati i massacri perpetrati da Manhès e da Martigny in diverse zone del Meridione. Poi si in-

¹⁶²⁰ *Ibidem*, pp. xv-xvi.

¹⁶²¹ *Ibidem*, pp. xxiii. A proposito del fatto che sia Murat (il quale, nel 1815, si trova senza un esercito disposto a sacrificarsi), sia Ferdinando (che ne 1820 si troverà di fronte all'insurrezione militare), non poterono contare, nei momenti decisivi, sulle loro truppe – , va qui va sottolineato che non è in discussione la combattività dei contingenti militari napoletani dimostrata in tante occasioni. Semmai si tratta di una disaffezione sopravvenuta, perché non si devono dimenticare (lasciando da parte la combattività dimostrata dai contingenti irregolari, dalle masse popolari nella riconquista borbonica del Regno, nel 1799) la dedizione, il coraggio e la capacità manifestata dalle truppe napoletane sia contro i francesi nel 1796-98, sia poi – pur forzatamente – al loro fianco, nelle campagne di Spagna, di Russia e di Germania.

¹⁶²² *Ibidem*, p. xix.

¹⁶²³ LUZIO, *La massoneria e il risorgimento italiano. Saggio storico-critico...*, cit., p. 171.

terruppe ogni trattativa, e da quel momento i *Carbonari* cominciano appunto a nutrire maggiori speranze nel ritorno dell'antica dinastia borbonica. Certo è che qui non giocava alcuna sincera fiducia nel re Ferdinando, bensì proprio per i liberali siciliani, autori della costituzione 'anglo-sicula' del 1812¹⁶²⁴.

Il *terminus ad quem* nei rapporti fra Murat e la *Carboneria* (a prescindere dall'accennato, e strumentale spazio fatto nel 1815) va visto indubbiamente nel poc'anzi qui ricordato decreto del 4 aprile 1814 (pubblicato il 13 seguente), in cui si precisava la soppressione di tutte le "associazioni dei così detti Carbonari"¹⁶²⁵.

Nondimeno resterebbe da approfondire l'analisi relativamente a polarità che anche in questa nostra ricostruzione in certa misura permangono. Troppo dicotomica è la contrapposizione fra Massoneria e Carboneria. Troppo schematica rimane la riduzione del settarismo anti-massonico ad una sola componente, e rivolto solo al latomismo imperiale napoleonico-murattiano.

Troppo riduttiva resta la focalizzazione del massonismo inglese e continentale solo sulla matrice ufficiale, razionalista, scettica, anti-religiosa. In tutte queste schematizzazioni si trascura eccessivamente la presenza del massonismo di altre logge.

Fra l'altro, le Logge templari, che una volta depurate da suggestioni ermetico-spiritiste, da referenti ad origini leggendarie, da immaginate missioni di vendetta contro i rappresentanti dell'ordine politico e dell'autorità religiosa, poterono benissimo veicolare la ricerca di nuove forme per le tradizioni esoteriche. E, di riflesso, concorrere in qualche misura (a nostro avviso mai comunque prioritaria e determinante nel contesto politico) al progresso culturale, sociale ed istituzionale, e senza recise contrapposizioni o cesure.

III. *La Carboneria napoletana nella seconda Restaurazione (1815-1820): le speranze deluse di un'estensione a tutto il regno della costituzione anglo-sicula del 1812*

In quel che concerne poi altre forme di latomismo, intanto va ricordato che rimase attiva in Napoli, per quanto senza molto seguito, una setta che Murat aveva creato come contrappeso alla *Carboneria*

¹⁶²⁴ CALÀ ULLOA, *Intorno alla Storia del Reame di Napoli di Pietro Colletta. Annotamenti...*, cit., pp. 342-343.

¹⁶²⁵ LUZIO, *La massoneria e il risorgimento italiano. Saggio storico-critico...*, cit., p. 168.

(anche qui nella prospettiva di Maghella e di Canosa). Pare che appunto allora si giovasse in questo anche del conte Giuseppe Zurlo¹⁶²⁶.

La sétta murattiana era nota come i *Buoni coloni*, ed ancora con il rientro dei Borbone cercherà di svolgere un qualche ruolo, ma del tutto inutilmente. Riguardo ora al latomismo borbonico, riprendiamone le vicende a partire dagli anni 1806-15, ossia dal *Decennio siciliano* 1806-15 (mentre cioè i Borboni erano rifugiati in Sicilia, nel corso di quello che nella Napoli napoleonica sarà contraddistinto come *Decennio francese*).

La natura composita di questo settarismo si palesa negli adattamenti e nelle diramazioni che venne assumendo, già in funzione anti-napoleonica, secondo due principali articolazioni. Del resto, anch'esse fra loro opposte, in insanabili contrasti ed ambiguità, riflesso di un sottofondo ideologico caratterizzato da polarità originariamente e costantemente a confronto.

Vi si trovano infatti contingentemente accomunate sullo stesso fronte della lotta contro il dispotismo napoleonico: sia, da un lato, la massoneria legata da sempre ai Borbone (ed al loro modello di monarchia assoluta, in questo momento 'rammodernata' nella fattispecie di una monarchia amministrativa, di relativa imitazione dal modello napoleonico), sia, dall'altro lato, una componente della stessa *Carboneria*.

Del resto, la risultante di questo compromesso è il complessivo settarismo presente sia sulla parte continentale che su quella insulare dell'antico Regno di Napoli e di Sicilia. *Al di Qua*, come *Al di Là del Faro*, con un punto focale attorno al 1813, si manifestano i motivi di scontento che determinano la proliferazione di un variegato insieme di sétte anti-francesi, organizzate sia dai Borbonici che dagli Inglesi.

Per limitarsi, qui, alla componente del latomismo borbonico, va vista in questi termini anzitutto la nascita, in Calabria, della *Società dei Veri Amici*, animata dal triplice motivo sia dell'avversione a Murat, sia della volontà di ristabilire la monarchia borbonica, sia del proposito di restaurare nelle forme anteriori la Chiesa cattolica. Dal complessivo latomismo borbonico sembrano derivare o comunque

¹⁶²⁶ SORIGA, *Le Società segrete, l'emigrazione politica e i primi moti per l'indipendenza...*, cit., p. 83, in nota. L'autore indica a questo riguardo il ms. della Società Storica Napoletana (con segnatura: Miscellanea XXII, A. 6, n. 30) intitolato: *Saggio storico della Società denominata Carboneria Vera Amicizia*. Sullo stesso documento: ZARA, *La carboneria in Terra d'Otranto (1820-1830)*, cit., p. xii.

trarre alimento vari altri gruppi, fra cui particolarmente i *Riformati*, i *Calderari* ed i *Trinitari*¹⁶²⁷.

Questi ultimi sorgono già ai tempi della fallita sommossa organizzata in Calabria alla fine del 1806, contro Giuseppe Bonaparte¹⁶²⁸, per poi riorganizzarsi a Napoli nell'opposizione a Murat¹⁶²⁹.

Non diversamente dai *Trinitari*, anche i *Calderari* ed i *Riformati* si riferiscono a valori e simboli specifici del vecchio sanfedismo, quello del 1799¹⁶³⁰. Pertanto, tutti e tre restano – in un modo o nell'altro – meri strumenti nelle mire neo-assolutiste (e nel complesso filo-austriache) della monarchia borbonica.

Nel 1815, i Borbone tornano a Napoli. Il secondogenito di Ferdinando, il principe Leopoldo, è alla testa dall'armata austriaca che entra in città. Le tre suddette componenti settarie favorevoli alla dinastia confidano nelle promesse di Ferdinando, che in funzione anti-francese si era impegnato a dare un governo stabile, severo, rispettoso della religione.

E, soprattutto, basato sulla sovranità popolare (rispetto alla quale lo stesso monarca aveva promesso che sarebbe stato solo un 'depositario delle leggi', intendendo dettare la più energica e la più desiderabile delle costituzioni)¹⁶³¹.

In questa linea, in una situazione permeata di doppiezza e di ambiguità, sembra possibile l'accordo momentaneo fra *Carbonari* e *Calderari*. I primi vi sono costretti dalla necessità di salvarsi dall'imminente repressione, che temevano sul tipo di quella del 1799, ed i *Calderari* per odio verso i murattiani. Entrambi, *Carbonari* e *Calderari*, almeno inizialmente non sono, dunque, pregiudizialmente avversi alla monarchia (tanto meno se costituzionale), mentre sono accomunati dall'avversione per il dispotismo francese¹⁶³².

Tuttavia, anche qui (come già si è visto per il Regime murattiano) le premesse, gli antefatti, non erano tali da incoraggiare eccessive speranze, ed anche quelle minime alla fine si rivelarono solo illusioni. Successivamente al *Decennio siciliano*, in questo promet-

¹⁶²⁷ *Ibidem*, p. 9.

¹⁶²⁸ DITO, *Massoneria, carboneria ed altre società segrete nella storia del Risorgimento italiano...*, cit., p. 204.

¹⁶²⁹ B. MARCOLONGO, *Le origini della carboneria e le società segrete nell'Italia meridionale dal 1810 al 1820*, Bologna 1983 [rist.anast. dell'ed.: Pavia 1912], p. 89.

¹⁶³⁰ ZARA, *La carboneria in Terra d'Otranto (1820-1830)*, cit., pp. 7-9.

¹⁶³¹ *Ibidem*, p. 10.

¹⁶³² CANOSA, *I piffari di montagna...*, cit., p. 82.

tente inizio della seconda restaurazione a Napoli, quale è quindi la complessiva situazione del latomismo fra 1815-20?

Un fatto incontrovertibile resta che sino dal 1815-16 il latomismo meridionale si rende gradualmente interprete dello scontento che viene maturandosi nel restaurato Regno borbonico. I ministri governano con arbitrarietà e favoritismo (a vantaggio dei loro più stretti collaboratori nel *Decennio siciliano*). Il sistema fiscale diventa oppressivo, restando pesante come quello del *Decennio francese*, ma senza avere le giustificazioni di un pesante impegno amministrativo e bellico¹⁶³³.

In questi frangenti, mentre il ministro Medici non si cura del riorganizzarsi delle sette, intanto riprende forza anche quella del partito degli ex-murattisti, appunto i *Buoni coloni*, che cerca di creare una scissione all'interno della Corte borbonica¹⁶³⁴. Questa setta tenta infatti di affiliare il secondogenito di Ferdinando (il sopra ricordato principe Leopoldo, che in realtà in questo momento, fra il 1816-17, è appunto il capo della suddetta setta calabrese dei *Veri amici*)¹⁶³⁵.

Nel frattempo, con la sua nomina a ministro di Polizia, nel 1816, il Canosa ha intrapreso la realizzazione della politica del *contrappeso*, per la verità inaugurata dal Maghella nel periodo murattiano, ma che ora il Principe articola attraverso il rafforzamento della setta dei *Calderari* nei confronti dei *Carbonari*¹⁶³⁶.

Comunque, Canosa svolge tale politica anti-carbonara con mezzi tanto violentemente repressivi da riuscire persino impolitici per la restaurazione borbonica, suscitando proteste e provocando alla fine il suo allontanamento. E tuttavia, proprio allora il governo borbonico ritenne opportuno l'annientamento di questo come di ogni settarismo. Eccetto la componente massonica, cui probabilmente erano legati ancora Medici e ad altri ministri borbonici.

Tuttavia ordinanze o meno, nel marzo 1816 il generale Nunzianze scrive all'intendente di Calabria ancora sull'urgenza di sopprimere tutte le sette. Con il decreto del 18 agosto 1816 vennero vietate ancora una volta le associazioni segrete. In settembre, sulla *Gazzetta Ufficiale*, si comunicava l'arresto di numerosi *Carbonari*¹⁶³⁷. Nel gen-

¹⁶³³ ZARA, *La carboneria in Terra d'Otranto (1820-1830)*, cit., p. 11.

¹⁶³⁴ *Ibidem*, pp. 12-13.

¹⁶³⁵ *Ibidem*, p. 15.

¹⁶³⁶ DITO, *Massoneria, carboneria ed altre società segrete nella storia del Risorgimento italiano...*, cit., pp. 225-226.

¹⁶³⁷ *Ibidem*, p. 228.

naio 1817, l'arresto di Vito Cardi e le carte su di lui rinvenute attestano che non meno dei *Calderari* anche i *Tritinari* risultavano ancora molto pericolosamente attivi¹⁶³⁸.

Malgrado la repressione, o forse proprio per questo, nel periodo l'opposizione e l'azione settaria si accentuano. Particolarmente in Terra d'Otranto (non a caso destinata a diventare uno dei luoghi di un'immediata adesione all'esplosione rivoluzionaria del luglio 1820). Del resto, sin dal 1815, nel Salento la *Carboneria* aveva organizzato una *Dieta straordinaria* a Lecce, per concertare un piano di azione contro i *Calderari*, divenuti temibilmente minacciosi perché protetti dall'intendente Pietracatella e tendenzialmente allineati ad altre sette anti-carboniche (fra cui, parrebbe, quelle dei *Patriotti Europei* e dei *Filadelfi*).

Da questa *Dieta straordinaria* leccese la *Carboneria* uscì comunque anch'essa divisa. Contro la maggioranza, che assunse una posizione attendista, prese forza un gruppo di turbolenti ex-militari murattiani, che già delusi dalla massoneria murattiana adesso mal sopportavano la restaurazione borbonica e la crescente minaccia di un'alleanza fra *Calderari*, *Filadelfi* e *Patriotti Europei*.

Allora un nuovo gruppo nasce da questa scissione della *Carboneria*: è quello dei *Decisi*¹⁶³⁹, setta composta di gente 'arrischiata', cioè decisa e temeraria, della quale il tipico rappresentante diventerà l'abate Ciro Annichiarico. Nel 1816 la lotta interna al latomismo salentino divampa, appunto fra questi *Decisi* ed i *Calderari* (sostenuti sia dai *Patriotti* che dai *Filadelfi*)¹⁶⁴⁰. In tale scontro, la parte prevalente della *Carboneria*, ormai è costituita da un ceto che raccoglie il notabilato provinciale, il ceto dei nobili e dei borghesi possidenti, o comunque titolari di specifiche funzioni militari o amministrative.

Era un ceto composito, di incerta fisionomia, fatto di antichi oppositori all'assolutismo dei Borbone ed alla Curia romana, poi disposti (in nome delle tradizioni civili e religiose pre-assolutiste) anche a sostenere un re ed un papa da cui si attenderebbero riforme sostanziali (sul momento promesse a fronte dell'incerto scontro militare e delle riforme anti-assolutistiche ed anti-ecclesiastiche francesi). Un ceto nel complesso insoddisfatto (ancora negli anni

¹⁶³⁸ ZARA, *La carboneria in Terra d'Otranto (1820-1830)*, cit., p. 14.

¹⁶³⁹ Come rileva la Zara (sulla base di: P. PALUMBO, *Risorgimento Salentino. 1799-1860*, Lecce 1911, I, pp. 246-247), il primo Gran Maestro dei *Decisi* fu l'ex-soldato della cavalleria murattiana Pietro Gargaro: *Ibidem*, p. 17.

¹⁶⁴⁰ *Ibidem*, l. c.

1815-20) del neo-assolutismo della monarchia e della reazione integralista della Santa Sede.

Questi *Carbonari*, proprio in quanto ormai appartenenti prevalentemente ai ceti del notabilato borghese e nobiliare, nel corso della seconda restaurazione borbonica a Napoli (1815-20) si trovavano, per la loro opposizione critica alle misure reazionarie del Regime, costantemente sotto la minaccia di settari del tipo dei *Calderari*. E questi, a loro volta, sempre intenzionati a sfruttare i loro agganci con le autorità, costantemente sollecitandone l'intervento repressivo, arresti, inquisizioni e i processi.

In questa situazione, nel novembre del 1817 venne affidato al generale irlandese Richard Church l'incarico di annientare le bande di Annichiarico e Verdarelli. Nel suo *Rapporto* (inviato al ministero di Polizia Generale del 22 luglio del 1818, a consuntivo della sua azione repressiva intrapresa dal dicembre dell'anno precedente)¹⁶⁴¹, lo stesso Church implicitamente mostra la complessa natura del settarismo meridionale e la sua effettiva incidenza nella società civile.

Il Generale irlandese propone di sottomettere a severo esame non solo cancellieri, giudici e supplenti (e gli stessi sindaci), ma insiste con particolare severità nei riguardi del clero salentino. Si tratta, come si avverte, di un giudizio che la dice lunga sugli strati medio-bassi del latomismo meridionale, costituito in buona parte da borghesi e aristocratici che indubbiamente non avevano mai avvertito come positiva per essi la politica dei ministri borbonici. Questa componente aristocratico-borghese (seguita anche dal clero medio-alto) del settarismo meridionale si era da sempre resa interprete di quell'ansia di libertà, di progresso, di indipendenza che non aveva trovato appagamento nel latomismo napoleonico. Né, adesso, poteva trovarla nel latomismo borbonico (che ai tempi del *Decennio borbonico* in Sicilia aveva fatto sperare nella costituzione). E tanto meno poteva trovare appagamento né nell'azione violenta dei *Decisi* (o dei *Calderari*) e neppure nel settarismo strumentalmente organizzato dall'Inghilterra.

D'altra parte, a sua volta il latomismo britannico non ha nella seconda restaurazione borbonica a Napoli nemmeno più la funzione antagonista, già allora meramente strumentale, che il governo

¹⁶⁴¹ R. CHURCH, *Rapporto segreto straordinario sulla Provincia di Terra d'Otranto, trasmesso al Ministero della Polizia Generale. 13 novembre 1818*, (manoscritto della Biblioteca Nazionale di Napoli, con segnatura: Ms. X, D. 68), ora in: ZARA, *La carboneria in Terra d'Otranto (1820-1830)*, cit., pp. 175-199.

di Londra aveva alimentato nel *Decennio* 1806-15, nella contingente polemica contro l'autoritarismo francese.

Se sino ad allora (fino al 1814, prima di Waterloo) gli Inglesi non avevano lesinato promesse specialmente ai liberali siciliani (cui, pure, sinceramente Bentinck aveva dato la possibilità di codificare la costituzione siciliana, nel 1812), ed anzi si erano erti a difesa delle idee liberali e costituzionali, tuttavia – appena sconfitto Napoleone (e con lui ogni residuo dell'inquietante fantasma dell'ideologia 'egaltaria' della Rivoluzione) – ora non c'era più alcun bisogno di sbandierare, come appunto ai tempi di Bentinck, ideali di libertà, perché ora non c'era più da organizzare un fronte ideologico anti-francese.

Adesso parlare ancora di libertà avrebbe voluto dire inquietare gli alleati di ieri (dispiacere soprattutto all'Austria, ma anche a Russia e Francia, nazioni dove reazione e istanze liberal-costituzionali si erano pur fronteggiate duramente anche nel corso dell'alleanza anti-napoleonica). E specialmente inquietare più del necessario il Sovrano del Regno delle Due Sicilie (apertamente illiberale, dietro la facciata della monarchia amministrativa). Ormai, dopo il 1815, dopo il Congresso di Vienna, una politica di sostanziale sostegno alle istanze costituzionali e liberali meridionali appariva a Londra come un alto rischio per il nuovo ordine continentale europeo.

Il Gabinetto inglese scorgeva la pericolosità di rianimare un'idea di indipendenza nazionale che avrebbe avuto, fra l'altro, come correlato lo sviluppo di un pericoloso concorrente nel Mediterraneo. Eventualità tutt'altro che infondata, e da sempre, anzi, temuta dall'Inghilterra, sin dai tempi di Bernardo Tanucci e di Carlo III di Borbone. Tale il complesso di motivi per cui sarebbe inutile cercare in questo momento della storia risorgimentale un vero ruolo del latomismo massonico, troppo legato alle ragioni dei grandi Stati europei per dedicarsi con totale sincerità (ed al di là di indubbi interessi di potere) alla diffusione e difesa di un modello di società liberal-parlamentare, valido per ogni nazione e Stato del continente.

IV. *Il fallimento dell'azione politica della Carboneria nel Regime costituzionale del 1820-21*

Traendo le conclusioni da quanto siamo venuti sin qui esponendo, intanto parrebbe accertato che il latomismo carbonaro rimanesse comunque qualcosa di non chiaramente riconducibile: né a quello borbonico; né ai vari settarismi francesi (quanto meno non al 'rito moderno', quello del *Grand Orient*, e forse neanche del tutto all'an-

tico rito *templare* riformato scozzese); e neppure a quello britannico (di tipo 'anglicano-razionalista').

E questo confermerebbe l'inesaurienza delle definizioni storiografiche cui all'inizio ci siamo riferiti, le quali risulterebbero troppo focalizzate su affrettate e superficiali ipotesi, sia sulla genesi del latomismo carbonaro semplicemente dalla massoneria, sia sulle stesse suddivisioni del settarismo carbonaro (non interpretabile secondo rigide articolazioni statuali, nazionali, territoriali o cetuali).

Come è del tutto naturale per qualsiasi latomismo, anche sull'origine della *Carboneria* regna inevitabilmente grande incertezza. Al riguardo, quindi, niente di analiticamente risolutivo è sin qui emerso se non la graduale scissione e la definitiva contrapposizione della *Carboneria* alle Logge massoniche, soprattutto nel *Decennio francese* a Napoli.

Si è visto come contro il settarismo massone napoleonico, ormai ufficializzato e strumento di governo, la *Carboneria* si ribelli per più motivi, che restano del resto quelli definiti esaurientemente, a suo tempo, dal Luzio. Motivi che in effetti nel carbonarismo si manifesterebbero: sia, anzitutto nel sentimento nazionale, avverso al cosmopolitismo formale ed al sostanziale gallicismo francese; sia in un sentimento religioso che nel carbonarismo si ispira al cristianesimo (e non è qui la sede per accertare se a torto o a ragione, strumentalmente o meno); sia, infine, se non soprattutto, nel sentimento democratico-costituzionale.

La *Carboneria* contrastava dunque: l'influsso francese, l'ateismo ed il materialismo, il primato assoluto dell'aristocrazia o comunque di oligarchie chiuse ed impenetrabili, insediate ai vertici della società¹⁶⁴². Ancora nella rivoluzione costituzionale del 1820-21, delusa in queste sue istanze, la *Carboneria* fa presa nei convincimenti profondi sia della nobiltà locale, sia degli ambienti popolari e piccolo-medio borghesi. Da qui la veridicità dell'episodio del generale Pepe che conduce le truppe di convinzioni carbonare ad assistere alle funzioni religiose. Come pure la credibilità del racconto del De Nicola, che nel suo diario descrive scene di preti e di frati (specialmente francescani) che con grandi fasce tricolori, talvolta brandendo spade, urlavano *Evviva al Carbonarismo ed a morte i Calderari*¹⁶⁴³.

D'altro canto, è innegabile che ancora nel 1820-21 fra gli stessi ex-murattiani c'è avversione e rancore verso la *Carboneria*. Si è visto

¹⁶⁴² LUZIO, *La massoneria e il risorgimento italiano. Saggio storico-critico...*, cit., p. 168.

¹⁶⁴³ *Ibidem*, p. 170.

come lo storico Colletta, ex-generale murattiano (che nel 1813 figura nell'elenco delle Logge dipendenti dal *Grande Oriente* di Francia a Napoli), manifesti nei suoi scritti grande avversione per il carbonarismo, accusando i suoi adepti di aver tralignato dall'iniziale latomismo massonico. E cioè di essere passati dai veri sentimenti politici a finalità esclusivamente intese al primato cetuale, e per questo di essersi poi abbandonati all'odio sociale e conseguentemente ad azioni sanguinarie¹⁶⁴⁴.

A sua volta il latomismo calderaro è anch'esso una realtà indefinibile in maniera esauriente (e del resto si tratta pur sempre di un organismo settario ed a tratti persino esoterico). Però sicuramente non è riconducibile né ad un unico momento genetico, né ad una sola e sicura matrice. I *Calderari* sono decisamente orientati in senso apertamente reazionario, rispetto al massonismo di ministri borbonici come Medici e Tommasi, i quali (proprio nel *Decennio siciliano*, fra 1806-15), ed in nome della *monarchia amministrativa*, si erano opposti ai liberal-costituzionali siciliani, protetti da Bentinck e creatori della costituzione *anglo-sicula* del 1812.

Con il rientro dei Borboni a Napoli, nel 1815, affidata la direzione della Polizia al Canosa, costui (un ex-liberale ammiratore del costituzionalismo britannico) ora sviluppa i suoi propositi anti-massonici con la politica del *contrappeso*, che in sostanza consiste nell'opporre i suoi *Calderari* ai *Carbonari* (surrettiziamente confondendo questi ultimi con la massoneria).

Riguardo al calderarismo, lui stesso vorrebbe chiarire il quesito della sua genesi, con *I Piffari* (scritto nel 1820, per rispondere all'accusa rivoltagli dal conte Grégoire Orloff¹⁶⁴⁵, di essere il creatore ed il capo dei *Calderari*)¹⁶⁴⁶. Il Principe argomenta l'impossibilità di ricondurre questa setta alle iniziative massoniche. E sostiene che sull'origine del *Calderarismo* sono sostenibili solo due ipotesi, peraltro fra loro contrarie (e comunque non riconducibili alla Massoneria).

Per la prima, che è del resto quella sostenuta dal conte Orloff (ed in quel medesimo intorno di tempo fatta propria anche dal Saint-Edme)¹⁶⁴⁷, i *Calderari* sarebbero il risultato di una scissione interna

¹⁶⁴⁴ *Ibidem*, pp. 171-172.

¹⁶⁴⁵ G. ORLOFF, *Mémoires politiques et littéraires sur le Royaume de Naples*, Paris 1819, II, pp. 286 e ss.

¹⁶⁴⁶ MARCOLONGO, *Le origini...*, cit., p. 11.

¹⁶⁴⁷ E. SAINT-EDME, *Constitution et organisation des Carbonari*, Paris, Chez Corby, 1821, pp. 203-204.

alla stessa *Carboneria*, per cui adesso i due gruppi si verrebbero contrapponendo tanto aspramente¹⁶⁴⁸.

Per la seconda ipotesi (a cui appunto Canosa aderisce), la setta calderara sarebbe nata in Sicilia, quantunque non se ne conoscano esattamente in quali circostanze, che comunque per il Principe è poco probabile che siano state il preteso battesimo che nel 1807 la setta avrebbe avuto da parte della stessa Regina, Maria Carolina, e di “*un cardinale*”¹⁶⁴⁹.

Maggior fondamento ha per Canosa l'ipotesi che i *Calderari* siano nati sì in Sicilia, nel corso *Decennio*, ma più esattamente per opera di maestranze professionali, economicamente e politicamente emarginate nel periodo, e quindi contrarie alla politica liberista di Bentinck, come pure alla costituzione.

Perciò, anche (ma non solo) perché effettivamente protetti dalla regina Maria Carolina, i *Calderari* sarebbero stati esiliati dagli Inglese e ‘rimpatriati’ a Napoli, dove in effetti questi settari contribuirono poi ad accrescere lo stato di confusione che decisamente contribuì alla crisi dello stesso Regime murattiano¹⁶⁵⁰.

Riguardo al ruolo che la *Carboneria* svolse nel determinare la rivoluzione del luglio del 1820 e le vicende del susseguente *Nonimestre costituzionale* (luglio 1820-marzo 1821)¹⁶⁵¹, qui basti accennare al fatto che sin dai primi giorni dell'insurrezione militare indubbiamente decisiva si rivela l'azione di questo latomismo nel determinare il coinvolgimento di ampi strati dei ceti medio-alti, non solo nell'armata, ma nelle stesse file della nobiltà e del clero.

Resta il discorso riguardo alla posizione del clero e più in generale della Chiesa romana riguardo al Meridione d'Italia in questo periodo. Il clero meridionale, a differenza del 1799, ora (nel 1820-21) non ebbe certo la stessa militanza in favore della monarchia borbo-

¹⁶⁴⁸ MARCOLONGO, *Le origini...*, cit., p. 87.

¹⁶⁴⁹ LUZIO, *La massoneria e il risorgimento italiano. Saggio storico-critico...*, cit., pp. 167-168.

¹⁶⁵⁰ MARCOLONGO, *Le origini...*, cit., p. 88.

¹⁶⁵¹ Qui mi permetto di richiamare l'attenzione – oltre che al primo dei due volumi delle mie ricerche in materia [P. PASTORI, *Alla ricerca di un ordine nuovo. Napoli e Palermo fra antico regime, rivoluzione e restaurazione (1759-1821)*. Tomo I. *Fra riforme d'antico regime e Repubblica partenopea, il tentativo della reazione neo-assolutistica di soffocare e poi eludere le istanze costituzionali*, cit.], anche sul secondo: ID., *Alla ricerca di un ordine nuovo...*. Tomo II. *La deriva reazionaria sul continente europeo negli anni 1815-20. Il quadro storico-politico, i referenti filosofico-giuridici, il ruolo della diplomazia e l'antologia cronologica degli avvenimenti dai memoriali e dalla stampa contemporanea (6 luglio-6 ottobre 1820)*, *Ib.*, 2010 [‘*Vetus Ordo Novus. XIX*’].

nica. Come le altre componenti della società civile, anche il clero meridionale diffidava ormai della monarchia, per quanto il Concordato del 1818 avesse ridato alla Chiesa molte delle autonomie precedentemente inglobate nello Stato (e non solo dai Francesi, ma dagli stessi ministri borbonici).

Una parte del clero vide sinceramente nella Rivoluzione costituzionale molte innovazioni necessarie, soprattutto al cospetto di una monarchia statica, reazionaria, tendente a burocratizzare ogni funzione e partecipazione. E se soprattutto il clero medio-basso aderì al nuovo regime costituzionale del 1820-21, tuttavia non mancarono significative adesioni di importanti prelati.

E fra questi anche esponenti di quella parte dell'alto clero che nell'antico regime si era caratterizzato per le posizioni anti-curiali (dalla matrice 'conciliatorista', giansenista, cioè in una parola anti-romana ed anti-pontificia).

Nel complesso, potremmo dire che il consenso – sia del clero, sia dei notabili (aristocratici e borghesi), sia dei ceti medi e popolari – al progetto costituzionale dipendeva da un insieme di fattori in cui, fra gli altri, oltre alla componente latomistica certamente quella ecclesiastica ebbe il suo peso. Ma non poterono bastare questi sostegni al successo del Regime costituzionale.

Per un verso, ci sarebbe voluta continuità nella più o meno sincera e totale adesione da parte del clero. Per altro verso, gli esiti delle pur indubbe compenetrazioni e complicità del governo provvisorio e del parlamento con il latomismo carbonaro non risolsero, ed anzi aggravarono, le più vitali questioni per la sopravvivenza del Regime costituzionale, alimentando latenti instabilità e tendenze alla radicalizzazione.

Nondimeno, furono forse soprattutto i diversi atteggiamenti, comunque convergenti negativamente per il regime costituzionale, della Potenze vincitrici di Napoleone. Da un lato, la conclusiva supina soggezione al disegno egemonico austriaco (alla politica repressiva e reazionaria di Metternich) da parte di Russia e Prussia. Dall'altro lato, l'interessata indifferenza dell'Inghilterra e della stessa Francia che (impegnate ad arginare al loro interno le spinte liberali) nella loro politica estera si tennero lontane da qualsiasi sostegno effettivo al Regime costituzionale napoletano, specialmente riguardo ad una mediazione delle posizioni istituzionali interne.

Da qui il riaccendersi di timori, il manifestarsi di inadeguatezze a fronteggiare la situazione, che sospingono il Regime costituzionale sulle posizioni estreme della *Carboneria*, in un'enfatizzazione di questioni marginali (elusive rispetto ad irrisolti problemi) o, peggio, in manifestazioni retoriche di una pura e semplice ripresa dei

programmi e degli *slogans* del radicalismo rivoluzionario del secolo precedente.

In conseguenza di queste esasperazioni, si innescano complessi processi involutivi.

Nel mondo ecclesiastico, si consuma appunto la definitiva caduta di consenso del clero napoletano al Regime (si ricordi il caso di personalità come il teatino Gioacchino Ventura di Raulica), mentre si produce il riflusso romano del già attivo liberalismo cattolico. E qui avviene appunto anche l'allineamento della Santa Sede lungo l'infausto asse dell'alleanza fra Austria, Prussia e Russia.

Nel mondo politico, si hanno altrettanto gravi riflessi. Nell'immediato, il Regime perde il contatto con i ceti medi che lo sostenevano (indubbiamente non motivati da una prospettiva radicale, né tanto meno pregiudizialmente avversa alla Chiesa).

In questi frangenti, nei suoi più lontani effetti, l'affermazione del liberalismo cattolico subisce un ritardo di decenni, ed il moderatismo politico, liberal-parlamentare, un'irreversibile eclissi.

Al seguito di questo ritardo e di questa eclissi sarebbe poi risultata anche la sparizione del settarismo carbonaro. Resta da vedere se soltanto per morte violenta ad opera della reazione, oppure anche per il riassorbimento e la neutralizzazione della sua ideologia in quella di un massonismo redivivo, alla fine protagonista indiscusso dei contributi latomistici all'Unità. Quali che siano stati, in positivo e negativo, e senza mai poterne storiograficamente enfatizzarne più di tanto il valore o la reale incidenza nella cultura e nella politica.

Parte VI

Il difficile transito della Chiesa
fra la Rivoluzione costituzionale
e Restaurazione all'inizio del secondo decennio
del XIX secolo

Capitolo XXVII

La posizione della Chiesa negli eventi del 1820-21 tra partecipazione al Regime costituzionale e resistenze anti-giurisdizionaliste fra Roma e Napoli

I. *La Chiesa versus il latomismo nel corso del XVIII secolo*

La difficoltà dei rapporti fra Chiesa e Stato sin quasi dall'inizio della seconda restaurazione napoletana (con il 'colpo di stato' di Ferdinando IV con cui, nel dicembre 1816, si crea l'unione 'fittizia' con l'Isola da sempre ostile a Napoli, con il nuovo titolo di *Regno delle Due Sicilie*) vanno appunto – come si è ricordato nel precedente capitolo – ricondotte ad un complesso di cause, delle quali alcune molto remote, qui riassumibili nel particolare contesto del dissidio che nel secolo precedente si instaura, come del resto in tutta Europa, fra giurisdizionalismo monarchico e curialismo pontificio.

Un primo grave sintomo della crisi fra Roma e Napoli si era del resto già delineato nella resistenza che il cardinale Fabrizio Ruffo (duca di Baranello) – guida spirituale dell'armata dei *Santa fede* – aveva poi, al momento della vittoria, opposto alla decisione spietatamente repressiva di Nelson e di Ferdinando IV (formulata perentoriamente all'inizio di maggio del 1799). Costoro, infatti, allora imposero al Cardinale di non rispettare gli accordi da lui presi con gli sconfitti repubblicani, ai quali, al momento della loro resa, aveva concesso di aver salva la vita e di potersi imbarcare per la Francia.

Era infatti accaduto che, dopo la battaglia al ponte della Maddalena (13 giugno 1799), sconfitte definitivamente le ultime resistenze campali delle truppe repubblicane, restavano ancora in armi i castelli di Napoli. Allora il Cardinale, organizzato un governo provvisorio, aveva rivolto (15 giugno) un *Proclama*¹⁶⁵² nel quale auspicava

¹⁶⁵² “Le deplorabili calamità che risultano dalla resistenza de’ Castelli di Napoli alle vittoriose armi della M. S., non possono far a meno di muovere il nostro animo a ricercare quei ripari che possono condurre al termine loro siffatta disavventura. Inerendo dunque a’ sentimenti di Clemenza e di bontà di quel Sovrano che ha sempre dimostrato la pietà del suo animo benefico; ordiniamo e comandiamo che appena pubblicato il presente Editto si ristabilisca la pace e concordia fra Cittadini, finiscano i Saccheggi, le Catture, le vie di fatto [...], e non possa

una pronta pacificazione e prometteva un trattamento di clemenza (attribuendola ad una tutt'altro che orientata volontà del Sovrano) verso tutti gli insorti che desistessero dal continuare la resistenza.

In questo momento, effettivamente, le preoccupazioni del Ruffo erano tutte più che mai per le stragi ed i saccheggi che sotto le bandiere di Santafede si continuavano a compiere da parte di gruppi e masse di popolo, inferocito e fuori controllo, non solo contro i nemici ormai inermi, ma contro qualsiasi altro attirasse le cupidigie, gli odi, le invidie di sempre.

Ma l'ammiraglio Nelson ed il Sovrano minacciarono il Cardinale di dichiararlo lui stesso reo di tradimento, se non fosse receduto dal suo proposito di tener fede agli impegni presi con i 'ribelli'. In particolare, il 27 giugno, Ferdinando, evidentemente già informato della posizione del Cardinale, gli scrive una lettera in cui avalla le disposizioni di Nelson, e molto eloquentemente ammonisce Ruffo¹⁶⁵³.

Nella nobile risposta¹⁶⁵⁴ del Cardinale si delinea una distanza incolmabile fra la riaffermazione della tradizione cattolica (che aveva animato almeno Lui, il capo dei Santa Fede) e le intenzioni puramente repressive sia della reazione assolutistica del dispotico Ferdinando IV, sia della cinica finalità britannica di eliminare una volta per tutte l'ingombrante presenza di una potenza marittima meridionale nel centro del Mediterraneo.

E, non a caso, la prima misura presa dagli Inglesi fu l'incendio della flotta napoletana, con pretesti che alla fine non convinsero nemmeno Maria Carolina.

Nella sua risposta alle accuse rivoltegli dal Re, il cardinale Ruffo precisa che l'armata dei *Santafede* era costituita "da scarse truppe regolari, in tutto circa tremila uomini, mentre la massa d'urto era fatta di

adoperarsi la forza che contro quelli dello spirante partito repubblicano che ardissero impugnar le armi tuttavia [...]. Per conseguenza tutti coloro che [...] non fanno alcuna resistenza, [...] non dovranno ulteriormente offendersi da alcuno, sotto le più gravi pene, da estendersi eziandio anche alla pena di morte [...]"(Fabrizio RUFFO [duca di Baranello], *Proclama [...] Quartier generale del Ponte della Maddalena. 15 giugno 1799*) (Mario BATTAGLINI, *Atti, leggi, proclami ed altre carte della Repubblica napoletana 1798-99 cit.*, vol. II, p. 1465 [doc. 985]).

¹⁶⁵³ "Non dubito che immediatamente vi ci sarete conformato ed avrete agito in conseguenza, all'istante, altrimenti sarebbe stato lo stesso che dichiararvi anche Voi ribelle, ciò che non è possibile mai, dopo tante ripruove per lo passato datemi di fedeltà ed attaccamento" (FERDINANDO IV, *Lettera da Palermo del 27 giugno 1799*, ora in: M. BATTAGLINI, *Atti, leggi, proclami ed altre carte della Repubblica napoletana 1798-99, cit.*, vol. II, p. 1492 [doc. 1013]).

¹⁶⁵⁴ Fabrizio RUFFO [duca di Baranello], *Lettera a Ferdinando IV sul suo operato*. Napoli, 28 giugno 1799 (il documento è riportato in: *Ib.*, pp. 1498-1500 [doc. 1023]).

18.000 uomini, però irregolari, truppa sciolta, truppa a massa di diverse province”, per cui – si scusava il Cardinale – era stato sempre oltremodo difficile mantenere “la necessaria disciplina fra armati tanto eterogenei e diversamente motivati”, specialmente ora, quando, “sconfitti al ponte della Maddalena i repubblicani, la massa dei Santafede e tutto quel popolo che ora rientrava (dopo esser fuggito da Napoli all’inizio della Repubblica), si abbandonarono non solo al massacro dei ‘giacobini’[...]”, ma in seguito di “ogni genere di persone” e soprattutto alla “rapina d’ogni effetto”¹⁶⁵⁵.

E qui il Cardinale esortava lo stesso Sovrano a non confidare troppo nelle masse di entusiasti che adesso salutavano il ritorno dei Borbone. Sottolineava infatti che si trattava di gente che ha per solo interesse quello di appropriarsi dei beni altrui¹⁶⁵⁶. Una parte consistente delle stesse masse sanfediste, sembra non abbia mai avuto altra finalità che quella del saccheggio. Infatti, appena appagati da queste rapine molti se ne sono andati dall’armata sanfedista.

*“Intanto fuggirono col bottino circa 6000 uomini de’miei [...] I fucilieri di montagna si ridussero a 250 [...]. In una parola, vedevo disertare tutta l’armata, fenomeno che ho conosciuto a Cotrone, a Cosenza, a Paola e Altamura, dove si è dovuto permettere il sacco. Venivano, è vero, delle reclute, ma noi non avevamo neppure cento fucili da dare ad esse e si ritenevano disarmate ed inutili. Quelli che rimasero della truppa regolare non volevano arrischiarsi molto per la Città e fra le case [...]. La truppa sciolta senza freno lasciava sparare i giacobini e francesi [...], divisa per le case de’ particolari non volle mai correre all’armi, rimettendo l’esercizio del suo valore alla mattina seguente”*¹⁶⁵⁷.

Riguardo poi all’altro aspetto della sua auto-apologia, riguardo alla propria posizione rispetto all’ammiraglio Nelson, il Cardinale sostiene di aver realizzato la riconquista del Regno non con l’ausilio delle armate britanniche, ma grazie ai suoi personali sforzi, all’aiuto divino, ed in nome di un fine più alto che non la semplice restaurazione del potere assoluto, e tale comunque da impegnare totalmente la propria persona¹⁶⁵⁸.

¹⁶⁵⁵ *Ibidem*, p. 1498.

¹⁶⁵⁶ “La Maestà Vostra crede che il popolo sia il difensore del Trono, ed io ho mostrato di crederlo, ma non ne sono persuaso. Qualunque partito gli è eguale purché possa rubare. Ora si stanno segnando dal popolo le case dei realisti per poterle saccheggiare se ritorneranno, come alcuni si lusingano, i Repubblicani” (Ib., l. c.).

¹⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 1499. I troppi “massacri non avrebbero fatto che aumentare la resistenza dei repubblicani, come prova il gran numero di persone asserragliate nei castelli per sfuggire alle stragi” (Ib., l.c.).

¹⁶⁵⁸ “Un uomo, Signore, del mio carattere [e] professione, e che ha conquistato il Regno nel

In queste condizioni, continua Ruffo, sarebbe bastato l'arrivo di poche navi da guerra francesi e tutto sarebbe stato di nuovo perduto. I *Santafede* non avevano più munizioni per la pur scarsa artiglieria, pochi i fucili, c'era poi anche la determinante volontà dei contingenti moscoviti di trattare. Tutto questo – dichiara Ruffo –, è quanto lo ha indotto a trattare ed a concedere il trasferimento in Francia delle guarnigioni dei repubblicani asserragliati nei castelli di Napoli.

Del resto, dalla capitolazione si sono ottenuti molti cannoni e munizioni, oltre alla liberazione di un centinaio di realisti prigionieri e di molti artiglieri che erano stati arruolati per forza al servizio della Repubblica. A fronte di questi vantaggi ci sarebbe stato indubbiamente il fatto che tanti Giacobini si sarebbero salvati in Francia. Però se ne sarebbe ottenuto un grande vantaggio militare e logistico. E poi, conclude Ruffo, *“mi è parso un magro piacere quello di trucidare tante persone di più”*¹⁶⁵⁹.

Infine, il Cardinale raccomanda che non siano coinvolti nell'eventuale condanna del suo operato né tanti fedeli servitori della monarchia che lo hanno con dedizione seguito nella sua impresa, né tanti sudditi sulle cui responsabilità nel regime repubblicano ora si hanno delle valutazioni del tutto sommarie, mentre ci vorrebbe una maggior ponderazione nel valutare le colpe effettivamente commesse. Infatti *“i francesi hanno fatte stampare tante patenti imposture e fecero molti ministri che non ebbero, né vollero mai impiego”*¹⁶⁶⁰.

Dunque, già tanto difficili i rapporti con prelati di alto livello nella gerarchia nel 1799, successivamente, dopo il *Decennio francese* a Napoli (fra 1804-15), nelle relazioni fra Chiesa e Stato, nel Regno delle Due Sicilie, riemergono (al di là di quei dissensi più o meno immediati e pretestuali) anche cause di dissidio ancora più remote ed 'occulte'.

Si trattava di quelle antinomie e contrasti non apertamente dichiarati nell'immediato confronto di idee e di programmi, né pubblicamente espresse in una palese linea politica nella seconda parte del XVIII secolo. E, fra queste cause 'lontane', particolare rilevanza assume il costante confronto fra la Santa Sede e l'intrigo fra diverse componenti latomistiche attive nel Regno alla svolta del secolo.

D'altro canto, come si è visto nei precedenti capitoli, il latomismo va distinto nelle sue differenti componenti, fra le quali special-

nome di Dio e colla di Lui possente assistenza, non può mancare di fede al alcuno senza disonorare se stesso e la eccellente causa che ha nelle mani” (Ib., l.c.).

¹⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 1500.

¹⁶⁶⁰ *Ibidem*, l. c.

mente decisivo nel determinare l'avversione romana risulta quello che del resto con molta superficialità definiremmo un massonismo di matrice 'inglese'.

Soprattutto in quanto nella componente latomistica britannica in realtà si intrecciano fattori diversi (e talvolta reciprocamente contrastanti) ossia, fra i principali, la cultura protestante, le convinzioni liberal-parlamentari, le componenti ideologiche di tipo razionalistico, deista (se non proprio, o non sempre, anti-ecclesiastico, o immediatamente anti-religioso).

Riguardo a quest'ultimo ordine di cause, quelle appunto 'occulte', il dissidio con il 'giurisdizionalismo' della Corte di Napoli da parte della Curia romana si era argomentato nella seconda metà del XVIII secolo a tratti polemicamente, chiamando in causa le 'oscure manovre' di un settarismo che avrebbe agito con appunto intenti razionalistici e deisti alle spalle di un Sovrano (Carlo III di Borbone) e di ministri (in particolare Bernardo Tanucci).

In realtà, sia il Re che il suo Ministro intendevano realizzare la piena giurisdizione statale sulla società, in una netta equidistanza da ogni particolarismo, sia della nobiltà feudale, sia dei borghesi troppo rapaci, sia dagli stessi Gesuiti ed anche dai Massoni.

Nella generazione seguente, il confronto con La Chiesa ed il latomismo venne vissuto incidentalmente, senza alcuna sua personale intenzionalità diretta da parte del figlio del grande Carlo III, il 'molto piccolo' suo erede Ferdinando IV. E molto piccolo non tanto perché davvero dapprima minore (e quindi condizionato da Tanucci), quanto perché in sostanza dominato poi dalle trame della moglie, Maria Carolina d'Asburgo Lorena.

A sua volta, infatti, quest'ultima, a proposito del latomismo rimase in una condizione di ambiguità, in quanto oscillante fra le suggestioni di quello britannico (tramite gli Hamilton) e quello della loggia nazionale austriaca (guidata dai fratelli che si succedero sul trono degli Asburgo-Lorena).

Possiamo concluderne dicendo che, proprio durante il regno di Ferdinando IV, una congerie di latomismi ruotarono attorno al suo instabile trono (britannici, francesi, italiani), veicolati dai diplomatici che lì surrettiziamente confrontavano le rispettive politiche. Ma, non ultimo, vi erano anche i settarismi introdotti dalle numerose e diverse armate (veicolo delle *Logge castrensi*) che si alternarono sul suolo del suo Regno. Tanto più con effetti negativi in quanto subito diviso dalle vicende belliche, con i Francesi che nel loro '*decennio*' (1804-15) occuparono tutta la parte continentale (dando luogo al Regno di Napoli, dapprima con Giuseppe Bonaparte ed infine con Murat), mentre gli Inglesi si insediavano in Sicilia.

È questo il contesto ideologico su cui ci siamo soffermati poc' anzi, ossia quello dei molteplici latomismi che si vengono polarizzando attorno a due diverse forme di settarismo (appunto quello massonico e quello carbonaro). L'uno e l'altro con interne diramazioni tali da produrre interni contrasti e contrapposte finalità politiche.

E qui il fatto fondamentale è che appunto la *Carboneria* inizialmente non si dimostra affatto ostile alla Chiesa, né contraria ai suoi principi (dei quali anzi pretende di essere il veicolo laico per un loro rinnovamento, nell'ambito di una società che, come quella attuale, dimostrava di averli dimenticati o disviati nel dispotismo, sia ecclesiastico che politico).

Da qui, ovviamente, altre ambiguità, altre incertezze da parte dei fedeli e dello stesso clero, e quindi la necessità di una chiarificazione ufficiale da parte della Santa Sede.

A fronte di questa oggettiva eterogeneità fra fattori, protagonisti, vicende e scelte politiche, non riconducibili ad un univoco paradigma, permane un'interpretazione attualmente ancora dominante nella storiografia sull'argomento.

Persiste, cioè, anche qui, la visione dicotomica degli accadimenti e dei protagonisti. Per cui diventa alla fine incomprensibile comprendere la vera natura ed i diversi referenti degli schieramenti effettivamente contrapposti. Qui, per un verso, si finisce per credere davvero che la Chiesa napoletana fosse nettamente contrapposta al settarismo carbonaro, mentre una parte non indifferente del clero medio-alto, oltre al basso clero, militava nella carboneria.

E, per l'altro verso, si conclude troppo precipitosamente sull'iniziale e persistente, reciproca ostilità che alla fine caratterizzerebbe nel corso della prima restaurazione napoletana (1815-20) e nello stesso 'regime costituzionale' (fra 1820-21) i rapporti fra la politica, lo Stato, ed il mondo ecclesiastico partenopeo.

Riguardo al primo lato della questione, relativo ai rapporti fra la Chiesa e la *Carboneria*, un importante interrogativo da affrontare resta comunque la genuinità del sentimento religioso professato dai *Carbonari*, sul quale per la verità si dubita a Napoli come a Roma, sin dalla fine dell'impero napoleonico.

Ne forniscono testimonianza eloquente: il proclama del cardinal Pacca, del 15 agosto 1814¹⁶⁶¹, e l'editto di Pio VII, del 15 ago-

¹⁶⁶¹ LUZIO, *La massoneria e il risorgimento italiano. Saggio storico-critico...*, cit., p. 173, nota 2. L'autore si riferisce a: SPADONI, *Sette, cospirazioni e cospiratori nello Stato pontificio all'indomani della Restaurazione...*, cit., p. lxix.

sto 1815¹⁶⁶². Infatti, caduto Murat, falliti i disegni annessionistici dell'Austria sulle Marche, quindi ristabilitosi il dominio pontificio, la presenza delle sette carbonare non finì più di preoccupare la Santa Sede. Proprio l'Editto della Segreteria di Stato vaticana (quello del 15 agosto 1814) prendeva decisamente posizione contro le sette (definendole "infernali conventicole, de'cui arcani disegni si è visto da tutti i tempi nostri lo sviluppo devastatore")¹⁶⁶³.

Quindi, in sostanza, rinnovava le precedenti costituzioni ed editti voluti dai precedenti pontefici in questa materia. Fra una prima costituzione (di Clemente XII), del 27 aprile 1738 (che si intitolava *In eminenti Apostolatus Specula*) ed una seconda (di Benedetto XIV), del 18 maggio 1751 (la *Providas Romanorum Pontificum*), c'era infatti stato anche l'editto del 14 gennaio 1739 (sottoscritto dal Segretario di Stato, allora il cardinale Giuseppe Firrao), inteso ad aggiungere anche le sanzioni secolari, oltre alle pene spirituali per i trasgressori.

Ora però, in questo nuovo editto, del 15 agosto 1814 (voluto dal cardinale Ercole Consalvi, Segretario di Stato di Pio VII, sottoscritto dal cardinale Pacca, in qualità di Pro-segretario di Stato)¹⁶⁶⁴, non soltanto ci si ricollegava a queste precedenti condanne, ma si estendeva la condanna anche contro quelle che si definivano le 'nuove sette' di *Liberi Muratori*.

Infatti di qualche novità ci si rendeva pur conto nell'ampliare la proibizione, "in tutto lo Stato Pontificio, di continuare, riassumere, ripristinare o istituire Adunanze di cosiddetti Liberi Muratori, o altre consimili sotto qualunque denominazione antica, moderna, o nuovamente immaginata sotto il nome dei così detti Carbonari, li quali hanno sparso un preteso Breve Pontificio di approvazione, che porta i caratteri evidentissimi di falsità [...]"¹⁶⁶⁵.

D'altra parte, questo contrasto fra *Carbonarismo* e Santa Sede (che fra 1815-20 si sviluppa più marcatamente di quello delle scomuniche papali del XVIII secolo nei confronti della *Massoneria*) ci

¹⁶⁶² Giuseppe LETI, *Carboneria e massoneria nel risorgimento italiano. Saggio di critica storica*. Bologna, Forni, 1966 [rist. anast. dell'ed.: Genova, 1925], p. 72.

¹⁶⁶³ LUZIO, *La massoneria e il risorgimento italiano. Saggio storico-critico...*, cit., p. 173.

¹⁶⁶⁴ È riprodotta: sia nell'Appendice IV, alle anonime *Memorie sulle società segrete dell'Italia meridionale e specialmente sui Carbonari* [traduzione dall'inglese di Anna Maria Cavallotti, cit., pp. 194-200]; sia in: SPADONI, *Sette, cospirazioni e cospiratori nello Stato pontificio all'indomani della Restaurazione...*, cit., pp. lxxviii-lxix.

¹⁶⁶⁵ Anche questo documento è riportato dallo Spadoni, dal quale lo riprendiamo: *Ibidem*, pp. lxxviii-lxix.

rivela un'oscillazione ideologica nell'una e nell'altra delle due dimensioni culturali e politiche qui a confronto ed in un forse insana-
bile conflitto.

Da un lato, su di un versante, la Santa Sede mostra interne tensioni e dilacerazioni a motivo della lunga crisi che appunto fra Rivoluzione ed Impero napoleonico l'ha vista oscillare fra l'apertura (alle nuove modalità di espressione di quelli che sono stati sin dall'inizio del cristianesimo gli ideali di emancipazione universale, fratellanza e di eguaglianza) e le ineluttabili chiusure in lei stessa provocate dalla maniera radicale di introdurre queste idealità nella società d'antico regime (in un processo di totale cesura col passato che alla fine culmina nel programma francese di scristianizzazione, fra 1792-94).

Tuttavia queste esperienze tragiche non cancellano all'interno della Chiesa la presenza di forti istanze di libertà, di eguagliamento politico, di progresso globale, che si manifestano in più frangenti e rimangono latenti quando prevalgono la politica reazionaria delle monarchie assolute e lo stesso latomismo radicale (nelle sue componenti sia irreligiose e persino empie, comunque anch'esse dispotiche).

Sull'altro versante, lo stesso latomismo europeo è percorso da analoghe tensioni e lacerazioni, che come si è visto risalgono agli inizi stessi della massoneria contemporanea (nell'Inghilterra del XVII-XVIII secolo, al momento delle lotte sanguinose fra cattolici e protestanti). Contrasti che si riproducono – come si è visto – nel corso di tutto il Settecento europeo.

Ora, riguardo invece alla fase saliente del ruolo svolto dalla *Carboneria*, fra il 1815 ed il 1820-21, deve esser sottolineato come questa sua azione si venisse sviluppando (e non senza qualche fondamento, quantunque con altrettanta ambiguità) lungo una percepibile linea di riferimento al contrasto che oppose la massoneria spiritualista a quella razionalista.

II. *La Chiesa e la Carboneria tra Rivoluzione e Restaurazione*

Se la prima componente latomistica, quella spiritualista, alla fine risulterà irreversibilmente legata alla difesa delle forme cetuali dell'antico regime (senza poter sempre distinguere fra assolutismo ed istanze progressiste anche in senso istituzionale), invece la massoneria di orientamento radicale si rivelerà decisamente convinta della necessità di una rifondazione in senso repubblicano e costituzionale dell'ordinamento.

Nondimeno, una tale componente latomistica non sempre sarà capace di distinguere fra i diversi modelli istituzionali rappresentativi. Da un lato, quelli che si rivelano semplicemente espressione del dispotismo uni-assembleare della Rivoluzione francese e delle sue filiazioni (le repubbliche 'sorelle', inizialmente anch'esse 'giacobine').

Dall'altro lato, c'erano infatti i modelli istituzionali-rappresentativi di orientamento liberale, improntati, cioè, più risolutivamente, al pluri-cameralismo¹⁶⁶⁶, quantunque non più quello tri-camerale delle istituzioni d'antico regime. Per quanto presa tra queste ambiguità ed oscillazioni, nondimeno la *Carboneria* meridionale non è pregiudizialmente ostile né alla religione, né alla monarchia costituzionale. Resta comunque in netta contrapposizione sia alle posizioni curialiste della Santa Sede, sia alle finalità reazionarie della monarchia assoluta austriaca, sia alle posizioni autoritarie della monarchia amministrativa (dapprima quella del *Decennio francese*, fra 1804-15, e poi quella della seconda Restaurazione borbonica a Napoli, fra 1815-20).

In particolare, nella seconda Restaurazione napoletana (la prima essendo quella fra 1799-1804), non è solo la *Carboneria* ad avversare il Concordato del 1818. La stessa borghesia liberale e gli ambienti giurisdizionalisti del ceto dirigente vi vedono un ritorno reazionario della Chiesa. Tale appare loro il ripristino degli ordini monastici (non ultimo per la paventata restituzione della parte dei beni delle Chiese non ancora venduti come beni nazionali).

Riguardo, poi, a quello che risulta un altro lato del problema (ossia relativamente ai rapporti fra il Regime costituzionale [luglio 1820-marzo 1821] ed il clero napoletano), le implicazioni del Con-

¹⁶⁶⁶ Un modello *pluri-camerale* di cui i principali capisaldi della sua realizzazione sono, in sequenza cronologica, le seguenti statuizioni: la costituzione bicamerale del 1795 (quella '*termidoriana*'); quella '*consolare-bonapartista*' del 1799; il *Senatus-consulte organique* [che, '*integrativo*' della costituzione del 1795, prevedeva due camere rappresentative, quella dei Cantoni (raggruppamenti di circondari o di comuni) e quella dei Dipartimenti]; il *Senatus-consulte organique* del 1803 (con un Senato ed un Corpo legislativo); il *Senatus-consulte organique* del 1804 (anch'esso bicamerale); il '*penta-camerale*' parlamento previsto dall'*Editto di Baiona* (del 1806); la bicamerale costituzione '*anglosicula*' del 1812. Infine, nella tormentata prima Restaurazione (interrotta dalla fuga di Napoleone dall'Elba, inizio dei '*Cento giorni*'): il bicameralismo della costituzione del 6 aprile 1814 (detta '*senatoriale*'). E – di contro – la *Déclaration du Roi* (Luigi XVIII) del 2 maggio successivo (i cui propositi si tradussero nella *Charte constitutionnelle* del 4 giugno), che invece prevedeva una *Paria* di scelta regia ed una Camera dei deputati elettiva. Propositi interrotti poi dall'*Acte Additionnel* emanato (il 22 aprile del 1815) dal '*redivivo*' Napoleone, dopo il rientro dall'Elba.

cordato rinfocolano persistenti tendenze giurisdizionaliste d'antico regime. E queste si ripropongono infatti anche nel governo e nel Parlamento sortiti dalla rivoluzione del luglio 1820. Nondimeno, si tratta anche qui di andar oltre le schematicità di una storiografia ancor oggi legata ad un'ideologica visione dicotomica.

È noto, del resto, che il Concordato aliena definitivamente alla dinastia borbonica la fiducia di tutta la società civile. Questo anche se dietro queste proteste, in parte non del tutto strumentali, c'è la preoccupazione non solo di dover rendere alla Chiesa le proprietà a suo tempo dichiarate beni nazionali, ma che una tale restituzione possa nuocere all'agricoltura, alla popolazione in generale ed alle finanze nazionali¹⁶⁶⁷. Comunque qui non andrebbe nemmeno sottovalutato il movente di egoismo individuale e cetuale, che spesso caratterizza in negativo ogni classe del ceto medio borghese e quindi non i soli ceti privilegiati.

Sulle linee essenziali del Concordato¹⁶⁶⁸, particolarmente in relazione ai contrasti che insorsero fra la Santa Sede ed il Regime costituzionale, vi era il contenuto di alcuni articoli. Anzitutto, dei seguenti: per l'art. 1, la religione cattolica doveva essere "*la sola Religione del regno*"; per l'art. 2, l'insegnamento doveva essere "*conforme*" al Cattolicesimo¹⁶⁶⁹. E via dicendo. Intanto, per l'art. 8, qualsiasi tipologia di 'benefici ecclesiastici' doveva risultare (per tutti i sudditi del Regno delle Due Sicilie) dal conferimento diretto ed esplicito della Santa sede o dei vescovi¹⁶⁷⁰. Infine, per l'art. 12, tutti i beni ecclesiastici non alienati precedentemente (nel *Decennio francese*, a Napoli) erano reintegrati alla Chiesa, ancorché amministrati da una Commissione mista (fino alla loro definitiva destinazione)¹⁶⁷¹.

Non meno rilevanti per i successivi sviluppi nel regime costituzionale erano, come ora vedremo, altri due articoli¹⁶⁷². Infatti, per l'art. 14, era nuovamente resa "*libera la vestizione di novizii degli Ordi-*

¹⁶⁶⁷ ZARA, *La carboneria in Terra d'Otranto (1820-1830)*, cit., pp. 20-22.

¹⁶⁶⁸ Fondamentali al riguardo sono ancora gli studi di: W. MATURI, *Il Consordato del 1818 tra la Santa sede e le Due Sicilie*. Firenze, Le Monnier, 1929; Gennaro Maria MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, in: PLURES, *Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*. [Vol.] I. *Studi storici*, Milano, Vita e Pensiero, 1939.

¹⁶⁶⁹ *Concordato fra Pio VII e Ferdinando I re delle Due Sicilie (16 febbraio 1818)*, in: *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*. Compilatore Angelo Mercati. Roma, Tipografia poliglotta vaticana, 1919, pp. 620-621.

¹⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 624.

¹⁶⁷¹ *Ibidem*, pp. 625-626.

¹⁶⁷² MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 339.

ni regolari possidenti, e delle Monache, in proporzione de' mezzi di sussistenza", come pure "la vestizione de' novizi pe' religiosi mendicanti"¹⁶⁷³, nonché, per l'art. 21, l'ordinazione dei sacerdoti¹⁶⁷⁴.

Altrettanto suscettibili di discussione si sarebbero rivelati altri articoli che rimettevano in discussione il tradizionale giurisdizionalismo della monarchia napoletana¹⁶⁷⁵. Infatti, per l'art. 20 del Concordato, i vescovi erano "liberi nell'esercizio del loro pastorale ministero", ossia di riconoscere e trattare "nel loro Foro le cause ecclesiastiche", e di "pubblicare liberamente le loro istruzioni sulle cose ecclesiastiche"¹⁶⁷⁶. In aggiunta, – ai sensi dell'art. 23 – si ribadiva la piena libertà dei vescovi stessi di comunicare con la Santa Sede¹⁶⁷⁷. Infine, con l'art. 27 si dichiarava "sacra ed inviolabile ne' suoi possessi ed acquisti la proprietà della Chiesa"¹⁶⁷⁸.

Il 4 febbraio del 1820 vennero nominati per l'esecuzione del Concordato monsignor Alessandro Giustiniani ed il marchese Donato Tommasi, peraltro con facoltà di 'ingerenza diretta' per Luigi Medici. Su queste basi, d'altra parte, sin dagli inizi la Commissione mista costituita per l'applicazione del Concordato stesso rivelò un dissidio di fondo rispetto alla Chiesa, che dunque non nacque con la Rivoluzione costituzionale, nella quale semmai si riprodusse in forme e modalità nuove. Rivelatore di questi contrasti fra la Santa Sede e Napoli era il giudizio che lo stesso Giustiniani dava al Consalvi sulla posizione del suddetto Medici. Ed esprimeva il convincimento che forse costui "serve non volendo ai disegni di chi ha odio deciso contro tutto ciò che può far ostacolo alla divulgazione delle massime contrarie alla religione e al trono"¹⁶⁷⁹.

Con un Regime costituzionale nato dall'insurrezione militare, come quello del luglio 1820, le resistenze al Concordato erano destinate a permanere e rafforzarsi. Sin dal 13 luglio 1820, la *Giunta provvisoria di Governo* (che ha assunto la guida dell'insurrezione) impone a tutti gli ecclesiastici il giuramento di fedeltà alla costituzione, ed in particolare esorta i vescovi ad emanare lettere encicliche pastorali

¹⁶⁷³ Concordato fra Pio VII e Ferdinando I re delle Due Sicilie (16 febbraio 1818), cit., pp. 626-628.

¹⁶⁷⁴ *Ibidem*, pp. 632-633.

¹⁶⁷⁵ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., pp. 339-340.

¹⁶⁷⁶ Concordato fra Pio VII e Ferdinando I re delle Due Sicilie (16 febbraio 1818), cit., pp. 631-632.

¹⁶⁷⁷ *Ibidem*, p. 633.

¹⁶⁷⁸ *Ibidem*, p. 634.

¹⁶⁷⁹ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 342.

per invitare il clero ed i parroci a divulgare fra i fedeli i nuovi principi costituzionali. Ma al di là delle imposizioni, nel clero non mancano neppure libere adesioni. A partire da quelle che si manifestano in terra di Puglia, dove il 15 luglio 1820, il capo del partito carbonaro Vincenzo Balsamo redasse un proclama invocando il sostegno di uomini di cultura e di ecclesiastici per il consolidamento del regime costituzionale. Vi si avvertono le stesse preoccupazioni che vedremo nella circolare inviata nell'agosto dal ministro degli *Affari ecclesiastici*, il Conte di Camaldoli (ossia Francesco Ricciardi), nella quale si delineava al tempo stesso la consapevolezza dell'importanza del clero nel regime costituzionale e l'urgenza del suo coinvolgimento e di una sua convinta militanza¹⁶⁸⁰.

Su incarico del Ministro degli Interni, allora si nomina Benedetto Mancarella, di Lecce, delegato della Giunta preparatoria per le elezioni. E costui vi include il suddetto vescovo di Lecce (che pure, come si è visto, da altre fonti parrebbe considerato ostile alla carboneria). Comunque, tutti i membri della giunta si raccolgono in vescovado, da dove spediscono ai sindaci le istruzioni per le elezioni. Il governo temeva che dalle elezioni sarebbe sortito un parlamento carbonaro, ma dei settantadue eletti pochi avevano fama di settari¹⁶⁸¹.

Delineato dunque nei suoi principali aspetti il complesso rapporto fra la Chiesa e la *Carboneria* (problema aggravato proprio dal fatto che molta parte del clero aderì a questo tipo di settarismo), va adesso riconsiderata anche la pregiudiziale che sminuisce molte delle conclusioni della stessa storiografia di parte cattolica, la quale non ha affatto considerata l'iniziale adesione al Regime costituzionale dello stesso alto clero, nè sottolineato, come si sarebbe

¹⁶⁸⁰ "Io mi rivolgo a voi zelanti [...] ed energici Pastori, difensori della giustizia e della libertà; sorveglianti fedeli ed instancabili delle nostre istituzioni, chiamate al tribunale di opinione pubblica chiunque osa attentare ai diritti del popolo, la Costituzione; tonate dappertutto contro l'errore e il dispotismo [...]. A che gioverebbe una Costituzione, se i diritti potessero essere vulnerati senza che una folla di scrittori e di voci l'annunziassero a tutto il Regno? A che gioverebbe avere dei rappresentanti, quando non si potesse gridare sulle loro elezioni ed avvertire il popolo dei raggiri e delle trappole che il Ministero e l'ambizione particolare potesse preparare? [...]". Testo riportato da: ZARA, *La carboneria in Terra d'Otranto (1820-1830)*, cit., p. 81.

¹⁶⁸¹ Fra i deputati, quelli di Terra d'Otranto furono Michele Tafuri, Vito Buonsanto, Ippazio Carlino, Giovanni Maruggi, supplente Francesco De Pandis, che, approvati, ebbero tutti incarichi nelle Commissioni particolari del Parlamento. A loro volta, il 20 novembre, vennero scelti per il Consiglio di Stato: Domenico Acclavio, il duca di Carignano, Nicola Libetta. E, dalla terna dei vescovi, venne accolto (assieme a quelli di Monreale e di Reggio), il vescovo di Lecce (*Ib.*, pp. 85-86, 89-90).

dovuto, la sincerità di intenti di personalità di punta del governo napoletano.

Una macroscopica eclissi storiografica non ha permesso di vedere in documenti a stampa (peraltro pubblicati nei primi due mesi dall'evento rivoluzionario) delle testimonianze che sconvolgono il quadro di maniera che ancora domina gli studi sul periodo. Pertanto, nel cardinale Luigi Ruffo (dei principi di Scilla)¹⁶⁸², si continua a vedere l'accanito arcivescovo di Napoli, irrimediabile critico del regime costituzionale, ignorando il suo iniziale atteggiamento di serena accettazione di una svolta istituzionale descritta come corrispondente alla generale aspettazione.

Analogamente, nel Conte di Camaldoli si continua ad indicare lo strumento di un giurisdizionalismo insaziabile, di una preconcetta avversione settaria alla Chiesa, della quale costui invece cercò sinceramente la collaborazione, facendone un perno fondamentale per la diffusione dei nuovi principi costituzionali nella società civile e nel popolo.

Infine, non si vede affatto il Gioacchino Ventura del luglio-agosto 1820, il giovane sacerdote convinto dalle molte promesse della rivoluzione napoletana. Si pone invece l'accento sul suo precoce reazionarismo, nei suoi successivi approdi al servizio del Canosa (in un'attività che peraltro non è mai stata supina subordinazione, ed a cui si risolve solo per la delusione della sua inizialmente entusiastica partecipazione al Regime costituzionale).

Tutto questo non significa d'altra parte che ogni ambiente e protagonista del Regime costituzionale, come pure dell'intero mondo ecclesiastico napoletano fossero tutti animati dai medesimi convinimenti. Ma è anche vero che l'ulteriore sviluppo degli avvenimenti viene condizionato da una serie di fattori fra di loro strettamente concatenati.

In primo luogo, il Regime costituzionale non trova l'auspicato riconoscimento internazionale. Motivo per cui la stessa Santa Sede (che pure ha strutture ecclesiali e concreti interessi nel Regno) non poté permettersi di instaurare normali rapporti diplomatici col Regime, mentre di continuo insorgevano questioni di giurisdizione con la Giunta provvisoria e poi con il Parlamento napoletano. Alla

¹⁶⁸² Cardinale nel 1801. Eletto alla carica di Arcivescovo il 9 agosto 1802. Esule da Napoli dal 1809 al 1815. Morto il 16 novembre 1831 (Si veda: Pio Bonifacio GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*. Graz, Akademische Druck – u. Verlagsanstalt, 1957 [rist. anast. dell'ed.: Regensburg, Josef Manz, 1873-1886], p. 905).

lunga viene meno ogni possibilità di protrarre la cordiale intesa che fra luglio-agosto 1820 si era instaurata fra Chiesa e Regime.

Il peggioramento dei rapporti riporta in superficie le antiche ostilità fra la Curia romana e gli orientamenti giurisdizionalisti-statalisti del Regno. In questo senso diventa poi vero che il tradizionale dissidio non cambiò nella sostanza con l'adozione della Costituzione spagnola, da parte del Regime costituzionale, subito il giorno 7 luglio 1820. Ai sensi dell'art. 12 della Costituzione spagnola, gli interlocutori istituzionali della Santa Sede erano indicati nel Sovrano, nel Reggente e Vicario generale, nel ministero degli *Affari ecclesiastici* e nel Parlamento nel suo complesso. In attesa della convocazione di quest'ultimo, a impersonarne la 'futura volontà' si indicava la Giunta Provvisoria.

I ministri che nel *Novimestre* costituzionale si succedettero alla guida del suddetto ministero degli Affari ecclesiastici furono i seguenti. Dal 6 luglio al 10 dicembre 1820, fu ministro Francesco Ricciardi (che nel *Decennio francese* aveva ricevuto la nomina a Conte di Camaldoli, e rivestito le cariche di Consigliere di Stato, ministro di Casa reale, quindi ministro di Giustizia o Grande Giudice)¹⁶⁸³. A lui successe, fra il 10 dicembre 1820 ed il febbraio 1821, come interino, Giacinto Troysi, già Procuratore generale della Suprema Corte, sul quale retrospettivamente Giustiniani esprimeva a Consalvi una significativa valutazione quando (il 22 dicembre 1820) gli orientamenti del Regime costituzionale ostili verso la Chiesa si erano palesati pienamente.

Secondo Giustiani, nel corso del suo ministero Troysi si era dimostrato un fedele seguace della scuola giurisdizionalista, ed in "*età sua quasi decrepita*" aveva manifestato le sue antiche e costanti convinzioni, cioè che "*il miglior mezzo per servire lo Stato sia quello di attaccare i diritti della Santa Sede*", pertanto confermandosi come un "*nemico deciso dell'ultimo Concordato, nel quale, a senso suo, s'erano stabilite a favore di Roma troppe prerogative*"¹⁶⁸⁴.

Al Troysi successe, anche lui come interino, dal febbraio alla fine del regime costituzionale (il 23 marzo 1821), Giuseppe De Thomasis (già Procuratore generale alla Corte dei Conti, incaricato di alti uffici, sia dai 'napoleonidi', nel *Decennio francese* a Napoli, sia poi dal Borbone).

Il giudizio di Giustiniani sul De Thomasis (espresso a Restaurazione ormai avvenuta, il 21 settembre 1821) è particolarmente

¹⁶⁸³ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 343.

¹⁶⁸⁴ *Ibidem*, p. 344.

significativo, in quanto lo si qualifica come soggetto pericolosissimo, “forse uno de’ principali autori della rivoluzione”, legato alla setta carbonara “con ogni sorta di relazione”, e quindi tale da evitargli di ottenere qualsiasi presenza in Roma (dove in quel periodo chiedeva di risiedere)¹⁶⁸⁵.

Riguardo agli altri interlocutori con la Santa Sede, Giustiniani ricorda anzitutto il ministro degli Affari interni, il conte Giuseppe Zurlo (già ministro delle Finanze sotto Ferdinando IV, poi di Giustizia e Interno, sotto Murat), definendolo, all’inizio della rivoluzione, l’8 agosto, gentilissimo ed accattivante, animato da devozione per il Pontefice e di stima per lo stesso Consalvi¹⁶⁸⁶.

In qualità di esecutore pontificio del Concordato, da parte sua Giustiniani doveva essere in rapporti con la sua controparte, intanto con il Commissario regio, barone David Winspeare (già Procuratore generale presso la Commissione feudale, quindi Avvocato generale presso la Cassazione). Ma anche con membri della stessa Giunta provvisoria (inizialmente composta dallo stesso Winspeare, e da Melchiorre Delfico, Giuseppe Parisi, Giacinto Martucci, Florestano Pepe, e dal 12 luglio, dal suddetto Troysi, e da altri sei membri, fra i quali monsignor Adeodato Gomez Cardosa, vescovo di Cassano)¹⁶⁸⁷.

Sulla vicenda dei rapporti fra la Santa Sede ed il Regime costituzionale pesano quei due fattori di cui si è poco sopra fatto cenno. L’ostilità internazionale per il Regime e l’incapacità della stessa Chiesa, a Roma come a Napoli, di trovare un punto di intesa, conducono poi alla radicalizzazione delle diverse posizioni. La stessa approvazione da parte del Vicario (il principe ereditario Francesco, reggente del Regno) del decreto sulla Libertà di stampa, del 26 luglio, è oggetto di polemiche, e significativamente proprio da parte di un religioso, l’abate Giuseppe Rosselli¹⁶⁸⁸, che la trova troppo restrittiva (e per questo verrà criticato da Gioacchino Ventura, in un *pamphlet* pubblicato nel settembre successivo)¹⁶⁸⁹.

¹⁶⁸⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁶⁸⁶ *Ibidem*, pp. 344-345.

¹⁶⁸⁷ Nino CORTESE, *Nota 86*, in: COLLETTA, *Storia del Reame di Napoli*, vol. III, cit., p. 152.

¹⁶⁸⁸ Lo scritto in questione è: Giuseppe ROSSELLI, [Senza front., *incipit*:] *A S. A. R. il principe ereditario, Vicario generale*, ed è firmato e datato al 30 luglio 1820. Ringrazio Maria Pia Paternò del suo reperimento presso l’Archivio di Stato di Napoli (*Archivio di Polizia. Fasc. 147. Lettera dell’abate G. R. [...]*). L’esemplare citato dal catalogo del British Museum è anch’esso senza frontespizio, né titolo.

¹⁶⁸⁹ Lo scritto di Ventura é intitolato: *A S.A.R. il Principe ereditario del Regno delle Due*

Nel complesso persistono e si aggravano molte questioni. Se ne ha conferma già il 28 luglio, quando la Giunta provvisoria interviene per denunciare lo spirito di opposizione al Regime riscontrato nel clero napoletano¹⁶⁹⁰. Nella seduta della mattina, la Giunta si era occupata principalmente “*dello spirito degli ecclesiastici*”, che “*serpeggiando per vie nascoste negli animi del popolo*” diffondeva sfiducia verso il nuovo regime¹⁶⁹¹.

Per troncargli dunque “*alla radice il male, crede la Giunta che debba esser principal cura del Governo l’ottenere dalla Corte di Roma una dichiarazione*”, tale cioè da sollecitare (come si è fatto per la Costituzione di Spagna) un riconoscimento del Pontefice che il nuovo Regime napoletano è “*conforme a’ principj ed all’interesse della Religione Cattolica Romana, che è per la Costituzione dichiarata l’unica religione dello Stato*”¹⁶⁹².

Riguardo poi ai mezzi per “*rischiare lo spirito del popolo*” in senso costituzionale, la Giunta ritiene che questi possano essere i seguenti. Anzitutto la spiegazione dei “*principj della Costituzione*” al popolo (da parte dei parroci durante la messa, dopo la “*spiegazione del Vangelo*”) ed agli studenti (nelle scuole da parte dei prefetti).

Inoltre, sia l’indicazione al ministro degli *Affari ecclesiastici* (da parte dell’arcivescovo di Napoli e dei vescovi del Regno) dei nominativi di questi stessi prefetti.

Ma anche la nomina di ispettori ecclesiastici in ogni diocesi (per controllare che quanto sopra detto si verifichi). Infine il giuramento di fronte all’Intendente (o del capo politico locale, dei prefetti e degli ispettori) di osservare e far osservare la Costituzione¹⁶⁹³.

Sicilie, Vicario Generale. Riflessioni politiche sulla libertà della stampa. Napoli, Dalla tipografia di Carlo Cataneo, s.d. [ma in fondo al testo: settembre 1820]. Si veda: P.PASTORI, *Gioacchino Ventura di Raulica e la rivoluzione napoletana del 1820*, cit., p. 30.

¹⁶⁹⁰ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 358.

¹⁶⁹¹ *Verbali delle Sessioni della Giunta Provvisoria di Governo* [luglio-settembre 1820]. *Processo verbale della Seduta de’ 28 luglio 1820, mattino*, in: *Atti del Parlamento delle Due Sicilie. 1820-21. Editi* [a cura della R. Accademia dei Lincei. Commissione per gli *Atti delle Assemblee costituzionali italiane*] sotto la direzione di A. Alberti. *Raccolti e illustrati da E. Gentile, con premessa di M. Schipa.* Voll. I-V (e quest’ultimo, di *Documenti*, in due tomi: Parte prima-seconda). Bologna, Zanichelli, 1926-1931 [ora in rist. anast: Bologna, Forni, 1969], vol. IV, p. 79.

¹⁶⁹² *Ibidem*, l. c.

¹⁶⁹³ *Ibidem*, pp. 79-80.

III. *La Chiesa nel Regime costituzionale del 1820-21*

Ma se queste richieste rimasero senza risposta da parte della Santa Sede (a motivo dell'attendismo di Roma sulle sorti del Regime), è altamente significativo l'atteggiamento di piena adesione da parte dello stesso arcivescovo di Napoli, il cardinale Luigi Ruffo dei principi di Scilla. Appunto a questo documento dell'alto prelato la storiografia, come sopra accennavamo, non ha dato alcuna rilevanza. Un silenzio 'inspiegabile', se non si cogliesse il vero carattere di una storiografia certo non superficiale, ma ligia ai canoni ideologici derivanti da una visione manichea degli avvenimenti, sia sul versante cattolico, che su quello avverso alla Santa Sede. Ed è proprio su questo che vogliamo qui richiamare l'attenzione.

Il 3 agosto appare nella capitale del Regno un manifesto, o 'foglio volante', intitolato *Luigi Cardinale Ruffo, arcivescovo di Napoli, al clero, ed al popolo della Diocesi di Napoli*¹⁶⁹⁴, nel quale il prelato professa appunto la sua adesione al Regime costituzionale, dando autorevole conferma della piena coerenza con i principi della Chiesa Cattolica Apostolica Romana, ed invitando il clero ed i fedeli a realizzarne l'applicazione nel nuovo sistema politico.

La successione argomentativa dell'arcivescovo di Napoli rivela una piena pertinenza nel ricollegare la Rivoluzione costituzionale ai principi cristiani. Anzitutto, la stessa rivoluzione è interpretata nel segno della continuità della storia sacra. La rivoluzione di oggi si colloca nel solco di interventi provvidenziali di cui la Scrittura fornisce testimonianza, nel senso di una precisa volontà di Dio di accogliere le istanze del Suo popolo ("*Stirpe eletta, gente santa*")¹⁶⁹⁵. Rivolgendosi al clero ed al popolo di Napoli, il prelato dichiara infatti che Dio ha risposto alle loro richieste ("*ha esauditi i voti del popol suo*") di avere nuove istituzioni, tali da garantire meglio la giustizia ed il benessere che deriva dalla pace.

In questo Dio ha manifestato il suo favore al clero ed al popolo napoletani, rendendoli depositari di un superiore modello politico, ossia di istituzioni capaci di dare una rappresentanza alla volontà politica dell'intera nazione. In questa manifestazione della Grazia divina, il clero ed il popolo napoletani sono oggi come il "*Popolo*

¹⁶⁹⁴ Esemplare *in folio*, presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, con segnatura: 153. H.10 (28), per il cui reperimento e riproduzione ringrazio Carla San Mauro.

¹⁶⁹⁵ Luigi RUFFO DI SCILLA, *Al clero ed al popolo della Diocesi di Napoli*, cit., col. destra [b], righe [rr.] 49-50.

eletto": come allora Dio volle che Mosé si potesse giovare del "Gran-
de sinedrio" (cioè di un 'consiglio degli anziani' che rappresentasse la
nazione ebrea), così ora il clero ed il popolo napoletani hanno otte-
nuto da Dio che il monarca potesse avere qualcosa di simile a quel
primo consesso, necessario persino per quel primo grande reggitore
di Israele.

Adesso come allora, il sovrano ha finalmente uno strumento
adeguato perché non gli fosse ulteriormente impedito di vedere la
verità. Uno strumento, questo del 'consiglio rappresentativo' della vo-
lontà dell'intera nazione, inteso inoltre a dare alla nazione un'ade-
guata espressione legislativa, sia nel senso della conservazione dei
principi fondamentali che della loro applicazione¹⁶⁹⁶.

D'altro canto, in questa sua motivata adesione, in Ruffo di Scilla
c'è qualcosa di più della già di per sé significativa interpretazione
del Regime costituzionale in termini di rappresentanza politica del-
la sovranità popolare. Interpretazione che risulta infatti pienamente
percepibile in quanto sopra riportato. Al di là del tono 'omiletico', al
di là della metafora della Scrittura, c'è una sapiente ripresa del mo-
dello istituzionale di *monarchia mista*, sulla linea cioè di una precisa
tradizione di pensiero che va da Aristotele sino almeno a Machia-
velli e Guicciardini, appunto con l'idea di un *senato*, corpo interme-
dio fra sovrano e popolo.

Si tratta, però, di una concezione per cui non si recepisce che in
parte la moderna teorizzazione dei *corpi misti*, dei *corpi intermedi*
(cioè specifica del modello tradizionale di una *società di ordini funzio-
nali*). Ma è appunto significativo che Ruffo di Scilla sviluppi la sua
argomentazione proprio nei termini delle specificità istituzionali
del Regime costituzionale. Per un verso, vi è il pertinente riferimen-
to politico-istituzionale ad una rappresentanza unicamerale-unice-
tuale. Per l'altro verso, c'è una qualche forzatura nel riferimento
alla stessa bipolarità interattiva fra *società politica* e *società religiosa*,
che certo è nelle intenzioni dello stesso Regime costituzionale, ma
non nei tratti di un episcopalismo come sembrerebbe intenderla il
Prelato.

¹⁶⁹⁶ "Come [Dio] dispose che Mosé pel felice regolamento d'Isdraele profitasse di settanta
Seniori, e che sempre il Gran Sinedrio rappresentasse quell'intera Nazione; così bramaste di of-
ferire al nostro Religiosissimo Monarca un siffatto mezzo, onde potesse più facilmente intendere
i bisogni de'suoi Stati, né gli si nascondesse la verità nelle circonvencion dell'errore; e le leggi,
perché sian poi ottimamente custodite, da voi stessi si formassero, e si approvassero, prima di
imporsene l'osservanza" (Ib., col. sinistra [a], rr. 7-15).

Nondimeno, qui, anzitutto va sottolineato il primato che Ruffo di Scilla riconosce alla Provvidenza divina nel predisporre le basi di questo come di ogni altro nuovo vero ordine politico. In questo senso, la positività delle nuove istituzioni che egli afferma siano volute dal clero e dal popolo napoletano (*"Bramaste in somma tutti i beni che vengono insieme con una ordinatissima Costituzione"*)¹⁶⁹⁷, viene ricondotta dall'Arcivescovo ad una superiore illuminazione.

Questa è ciò che ha reso possibile il concorso di volontà fra il sovrano (che peraltro Dio *"ha piegato alle vostre domande"*)¹⁶⁹⁸ ed il popolo (le cui menti lo stesso *"Autore della pace"* ha – anche in questa occasione – ispirato in modo tale da *"giungere al cambiamento di governo senza effusione di sangue, senza terrore di guerra, senza spirito di furore e di contraddizione"*)¹⁶⁹⁹.

In questa prospettiva, le basi costituzionali del nuovo regime sono paragonate alla stessa edificazione del Tempio di Gerusalemme, e persino superiore proprio perché a Napoli ora si è creato un nuovo ordine politico che non ha richiesto la forza delle armi ed il silenzio imposto autoritariamente sui dilaceranti dissidi per realizzarlo¹⁷⁰⁰. *"E se fu mirabile che il tempio di Gerusalemme si edificò senza udirvi il rumore di strumenti febbrili; è assai più mirabile che edificandosi un nuovo ordine di cose sieno stati da noi lontano le strepito delle armi ed il fremito della discordia"*¹⁷⁰¹.

Riguardo ora all'accennata bipolarità interattiva fra *società politica* e *società religiosa*, non è senza un preciso significato che l'adesione di Ruffo di Scilla al Regime costituzionale riveli una sua specificità proprio per la persistenza di tematiche relative alla tradizione di

¹⁶⁹⁷ *Ibidem*, rr. 19-20.

¹⁶⁹⁸ *Ibidem*, rr. 24-25.

¹⁶⁹⁹ *Ibidem*, rr. 26-28.

¹⁷⁰⁰ Qui il riferimento (che alluderebbe nemmeno troppo velatamente alla repressione del 1799, di cui si macchiò Ferdinando, rispetto alle speranze che almeno all'inizio del Regime costituzionale suscitò invece il figlio Francesco) potrebbe essere al primo libro delle *Cronache* del Vecchio Testamento, laddove Davide ripete al figlio Salomone le parole con cui Dio rispose al suo proposito di erigergli un tempio diverso dall'originaria Tenda mosaica. *"Tu hai versato troppo sangue e hai fatto grandi guerre; per questo non costruirai il tempio al mio nome, perché hai versato troppo sangue sulla terra davanti a me. Ecco ti è nato un figlio, che sarà un uomo di requie; io gli concederò la tranquillità da parte di tutti i suoi nemici che lo circondano. Difatti si chiama Salomone. Io concederò pace e tranquillità a Israele ai suoi giorni"* (*Cronache*, I, 22, 8, in: *La Sacra Bibbia. Antico Testamento. I. I libri storici*, cit., p. 578).

¹⁷⁰¹ Luigi RUFFO DI SCILLA, *Al clero ed al popolo della Diocesi di Napoli*, cit., col. sinistra [a], rr. 28-32.

autonomia della Chiesa del Regno da troppo stretti legami con il Potere temporale della Santa Sede.

Sintomatico, in questo senso, è il fatto che Ruffo di Scilla parli di magistero etico-politico dei vescovi, senza cioè il riferimento alla volontà del Pontefice (come invece si tornerà a fare dopo la fine del Regime costituzionale)¹⁷⁰².

Dunque i vescovi, depositari della vera dottrina, e mediatori fra questa tradizione e l'animo dei fedeli, hanno oggi la missione di illuminarli sul significato delle nuove istituzioni e della loro compatibilità con la volontà divina.

A questo proposito, Ruffo di Scilla si preoccupa di sottolineare come la riforma politica non implichi alcuna alterazione delle verità religiose, la cui immutabilità è anzi il presupposto dello stesso Regime costituzionale. Queste verità vanno dunque difese contro "le novità di dottrine" introdotte nel campo religioso da "queruli mormoratori, che avendo l'apparenza di pietà, ne distruggono la sostanza"¹⁷⁰³. E qui l'Arcivescovo rivolge un'esortazione particolare ai fedeli, a confutare "chi contraddice" la verità (la "dottrina santa"), appunto quei queruli mormoratori, e soprattutto quei "seduttori [...] che confondono la libertà col libertinaggio"¹⁷⁰⁴.

Pertanto, c'è qui evidentemente qualcosa di più che non un riferimento alla pretesa dei Carbonari di professare idee compatibili con il cattolicesimo. Qui Ruffo di Scilla si preoccupa delle tendenze radicali e democratiche di una parte dello stesso clero. Questi "queruli mormoratori" in effetti, "camminando secondo le loro passioni, bramano di trarsi dietro seguaci e dividono il popolo di Dio contro di se stesso"¹⁷⁰⁵.

Quindi è verso i possibili attentati contro la gerarchia ecclesiastica che l'arcivescovo richiama l'attenzione proprio mentre riconferma il dovere dei fedeli ad obbedire all'autorità politica¹⁷⁰⁶. Riguar-

¹⁷⁰² "Voi però, figli amatissimi, [...] udite pel nostro Ministero la voce di Dio ed abbracciate la vera dottrina, che ci venne manifestata da colui che è via, verità e vita. Lo Spirito Santo, il quale ha posti i Vescovi per reggere la sua Chiesa, e che ci ha data l'unzione della sua misericordia, affinché fossimo idonei Ministri del nuovo testamento, e vegliassimo come per render conto delle anime vostre, ci ha costituiti ambasciatori pel Signor nostro Gesù Cristo: talché un Dio è che, pel mezzo nostro, vi esorta" (Ib., rr. 35-46).

¹⁷⁰³ Ibidem, rr. 61-62.

¹⁷⁰⁴ Ibidem, col. destra [b], rr. 34-36.

¹⁷⁰⁵ Ibidem, rr. 36.

¹⁷⁰⁶ "[...] In qualunque forma di governo è immutabile in eterno la parola del Signore, il quale ci ha comandato che si renda a Cesare quel che è di Cesare [e] che ogni anima sia subordinata alle potestà superiori", per cui "chi resiste all'autorità costituita resiste all'ordine stabilito da Dio" (Ib., [a], rr. 66-69; b, r. 1.

do, infine alla rappresentanza nazionale unicamerale-unicetuale, i doveri dei fedeli come cittadini consistono nello scegliere i rappresentanti del parlamento fra le persone giuste, capaci, eticamente motivate. Una “scelta felice di personaggi accetti” a Dio “ed al popolo” è essenziale per rendere “florido lo Stato” ed accrescere lo splendore della religione¹⁷⁰⁷. Infatti, coloro che non rispettano la *Volontà divina* non rispetteranno neanche la *Volontà della nazione*¹⁷⁰⁸.

Soltanto così il Parlamento sarà “un consesso di giusti”, fra i quali possa assidersi la Sapienza, grazie alla quale si creano le “giuste leggi”¹⁷⁰⁹. Si scelgano dunque “persone fornite di buona testimonianza, piene di saggezza e di prudenza”, capaci di questo compito¹⁷¹⁰. E, soprattutto, animate dalla convinzione sia che “chiunque deviando dalla Fede ha tradito il suo Dio, non sarà mai fedele alla sua Patria”¹⁷¹¹; sia che chiunque “amando l’iniquità ed il peccato è nemico dell’anima propria, non sarà mai vero amico della Nazione”¹⁷¹².

In questo nuovo Regime costituzionale, si ha – da un lato – (nella *società politica*) una rappresentanza nazionale che davvero esprime la “voce del popolo come voce di Dio”¹⁷¹³. Inoltre, – dall’altro lato – nella *società religiosa* si ha un clero che realmente assolve alla missione educativa verso “la via della Pace” e della conservazione della “cristiana unità” dei fedeli¹⁷¹⁴.

IV. *La politica ecclesiastica del Ministro degli Affari ecclesiastici, Francesco Ricciardi, conte di Camaldoli*

Una conferma della piena assonanza che – sin qui – sussiste fra le posizioni espresse dalla Chiesa napoletana ed la Giunta provvisoria si ha di lì a pochi giorni, per l’esattezza l’11 agosto 1820. Nella già ricordata *Circolare agli ordinari del Regno*¹⁷¹⁵, il ministro degli Affari

¹⁷⁰⁷ *Ibidem*, [b], rr. 45-47.

¹⁷⁰⁸ “[...] Vi esortiamo d’impetrare dal Padre, e Datore di lumi, che vi assista a far bene il vostro negozio, cioè la elezione della Rappresentanza Nazionale”(Ib., rr. 11-13).

¹⁷⁰⁹ *Ibidem*, rr. 13-15.

¹⁷¹⁰ *Ibidem*, rr. 16-17.

¹⁷¹¹ *Ibidem*, rr. 19-20.

¹⁷¹² *Ibidem*, rr. 21-22.

¹⁷¹³ *Ibidem*, rr. 23-24.

¹⁷¹⁴ *Ibidem*, rr. 31-32.

¹⁷¹⁵ Francesco RICCIARDI, [MINISTERO DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI] *Circolare agli Ordinari del Regno*, nel *Supplemento al n. 30 del Giornale costituzionale del Regno delle Due Sicilie*, dell’11 agosto 1820, alle pp. 125-128.

ecclesiastici, Francesco Ricciardi, viene esponendo sul piano politico un medesimo convincimento dell'arcivescovo di Napoli, il cardinale Luigi Russo di Scilla, riguardo alla convergenza fra i propositi, cioè alla comune prospettiva di collaborazione programmatica e di complementarità fra i ruoli dello Stato e della Chiesa.

Va qui notato che, in questo secondo mese della Rivoluzione costituzionale, nell'iniziale posizione del Ricciardi c'era l'intenzione di definire il ruolo che il Regime attribuiva al clero, considerandolo non meramente subalterno, ma sostanzialmente ausiliario dello Stato, nel senso della diffusione dei nuovi principi costituzionali fra il popolo¹⁷¹⁶.

In effetti, questa *Circolare* assumeva il valore di una contestuale definizione di tre diversi aspetti del nuovo regime costituzionale. In primo luogo, l'accettazione (da parte del Re) dei principi del nuovo regime. In secondo luogo, l'accordo formale (da parte della Giunta Provvisoria) sulla derivazione di questi principi dai valori etico-religiosi tradizionali (per cui il Regime stesso si configurava non come un ordine radicalmente nuovo, e tanto meno contrario alla religione, ma come la rigenerazione di una più antica tradizione, che appunto la rivoluzione costituzionale intendeva recuperare).

In terzo luogo, il consenso (da parte del clero) sul fatto di dover svolgere una funzione divulgativa della nuova formula di legittimazione politica fra il popolo dei fedeli¹⁷¹⁷.

Il documento faceva esplicito riferimento alla compatibilità, ed anzi vera e propria complementarità fra gli orientamenti costituzionali della Giunta provvisoria ed i valori etico-sociali contenuti nel Vangelo¹⁷¹⁸.

E da questo punto di vista si spiega come il Ministro intendesse riferirsi ai nuovi principi costituzionali come un inveramento dei

¹⁷¹⁶ P.PASTORI, *Gioacchino Ventura di Raulica e la costituzione napoletana del 1820*, cit., p. 96.

¹⁷¹⁷ "Era questo dunque il momento da fondar solidamente tra noi l'edificio sociale. Il nostro buon Re Ferdinando, nel cui cuore siede pura la fede ed alto parla il divino precetto, non appena udì che nel Popolo era unanime il voto di una rigenerazione politica, unì la sua alla volontà generale, ed ecco il suo Trono divenuto ormai saldissimo, poiché fondato sulle basi irremovibili della libertà nazionale, e dell'evangeliche dottrine. [...] Ma non minor obbligo vi corre, Signori, di far conoscere minutamente al popolo tutti benefizi che gli pervengono dal nuovo sistema di governo; e quali sieno i suoi veri principii. [...]" (RICCIARDI, [...] *Circolare agli Ordinari del Regno*, in: *Giornale costituzionale del Regno delle Due Sicilie. Supplemento*, al n. 30, venerdì, 11 agosto 1820, p. 125).

¹⁷¹⁸ "[...] Signori, la divina Provvidenza ha segnato nel corso delle umane cose la progressiva rigenerazione politica delle nazioni. [...] Scese dal Cielo la luce evangelica, destando ne' cuori degli uomini sentimenti di carità [...] e di scambievole amor fraterno, ed al celeste precetto respirò l'Universo. [...]" (Ib., l. c.).

valori cristiani di libertà individuale, di libertà economica (la libertà d'industria, la sicurezza della proprietà), di libertà nelle opinioni¹⁷¹⁹.

In senso propriamente politico, il Ministro indicava proprio nei valori cristiani la garanzia sia dei diritti politici dei cittadini come singoli individui, sia della complessiva sovranità della volontà nazionale¹⁷²⁰. Su queste basi, l'argomentazione di Ricciardi si rivolgeva dunque a quella parte del clero che aveva aderito con convinzione alla rivoluzione costituzionale.

Qui peraltro vanno sottolineati alcuni altri aspetti di questa dichiarazione, altamente significativi della visione politica del Conte di Camaldoli, tali da dimostrare la sincerità della sua adesione ad una soluzione parlamentare dell'insorgenza, E, nel contempo, il suo riconoscimento sia del valore della religione, sia quindi dell'accettazione delle diseguaglianze come un valore politico, se fondate sul merito e sulla virtù.

Affermazioni tali da porlo agli antipodi del radicalismo 'carbonaro' come di ogni tentazione giacobina, quali che fossero poi le sue e le reazioni degli altri più moderati a fronte delle ambiguità di Ferdinando IV, tanto che Ricciardi – ancora in questo inizio della Rivoluzione costituzionale del 1820 – nella chiusa della sua *Circolare* esalta il ruolo di una vera nobiltà, di una nuova classe politica che impersonasse un'*aristocrazia naturale*¹⁷²¹.

E lo fa con toni sostanzialmente non dissimili a quelli che, ognuno a suo modo, avevano assunto sia Burke, soprattutto, sia anche l'egalitario Thomas Paine a fronte della Rivoluzione.

E fra questi entusiasti della prima ora per la Rivoluzione costituzionale va annoverato anche il giovane Ventura, che pur polemizzando con l'anonimo estensore dell'editoriale del *Giornale co-*

¹⁷¹⁹ "Nell'atto Costituzionale adunque si ravvisano due parti distinte, oltre l'altra puramente regolamentare, cioè: 1. I dritti imprescrittibili ed inalienabili dell'uomo; 2. La creazione delle diverse autorità nazionali, e la partecipazione di ciascun Cittadino ai dritti politici; ch'è quanto dire i mezzi da garentire que' primi dritti. Ogni Cittadino ha naturalmente dritto: Alla libertà individuale; Alla libertà dell'industria; Alla sicurezza della sua proprietà; Alla libertà delle sue opinioni [...]" (Ib., l. c.).

¹⁷²⁰ "Ogni edificio sociale riposa sulla sovranità della Nazione, che ben può definirsi la supremazia della volontà generale su ciascuna volontà particolare" (Ib., p. 127).

¹⁷²¹ "Sull'alto dell'edificio sociale, al reggimento degli affari pubblici debbono ascendere, per via della pubblica opinione, gli ottimi dello Stato, che formano la vera Aristocrazia naturale, quella cioè de' talenti, della dottrina e delle virtù pubbliche e private, riconosciute tali dal voto comune. Essa è l'opposto dell'Aristocrazia ereditaria, aristocrazia artificiale[,] surta nella barbarie degli andati tempi, e svelta ormai fin dalle sue annose radici dalla ragione rischiarata dal Vangelo. Il Segretario di Stato Ministro degli affari Ecclesiastici [...]" (Ib., p. 128).

stituzionale del Regno delle Due sicilie (l'ex – prete Emanuele Taddei, che frattanto attaccava il clero siciliano, accusandoli della ribellione dell'Isola)¹⁷²², non aveva coinvolto l'intero Regime costituzionale nella sua condanna della posizione assunta in senso anti-ecclesiastico dall'organo ufficiale.

Anzi, in questo suo secondo scritto di carattere politico (*La decisione del Giornale Costituzionale sopra de' Regolari riesaminata al tribunale del buon senso*, Napoli, S. t., 1820), Gioacchino Ventura aveva professato indiscussa e sincera adesione al regime costituzionale. E solo in seguito se ne verrà gradualmente distaccando, soprattutto a partire dai decreti del 13 settembre successivo, che come vedremo colpiranno duramente l'autonomia della Chiesa.

Intanto, il 9 agosto, il ministro di Grazia e Giustizia emana un decreto *'ristrettivo dell'esercizio della giurisdizione vescovile e foro ecclesiastico'*¹⁷²³. Al decreto si giunse per i contrasti insorti all'Aquila fra l'Intendente ed un canonico, giudice in una causa ecclesiastica. Il commissario pontificio per l'esecuzione del Concordato, Giustiniani, giustamente vi vide una grave violazione dell'autonomia della Chiesa. Ma Consalvi, in coerenza con la sua politica di cauta attesa, non rispose a questa richiesta di intervento di Giustiniani¹⁷²⁴.

Nondimeno, questi primi sintomi di crisi nel clero napoletano alle suddette direttive della Giunta segnano un suo preciso momento genetico nei propositi della Santa Sede di non dare alcun riconoscimento di diritto al nuovo Regime costituzionale. Ma solo di fatto, come appunto risulta sin dal 27 agosto, cioè dalle istruzioni di Consalvi a Giustiniani¹⁷²⁵. Al fondo di queste istruzioni c'è la preoc-

¹⁷²² “Napoli, 22 agosto. La salute del Re è sempre migliore. La mattina di domenica, S. M. si recò nella Real Villa di Capodimonte, ove pare che abbia intenzione trattenersi per tutto il resto dell'estate. Le notizie di Sicilia dan luogo a credere che Palermo divenga ogni giorno più trista; almeno l'arrivo de' suoi indipendenti è da per tutto segnale di strage, e di sacco e fuoco agli archivi, alle case delle pubbliche autorità, a' palazzi ove si regge giustizia. [...] I Gesuiti aggiungono nuove carte alla storia de' delitti de' quali è incolpata la loro compagnia!! Terribile lezione, la quale non dovrebbe andare per noi perduta! [...] Guai a' governi che si oppongono allo spirito del secolo [...] e lo spirito del secolo proscrive i frati, e vuole i preti colti, virtuosi e cittadini per principii e per sentimento. Gl'interessi della Religione sono in ciò concordi a quelli della società [...]. Onore e gloria a' ministri del santuario delle provincie di qua dal Faro, i quali antepongono il pubblico bene a' loro più cari interessi personali” (Si tratta appunto dell'editorialista [Emanuele Taddei]), *Giornale costituzionale del Regno delle Due Sicilie*, n. 39, martedì, 22 agosto 1820, *Notizie interne*, p. 158).

¹⁷²³ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 375.

¹⁷²⁴ *Ibidem*, l. c.

¹⁷²⁵ *Ibidem*, p. 359. Tali istruzioni sono ripubblicate con commento in: Paolo BREZZI, *La diplomazia pontificia*, Milano, Istituto per gli Studi di Politica internazionale, 1942, pp. 391-393.

cupazione di prendere tempo, in quanto la natura stessa dello Stato della Chiesa ed il duplice ruolo del Pontefice impongono un'attenta definizione di diverse direttrici di azione diplomatica.

Per un verso, nella sua qualità di Capo della Chiesa, "*Sua Santità*" deve "*aver cura degli interessi della Religione nel Regno di Napoli, qualunque sia la forma di Governo che vi si adotti*", e questo comporta appunto di continuare a contestare la *Carboneria*, senza confondere con il suo operato le finalità del presente governo¹⁷²⁶. Per l'altro verso, nella sua qualità di "*Sovrano temporale*", il "*Santo Padre esige la più delicata condotta tanto verso il Governo di Napoli, quanto verso tutti gli altri Governi d'Europa*"¹⁷²⁷. Fra l'altro, Giustiniani dovrà sempre tenere presente l'eventualità che i Carbonari costringano il governo napoletano ad invadere lo Stato pontificio. Un'evenienza questa contro cui sarebbe possibile una reazione di difesa che comporterebbe immediatamente la rivoluzione anche a Roma¹⁷²⁸.

D'altra parte, la Santa Sede non può ignorare la generale disapprovazione delle Potenze verso questi eventi di Napoli, e quindi in questo globale conflitto di molteplici e contrastanti interessi è richiesta al Giustiniani "*una condotta estremamente cauta*", in linea generale al fine di non comprometersi con nessun governo ed in particolare verso qualsiasi probabile attentato napoletano agli interessi della Chiesa, al quale Giustiniani dovrà opporsi solo riferendosi alla lettera del Concordato¹⁷²⁹.

Molto più gravi le due decisioni della Giunta provvisoria, prese nelle sedute del 5-6 settembre in materia ecclesiastica, e tradotte in decreti il 13 settembre dal competente Ministro. La prima era quella relativa all'abolizione del decreto di "*contrahatur*", cioè del diritto dei vescovi di verificare, prima che i parroci lo ufficiassero, che nello stato dei contraenti niente ostasse al matrimonio. Anche qui, per le suddette ragioni di prudente attesa la Santa Sede non intervenne nella questione¹⁷³⁰.

Invece il secondo provvedimento suscitò una decisa reazione. Venne infatti sospesa "*la vestizione e la professazione de' novizj in qualunque degli ordini religiosi*", fino a che non ne avesse disposto altri-

¹⁷²⁶ Ercole CONSALVI [Cardinale, Segretario di Stato della S. S.], in: MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 359.

¹⁷²⁷ *Ibidem*, l. c.

¹⁷²⁸ *Ibidem*, l. c.

¹⁷²⁹ *Ibidem*, l. c.

¹⁷³⁰ Paolo BREZZI, *La diplomazia pontificia*, cit., pp. 375-376.

menti il Parlamento¹⁷³¹. In questo decreto si veniva a ledere apertamente l'art. 14 del Concordato, che si è visto stabiliva la libera vestizione.

Appunto per questo secondo decreto del 13 settembre incomincia ad incrinarsi una parte del consenso del clero al regime costituzionale. Come si è accennato, lo stesso Ventura sente la necessità di tornare sulla sua precedente adesione alla rivoluzione costituzionale, con un sostanziale rifacimento della *Decisione* in un nuovo testo, *Considerazioni sopra de' Regolari*, pubblicato in questo stesso mese di settembre¹⁷³². Nello stesso 13 settembre in cui uscivano i due decreti del ministro Francesco Ricciardi, la Giunta lamenta le encicliche rivolte ai parroci (affinché rifiutassero i sacramenti ai carbonari) da parte del vescovo di Potenza, monsignor Giuseppe Botticelli¹⁷³³. Peraltro una serie di denunce sia nella Giunta che poi nel Parlamento indicava il palesarsi di una crescente ostilità al Regime da parte di alcuni vescovi¹⁷³⁴.

Il Commissario pontificio elevò il 14 settembre una vibrante protesta, e nel suo rapporto al Consalvi (del 17 successivo) indicava nel decreto un sintomo della svolta in senso marcatamente giurisdizio-

¹⁷³¹ *Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, cit., vol. IV, p. 2141.

¹⁷³² P.PASTORI, *Gioacchino Ventura di Raulica e la costituzione napoletana del 1820*, cit., *passim*.

¹⁷³³ *Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, cit., vol. IV, pp. 257-258; MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., pp. 354-355.

¹⁷³⁴ Monti (*Ib.*, p. 357) vi include quelle dei seguenti vescovi: di Policastro (Ludovico Ludovici); di Monopoli (Luigi Villani); di Aversa (Agostino Tommasi). Forniamo qui la sequenza cronologica delle discussioni parlamentari su tale materia, avvertendo che sulle principali ritorniamo nel testo. Dunque, nella seduta del 6 novembre, molto ampia e circostanziata, come vedremo, si ha un'analisi (particolarmente significativa in quanto dello stesso ministro di Grazia e Giustizia) sulla globale disposizione della popolazione e del clero di tutto il Regno. In quella del 30 dicembre 1820 si denuncia il comportamento anti-costituzionale del vescovo di Mazzara, Emanuele Custo (*Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, cit., vol. II, p. 649), insediato all'inizio del Quinquennio della seconda restaurazione, il 23 settembre 1816 (GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, cit., p. 949). Il 5 gennaio 1821 si comunicano lamentele contro il vescovo di Napoli (*Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, cit., vol. II, p. 727). Il 21 gennaio si discute, definendola una infondata rimostranza, la richiesta del vescovo del Termoli, Giovan Battista Bolognese [insediato il 29 marzo 1819, cfr.; GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, cit., p. 933], di non arrecare alcuna alterazione all'articolo della costituzione di Spagna sulla religione (*Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, cit., vol. III, p. 114). Il 23 gennaio si ritorna sullo "scandalo del vescovo di Napoli", e si legge un reclamo "de' cittadini delle 6 comuni che compongono la diocesi di Cava e Sarno, sulla condotta del loro vescovo monsignor Graniti [Silvestro Granito], dipingendolo come il più avverso degli uomini alla nostra rigenerazione politica" (*Ibidem*, pp. 135-136).

nale del regime costituzionale¹⁷³⁵. Decisamente significative sono le sue riflessioni. *“In questo stato di cose, a noi non restano che due partiti fra’ quali scegliere. Il primo nel dimostrare fermezza, e trattare gli affari esigendo la stretta osservanza del Concordato; il secondo nell’armarsi di sofferenza rimettendosi alla discrezione di chi dirige, e dirigerà qui le cose del Governo”*¹⁷³⁶. Qui Giustiani arriva a chiedersi se non si dovesse riflettere sul fatto che *“la continuazione della mia presenza in Napoli andrebbe a sanzionare in certo modo gli attacchi che si anderan facendo al Concordato”*¹⁷³⁷.

Inoltre, formula il sospetto che a determinare la svolta in senso anticurialista fosse stato proprio il subdolo barone Winspeare, *“membro influentissimo della Giunta, il quale in nessuna maniera mi ha mai fatto motto, né men lontano, che il decreto fosse emanato”*¹⁷³⁸.

Dal canto suo il ministro Ricciardi scrisse il 20 settembre allo stesso Giustiniani, per cercare di attenuare la gravità della decisione. Disse che si trattava di sospendere solo momentaneamente le vestizioni, per ragioni di circostanze dettate dall’urgenza della difesa nazionale, onde evitare cioè che gli Ordini diventassero rifugio di tutti i renitenti alla leva¹⁷³⁹.

A questo pretesto fu facile obiettare che se questa urgenza aveva determinato il decreto, allora non si vedeva perché vi fosse compresa la proibizione anche delle le vestizioni femminili. Per cui, in seguito Ricciardi accorda l’eccezione per le monache, permettendone la vestizione¹⁷⁴⁰.

Le reazioni carbonare alla non immotivata, crescente diffidenza dell’alto clero alle misure prese dalla Giunta e dal ministro Ricciardi, non si fecero attendere. Il 20 settembre 1820, la *Società dei Carbonari* rivolse sia al Principe reggente che al Pontefice due rimostran-

¹⁷³⁵ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., pp. 377-378.

¹⁷³⁶ *Ibidem*, p. 378.

¹⁷³⁷ *Ibidem*, l. c.

¹⁷³⁸ *Ibidem*, p. 379.

¹⁷³⁹ *Ibidem*, p. 380.

¹⁷⁴⁰ Pur accordando, il 1 novembre, il permesso di vestizione alle monache, Ricciardi rimase irremovibile sul principio, scrivendo a Giustiniani che *“la libertà di professare gli ordini religiosi[...] non deve degenerare in licenza”*, e che *“la legge imperiosa[...] della conservazione dello Stato su tutte le altre trionfa”* (*Ib.*, p. 381). A tale presa di posizione il Giustiani pensò ci si dovesse per il momento rassegnare, come scrisse a Consalvi, il 20 novembre (*Ib.*, l. c.). D’altro canto, che si fosse di fronte ad una diffusa tendenza anticurialista lo aveva dimostrato alcuni giorni prima, il 16 novembre, il deputato Riolo, con la proposta che, da allora in avanti, si proibissero le vestizioni dei due sessi. Ma è anche vero che il Parlamento non la accolse (*Ib.*, p. 382).

ze, di cui sembra fosse autore il canonico Gennaro Arcucci, della Collegiata di San Giovanni Maggiore in Napoli¹⁷⁴¹.

Nella seconda¹⁷⁴² si chiarivano i veri intendimenti e la linea programmatica della carboneria napoletana. Vale la pena di riportarne qualche passo per capire almeno le intenzioni professate da questo prete carbonaro, che rivendica l'originarietà della setta rispetto alle altre, proprio per la sua posizione ortodossa e per il pieno riconoscimento della stessa gerarchia cattolica¹⁷⁴³. Dunque una posizione certo non pregiudizialmente avversa alla religione cristiana, ma tale anzi da farne il fondamento per ideali politici di eguaglianza e di libertà¹⁷⁴⁴.

¹⁷⁴¹ *Ibidem*, pp. 351-352. Ma si veda anche: CORTESE, Nota 108, in: COLLETTA, *Storia del Reame di Napoli*, III, cit., p. 309. Comunque Cortese indicando l'Arcucci come l'autore, su mandato della setta, della lettera al papa intitolata *Rimostranza* (come meglio si precisa nella nota seguente), esclude che a lui si debba anche l'opuscolo indirizzato al Duca di Calabria, per quanto siglato anch'esso G. A. Del resto Colletta lo definirà come il "dotto canonico [...], caldo scrittore a pro della Carboneria quando ella era felice", il quale, ora [dopo la fine del regime costituzionale] "fuggiasco, scrive in stampa lettere latine al pontefice, altre volgari al re, dimostrando sé iniquo, malvoagia la setta poco fa santificata, implorando perdono e l'ottiene" (*Ib.*, l.c.). Lo storico allude all'amplessima ritrattazione, in latino e volgare, pubblicata sul *Giornale del Regno delle Due Sicilie*, nel Supplemento al n. 89, del 15 aprile 1822 (*Ib.*, l.c.).

¹⁷⁴² Il titolo riportato in queste *Memorie* è il seguente: *Rimostranza della Società dei Carbonari al Sommo Pontefice Pio VII*, in: *Memorie sulle società segrete dell'Italia meridionale e specialmente sui Carbonari*, cit., p. 201. Lo scritto reca alla fine: "Napoli 20 settembre 1820, per mandato, G. A." (*Ib.*, p. 207).

¹⁷⁴³ "La Religione Cattolica Apostolica Romana è quella che sempre mai intemerata han serbata i nostri maggiori; quella che nella Santità Vostra riconosce il Vicario dell'Uomo-Dio, che col suo divin sangue fondò la vera, l'augusta unica Religione: questa è la sola che con ispirito di verità si serba, e si professa dalla Società dei Carbonari. Ogni Società ha la sua liturgia; quella dei Carbonari non ispira che la religione di Gesù Cristo, la Croce, il segno della nostra Religione forma la principal parte de'suoi Riti. La Fede, la Speranza, la Carità, divise dalla Chiesa Cattolica secondo l'apostolo San Paolo formano il linguaggio di una tal Società, colla quale si distingue e in sé comunica [...]" (*Ibidem*, p. 204)

¹⁷⁴⁴ "La condotta che forma la educazione de' carbonari è appunto la pratica della morale evangelica. I precetti di questa divina morale, tra quelli il più eminente è quello della carità diffusiva, non solo li lega tra loro ma li obbliga a praticarla con chiunque, ancorché alla società non appartenga. Egli è vero che una tal società ha un oggetto politico, ma non è questo, né per ombra pare di opposizione con le massime della religione. Essa mantiene alla sovranità quel rispetto che da' cristiani esige l'Apostolo; essa l'ama; essa ne conosce lo stato e sia le successioni di famiglia; ma sostiene una Democrazia che, anziché offendere la sovranità, ne forma quel felice innesto che la rende più amabile alla Nazione, e che è il solo che può rendere meno fluttuanti i diritti dell'impero e quelli del cittadino; e che perciò per mezzo della Costituzione previene i disordini politici; e stabili rende e ferme le vere basi della felicità nazionale; felicità alla quale la Religione direttamente mena, e conduce le nazioni che hanno la fortuna di professarla. Ecco, Beatissimo Padre, lo stato, l'indole, l'arcano della Società dei Carbonari [...]" (*Ib.*, pp. 204-205). Sensibili differenze

A conferma del crescente orientamento giurisdizionalista della Giunta, il ministro degli Affari ecclesiastici emanò il 23 settembre una circolare in cui (sulla base della sopra ricordata denuncia della stessa Giunta, nella seduta del 13 settembre, del comportamento del vescovo di Potenza), si impediva “*la libera comunicazione colla Santa Sede, e la pubblicazione delle encicliche ed insegnamento libero de’ Vescovi*”¹⁷⁴⁵.

In questa situazione non c’è da meravigliarsi se poi il Parlamento sin dai primi giorni della sua apertura (avvenuta il primo di ottobre 1820) si rese interprete di una ripresa delle antiche tradizioni giurisdizionali.

Resterebbe da accertare se davvero in questo orientamento i protagonisti di questa decisione fossero sollecitati da punte estreme del carbonarismo, oppure se – in funzione strumentale – volessero scavalcarne le aperture ‘conciliatrici’, sul tipo della suddetta *Rimostrostranza*, in definitiva avanzata da parte di una fra le tante altre associazioni della Carboneria napoletana, nel suo complesso avversa a molti membri del governo, ex-murattiani.

Comunque, il Parlamento si dispose subito ad altre rilevanti modifiche della costituzione di Spagna, che dovevano suscitare le reazioni dell’alto clero. Anzitutto da parte del cardinale Luigi Ruffo di Scilla, arcivescovo di Napoli¹⁷⁴⁶, che pure – come abbiamo potuto constatare – all’inizio (come tanti altri, e fra questi Gioacchino Ventura) – era stato tutt’altro che ostile al Regime costituzionale.

Una prima modifica urtava contro il principio di eguaglianza fra i cittadini. Infatti, il 9 ottobre il Parlamento con 69 voti contro 5 decise, che al Consiglio di Stato potessero appartenere solo due ecclesiastici (decisione che verrà codificata con l’art. 221 della Costituzione del Regno delle Due Sicilie pubblicata nel 1821). I due furono designati nelle persone dell’arcivescovo di Monreale, monsignor Domenico Benedetto Balsamo, e del canonico Giustiniano Vecchio. Del resto, la modifica del numero dei componenti ecclesiastici nel Consiglio di Stato era più restrittiva dell’art. 232 della Costituzione di Spagna (che in tale organo prevedeva quattro ecclesiastici, “*chiari di fama e per merito riconosciuto, due dei quali saranno vescovi*”)¹⁷⁴⁷.

formali sono riscontrabili nell’ampio stralcio di questo documento pubblicato con il titolo abbreviato di *Rimostrostranza della Società dei Carbonari al Sommo Pontefice (Napoli, 20 settembre)*, in: LETI, *Carboneria e massoneria nel risorgimento italiano...*, cit., p. 73.

¹⁷⁴⁵ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 382.

¹⁷⁴⁶ *Ibidem*, p. 365.

¹⁷⁴⁷ Riproduciamo qui la traduzione in italiano adottata dai rivoluzionari piemontesi il 13 marzo 1821, ora in: *Le costituzioni italiane*, cit., p. 538.

V. *La svolta anti-ecclesiastica del Parlamento napoletano nel novembre 1820*

Comunque, un capitolo a se stante è poi quello delle tante proposte di tipo giurisdizionale, anche se – avanzate in Parlamento – non sempre vennero approvate. Il 25 ottobre, il deputato Natale propose lo scioglimento dei demani ecclesiastici e baronali della Sicilia¹⁷⁴⁸. Il 2 novembre (nell'adunanza XVIII del secondo anno del Parlamento ordinario), il deputato Trigona propose la soppressione degli Ordini religiosi e la destinazione di tutti i loro beni ai Comuni, che avrebbero dovuto ridistribuirli in enfiteusi ai contadini¹⁷⁴⁹. La proposta venne ripresa, in un crescendo di esaltazione anticuriale dai toni accesamente nazionalistici, in numerose sedute successive¹⁷⁵⁰.

Il giorno 6 novembre, nell'adunanza XX, venne letto in Parlamento il *Rapporto generale sullo stato della tranquillità del Regno*, preparato alla fine di ottobre dal ministro di Grazia e Giustizia. In tale documento, il ministro Ricciardi premise di aver condotto indagini specifiche per accertare la "troppo vaga denunzia contro il clero e gli ex-feudatari", che erano stati accusati di atteggiamento contrario ai "principi del nuovo patto sociale"¹⁷⁵¹.

Negli Abruzzi – dice Ricciardi – sono stati richiamati all'ordine l'arciprete di Giulia ed un sacerdote di Torano, "imputati di spargere massime anticostituzionali"¹⁷⁵². In terra di Lavoro, il vescovo di Sora

¹⁷⁴⁸ *Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, cit., vol. I, pp. 463-468. Su questo, si veda: MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 390.

¹⁷⁴⁹ *Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, cit., vol. I, pp. 553-554.

¹⁷⁵⁰ È precisamente a partire da quelle del 16 e del 17 novembre. Il 16 parlarono Riolo e Macchiaroli, mentre il giorno dopo Saponara produsse una sintesi di tutte le normative eversive precedenti, ricollegandosi esplicitamente alla legge francese del 2 novembre 1789 (MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 391). In seguito si ebbero altre due proposte. La prima fu quella della soppressione del Convento della Certosa di san Lorenzo (*Ib.*, pp. 390-391), luogo in cui – come osservò Tafuri, nella seduta del 23 novembre – "tre individui consumano circa tredicimila ducati annui" (*Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, cit., vol. II, p. 190). Ma la relativa mozione fu presentata in prima lettura dal deputato Pessolani, e letta per la seconda volta nella seduta successiva, il 24 novembre (*Ib.*, p. 200). La seconda proposta fu quella del 23 dicembre, su proposta del deputato Pelliccia, che ipotizzò di utilizzare a beneficio dello Stato l'annuo prodotto della Crociata, e quindi di sopprimere lo stesso Commissariato di Terra Santa, che si occupava della raccolta e destinazione di questi fondi (*Ib.*, p. 561).

¹⁷⁵¹ F. RICCIARDI, *Rapporto generale sullo stato della tranquillità del Regno, letto al Parlamento nazionale il 6 novembre 1820 dal ministro di Grazia e Giustizia*, in: *Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, cit., vol. I, p. 625.

¹⁷⁵² *Ibidem*, l. c.

ed i religiosi di Montecassino e di Casamari sono stati richiamati perché danno ospitalità a coscritti ed a veterani renitenti.

Nel Principato Ultra, l'arcivescovo di Benevento ha ricevuto istruzioni per desistere dall'atteggiamento anticostituzionale ed inviare vicari generali per controllare la diocesi e poi riferire al Ministro sull'osservanza dei nuovi principi.

Si è disposto il richiamo del vescovo di Policastro per aver detto ai parrochi di ricusare l'assoluzione ai componenti di "*patriottiche società*"; e convocato per lo stesso motivo il vescovo di Potenza e Marsico, ingiungendogli di affidare la diocesi ad un vicario¹⁷⁵³.

Per la regione di Lecce, al contrario, il ministro Ricciardi loda il vescovo di quella capitale, monsignor Caputo, non senza una qualche enfasi ("*[...] Felice quel popolo nel di cui seno le autorità ecclesiastiche e civili si danno la mano per consolidare l'edifizio delle liberali istituzioni!*"). Si congratula, cioè, per la collaborazione nell'applicazione del *contrahatur*¹⁷⁵⁴.

Nelle Calabrie, a fronte di un eccellente spirito pubblico nella popolazione, si lamenta invece, "*dal lato degli ecclesiastici*", un atteggiamento bivalente, in quanto l'Intendente segnala "*qualche chie-sastico*" che "*si permette di far correre delle voci allarmanti*"¹⁷⁵⁵. Invece, in generale i vescovi "*serbano estrema decenza e professano docilità somma agli atti del nuovo Governo*", ed in particolare le pastorali dei vescovi di Cosenza, di Reggio e di Gerace "*respirano la più pura morale del vangelo, cioè le massime le più conducenti alla conservazione dei diritti civili e politici dei quali siamo in possesso*"¹⁷⁵⁶.

Pertanto, – anche alla luce di quanto successivamente si verifica da parte del cardinale Luigi Ruffo di Scilla, arcivescovo di Napoli – nel suo *Rapporto* il ministro Ricciardi sottolinea che nella capitale del Regno lo spirito pubblico è buono, "*quantunque la causa della Costituzione non è qui sostenuta dalla massa della popolazione, come avviene per lo più nelle altre province*", mentre "*la condotta del clero*" risulta nel complesso "*piuttosto soddisfacente*"¹⁷⁵⁷.

A ben vedere c'è qui anche un'allusione alle denunce di Ruffo di Scilla sulle connivenze fra il Parlamento e la Carboneria, ma se ne minimizza la veridicità con la surrettizia argomentazione che,

¹⁷⁵³ *Ibidem*, pp. 626-631.

¹⁷⁵⁴ *Ibidem*, p. 632.

¹⁷⁵⁵ *Ibidem*, p. 633.

¹⁷⁵⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁷⁵⁷ *Ibidem*, pp. 633-634.

a fronte della pubblicizzazione dei programmi della setta (ormai divenuti progetto politico e linea politica del Regime), non vi è più niente di occulto e di segreto, se non forse le trame romane. *“Il progresso dei lumi e la pubblicità dello scopo politico della Carboneria ha sparso del ridicolo su queste occulte insinuazioni”*¹⁷⁵⁸.

L'11 novembre si iniziano comunque le restrizioni apposte all'attività patrimoniale della Chiesa, anche se quelle realizzate furono molto meno numerose di quelle tentate, a motivo delle resistenze della Santa Sede, e di quelle che si sarebbero ricercate se il Regime non fosse crollato¹⁷⁵⁹. In quello stesso giorno, il ministro Ricciardi sospende con una circolare le provviste dei benefici ecclesiastici se prima non se ne fosse data comunicazione al Ministero ed avuta la relativa autorizzazione.

Decisione che giustamente parve a Consalvi una violazione dell'art. VIII del Concordato (relativo alla libertà di collazione dei benefici da parte della Santa Sede e dei Vescovi).

Ma anche qui le istruzioni date da Roma al Giustiani non vanno oltre l'indicazione di informarsi degli ulteriori sviluppi, senza presentare alcuna protesta¹⁷⁶⁰. A questa misura seguì comunque la decisione del Parlamento, il 21 dicembre, di abolire le prestazioni dovute dai parroci ed altri ecclesiastici alle mense vescovili.

Tuttavia, una seconda sostanziale modifica della costituzione spagnola (che toccava da vicino la posizione della Chiesa) venne decisa il 21 novembre 1820, quando il Parlamento approvò (con 56 voti contro 12) la proposta della Commissione¹⁷⁶¹ per l'aggiunta dell'aggettivo *“pubblico”* alla parola *“esercizio”* dell'art. 12 della Costituzione spagnola (laddove questo – a proposito della religione *“cattolica apostolica romana”*, definita come l' *“unica vera”* – precisava che la nazione *“la protegge con leggi savie e giuste, e proibisce l'esercizio di qualsivoglia altra religione”*). Modifica che sanciva in pratica la tolleranza degli altri culti¹⁷⁶².

Tuttavia il governo la considerò contraria al giuramento prestato dal Re il 13 luglio, nel quale egli aveva asserito di desiderare e voler

¹⁷⁵⁸ *Ibidem*, p. 634.

¹⁷⁵⁹ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 383.

¹⁷⁶⁰ *Ibidem*, p. 384.

¹⁷⁶¹ Sostenuta fra gli altri dal presidente Borrelli, da Bartolommeo Iacuzio, Paolo Flamma, Rosario Macchiaroli, Saverio Arcangelo Pessolani, e rifiutata da Pasquale Ceraldi, Giuseppe Maria Giovine, Vincenzo Lepiane, Alessio Pelliccia e Mariano Semola (*Ib.*, p. 366).

¹⁷⁶² *Ibidem*, l. c.

conservare “la religione cattolica apostolica romana senza permetterne verun'altra nel regno”¹⁷⁶³. Si incaricò allora una specifica commissione di trovare una formula corrispondente al primato che la costituzione di Spagna riconosceva alla religione cattolica. E quindi la questione venne rinviata, potendo trovare soluzione solo nel gennaio 1821.

Frattanto, si dibatte una terza modifica alla costituzione spagnola, riguardo agli articoli relativi al ‘*Foro privilegiato*’. Ci volle una lunga discussione del Parlamento, nella seduta del 1 dicembre 1820, che terminò solo con il discorso di Poerio, il quale convinse l’assemblea a sopprimere (con cinquantasei voti contro ventisei) questi artt. 248 e 250¹⁷⁶⁴.

Il 6 dicembre il Parlamento risolse di riprendere la discussione sul problema della validità canonica del matrimonio di alcuni ecclesiastici, e decise la loro validità “per la parte relativa alla linea civile”¹⁷⁶⁵. Allora fu però il Reggente (il principe ereditario Francesco, duca di Calabria) ad opporre il suo veto su questo decreto, sostenendo che la questione era di competenza dell’autorità giudiziaria e dunque non affrontabile in sede legislativa. La questione venne di nuovo sospesa¹⁷⁶⁶.

Inoltre, fra il 6-7 dicembre, venne proposta dal Parlamento una quarta rilevante modifica della costituzione spagnola, precisamente all’art. 358 (che regolava la libertà di stampa sancita dall’art. 371). La modifica proposta era nel senso di sopprimere le parole “*restri- zioni e responsabilità che stabiliranno le leggi*” all’esercizio di tale diritto¹⁷⁶⁷. Il governo non era d’accordo nel sopprimere la parola “*restri- zione*”, ma dopo una discussione si giunse – presumibilmente nel corso della seduta del parlamento del 7 dicembre¹⁷⁶⁸ – ad approvare la modifica di quest’ultima parte, però “*sotto la responsabilità che le leggi determineranno*”¹⁷⁶⁹.

Il 13 dicembre l’arcivescovo di Napoli, in un suo *Indirizzo* [...] *a’ signori Deputati del Parlamento*¹⁷⁷⁰, prendeva posizione contro la

¹⁷⁶³ FERDINANDO I di BORBONE, [Formula del giuramento. Napoli 13 luglio 1820], in: *Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, cit., vol. I, p. 24.

¹⁷⁶⁴ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 368.

¹⁷⁶⁵ *Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, cit., vol. II, pp. 354-355.

¹⁷⁶⁶ *Ibidem*, p. 752; III, p. 31.

¹⁷⁶⁷ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 367, nota 4.

¹⁷⁶⁸ *Ibidem*, l. c.

¹⁷⁶⁹ *Ibidem*, pp. 367-368.

¹⁷⁷⁰ Il titolo esatto é: *A’ signori Deputati del Parlamento. Indirizzo del cardinale arcivescovo*

prospettata modifica dell'art. 12 della Costituzione spagnola. Gli effetti di questa protesta si videro poi nelle decisioni prese dal parlamento il 18 gennaio 1821.

Il 21 dicembre, come abbiamo precedentemente accennato (in relazione alle restrizioni sulle attività patrimoniali della Chiesa, a partire appunto dalla circolare dell'11 novembre), il Parlamento abolì le prestazioni dovute dai parroci e da altri ecclesiastici alle mense vescovili¹⁷⁷¹. Alla discussione partecipò anche il cardinal Firrao, che obiettò che si trattava di questione da dirimere "tra ecclesiastici" e che perciò ci si doveva "rimettere al parere che ne darà la Santa Sede"¹⁷⁷².

Ma l'approvazione avvenne comunque, come espressione dell'intenzione del governo di favorire il basso clero, che in gran parte aderiva alla rivoluzione costituzionale¹⁷⁷³.

Il 2 gennaio 1821 lo stesso arcivescovo di Napoli prese posizione contro due delle sopra ricordate modifiche della costituzione spagnola decise dal Parlamento. Per la prima (relativa alla modificazione dell'articolo 371), nella seduta del 6-7 dicembre 1820 venne abolita qualsiasi restrizione alla libertà di stampa. Per la seconda, relativa alla modificazione dei tre artt. 248-250 della costituzione spagnola, si sopprime l'art. 249 (che appunto considerava l'esistenza del *Foro ecclesiastico*) e si tradussero gli altri negli artt. 228-229 di quella napoletana.

Il cardinale Ruffo di Scilla, in questa occasione avanzava una sua protesta, indirizzandola A S. A. R. il Principe reggente, *rappresentanza del cardinale arcivescovo di Napoli*¹⁷⁷⁴.

di Napoli, [Napoli], Presso Gennaro e Giuseppe de Bonis, stampatori arcivescovili, [1820], 8°, pp. 23. Datato e firmato in fondo al testo: *Dal Palazzo Arcivescovile li 13 dicembre 1820. L. card. Ruffo, arcivesc. di Napoli*. Esemplare della BNN, segnatura 153.H. 29 (2).

¹⁷⁷¹ Su proposta del ministro degli Affari Ecclesiastici il Parlamento decreta che "in tutte le diocesi del Regno Unito delle Due Sicilie sono abolite le prestazioni che, in danaro o in generi, dai parroci, beneficiati ed altri ecclesiastici e chiese, a qualunque titolo, si pagavano alle mense arcivescovili e vescovili o nullius, sotto la denominazione di cattedratico, sinodatico, quarta decima, quarta obitus, quarta funeraria, ricognizione di cattedra, canonico, protopapia, sussidio caritativo, visita ad sacra limina, strena, procurazione e così detta obbedienza". Si tratta del *Decreto di abolizione delle prestazioni dovute dai parroci alle mense vescovili, Allegato I*, relativo all'adunanza LI del Parlamento, in cui venne approvato il progetto a suo tempo presentato, il 23 ottobre 1820, dal Ricciardi (*Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, cit., vol. II, p. 544). Il decreto ebbe la sanzione del Vicario il 7 gennaio 1821 (*Ib.*, p. 745).

¹⁷⁷² *Ibidem*, p. 538.

¹⁷⁷³ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 385.

¹⁷⁷⁴ [Napoli], Presso Gennaro e Giuseppe de Bonis, stampatori arcivescovili, [1821], in 4°, pp. 24. Datato e firmato in fondo al testo: *Dal Palazzo Arcivescovile li 2 gennaio 1821, L. card. Ruffo, arcivesc. di Napoli*. Esemplare della BNN, segnatura: XIII. H. 40 (37).

Nella seduta del 18 gennaio 1821, dopo il primo dei due significativi interventi dell'arcivescovo di Napoli (quello del precedente 13 dicembre), venne approvata la modifica dell'art. 12 della Costituzione di Spagna, togliendo tutto il brano relativo all'*esercizio*. Pertanto l'articolo 12 divenne definitivamente il seguente. *"La religione della Nazione del Regno delle Due Sicilie è e sarà perpetuamente la cattolica apostolica romana, unica vera, senza permettersene alcun'altra nel Regno"*¹⁷⁷⁵.

Si trattava di un cedimento significativo da parte del Parlamento, che comunque si accompagnò, in quella stessa Adunanza LXIX, all'esplicita denuncia (da parte di Galdi) dell'inammissibilità degli interventi di Ruffo di Scilla, sia quello del relativo alla modifica dell'art. 12 della Costituzione spagnola, sia quello relativo alle modifiche del diritto di stampa¹⁷⁷⁶.

Nello sviluppo ulteriore della politica anticuriale del Regime costituzionale, va ricordata la proposta del deputato Incarnati (il 14 febbraio 1821) di provvedere alle ingenti spese per la difesa militare del Regno con l'immediato incameramento nel Tesoro nazionale di *"tutte le somme esistenti presso le Commissioni diocesane e del patrimonio regolare"*¹⁷⁷⁷. Da qui il decreto del 17 febbraio, subito sanzionato dal Reggente e quindi operativo dal giorno 19 successivo, suscitando peraltro l'immediata protesta del Giustiniani (in quanto il decreto violava l'art. 27 del Concordato) respinta con generale indignazione dal Parlamento, nella seduta del 27 febbraio, con la motivazione, espressa da Arcovito¹⁷⁷⁸, che *"i beni ecclesiastici, benché abbiano una lodevole destinazione, non cessano di esser veri beni della Nazione, la quale ne dispone a comune vantaggio quando il richiede il bisogno"*¹⁷⁷⁹.

¹⁷⁷⁵ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 367.

¹⁷⁷⁶ *Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, cit., vol. III, pp. 68-71.

¹⁷⁷⁷ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 395.

¹⁷⁷⁸ *Ibidem*, pp. 388-389.

¹⁷⁷⁹ *Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, cit., vol. III, p. 511.

Capitolo XXVIII

La persecuzione del clero 'carbonaro' all'inizio della terza restaurazione napoletana (aprile-settembre 1821)

L'esercito austriaco il 28-29 gennaio 1821 attraversa quindi il Po¹⁷⁸⁰. Nella sua spinta verso Napoli ha un flusso logistico pericolosamente allungato nella Penisola. La sera del 6 marzo si recano da Carlo Alberto in gran segreto quattro capi del movimento liberale (Santorre di Santa Rosa, il conte Guglielmo di Lisio, Filippo San Marzano, Collegno). Da parte sua, San Marzano esorta Carlo Alberto a mettersi a capo del moto per l'indipendenza italiana, contro cui nulla avrebbe potuto l'Austria in quel momento (stretta fra la resistenza dei Napoletani e le incombenti insurrezioni in Italia ed in Europa)¹⁷⁸¹.

La sollevazione militare doveva partire da Moncalieri, il giorno 8. Poi, come è noto, Carlo Alberto si tirò indietro. Allora, il progetto insurrezionale prese dunque corpo autonomamente il 9 marzo dalla fortezza di Alessandria, dove la guarnigione era in mano alla *Carboneria*.

Il giorno 12 Vittorio Emanuele I abdica¹⁷⁸² in favore di Carlo Alberto, la cui reggenza 'costituzionale', inizia il giorno successivo, per durare¹⁷⁸³ fino al fallimento della Rivoluzione, il 23 marzo 1821.

In quel giorno fatale, anche alle sorti del Regime costituzionale napoletano, si disvelano tutte le incertezze che dilacerano anche i più attivi protagonisti di questa fase saliente della nostra storia risorgimentale. Il successo della rivoluzione in Piemonte avrebbe costretto l'esercito austriaco al ripiegamento. D'altronde, una forte resistenza napoletana avrebbe potuto consolidare lo stesso processo rivoluzionario piemontese.

¹⁷⁸⁰ Carlo TORTA, *La rivoluzione piemontese nel 1821*. Roma-Milano, Società editrice Dante Alighieri, di Albrighi e Segati, 1908, p. 72.

¹⁷⁸¹ *Ibidem*, p. 85.

¹⁷⁸² *Ibidem*, p. 116.

¹⁷⁸³ *Ibidem*, pp. 120 e ss.

Ma questa potenziale interazione fra due movimenti fra loro intimamente connessi (se entrambi intesi alla rivoluzione costituzionale ed all'indipendenza nazionale) non si produsse allora, né mai più poté riproporsi nei termini di allora, laddove – per una bipolarità dei contesti, dei protagonisti, dei ruoli – avrebbero dovuto essere sin dall'inizio ovviamente paritetici, ed implicitamente federativi, fra questi e gli altri maggiori stati italiani.

In questo contesto, riguardo al ruolo che il clero ebbe nel *Novimestre* della rivoluzione costituzionale napoletana, non vanno infine dimenticate le testimonianze degli stessi religiosi che militarono ora contro, ora a favore della stessa *Carboneria*. Si veda anzitutto la lettera che il vescovo di San Marco e Bisignano (Pasquale Mazzei) scrisse al pontefice, Pio VII, il 13 gennaio, lamentando con toni apocalittici la grande diffusione della setta in tutti gli strati della popolazione¹⁷⁸⁴.

Del resto, come si è visto, nel lamentarsi con il Papa per le diffidenze ed i timori di cui era oggetto da parte della gerarchia ecclesiale, la stessa *Carboneria* aveva inviata la sua *Rimostranza* (per mano del canonico Arcucci), il 1 ottobre 1820, in cui rivendicava appunto di impersonare i valori cristiani nella sua azione rivolta ad imporre limiti al potere monarchico.

Non stupisce perciò che appena quattro giorni dopo la fine del regime costituzionale, il 25 marzo 1821, il vescovo di Telese (Raffaele Longobardi) avesse scritto al Papa per avere il permesso di assolvere i molti ecclesiastici affiliati alla *Carboneria* e che l'ottenesse (il 14 aprile)¹⁷⁸⁵.

Su di un altro versante, il 27 marzo, appare il primo dei due memoriali che numerosi vescovi inviano al Re, per sollecitare il suo intervento per riorganizzare la Chiesa napoletana¹⁷⁸⁶. Petizione che non impedisce che la terza (dopo quella del 1799 e quella del 1815) Restaurazione borbonica nel Regno riprendesse una sua opera repressiva con il decreto del 6 aprile 1821, inteso ad annullare “quanto si era fatto in ogni ramo dal dì 5 luglio 1820 fin'al dì 23 marzo [1821]”¹⁷⁸⁷.

¹⁷⁸⁴ “[...] Lo stato adunque attuale è che una infinità di anime va soggetta ad esser preda del Lupo infernale [...], il male è grande e le acque del peccato hanno inondato tutto il Regno” (in: MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 350).

¹⁷⁸⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁷⁸⁶ *Ibidem*, p. 401.

¹⁷⁸⁷ *Ibidem*, pp. 392-393.

Una decisione che, sotto il profilo dei rapporti fra Stato e Chiesa implicava: l'annientamento di alcuni tratti salienti della politica del *Novimestre* costituzionale (ossia: la revoca della legislazione 'anticurialista', le misure prese contro la Curia romana); l'indagine sul comportamento tenuto nel corso di quel Regime, e l'eventuale 'punizione' per quanti (del clero, come dei funzionari statali e personalità politiche) vi avessero avuto parte; infine la proposta per i necessari correttivi¹⁷⁸⁸. Tutto questo dimostra già di per sé la quantità e qualità dei consensi anche da parte del clero dati al *Novimestre* costituzionale napoletano.

La revoca della legislazione 'anticurialista' venne definita nelle sue linee principali dallo stesso cardinale Ercole Consalvi, che tramite Giustiniani, rimise una nota al marchese di Circello¹⁷⁸⁹, nella quale, riferendosi appunto al decreto del 6 aprile 1821, condivideva la necessità di cassare tutte le disposizioni prese dal Parlamento napoletano in materia ecclesiastica¹⁷⁹⁰.

La verifica dei comportamenti, preambolo ad una vera e propria epurazione, richiese la formazione di *Giunte di Scrutinio*, istituite immediatamente dal nuovo governo, il 12 aprile 1821. Una difficoltà fu subito quella del problema della legittimità delle Giunte a sottoporre ad un processo politico gli ecclesiastici, che per il diritto canonico erano soggetti solo ai rispettivi vescovi. Il commissario per l'applicazione del Concordato incontrava ora l'aspetto reazionario

¹⁷⁸⁸ *Ibidem*, p. 393.

¹⁷⁸⁹ Il marchese di Circello venne 'restituito' al ministero degli Affari esteri sin dalla formazione del Governo Provvisorio, il 15 marzo 1821 (CORTESE, *Nota 60*, in: COLLETTA, *Storia del Reame di Napoli*, III, cit., p. 289).

¹⁷⁹⁰ " [...] Il Commissario Pontificio per l'esecuzione del Concordato riguarda come un suo indispensabile dovere ora, come, come non ha lasciato di domandare in passato, l'espressa revoca di quelle disposizioni che si trovano in contrasto con la vegliante disciplina della Chiesa [...] 1. Nel Decreto del 9 agosto, per il Ministero di Giustizia ed Affari Ecclesiastici, restrittivo dell'esercizio della giurisdizione vescovile, e Foro Ecclesiastico; 2. Nella Circolare del 13 settembre per lo stesso Ministero, che sospende vestizioni e professioni religiose. 3. Nella Circolare dello stesso giorno e Ministero, ristrettiva del potere nativo dei Vescovi di assicurarsi del libero stato de' contraenti matrimonj, e che siano esenti da ogni impedimento canonico; 4. Nella Circolare del 23 settembre, dello stesso Ministero, impeditiva della libera comunicazione colla Santa Sede, e della pubblicazione delle Encicliche, e insegnamento libero de' Vescovi; 5. Nella Circolare dell'11 novembre, dello Stesso Ministero, sospensiva della provvista de' benefizj di qualunque natura, senza prima averne dato conto al Ministero, ed averne ricevuto riscontro; 6. Decreto del Parlamento de' 22 Dicembre 1820 abolitivo del Cattedratico, procurazioni, quarte, decime, e simili diritti Vescovili" (tale documento, inviato a Giustiniani il 13 aprile da Consalvi, dalla Segreteria di Stato vaticana, per essere consegnato al Circello, è riportato da: MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., pp. 393-394).

del giurisdizionalismo statale, subito anche nel Regime costituzionale. Del tutto fondate erano infatti le preoccupazioni di Giustiniani, espresse il 20 aprile al Consalvi.

In effetti, il 1 maggio 1821 – con nota formale rimessagli dal nuovo ambasciatore, Tommaso Barile Spinelli, principe di Fuscaldo¹⁷⁹¹ – Ferdinando IV richiese al Papa (con una perentorietà che dispiacque alla Santa Sede, non ultimo per l'ipocrisia del coinvolgimento di Ruffo di Scilla) *“le facoltà necessarie, e l'assoluzione di qualunque censura a Sua Em.za il Sig. Card. Arcivescovo, comunicabili agli altri membri della Giunta, onde poter procedere allo scrutinio della condotta degli Ecclesiastici, anche di aliene Diocesi [...]”*¹⁷⁹².

Per completare questo accenno sulla complessa situazione dei vertici della gerarchia ecclesiastica del Regno nel *Novimestre* costituzionale, si deve ricordare il secondo di due memoriali (l'altro essendo quello del 27 marzo, di cui si è qui poco sopra fatta menzione). Tale secondo memoriale venne sottoscritto dagli arcivescovi di Salerno e di Bari¹⁷⁹³, e da alcuni vescovi¹⁷⁹⁴ ed inviato (il 12 maggio) a Ferdinando IV.

Nel memoriale è evidente la sollecitazione di un intervento sovrano per riorganizzare la Chiesa napoletana. Sollecitazione che, tuttavia, se per un verso assume il significato di un'adesione di questi vescovi al nuovo Regime della terza Restaurazione borbonica, per altro verso ha contenuti in parte reazionari (fra l'altro richiedendo la restituzione dell'insegnamento ai Gesuiti, ossia la loro reintegrazione nel Regno e l'abolizione della pubblica istruzione)¹⁷⁹⁵.

Va qui osservato, comunque, come – dal momento che, ai sensi del Concordato del 1818, nel Regno gli arcivescovadi e i vescovadi erano ridotti complessivamente a novanta¹⁷⁹⁶ – la componente dei

¹⁷⁹¹ Già ambasciatore presso la Santa Sede, aveva dato le dimissioni all'inizio del Regime costituzionale, l'8 agosto 1820.

¹⁷⁹² MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 395.

¹⁷⁹³ Rispettivamente: Fortunato Pinto e Niccolò Coppola (*Ibidem*, p. 401).

¹⁷⁹⁴ Questi altri furono i seguenti: Vincenzo Ferrari (Lacedonia), Domenico Ciavarrìa (Avellino), Giuseppe Botticelli (Potenza), Ludovico Ludovici (Policastro), Filippo Giudice Caracciolo (Molfetta), Michele Ruopoli (Isernia), Raffaele Longobardi (Telese), Salvatore M. Pignataro (Santa Severina), Giovanni C. Rossi (San Severo), Pietro Paolo Presicce (Tricarico), Domenico Russo (Ariano), Cassiodoro Margarita (Gravina), Francesco M. De Luca (Lanciano), Silvestro Granito (Cava e Sarno), Paolo Garzilli (Bovino), Michele Spinelli (Sorrento), Niccolò Laudisio (Bova) (*Ib.*, l.c.).

¹⁷⁹⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁷⁹⁶ MATURI, *Il Concordato del 1818 tra la Santa sede e le Due Sicilie*, cit., p. 149. Si veda il *Memorandum* aggiunto allora da Medici relativamente all'art. 3. Questo ar-

prelati che aderirono immediatamente alla terza restaurazione (e certo non tutti con sentimenti reazionari) non risulta perciò molto alta rispetto al complesso degli alti vertici della gerarchia ecclesiastica.

Intanto, non vennero considerati i prelati siciliani (tre arcivescovi e dieci vescovi)¹⁷⁹⁷. Inoltre, per la parte continentale del Regno i prelati che inviarono i due *Memorandum* al Re furono: per il primo memoriale, “*molti fra essi dimoranti*”¹⁷⁹⁸ in Napoli (e la genericità dell’indicazione è di per sé significativa); e – per il secondo – i sopra elencati diciannove. Non molti in effetti, a fronte dei nove vescovi accusati di connivenza con il Regime costituzionale ed addirittura con la *Carboneria*, dall’apposita Giunta di scrutinio delle quattro volute da Ferdinando I, il 12 aprile 1821.

Per tornare appunto a questa Giunta di nomina sovrana per giudicare degli ecclesiastici, ed al disfavore con cui ne accolse la notizia la Santa Sede, va ricordato che – proprio per attenuare la gravità di questa nuova manifestazione di ‘giurisdizionalismo’ statuale – a Roma si trovò l’espedito di un *Breve* diretto dal Pontefice, il 1 giugno, al cardinale Ruffo di Scilla. In tale documento, senza far cenno della Giunta stessa, in sostanza si fingeva un’autonoma volontà della Santa Sede di sottoporre a verifica il comportamento del clero nel *Novimestre* costituzionale.

A tal fine, si prevedeva che lo stesso Arcivescovo avesse la facoltà di giudicare, su richiesta del Re, ogni ecclesiastico, ma con l’obbligo di avvalersi della collaborazione dei vescovi, ai quali si sa-

ticolo infatti non parlava di un numero definito, ma semplicemente della necessità di accorpate “*parecchi piccolissimi vescovati, dove i vescovi non possono mantenersi colla decenza dovuta*”, per cui “*ne’ domini di qua dal faro*”, ricercato il consenso delle parti, si sarebbe fatta “*una nuova Circostrizione[...]*” [Concordato fra Pio VII e Ferdinando I re delle Due Sicilie (16 febbraio 1818)], in: *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*. Compilatore Angelo Mercati. Roma, Tipografia poliglotta vaticana, 1919, p. 621). Lo stesso Medici, al capo I del suo *Memorandum* dichiarava: “*Che i Vescovadi ed Arcivescovadi che, secondo la nuova circostrizione esisteranno nella parte del Regno al di qua del Faro, dovranno ascendere al numero di 90 circa, comprese in questo numero le quattro Abbadi Nullius, che verranno indicate qui sotto [Montecassino, La Cava, Montevergine, San Niccolò di Bari e l’Arcipretura di Altamura]*” (MATURI, *Il Concordato del 1818 tra la Santa sede e le Due Sicilie*, cit., pp. 190-193). In effetti, stando al Gams, gli arcivescovadi e vescovadi della parte continentale del Regno assommarono, dopo il Concordato, del giugno del 1818, a novantasei. Mentre quelli al di là del Faro, per l’incremento voluto dal Medici (probabilmente per tanersi quieti i prelati siciliani) assommarono a sedici (Si veda: Pio Bonifacio GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, cit., p. 842).

¹⁷⁹⁷ MATURI, *Il Concordato del 1818 tra la Santa sede e le Due Sicilie*, cit., pp. 149-150.

¹⁷⁹⁸ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 401.

rebbero dovute comunicare le prove di colpevolezza, perché questi prelati potessero adottare i necessari provvedimenti¹⁷⁹⁹.

In sostanza, la finzione di una seppur parziale autonomia di giudizio (che l'autorità ecclesiastica non aveva di fatto) era una ben tenue risposta all'imposizione da parte di Ferdinando I sia del ruolo intenzionalmente repressivo della prima delle quattro Giunte di scrutinio (la quale doveva *'vagliare il comportamento'* degli ecclesiastici nel *Novimestre*), sia della sua stessa composizione.

Ne facevano infatti parte, oltre al professore di filosofia Giuseppe Capocasale, quattro religiosi: appunto Ruffo di Scilla, quindi l'arcivescovo di Bari, Nicola Coppola¹⁸⁰⁰, il vescovo di Potenza, Botticelli¹⁸⁰¹, il canonico Antonio Febbraro (della Cattedrale di Napoli)¹⁸⁰². Fra l'altro, Ruffo di Scilla dovette accettare che la Giunta ignorasse la giurisdizione episcopale, e che gli stessi vescovi venissero da lei giudicati.

Pertanto, arrogatosi questo diritto, Ferdinando I poteva comunicare al Pontefice (il 10 luglio 1821) la sua conclusione nel senso che la Giunta aveva riscontrato un comportamento favorevole alla Rivoluzione costituzionale di nove vescovi. Fra questi, si indicavano come solo relativamente colpevoli quelli: di Alife (Emiddio Gentile, definito *"rimbambito dopo 88 anni di età"*)¹⁸⁰³; di Gaeta (Francesco Buonomo, indicato come creatura del Medici)¹⁸⁰⁴; di Nola (Vincenzo M. Torrusio, di cui si dichiarava non reperita alcuna prova di affiliazione alla Carboneria)¹⁸⁰⁵; di Acerra e Sant'Agata (Orazio Magliola [*ma*: Magliola]¹⁸⁰⁶, alla fine assolto dall'accusa di aver offerto gli ar-

¹⁷⁹⁹ *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁰⁰ Niccolò Coppola, oratoriano, eletto il 25 maggio 1818, è trasferito a Nola (rimasta vacante dopo il trasferimento di Torrusio) il 17 novembre 1823 (GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, cit., p. 857).

¹⁸⁰¹ Giuseppe Botticelli, dell'Ordine dei Minimi, eletto il 21 febbraio 1820, viene trasferito a Gallipoli il 19 aprile 1822 (*Ib.*, p. 914).

¹⁸⁰² CORTESE, *Nota 64*, in: COLLETTA, *Storia del Reame di Napoli*, III, cit., p. 292.

¹⁸⁰³ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 397. In realtà si tratta di Emilio Gentile, eletto il 15 luglio 1776, che rassegnò le dimissioni, e morì il 24 febbraio 1822 (GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, cit., p. 847).

¹⁸⁰⁴ *Ibidem*, p. 397. Eletto alla carica il 25 maggio 1818 e morto nel 1827 (*Ib.*, p. 881).

¹⁸⁰⁵ *Ibidem*, p. 397. Si tratta di Vincenzo Maria Torrusio, eletto alla carica il 29 ottobre 1804, e trasferito a Capaccio (*Ib.*, p. 908). La sede di Nola, comunque, per i temuti influssi della Carboneria, rimase vacante fino al 1823, quando vi venne trasferito Niccolò Coppola (che aveva fatto parte della Giunta di scrutinio voluta appunto da Ferdinando I per vagliare il comportamento del clero nel *Novimestre*).

¹⁸⁰⁶ Orazio Magliola è eletto alla carica di vescovo di Acerra il 18 dicembre 1798, e quando questa diocesi viene unita a Sant'Agata de'Goti (nel 1818 [a seguito del Concordato]) è trasferito nella nuova sede, dove poi muore il 3 gennaio 1829 (*Ib.*, p. 846).

genti della chiesa al Parlamento¹⁸⁰⁷; di Boiano (Gennaro Pasca)¹⁸⁰⁸, che aveva stampata una pastorale favorevole al regime, ma per ordine del ministro Ricciardi¹⁸⁰⁹.

Invece le accuse erano pesanti per altri quattro prelati, indicati come protettori o essi stessi affiliati alla *Carboneria*¹⁸¹⁰. Ma non sembra che nell'immediato venissero rimossi, ossia: l'arcivescovo di Amalfi (Silvestro Miccù)¹⁸¹¹, il vescovo di Anglona (Arcangelo G. Cella)¹⁸¹², il vescovo di Lecce (Nicola Caputo [da Cerreto])¹⁸¹³ e quello di Cassano (Diodato Gomez Cardosa)¹⁸¹⁴.

Nondimeno, le inquietudini della Chiesa napoletana non erano con questo risolte ed acquietate. La stessa *Carboneria* era ben lungi dall'essere debellata. Sin dai primi giorni della terza restaurazione, il 25 marzo 1821, Giustiniani riferiva a Consalvi sull'atteggiamento dell' "*avvedutissima ed attivissima Setta*", i cui membri (incuranti della "*trista figura*" che da ogni punto di vista hanno fatto nel mondo, e della forza tanto imponente, dell'Austria, che "*può distruggerli in ogni momento*") scorrazzano per le vie di Napoli, effetto dell'impunità – si sottolineava – di cui sono certi e della loro sopravvivenza nelle stesse "*Amministrazioni pubbliche invase dai loro affidati*"¹⁸¹⁵.

La setta risulta dunque 'avvedutissima' ed 'abilissima' nel cogliere tutte le occasioni, i suoi membri "*sanno vestire tutti i caratteri*", approfittare "*d'ogni circostanza*", sostenersi sulla pubblica opinione,

¹⁸⁰⁷ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 397.

¹⁸⁰⁸ Eletto alla carica il 4 giugno 1819, viene trasferito a Nola, ma non come vescovo, perché quella sede rimane vacante, dopo il trasferimento del Torrusio (GAMS, *Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, cit., p. 908), dove muore il 23 giugno 1828 (*Ib.*, p. 860).

¹⁸⁰⁹ MONTI, *Stato e Chiesa durante la rivoluzione napoletana del 1820-21*, cit., p. 397.

¹⁸¹⁰ *Ibidem*, pp. 397-398.

¹⁸¹¹ Silvestro Miccù, francescano, venne eletto il 27 febbraio 1792 alla carica di arcivescovo di Ravello, quindi trasferito ad Amalfi il 29 ottobre 1804 (GAMS, *Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, cit., p. 916), dove non sembra venisse rimosso a seguito di questo scrutinio, e vi morì il 28 gennaio 1830 (*Ib.*, p. 848).

¹⁸¹² Arcangelo Gabriele Cella venne eletto il 17 dicembre 1819 e morì in quella sede di Anglona (e Tursi) il 25 settembre 1822 (*Ib.*, p. 850).

¹⁸¹³ Nicola Caputo da Cerreto, eletto il 21 dicembre 1818, morto in quella sede nel 1862 (*Ib.*, p. 890).

¹⁸¹⁴ Diodato (o Adeodato) Gomez Cardosa è eletto il 26 giugno 1818 e trasferito a Isernia il 19 dicembre 1825 (*Ib.*, p. 872).

¹⁸¹⁵ Citato nel capitolo X (*L'epilogo della rivoluzione napoletana del 1820-21 nei dispacci di mons. Giustiniani*) in: G. M. MONTI, *Per la storia dei Borboni di Napoli e dei patrioti meridionali*. Trani, Vecchi, 1939 (R. Deputazione di Storia Patria delle Puglie. Documenti e monografie. N.S. XXII), p. 467.

*“che sanno sorprendere e maneggiare”*¹⁸¹⁶. E quindi non si può sperare di rianimare lo spirito pubblico se si continua a far credere all'opinione pubblica che i governi considerano tale setta con indifferenza o con qualche riguardo¹⁸¹⁷.

Del resto, a conferma di una situazione ancora fluida, il 30 marzo Giustiniani comunica che lo stesso principe ereditario, Francesco, duca di Calabria, è apparso a teatro con l'uniforme della Guardia di Sicurezza interna, che era stata istituita nel corso della Rivoluzione costituzionale del 1820¹⁸¹⁸.

Tuttavia, il 13 aprile 1821, nel dar notizia di 'un certo' ristabilimento dell'ordine, Giustiniani osservava che le province in generale si stavano quietando, e che *“è immenso il numero de' Carbonari che si ricredono, massimamente fra quelli di essi che si iscrissero alla setta dopo la rivoluzione di luglio”*¹⁸¹⁹. Ma riconosce che la situazione resta incerta, e palesa il suo dissenso sui molti licenziamenti di sospetti 'carbonari' fra le file dell'amministrazione. E soprattutto segnala, il 3 giugno 1821, l'inopportunità di aver affidato la presidenza del Consiglio di Stato al Principe ereditario, mettendolo così nell'impolitica *“necessità di dir diverso di quello che ha egli detto, o di sacrificare la cosa pubblica, se un certo amor proprio non del tutto irragionevole lo facesse preferire a persistere nella antica rissoluzione”*¹⁸²⁰.

Innegabilmente uno dei motivi della diffidenza del Giustiniani verso il nuovo governo era proprio la convinzione che il Principe ereditario fosse rimasto nel suo intimo fedele al Regime costituzionale. Il Principe in effetti venne sottoposto anch'esso ad inchiesta, appunto per certe sue posizioni assunte in senso liberale nel *Novimestre*¹⁸²¹.

Il 3 luglio Giustiniani scrive a Consalvi sulle persistenti difficoltà del restaurato regime. Sul piano finanziario (perché si stanno per esaurire i fondi messi a disposizione dell'occupazione austriaca da Carlo Rothschild)¹⁸²². Sul piano politico, perché il Principe France-

¹⁸¹⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁸¹⁷ *Ibidem*, l. c.

¹⁸¹⁸ *Ibidem*, p. 468.

¹⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 470.

¹⁸²⁰ *Ibidem*, p. 471.

¹⁸²¹ Egildo GENTILE, *Lo Scrutinio del Duca di Calabria*, in: PLURES, *Studi in onore di M. Schipa*, Napoli, Itca, 1926, p. 704.

¹⁸²² Sui vari prestiti contratti con la banca Rothschild dal debito pubblico napoletano nel Quinquennio della seconda Restaurazione (1815-20), tramite Luigi Medici, si veda: COLLETTA, *Storia del Reame di Napoli*, III, cit., pp. 316-317; Lodovico BIANCHINI, *Della storia delle finanze del regno di Napoli*, Napoli, 1859, pp. 455-456.

sco “non è ancora riveduto, e contrario a tutte le disposizioni che potrebbero adottarsi per far stabilmente dimenticare lo spirito rivoluzionario”¹⁸²³.

Il rappresentante della Santa Sede presso la restaurata Corte napoletana non era però un reazionario. Non condivideva le ottuse e crudeli misure di polizia con cui il Canosa affrontava la presenza attiva dei Carbonari in Napoli ed i numerosi delitti politici.

Il 25 luglio Giustiniani infatti scrive che, “benché si sappia comunemente che le vendite de’ Carbonari si riuniscono in Napoli stesso, non è mai riuscito alla Polizia di sorprenderne una”¹⁸²⁴. Secondo lui, vani sono gli espedienti con cui Canosa cerca di controbilanciare la setta carbonara con una ‘contro-setta’ di cui è sospettato di essere l’istigatore (i *Calderari*)¹⁸²⁵. Comunque di sicuro il Principe ha distribuito un’infinità di armi “a persone facinorose”, a “gente dell’infima plebe”¹⁸²⁶.

Il 13 settembre 1821, a molti mesi dalla fine del regime costituzionale e dall’inizio della terza Restaurazione reazionaria dei Borboni a Napoli, l’enciclica *Ecclesiam a Jesu Christo*, dello stesso Pio VII, intese rispondere alle proteste che da parte carbonara vennero contro le suddette risoluzioni della Curia (di acconsentire almeno formalmente alle richieste repressive di Ferdinando I). Enciclica che non aveva trovato d’accordo il cardinal Consalvi, e non tanto stranamente¹⁸²⁷, se si pensa che egli era perfettamente in grado di distinguere fra *Carboneria* e massoneria in generale.

Nell’enciclica del 1821, il pontefice precisava i motivi della condanna, sulla base del fatto che, per la sua origine tardo-settecentesca, la *Carboneria* non poteva essere compresa nelle condanne pronunciate contro la massoneria da Clemente XII e Benedetto XIV.

E qui emerge una certa ambivalenza nell’interpretazione della *Carboneria* da parte di Pio VII, che del resto all’epoca della Repubblica Cisalpina non aveva certo nascosto le sue simpatie rivoluzionarie e repubblicane, tanto da attirarsi la fama di giacobino. Ci sareb-

¹⁸²³ MONTI, *Per la storia dei Borboni di Napoli e dei patrioti meridionali*, cit., p. 471.

¹⁸²⁴ *Ibidem*, pp. 472-473.

¹⁸²⁵ *Ibidem*, pp. 473.

¹⁸²⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁸²⁷ “È curioso che il Consalvi trovasse inopportuna e dannosa la nuova scomunica contro i Framassoni, perché disapprovata da molti Sovrani e Ministri, appartenenti alla setta” (LUZIO, *La massoneria e il risorgimento italiano. Saggio storico-critico...*, cit., p. 174, in nota). L’autore si riferisce a: M.H.WEIL, *Antonio Maghella*, cit., I, p. 311; Ilario RINIERI [S. J.], *Corrispondenza inedita dei cardinali Consalvi e Pacca nel tempo del Congresso di Vienna (1814-15), ricavata dall’Archivio Segreto Vaticano, [...] preceduta da uno studio storico sugli Stati d’Europa nel tempo dell’Impero napoleonico e sul nuovo assetto europeo e da un diario inedito del M.se di San Marzano*. Torino, Unione tipografico-editrice, 1903, p. 29).

be poi da considerare la diffidenza dello stesso Napoleone (ormai Console a vita ed avviato all'Impero) per questo prelado che aveva predicato la "cristianizzazione della rivoluzione"¹⁸²⁸. Simpatie del resto non attribuibili a giovanili entusiasmi per tutto quello che è estremo ed immediato, visto che l'allora vescovo di Imola aveva già cinquant'anni, essendo nato nel 1740.

Nel complessivo contesto, da parte sua, in questo 1821, il Pontefice, da un lato, in qualche modo si allineava all'ideologia reazionaria imposta da Vienna e dagli eventi storici. Perciò si affrettava a ricondurre sbrigativamente la *Carboneria* all'alveo delle sette che nel XVIII secolo avevano ripreso l'antico disegno di perseguire la Chiesa, 'disguisando' – come si leggeva nell'Enciclica – i loro disegni con una "vana e fallace filosofia" (e qui il riferimento è alla citazione di San Paolo, dalla *Lettera ai Colossesi*, II, 8)¹⁸²⁹.

Dall'altro lato, però, Pio VII non poteva ignorare le peculiarità del carbonarismo, specialmente in relazione ai suoi inequivocabili riferimenti alla religione cattolica, ed all'assunzione da parte della setta della figura di Cristo e della sua dottrina come il motivo di fondo ed ispiratore di questo settarismo¹⁸³⁰.

A questo però il Pontefice attribuiva solo un significato strumentale, giungendo ad affermare sia che i testi da loro divulgati, sia le confessioni di quanti sono usciti dalla setta, dimostravano che i Carbonari avevano sostanzialmente due finalità sovversive per la fede. Intanto, dare ampia licenza a chiunque di fabbricarsi la religione che preferisse, in tal modo introducendo l'indifferentismo religioso. Inoltre, profanare e deturpare "con certe loro sacrileghe ceri-

¹⁸²⁸ Alberto FILIPPI, *Bolivar, il pensiero politico dell'indipendenza ispano-americana e la Santa sede*, Napoli, Esi, 1997 [edizione italiana di: *Bolivar y la Santa Sede. Religión, Diplomacia, Utopia (1810-1983)*, Caracas, Editoriale Arte, 1996], pp. 61-62.

¹⁸²⁹ PIUS VII (Barnaba Oriani Chiaramonti), *Ecclesiam a Jesu Christo* (13 IX 1821), in: *Tutte le encicliche dei Sommi Pontefici, raccolte e annotate da Eucardio Momigliano*, Milano, Dall'Oglio, 1959, p. 150.

¹⁸³⁰ "[...] *Devesi qui nominare quella società da poco nata e diffusa estesamente in Italia ed in altre regioni, la quale, sebbene sia divisa in più s[é]tte, ed abbia perciò secondo la loro diversità nomi ancora diversi e distinti, in sostanza però e per l'unione dei sentimenti e dei delitti, e per una certa lega scambievole è una sola, e comunemente suole chiamarsi dei Carbonari. Affettano in verità costoro uno straordinario impegno ed un singolare rispetto per la Cattolica Religione e per la Persona e la dottrina di Gesù Cristo salvatore nostro, che osano con nefando ardire di chiamare ancora alcune volte Rettore e gran Maestro della loro Società. Ma questi discorsi, che sembrano più dolcemente molli dell'olio, non sono altro che dardi per ferire con più sicurezza i meno cauti, adoperati da persone scaltrite, le quali vengono sotto vesti di agnello, ma sono internamente lupi rapaci*" (Ib., pp. 150-151).

monie la Passione di Gesù Cristo", facendosi "scherno degli stessi misteri della religione cattolica e dei sacramenti della Chiesa" (che intendono sostituire con altri da loro inventati in un "eccesso di empietà") ed in definitiva intendendo rovesciare "questa Apostolica Sede [...]"¹⁸³¹.

Riguardo poi agli essenziali contenuti della loro dottrina, Pio VII dichiara empì anche i precetti che la *Carboneria* insegna, poiché dietro il richiamo all'obbligo della carità, di ogni genere di virtù, di astensione da ogni vizio, in concreto questa setta favorisce "lo sfogo delle libidinose voluttà", insegna la liceità di uccidere i traditori dei suoi segreti, sostiene la necessità della rivolta, di spogliare della loro autorità i sovrani ed i governanti in genere, ed osa definirli tiranni¹⁸³².

Da qui i motivi della condanna della scomunica *ipso facto* (dalla quale solo il Papa potrà assolvere, ma solo in punto di morte) per chiunque vi si iscrivesse, partecipasse alle sue mire, contribuendo a diffonderla, proteggendo e favorendo i suoi membri.

Nondimeno, è proprio la destinazione dell'enciclica che conferma l'ampiezza della diffusione della *Carboneria*, come setta trasversale ad ogni distinzione cetuale, dai contenuti ideologico-programmatici tali da suscitare attrazione e consenso in ogni classe di cittadini¹⁸³³.

Gli effetti di questa condanna si fecero subito sentire, perché molti Carbonari avevano sinceramente aderito alla setta vedendovi una realizzazione politica degli ideali di libertà e di emancipazione umana evocati dal messaggio evangelico. Specialmente fra quelli dal mezzogiorno d'Italia, moltissimi Carbonari vennero *ad pedes* del Pontefice per essere sciolti dalla scomunica¹⁸³⁴.

E qui andrebbe valutato quanto sia stato vantaggioso per la Chiesa l'annientamento di un latomismo concorrenziale rispetto alla massoneria, la quale (sia sul versante francese, che su quello dell'infausta alleanza con l'Austria) si rivelava legata ai governi e sempre antagonista rispetto alla Santa Sede.

Da un lato, infatti, più che la *Carboneria* era la Massoneria ad essere vista come strumento del centralismo statalistico (ora quello

¹⁸³¹ *Ibidem*, p. 151.

¹⁸³² *Ibidem*, pp. 151-152.

¹⁸³³ "Laonde a tutti e singoli i Cristiani di ogni stato, grado, condizione, ordine, dignità e preminenza, o laici, o chierici, tanto secolari che regolari, degni anche di speciale e d'individuale menzione ed espressione, comandiamo strettamente e in virtù di santa obbedienza che nessuno sotto qualunque pretesto e mendicato colore ardisca o presuma di entrare nella suddetta società [...]" (*ib.*, p. 153).

¹⁸³⁴ LUZIO, *La massoneria e il risorgimento italiano. Saggio storico-critico...*, cit., pp. 175-177.

dell'egemonia delle Potenze straniere in Italia), sia dai 'meridionali' in generale, sia dai liberali cattolici del resto d'Italia (che rivendicavano una revisione dei rapporti interni all'organismo ecclesiale e la sua autonomia dallo Stato), sia dai liberali laici (che rivendicavano indipendenza nazionale e autonomia dalla Chiesa).

D'altronde, la partecipazione del clero meridionale alla *Carboneria* è documentata ampiamente, anzitutto proprio dagli "scrutinj" che si sono qui considerati sia per la parte continentale del Regno (a partire dalle considerazioni dello stesso arcivescovo di Napoli, Luigi Ruffo di Scilla, che come abbiamo mostrato si rivela inizialmente favorevole alla Costituzione ispano-napoletana), sia per quel che concerne la Sicilia.

Anche nell'Isola la decennale repressione iniziata dopo il marzo 1821 documenta la forte presenza di ecclesiastici fra i Carbonari. A titolo di esempio basterà qui considerare i documenti pubblicati da Valentino Labate, tratti dall'Archivio di Stato di Palermo [ASP], sui processi che le commissioni militari e le corti marziali svolsero in Sicilia dall'inizio della terza Restaurazione nel Regno.

Nell'Isola, la Giunta di scrutinio per gli ecclesiastici risiedeva, come del resto le altre Giunte di epurazione, in Palermo, mentre per lo 'scrutinio' delle singole diocesi (quindici in tutto) si incaricavano i singoli vescovi, i quali si sceglievano ecclesiastici di loro fiducia, vagliandone le procedure e le informazioni¹⁸³⁵.

Il lavoro della Giunta produsse una rilevante documentazione, risultato di ottomila interrogatori, i cui verbali vennero raccolti in ventidue volumi. Di questi, gran parte è andata dispersa, per cui è stato possibile reperire con una qualche completezza solo la documentazione relativa alle maggiori diocesi. D'altronde, per alcune, anche delle maggiori, le risultanze dello 'scrutinio' sono piuttosto modeste. Ad esempio a Palermo si individuarono ed inquisirono pochi ecclesiastici appartenenti alla *Carboneria*. Secondo la stessa Giunta, la città di Palermo era rimasta immune dall' "infezione carbonica"¹⁸³⁶.

Analoghi risultati anche per altre diocesi sia della parte occidentale dell'Isola (Monreale, Cefalù, Lipari), che di quella centro-meridionale (Girgenti). Invece in altre diocesi, come ad esempio Mazzara, l'affiliazione carbonara del clero risultò massiccia. Nel *Primo* [-quarto] *notamento degli Ecclesiastici Carbonari impiegati nella Diocesi*

¹⁸³⁵ Valentino LABATE, *Un decennio di carboneria in Sicilia (1821-31). Narrazione storica*, Roma, Società editrice Dante Alighieri di Albrighi e Segati, 1904, p. 127.

¹⁸³⁶ *Ibidem*, p. 128.

di Mazzara figurano come carbonari 43 religiosi (fra cui cappellani militari, canonici, coadiutori, tesorieri, parroci e beneficiari)¹⁸³⁷.

Ma anche nella *Nota di alcuni Ecclesiastici della Diocesi di Piazza* [Armerina] non impiegati che fecero parte della Carboneria nelle trascorse vicende figurano 63 religiosi (fra cui Cappuccini, Minori riformati, Minori conventuali, Agostiniani, Minimi, con prevalenza di sacerdoti)¹⁸³⁸.

Per la diocesi di Siracusa l'infiltrazione della *Carboneria* nel clero si rivelò tale da rendere inaffidabile i risultati delle informazioni locali, in quanto il vescovo scelse due persone di sua fiducia nel parroco Tommaso Landolina, di Noto, e nel 'cianthro'¹⁸³⁹ Bartolomeo Trigona. Specialmente Landolina veniva indicato dal commissario del re per la Val di Noto, Paolo Scandurra, come individuo pericoloso. L'ex-benedettino era stato deputato nei parlamenti siciliani del 1813 e del 1814, e fra i più ardenti critici del Sovrano. Nel luglio 1820 era stato fra i primi del luogo a giurare la costituzione spagnola. Quando Palermo insorse, il 13 agosto, si rifugiò a Catania¹⁸⁴⁰, cioè nella parte dell'Isola in cui più forte ed attiva era la *Carboneria*.

In effetti, come si vede, le risultanze degli scrutini del clero sono diverse per la parte occidentale della Sicilia, rispetto alla parte orientale. Nel *Notamento di ecclesiastici Carbonari* relativo allo scrutinio della diocesi di Catania dei 123 religiosi inquisiti si specificano meglio la posizione e le imputazioni¹⁸⁴¹. Alcuni esempio risultano significativi. L'ex-priore domenicano del convento di Santa Caterina, Giuseppe Cannavò, ed il francescano Garigliano di Pietrapersia (ex-guardiano del convento di San Nicolò), sono indicati fra gli istitutori della *Carboneria* a Catania¹⁸⁴².

¹⁸³⁷ ID., *Un decennio di Carboneria in Sicilia (1821-1831). Documenti*, Roma-Milano, Società editrice Dante Alighieri di Albrighi e Segati, 1909, pp. 74-77. Si tratta dei documenti dell'Archivio di stato di Palermo [ASP], segnatura: SS., F. 11 e 23.

¹⁸³⁸ *Ibidem*, pp. 80-84. Si tratta dei documenti dell'ASP: SS., F. 23.

¹⁸³⁹ Il Cianthro ha il compito, secondo la Liturgia Gallicana, in uso nella Cappella palatina di Palermo, di presiedere il Coro, anche se nel 1495 c'era l'usanza di far esercitare al Cianthro l'ufficio di Parroco, che peraltro delegava ad un Cappellano Sacramentale l'amministrazione dei Sacramenti. Nel 1794 il Re Ferdinando IV di Borbone mise fine a tutte le controversie, riservandosi la giurisdizione episcopale della Cappella ed arrogandosi a lui stesso il conferimento degli uffici di Cianthro, di Canonico e gli altri benefici (per cui il Cianthro doveva presiedere e dirigere semplicemente il Coro). Si veda: www.palatina.diocesipa.it.

¹⁸⁴⁰ LABATE, *Un decennio di Carboneria in Sicilia... Narrazione storica*, cit., pp. 131-132.

¹⁸⁴¹ ID., *Un decennio di Carboneria in Sicilia... Documenti*, cit., pp. 85-90. Si citano i documenti dell'ASP: SS. F. 23.

¹⁸⁴² *Ibidem*, p. 85.

Il canonico della cattedrale di Catania, Domenico Privitera, “abusò della divina parola per ispacciare dal pulpito le più indegne proposizioni”¹⁸⁴³. Riguardo a Francesco Strano, se ne evidenzia la qualità di deputato al Parlamento di Napoli¹⁸⁴⁴. Il cappellano, curato di Santa Venera in Acireale, Salvatore Zappulla, è indicato come “tesoriere della vendita carbonica in Aci-Castello”¹⁸⁴⁵.

Il canonico della collegiata di Aci-Catena, Pietro Maugeri, “predicò dal pulpito a favore della Setta”¹⁸⁴⁶. Il canonico della collegiata di Aci-Santa Lucia, Nicolò Spoto, “fu maestro di carboneria”¹⁸⁴⁷. Il canonico della collegiata di ‘Santa Maria dell’alto’ (in Paternò) Michelangelo Nicosia, è riconosciuto come “presidente della Vendita della Fenice”¹⁸⁴⁸. Riguardo alla collegiata di Centorbi, il prevosto, Gaetano Masino, ed il canonico, Vito Burgi, ebbero “parte principale nella Carboneria”¹⁸⁴⁹.

Per lo scrutinio della diocesi di Nicosia, si distinsero tre liste, che riguardarono un totale di 107 religiosi imputati di *Carboneria*, per la gran parte degli Ordini regolari¹⁸⁵⁰. Ma non mancavano anche i canonici, i vicari foranei, gli arcipreti, i cappellani. Ad esempio, Sabatino Consiglio, canonico secondario della cattedrale di Nicosia, era indicato come “carbonaro promotore della setta”¹⁸⁵¹.

Riguardo alla collegiata di Santa Maria, del canonico Ignazio Damiani, si sottolineava che, “carbonaro acerrimo in Setta, [...] spargeva gli errori contro il domma della S[-anta]. R[-eligione]. C[-attolica].”, mentre, dei beneficiari, si precisava che erano stati sospesi dalle funzioni religiose sia Gabriele Romeo (“per aver percosso gravemente il canonico Giuseppe Piazza”)¹⁸⁵², sia Mariano Arra (“per essere stato non solo carbonaro ma manifesto e scandaloso irreligionario”)¹⁸⁵³. Per il resto, – ad eccezione dei due casi di Santo Bonelli (“maestro dei novizi a’ quali spiegava il catechismo”, evidentemente diffondendovi principi carbonari), e di Luigi Li Calzi (“carbonaro cappuccino sfrattato, scanda-

¹⁸⁴³ *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁴⁴ *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁴⁵ *Ibidem*, p. 87.

¹⁸⁴⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁴⁷ *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁴⁸ *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁴⁹ *Ibidem*, p. 88.

¹⁸⁵⁰ *Ibidem*, pp. 92-97. Si cita il documento dell’ ASP: SS, F. 23.

¹⁸⁵¹ *Ibidem*, p. 92.

¹⁸⁵² *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁵³ *Ibidem*, l. c.

loso nel contegno di sua vita")¹⁸⁵⁴ – nelle imputazioni non vi sono altre spiegazioni che la colpa di essere carbonaro.

Per lo scrutinio della diocesi di Patti, nell'elenco degli *"Ecclesiastici non impiegati della Diocesi di Patti ascritti alla prosciolta Carboneria"*, si indicavano 24 religiosi (fra i quali molti sacerdoti, un canonico, un teologo, un cappellano coadiutore, alcuni beneficiari e canonici di collegiata). E di questi si dava un giudizio del tipo: *"Carbonaro: buono nel morale"*, oppure *"Carbonaro: poco buono nel morale"*, o anche *"mediocre nel morale"* e infine *"scandaloso nel morale"*¹⁸⁵⁵.

Si trattava evidentemente di connotazioni sull'allentamento della disciplina che diventano rilevanti solo ora, per l'imputazione di militanza settaria.

A che cosa sia dovuta la diversa intensità della militanza carbonica del clero siciliano nella parte orientale dell'Isola, rispetto a quella occidentale è del resto comprensibile. In Sicilia, a motivo del dissenso con Napoli, la partecipazione del clero al Regime costituzionale appare limitata al medio-basso clero. I vertici della società civile isolana, dall'aristocrazia e borghesia liberali ai più alti prelati, non aderiscono alla Rivoluzione costituzionale napoletana perché hanno in animo la loro costituzione del 1812.

Sotto questo profilo, la Sicilia si era infatti spaccata in due zone dal diverso referente costituzionale. Mentre nella parte orientale, soprattutto a Messina e Catania, la borghesia ed il clero medio-basso aderiscono alla costituzione ispano-napoletana del 1820, invece nella parte occidentale, e soprattutto a Palermo (capitale morale e politica dell'Isola, sede del più antico parlamento d'Europa, e comunque degli stessi Viceré napoletani), gli eventi del luglio 1820 hanno scatenato un ritorno di fiamma a favore della riadozione della costituzione *anglo-sicula* del 1812 (soppressa proditoriamente con il 'colpo di Stato' di Ferdinando IV nel dicembre 1816).

Questo è quanto spiega perché gli scrutini che vennero fatti, dopo il 23 marzo 1821, per vagliare il comportamento del clero nel *Novimestre* costituzionale diedero in Sicilia un risultato radicalmente diverso da quello che sortirono nella parte continentale del Regno.

Il dato di fatto è comunque che, particolarmente in Sicilia, i fermenti anti-assolutistici e le sincere adesioni alle nuove prospettive costituzionali trovarono significativi proseliti fra i membri dello stesso clero. Valga per tutti il nome di Gioacchino Ventura di Rau-

¹⁸⁵⁴ *Ibidem*, p. 93.

¹⁸⁵⁵ *Ibidem*, pp. 100-101. Si citano i documenti dell'ASP: SS., F. 11 e 23.

lica, nella cui vicenda si riassume tanta parte della partecipazione civile del clero meridionale. Appunto dalla generosa militanza fra le file della Rivoluzione, poi (attraverso il doloroso riflusso su posizioni conservatrici se non propriamente reazionarie) al conclusivo riaccendersi di speranze di libertà e di partecipazione politiche, nei primordi di un Risorgimento siciliano che qui comunque non si poté realizzare compiutamente in senso federalistico.

Si instaurò infatti il sostanzialmente diverso Risorgimento imposto dall'*Unità* sabauda-garibaldina, fatta nel 1860 a colpi di plebisciti e di dittature, preamboli di un livellamento cetuale e di un centralismo burocratico che avrebbe segnato lo sviluppo successivo dell'Italia unita.

Qualcosa di sostanzialmente diverso, dunque, dal Risorgimento siciliano che, malgrado reazioni e riflussi, fra 1820 e 1848, poteva esser ancora concepito ed immaginato come luogo di incontro, di confronto, di mediazione fra i diversi gruppi e componenti della società civile, che ancora potevano tutti riconoscersi negli entusiasmi federalistici, nella riscoperta di corpi e ruoli intermedi, nella fede liberale ed in una prospettiva complessa delle istituzioni.

A quel Risorgimento siciliano potrebbe invece essere ravvicinato quel Risorgimento napoletano che per un troppo breve periodo, però, sembrò unire i liberali delle due parti del Regno (*Al di qua* ed *Al di là del Faro*), prima che li dividesse l'insana lotta fratricida che si concluse nell'ottobre 1820, con l'assedio e la capitolazione di Palermo (condivisa dai liberali partenopei).

A significative istanze liberali vanno ricondotti di pieno diritto, almeno: gli entusiasmi innovatori, l'ansia di libertà e di rappresentanza politiche (e non più solo economico-cetuali), la stessa iniziale progettualità del Regime costituzionale del 1820-21 (quali che di questo siano stati gli indubbi errori, le ambiguità, le esitazioni, riassumibili da un lato nell'incapacità di imbrigliare le spinte radicali, dall'altro di rendere efficiente la macchina rivoluzionaria).

Errori riassumibili, in poche parole, nell'assenza di realismo, peraltro speculare ad un'alta idealità ed abnegazione, da parte dei membri del Parlamento più che da parte degli effimeri e contingenti entusiasmi di alcune avanguardie carbonare, che si rivelarono pronte più all'entusiasmo verbale ed alla iattanza retorica, che non ai sacrifici di una resistenza all'invasore (non fosse altro che con la guerriglia), la quale avrebbe potuto anche cambiare le sorti d'Italia. Tanto più per la concomitanza della rivoluzione piemontese (iniziata con le insurrezioni studentesche del 3 gennaio) con la fase più delicata della manovra d'invasione austriaca.

Capitolo XXIX
'Excursus' diacronico. L'invenzione letteraria
della tradizione di un Ordine spirituale,
contestualmente 'versus': sia il mito settecentesco
di misteriose e antiche origini, sia le novecentesche
ideologie egalitarie-totalitarie

I. Un laico ordine spirituale non latomistico

In questa mia ipotesi di conclusione, un possibile collegamento fra l'oggi e quanto abbiamo cercato di cogliere nel passato, credo di scorgere una singolare eco in quanto Hermann Hesse narrava in *Il giuoco delle perle di vetro*¹⁸⁵⁶, in un 'momento' particolarmente drammatico del XX secolo fra la prima Guerra mondiale ed il *Dodicennio nero* del 1933-45.

E soprattutto, ma non solo – relativamente all'interpretazione fornita dell'antefatto di ogni tradizione (delle molte e diverse che animano l'umanità nel suo variegato complesso di culture) – lungo la linea della 'riscoperta' del 'mito delle origini' (tra effettivo 'reperimento' esegetico-ermeneutico e varie tipologie di 'invenzione'). Linea percorsa sia da Edmund Burke (nel suo *An abridgement of English History*, in particolare riguardo dell'itinerario iniziatico che i 'prescelti' dovevano compiere per diventare sacerdoti 'druidi'), sia da Thomas Paine (nell'*Origin of Freemasonry*, riguardo al carattere di setta iniziatica, di millenni anteriore a una tale 'copertura' latomistica).

Ma, intanto, chi era Hermann Hesse (nato in Westfalia, nel 1877, figlio di Johannes, cittadino russo di origine baltica, e di madre te-

¹⁸⁵⁶ H. HESSE, *Das Glasperlenspiel. Versuch einer Lebensbeschreibung des Magister Ludi Joseph Knecht samt Knechts hinterlassenen Schriften* [Zürich, Franz und Wasmuth Verlag, 1943], ora in traduzione italiana: *Il giuoco delle perle di vetro. Saggio biografico sul Maestro del giuoco J. Knecht pubblicato assieme ai suoi scritti postumi*. Traduzione di Ervino Pocar. Introduzione di Hans Mayer. Milano, Mondadori, 1955. Significativo è che Hesse denominò con *Knecht* (=servus) e non con *Herr* (=Signore, dominatore, in base alla forza militare: *Heere=esercito*), questo 'maestro ludico', quale figura esemplare della superiorità culturale acquisita nell'ascesi 'monastica' dell'*Ordine di Castalia*.

desca, Maria Gundert)? Racconta lui stesso di essere cresciuto in una famiglia di educazione fervidamente pietista, di alto livello culturale. Si sa, così, che il nonno materno era un orientalista, e nella sua vasta biblioteca Hermann ebbe l'occasione di formare le sue prime convinzioni, in effetti permeate di durevoli suggestioni per i *'pellegrini d'Oriente'*¹⁸⁵⁷.

Nel 1911, Hermann Hesse compie un viaggio India, esperienza che lo ricollega all'interesse del nonno Gundert per la cultura orientale¹⁸⁵⁸. Alla fine del primo conflitto mondiale, nel 1919, appare, anonimo, un appello di Hermann alla gioventù tedesca (*Zarathustras Wiederkehr. Ein Wort an die deutsche Jugend von einem Deutschen* [Il ritorno di Zarathustra. Una parola alla gioventù tedesca da un tedesco]). Nello stesso anno, si trasferisce nel Canton Ticino, a Lugano (in località Montagnola), dove guardando agli eventi tedeschi, dapprima nutre qualche speranza nel movimento comunista degli Spartachisti, ma nel complesso senza alcuna fiducia nei confronti della Repubblica di Weimar¹⁸⁵⁹.

Con l'avvento del nazionalsocialismo, Hesse inizia il suo impegno in favore degli emigrati tedeschi (ospitando nel 1933 Thomas Mann, Berthold Brecht, Kurt Wolf). Nel 1934 riceve la visita di Martin Buber, ed a dicembre pubblica la prima delle tre *'vite'* che costituiranno il *Giuoco delle Perle di vetro* (trilogia che completa nel 1943).

Il romanzo è ambientato nell'anno 2200, nell'utopistica *Provincia Pedagogica di Castalia*, dove filosofi, artisti e scienziati vivono in

¹⁸⁵⁷ Fra il 1881 ed il 1886 la famiglia è a Basilea, dove egli frequenta la scuola dei figli dei missionari. Nel 1891 entra in seminario, da dove fugge l'anno dopo, espulso per il negativo influsso che eserciterebbe sui compagni. In profonda crisi pensa al suicidio, viene sottoposto a cure per malati di mente. Si allontana definitivamente dalla religione della famiglia. Pubblica i primi romanzi fra il 1889-1903, ormai stabilito a Basilea, in un ambiente dove è viva è l'attenzione per l'opera di Jacob Burckhardt, che tanto lo influenzerà. Fra il 1901 ed il 1903 compie viaggi in Italia. Nel 1904 si sposa. È il primo dei tre matrimoni della sua vita (Maria Pia CRISANAZ PALIN, *Cronologia*, in: HESSE, *Il giuoco delle perle di vetro*, cit., pp. xlvii-xlix).

¹⁸⁵⁸ Nel 1912 ritorna in Svizzera, dove rimane – dopo essere stato rifiutato in Germania come volontario – anche dopo la fine del conflitto mondiale. All'inizio della guerra, suscita scalpore negli ambienti nazionalisti tedeschi il suo appello, sulla *Neue Zeitung*, nel 1914, per la pace.

¹⁸⁵⁹ Proprio nel 1920, a Lugano, incontra Romain Rolland, e l'anno dopo pubblica *Siddhartha* (incentrato sulla filosofia buddista). Nel 1922 riceve la visita di T. S. Eliot e partecipa al Congresso di pace (che li tiene la *Lega internazionale delle donne*) ed in quell'occasione incontra di nuovo Romain Rolland e fa la conoscenza con Bertrand Russell (*ib.*, p. li).

un volontario isolamento per recuperare e coltivare le idee e i valori fondamentali dell'umanità. I valori distrutti da un lungo periodo di guerre e di oscurantismo morale e culturale. Qui è palese il riferimento al nefasto *Dodicennio nero*, ma non solo. In realtà, Hesse fa subito capire che la critica implicita al romanzo è intesa nei confronti di tutte le guerre e le violenze del periodo precedente la fondazione di questo eremo spirituale, quale è appunto *Castalia*. Né di quel periodo di sconvolgimenti profondi nasconde le origini nel XVII secolo, l'epoca dello scontro fra la teologia, la civiltà ecclesiastica e la filosofia dell'Illuminismo francese.

Al fondamento dell'Ordine, anzi, della civiltà di *Castalia* vi sono invece la Matematica e la Musica, arti attraverso le quali il pensiero raggiunge l'equilibrio, l'ordine, l'armonia tra cielo e terra, fino a creare, nel momento più alto, appunto quella dimensione spirituale che è il *Gioco delle perle di vetro*.

Il gioco delle perle di vetro è ispirato ad un antico *ludus* orientale¹⁸⁶⁰. Nel gioco [*go*, in lingua giapponese] non vengono spiegate con esattezza le regole, ma il lettore ne intuisce il fascino misterioso, la bellezza trascendente, l'assoluta perfezione che rimanda ad un ideale da raggiungere come meta ultima della ricerca spirituale.

In questo 'racconto', nella finzione letteraria del misterioso *Ordine di Castalia* [luogo della riacquisizione della *Purezza spirituale*], Hesse descrive le molte prove che i 'prescelti' (da un'autorità spirituale superiore, sulle cui origini niente si poteva sapere) dovettero superare per acquisire conoscenze tradizionali capaci di condurli verso il riattingimento di una *superiore legge di natura* (ossia valida per tutta l'umanità, ma diversa e distante dalla comune istintività del sentire e del volere).

La comunità di *Castalia* è ambientata in un convento dell'*Ordine benedettino*, dove nel progresso dei tempi comunque alcune innovazioni erano state apportate alla tradizione che ne era il primo fondamento (nell'anno 2200). Progressi ed avanzamenti dovuti so-

¹⁸⁶⁰ (Eliana D'ANGELO, *Hermann Hesse. Il gioco delle perle di vetro* (www.uaarlivorno.it/recensioni). Il *go* in Cina è giocato da almeno 2500 anni. Ma è molto popolare in Asia orientale, e diffuso nel resto del mondo negli anni recenti. Gioco molto complesso, malgrado le sue regole semplici. Il *go* è giocato da due giocatori che collocano alternativamente pedine (dette pietre) nere e bianche sulle intersezioni vuote di una scacchiera. Lo scopo del gioco è il controllo di una zona maggiore di quella controllata dall'avversario, pertanto i giocatori cercano di disporre le proprie pietre in modo che non possano essere catturate, ritagliandosi allo stesso tempo dei 'territori' che l'avversario non possa invadere senza essere catturato (www.wikipedia.org).

prattutto grazie a personaggi come il “*Lusor (o anche Joculator) Basiliensis*”, figura in cui Hesse adombra il personaggio reale di Jakob Burckhardt, lo storico della cultura nato appunto a Basilea.

Il senso della finzione letteraria sembra essere quello di una critica radicale, del resto in quell’intorno degli anni Trenta del XX secolo già affrontata non solo da Wilhelm Dilthey e poi dalla Scuola di Francoforte, ma anche da Husserl. Critica contro la degenerazione della cultura contemporanea, affetta dal settorialismo razionalistico-scientista dell’attuale istruzione universitaria E più in generale fuorviata dal negativo influsso di un’élite di intellettuali, legati al perseguimento del proprio ‘*particolare*’, nel minimalismo di discipline settoriali.

Nel *Giuoco delle perle di vetro*, Hesse descrive questa crisi come un processo al termine del quale “*si scoprì che erano bastate poche generazioni di una disciplina rilassata e senza scrupoli per danneggiare sensibilmente anche la vita pratica; che le capacità e la responsabilità in tutte le professioni più elevate, anche quelle tecniche, diventavano sempre più rare, sicché il culto dello spirito nello stato e nel popolo, e specialmente la scuola, erano sempre più monopolizzati dagli intellettuali, come del resto in quasi tutti i paesi d’Europa la scuola, in quanto non sia rimasta sotto il controllo della Chiesa romana, è nelle mani di quegli ordini anonimi che sono reclutati fra l’élite degli intellettuali*”¹⁸⁶¹.

Si deve all’opera di una personalità come il “*Lusor (o anche Joculator) Basiliensis*”, ossia il *Magister Ludi Joseph Knecht*, se il ‘giuoco delle perle’ – sin lì ancora allo stato embrionale di una ricerca di universalità del sapere – poté svilupparsi al suo massimo. A partire proprio dal perfezionamento apportatovi dal *Basilese*, l’*Ordine di Castalia* giunse allo stadio attuale.

Un simile *Ordine* consiste infatti in un “*insieme dei fatti spirituali artistici*”, nel culto “*sublime*”, che ha per suo fine l’*unio mystica* di tutti i membri di un’*Universitas Litterarum*, in cui il ‘giuoco delle perle di vetro’ ha assunto “*per un verso il cammino dell’arte, per l’altro quello della filosofia speculativa [...]*”¹⁸⁶².

Prima dell’opera del *Magister Ludi Joseph Knecht*, ogni giuoco culturale, in definitiva anche a Castalia, consisteva semplicemente “*nell’allineare, ordinare, raggruppare e contrapporre idee concentrate, prese da numerosi campi del pensiero e della bellezza, in una veloce evocazione di valori e forme fuori del tempo, in un breve magistrale volo attraverso*

¹⁸⁶¹ HESSE, *Il giuoco delle perle di vetro...*, cit., pp. 31-32.

¹⁸⁶² *Ibidem*, p. 34.

*i regni dello spirito*¹⁸⁶³. Del resto, un tale gioco era esistito da gran tempo, a cominciare dall'antichità in esistevano distinti influssi culturali. Una sorta di antenato del *giuoco delle perle* venne sin da allora svolto all'interno di una ristretta cerchia, "quasi equivalente a un servizio divino, pur prescindendo da ogni particolare teologia"¹⁸⁶⁴.

Oggi – continua nella sua descrizione Knecht (-Hesse) – nella comunità di Castalia quando si parla di *Giuoco delle perle di vetro* si pensa anzitutto "a solenni giuochi pubblici, i quali hanno luogo sotto la direzione di pochi e superiori maestri"¹⁸⁶⁵. Ma a Castalia, tutti i protagonisti e gli spettatori di questo giuoco vivono "secondo rigorosi precetti che riguardano anche la durata del sonno, una vita casta e disinteressata di perfetta concentrazione, paragonabile a quella vita di rigorosa penitenza che facevano i partecipanti agli esercizi di sant'Ignazio"¹⁸⁶⁶.

Ritualità che configura dunque il *Giuoco delle perle di vetro* come una sorta di Chiesa laica, con un vero culto, che pertanto la contrappone alla *Chiesa romana*, innescando fra entrambi questi due Ordini la possibilità sia di un incontro, sia di un conflitto decisivo. Scontro che però non è mai avvenuto, sia per l'atteggiamento benevolo della Chiesa cattolica, sia perché molti dei membri di questa facevano parte del *Giuoco delle perle di vetro*¹⁸⁶⁷.

Qui – come si avverte – Hesse produce un'argomentazione che non sarebbe del tutto infondato vedere riferita al recente confronto (sullo scorcio fra XVIII-XIX secolo) fra massoneria¹⁸⁶⁸ e cattolice-

¹⁸⁶³ *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁶⁴ *Ibidem*, p. 38.

¹⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 36.

¹⁸⁶⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁶⁷ "Infatti in tutti e due i poteri l'onestà intellettuale e il sentito bisogno di una formula precisa e univoca spingevano a una separazione. Alla quale però non si giunse mai. Roma si accontentò di considerare il Giuoco ora con benevolenza ora con alquanto ostilità, tant'è vero che anche nelle congregazioni e nel clero alto e altissimo alcuni dei migliori ingegni erano nel novero dei giocatori" (*Ib.*, p. 38).

¹⁸⁶⁸ Forse davvero un qualche sintomo di vicinanza o comunque di conoscenza del latomismo potrebbe essere l'aver l'aver assistito (CRISANAZ PALIN, *Cronologia*, cit., p. lii) nel 1926, per ben tre volte al *Flauto magico* di Mozart? In merito a simile quesito, Maria Franca Frola ha posto in evidenza i punti di contatto fra la *Castalia* (dove Hesse pone la sede dell'Ordine dei 'giocatori delle perle di vetro) e la *Provincia Pedagogica*, dove Goethe (in *Gli anni di pellegrinaggio di Wilhelm Meister* [Wilhelm Meisters Wanderjahre]) colloca un analogo ordine (la *Società della Torre*). Con qualche minima differenza, infatti mentre a *Castalia* la regola si basa sulla *meditazione*, invece nella *Provincia Pedagogica* si basa sul *rispetto*. Il referente latomistico sarebbe evidente nella *Società della Torre*, fra l'altro nel simbolismo numerico, incentrato sul tre (Maria Franca FROLA, *Castalia e la Provincia Pedagogica: meditazione e rispetto*, *Esonet.pagine scelte di esoterismo* (<http://www.esonet.it/News-file-print-sid-1110>)).

simo. Un confronto nel corso del quale – qui sottolinea Knecht(-Hesse) – il papa stesso, Pio XV [non è mai esistito un Pio XV, ma si tratterebbe della finzione con cui si allude a Benedetto XIV?], sebbene da giovane fosse stato anche lui un *giocatore di perle* [si ricorderà la nota accusa di latomismo rivolta a a quel Papa da una certa storiografia]¹⁸⁶⁹, poi, divenuto pontefice, cercò di reprimere questo ‘gioco’.

E solo la sua morte – continua Knecht(-Hesse) – gli impedì di attuare un proposito che contrastava con i suoi veri sentimenti, ma che per fedeltà alla sua funzione lui aveva cercato di risolvere con una dichiarata ostilità verso il *Giuoco delle perle di vetro*¹⁸⁷⁰.

II. *La ricerca di incontro con la spiritualità monastica benedettina, periferica rispetto al centralismo gerarchico ecclesiale*

E qui si pone il quesito: sino a che punto questa *tradizione laica* di Knecht(-Hesse) sfocia in allusioni latomistiche? E, in subordine, quale è la valutazione che qui si profila relativamente ad un primato della pur ambigua nozione di *tradizione cattolica* rispetto all’altrettanto ambigua accezione di *tradizione laica*?

Riguardo al primo quesito, ossia sino a che punto questa *tradizione laica* sfocia in allusioni latomistiche, vediamo dove Knecht, nel corso della sua permanenza a Mariafels (un monastero benedettino) risponde alle abiezioni critiche di Padre Jacobus (abate priore di quel convento) riguardo al laico *Ordine di Castalia*.

Secondo Padre Jacobus (che poi cambierà opinione nel corso dei successivi incontri), Castalia era semplicemente “*un’imitazione delle*

¹⁸⁶⁹ A proposito delle condanne della massoneria nel 1751 come nel 1758 da parte del papato, Giarrizzo ricorda come queste venissero intese come “*un servizio premuroso della Curia nell’interesse del potere civile*”, e che comunque questo non significa affatto che, nel caso di quella di Benedetto XIV, si trattasse di un rimorso di un ex-massone. Accusa che Giarrizzo respinge, allineandosi alle conclusioni di Gabriele De Rosa [espresse nel DBI, vol. 8, pp. 393-408](GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell’Europa del Settecento*, cit., p. 446). Infatti, tutto fa credere che la decisione di Benedetto XIV “*sia l’esito di uno scontro attivato dagli ‘zelanti’ in seguito alla toscana legge di ammortizzazione (l’editto 11 marzo 1751, voluto dal Rucellai), presentata come una congiura dei massoni: uno scontro che gli zelanti vincono agevolmente con un papa, il quale conosce le voci diffuse ed insistenti*” che lo vogliono ancora Libero Muratore ed iscritto ad una delle principali logge (*Ib.*, p. 111).

¹⁸⁷⁰ “*Il papa Pio XV, che pure da cardinale era stato un bravo e zelante giocatore di perle, eletto papa non soltanto abbandonò per sempre il Giuoco [...]. Poco mancò allora che fosse vietato a tutti i cattolici*”(HESSE, *Il giuoco delle perle di vetro...*, cit., pp. 38-39).

congregazioni cristiane e, a guardar bene, un'imitazione sacrilega, dato che non aveva per fondamento né una religione né un Dio né una Chiesa¹⁸⁷¹.

Opinione verso la quale Knecht "si mostrò rispettoso, ma non senza far notare che in fatto di religione, di Dio e della Chiesa erano possibili concezioni diverse da quella benedettina e cattolico-romana"¹⁸⁷². E di queste diversità se ne era avuta testimonianza "senza che si potesse negarne la purezza delle aspirazioni o un profondo influsso sulla vita spirituale"¹⁸⁷³.

Del resto, l'innovazione che poi Knecht introdurrà nel gioco mirava ad annullare proprio questa possibilità di dissidio fra le opposte pretese di rappresentare i valori e le idee in una loro specifica lingua che potesse diventare universalmente valida.

Posizioni assolute quindi, entrambe. Diversamente argomentate. Da un lato – quelle della Chiesa (i cui "pensatori credenti" vedevano la vita come un itinerario verso Dio, solo nel quale la varietà di dimensioni del mondo fisico poteva trovare una spiegazione unitaria)¹⁸⁷⁴. E – dall'altro lato – le posizioni, non meno unilateralmente e fideisticamente interpretate, degli stessi 'giocatori di perle di vetro'. Infatti questi ultimi, appunto prima della riforma introdotta da Knecht, avevano anch'essi in Castalia adottato un linguaggio in cui esprimevano il convincimento che i loro valori ed idee fossero validi universalmente.

Prima dell'intervento correttivo di Knecht, infatti questi 'giocatori di perle di vetro' (sulla base del parere di 'commissioni' di quest'ordine esistenti nei vari paesi, ognuno sotto la guida di un proprio *Magister*) confidavano semplicemente che l'itinerario da esperire verso la conoscenza ("verso la perfezione, verso l'essere puro") potesse essere percorso solo attraverso l'azione appropriata a tale scopo, in quanto questa fosse davvero il veicolo del "passaggio dal divenire all'essere, dalla potenza all'atto"¹⁸⁷⁵.

L'innovazione operata da Knecht fu di recuperare, adottandola nella prospettiva di un vero linguaggio universale, la funzione svolta dalla *musica classica*, nella cui riproposizione oggi si riassumono sia il retaggio della tradizione antica, sia il messaggio del cristianesimo, sia il reciproco riconoscimento dell'epoca cavalleresca¹⁸⁷⁶.

¹⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 166.

¹⁸⁷² *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁷³ *Ibidem*, pp. 166-167.

¹⁸⁷⁴ *Ibidem*, p. 37.

¹⁸⁷⁵ *Ibidem*, pp. 37-38.

¹⁸⁷⁶ "In questa musica noi possediamo il retaggio dell'antichità e del cristianesimo, uno spirito di devozione serena e coraggiosa, una morale insuperabilmente cavalleresca [...]"(Ib., p. 40).

Diversi contenuti culturali, di per sé discordi, dunque possono trovare allora una loro concordia, come nella musica tanti strumenti e suoni diversi sono resi armonici in una sinfonia. La musica è il linguaggio universale per esprimere il riconoscimento delle proprie diversità, risolvendole nella considerazione “della tragicità di essere”, nell’affermazione “del destino umano”, l’una e l’altra affrontate con “coraggio e serenità”¹⁸⁷⁷.

Del resto, proprio Knecht per il suo talento musicale era stato sin da giovanissimo selezionato per la scuola di Waldzel [=Cella silvestre], dove venne preparato per poi essere accolto a Castalia, sede centrale dell’Ordine dei giuocatori delle perle di vetro. Completato questo superiore corso di formazione nell’ambito delle strutture dell’Ordine, in vista di più ampie esperienze culturali e spirituali, Knecht era stato poi inviato dai suoi superiori appunto nel monastero di Mariafels, appartenente all’Ordine di San Benedetto, dove i monaci gli misero a disposizione la grande biblioteca di quella loro antica istituzione¹⁸⁷⁸.

Tuttavia, nell’inviarlo in quella sede monastica il *Magister ludi* (sotto cui si era formato a Castalia) aveva raccomandato a Knecht di conquistare la fiducia di quei padri, ma di non considerarsi una spia, in quanto il suo compito era informare l’Ordine di Castalia dei discorsi e delle relazioni politiche che questi Benedettini intrattenevano con Roma. In particolare, doveva accertare se “un uomo politico è ospite del convento, se il papa è considerato ammalato o nuovi aspiranti sono accolti nell’elenco dei nuovi cardinali”¹⁸⁷⁹.

In una seconda missione in quella sede dell’Ordine di San Benedetto, il compito di Knecht gli venne meglio precisato – in primo luogo – in riferimento al fatto che ora sembrava venuto “il momento storico di scavalcare l’antica frattura fra Roma e l’Ordine [di Castalia]”, in quanto entrambi questi Ordini – nell’eventualità di “pericoli futuri avrebbero” – avuto “senza alcun dubbio nemici comuni”, per cui sarebbero stati “alleati naturali con un identico destino”¹⁸⁸⁰. In secondo luogo, – gli si disse – questa situazione futura si configurava in modo tale da rendere incomprensibile e persino indegno che “le due potenze alle quali nel mondo era affidato il compito storico di conservare e coltivare lo spirito e la pace continuassero a vivere così, quasi estranee l’una all’altra”¹⁸⁸¹.

¹⁸⁷⁷ *Ibidem*, p. 41.

¹⁸⁷⁸ *Ibidem*, p. 157.

¹⁸⁷⁹ *Ibidem*, p. 153.

¹⁸⁸⁰ *Ibidem*, p. 186.

¹⁸⁸¹ *Ibidem*, l. c.

Del resto, nell'istruirlo sul fine della sua missione, gli si ricordò anche come la Chiesa di Roma, "nonostante gravi perdite aveva superato le scosse e la crisi dell'ultima grande era bellica" [la seconda Guerra mondiale]", in quanto proprio su queste macerie "si era rinnovata e purificata, mentre le sedi laiche della scienza e della cultura erano state trascinate nella rovina della civiltà"¹⁸⁸². E la stessa Castalia era sorta proprio in mezzo a quelle stesse rovine, per cui – non fosse altro che per questa capacità della Chiesa di risollevarsi (e per "la sua età veneranda") – bisognava riconoscerle "la precedenza", in quanto rappresentava "il potere più anziano, più nobile, che aveva resistito a tempeste più numerose e più gravi"¹⁸⁸³.

Per il momento si trattava di suscitare e coltivare anche presso i Cattolici romani "la coscienza della parentela fra le due potenze e del loro reciproco bisogno di aiuto in tutte le crisi future"¹⁸⁸⁴. Da qui la necessità di istituire, presto o tardi, "una stabile rappresentanza del nostro Ordine presso il Vaticano, possibilmente con reciprocità"¹⁸⁸⁵.

E si precisò a Knecht che in questo momento esisteva "un uomo a noi noto e raggiungibile, la cui voce conta moltissimo a Roma: Padre Jacobus"¹⁸⁸⁶. Costui viveva appunto nel convento di Mariafels. La missione di Knecht era quindi di tenervi apparentemente un innocuo corso di *Gioco delle perle di vetro*, impiegando invece tutta la sua energia "nel conquistare [...] a poco a poco Padre Jacobus" e nel farsi promettere "di sostenere a Roma" questo progetto di stabilire relazioni diplomatiche con l'Ordine di Castalia¹⁸⁸⁷.

Ai fini del nostro discorso che significato assume questa finzione letteraria dell'Ordine dei giuocatori delle perle di vetro, in rapporto cioè ai valori fondanti ed alla successiva struttura interna conseguentemente assunta nel suo sviluppo da un Ordine come Castalia?

Si tratta semplicemente di un'utopia letteraria? O vi andrebbe vista, ed apprezzata, una risposta 'equidistante' al rimbarbarimento di una cultura contemporanea ormai pragmatica, materialista ed individualista?

In realtà Hesse ambienta la sua 'finzione' nella dimensione in cui germinarono i fermenti di una crisi globale, non solo europea ma di

¹⁸⁸² *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁸³ *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁸⁴ *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁸⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁸⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁸⁷ *Ibidem*, l. c.

tutto l'occidente, in cui ha potuto inserirsi il totalitarismo novecentesco. Fenomeno dal triplice volto (le tre dittature), contro cui Hesse focalizza il suo *j'accuse* particolarmente sulla *facies* nazionalsocialista.

Contro questa, infatti, Hesse – sin dall'inizio¹⁸⁸⁸, e non 'alla fine' (come tanti altri) – ha preso decisamente le distanze, in nome della difesa dell'ineguale e del diverso, allora schiacciati in nome di un ritorno alla naturale eguaglianza (qui etnico-razziale).

Da qui la sua denuncia della differenza fra i veri *grandi uomini* (che per la loro *diseguaglianza* di qualità servono di guida alle giovani generazioni verso le superiori dimensioni dello spirito) e "il caporale che da un giorno all'altro diventa dittatore"¹⁸⁸⁹.

Ma un più diretto riferimento all'ideologia nazionalsocialista è subito dopo espresso dove Knecht(-Hesse) sottolinea il nesso con la tradizione spirituale di "quelle organizzazioni durevoli, cioè che tentano di adunare, educare e trasformare uomini nello spirito e nell'anima, di farne, mediante l'educazione e non mediante l'eugenetica, con lo spirito e non con il sangue, una nobiltà che renda capaci di servire come di regnare"¹⁸⁹⁰.

Quanto qui mi preme sottolineare è come il suo discorso faccia capo – nella finta discrasia cronologico-argomentativa del *Gioco delle perle di vetro* (rispetto a referenti ideologici e politici del XVIII-XIX secolo) – al suddetto confronto fra quella che ovviamente Knecht riconosce come una bimillenaria *tradizione cattolica* ed invece la semplicemente bi-secolare (dal XX al XXII secolo) *tradizione castalia* (nata appunto nelle rovine della seconda guerra mondiale)¹⁸⁹¹.

Un confronto che vede entrambi gli Ordini schierati comunque sullo stesso versante di una visione critica della società attuale, affannosamente protesa verso la conquista di uno stadio di crescente sviluppo economico-tecnologico. Un unisono critico che non continuerà ancora a lungo se ne venga trascurato il *fondamento spirituale* sul quale ogni progresso riposa¹⁸⁹².

¹⁸⁸⁸ Insieme a Thomas Mann e Annette Kolb, infatti Hesse sottoscrive, nel 1936, una protesta, pubblicata sulla *Neue Zürcher Zeitung* contro la confisca della casa editrice subita, in Germania, dall'ebreo Gottfried Bermann Fischer (M. P. CRISANAZ PALIN, *Cronologia*, p. liv). Nello stesso anno interviene, invano, presso le autorità elvetiche in favore dell'ospitalità pe i primi fuggitivi ebrei (*Ib.*, l. c.). Analogo risultato la sua rinnovata richiesta nel 1938, mentre ospita a la Montagnola Albert Ehrenstein, poi Peter Weiss (*Ib.*, p. lv).

¹⁸⁸⁹ H. HESSE, *Il giuoco delle perle di vetro...*, cit., p. 172.

¹⁸⁹⁰ *Ibidem*, p. 172.

¹⁸⁹¹ Si veda la sopra riporta citazione: *Ib.*, p. 186.

¹⁸⁹² "Si sa o si intuisce che quando il pensiero non è puro e vigile, quando la venerazione dello spirito non è più valida, anche le navi e le automobili incominciano presto a non funzionare,

Entrambi gli Ordini si riconoscono in una disciplina etica, che comunque nei membri di quello di Castalia (per sua essenza laico) significa rinunciare ancor più difficilmente ai godimenti ed agli orpelli, alle distinzioni ed agli onori del mondo reale¹⁸⁹³. Si tratta comunque di un atteggiamento che può dar luogo a presunzioni élitarie, ad atteggiamenti di chiusura aristocratica, di sprezzo per tutto ciò che proviene dal basso.

Al contrario, non si deve invece disprezzare quello che in questo *caos* del mondo reale è espressione dell'infinita varietà dei modi umani di esistere, di creare istituzioni, di produrre lingue, Stati, civiltà, sia pure in contese senza fine, rivoluzionando tutto, in un instancabile movimento che continuerà anche quando questi Ordini saranno spariti in un ciclo inarrestabile di trasformazioni¹⁸⁹⁴.

L'intenzione ordinatrice non può né ignorare, né svilire la sostanziale eterogeneità e varietà di forme che costituiscono la materia da ordinare, il *caos* da ridurre ad *ordo*, altrimenti questa intenzione scadrebbe nella riduzione della cultura, della spiritualità nell'ambito di una ristretta cerchia, in una casta indifferente alle sorti dell'umanità esterna.

Quel che distingue e renderebbe forse possibilmente far convergere entrambi questi due Ordini (nel ciclo storico di continue novità, contrarie a qualsiasi stabilità di norme, di regole, di funzioni) è il segreto di un'eventuale disponibilità che Knecht deve indagare nella sua missione.

Torniamo dunque al momento nel quale il *Magister ludi*, sotto cui Knecht si era formato a Castalia, lo invia nel monastero benedettino di Mariafels, per apprendere quanto di affine vi fosse fra questo

anche il regolo calcolatore dell'ingegnere e la matematica delle banche e della borsa vacillano per mancanza di valore e di autorità e si cade nel caos. [...] Anche il lato esteriore della civiltà, anche la tecnica, l'industria, il commercio e via dicendo hanno bisogno del comune fondamento di una morale e di un'onestà spirituale" (Ib., p. 32).

¹⁸⁹³ Significa cioè "scalare una via ripida, purificare e accrescere la loro facoltà di pensiero mediante le esercitazioni matematiche e aristotelico-scolastiche e imparare, inoltre, a rinunciare a tutti i beni che nei tempi anteriori erano parsi appetibili a intere generazioni di eruditi; rinunciare ai rapidi e facili guadagni, alla gloria e ai pubblici onori, agli elogi dei giornali, a sposare figlie di banchieri e di grandi industriali, a farsi viziare col lusso nella vita materiale" (Ib., pp. 30-31).

¹⁸⁹⁴ "Il mondo, come lo si vede in Castalia, è un che di arretrato e inferiore, disordine e brutalità, passione e distrazione, una cosa né bella né desiderabile. Il mondo, però, e la sua vita sono infinitamente più grandi e più ricchi dell'idea che se ne può fare chi vive in Castalia, è tutto formazione, storia, tentativo, sempre nuovo inizio; è magari caotico, ma è anche patria e origine di tutte le sorti, le sollevazioni, le arti, di ogni umanità; ha prodotto le lingue, i popoli, gli stati, le civiltà e anche [...] Castalia, e sopravviverà quando tutto ciò sarà perito" (Ib., p. 416).

ed il loro *Ordine*. Si è già accennato come in quella sede dell'*Ordine di San Benedetto* Knecht avrebbe dovuto accertare principalmente due cose. In primo luogo, comprendere il genere di rapporti intrattenuti dal monastero di Mariafels con la Chiesa di Roma. In secondo luogo, verificare la possibilità di stabilire rapporti diplomatici fra l'*Ordine dei giuocatori delle perle di vetro* e l'*Ordine di San Benedetto* (ed in più ampia prospettiva anche con Roma, centro dell'autorità spirituale e politica del cristianesimo).

Le risultanze di questa presenza di Knecht a Mariafels sono il riconoscimento delle sostanziali affinità di criteri sociali e politici pur nella diversità dei rispettivi sistemi valoriali fra l'*Ordine di San Benedetto* e l'*Ordine di Castalia*, nel senso di un medesimo referente ad una *tradizione politico-istituzionale a struttura complessa* (dal punto di vista di un complesso valoriale, funzionale, istituzionale, dunque gerarchico).

Una struttura pertanto fra di loro analoga, in quanto fondata comunque sulla struttura di una *società civile* (a torto o a ragione, argomentativamente ridotta e confusa con la *società politica*). Un sistema cioè storicamente creato sul fondamento di una tensione etico-valoriale (la scelta di valori fondativi), in certa (ma determinante) misura, riconducibile a scelte razionali coerenti rispetto ai suddetti principi spirituali.

Un sistema quindi *artificiale* [nel senso della classica nozione di *téchne politiché* o *ars regia*]), ossia non fondato sulla base di convincimenti fuorvianti, tali in quanto connessi con l'idea di un'immediata, meramente istintuale eguaglianza naturale.

III. *L'ordine istituzionale: una creazione artificiale in contrasto con le ideologie che evocano uno stato di natura come condizione naturale dell'uomo*

In particolare, proprio la recente genesi dell'*Ordine di Castalia* dimostra quella che del resto è una regola dell'esperienza storica, ossia che un ordine non esiste da sempre, ma viene fondato in tempi di grande necessità. Si sviluppa poi gradualmente, fra aspre contese proprio alla fine di conflitti terribili, grazie al *ravvedimento ascetico*, di individui o di un gruppo di eroici fondatori, i quali avvertono una tensione dello spirito, il profondo bisogno – dei popoli sfiniti e dissanguati – “di ordine, di norme, di raziocinio, di leggi e misure”¹⁸⁹⁵.

¹⁸⁹⁵ *Ibidem*, p. 152.

Un sistema che in definitiva (nella sua interiore, originaria sostanza) è appunto un ordine di cose non dato in natura, ma creato. E questo “ordinamento delle cose non è affatto ovvio”, anzi “presuppone una data armonia fra mondo e spirito”, la quale “può essere turbata” costantemente, perché la storia universale non aspira a “ciò che è desiderabile, bello e ragionevole, ma tutt’al più lo tollera come eccezione [...]”¹⁸⁹⁶.

Un ordine inventato da qualcuno¹⁸⁹⁷, perfezionato poi dai successori¹⁸⁹⁸, dunque artificiale. Castalia non è opera della natura immediata, dei soli istinti, ma è una “tarda e nobile creazione dell’umana volontà”, ed in quanto tale è un Ordine transitorio “come tutte le cose create”¹⁸⁹⁹.

Le possibilità di assicurarsi la durata di questo come di ogni altro Ordine umano consiste unicamente nel considerarlo appunto un’artificiale creazione. Un Ordine non immediatamente scaturito dall’istintualità naturale, ma dalla lunga selezione delle migliori individualità nell’adesione a valori etici. Le possibilità della sua sussistenza nel travolgente moto della storia risiedono nella capacità di non confondere le condizioni della sua genesi, della sua persistenza e del suo sviluppo, come accade fatalmente quando si evocano negli incubi della ragione gli automatismi istintuali dei *diritti naturali*.

Dov’è il ‘buon despota’ che ne assicurerebbe sia la realizzazione in mezzo all’artificialità delle strutture di una *società civile-società politica* da millenni sviluppatasi dalla dimensione originaria di uno *stato di natura* (o *società naturale*), sia il rispetto da parte dei poteri arbitrari? *Diritti naturali* che è coerente rivendicare come innati con la persona, ma che vengono talvolta erroneamente considerati nei tratti di un’immediata loro coincidenza con una loro spontanea, concreta, realizzazione storica con i *diritti politici*?

Qui né il provvidenzialismo ‘storico alla Bossuet’, né i laici latomismi o la smithiana *invisible hand*, possono spiegare – in termini

¹⁸⁹⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁸⁹⁷ In alcuni secoli Castalia ha “inventato e sviluppato il Giuoco delle perle come linguaggio e metodo universali per esprimere tutti i valori e concetti spirituali e artistici, e ridurli a una misura comune” (*ib.*, p. 122).

¹⁸⁹⁸ Si è trattato appunto di un’azione creativa quella con cui l’Ordine si è rinnovato, evitando di cadere in una sterile stasi. “[...] Il passo più importante in questa direzione fu compiuto dal Jocular Basiliensis [Jacob Burckhardt]. Fu lui, infatti, a inventare per il Giuoco delle perle i principi d’una lingua nuova, lingua di segni e formule nella quale avevano ugualmente parte la matematica e la musica, sicché fu possibile [...] ridurre la matematica e la musica, per così dire, a un comune denominatore” (*ib.*, p. 34).

¹⁸⁹⁹ *Ibidem*, p. 360.

di 'trascinamento istintuale' della coscienza individuale – il superamento della distanza che separa gli egualitari diritti innati dalle diseguglianze che – sul piano etico-politico – emergono rispetto ai *diritti storicamente acquisiti* (grazie all'azione creativa, all'arte politica messa in campo *ab antiquo* dai fondatori degli ordini, e poi dai successivi 'manutentori').

Per tornare, ora, alla questione del riconoscimento delle sostanziali affinità di criteri sociali e politici fra l'*Ordine di San Benedetto* e l'*Ordine di Castalia* – , sino a che punto si tratta davvero di un medesimo referente ad una *tradizione politico-istituzionale a struttura complessa*?

Indubbio è che, sia pure nel riferimento a diversità valoriali, si tratta di verificare in entrambi i casi se tale struttura complessa sia interpretabile, e vivibile, sulla base di *diritti politici* che rendono possibile l'*eguagliamento morale e politico* di diversità, di *diseguglianze naturali* comunque non preconette, non razzistico-biologiche, né utopistico-universalistiche.

Diversità risultanti da *diverse intenzioni*, da *diverse opzioni partecipative* da parte di chi, o coloro, abbia deciso di affrontare il quesito della politica in termini di scelta fra due alternative dimensioni valoriali ed esistenziali di per sé inconciliabili.

Su di un primo versante, c'è infatti la rinuncia, o il rifiuto, di entrare in una *società civile* (a torto o a ragione, argomentativamente ridotta e confusa con la *società politica*), da parte di chi, o coloro, che ritengano di potere e dover vivere ancora in uno sorta di persistente-latente *stato di natura*.

Qui sembra che tutto sia dominato da un'intima convinzione che la propria immediata istintualità non necessiterebbe di alcuna educazione etico-politica, e tanto meno di un inserimento nella selezione meritocratica delle distinte-interagenti funzioni sociali¹⁹⁰⁰. C'è qui un referente ad un improbabile stato anteriore, o comunque ad un indefinito 'antefatto', – talvolta – riconosciuto come un passato ancestrale da riscoprire e recuperare (dove sarebbe regnata la più perfetta coincidenza fra libertà ed eguaglianza, in un'*età dell'oro*, della *reueniens justitia*, quella di un'*Astrea redux* dopo un antico esilio).

¹⁹⁰⁰ “[...] Per noi è eroe e degno di particolare interessamento soltanto colui che la natura e l'educazione hanno messo in grado di far assorbire quasi interamente la propria persona dalla sua funzione gerarchica, senza però che andasse perduta quella forte, fresca, ammirevole spinta che costituisce il profumo e il valore dell'individuo”(Ib., p. 9).

Altre volte, e più spesso, questo 'antefatto' risulta in forme di convincimento di una totale estraneità del *legame sociale* (avverso al vero *legame naturale*, istintuale, immediato sul modello delle naturalistiche società animali, quali formiche, api, etc.) rispetto all'attuale società. E questa vista come luogo di strutturazioni artificiali che un secolare, millenario, dispotismo avrebbe innalzato al surrettizio fine di impedire la naturalezza di rapporti umani.

Rapporti ben altrimenti ed immediatamente realizzabili, nel senso di eguali *diritti naturali* che una benefica Provvidenza (se non divina, almeno animata da una qualche *invisible hand*) avrebbe donato in qualche momento e modo ad individui, ceti e nazioni.

Particolarmente in quest'ultimo approdo della fantasia individuale, il riferimento ad una *società naturale* risulta come qualcosa di per sé evidente, ovvio, implicito (ancorché inconscio, inconsapevole) dove si senta la *società politica* come qualcosa in effetti indistinguibile dalle dimensioni di una *società domestica* o comunque da quel luogo in cui decisamente si affermano i propri fini esclusivi, le proprie ambizioni e speranze.

Tali i fuorvianti sentimenti negativi che pervadono determinate individualità personali o cetuali, le quali comunque intendono realizzarsi nell'ambito meramente familiare-cetuale, in definitiva privatistico, e pertanto insociale.

Qui si staglia un problematico concetto di aggregazione fra individui, ceti, corpi sociali o nazioni, che diversamente si connota sul piano di un tipo di associazione privata rispetto a quello di tipo pubblicistico. La prima, *l'associazione privata* può in qualche modo comunicare con *l'associazione pubblica*, ma non le trasmette niente di sostanziale da alcun punto di vista pubblicistico, politico¹⁹⁰¹.

Anche sotto questo profilo, la concezione di Knecht(-Hesse) esprime in qualche misura il riconoscimento che anche in Castalia

¹⁹⁰¹ "Knecht parla di analogie e associazioni nel Giuoco delle perle di vetro – cioè in generale nella società contemporanea, ma particolarmente anche dentro l'Ordine di Castalia, dove l'inclinazione egoistica-individualista dovrebbe invece essere combattuta e vinta – dove "distingue fra associazioni 'legittime', cioè comprensibili a tutti, e associazioni 'private', ossia soggettive" (Ib., p. 68). E prosegue affermando che "queste associazioni private" non perdono "il loro valore privato" anche se sono "assolutamente vietate nel Giuoco delle perle" (Ib., l. c.). Ma se è vero che un'associazione privata è qualcosa di inalienabile, di intangibile, resta il fatto che "la si può comunicare" ma "non la si può trasmettere", nel senso che – sottolinea Knecht – io "posso rendervela comprensibile, ma non posso fare in modo che uno di voi vi trovi un segno valido, un meccanismo che reagisca infallibilmente al richiamo e si snodi sempre in modo uguale [...]" (Ib., pp. 69-70).

sussisteva una qualche problematicità sulla coesistenza di una prospettiva privatistica con i fini pubblicistici dell'Ordine. Malgrado il divieto, sussistevano in *Castalia* elementi di aggregazione di tipo privatistico, persino dinastico-ereditario, o comunque familiare-cetuale. Aggregazioni che riguardavano lo *status* delle famiglie patriizie, benemerite sin dai tempi della fondazione dell'Ordine castalio.

Infatti, i loro figli potevano frequentare le scuole castalie (dove si selezionava l'*élite*, e si delineavano i futuri quadri della gerarchia culturale e sociale). Ma costoro erano destinati a rientrare poi nella vita privata, a non proseguire la vita ascetica, almeno che non ne dimostrassero l'inclinazione e la capacità di sottoscrivere i sacrifici richiesti da una rigida disciplina¹⁹⁰².

In questo senso la *società domestica*, familiare o cetuale, risulta essenzialmente una *società privatistica* (chiusa ad ogni interscambio con altre forme di associazione, sia private che pubbliche). Un tipo di associazione che sostanzialmente si struttura come una *casta chiusa* nei suoi interessi puramente economici, ed in quanto tali del tutto insociali, non corrispondenti all'acquisizione di una oggettiva sfera di libertà sia morale che etico-politica¹⁹⁰³.

¹⁹⁰² “[...] C'erano però alcune vecchie famiglie patriizie, molto benemerite della Castalia ai tempi della fondazione, nelle quali vigeva la costumanza, non ancora estinta nemmeno oggi, di far frequentare le scuole scelte da un loro figlio qualora avesse doti sufficienti: e per quelle poche famiglie un tale diritto era diventato tradizionale. Ora, benché fossero sottomessi in ogni senso alle stesse norme degli altri allievi, i privatisti costituivano un'eccezione nella scolaresca [...]. Li attendevano la casa paterna, la carriera mondana, la professione e il matrimonio e soltanto rarissime volte è capitato che qualcuno di quegli ospiti, preso dallo spirito della Provincia, finisse col rimanere in Castalia, consenziente la famiglia, ed entrasse nell'Ordine” (*Ib.*, pp. 91-92).

¹⁹⁰³ Alla domanda di Knecht, quando ancora era un giovane novizio, del perché fossero interdette ai Castalii le libere professioni, il *Magister Musicae* rispose: “Mio caro, tu ti chiami Knecht [=servo] e forse perciò la parola libero ha tanto fascino per te. Ma non pigliarla troppo sul serio in questo caso! Quando i castalii parlano di professioni libere, può darsi che il vocabolo abbia un suono molto serio e magari patetico. Noi però lo prendiamo in senso ironico” (*Ib.*, p. 72). Esiste, sì, una libertà in quelle professioni in quanto sembra che chi vi aspira si sceglie da sé quella che preferisce. “Ciò crea una parvenza di libertà, benché nella maggior parte dei casi la scelta” sia fatta invece dalla famiglia, ma comunque riguarda solo il momento della scelta stessa, dopo di che non vi è più alcuna libertà, perché chi segue una di queste professioni cosiddette ‘libere’ in effetti “diventa schiavo di potenze inferiori” (*Ib.*, p. 73). Qui l'individuo non è affatto in una libera professione, ma dipendere “dal successo, dal denaro, dalla sua ambizione, dalla sua sete di gloria, dal compiacimento che trova o non trova presso gli altri” (*Ib.*, l. c.). E quindi deve sottoporsi “ad elezioni, guadagnare denaro, partecipare alla gara senza scrupoli tra le caste, le famiglie, i partiti, i giornali”, anche se – è pur vero – “gode della libertà di ottenere successi e diventare benestante, di essere odiato dai falliti e viceversa” (*Ib.*, l. c.).

A fronte delle suddette opzioni verso concetti e convinzioni specifiche di chi o coloro che credono salvifico un 'ritorno' allo *stato di natura* (concependolo come liberatorio dalle pastoie tradizionali), si staglia invece la convinzione di chi o coloro che si riconoscono nelle tradizionali figure (e prassi) *pattizie*, quelle specifiche di ogni forma di *covenant*, o *convention*, che sin dall'inizio si articolano in un sistema istituzionale complesso, appunto la *società civile* (a torto o a ragione, argomentativamente ridotta e confusa con la *società politica*).

C'è qui, al centro del gioco esistenziale e politico, il valore decisivo dell'intenzione individuale, che è una difficile, quindi eroica, tensione. È una decisione da prendere nell'interiorità della propria psiche, del proprio animo. Decisione fra istintualità e ragione, fra paura e coraggio, fra inerzia ed azione, fra rinuncia e decisione, fra egoismo ed alterità sociale.

Nelle origini, dipende dalla scelta, dalla decisione individuale (vissuta da parte di un eroe fondatore) la creazione di un organismo complesso, costituito sia da individui che assumono (ai vertici del potere politico e del potere religioso) la guida delle diverse articolazioni della gerarchia sociale, sia da funzionari, sia dalla gran massa di personalità gregarie (e queste suddivise in distinti ceti professionali).

In questo senso, è proprio l'azione demiurgica di un eroe fondatore che pone le basi di un ordine politico complesso. E non gli automatismi delle singole pulsioni istintuali, magari a torto ritenute convergenti in un generale consenso, in una stessa convinzione dell'identità fra *eguaglianza naturale* ed *eguagliamento politico*, fra *diritti naturali* e *diritti civili*.

L'ordine vero è, al contrario, quello strutturato secondo ruoli distinti, di diverse personalità, di differenti ceti sociali aperti al merito emergente, di corpi ordinati in una gerarchia di funzioni (anch'esse connotate per la possibilità di accesso individuale nelle specifiche attività professionali e fra di loro vicendevolmente interagenti).

Un ordine, infine, la cui sola garanzia di durata è data dalla presenza o meno di personalità altrettanto eroiche di quella del suo fondatore, le quali – nei singoli frangenti di un conflittuale divenire sociale – comprendano e facciano propria questa *tradizione a struttura complessa*¹⁹⁰⁴.

¹⁹⁰⁴ "Soltanto negli eroi, in questi uomini esemplari, l'interessamento per la persona, per il nome, per il volto, il gesto ci sembra lecito e naturale, perché anche nella gerarchia più perfetta, nell'organismo più scorrevole non scorgiamo affatto una macchina composta di parti morte e

Siamo quindi in presenza – anche in Hesse (in questo non diversamente da Edmund Burke) – di un sistema ‘valoriale-istituzionale’ che non è immediatamente opera della natura, ma è il risultato di una secolare opera di edificazione di un piccolo, fragile, transeunte spazio ordinato (nel riferimento ad una dimensione spirituale e non semplicemente ad appagare bisogni primari, che in qualsiasi *società naturale* sono in qualche modo soddisfatti).

Ed è questo referente ad una più alta dimensione di vita (appunto spirituale e non solo immediatamente animale) che rende tutti questi elementi armonici, nell’interazione fra diritti e doveri, fra imperativi giuridici ed obbligazioni statuali, fra obbedienza all’autorità legittima ed universale consenso che la rende tale¹⁹⁰⁵.

Un consenso che Edmund Burke configura incardinato sulle garanzie di *libertà civile* e di *eguaglianza politica*. Garanzie di equivalenza di diverse opzioni partecipative. Garanzie di *eguagliamento* nella *società civile-società politica*, pertanto di per sé distinto dall’*eguaglianza naturale*.

Quest’ultima, infatti, l’*eguaglianza naturale*, è una nobile ipotesi, la quale sussiste come valore in sé, ma è qualcosa che si può immaginare realizzabile nella sua purezza solo nell’ipotesi di una *società naturale* nella quale vi fosse la coincidenza fra eguaglianza naturale ed eguagliamento politico, l’automatismo istintuale per il quale i *diritti naturali* si potessero immediatamente tradurre in *diritti civili* o *politici*.

Diverso è il concetto di garanzie di *libertà civile* e di *eguaglianza politica*, relative ad un ordine che esprima una *tradizione a struttura complessa* attraverso una selezione, la quale sia a sua volta il risultato della valorizzazione delle differenti opzioni e capacità participa-

in sé indifferenti, bensì un corpo vivo formato di parti e animato da organi, ognuno dei quali possiede una sua natura e una sua libertà e partecipa delle meraviglie della vita” (Ib., p. 9).

¹⁹⁰⁵ “La Castalia, come istituzione, il nostro Ordine, il nostro lavoro scientifico e scolastico, come il Giuoco delle perle e tutto il resto, sembrano alla maggior parte di noi confratelli cose ovvie e naturali come agli uomini tutti l’aria che respirano e il terreno sul quale camminano. Forse nessuno pensa che quell’aria e quel terreno potrebbero anche non esserci, che un giorno l’aria potrebbe mancare, il terreno sparire di sotto ai piedi. Abbiamo la fortuna di vivere tranquilli in un mondo piccolo, pulito e sereno e la maggior parte di noi, per strano che possa sembrare, vive nella finzione che tale mondo esista ab aeterno e [che] noi siamo nati in esso” (Ib., p. 360). E qui Knecht confessa di esser anche lui vissuto in questa illusione. “Anch’io ho vissuto i miei giovani anni in questa piacevolissima illusione, mentre la realtà mi doveva pure esser nota, che cioè non ero nato in Castalia, ma vi ero stato mandato dalle Autorità e che Castalia, l’Ordine, le scuole, gli archivi e il Giuoco delle perle di vetro non sono sempre esistiti né sono opera della natura, bensì una tarda e nobile creazione. [...] Ma come vi sono stati secoli e millenni senza l’Ordine e senza la Castalia, così sarà di nuovo in avvenire” (Ib., l. c.).

tive. E non già una loro oppressiva negazione che peraltro configurerebbe come dispotica l'ipotesi stessa di una gerarchia.

Del resto anche Knecht(-Hesse) ammette che la tentazione oligarchica, il *clinamen* verso una gerarchia arbitraria, è tutt'altro che estranea nell'*Ordine di Castalia*¹⁹⁰⁶, che per certi aspetti inquietanti dimostra a tratti di infrangere il patto originario, quello di un sia pure informale contratto con il popolo, un sostanziale tacito accordo che fornisce ai *Castali* le fonti del sostentamento.

*"Se ora noi consideriamo il nostro Ordine come nobiltà e cerchiamo di stabilire fino a qual punto il nostro contegno verso il resto del popolo e del mondo giustifichi la nostra posizione particolare, fino a qual punto il morbo caratteristico della nobiltà, la hybris, l'albagia, la boria, la saccenteria, i parassitismo ingrato ci abbiano già colpiti e ci governino, tutto ciò ci farà riflettere"*¹⁹⁰⁷.

È possibile che l'odierno 'Castalio' mancherà di obbedienza verso le "leggi dell'Ordine", che prescrivono l'obbligo di laboriosità, di coltivare la spiritualità, ma "non gli manca spesso anche la comprensione del suo posto nel popolo, nel mondo, nella storia universale?"¹⁹⁰⁸.

Oggi il 'Castalio' possiede ancora la "coscienza dei fondamenti della sua vita, sa di essere foglia, fiore, ramo o radice di un organismo vivente?"¹⁹⁰⁹.

Inoltre, ha forse anche una ben minima idea "dei sacrifici che il popolo fa per lui nutrendolo, vestendolo, offrendogli la possibilità di istruirsi e di dedicarsi ai suoi vari studi?"¹⁹¹⁰.

IV. Una tradizione spirituale scissa dalla tradizione politica, oppure con questa reciprocamente interattiva, in una medesima visione complessa dell'ordine, sia spirituale che politico?

C'è però da chiedersi sino a che punto davvero l'argomentazione di Hesse si inserisca sostanzialmente nelle formulazioni al tempo

¹⁹⁰⁶ In più luoghi Hesse chiaramente definisce la contrapposizione fra due tipologie di gerarchia, l'una oligarchica, negativa, l'altra 'sociale', positiva perché universalmente accettata dai consociati. "Un'istituzione come la nostra Castalia, staterello dello spirito, è esposta a pericoli interni ed esterni. I pericoli interni, o almeno alcuni di essi, ci sono ben noti", fra cui "la presunzione e la boria" di quegli "appartenenti all'Ordine fuorviati da quella nobiltà e dalla situazione privilegiata, [...] che del resto, a ragione o a torto, si vuol rinfacciare a qualunque nobiltà", la quale, favorita dal posto al sole e dalla condizione di privilegio, è stata sempre condotta, "dopo un certo livello, alla tentazione e alla corruzione" (Ib., 361).

¹⁹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 361-362.

¹⁹⁰⁸ *Ibidem*, p. 362.

¹⁹⁰⁹ *Ibidem*, l. c.

¹⁹¹⁰ *Ibidem*, l. c.

stesso sociali, politiche ed istituzionali di un tradizionalista liberale come Edmund Burke. E non tanto sotto il profilo della teorizzazione delle cause di dissoluzione interna o di perpetrato annientamento della complessità di un Ordine.

In effetti, anche Hesse riconosce l'Ordine come strutturato secondo la molteplicità di distinte-interagenti funzioni (della loro organizzazione gerarchica, attraverso una selezione capacitaria, assicurata tramite l'*élite*, che è quindi una *nobiltà dello spirito*). Tuttavia, – a differenza di Edmund Burke – egli considera queste come le caratteristiche di un sistema che è, sì, istituzionalizzato in strutture complesse, ma che restano specifiche di un Ordine ascetico.

Castalia sarebbe quindi un organismo chiuso in se stesso, in quanto ordine spirituale, staccato dal mondo, piuttosto che in relazione con la complessità cetuale, corporata, funzionale di una *società civile* che invece è inserita nel flusso delle vicende storiche, dovendo far fronte al reperimento dei mezzi di sussistenza, di ordine interno e di difesa esterna¹⁹¹¹?

Se alcune analogie risultano significative, nondimeno per certi aspetti le posizioni di Burke e di Hesse si diversificano in una sostanziale differenza. Da parte sua, Hesse esclude decisamente l'identificazione fra *aristocrazia dello spirito* e 'classe politica'¹⁹¹², laddove Burke – se insiste anche lui sulla necessità di conservare questa *aristocrazia dello spirito* e non del sangue – poi la considera eminentemente sul piano politico, ossia in stretta connessione con i *corporated bodies* (comunitari, associativi e politici) che compongono la *società civile*.

È in questo contesto che – come si è visto – Burke sottolinea il ruolo insostituibile di una *nobiltà naturale* che si manifesta in un'*aristocrazia politica*, ponendosi anzi come l'unica vera 'classe politica',

¹⁹¹¹ "Non credo che gli uomini riusciranno mai a coltivare una nobiltà dl sangue insieme con quella dello spirito: sarebbe un'aristocrazia ideale, ma non è altro che un sogno. Noi castalii, benché morigerati e intelligenti, non siamo idonei a regnare; se dovessimo farlo non useremmo il nostro tempo e il nostro vero compito che è quello di favorire la perfetta vita spirituale" (Ib., p. 372).

¹⁹¹² "Per regnare non occorre affatto essere stupidi e brutali, come talvolta hanno creduto gli intellettuali vanitosi, ma ci vuole la gioia di agire verso l'esterno, la passione di identificarsi con mete e fini, e indubbiamente anche una certa destrezza e mancanza di scrupoli nella scelta delle vie che conducono al trionfo: dunque tutte qualità che l'erudito (non vogliamo definirci sapienti) non deve avere e non ha, poiché la contemplazione è per noi più importante dell'azione, e nella scelta dei mezzi e dei metodi per raggiungere i nostri fini abbiamo imparato a essere il più possibile scrupolosi e diffidenti. Dunque a noi non spetta regnare e far politica" (Ib., l. c.).

aperta cioè al merito emergente. È questa – per Burke – la *nobiltà naturale* che nel sistema istituzionale va conservata, progressualmente adattandola al variare della congiuntura storica.

Concetto che lo stesso Hesse riprende – ma solo in parte – sia appunto escludendo l'identificazione fra questa *aristocrazia dello spirito* e la 'classe politica', sia – e conseguentemente – non postulando affatto un referente a *corporated bodies* (comunitari, associativi e politici). Proprio quei corpi sociali che invece Burke riconosce come tratto essenziale della vigente costituzione britannica.

In realtà, anche Hesse è convinto che una vera gerarchia sia indispensabile ad un Ordine, ma questa funzione di guida identificata in *Castalia* è da lui intesa quasi come una corporazione religiosa, pur nei suoi connotati laici di una congregazione di intellettuali.

Del resto, sin dall'inizio Knecht(-Hesse) considera il ruolo intellettuale-spirituale dell'*élite* castalia solo sulla base dell'unione mistica fornita dalla musica. Già da novizio, poneva sullo stesso piano questo Ordine con quello che definiva un "*modello antichissimo e sommamente venerando al quale il Giuoco delle perle di vetro porta grande rispetto*", ossia il modello culturale vigente "*nella Cina favolosa degli 'antichi re'*"¹⁹¹³.

Proprio lì, la musica aveva avuto "*una parte dominante nella vita di corte e dello stato*": sia come simbolo di "*armonia fra cielo e terra, nella concordanza fra il torbido e il chiaro*"; sia come simbolo di qualcosa da conservare gelosamente, perché la "*decadenza della musica era indizio sicuro che anche il governo e lo stato erano in declino*"¹⁹¹⁴.

Sono questi i riferimenti che Hesse riconoscerà sempre come l'interesse di *Castalia* per musica classica (veicolo di un'antica tradizione ellenica e romana), analogamente al culto per la musica sacra vigente nel monastero benedettino di Mariafels¹⁹¹⁵.

Se, innegabilmente diversa da Burke è la prospettiva interpretativa che muove Knecht nel considerare l'*élite* di *Castalia* titolare di una vera funzione di guida spirituale¹⁹¹⁶, d'altro canto, nelle

¹⁹¹³ *Ibidem*, p. 25.

¹⁹¹⁴ *Ibidem*, l. c.

¹⁹¹⁵ "[...] Knecht aveva una specie di venerazione che potremmo definire pia, e già nelle scuole, specie durante lo studio della musica sacra, era stato regolarmente istruito nella dottrina cristiana e nelle sue forme classiche [...]" (*Ib.*, p. 177).

¹⁹¹⁶ "[...] Insomma questa cultura castalia, cultura alta e nobile certamente, [...] non è nella maggior parte di coloro che la possiedono e rappresentano, un organo, uno strumento, non è attiva e rivolta coscientemente a mete più grandi, ma tende piuttosto al godimento di sé, all'incensamento, alla formazione di specialità spirituali" (*Ib.*, p. 362).

motivazioni che lo indurranno a dimissionare dall'Ordine, Knecht chiama in causa l'atteggiamento di Castalia di considerarsi solo ed unicamente titolare della "direzione di tutto l'insegnamento e di tutte le organizzazioni spirituali del paese"¹⁹¹⁷. Atteggiamento che alla fine segna il suo crescente distacco dalla realtà sociale¹⁹¹⁸.

Ma che tali dubbi e perplessità su questa vera natura dell'Ordine castalio Knecht avesse nutrito sin dal primo contatto con l'Ordine benedettino, è testimoniato dall'ammissione che appunto quando divenne ospite del monastero di Mariafels giunse persino a condividere il convincimento – suggeritogli da tante conversazioni con Padre Jacobus – che in definitiva "anche la civiltà castalia potesse essere soltanto una forma tarda e laterale, secolarizzata e caduca, della civiltà occidentale cristiana, dalla quale un giorno sarebbe stata riassorbita"¹⁹¹⁹.

Ad ogni modo, resta il fatto che questo suo referente alla funzione di guida, di élite, è sostanzialmente differente dalla nozione burkeana di un'aristocrazia dello spirito coincidente con la vera 'classe politica'. È differente, infatti, perché se Hesse – per un verso, come si è visto – distingue e contrappone all'interno di Castalia le associazioni di tipo privato (di tipo familiare, gentilizio) alle associazioni di tipo pubblicistico, d'altra parte ammette alla fine che anche queste ultime nell'Ordine castalio hanno il significato di organismo spirituale ma non politico.

In questi termini, il 'risanamento spirituale' che l'Ordine di Castalia ha intrapreso sin dalle sue origini (sulle rovine della guerra) in definitiva riguarda esclusivamente la propria disciplina interna, i modi di reclutare l'élite in una società aperta, la quale però non sembrerebbe costituirsi come uno spazio propriamente politico. Castalia è chiusa entro le sue monastiche mura, senza alcuna osmosi con ceti, corpi ed istituzioni sociali e politiche.

I motivi stessi della sua legittimità non sarebbero quindi che solo marginalmente politici, in ciò che attiene al tacito (o non politicamente espresso) consenso popolare a garantire una autonomia economica ai Castalii, in cambio di una guida culturale, spirituale, però non direttamente politica.

¹⁹¹⁷ *Ibidem*, p. 62.

¹⁹¹⁸ Così – dichiara infatti – ci dimentichiamo che "noi castalii non siamo dipendenti soltanto dalla nostra morale e dalla nostra ragione ma anche essenzialmente dalle condizioni della volontà popolare" (*Ib.*, pp. 363-364).

¹⁹¹⁹ *Ibidem*, p. 177.

Sotto questo profilo, il difetto di Castalia è di non sentire alcuna obbligazione politica verso la società contemporanea, se non appunto quello di una sorta di mandato per il quale il 'popolo' assicurerebbe i mezzi economici di sostentamento a questa *élite* ascetica, intellettuale-spirituale, dei 'castalii'¹⁹²⁰.

Qui merge appunto la distanza fra un concetto di *tradizione politica* che Burke argomenta appunto nel senso di un sistema istituzionale complesso, e il concetto di Hesse di una *tradizione spirituale*, ascetica, per un verso ispirata all'Oriente¹⁹²¹, ma anche al monachesimo benedettino (quantunque, rispetto a questo, solo negli aspetti più contemplativi che non nella contestualità benedettina dell'*hora et labora*).

Sotto una più analitica prospettiva, potremmo dire che la *tradizione spirituale* evocata da Hesse in totale separazione dalla *tradizione politica*, viene invece ricondotta da Burke alla necessaria interazione (specifica di una *società civile* complessa, tale in quanto la risultante anche, se non prima di tutto, di una distinzione interattiva fra *società religiosa* e *società politica*) proprio fra la *tradizione spirituale* e la *tradizione politica*.

A tal proposito si veda 'in particolare' l'apprezzamento di Burke per il monachesimo presso i popoli del Nord-Europa ('irlandese' o 'celtico'), rispetto al monachesimo puramente ascetico, di matrice orientale. Quest'ultimo, nei primi secoli dell'era cristiana, distrusse la scienza nell'Impero romano, mentre invece il primo, il monachesimo 'settentrionale' divenne il veicolo della sopravvivenza, della raccolta e di riproduzione degli antichi testi della classicità¹⁹²².

¹⁹²⁰ "Noi siamo specialisti nell'indagine, nella misura, nell'analisi, siamo chiamati a custodire e vagliare costantemente tutti gli alfabeti, gli abbagli e i metodi, siamo i verificatori dei pesi e delle misure spirituali. Certo siamo anche molte altre cose, all'occasione possiamo essere innovatori, scopritori, avventurieri, conquistatori e interpreti, ma la nostra prima e più alta funzione, per la quale il popolo ha bisogno di noi e ci mantiene, è la pulizia di tutte le fonti del sapere. Nel commercio, nella politica, o che so io, il vendere lucciole per lanterne può essere talvolta un merito geniale, tra noi invece non lo è mai" (*Ib.*, pp. 372-373). Nel contempo, Hesse ora precisa meglio la sorta di 'autonomia' di Castalia rispetto alla società ed agli stessi 'bisogni' del popolo, il cui appagamento è un dovere per i 'Castalii', ma non sino al punto di negare la propria specificità spirituale. "Ma se anche siamo disposti a sacrificare il nostro benessere, la comodità e la vita al popolo in pericolo, non vuol dire che si sia pronti a sacrificare lo spirito stesso, la tradizione e la morale della nostra spiritualità agli interessi del giorno, del popolo e dei generali" (*Ib.*, p. 373).

¹⁹²¹ "[...] Presso i cinesi nulla mi ha attirato quanto la lunga vita del sistema confuciano, e nella nostra storia occidentale mi parvero valori storici di prim'ordine anzitutto la Chiesa cristiana e gli Ordini che la servono e la sostengono" (*Ib.*, p. 173).

¹⁹²² Nell'*Abridgment of English history*, Burke indica nei monasteri irlandesi il luogo e di raccolta degli antichi documenti della cultura classica, elogiandone la scelta di non

Qui, peraltro Burke delinea la singolare tesi (di matrice illuminista, più che solo protestante) per cui la stessa comprensione della religione, della Scrittura, apparve a quei monaci irlandesi (come si è visto, da lui considerati di ascendenza celtica-druidica) sostanzialmente differente rispetto al cristianesimo 'mediterraneo'. I monaci irlandesi ebbero il merito di raffrontare i testi sacri cristiani con analisi culturali che andavano al di là della semplice fede religiosa¹⁹²³.

Proprio per questo quei monasteri furono veicolo sia propriamente di tradizioni etnico-nazionali, sia della ricezione di influssi interculturali (cioè in qualche misura internazionali ed inter-etnici)¹⁹²⁴.

Da questi viaggi, le diverse specie di conoscenza e di accrescimento culturale furono in diversi momenti "*imported in England*", dove furono coltivate solo grazie al tempo libero ed al ritiro nei monasteri ["*in the leisure and retirement of monasteries*"], non altrove possibile, e dove era più necessario sia di trar fuori certi uomini da una società [la *società naturale*] in generale rozza e feroce ["*to draw certain men from the general rude and fierce society*"], sia di elevare compiutamente una barriera fra questi e la vita barbara del resto

tradurli nella loro lingua nazionale, ma lasciandoli in latino, prevenendo così l'irreversibile naufragio della cultura umana, che il 'monachesimo' orientale aveva invece messo in serio pericolo. "[...] *For if the monks contributed to the fall of science in the Roman empire, it is certain that the introduction of learning and civility into the northern world is entirely owing to their [dei monasteri 'settentrionali'] labours*" (E. BURKE, *An Abridgment of English history...*, cit., pp. 527-528).

¹⁹²³ "It is true that they cultivated letters only in a secondary way, and as subsidiary to religion. But the scheme of Christianity is such that it almost necessitates an attention to many kinds of learning. For the Scripture is by no means an irrelative system of moral and divine truths; but it stands connected with so many histories, and with the laws, opinions and manners of so many various sorts of people, and in such different times, that is altogether impossible to arrive to any tolerable knowledge of it, without having recourse to much exterior enquiry. For which reason, the progress of this religion has always been marked by that of letters" (*Ib.*, p. 528).

¹⁹²⁴ Qui Burke riconosce un disegno della Provvidenza, per il quale quei monasteri furono il punto di incontro e di commistione fra diverse tipologie di una comune umanità. Una *commixtio idearum* più che *sanguinum*, peraltro secondo modalità diverse sia dal semplice pellegrinaggio a Roma – *ad limina Apostolorum* –, sia dalla semplice migrazione di popoli o di cruenti conquiste. "It is not wholly unworthy of observation that Providence, which strongly appears to have intended the continual intermixture of mankind, never leaves the human mind destitute of a principle to effect it. The purpose is sometimes carried on by a sort of migratory instinct, sometimes by the spirit of conquest; at one time avarice drives men from their homes, at another they are actuated by a thirst of knowledge; where none of these causes can operate, the sanctity of particular places attracts men from the most distant quarters. It was this motive which sent thousands in those ages to Jerusalem and Rome; and now, in a full tide, impels half the world annually to Mecca" (*Ib.*, l. c.).

del mondo[“and wholly to set a bar between them and the barbarous life of the rest of the world”], al fine di renderli pronti per lo studio, la coltura delle arti e della scienza [“in order to fit them for study and the cultivation of arts and science”]¹⁹²⁵.

E qui – come si vede – Burke anticipa sui tempi la nozione di ‘sapienza straniera’, come frutto maturo della migrazione e dell’incontro di popoli e culture, che si riconoscevano nella loro diversità ma anche nei possibili motivi culturali in qualche misura e modo accomunabili¹⁹²⁶. Anticipo dunque di quanto al clima rovente delle ideologie del XX secolo Arnaldo Momigliano opporrà nel segno di un’analogia complessa *coiné* dell’epoca classica.

Tutti motivi che spiegano l’avversione verso il monachesimo sia del radicalismo polemico di Voltaire, sia soprattutto per l’imprevista, dagli Illuministi, filiazione giacobina che avrebbe poi ferocemente attaccato i monasteri nella scristianizzazione francese ‘post-1792’. Ma anche ‘ante 1799’, cioè nella fase ‘direttoriale’. Si pensi infatti a La Révellière Lépeux, uno dei ‘direttori’, il quale ‘commissionò’ al generale Bonaparte la distruzione del ‘Vescovo di Roma’, incarico disatteso dal geniale comandante dell’inizialmente fantomatica *Armée d’Italie*.

Un’avversione che – come appunto sottolinea Burke – era motivata dal fatto che sin dalla loro origine quei monasteri erano stati l’unico canale economico sociale (in quanto allora erano la sola corporazione istituita) per il quale fosse possibile comunicare ai poveri le ricchezze dei ricchi (dei loro lasciti testamentari)¹⁹²⁷.

¹⁹²⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁹²⁶ Si veda ove Burke sottolinea positivamente il fatto che per volontà di Gregorio Magno in Inghilterra vennero rispettati gli antichi monumenti druidi (“*It was a precept of Pope Gregory [...] that the heathen temples should not be destroyed, especially where they were well built*”) [Stonehenge, Avebury Hill, etc.] – limitandosi la cristianizzazione a togliere gli idoli che ricordavano troppo fortemente la religione pagana, ma non senza che alcune sopravvivenze celtiche venissero saggiamente accettate (*Ib.*, p. 526). Fra le quali il *cervo* come simbolo del rinnovarsi delle stagioni [con la perdita ed il rigenerarsi del *palco di corna*] e quindi delle ere dalla Vita. A tal riguardo, si potrebbero ricordare sia l’idolo di *Cernunnus* [nel museo di Saint-Germain en Laye, significativamente voluto da Napoleone III, nel suo ‘*pastiche*’ neogotico-neoceltico, quale risulta dalle sale nell’ala sinistra del Museo del Quai d’Orsay], sia l’idolo ora divenuto santo che figura nel museo della cattedrale di Conques. Da parte sua Burke ricorda che “*whatever popular customs of heathenism were found to be absolutely not incompatible with Christianity were retained; and some of them were continued to a very late period. Deer were at certain season brought into St. Paul’s church in London, and laid on the altar; and this custom subsisted until the Reformation*” (*Ib.*, l. c.).

¹⁹²⁷ “*The monasteries were then the only bodies coporate in the kingdom; and if any persons were desirous to perpetuate their charity by a fund for the relief of the sick or indigent, there*

Ma altrettanto sicuro è che – al di là di simili simpatie per il monachesimo – fra i due referenti alla tradizione, permangono differenze sostanziali. In un caso si tratta di una *tradizione ascetico-spirituale*, nell'altro caso di una tradizione propriamente politica. Ossia, non diversamente da quella politica, anche l'Ordine di Castalia ha sì un referente alla *tradizione spirituale-istituzionale a struttura complessa*, ma questo sistema consiste nella bi-polarità fra l'*élite* spirituale ed il popolo. Non vi qui è alcuna traccia rilevante di corpi intermedie e di un'articolata gerarchia di funzioni. Mentre, invece, la tradizione politica cui si riferisce Burke, in quanto è riferita appunto ad un sistema sociale ed istituzionale articolato in ceti, corpi e funzioni, è propriamente una *tradizione politico-istituzionale a struttura complessa*.

Per il resto, anche Hesse vede un pericolo incombente per il suo Ordine, e lo precisa nel sottolineare il crescente distacco fra l'*élite* (che devia dal suo ruolo di guida sociale) ed il popolo. Il suo discorso è però 'epocale' va al di là, cioè, dell'immediato riferimento politico su questo o quello dei molteplici attentati all'armonia spirituale raggiunta da una parte dell'umanità che costantemente ha seguito e prosegue sulla vita dello spirito.

Diverso il caso di Burke considera relativamente allo scontro mortale in atto fra un Ordine strutturato nella complessità di organi e funzioni (come la costituzione britannica, luogo della realizzazione di un *governo misto-costituzione mista*, e di una gerarchia di funzioni al cui vertice c'è la vera aristocrazia, la *nobiltà naturale* basata sull'apertura al merito). Qui non c'è alcun Ordine spirituale distaccato dalla realtà sociale e politica, chiuso nell'auto-referenzialità di una cultura alla fine solo *élitaria*, erudita o spirituale.

Né c'è alcuna sovrapposizione o tentativo di conciliazione fra un Ordine spirituale laico e la Chiesa di Roma. Infatti, se l'irlandese Burke si batte per la difesa dei cattolici irlandesi lo fa in nome della libertà di coscienza e di pensiero di tutti i cittadini. E si muove nel contesto di un parlamento rispetto al quale la Chiesa di Roma non ha alcun potere diretto, in quanto è Stato straniero con cui stabilire sperabilmente relazioni diplomatiche fra ordinamenti diversi.

D'altro canto le ragioni per cui la *nobiltà naturale-aristocrazia dello spirito* è per Burke rilevante in quanto 'classe politica' aperta al merito (e non solo, come in Hesse, aristocrazia dello spirito, ma non

was no other way than confide this trust to some monastery. The monks were the sole channel through which the bounty of the rich could pass in any continued stream to the poor; and the people turned their eyes towards them in all their distresses" (Ib., p. 527).

‘classe politica’), sono le medesime per cui il suo discorso si sviluppa nel riferimento alla dimensione ideologica e politica della sovversione rivoluzionaria che si stava realizzando in Francia.

Nel riferimento a questo organismo risultante dalla selezione delle migliori capacità (la *nobiltà naturale* come vera ‘classe politica’, in quanto aperta al merito emergente) – Burke può argomentare la sua critica all’ideologia egalaritaria francese. Un’ideologia sostenuta, sulla base di un Rousseau riduttivamente interpretato, dai vari Price e Paine (nel senso di un’asserita coincidenza fra l’*eguaglianza naturale* di tutti gli uomini e l’*eguaglianza politica* attribuitasi dai pochi dell’oligarchia rivoluzionaria).

V. *L’idea di ‘classe politica aperta al merito’ come vera aristocrazia naturale, di contro sia all’egalitarismo radicale che alla sterile separatezza dal mondo reale pur spiritualmente motivata*

Il tema di questa *aristocrazia naturale* come ‘classe aperta’ è ben delineato dove Burke precisa che, comunque, la via dell’ascesa sociale non è indifferentemente aperta ad ogni uomo [*“Every thing ought to be open; but not indifferently to every man”*]¹⁹²⁸. E tanto meno se scelto a rivestire un incarico pubblico sulla sola base di rotazione delle cariche o di un sorteggio [*“no rotation; no appointment by lot; no mode of election operating in the spirit of sortition, or rotation”*], procedure che sono contrarie ad un governo che si proponga vasti fini [*“a government conversant in extensive objects”*], proprio perché non permettono di accertare le qualità politiche richieste¹⁹²⁹.

Il percorso che conduce un individuo da una condizione oscura alla distinzione sociale ed al potere [*“the road to eminence and power, from obscure condition”*] non dovrebbe essere un avanzamento troppo facile o ovvio [*“ought not to be made too easy, nor thing too much of course”*], perché una virtù che si trova raramente deve essere messa alla prova in coloro che aspirano a cariche pubbliche¹⁹³⁰. Il tempio dell’onore politico è situato su di un’alta sede e la chiave per accedervi è quella virtù che si manifesta solo in mezzo a difficoltà ed a lotte¹⁹³¹.

¹⁹²⁸ ID., *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 400.

¹⁹²⁹ *Ibidem*, l. c.

¹⁹³⁰ *“If rare merit be the rarest of all rare things, it ought to pass through some sort of probation”* (*ib.*, l. c.).

¹⁹³¹ *“The temple of honour ought to be seated on an eminence. If it be opened through virtue, let it be remembered too that virtue is never tried but by some difficulty and some struggle”* (*ib.*, l. c.).

Un tema, questo della aperture all'ascesa sociale, intercettuale (e delle cautele nel definirne i tempi ed i modi), che domina l'intera riflessione di Burke sulla *tradizione politica* britannica, intesa come *tradizione costituzionale*, secondo cui la preminenza di questa *aristocrazia naturale* si legittima sul piano della verifica funzionale-capacitaria, e non già solo sulla base di antiche e sia pure politicamente indiscutibili ascendenze, di derivazioni gentilizie da quei baroni che, con la 'spada alla gola' di re Giovanni¹⁹³², riuscirono nel 1215 a strappare la prima dichiarazione dei *diritti politici* di libertà (la *Magna Charta Libertatum*)¹⁹³³.

L'idea di *aristocrazia naturale* è da Edmund Burke consapevolmente distinta da ogni concezione etnico-biologica, da ogni spiegazione istintuale-deterministica del comportamento individuale sociale. Con questa nozione, Burke intende invece l'aristocrazia come risultante di educazione, di ambienti familiari e professionali in cui l'individuo singolo viene formato verso la riacquisizione, il recupero o l'acquisizione di motivazioni più profonde, come in una dimensione sottostante l'immediata istintualità.

Quest'ultima, sarebbe anch'essa il risultato di ritorno al passato, ma ad un ritornato, un sopravvenuto rimbarbarimento, rispetto a

¹⁹³² La *Magna Carta* [*Magna Charta Libertatum*] è un documento, scritto in latino, che il re d'Inghilterra Giovanni Senzaterra [John Lackland] fu costretto a concedere ai baroni del Regno, propri feudatari diretti, il 15 giugno 1215.

¹⁹³³ Tra i suoi articoli: [I] il divieto per il sovrano di imporre nuove tasse ai suoi vassalli diretti senza il previo consenso del *Commune consilium regni* (formato da arcivescovi, abati, conti e i maggiori tra i baroni, da convocarsi con un preavviso di almeno quaranta giorni e deliberante a maggioranza dei presenti); [II] la garanzia, valida per tutti gli uomini di condizione libera, di non poter essere imprigionati senza prima aver sostenuto un regolare processo, da parte di una corte di *pari*, se la norma era incerta o il tribunale non competente, o secondo la *legge del regno* (articolo 39, in cui si ribadisce il principio del *habeas corpus integrum*); [III] la proporzionalità della pena rispetto al reato (articolo 20); [IV] l'istituzione di una commissione di venticinque baroni, che, nel caso in cui il re avesse infranto i suoi solenni impegni, doveva fargli guerra, chiedendo la partecipazione di tutti i sudditi (articolo 61, in cui si manifesta il futuro principio della legittima resistenza all'oppressione di un governo ingiusto); [V] l'integrità e libertà della Chiesa inglese (articolo 1), precedentemente messa in discussione sia dalla disputa tra Enrico II, padre di Giovanni, e l'arcivescovo di Canterbury Thomas Becket sulla giurisdizione regia nelle cause criminali contro gli ecclesiastici, sia dall'iniziale mancato riconoscimento (compiuto solo dopo la scomunica da parte del papa Innocenzo III con la Bolla Pontificia del 24 agosto 1215) dell'arcivescovo Stephen Langton (tra i maggiori ispiratori della *Charta*) da parte del re Giovanni. In materia economica, la *Charta* faceva salve le *antiquas libertates* della città di Londra, dei borghi, delle ville e dei porti (articolo 13) e concedeva a tutti i mercanti, esclusi quelli provenienti da paesi in guerra con il re, il diritto gratuito di ingresso e di uscita dal paese (www.it.wikipedia.org/wiki/Magna_Carta).

più alte origini e condizioni dell'umanità nel suo complesso, ed in particolare di quella sua parte che si sente decaduta da uno stadio di iniziale perfezione. Un'idea questa di un sopravvenuto rimbarbarimento di gran parte dell'umanità che troviamo anche in Joseph de Maistre, che così spiega (del resto sulla base della narrazione biblica) le differenze fra le razze.

Diversamente intesa da Burke, l'*aristocrazia naturale* non è affatto incompatibile con lo Stato, e tanto meno separabile da esso ["*A true natural aristocracy is not a separate interest in the state, or separable from it*"]¹⁹³⁴. Anzi, è parte integrante di un grande organismo correttamente costituito ["*It is an essential integrant part of any large body rightly consituted*"]¹⁹³⁵.

Un'*aristocrazia naturale* che si legittima sulla base di presupposti fondati sull'esperienza, pertanto da riconoscere oggi come verità oggettive ["*It is formed out of a class of legitimate presumptions, which, taken as generalities, must be admitted for actual truths*"]¹⁹³⁶. Valutazioni la cui validità è dimostrata sulla base dell'esperienza, dell'importanza nella formazione di quest'*aristocrazia naturale* (per il fatto che i suoi membri siano allevati in 'alto luogo', dove sin dai primi anni non possano aver avuto contatto con niente di vile e di sordido, e dove possano invece essere stati formati nel rispetto di se stessi, della pubblica opinione)¹⁹³⁷.

Un'*aristocrazia naturale* cresciuta in posizioni tanto elevate da permetterle una veduta delle estese ed incommensurabilmente diverse combinazioni di uomini e di affari specifici di una grande società politica¹⁹³⁸.

Dunque una vera e propria classe dirigente che abbia avuto il tempo [l'*otium* distinto dal *negotium*] di leggere, di riflettere e di conversare, in grado di acquisire l'attenzione del saggio e del dotto¹⁹³⁹. Un ceto dirigente di persone abituate sia al comando ed all'obbedienza nelle cose di guerra, sia a non curarsi del pericolo quando

¹⁹³⁴ BURKE, *An appeal from the new to the old whigs...*, cit., p. 525.

¹⁹³⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁹³⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁹³⁷ "*To be bred in a place of estimation; to see nothing low and sordid; to be taught to respect one's self; to be habituated to the censorial inspections of the publik eye; to look early into publick opinion [...]*" (*Ib.*, l. c.).

¹⁹³⁸ "*To stand upon such elevated ground as to be enabled to take a large view of the wide-spread and infinitely diversified combinations of men and affairs in a large society [...]*" (*Ib.*, l. c.).

¹⁹³⁹ *Ibidem*, l. c.

si deve difendere il proprio onore e la funzione che si ricopre, vigilando al più alto livello di previdenza e circospezione (in situazioni in cui non si possono commettere errori perché anche il più piccolo avrebbe rovinose conseguenze)¹⁹⁴⁰.

Tuttavia, *l'aristocrazia naturale* è relativa non soltanto a queste funzioni supreme (dove chi ha una condotta di vita regolata è considerato come colui che agisce in vista di una riconciliazione fra Dio e l'uomo [*"act as a reconciler between God and man"*]), ma si manifesta anche in quelle di grado inferiore, nell'amministrazione della giustizia, nell'insegnamento superiore, nella creazione artistica¹⁹⁴¹. Ed anche nell'esercizio del commercio, nelle cui modalità economiche si applichi diligenza, criteri di ordine, di continuato impegno, assumendo a referente della propria attività il rispetto di una giustizia commutativa¹⁹⁴².

Ecco quali sono le condizioni per cui si possa avere quell'aristocrazia naturale, manifestata in ogni attività e funzione sociale, e senza la quale non vi è alcuna nazione [*"these are the circumstances of men that form what I should call a natural aristocracy, without which there is no nation"*]¹⁹⁴³. Ed è questo e non altro il vero *stato di natura* dell'uomo [*"his natural state"*]¹⁹⁴⁴. Non già quello di un selvaggio ed incoerente modo di vita, in quanto l'uomo è un essere che, per sua *natura ragionevole* [*"by nature reasonable"*], non si trova nel suo vero stato naturale altro che quando è in una situazione in cui la ragione possa essere meglio coltivata e la più predominante [*"best cultivated and most predominates"*]¹⁹⁴⁵. In questo senso, la vera natura dell'uomo è l'arte [*"Art is man's nature"*]¹⁹⁴⁶.

È quanto – secondo lo stesso Knecht(-Hesse) – è possibile riconoscere in quella tradizione politica che in più di due millenni

¹⁹⁴⁰ “[...] *To be habituated in armies to command and to obey; to be thought to despise danger in pursuit of honour and duty; to be formed to the greatest degree of vigilance, foresight and circumspection, in a state of things in which no fault is committed with impunity, and the slightest mistakes draw on the most ruinous consequences [...]*” (Ib., l. c.).

¹⁹⁴¹ “[...] *To be employed as an administrator of law and justice, and to be thereby amongst the first benefactors to mankind to be a professor of high science, or of liberal and ingenious art [...]*” (Ib., l. c.).

¹⁹⁴² “[...] *To be amongst rich traders, who from their success are presumed to have sharp and vigorous understanding, and to possess the virtues of diligence, order, constancy and regularity, and to have cultivated an habitual regard to commutative justice*” (Ib., l. c.).

¹⁹⁴³ *Ibidem*, l. c.

¹⁹⁴⁴ *Ibidem*, l. c.

¹⁹⁴⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁹⁴⁶ *Ibidem*, l. c.

ha assunto a referente alcune figure evocative della complessità di motivazioni non riducibile a semplicità istintuale, individuale, cetuale, etnico-biologica. Si tratterebbe, cioè, di figure tradizionali che illustrano con linguaggio mitico-simbolico: sia il *diverso ordito* con cui il *tessitore-politico* intreccia nell'*eguale trama* le diversità di colori in uno stesso disegno, sia la sinfonia nella quale diversi strumenti producono suoni differenti ma resi armonici da un *Magister musicae*¹⁹⁴⁷.

Argomentazione che si colloca – nel caso di Hesse – concettualmente ‘a mezza via’. Da un lato, vi vediamo espressa una filosofia, un mito politico, un’ideologia, nel contesto di ‘finzioni letterarie’ che – appunto nel riferimento ad un’eterogeneità ‘disordinata da riordinare’ armonicamente – sono dei veri e propri messaggi morali, filosofici, politici intesi a dare risposta all’attuale epoca di crisi.

Dall’altro lato, vi si scorge appunto l’accento non compiutamente definito ad una *tradizione politica* che: per un verso, non sembra molto distante da un sincretismo universalistico, ma che – per altro verso – è inteso a dimostrare il ruolo che le grandi personalità, i veri eroi dell’umanità hanno svolto nel delineare una convergenza fra la spiritualità ascetica orientale, il pensiero socratico ellenico e la riflessione cristiana in Tommaso d’Aquino¹⁹⁴⁸.

¹⁹⁴⁷ “Queste regole. Il linguaggio figurato e la grammatica del Giuoco sono una specie di linguaggio esoterico, sommamente evoluto, che comprende parecchie scienze e arti, massime la matematica e la musica [...] ed è capace di esprimere e mettere in rapporto tra loro il contenuto e i risultati di tutte le scienze. [...] Tutto questo enorme patrimonio di valori dello spirito è trattato dal giocatore di perle come un organo dall’organista” (H. HESSE, *Il giuoco delle perle di vetro...*, cit., p. 11).

¹⁹⁴⁸ “[...] Certo, quella che noi oggi diciamo personalità è cosa alquanto diversa da quella che intendevano i biografi e storici dei tempi passati [...], mentre noi, oggi, parliamo di personalità importanti solo quando incontriamo uomini che al di là di ogni originalità e stranezza sono riusciti a inserirsi in maniera possibilmente perfetta nell’universale e a servire nel modo migliore ciò che sta al di sopra della personalità. A ben guardare, già l’antichità conobbe questo ideale: la figura del ‘sapiente’ o del ‘perfetto’ presso gli antichi cinesi o l’ideale della virtù socratica quasi non si distinguono dal nostro ideale odierno, e qualche grande organismo spirituale come, poniamo, la Chiesa romana nelle sue epoche più potenti, ha conosciuto principi simili; e qualcuno dei suoi personaggi più grandi, come ad esempio Tommaso d’Aquino, ci appare, similmente alle sculture greche primitive, piuttosto il classico rappresentante di un tipo che una persona singola” (Ib., p. 8).

VI. *La complessità dell'ordine spirituale rivela una trasversalità di prospettive che è sostanzialmente compresa sia da un ordine monastico che da una 'chiesa protestante' piuttosto che dall'intellettualismo di Castalia e da una sola chiesa universale*

Inserendosi in questa tradizione, per Hermann Hesse l'ordine è indubbiamente plurale. Riguarda non solo questi due Ordini centrali nella spiritualità universale (la laica *Castalia* e la *Chiesa di Roma*), ma anche una 'periferia' che illumina entrambi questi due centri spirituali, ossia l'*Ordine di san Benedetto* (non immediatamente coincidente con Roma)¹⁹⁴⁹, e addirittura l'*Ordine dei Gesuiti*¹⁹⁵⁰, senza dimenticare i 'Protestanti'. Ordini che rappresentano tutti distinte, diverse tipologie di riferimento ad una *tradizione politico-istituzionale a struttura complessa*. Tradizione che d'altra parte consiste nel riconoscere i suoi naturali nemici nelle ideologie che perseguono il disegno di reintrodurre o instaurare un *ordine nuovo* a struttura semplice, una *cesura radicale con il passato*. Per giunta, evocata, immaginata, voluta come un *ritorno ad uno schema semplice di aggregazione*, in realtà specifico di uno *stato naturale*, comunque *pre-politico*.

Contro questi nemici, da parte di tutti i sistemi che si riconoscono in una *tradizione politico-istituzionale a struttura complessa* sarebbe necessario, auspicabile e possibile un fronte unico contro i ritornanti, drammatici e letali fraintendimenti su quale sia la vera natura dell'uomo, dei suoi doveri e dei suoi concreti diritti.

¹⁹⁴⁹ Padre Jacobus "introdusse l'allievo preferito [Knecht] non solo nella preistoria e nei primordi dell'Ordine benedettino, ma anche nelle fonti del primo Medio Evo [...]" (Ib., pp. 190-191).

¹⁹⁵⁰ Nel corso della sua presenza a Mariafels, Knecht scrive agli amici sull'orientamento dei suoi studi sotto la guida di Padre Jacobus, del quale riporta un discorso sulle fonti cui questo storico dell'Ordine benedettino si è ispirato. "[...] Nella storia greca non mi sono soffermato al firmamento degli eroi né all'invadente clamore dell'agorà, bensì a tentativi come quelli dei pitagorei o dell'Accademia platonica; presso i Cinesi nulla mi ha attirato quanto la lunga vita del sistema confuciano, e nella nostra storia occidentale mi parvero valori storici di prim'ordine anzitutto la Chiesa cristiana e gli Ordini che la servono e la sostengono" (Ib., p. 173). Ma è soprattutto la continuità di questi Ordini che Padre Jacobus dichiara di considerare il più importante fatto della storia universale. Più importante della stessa Chiesa. "[...] Lasciamo stare la Santa Chiesa che per noi credenti è al disopra di ogni discussione. Se però Ordini come quello dei benedettini, dei domenicani e, più tardi, dei gesuiti, eccetera, sono vissuti per secoli, e dopo tanti secoli, a onta degli sviluppi, delle degenerazioni, degli adattamenti e delle violenze, hanno mantenuto il loro volto e la voce, i loro gesti, la loro anima individuale, devo dire che questo è per me il più memorabile e venerando fenomeno della storia" (Ib., l. c.).

Forse ci vorrebbe una più decisiva convergenza verso la ripetizione di un centro, verso il pieno riconoscimento di un luogo di memoria, di valori sostanzialmente accomunanti, tali da farli convergere in un medesimo antagonismo contro la barbarie che oggi si configura nel radicalismo innovativo (privo di un referente concreto alla vera natura razionale dell'uomo, superiore all'immediata istintualità)? Forse si dovrebbe riscoprire nel contesto di una natura universale, umana e planetaria, l'impronta di una Volontà creatrice divina, irriducibile alla natura immediatamente istintuale della volontà di individui e popoli, razze e nazioni?

A tratti l'argomentazione di Knecht(-Hesse) sembrerebbe affrontare decisamente questi interrogativi. Ma li risolve sul piano della giustapposizione fra due aspetti su cui esita a pronunciare in maniera univoca la sua decisione. Sente l'attrazione per la religiosità cristiana, si allontana sempre più dalla spiritualità laica di Castalia, condivide l'accusa che all'Ordine castalio rivolge Padre Jacobus (quello cioè di non avere una teologia)¹⁹⁵¹, ma alla fine le sue ragioni di dissenso vertono sul distacco fra questa *élite* spirituale castalia ed i bisogni del popolo.

Entro questi termini concettuali va dunque posta la visione di Knecht(-Hesse), la quale si sviluppa poi sia nella distinzione di questi due Ordini valoriali ed istituzionali, sia – e alla fine soprattutto – nella considerazione di una loro possibile interazione, di una dialettica fra distinti ambiti culturali. Interazione fra distinzioni, possibile se i due Ordini che si sono costituiti sulla base di un'analogia *tradizione istituzionale a struttura complessa* si riconoscono ognuno nella propria diversa individualità culturale-valoriale, evitando di assumere la configurazione di insanabile conflitto.

Un antagonismo che sarebbe mortale per entrambi, nel riemergere dell'*eguagliamento violento* imposto da diverse possibili tipologie di un '*ritorno alla natura*', di un'astrazione che favoleggia di uno *stato di natura* (o *società naturale*). Ideologie di un *eguagliamento violento*, per la quale si tenterebbe inevitabilmente ad azzerare qualsiasi *società civile-società politica*, considerate uno snaturamento

¹⁹⁵¹ Knecht chiede a Padre Jacobus: "Vuol dire, padre, che ci manca il fondamento della teologia?" (Ib., p. 192). E la risposta è: "Oh, non parliamo di teologia. Ne siete ancora troppo lontani. Per ora vi basterebbero alcuni fondamenti più semplici, per esempio un'antropologia, una vera conoscenza dell'uomo. Voi non lo conoscete, l'uomo, non ne sapete la bestialità né la somiglianza con Dio. Voi conoscete solamente l'uomo castalio, che è una specialità, una casta, un particolare tentativo di allevamento" (Ib., l. c.).

della vera natura dell'uomo e dei suoi *diritti naturali*. Tuttavia va anche qui sottolineata in Hermann Hesse – a tratti – un'oscillazione argomentativa.

Per un verso, abbiamo visto come egli consideri più vicino ad una veridica interpretazione della tradizione l'*Ordine cattolico della Chiesa di Roma* (perché il più antico, dimostratosi il più valido nell'affrontare la continuità valoriale-istituzionale di contro alla discontinuità delle fasi storiche determinata nei ritorni alla barbarica *società naturale*) rispetto al più recente, contemporaneo *Ordine di Castalia*.

Per altro verso Hesse non soltanto privilegia, rispetto ad entrambi questi due, l'*Ordine di San Benedetto*, ma riconosce anche il debito che proviene da quello che possiamo definire il mondo protestante. In figure, cioè, come il conte Nikolaus Ludwig von Zinzendorf¹⁹⁵² o il 'pietista svevo' Johann Albrecht Bengel¹⁹⁵³.

A questo proposito, si veda dove Padre Jacobus afferma di concordare sull'esistenza di pure aspirazioni anche in altre confessioni cristiane, nei protestanti che, se "non hanno saputo conservare la religione e la Chiesa", tuttavia in "certi momenti si sono mostrati molto valorosi e hanno avuto uomini esemplari", fra i quali il filosofo e matematico Leibniz, il "singolare conte Zinzendorf", nell'intorno del XVIII secolo "occupati a riconciliare i fratelli nemici"¹⁹⁵⁴.

L'abate continua poi il suo discorso, riconoscendo che, in generale, il secolo XVIII, "per quanto possa talvolta sembrare sbrigativo e dilettantesco" – [asserzione evidentemente rivolta all'astratto

¹⁹⁵² Il conte Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (Dresda 1700 – Herrnhut, Lusazia Superiore, 1760), è il fondatore della *Comunità dei fratelli* (1727), nel cui ambito sostenne che l'essenza del cristianesimo consiste, più che nel dogma, nell'intima esperienza dell'unione col Cristo da cui viene determinata anche l'unità delle Chiese cristiane. Allontanato dalla Chiesa evangelica (1732) ed emigrato in America, poté rientrare in patria solo nel 1744, vedendo riconosciuta la comunità nel 1748 (www.treccani.it/enciclopedia).

¹⁹⁵³ Filologo e teologo luterano, il württemburghese Johann Albrecht Bengel (1687-1752) va annoverato tra gli iniziatori della critica filologica del *Nuovo Testamento*, con opere come: *Novum Testamentum Graecum* (del 1734) e *Gnomon Novi Testamenti* (del 1742). Di lui è anche l'interpretazione millenaristica di una fine della storia che si compirà con l'Apocalisse (*Erklärte Offenbarung Johannis*, del 1740), di cui una volgarizzazione (del 1747) venne tradotta in inglese da J. Wesley, influenzando sulla formazione dei metodisti (<http://www.treccani.it/enciclopedia/johann-albrecht-bengel>). Di lui anche la revisione della cronologia biblica (*Ordo temporum*, del 1741) alla quale Hermann Hesse, si riferisce, senza citarlo in questo caso.

¹⁹⁵⁴ H. HESSE, *Il giuoco delle perle di vetro...*, cit., p. 167.

razionalismo deista degli Illuministi, che trova conferma nella distinzione di Cassirer fra questo illuminismo ed appunto quello del pietismo tedesco] –, nondimeno risulta “nella storia dello spirito molto interessante e stranamente ambiguo, sicché più volte ho dedicato i miei studi ai protestanti di quel periodo”, fra i quali feci un giorno la scoperta di un “filologo, educatore e maestro di grande statura, un pietista svevo, la quale influenza morale appare palese per ben duecento anni”¹⁹⁵⁵.

Parole in cui Knecht riconosce l’allusione a Johann Albrecht Bengel, verso il quale dichiara anche il suo apprezzamento, precisando che questo suo convincimento è un caso quasi unico in Castalia¹⁹⁵⁶. E qui padre Jacobus, sorridendo, sottolineò la singolarità che due studiosi di diversa origine, come lui e Knecht, potessero apprezzare uomini come Bengel, un “protestante svevo” che significativamente suscitava l’interesse su “un padre benedettino e su un giocatore di perle castalio”¹⁹⁵⁷.

Ma Knecht spiega che questo pietista svevo nei suoi studi giovanili, prima di dedicarsi “al grande lavoro sulla Bibbia”, aveva comunicato una volta ai suoi amici un suo progetto con il quale “sperava di raccogliere e ordinare in un’opera enciclopedica tutto lo scibile del suo tempo, in forma simmetrica e sinottica intono ad un centro”¹⁹⁵⁸.

E questo progetto corrisponde esattamente a quanto fa il *Gioco delle perle di vetro* – precisa Knecht, aggiungendo (all’osservazione di Padre Jacobus che questa idea enciclopedica è stata il trastullo di tutto il secolo XVIII) – che Bengel non aspirava soltanto a un “allineamento dei campi del sapere” [ad una semplice giustapposizione di parti che quindi restavano degli elementi distinti, senza un nesso logico], bensì “a un intreccio, a un ordinamento organico [...] ad un denominatore comune”¹⁹⁵⁹. Purtroppo Bengel non aveva piena consapevolezza del significato di un *Gioco delle perle di vetro*, per cui si perse nel suo “grande errore [...] nel calcolo dei numeri profetici e nel suo annuncio dell’Anticristo e del regno millenario”¹⁹⁶⁰.

¹⁹⁵⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 167-168.

¹⁹⁵⁷ *Ibidem*, p. 168.

¹⁹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 168-169.

¹⁹⁵⁹ *Ibidem*, p. 169.

¹⁹⁶⁰ *Ibidem*, l. c.

VII. *Abbandonata la 'cinta muraria' di un ordine spirituale chiuso in se stesso, il ritorno verso la dimensione pratica della vita ed al dovere di provvedere ai bisogni primari dell'umanità*

A fronte di questa pluralità di Ordini (tutti sulla linea di una *tradizione a struttura complessa* peraltro interpretata sulla base di interpretazioni diverse se non della sostanza quanto meno delle forme in cui si esprime la fede in questa tradizione) sortendo poi da questa *oscillazione argomentativa* – nelle conclusioni Hesse dichiara *apertis verbis* l'inferiorità dell'*Ordine di Castalia*, incapace di saldare le sue forme attuali a quello che resta uno dei nodi problematici di una *tradizione a struttura complessa*. Un'incapacità sopravvenuta, nella fattispecie di un distacco fra l'*élite* culturale in cui consiste ed i concreti problemi del popolo (il cui lavoro, la cui attività, le cui sostanze e speranze sono ciò che legittima ed alimenta l'esistenza di questo Ordine castalio, che invece oggi si allontana e si distacca da questa realtà esistenziale, della pratica di vita, da un mondo che "è tutto formazione, storia, tentativo, sempre nuovo inizio" chiudendosi in uno sterile mondo di inutili erudizioni)¹⁹⁶¹.

E qui c'è da chiedersi se Knecht(-Hesse) intenda ammettere conclusivamente che non solo la perfezione formale, erudita, distante dal mondo reale in cui ora vive una decaduta Castalia, ma anche quella sua originaria ricerca di un sapere universale non fosse un'indebita pretesa laica, in tutto omologa alle religioni che si pretendono universali.

L'individuazione di una simile pretesa riguarda forse solo chi vive all'interno di un Ordine, ma non quanti vivono nella realtà storica. Forse a costoro Castalia può offrire solo un modello, senza pretendere che tutti vi consentano, anche perché la visione del mondo è diversificata in una infinita molteplicità di interpretazioni e realizzazioni, in sé tutte valide, in coerenza con i valori assunti a proprio fondamento?

¹⁹⁶¹ "[...] Il mio ritorno dal monastero [da quello benedettino di Mariafels a quello castalio, di Waldzel] mi portò in un paese quasi privo di storia, in una repubblica di eruditi e giocatori di perle, in una società elettissima e anche assai gradevole, nella quale però ero solo: solo con la mia intuizione del mondo, la mia curiosità di vederlo, la mia simpatia per esso. [...] Jacobus, il mio maestro [a Mariafels], m'aveva ispirato" per il mondo reale – esterno, estraneo a Castalia – "un affetto che andava sempre più aumentando e cercando alimento, mentre in Castalia non c'era nulla che lo potesse nutrire, perché qui si era fuori del mondo, si era anzi in un mondo piccolo, perfetto" – cioè concluso, statico – "non più in divenire, non più crescente" (Ib., p. 415).

Nelle parole che Hesse attribuisce al giovane Knecht c'era già, del resto, ben delineato questo dubbio¹⁹⁶². Un dubbio che poi verrà risolto nel maturarsi della sua vocazione spirituale, per la quale Knecht alla fine si distaccherà dal tradizionalismo ascetico di Castalia, per riconfrontarsi al mondo reale. Qui, con palesi accenti 'dilttheyani', Hesse delinea questo dubbio giovanile di Knecht nel senso della differenza fra: una concezione ascetica (quella della disciplina spirituale interna ad un Ordine gerarchico, la quale vale per chi accetta di seguirla); e la molteplicità di visioni del mondo che sono e restano diverse in tempo, luogo e cultura. E qui, 'di contro' si staglia l'innovazione, la scoperta che il più maturo Knecht apporterà al *Gioco delle perle di vetro*.

Una novità che attiene all'identità fra la *sostanza* immutabile e le *forme* transeunti della tradizione, che dunque non può essere considerata immobile, legata alle forme del primo porsi dei suoi *valori fondativi*.

In questo, il Knecht che ha maturato le sue scelte spirituali si rivela in palese contraddizione con quanto gli aveva detto all'inizio di questo itinerario (quando era ancora 'catecumeno') il *Magister Ludi*, sulla necessità non di negare, ma di dirigere i propri sentimenti, le proprie passioni verso un centro di significati spirituali, peraltro senza illudersi di offrire al mondo una dottrina perfetta, in quanto in definitiva non vi è nulla di certo, di immutabile, se non nell'intima dimensione delle scelte fatte nel proprio animo¹⁹⁶³.

¹⁹⁶² "Trovare una dottrina, una cosa nella quale si possa credere! Tutto si contraddice, tutte le cose si sfiorano senza incontrarsi, non vi è nessuna certezza. Tutto si può interpretare così e si può anche interpretare viceversa. Si può spiegare tutta la storia universale come evoluzione e progresso e d'altro canto si può scorgervi nient'altro che decadenza e absurdità. Ma non esiste dunque una verità? Non c'è una dottrina vera e valida?" (Ib., p. 82).

¹⁹⁶³ "Per esser bravi a tutto e non far torto a nulla" – aveva ammonito il *Magister Ludi* – "non occorre certamente un meno di slancio, di calore, di energia psichica, ma un più", e "quella che tu chiami passione non è energia psichica, bensì attrito fra l'anima e il mondo esterno" (Ib., p. 82). Dove la passionalità è assolutamente dominante "non vi è un più di desiderio e di aspirazione, ma essa è diretta a una meta fissa e isolata, donde la tensione e la pesantezza dell'atmosfera" (Ib., l. c.). Smarriti nella periferia della particolarità esclusivamente passionale, si perde contatto con quel centro da cui irradia la possibilità di un vita fatta di sentimenti e di passioni coerente con questa prospettiva più alta, spirituale. "Chi dirige la suprema energia del desiderio verso il centro, verso il vero essere, verso la perfezione, appare più calmo dell'appassionato perché sempre si vede la fiamma del suo ardore, perché ad esempio nel disputare non grida e non agita le braccia. Io però ti dico: egli deve infuocarsi e ardere!" (Ib., l. c.). Tuttavia questo non significa credere in una dottrina assoluta, perfetta, valida per tutti, e tanto meno a tutti comunicabile e da tutti realizzabile. Ma significa anzitutto perfezionare se stessi, nel senso di ritrovare nella nostra anima la divinità. Ecco qualcosa

Da parte sua, Knecht si evolve da queste posizioni di una tradizione che – come quella evocata dal *Magister Ludi* – tracciava una linea insuperabile fra la spiritualità individuale ed il mondo moderno. Al di là dell'ambiguo insegnamento impartitogli dal *Magister Ludi* (incerto fra verità assolute insegnabili o non insegnabili), il modello che invece Knecht troverà per conto suo è quello di una diversa interpretazione del ruolo che appunto un Ordine come quello di *Castalia* deve presentare al mondo reale. [Per inciso, c'è in queste formulazioni di Knecht l'eco delle conclusioni di Siddharta sul fatto che la scienza si può comunicare, la saggezza no].

“Non vorrei associarmi alla pretesa di Platone” – dice Knecht nel delineare conclusivamente la crisi in cui si dibatte l'Ordine di *Castalia* – “che nello stato debba regnare il sapiente”, perché a quel tempo il mondo era più giovane “e Platone, benché fosse il fondatore di una specie di *Castalia*, non era affatto un castalio bensì un aristocratico di nascita, un uomo di stirpe regale”¹⁹⁶⁴. Certo, – continua Knecht – “anche noi siamo aristocratici e formiamo una nobiltà, ma è una nobiltà dello spirito, non del sangue”¹⁹⁶⁵

Concetto che come si vede non intende affatto riferirsi ad alcunché di esclusivamente ereditario, materiale, biologico. Non una casta chiusa, bensì dimensione di approdo di una selezione capacitaria, in cui siano state *vagliate* [si pensi alla figura del *setaccio* nell'iconografia elisabettiana rievocata dalla Yates] fra le naturali diversità di inclinazione quelle che invece sono le intenzioni partecipative, le capacità di pervenire ad una dimensione spirituale superiore alla immediate pulsioni dei bisogni primari.

Certamente questi bisogni [su cui tanto arzigogolerà Capogrossi, oscillante fra provvidenzialismo cristiano e primato del lavoro] sono ovviamente da considerare come tali, cioè da dovere appagare, ‘pena la caduta’ dell'uomo stesso (per carenza di mezzi di sussistenza, di difesa, di appagamento del senso della vita)¹⁹⁶⁶. Ma questi bisogni primari non esauriscono, non soddisfano in tutti la pulsione verso una superiore dimensione naturale, quella illuminata dalla ragione che intravede, che intuisce e riconosce appunto un'ulteriorità di significati che vanno al di là di lei stessa, non razionalmente

che l'individuo può riuscire vivere in se stesso, ma non pretendere di insegnare agli altri. “E tu [...] non devi neanche desiderare una dottrina perfetta, bensì il perfezionamento di te stesso. La divinità è in te, non nei concetti e nei libri. La verità si vive, non s'insegna” (Ib., l. c.).

¹⁹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 371-372.

¹⁹⁶⁵ *Ibidem*, p. 372.

¹⁹⁶⁶ *Ibidem*, l. c.

definibili, e non per questo meno fondamentali nell'attribuzione di un senso alla vita umana.

Allora la domanda è: sino a che punto l'*Ordine di Castalia* è garante che questi bisogni primari siano soddisfatti nel contesto di un sistema armonico fra fini e mezzi? In altre parole: sino a che punto un Ordine complesso, gerarchicamente strutturato secondo la distinzione-interazione di individui, ceti e corpi si mantiene immune dalla contaminazione con bisogni primari sentiti come surrogatori di ogni istanza spirituale?

Nelle motivazioni per cui alla fine Knecht darà le sue dimissioni dall'Ordine c'è la consapevolezza che anche, qui come in tutte le cose umane c'è un rovescio oscuro dietro ogni cristallina superficie. *"Anche il Giuoco delle perle di vetro nasconde il suo diavolo"*, che può manifestarsi in più modi: ora come *"vuoto virtuosismo, godimento della propria vanità artistica, arrivismo"*; ora come *"acquisizione di poteri sopra gli altri, e poi all'abuso di questi poteri"*; ora come una *"vita di sogno vegetativa"*¹⁹⁶⁷. Tutti modi che contraddicono quella morale a cui i membri dell'Ordine sono assoggettati per *"non deviare"* dalla loro *"attiva vita spirituale"*¹⁹⁶⁸, per astenersi *"dal regnare e dal gareggiare"*¹⁹⁶⁹. Il fine spirituale dell'Ordine è, invece, quello di garantire *"una costante durata dei fondamenti spirituali di tutte le misure e di tutte le leggi"*¹⁹⁷⁰. Fondamenti che sorsero come un nuovo edificio sulle rovine della guerra e della miseria.

Oggi invece questo stesso edificio dell'Ordine, in origine costruito *"da principi poveri ed eroici"* è divenuto poco a poco *"suntuoso"*, creando *"l'Autorità pedagogica, le scuole d'élite, gli archivi e le collezioni, le scuole specializzate e i seminari"* e lo stesso Giuoco delle perle¹⁹⁷¹.

Oggi gli eredi ed usufruttuari di quella creazione, sono *"ospiti piuttosto ignari e alquanto agiati"*, che non vogliono più *"saperne delle innumerevoli vittime umane sopra le quali furono eretti"* quei *"muri maestri"* dell'Ordine¹⁹⁷². Del resto, – constata Knecht – è ormai palese che *"il nostro sistema ha già sorpassato il culmine di sviluppo e di fortuna"*: ormai *"siamo in un periodo di decadenza"*, anche se *"può forse trascinarsi ancora a lungo"*¹⁹⁷³.

¹⁹⁶⁷ *Ibidem*, p. 243.

¹⁹⁶⁸ *Ibidem*, l. c.

¹⁹⁶⁹ *Ibidem*, p. 153.

¹⁹⁷⁰ *Ibidem*, l. c.

¹⁹⁷¹ *Ibidem*, p. 369.

¹⁹⁷² *Ibidem*, l. c.

¹⁹⁷³ *Ibidem*, l. c.

VIII. *Sino a che punto, in una società civile a struttura complessa, è fondata la rivendicazione di diritti naturali assolutamente eguali, specifica di una tradizione politica a struttura semplice?*

Qui si pone per noi, dunque, a fronte di queste formule conclusive di Hermann Hesse, un interrogativo ineludibile. Quale è il significato (ed il valore attuale, per noi, oggi) di questa finzione letteraria che ripropone il valore della tradizione, ma in una chiave mitico-allusiva, del tutto originale, però sostanzialmente differente da altri più o meno riusciti recuperi novecenteschi della tradizione?

E, specialmente fra questi, il recupero della tradizione tentato ora da Betti, ora da Gadamer, ora, se si vuole, da Del Noce, cioè in termini di un ermeneutico tentativo di immedesimazione nel modo di sentire, di credere, di vedere degli 'antichi'?

Un interrogativo in cui dovremmo cercare una risposta ai quesiti cardine della presente ricerca, che restano in gran parte irrisolti anzitutto riguardo a trovare un formula comune fra gli infiniti, confusi, alterati, riferimenti ad 'una' *tradizione universale*. Una formula che riguarderebbe comunque solo quella (o quelle) il cui fondamento consista nella ferma difesa di ognuno dei *valori* peculiari di ogni specifica originalità culturale (sempre in assoluto ineguagliabile nella sua individualità, quindi da distinguere e difendere da qualsiasi ambizione di universalistica *conversio ad unum*).

In questa prospettiva risulta comunque importante enucleare non solo la *relativa distanza* fra i *diversi* tipi di uno stesso – *ineguale* ma *equivalente* – riferimento dell'ordine sociale e politico che venga riconosciuto in quella che abbiamo definito come una *tradizione politico-istituzionale a struttura complessa*. Infatti, ancor più importante sarebbe invece cogliere pienamente l'incolmabile *totale distanza* di queste diverse argomentazioni (di una medesima idea di tradizione riferita alla complessa-pluralità dell'ordine istituzionale), rispetto a concezioni che assumono invece a loro referente un ordine istituzionale a struttura semplice, alla fin fine quello di tipo egalaritario-democratico. Del genere, per intenderci, di quella su cui qui si è cercato di dimostrare il fondamento di tutta la speculazione di Thomas Paine.

Si è visto come il Filosofo politico inglese inizialmente postulasse una *costituzione politica* fondata sugli *eguali diritti naturali*, ossia concettualmente convertibili senza troppe difficoltà analitiche in *diritti civili*, o *politici*. Tali, cioè, da dovere avere una loro concreta ed incisiva rappresentanza parlamentare in quanto *diritti naturali* da assumere come la base dei *diritti civili* e *politici*.

Poi però lui stesso contraddiceva il postulato egalaritario, perentoriamente asserendo che le generazioni future avrebbero dovuto as-

sumere come intangibili i principi sanciti dai rivoluzionari del 1789. Subentrava qui una diseguaglianza fra generazioni, legittimata dall'incomparabilità, dalla *sostanziale* ineguaglianza di quegli *'eroi fondatori'* della repubblica rivoluzionaria, rispetto ai loro discendenti, da considerare loro sì come tutti eguali, nel loro *status* di semplici beneficiari di qualcosa che non avevano fatto.

Genesi dunque, in questa prospettiva di Paine di una *tradizione politica* improntata alla *diseguale eguaglianza* dei membri di una medesima società civile. A questa formula ideologica, poi l'ultimo Thomas Paine ne aggiungeva una ulteriore, laddove, nel suo *'postumo'* *pamphlet*, contraddice lui stesso ancor più l'idea di una *naturale eguaglianza* evocando una *tradizione solare druidica* come fonte *'segreta'*, di per sé *'latomistica'*, e la sola legittimante ogni autorità culturale e politica.

Formula pertanto, malgrado le premesse formali, essenzialmente gerarchica (per la differenza fra iniziatori ed iniziandi), per giunta concepita come formula non pubblica (ma segreta nelle sue motivazioni iniziali, nei suoi principi e finalità). E senza alcun esplicito riferimento ad un sistema sociale ed istituzionale che prevedesse una *sostanziale* partecipazione individuale, cetuale, corporata.

Una concezione che in questo ultimo Paine parrebbe comunque intesa a delineare un centro di autorità superiore a qualsiasi eguaglianza fra gli uomini, come condizione definitiva e perenne di un loro *status* di subordinazione in tutto il corso della storia, rispetto a principi codificati in quelle lontane origini nella *tradizione solare druidica*, anteriore e superiore ad ogni costituzione politica.

Idea che per un verso rafforzava l'idea espressa da Thomas Paine negli scritti precedenti, relativa all'insuperabile subordinazione di tutti i posterì ai principi sanciti dalla Rivoluzione francese, e per altro verso sviliva ora questi stessi principi nel primato di una tradizione lontana nel tempo, senza alcuna base se non di essere espressione di una vera religione, anteriore a tutte le altre che di essa erano solo successive falsificazioni.

Comunque, nell'un caso e nell'altro (ossia come codificazione di principi politici posti una volta per tutti, dalla Rivoluzione, oppure come evocazione di una centralità del potere esemplata dall'immagine planetaria di un'energia vivificante, il Sole) si trattava pur sempre del referente ad una *tradizione politico-istituzionale a schema semplice* (senza prevedere intermedi organi istituzionali, funzioni, corpi sociali, né le loro distinzioni o interazioni).

Riguardo a queste posizioni, si è visto che la finzione letteraria di Hermann Hesse ripropone invece, a metà del XX secolo, la validità della *tradizione di un ordine umano complesso*, ma in che senso?

Qualcosa di simile – ovviamente a prescindere dall'antica tradizione della *costituzione mista-governo misto*¹⁹⁷⁴ – già ai tempi di Paine (e con lui in polemica) aveva rivendicato lo stesso Edmund Burke, anzitutto nel senso del superamento di suggestioni istintuali, naturalistiche, riferendosi alla costituzione britannica come creazione storica e non astratta elucubrazione.

Qualcosa che in effetti ora Hesse in parte riprende, ora interpretandolo in chiave di una disciplina morale delle passioni, giungendo alla fine all'acquisizione della consapevolezza di non potere più ignorare il necessario contatto con la fattualità storica del loro manifestarsi. E non ultimo riconoscendo i primari bisogni di sopravvivenza, quindi educando se stessi e gli altri nel riferimento ad un più alto livello dei *valori umani* (che non quelli chiusi nella cinta muraria della cittadella di una superba *élite* intellettuale o spirituale).

Qui in definitiva anche per Hesse(-Knecht) alla fine si trattava di riconoscere quello umano complessivo come un ordine fondato sul riconoscimento della *diseguaglianza* dei *diritti storici acquisiti* rispetto ai *diritti naturali*. Una disequaglianza prodottasi con la creazione stessa di un ordine istituzionale, di per sé quindi articolato in una molteplicità di livelli cetuali e funzionali, pertanto gerarchicamente strutturato.

Una disequaglianza che si sbaglierebbe però a non valutare come possibilità di eguagliamento delle disequaglianze naturali. E queste mai comunque da riconoscere tali da esimere un Ordine spirituale come Castalia dalla considerazione sia delle possibilità di eguagliamento, sia della necessità di soddisfare i disuguali bisogni primari della generalità del popolo.

Una disequaglianza che tuttavia vale anche nel senso inverso. Senza il sostegno materiale del popolo che lavora e che produce, nessun *Ordine laico* o nessun *Ordine monastico* (che non fossero anche produttivi di mezzi economici) potrebbero sopravvivere. Né quindi assolvere al fine di riumanizzare i rapporti fra le culture (nel senso del reciproco riconoscimento e della convivenza-interazione fra diversi valori culturali), quale era quello sul quale Castalia sorse in mezzo alle rovine di guerre di conquista o di dominio.

Sotto questo profilo, tuttavia si tratta di riconoscere l'assenza in Hermann Hesse del referente ad una concezione come quella espressa da Edmund Burke, cioè propriamente ad una *tradizione po-*

¹⁹⁷⁴ Sulla quale ci siamo intrattenuti qui, *supra*, nel par. 3 dell'*Incipit*.

litico-istituzionale a struttura complessa. E tanto meno troveremmo in Castalia alcunché di simile alla *tradizione di governo misto-costituzione mista*, la quale implica la sussistenza di un articolato insieme di organismi titolari di funzioni istituzionali, delle quali i protagonisti siano i molteplici corpi sociali.

Qui, l'interazione di ruoli svolti da questi corpi è resa possibile proprio dall'esistenza di una costituzione politica, nella quale siano riconosciuti dei *diritti civili e politici* in cui integrare i *diritti naturali* (senza peraltro di questi disconoscere la sostanziale libertà individuale della persona, da non negare, ma anzi valorizzare nelle concrete istanze sociali e dimensioni politiche).

Sotto questo profilo, tale tradizione politica risulta del tutto assente nella finzione letteraria dell'*Ordine dei giuocatori delle perle di vetro*. Finzione in cui comunque si esprime qualcosa di rilevante, anche se non tanto nel fumoso referente alle 'origini', e tanto meno ad un'autorità parlamentare interprete della tradizione politica (che comunque nell'*Ordine di Castalia* non è affatto contemplata). Qualcosa di rilevante nel senso di delineare le immagini di un mito, per giunta in una consapevole finzione letteraria che comunque nella sua narrazione di fatti inventati riesce a farci comprendere la differenza fra diverse, distinte, interpretazioni della vita: fra quelle che Hesse appena intuisce nel medesimo referente ad una *tradizione interpretativa della realtà come struttura complessa* (fatta di diversi corpi, ceti, Ordini resi coesivi, equivalenti, armonizzandone e rendendone interattive le diversità di ruoli)¹⁹⁷⁵, rispetto ad altre tipologie di *tradizione interpretativa a struttura semplice*.

D'altra parte, nella sua pur eloquente misteriosità della finzione letteraria dell'*Ordine di Castalia*, per quanto distante da esaurienti referenti istituzionali, Hesse ha qualcosa di significativo da dirci dove – sulla traccia burckhardtiana di una storia universale – confronta questo suo *Ordine laico* con la concreta dimensione fattuale. Non soltanto, cioè, relativamente al primato della Roma cattolica-papale (di cui critica il tendenziale verticismo dottrinario ecclesiastico, a scapito della pur vitale 'periferia monastica' in cui opera invece

¹⁹⁷⁵ Si ricordi quanto detto da Knecht a proposito della *tradizione come riferimento ad una struttura complessa*, quale appunto quella vigente nell'Ordine castalio: "[...] Anche nella gerarchia più perfetta, nell'organismo più scorrevole non scorgiamo affatto una macchina composta di parti morte e in sé indifferenti, bensì un corpo vivo formato di parti e animato da organi, ognuno dei quali possiede una sua natura e una sua libertà e partecipa delle meraviglie della vita" (Ib., p. 9).

il benedettino padre Jacobus); ma anche riguardo alla validità di alcune posizioni protestanti (magari più del tipo di una religiosità personale, alla fine individuale) ma sincere professioni di fede cristiana.

Immaginata nella tragica conflittualità ideologica e militare fra le due guerre mondiali, la finzione letteraria del *Gioco delle perle di vetro* veicola nel nostro tempo un messaggio di speranza che alla fine le società a struttura culturale ed istituzionale complessa (in sostanza quelle più evolute e progredite) si riconoscano reciprocamente, al di là delle diversità, in un fronte che le accomuni contro i mai sopiti ritorni della barbarie.

Resta comunque il fatto che i contemporanei sistemi culturali e statuali continuano a seguire un itinerario avverso rispetto a quello dell'orizzonte intellettuale e spirituale di un universalismo umanistico (quale è quello di Castalia) su cui si proiettano tutte le diversità culturali e valoriali.

La finzione letteraria di un *Ordine laico* che si confronta con l'*Ordine ecclesiastico*, è intesa ad asserire il riconoscimento della possibile sublimazione delle diversità in una diltheyana *pluralità di visioni del mondo*, diverse ma conviventi e ad alla fine co-operanti nella difesa appunto contro la risorgente barbarie.

Ora, al di là dei limiti della finzione letteraria di un *Ordine di Castalia*, ha un suo significato il concetto per cui società e contesti culturali (formalmente e sostanzialmente fra loro diversi e differenti), possano avere un tratto comune. Appunto in quanto si riconoscano reciprocamente in una continuità storica caratterizzata (se non secondo una struttura articolata in una pluralità cetuale, corporata, associativa fondata su una molteplicità di funzioni al tempo stesso sociali e politiche) almeno per la condivisione dell'idea della pari dignità umana di altre, diverse e distinte realizzazioni storiche di questo modello di *tradizione interpretativa della realtà come struttura complessa*.

Ad un diverso approdo possono invece condurre quei contesti sociali e culturali in cui magari c'è un'affinità della struttura cetuale-funzionale con altre società e culture, ma si diversificano per un marcato riferimento alla differenza dei propri valori fondativi, considerati come sostanzialmente incompatibili con ogni altro valore delle altre società e culture.

Sotto questa angolazione, non importa affatto che ci si riferisca ad *tradizione interpretativa della realtà come struttura complessa*, se poi si misura questa complessità solo all'interno del proprio sistema valoriale-culturale, escludendo qualsiasi considerazione paritaria con altri diversi sistemi culturali e sociali.

Da qui, nel corso dei due millenni della loro storia, motivi di contrasto, di dissidio, di reciproca intolleranza ed ostilità fra diver-

se culture ed universi di valori. Ed è precisamente su questo antagonismo che si sono innescate le argomentazioni (nell'ambito delle dottrine politiche o delle teorie filosofico-giuridiche e della filosofia del diritto) di quanti assumono, molto realisticamente, il conflitto come il normale processo esistenziale di queste società a struttura complessa (improntato alla creatività, effettivamente più artificiale, tale da richiedere scelte morali, che non spiegabile solo in termini di *naturalità* dei rapporti, ossia dei *diritti naturali*).

Rispetto alle argomentazioni del conflitto, diversamente intese da Paine e Price contro la posizione di Burke, c'è un'ipotesi meno realistica e nondimeno la più auspicabile per quanti siano convinti della preferibilità di prospettive intese al superamento della conflittualità fra diversi *sistemi di valori* e di *istituzioni*. Si tratterebbe dell'ipotesi relativa a sistemi che – così come li descrive Knecht(-Hesse) – sarebbero dopotutto (malgrado cioè tutti i motivi di differenziazione 'valoriale' ed organizzativa) affini, in quanto e nella misura entro cui si riconoscano in un medesimo riferimento alla superiorità di una visione paritetica fra ambiti distinti, rispetto ad immediate motivazioni antagoniste fra sistemi, o a particolari soluzioni istituzionali.

Su questo piano, secondo Knecht(-Hesse) sarebbe infatti auspicabile e possibile stabilire un rapporto di reciproco riconoscimento del *diverso modo* di intendere dei *sistemi di valori* piuttosto che di *istituzioni*.

Riconoscimento che stabilirebbe un fronte unico *versus* i ricorrenti tentativi di un ritorno alle prospettive ideologiche ('barbariche', in sostanza 'pre-statali') dei fautori della *naturalità* di un sistema sia valoriale sia istituzionale a *struttura semplice*, immediatamente istintuale ed egalaritario.

In effetti, l'ideologia di questi ultimi (come si è visto in Robert Price e Thomas Paine) – sia pure nell'apprezzabile e pur legittimo desiderio di emendare l'attuale *società civile-società politica* dei sopravvenuti arbitri e delle distorsioni dei diritti sia individuali che politici – ricorrentemente riappare con i suoi contenuti antagonistici, conflittuali, sulla scena politica nei momenti di crisi del sistema, evocando un azzeramento di tutto l'ordine attuale.

In definitiva siamo in presenza di un conflitto ideologico, per cui al cui radicalismo democratico-egalaritario (ben diverso dal repubblicanesimo 'machiavelliano', fondato su quel concetto di *governo misto-costituzione mista* che da ultimo ritroviamo nelle *costituzioni 'anglo-sassoni'*), inteso come ritorno alla *istintuale naturalità* dei moventi individuali e politici, corrisponde la sorta di interfaccia storico (altrettanto ricorrente, radicale e micidiale) di un egalaritarismo

incentrato sul primato assoluto di un'etnia o di una razza. Egalitarismo che, anche qui, si risolve nella persecuzione di tutti gli altri individui, razze, ceti e nazioni, perché *non eguali*, quindi diseguali ed in quanto tali da eliminare dalla scena politica.

Ora, per converso, il riconoscimento per cui si dovrebbe e potrebbe stabilire un fronte unico contro il ricorrente rimbarbarimento di un *ritorno alla natura* (che storicamente è sfociato nei massacri in massa di tutti i *diversi*, in quanto *inequali*, secondo un *standard* ideologico di eguaglianza) potrebbe stabilirsi sulla base di questo reciproco riconoscimento fra diversi sistemi valoriali che nella sua 'finzione letteraria' Hermann Hesse, intende spiegate con il mito del *Gioco delle perle di vetro*, descritto quale disposizione di diversi colori che però risultano omologabili appunto in quanto costretti entro il cerchio di un gioco da tutti accettato, anche se ognuno crede fermamente nella sua diversità di 'colore' e di forma rispetto agli altri.

Un *explicit* che evoca nuovi *incipit*?

- I. *Fra le irrisolventi polarità ideologiche della staticità comunque conservatrice e l'accelerazione del radicalismo innovativo fine a se stesso, si delinea l'ipotesi che le criticità dell'epoca 'attuale' risultino da un'incomprensione ideologico-integralista della possibile convergenza fra il recupero della sostanza della tradizione e le sue nuove forme veicolate da una rivoluzione*

Il punto interrogativo a questa che dovrebbe essere una riassuntiva riconsiderazione delle problematicità affrontate nel corso della ricerca (per cui si tratta, appunto, di un *explicit* che in realtà apre nuove *quaestiones*, ponendo nuovi *incipit*) è correlato a quello che ho apposto all'*Incipit*. All'inizio come in questa 'provvisoria' conclusione si tratta pur sempre di delineare quanto meno la complessità del quesito di distinguere fra tradizione e tradizionalismo, fra rivoluzione come cesura radicale con il passato e invece una rivoluzione intesa a recuperare antichi *primi principii*¹⁹⁷⁶ dell'ordine etico, morale, politico complesso.

Nell'ineludibile riflessione sulla distanza fra tradizionalismo e tradizione è innegabile la sussistenza di una vicendevole correlazione fra la sopravvenuta stasi o il declino di una tradizione e la specie di *rivoluzione per il recupero della sua continuità*. In tale accezione, un simile genere di *rivoluzione conservatrice* (conservatrice della sostanza dinamica della tradizione, variandone le forme) sarebbe immaginabile su due piani di diversa intensità di programma e di azione.

Una prospettiva rivoluzionaria-conservatrice di minore intensità potrebbe consistere nel proponimento di evitare il compimento

¹⁹⁷⁶ Come è noto, a questo concetto si riferisce più volte, in diversi contesti, il Segretario fiorentino, ma particolarmente in uno (precisamente nel *Libro III* dei *Discorsi*, dove – nel cap. 1 [intitolato: *A volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritrarla spesso verso il suo principio*] – trovo evidente il nesso (riallacciato da una *rivoluzione per la continuità*) fra la *tradizione di costituzione mista-governo misto* ed i suoi valori-principi fondamentali. “Egli è cosa verissima, come tutte le cose del mondo hanno il termine della vita loro; ma [...] perché io parlo de' corpi misti, come sono le repubbliche o le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principii loro. [...] Il modo del rinnovargli, è, come è detto, ridurgli verso e' principii suoi” (Niccolò MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in: ID., *Tutte le opere*. A cura di Mario Martelli. Firenze, Sansoni, 1971, p. 195).

catastrofico di un simile rivolgimento verso il 'basso' del ciclo degli accadimenti umani. Maggiore, invece, l'intensità di un più ambizioso progetto: andare cioè al di là di un'immediata funzione di arresto di questa discesa, e tentare invece una risalita verso lo *'status quo ante'* (prima cioè della stasi o del declino).

E qui si ripresentano tutte le ambiguità possibili ai fraintendimenti, alle strumentalizzazioni incombenti, e comunque inevitabilmente connesse a queste nozioni di tradizione di una *sostanza valoriale* e di rivoluzione intesa come *rivoluzione per il recupero della continuità* (sia combattendone le forme degenerate in conservatorismo, sia contrastando la *rivoluzione come cesura radicale* con il passato).

Riguardo poi all'idea di una ciclicità dominante la storia, vorrei qui ricordare quanto una simile concezione sia emblematicamente rappresentata, però secondo diverse e varie immagini. Se indubbiamente non ultima in importanza evocativa è l'immagine tardo antica del *'serpente che si morde la coda'*, tuttavia non dobbiamo dimenticare la raffigurazione medievale di questa ciclicità con la cosiddetta *'ruota della fortuna'*, al cui vertice si vede un re in trono, che si compiace di regnare, ma poi cade verso il basso, resta aggrappato al cerchio degli avvenimenti, penzolando nell'abisso della storia, per poi risalire faticosamente il ciclo e reinsediarsi in trono (quindi nella sequenza di *regno, regnavi, sum in periculo vitae, regnabo* e poi di nuovo: *regno, regnavi...*).

Anch'io sono convinto dallo spettacolo delle vicende storiche antiche e recenti (sia quelle vissute, viste, che quelle apprese, lette, o anche solo immaginate) che un fondamento abbia l'idea di una sorta di ripetitiva circolarità degli avvenimenti. Un'idea, cioè, che (seppure evitando l'estremizzazione 'nietzschiana' di un *eterno ritorno dell'identico*) in qualche modo spieghi meglio dell'idea dello svolgimento discontinuo della storia piuttosto che l'idea di un progresso lineare, all'infinito (in progressione ascendente, quale l'aveva formulata Condorcet, ma ora ritroviamo nelle stesse elucubrazioni 'nietzschiane' sul *'volo dell'aquila'*).

Nondimeno, sarebbe il caso – intanto – di 'normalizzare', in certo modo, il concetto di questa *circolarità*. Anzitutto volendo evitare di credere ai forse troppo integralmente tragici filosofi pre-socratici ellenici, come Eraclito (che con perentoria assertività diceva che la guerra è *"madre di tutte le cose e di tutte regina"*, e che *"gli uni destinò ad essere Dei, gli altri Uomini, gli uni fece liberi, gli altri schiavi"*)¹⁹⁷⁷,

¹⁹⁷⁷ ERACLITO, [Frammento 53 (44)], in: *I presocratici. Testimonianze e frammenti*. Bari, Laterza, 1981, Tomo primo, [Frammenti B], p. 208. Si tratta della versione italiana di *Die*

oppure come Empedocle (il quale affermava la funzione interattiva non solo dell'*amore-amicizia* [*Filia*] ma anche della *discordia-odio* [*Nèikos*] nell'animare la vita umana)¹⁹⁷⁸. Su tali concetti sembrerebbe in effetti meno drastica la posizione di Machiavelli, dove in sostanza affermava che il *cerchio fatale* è dato dal fatto che gli uomini non cambiano, vogliono sempre le stesse cose, le quali sono troppo poche per bastare a tutti, e quindi si scatena l'universale e sempiterna contesa.

Cento anni dopo gli farà eco, ma molto più drasticamente, l'asserteroria conclusione di Thomas Hobbes circa un *bellum omnium contra omnes* che caratterizzerebbe lo '*stato di natura*', la condizione nativa degli uomini, da cui ci si sarebbe potuti emancipare solo lasciando questa dimensione esistenziale negativa della '*società naturale*', accettando di entrare nella '*società civile*'. Una transizione che implicava, comunque, la rinuncia (radicale, definitiva, irreversibile) alla propria libertà, cioè sottomettendosi ad un sovrano assoluto.

Ad una tale concezione bi-polare, corrisponde una concezione duale-antagonistica, facente capo, cioè, a due sole visioni del mondo, che presuntivamente si considerano entrambe come l'unica valida, negando all'altra recisamente qualsiasi valore positivo. È la visione che fa capo a quella che in dottrina viene chiamata una *dialettica negativa fra opposti* (contesti valoriali, esistenziali, pragmatici).

Correlate a tale visione duale, antagonistica, sono rispettivamente una specifica tipologia sia di tradizione che di rivoluzione, ossia una tradizione – appunto *tradizione antagonistica* – consistente cioè nella negazione dell'opposta visione del mondo, quella impersonata da una rivoluzione a sua volta intesa come negazione di tale tradizione, ossia una *rivoluzione come cesura radicale* con ogni tradizione¹⁹⁷⁹.

Fragmente der Vorsokratiker. A cura di Hermann Diels (prima edizione 1903), continuata da Walther Kranz (con la quinta edizione 1934-37 e la sesta 1951-52).

¹⁹⁷⁸ EMPEDOCLE, [Frammento 31 (17)], in: *Ib.*, p. 377. Sul rapporto amore-odio, amore-morte [*Eros-Thanatos*] quale fattore di fondamentale incidenza nell'esistenza umana, nell'uomo antico come in quello contemporaneo, richiama l'attenzione: Sigmund FREUD, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica (e altri scritti 1930-1938)*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 527-529.

¹⁹⁷⁹ D'altro canto, come si deve distinguere fra la sostanza valoriale della tradizione dalle staticizzazioni conservatrici e da tradizionalismi che la steriliscono nella fissità delle forme, così si deve distinguere fra un'idea di *rivoluzione intesa alla radicale cesura con la tradizione*, da una *rivoluzione intesa al recupero della sostanza della tradizione* (in contrapposizione alla sua sopravvenuta staticizzazione formale che compromette la sostanza della tradizione stessa).

Se – precisamente come in questa logica bi-polare (antagonistico-duale) – tradizione e rivoluzione sono configurate come due opposti in insanabile conflitto (precisamente tendenti reciprocamente alla distruzione, quindi senza alcuna idea o proposito di mediazione fra le due visioni del mondo), tuttavia si visto nel corso della ricerca come queste due stesse categorie possano essere interpretate in tutt'altro modo. Vi può infatti essere, intanto, una tradizione che considera altre tradizioni in maniera plurale, cioè distinguendole come diverse da sé, ma non opposte o recisamente contrarie. E qui si avrebbe una possibile interazione fra ambiti distinti, in una tipologia di dialettica definibile appunto come *dialettica dei distinti* che non si negano, ma anzi si implicano a vicenda, nella ricerca di un punto di incontro nel reciproco riconoscimento delle rispettive individue diversità.

Correlativamente, si è visto come vi può essere un concetto di rivoluzione che non si contrappone semplicemente alla tradizione, ma che si può anche articolare in relazione al recupero della *sostanza della tradizione stessa*, combattendone le alterazioni sovrapposte dalla staticizzazione delle forme in quello che è percepibile come un *tradizionalismo conservatore* (incapace o avverso a capire la sostanza stessa della tradizione)¹⁹⁸⁰.

II. *Ambiguità della tradizione nel senso di sostanzialmente diversi contenuti valoriali a fronte di un stesso referente simbolico. La vicenda di un 'culto solare' fra Oriente ed Occidente, dal mondo antico 'ellenistico'-romano al simbolismo tardo-medievale (XV secolo)*

Riguardo ad un aspetto rimasto a margine della nostra ricerca, fra le suggestioni più diffuse e costanti della 'tradizione' quella del

¹⁹⁸⁰ Si veda la seguente dichiarazione, relativamente all'inversione del rapporto fra forma e contenuto [ossia della forma che 'prende il posto' della sostanza]: "[...] *Ma si può affermare [...] che il contenuto è un momento puramente formale? Per non parlare dell'assurdità puramente logica (terminologica) di conservare il termine 'forma' quando si nega totalmente il contenuto (essendola forma un concetto correlativo al contenuto che appunto non è la forma), v'è naturalmente in una simile affermazione un pericolo ben più grave dal punto di vista del metodo: essa considera il contenuto come sostituibile dal punto di vista della forma, la quale è indifferente alla significanza conoscitiva e etica del contenuto [...]; la forma relativizza completamente il contenuto: questo è il senso della tesi che fa del contenuto un momento della forma*" (Michail BACHTIN, *Estetica e romanzo*. Introduzione di Rossana Platone [Voprosy literatury i estetiki. Izdatel'stvo 'Chudožestvennaja literatura', 1975]. Torino, Einaudi, 1979, p. 29).

culto solare sembra la più universalmente diffusa, peraltro in contesti culturali ed in riferimento a valori il più delle volte diversi, sia distinti ma non inconciliabili, sia invece come opposti in insanabile conflitto.

Recenti suggestioni ideologico-storiografiche si sono applicate (fra la fine del XIX e la prima metà del XX) a recuperare alcuni settori di questo referente, il più delle volte mancando decisamente di tentare almeno di ritessere una qualche continuità, sia per la persistente diversità di piani di indagine chiusi in se stessi (per cui lo storico diffida da referenti mitici, leggendari e tanto più religiosi), sia per le difficoltà linguistiche che uno studio comparato presenta (ed è quanto accenneremo in relazione al tema del 'grande anno' a suo tempo argomentato da Joseph Bidez).

Sul piano storico-testuale, per i motivi suddetti, intanto risultano solo relativamente esaurienti accenni di approfondimento del nesso fra la tradizione del culto solare e la religione romana del tempo della restaurazione augustea degli antichi riti. Nella ricezione del *pantheon* greco-etrusco, fra i dodici *Dei consenti*¹⁹⁸¹ romani è annoverato *Vulcanus*, il cui equivalente è il *Sole* (divinità che sotto il nome di *Vulcanus Jovialis* riceve particolari onori, anche se non lascia mai la sua sede celeste per interventi diretti sulla terra)¹⁹⁸².

Fra gli storici antichi, Marco Terenzio Varrone (Rieti, 116 – 27 a. C.) nel *De lingua latina* (scritta fra il 47-45) – precisato [libro V, 68] che il *Sole* “è chiamato così o perché così lo chiamano i Sabini [ma: *Ussel* o *Ausel*]¹⁹⁸³, o perché è il solo a splendere [*Sol (vel) quod ita Sabini, vel (quod) solus ita lucret*]¹⁹⁸⁴ – dedica poi un intero paragrafo (libro IX, 18, 23) ad illustrare la tradizione della rivoluzione solare attorno alla terra¹⁹⁸⁵. Nel *De Rustica* (composta a partire dal 37), è lo stesso Varrone che appunto precisa come questo astro facesse parte dei dodici *Dei consenti*¹⁹⁸⁶.

¹⁹⁸¹ Nome di 12 divinità latine, raggruppate in 6 coppie (dove il nome *Consentes*: 'che stanno insieme'): Giove-Giunone; Nettuno-Minerva; Marte-Venere; Apollo-Diana; Vulcano-Vesta; Mercurio-Cerere. A Roma agli Dei Consenti, il cui culto era in onore già sotto la repubblica, era dedicato un portico ai piedi del colle Capitolino verso il Foro; il suo restauro nel 367 d.C. fu l'ultimo intervento pubblico in Roma riguardante il culto degli antichi dei (<http://www.treccani.it/enciclopedia/dei-consenti/>).

¹⁹⁸² Georges DUMÉZIL, *La religione romana arcaica. Con un'appendice su La religione degli Etruschi*. A cura di Furio Jesi. Milano, Rizzoli, 1977, p. 581.

¹⁹⁸³ Antonio TRAGLIA, *Nota 26*, a: M. T. VARRONE, *De lingua latina*, in: ID., *Opere*. A cura di A. Traglia. Torino, Utet, 1974, p. 94.

¹⁹⁸⁴ M. T. VARRONE, *De Lingua latina*, cit., pp. 94-95.

¹⁹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 376-377.

¹⁹⁸⁶ Ne specifica però le diverse sembianze di quelli venerati nell'*Urbs* (dove il loro ("simulacri dorati sorgono presso il Foro [*quorum imagines ad Forum auratae stant*]", rispetto

Da parte sua, nelle *Res gestae* (nell'autobiografico *Index rerum gestarum*), l'imperatore Cesare Ottaviano Augusto riporta, fra le notizie degli edifici pubblici da lui voluti, di aver costruito "la Curia e il Calcidico contiguo, e il tempio di Apollo sul Palatino, con portici ... [Curiam et continens ei Chalchidicum templumque Apollinnis in Palatio cum porticis ...]"¹⁹⁸⁷.

La costruzione del tempio di Apollo (personificazione del Sole) sul Palatino¹⁹⁸⁸ avvenne intenzionalmente sull'area indicata dagli Aruspici come favorevole, in quanto colpita dal fulmine [indicata da Giove]¹⁹⁸⁹. Dedicandolo ad Apollo (nel 28 a. C.), Ottaviano lo considerava come l'ex-voto al Dio che aveva garantito la vittoria di Azio [*Apollo Actius* o *Apollo Navalis*]¹⁹⁹⁰. La statua di Apollo, eseguita dal famoso scultore greco Scopas, era al centro della *Cella*, con ai due lati quelle della madre (Latona) e della sorella (Diana-Artemide). Quando divenne *Pontifex Maximus*, Ottaviano volle che sotto il basamento della statua fossero posti in due teche dorate i *Libri Sibillini* e fece arricchire di altre sculture tutto il tempio, in particolare facendo collocare sul tetto l'effigie del carro del Sole¹⁹⁹¹.

Pur non mettendo in discussione la supremazia della triade capitolina (Giove, Giunone e Minerva), Ottaviano fece dunque di Apollo la divinità centrale del suo principato, intenzionalmente stabilendo un legame fra questa divinità, il mito di Troia (città che era stata sotto la protezione di Apollo) e la fondazione di Roma (ad opera del troiano Enea)¹⁹⁹². Queste fonti storiche sulla centralità che

a quelli ritratti in immagini rustiche, che invece sono oggetto di venerazione nelle campagne, dove "il Sole e la Luna, le fasi della cui rotazione si osservano quando si semina e quando si raccoglie [Solem et Lunam, quorum tempora observantur, cum quaedam seruntur et conduntur]" (ID., *De Re rustica*, in: ID., *Opere*, cit., pp. 583-585).

¹⁹⁸⁷ CESARE OTTAVIANO AUGUSTO, *Elenco degli atti da lui compiuti* [*Index rerum gestarum*], in: CESARE OTTAVIANO AUGUSTO IMPERATORE, *Gli Atti compiuti e i frammenti delle opere*. A cura di Luciano De Biasi e Anna Maria Ferrero. Torino, Utet, 2003, pp. 184-185 [19. I].

¹⁹⁸⁸ La costruzione venne iniziata subito dopo la vittoria su Sesto Pompeo a Milazzo nel 39 a. C. [cfr. VELLEIO PATERCOLO, II, 81, 3], su un terreno di proprietà di Ottaviano, con lui poi diventato di proprietà pubblica [DIONE CASSIO, XLIX, 15, 5; LIII, 1, 3] (L. DE BIASI-A. M. FERRERO, Nota 75, in: *Ib.*, p. 184).

¹⁹⁸⁹ SVETONIO, *Augustus*, 29. 3; DIONE CASSIO, [Ῥωμαικὴ ἱστορία (*Storia romana*)] XLIX, 15, 5 (citati in: *Ib.*, l. c.).

¹⁹⁹⁰ Attorno al tempio sorgeva un portico che lo collegava alla *Bibliotheca Apollinis* (dotata di una sezione greca e di una latina), edificio che divenne il luogo prescelto dal vecchio Ottaviano per convocare il Senato (*Ib.*, l. c.).

¹⁹⁹¹ *Ibidem*, l. c.

¹⁹⁹² *Ibidem*, l. c.

il culto solare ebbe per il disegno politico-religioso di Augusto sono confermate dalla moderna storiografia¹⁹⁹³. Nello scontro mortale fra Occidente e Oriente, ad Azio, Apollo è la divinità protettrice di Ottaviano, mentre quella di Antonio è Dioniso¹⁹⁹⁴ identificato con l'egizio Osiride (e Cleopatra-Iside). Dopo Azio, Ottaviano è il restauratore della tradizione religiosa e politica romana¹⁹⁹⁵.

Il mito di Azio divenne così un mito religioso oltre che civile. Da un lato, Roma e tutti gli Dèi d'Italia, dall'altro le Divinità ferine del Nilo, in modo da poter presentare la guerra vittoriosa come una lotta sublime fra Occidente e Oriente, per cui furono prese misure atte a reprimere i culti egiziani, rivelatisi invadenti e pericolosamente popolari nel precedente periodo triumvirale, ora quindi banditi dal *pomerium*, dalla cinta urbana¹⁹⁹⁶.

In questi termini, si capisce come Ottaviano divenisse l'autore della rinascita romana sia nazionale che religiosa, e non per mero strumento di governo¹⁹⁹⁷.

Successivamente all'età augustea, nulla di più ci dice nemmeno Publio Cornelio Tacito (56-circa 120 d. C.), malgrado la sua posizione¹⁹⁹⁸, sulle origini del culto solare. Da un lato, infatti, si limita

¹⁹⁹³ "Apollo, comunque, era la divinità protettrice del giovane Cesare, che appunto ad Apollo aveva già dedicato un tempio nel 36 a. C." (Ronald SYME, *La rivoluzione romana* [The Roman Revolution, Oxford, 1939]. Introduzione di Arnaldo Momigliano. Torino, Einaudi, 1974, p. 241).

¹⁹⁹⁴ *Ibidem*, p. 258.

¹⁹⁹⁵ *Ibidem*, p. 450.

¹⁹⁹⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁹⁹⁷ "C'è in questo assai più di autentico sentimento religioso di quanto non si sia talvolta creduto", sottolinea Syme (citando l'Altheim della *Römische Religionsgeschichte* [1931] (*Ib.*, p. 451). Basterà osservare che Augusto "si sforzò in ogni modo di restaurare l'antico spirito di profonda, dignitosa e decorosa venerazione degli dèi romani. Questa era la fonte morale della potenza di Roma. [...] Benché degradata dalla politica la nozione di pietas non era stata interamente pervertita. La pietas un tempo aveva dato ai Romani l'impero mondiale, e solo la pietas poteva conservarlo. [...] Virtus e pietas non potevano andare disgiunte: ed il significato etimologico di virtus è 'coraggio virile'. [...] Augusto fece appello alle virtù di una razza di guerrieri. [...] Dopo quella degli dèi, la più pressante preoccupazione di Augusto fu quella di onorare i generali dei tempi antichi, i fondatori dell'impero. Egli fece loro erigere delle statue, con iscrizioni che ne ricordavano le gesta, nel suo nuovo foro, dove innalzava il tempio di Marte Ultore, già di per sé monumento di vittoria e teatro di cerimonie marziali. Questa galleria di ritratti di eroi nazionali era stata già adombrata dai poeti patriottici" (*Ib.*, l. c.).

¹⁹⁹⁸ Forse originario della Gallia narbonese o di quella Cisalpina, vissuto ai tempi di Vespasiano e di Tito, sotto il quale percorse una brillante vita politica (dapprima come *quaestor*, poi *praetor* e infine come membro del collegio sacerdotale dei *Quindecenviri sacris faciundis*, al quale era affidata la custodia dei *Sibyllina responsa* [Libri Sibillini] e dei *Ludi saeculares*.

(*Annales*, VI, 29) sia ad accennare al tempio di Eliopolis (riconoscendo che il culto era stato iniziato dai faraoni Sesostri e poi Amasi II), sia ricordando che – dopo che era stato restaurato dal macedone Tolomeo III Evergete – vi era un'ara (*Solis ara*) su cui era la Fenice. Animale sacro al Sole [*Sacrum Soli*], la Fenice viene a depositare, lì sopra, il corpo del padre per procedere alla sua cremazione. Tradizione che comunque proprio Tacito definisce come un racconto “*incerto e arricchito di favole [haec incerta et fabulosis aucta]*”¹⁹⁹⁹. Dall'altro lato, egli parla altrettanto genericamente (*Annales*, XV, 74) di cerimonie in onore del Sole, ricordando che gli era consacrato nei pressi del circo un antico tempio “[...] *propriusque honos Soli, cui est vetus aedes apud circum* [...]”²⁰⁰⁰.

Va qui, peraltro, anche posto l'accento sul fatto che l'adozione di uno stesso simbolo religioso o politico non corrisponda quasi mai ad una medesima sostanza di significanze ed implicazioni. È quanto si è rilevato nei capitoli che recedono, sulla traccia evocativa di Paine. Qui, ora, mi limito ad osservare che – rispetto a questa *tradizione romana* di un *culto solare 'augusteo'* (ampiamente documentata storicamente) – si palesano come unilaterali e riduttive tutte le ricostruzioni storiografico-ideologiche che in epoca recente hanno caratterizzato questa riscoperta del tema 'solare'.

A cominciare, cioè, dall'ambito delle ricostruzioni 'germanistiche' di questo mito, quali risultano dall'opera di Franz Altheim (indubbiamente condizionata in senso ideologico nello stabilire, sembrerebbe, una contrapposizione fra Oriente e mondo germanico, senza chiarirne più di tanto i motivi e le implicazioni).

In questo senso, ritengo che vada intesa la pur significativa (ma unilaterale, appunto, non parlando del tutto dell'età augustea, né della sua diversificazione rispetto all'Oriente 'ellenistico-egiziano') ricostruzione che Altheim produce riguardo dell'adozione del simbolismo solare, a partire cioè dall'ambito dei culti medio-orientali (e nord-africani). A cominciare, cioè, dall'avvento sul trono dell'imperatore Settimio Severo (193-211 d. C.), il quale – di origine berbera²⁰⁰¹ – aveva stipulato una vera e propria alleanza politico-religiosa sposando Giulia Domna (appartenente alla dinastia sa-

¹⁹⁹⁹ P. C. TACITUS, *Annales*, in: ID., *Annali*. A cura di Azelia Arici. Torino, Utet, 1969, pp. 530-531.

²⁰⁰⁰ *Ibidem*, pp. 922-923.

²⁰⁰¹ Il primo della dinastia 'berbera' è Settimio Severo, di un'importante famiglia di Leptis Magna (della provincia d'Africa).

cerdotale siriana²⁰⁰² della città di Emesa, che allora era il centro del culto solare²⁰⁰³).

Su queste basi sincretistico-religiose – continua Altheim nella sua ricostruzione – si era sviluppata la dinastia dei Severi regnando quasi ininterrottamente sull’Impero romano dal 193 al 235²⁰⁰⁴. Comunque, anche dopo la morte del nipote di Settimio Severo, appunto Elagabalo (assassinato nel 222 dalla sua stessa guardia imperiale), il culto solare siriano ebbe una persistente diffusione in oriente e nel nord-africa, come attesterebbe il ‘romanzo ellenistico’, *Le Etiopiche*, di Eliodoro da Emesa, autore che alla fine di questa opera si dichiara fenicio, della stirpe di Helios (del resto indicata già nel suo nome grezzato, che significa comunque ‘dono del sole’)²⁰⁰⁵.

Il romanzo di Eliodoro – scritto fra il 232-233 d. C. (circa un decennio dopo la fine di Elagabalo) – è anteriore di circa un secolo all’opera restauratrice del paganesimo di Flavio Claudio Giuliano (imperatore fra il 361-363). Una restaurazione (per la quale Giuliano venne detto dai Cristiani *l’Apostata*) che comunque riprendeva il

²⁰⁰² Settimio Severo si unì in matrimonio con Giulia Domna (appartenente ad una famiglia legata al culto solare di Emesa).

²⁰⁰³ “Di origine araba, il dio solare di Emesa e il suo collegio sacerdotale restavano profondamente legati al mondo religioso del paganesimo preislamico. I caratteri locali: una cerchia di eletti devoti, la dimora del dio nella sacra pietra, i legami con la case, i paese e la stirpe – tutto ciò è tipico di quel grado di evoluzione. Anche ad Emesa se n’erano conservate le tracce. Non la libertà dalla terra e dall’uomo, bensì proprio il legame con essi formava il carattere del dio” (Franz ALTHEIM, *Il dio invitto* [Das unbesiegte Gott. Hamburg, Rowholt, 1957]. Milano, Feltrinelli, 1960, p. 44).

²⁰⁰⁴ La moglie di Settimio Severo, Giulia Domna, condusse alla corte imperiale i suoi familiari siriani, fra cui la sorella Giulia Mesa (e le due figlie di costei, Giulia Soemiade e Giulia Mamea). A Settimio Severo succedettero i due figli (come *augusto* uno e come *cesare* l’altro, secondo i termini della tetrarchia diocleziana), cioè Caracalla e Geta. Quest’ultimo venne ucciso dal fratello, il quale a sua volta venne assassinato (nel 217). A Caracalla successe per breve tempo Macrino (217-218), contro cui Giulia Mesa (sorella di Giulia Domna, la quale era morta subito dopo il figlio, Caracalla), ordì un’insurrezione delle legioni siriane che uccisero Macrino ed acclamarono imperatore (nel 218) il figlio di Giulia Soemiade, Elagabalo, che sembra fosse figlio adulterino di Caracalla. Appena diciottenne, Elagabalo introdusse ufficialmente il culto solare di Emesa, del quale era sacerdote, ma per i suoi eccessi venne, nel 222, anche lui assassinato (dalla sua stessa Guardia pretoria), per volere del partito senatoriale, ostile a quel culto che alterava la tradizione religiosa romana. Quegli stessi pretoriani acclamarono imperatore il cugino di Elagabalo, Alessandro Severo, che allora era tredicenne, per cui dapprima venne dominato dalla madre (Giulia Mamea), invece poi, saggiamente, lasciò che venisse abbandonato il culto del *Sol Invictus* emesiano, riuscendo pertanto a regnare a lungo (fra il 222 ed il 235) rispetto alla rapida scomparsa degli altri imperatori.

²⁰⁰⁵ F. ALTHEIM, *Il dio invitto*, cit., p. 107.

culto solare più in termini ellenistici (neo-platonici) che non quelli del culto siriano²⁰⁰⁶.

Resta tuttavia il fatto che – a confermare la discontinuità dei referenti culturali rispetto ad un medesimo simbolo – già qualche decennio prima di Giuliano (e comunque successivamente alla dinastia dei Severi), lo stesso simbolo solare aveva fatto la sua apparizione nell'iconografia degli *imperatori illirici*, così detti dall'area di loro provenienza (dalle regioni balcaniche, fra il Danubio e l'Adriatico).

Il primo di loro fu Decio (fra il 249-251), cui seguirono gli altri (fra il 268-282), però dopo l'intermezzo del regno dell'imperatore Gallieno²⁰⁰⁷, il quale peraltro avvertì come un'opportunità politica il restauro del santuario del Dio del Sole, a Emesa)²⁰⁰⁸. Il culto solare degli imperatori illirici ha comunque – rispetto al culto orientale del *dio sole di Emesa* – tutt'altri contenuti ed implicazioni tradizionali, trovando origine in un culto tribale, ancestrale, che sembra comune a tutta l'Eurasia preistorica, nel riferimento all'astro celeste fonte di vitale energia universale, cosmica ed umana.

Quel che a queste genti 'illiriche' appariva come il ciclo quotidiano del sole attorno alla terra veniva interpretato come l'alternarsi di luce e di tenebre, metafora, ad un tempo, della ciclicità della vita umana, inserita nel ciclo naturale delle stagioni, nel succedersi di vita, morte (e rinascita). La differenza fra il culto solare siriano dei Severi e questo degli Illirici consiste nel fatto che in queste genti dell'Europa meridionale e orientale il culto solare era privo di qualsiasi implicazione orgiastica, erotica, che comunque fosse avvertita come incompatibile e sovvertitrice della tradizione politico-religiosa romana, della quale militarmente questi imperatori si ergevano a difesa contro i 'barbari'.

Differenza di contenuti valoriali, nel referente ad uno stesso simbolo, la quale risulta molto importante per capire appunto come anche questa contaminazione, questa confusione contribuisse a rafforzare l'antagonismo interno che dilaniava i referenti ideali, poli-

²⁰⁰⁶ FLAVIO CLAUDIO GIULIANO, *Inno al Re Helios*, in: ID., *Uomini e Dei. Le opere dell'Imperatore che difese la tradizione di Roma*. Introduzione, traduzione del greco e note di Claudio Mutti. Roma, Edizioni mediterranee 2004, pp. 79-104.

²⁰⁰⁷ *Publius Licinius Egnatius Gallienus*; ([Falerii, in Etruria?], 218-Milano, 268), imperatore dal 253 al 268, famoso per la sua riforma dell'esercito, nonché valente condottiero.

²⁰⁰⁸ Si tratta di: Claudio il Gotico, Quintilio (fratello del precedente), Aureliano, Marco Claudio Tacito, Marco Annio Floriano, Marco Aurelio Probo, Caro, al quale – infine – succedettero i figli Carino e Numeriano.

tici e nazionali alla base della tradizione dello Stato romano. Uno stesso tipo di simbolo, nella fattispecie il Sole, in questo caso servì a dividere, contrapporre, alterare i diversi referenti degli schieramenti ideologici che già dilaniavano il corpo dell'Impero romano.

Il simbolismo solare degli imperatori illirici è poi ripreso un centinaio di anni dopo, nel IV secolo dalla dinastia fondata da Costantino, inizialmente con una stessa matrice centro-sud e nord europea. Un simbolo che poi si metabolizza con il simbolismo cristiano, che però in Costantino dapprima (ed a lungo) risulta ancora condizionato dalle dispute interreligiose mediorientali. Controversie durissime (perché ammantate di panni teologici). Dispute sul doppio fronte che oppone Cristiani sia *Contra Iudaeos* che *Contra Gentiles*. Dispute che solo in parte si risolveranno, unilateralmente ed in modo contingente, con il pur deciso intervento, nel senso dell'ortodossia cattolico-romana, da parte di Ambrogio vescovo di Milano, poi santo.

Dopo la vittoria, Costantino ritenne di dover aggiungere al titolo (sin lì quello di *Imperator Caesar Flavius Constantinus Pius Felix Invictus Augustus*) l'aggettivo di *Maximus*. Poi – dopo il 325 – sostituì anche con *Victor* quell'*Invictus* che troppo da vicino ricordava la precedente adesione al culto del Dio pagano (il *Sol Invictus*)²⁰⁰⁹. Un'altra sostituzione ideologico-politica sarà infine quella di istituire il Natale cristiano al posto del *Dies natalis Solis Invicti*, il 21 dicembre²⁰¹⁰. Fra 'gli altri', va anche ricordato come anche nella tradi-

²⁰⁰⁹ Connessa a questo culto era un'aspirazione sincretistica avvertita sin dall'imperatore Aureliano (275), che appunto istituì il culto ufficiale del *Sol Invictus* (*Sole Invitto*), con elementi del mitraismo e di altri culti solari di origine orientale. Culto diffuso nell'esercito, soprattutto nell'occidente, e ad esso non furono estranei né Costanzo Cloro, il padre di Costantino, né Costantino stesso.

²⁰¹⁰ Il *Dies Natalis Solis Invicti* [Giorno di nascita del *Sole Invitto*] indicava la festa celebrata nel momento dell'anno in cui la durata del giorno iniziava ad aumentare dopo il solstizio [dalla parola latina *solstitium*, che significa letteralmente il sole che sta fermo, da *sol*, il sole, e *sistere*, stare fermo] d'inverno [21 dicembre], evento cosmico raffigurato come la rinascita del sole. Un *solstitium* che pareggia il numero delle ore fra il giorno e la notte, fra la luce e le tenebre. Da questa apparente stabilità inizia poi il progressivo aumento delle ore di luce su quelle notturne. La simbologia politica mutuata da questa immagine è evidente nel senso della stabilizzazione del potere imperiale come momento di inizio di un'epoca nuova di vitale energia, di solarità, di luce che è illuminamento delle coscienze. Si capisce quindi come con l'immagine di questa divinità solare fossero rappresentati gli imperatori (in statue, bassorilievi e monete) con in testa una *corona radiata* [immagine ripresa ancora nell'epoca contemporanea, come si vede in testa alla colossale statua della Libertà, a riprova della persistenza di determinati simboli].

zione giudaica ci si era precedentemente riferiti a questa immagine radiosa come inizio di un'epoca nuova²⁰¹¹. Ma il fatto rilevante della vittoria su Massenzio fu l'elaborazione (con il collega, l'*augusto* Licinio) del testo poi solo da Costantino emanato il 13 febbraio del 313, noto come l'*Editto di Milano*, per il quale veniva assicurata la tolleranza religiosa per tutte le altre religioni²⁰¹².

Comunque sia, sta di fatto che il simbolo del Sole era per la verità già presente a Roma, prima dell'età costantiniana, e non solo negli imperatori illirici, ma propriamente anche fra i Cristiani. Ne fornisce testimonianza, fra l'altro, il ritratto del III secolo in un mosaico in cui si vede Cristo con la testa circondata da raggi ('radiata', appunto come *Sol Iustitiae*)²⁰¹³.

A distanza di secoli, si intravedono i residui (non del tutto casuali o secondari) se non di un vero e proprio *culto solare*, certo di significativi accostamenti come si può vedere sia negli arredi sacri longobardi, recentemente trovati nell'Abbadia di San Salvatore; sia in vari altri edifici (fra cui nella Basilica di S. Ambrogio a Milano); sia nella *raza* (disco solare raggianti) simbolo dei Visconti (presente, oltretutto nei codici, anche nell'abside del duomo di Milano)²⁰¹⁴.

Poi, nel XIII secolo, il simbolo riappare sotto forma di una vera e propria 'carta parlante', con il *Cantico di Frate Sole* di Francesco d'Assisi (1182-1226)²⁰¹⁵. Nel secolo seguente, XIV, si deve soprattutto a Bernardino da Siena (Bernardino degli Albizzeschi, vissuto fra il 1380-1444, ed appartenente dell'*Ordo Fratrum Minorum*) l'adozio-

²⁰¹¹ “[...] *La mia giustizia sorgerà come un sole e i suoi raggi porteranno la guarigione [...] il giorno in cui io manifesterò la mia potenza, voi schiacterete i malvagi*” [Malachia, III, 20-21]. Cfr.: [www. http://it.wikipedia.org/wiki/Sol_Invictus](http://it.wikipedia.org/wiki/Sol_Invictus).

²⁰¹² Testo latino: “[...] *daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quod quicquid [est] divinitatis in sede caelesti, nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere*” (Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, capitolo XLVIII). Citato da: [http://it.wikipedia.org/wiki/Costantino I](http://it.wikipedia.org/wiki/Costantino_I)).

²⁰¹³ Mosaico del III secolo nella Necropoli vaticana sotto la basilica di San Pietro, nella volta nel Mausoleo dei Giulii: è stata avanzata l'ipotesi che sia una raffigurazione di Cristo nelle vesti del dio-sole *Helios/Sol Invictus* alla guida del carro (http://it.wikipedia.org/wiki/Sol_Invictus).

²⁰¹⁴ Da notare che quando Milano passò sotto la Spagna (fra il 1661-65) venne coniata una moneta (una 'quadrupla') che sul *recto* recava l'effigie di Ferdinando IV con in testa una corona radiata (segno di appropriazione anche del simbolo solare milanese).

²⁰¹⁵ Nel *Cantico di Frate Sole* o *Cantico delle creature* (1224), si legge la seguente invocazione: “*Laduate sie mi' Signore cum tucte le tue creature, spetialmente messor lo frate Sole, lo quale è iorno, et allumini noi per lui. Et ello è bellu e radiante cum grande splendore: de te Altissimo, porta significatione [...]*”.

ne del simbolo solare, costantemente rappresentato in immagini nei luoghi sacri ed esibito concretamente nel corso della sua predicazione (con la quale impresse un forte rinnovamento alla Chiesa nel suo complesso ed in particolare al movimento francescano). Sua è l'adozione del *Cristogramma JHS* sormontato da una croce e attorniato dai raggi del sole.

Qui, comunque, questo simbolo del Sole non è evocato solo nella lotta fra Bene e Male, fra Luce e le Tenebre. Infatti, il Sole si misura contro una Luna concreta (anzi una Mezzaluna). Simbolo, questa, che – a sua volta – ora pallidamente, bianchissimo, campeggia sulle rosse marziali insegne turche, che nel 1443 avanzano nei Balcani²⁰¹⁶ sotto la guida del sultano Murad (il futuro conquistatore di Costantinopoli).

In questo momento, nel XV secolo, il pontefice Eugenio IV incarica (con un'apposita *Bulla*) proprio Bernardino da Siena di predicare la Crociata, evocando appunto il suo simbolo solare cristologico. Caduta Costantinopoli nel 1453, alla crociata contro i Turchi parteciperà anche Giovanni da Capestrano, incaricato dal Papa, nel 1456, di predicare (insieme ad alcuni altri frati) contro l'aggressione ottomana. Percorrendo l'Europa orientale, Capestrano riuscì a raccogliere decine di migliaia di volontari, alla cui testa partecipò all'assedio di Belgrado nel luglio di quello stesso anno²⁰¹⁷.

Ma non solo nel Kossovo con il simbolo del Sole si contende con le armate della Mezzaluna. Anche sulle coste dei Balcani, della Grecia, del Dodecanneso, la Repubblica veneziana innalza il vessillo del suo Sole. Il Leone²⁰¹⁸ è il simbolo del Sole, di una forza combattiva intesa a contrastare le tenebre comunque lunari, not-

²⁰¹⁶ Nel 1443, una nuova crociata si muove per fronteggiare l'avanzata turca nei Balcani. Alla sua guida c'è il Cardinal legato (Giuliano Cesarini) sconfigge Murad ed occupa Sofia. Ma l'anno dopo, nel 1444, a Varna, i Cristiani sono sconfitti duramente in una battaglia in cui lo stesso Cesarini perse la vita. Negli anni seguenti, gli Ungheresi, con a capo Giovanni Hunyadi e Giovanni da Capistrano, combattono a lungo i Turchi con incerta fortuna sul Danubio, specie per conservare il caposaldo di Belgrado. Intanto, cade Costantinopoli (1453).

²⁰¹⁷ A ricordo dell'evento si potrebbe riconnettere l'immagine del frate che brandisce una bandiera rossa (tolta ai Turchi) proprio nel corso della battaglia di Belgrado, quale risulta visibile nel quadro nella cappella sinistra a fianco dell'altar maggiore nella chiesa fiorentina di Ognissanti.

²⁰¹⁸ Nell'incisione (circa del 1500) intitolata appunto *Sol Iustitiae*, Albrecht Dürer rappresenta, seduto sul dorso di un leone, stante, questa divinità che, con la testa circondata da raggi solari, brandisce nella destra la spada, nella sinistra le bilance della Giustizia (per la verità qui sbilanciate).

turne, che da Oriente ancora una volta incalzano una civiltà. Anche quella che da secoli ha saldamente trovato rifugio nella città in mezzo alle acque. In questo elemento di fisica fluidità (ma anche simbolo di continue trasformazioni, in cui comunque si deve collocare qualcosa di vivibile per l'umanità che necessita di una pur instabile stabilità).

Nel XVI secolo, la *Societas Iesu* assume a sua insegna il simbolo solare. I suoi raggi circondano il cerchio (o l'ovale) entro cui è raffigurato il *cristogramma* IHS (che riprende il costantiniano *In Hoc Signo...*). Il simbolo assume varie caratteristiche iconografiche, in particolare nelle successive edizioni dei testi dello stesso fondatore dell'Ordine, Ignazio di Loyola²⁰¹⁹.

Nel secolo successivo, XVII, è forse in tutt'altra prospettiva – laica – che l'Università di Utrecht assume nel 1636 il simbolo di questo astro, con il motto *Sol iustitiae illustra nos* (forse riprendendo la poc'anzi ricordata immagine biblica [*Malachia*, IV, 2]). Ma anche qui, come forse per i Gesuiti, è un'anticipazione dell'ideologia illuminista?

Nondimeno, proprio in questo stesso XVII secolo, il simbolo si ripresenta in tutt'altra temperie, come insegna (poi anche estetica, negli ornamenti dell'abbigliamento, nell'arredo e persino artistica, in stilemi di un ordine architettonico nuovo) della nuova forma del potere monarchico, quello assoluto del *Roi Soleil*, Luigi XIV, il quale arrivò a dire: *L'État c'est Moi*.

²⁰¹⁹ Il simbolo assume varie caratteristiche iconografiche, in particolare nelle successive edizioni dei testi dello stesso fondatore dell'Ordine, Ignazio di Loyola. Nella prima edizione dei suoi *Exercitia spiritualia*, editi a Roma (da Antonio Blado), in data 11 settembre 1548, il simbolo all'interno di un cerchio (e questo contornato da raggi solari) è il *cristogramma* IHS, sovrastato da un molto marcato segno di abbreviazione (dell'acronimo IHS), e 'sottopassato' da tre foglie convergenti verso il basso). Si veda: *The Society of Jesus. Introduction by Alastair Hamilton. Professor of the History of the Radical Reformation, University of Amsterdam ...* [catalogo di offerta di vendita libraria]. London, Bernard Quiritch Ltd., 1996, senza indicazione di pag., ma solo del numero della scheda (n. 90). Nell'edizione del 1574 (*Burgis, apud Philippum Iuntam*) il *cristogramma* IHS sul frontespizio è sormontato da una croce, e 'sottopassato' dall'immagine dei tre chiodi della passione, con le punte convergenti verso il basso (*Ib.*, scheda n. 91). La stessa raffigurazione appare nell'edizione delle *Regulae Societatis Iesu*, dello stesso Ignazio di Loyola (edite a Venezia nel 1580), dove appunto il *cristogramma* IHS è anche qui sormontato da una croce, e 'sottopassato' dall'immagine dei tre chiodi della passione, con le punte convergenti verso il basso (*Ib.*, scheda n. 97).

III. *Fra XVI-XVII secolo, la frantumazione della tradizione politica produce la riconversione verso il mito di una 'società naturale', fattispecie del primato di individualità protagoniste di una formale asserzione di un'eguaglianza universale intesa ad instaurare un'auto-referenziale definizione dei diritti politici*

Il modello di tradizione politica cui, anche qui, mi riferisco è quello assunto dal visconte Gabriel Louis Ambroise de Bonald, personalità di radicate convizioni liberal-parlamentari, malgrado l'ingiusta 'nomea' di reazionario. Marchio d'infamia 'appiccicatogli' dalla storiografia che mantiene ancora attiva una 'ghigliottina delle reputazioni', dalla genia di *gens de lettres* che è poi una categoria sempiterna di sedicenti depositari della virtù e della giustizia, dunque arbitri e giudici di ogni errore, che vedono solo su veri loro avversari o su pericolosi concorrenti del posto nei *media*. Categoria sociologico-ideologica a suo tempo denunciata, invano, da Joseph de Maistre, prima che su questa scia di astiose rivalità ed invidie si instaurasse il *razoir republicain*, ora tagliando teste e non più solo reputazioni.

In effetti, quel preteso reazionario visconte di Bonald aveva elaborato una *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1796), che sin dal titolo chiarisce l'intento storiografico di una riflessione razionale sul potere politico confrontandolo con il potere religioso. Teoria intesa a ricostituire su più moderne basi la monarchia costituzionale delle origini alto-medievali, poi cancellata in tutta Europa dalla riduzione assolutistica, imposta (fra XVI-XVII secolo) dalle monarchie sulla *società dei corpi intermedi* (di ordini funzionali in senso politico, oltreché in senso privatistico).

Secondo la cifra di lettura bonaldiana, la storia francese (dai tempi dei Franchi sino appunto alla svolta assolutistica) si era caratterizzata come una dialettica vicendevole fra una *società politica* (la Stato monarchico) e la *società religiosa* (la Chiesa). Entità connesse secondo un rapporto di vicendevole riconoscimento ed interazione (un *processo dialettico fra 'distinti'* orientati alla mediazione), quantunque spesso si manifestassero inclinazioni al primato ora dell'una ora dell'altra, in una deriva antagonistica, duale (un *processo dialettico fra 'opposti'* in insanabile conflitto).

Sinché ebbe durata questo *processo dialettico fra 'distinti'* orientati alla mediazione, si venne sviluppando dall'interazione fra lo Stato e la Chiesa (ossia fra la *società politica* e la *società religiosa*) come loro risultante la '*società civile*'. Nel prosieguo di questo sviluppo secolare, la *società civile* avrebbe poi ottenuto una duplice forma di rappre-

sentanza. Al livello nazionale (nelle assemblee generali dette *Stati generali* [*États généraux*], ed a livello locale (nei tredici *Parlements* stabiliti nelle grandi regioni storiche della Francia, fra i quali quello di Parigi aveva la funzione di un controllo costituzionale della coerenza della legislazione regia con gli originari principi costitutivi [le *Loix fondamentales*]).

Un tale processo dialettico di interazione fra 'distinti' venne in Francia, ed in generale su tutto il continente europeo, 'congelato' appunto dall'affermarsi dell'assolutismo monarchico. Invece continuava a svilupparsi particolarmente in Inghilterra, attraverso *rivoluzioni per il recupero della continuità costituzionale* tendenzialmente avversata dai monarchi. Del resto, in Francia (ed in generale in tutto il continente europeo, ampiamente soggetto all'influenza culturale, politica e militare francese) alla fine la *società politica* prese il sopravvento sulla *società religiosa* ('costretta' a diventare l'*Église gallicane*, organismo di fatto e di diritto agli ordini del potere politico e contro la Chiesa di Roma, con l'effetto di fomentare giansenismo, settarismi più i meno segreti, ecclesiastici o laicali).

A sua volta, la *società civile*, priva di uno dei suoi elementi protettivi (la *società religiosa*) si trovò ad essere del tutto in balia di una *società politica* intenzionalmente resa assoluta dal Borbone di Francia, che pose fine sia alle autonomie ecclesiastiche che alle autonomie delle rappresentanze locali (dal 1625 non furono più convocati gli *Stati generali*). Ma si esautorarono anche i *Parlements*, e particolarmente quello di Parigi (di fatto se non di diritto ridotto ad una funzione puramente formale), dove Luigi XIV entrò in tenuta da guerra, con stivali e frusta, facendo ridurre in pezzi parte delle più recenti *Ordonnances* (sorta di 'testi unici' delle leggi, sin lì redatti da quel parlamento, esercitando appunto una sorta di controllo della coerenza costituzionale).

Priva dell'uno e dell'altro dei suoi elementi generatori (la *società religiosa* e la *società politica*) – se non proprio genetici, ma quanto meno protettivi, 'tegumentari' – la *società civile* si venne frantumando in molteplicità di pulsioni centrifughe (rispetto alla centralità dei suoi riferimenti all'interazione dialettica del suo stesso ambito 'distinto', rispetto ai 'distinti' della *società politica* e della *società religiosa*).

Quale che sia il valore attuale che si ritiene di dover dare alla suddetta cifra di lettura bonaldiana della nozione di *società civile*, resta il fatto che a partire dal XVI, nella non del tutto casuale concomitanza di diversi processi, si frantuma la tradizione culturale che nel corso del medioevo aveva caratterizzato la *società civile*, nel riferimento ad una *res publica christiana*. Nozione controversa

quest'ultima, ma certamente un ideale *genus mixtum*, in cui da un lato i valori accomunanti della fede potevano legittimare le diverse forme istituzionali assunte dalla *società politica* (repubbliche, monarche, imperi), e dall'altro le istituzioni politiche potevano difendere questa *società religiosa*.

Quando una simile '*repubblica di ideali*' si venne infrangendo, non fu tanto (o non solo) ad opera della Riforma protestante (come sostennero i tradizionalisti cattolici, anche quelli di orientamento liberal-parlamentare, come Bonald). In realtà, la Riforma partì dal *Los von Rom* luterano (un 'via da Roma' dai più impensati, allora, più lontani echi contemporanei). Concetto presto diffuso come un grido di guerra (propriamente uno *Slogan* [*slaigh gairm*, 'grido di battaglia', in scozzese]), di reazione alla perversa politica dei due pontefici della dinastia medicea, Leone X e Clemente VII. Ma il movimento riformistico si caratterizzò inevitabilmente in relazione al sorgere di ambizioni di autonomia politica, cetuale, locale, in diversi contesti storico-culturali europei, in cui si produsse il rifiuto del cattolicesimo romano.

Da qui la metamorfosi delle disperse membra della *società civile* in un riflusso verso le dimensioni ancestrali della comunità, non però sempre ed immediatamente quella delle origini (ossia la *società naturale* della tribù o del *clan*), bensì quella dell'etnia. Si trattò qui del riflusso dalla *società civile* verso una *società naturale come etnia nazionale*. Era forse il primo passo verso una rivoluzione orientata al recupero di antichi valori, significati, simboli di una riappropriazione di una tradizione etnico-nazionale, della quale però si poteva fraintendere (anche per oggettive difficoltà esegetico-interpretative) la vera *sostanza*.

Non era propriamente il fraintendimento di cui parlava Francesco Bacone (indicandolo come l'alterazione della *sostanza* tradizione nel tradizionalismo di mere *forme*), ma indubbiamente si trattava di una parziale riscoperta della *società naturale* come *società etnica nazionale*, attraverso il fantasticare su dati oggettivi allora non comprensibili, peraltro trasformati immediatamente in miti, leggende o racconti appunto più o meno fedeli o fantastici rispetto agli accadimenti.

Sotto questo profilo nella ricerca si sono visti diversi momenti ideologici. Intanto, le posizioni di Boulainvilliers, che identificava i conquistatori Franchi (da cui discendeva) con una libertaria-egualitaria *società naturale etnica nazionale*. Inoltre, si è vista anche l'equidistanza di Montesquieu fra questa nostalgia delle origini in chiave etnico-libertaria (da parte di Boulainvilliers) e la teorizzazione (da parte dell'*abbé* Du Bos) delle origini assolutistiche, romano-imperiali, della monarchia francese.

Infine, si è anche vista la polemica risposta di Sieyès alle implicazioni 'germaniste' boulainvilliane, alle quali questo *ex-abbé* opponeva una diversa interpretazione delle origini. Quelle di cui riconosceva protagonista l'etnia 'gallo-romana' (e non già i germanici Franchi, i cui pretesi discendenti secondo lui andavano rimandati nelle foreste da cui erano venuti i loro antenati).

A questo stesso proposito va anche segnalato un embrione di etnicismo se non razzistico quanto meno iper-nazionalistico, nell'esecrazione del *sang empur* del nemico reazionario-dispotico (singolare altra tipizzazione della generica categoria della 'razza') con cui nella *Marseillaise* si esortava ad irrigare i solchi della 'propria' nazione. Antefatto ideologico o meno, comunque certamente non secondario degli smarrimenti otto-novecenteschi lungo il miraggio di una superiore visione degli accadimenti umani.

Qui, comunque, in tutte le accezioni di *società naturale* poc'anzi riassunte va riconosciuto anche il prevalere di un aspetto positivo proprio nel riemergere di referenti a *tradizioni etniche*, che in più o meno fedeli letture di un'originaria *società naturale come etnia nazionale*, annunciano quella rinascita dell'idea nazionalitaria, non necessariamente identificabile – come precisava Carlo Curcio – con l'iper-nazionalismo (e tanto meno con quello a sfondo 'etnico').

Una rinascita che però avviene, diciamo, 'dopo decantazione' dei fiumi di sangue versati in nome della *Grande nation*, ideale veicolato dalla Rivoluzione francese. Una rivoluzione dai volti complessi, questa del 1789-1815, come – anche qui – sottolineava Bonald, quasi un sovrapporsi di tre diverse fasi della marea montante contro l'antico regime assolutistico.

La prima ondata era stata una *rivoluzione di tipo monarchico-costituzionale*, cioè rivolta contro le risultanze dell'anteriore *rivoluzione monarchico-assolutista*, quella perpetrata particolarmente fra XVI-XVII secolo contro la *società dei corpi intermedi* (la *società civile*).

La seconda ondata era stata la *rivoluzione giacobina contro la monarchia costituzionale* da poco affermata (fra 1789-92). Qui era prevalsa la suggestione di una *rivoluzione* intesa al *recupero* di una pretesa o creduta *coincidenza-immediatezza* fra i *diritti naturali* ed i *diritti politici*. Una coincidenza, un'identità di diritti fondata sul postulato dell'eguaglianza assoluta in cui dichiaravano di credere non solo i rivoluzionari francesi, ma anche coloro che in Inghilterra se ne consideravano gli epigoni. E, fra questi, sia Richard Price, sia gli altri membri della *Revolution Society*, sia William Godwin, sia lo stesso Thomas Paine.

Tutti, come si è visto, verranno non infondatamente (anche se con qualche eccesso ideologico) criticati da Edmund Burke, soprat-

tutto per aver confuso il 1688-89 inglese (una *rivoluzione intesa al recupero della continuità* istituzionale dell'ordine antico) con il 1789 francese (almeno nella seconda ondata: una *rivoluzione come cesura radicale* con tutto il passato).

Critica che coglieva nel segno, dimostrando che quell'eguaglianza democratico-radicalista era imposta attraverso procedure che non sembravano affatto espressione di una *legge naturale 'egualitaria'*, dal momento che erano qualcosa di artificioso, di specifico di una concezione astratta, estranea alla realtà. Procedure peraltro altrettanto livellanti-centralistiche, del tutto analoghe (se non coincidenti) con l'avversione per i 'corpi intermedi' posta in essere dalla monarchia assoluta (nemica di ogni complessità cetuale-funzionale della *società civile*).

In questo senso, se la prima ondata rivoluzionaria era la prosecuzione ed il perfezionamento della *rivoluzione assolutistica* contro la *società civile*; se, inoltre, la seconda ondata era stata una rivoluzione egualitaria intesa a distruggere ora proprio la monarchia assoluta; invece maggiormente significativa era – come appunto si è visto precisato da Bonald – la terza ondata, quella successiva alla reazione termidoriana contro il giacobinismo (nel 1794). In questo terzo momento, le disperse membra della *società civile*, sopravvissuta al livellamento monarchico-assolutistico e del radicalismo democratico, si dispongono al nuovo ordine consolare, poi all'impero.

Ora si riannoda la tradizione di una *società civile* complessa, strutturata in una nuova articolazione cetuale, in una gerarchia al cui vertice si valorizzano particolarmente le funzioni amministrativa e militare, con una consistente selezione meritocratica aperta al merito per i ceti popolari e borghesi, senza escludere personalità ed ambienti dell'antica nobiltà.

Per certi aspetti, peraltro non secondari, ci dobbiamo porre la seguente domanda. Forse che i grandi eventi del 1789-99 si potrebbero anche rivelare come una rivoluzione che si dimostra intesa (malgrado i suoi protagonisti diciamo 'di prima fila') al recupero di una *tradizione di costituzione mista-governo misto*? Qui comunque connotata certamente in maniera diversa dalle costituzioni anglo-sassoni (in Inghilterra e negli Stati Uniti d'America), peraltro a conferma della *relatività delle forme politiche* (rispetto alla sostanzialità del sistema) anche nell'Impero napoleonico. Un'ipotesi in cui sono non molti a credere, e pur tuttavia forse meno di altre non molto distanti da una realtà storica ancora 'celata'.

IV. *Aspetti e motivi di una pluralità di significati assunti dalle teorie filosofico-politiche moderne (fra XVII-XVIII secolo), sia relativamente alla persistente tradizione di un originario 'stato di natura-società naturale', sia nell'incertezza se considerarlo quale stadio ottimale dell'umanità oppure contrapposto al progresso verso lo 'stato civile' ('stato politico-società civile')*

Ricostruendo per sommi capi la vicenda moderna delle principali formulazioni filosofiche relative alla *società civile*, il *Dizionario di filosofia Treccani* chiama in causa anzitutto Grozio²⁰²⁰, il quale, nelle pagine di *Sul diritto della guerra e della pace* (1625), non faceva comunque riferimento propriamente ad uno *stato di natura* pre-sociale, in quanto – secondo lui – la natura porterebbe immediatamente gli uomini a vivere insieme, dal momento che due sono i caratteri fondamentali della natura umana, ossia la razionalità e la socievolezza²⁰²¹.

Un simile *idem sentire* fra razionalità e socievolezza secondo Grozio si manifesterebbe in tutti gli esseri umani (ed in qualsiasi circostanza) come un naturale *appetitus societatis*: un istinto che spinge l'individuo a vivere in comunità. E non in una società qualsiasi, bensì razionalmente organizzata. In questa *società naturale* non vigono ancora le *leggi positive* (ossia il diritto che esprime la volontà del detentore del potere, allora il sovrano) ma la *legge naturale*. In base ai principi di questa – attraverso un contratto fra individui [e sovrano?] – si costituisce la *società civile*.

Contro questa “*presunta coincidenza fra razionalità ed istintualità nativa*” – che in certo modo richiama le concezioni di cui abbiamo parlato a proposito di queste stesse nozioni in Cicerone – ha buon gioco, come si poc'anzi accennato, Thomas Hobbes, il quale, sia nel *De cive* (1645), sia nel *Leviathan* (1647) delinea gli istinti primari dell'uomo come tutt'altro che razionali e determinati nel senso di un *appetitus societatis*, ma anzi li definisce come del tutto egoistici e aggressivi. Qui, lo *stato di natura* è il luogo di un'esistenza pre-statale, una condizione miserabile, in cui tutti sono eguali in quanto tutti sono liberi di comportarsi come meglio suggerisce loro l'istinto aggressivo ed egoistico, tutti vivono conflittualmente in una sorta di '*diritto a tutto*' che in sostanza è un diritto a nulla, comunque tale da scatenare la guerra di tutti contro tutti.

²⁰²⁰ Huig van Groot (nato in Olanda, a Delft, nel 1583, morto in Germania, a Rostock, nel 1645).

²⁰²¹ Cfr.: <http://www.treccani.it/enciclopedia/stato-di-natura.Dizionario-di-filosofia>.

Invece, da parte sua Baruch Spinoza²⁰²² – nelle opere pubblicate pochi anni dopo quelle di Hobbes, fra il 1663-70²⁰²³ – argomenta in maniera diversa la ‘non razionalità’ degli uomini nello *stato di natura*. Infatti, – per un verso – anche lui, come Hobbes, riconosce che in questo *stato naturale* gli uomini sono preoccupati solo della difesa individuale di sé stessi e del perseguimento del proprio utile (e dunque animati da passioni e non da razionalità), per cui l’unica possibilità per uscire da questa condizione è di arrivare a stabilire un patto associativo.

Tuttavia – per altro verso – diversamente da Hobbes (e più in prossimità a Grozio) Spinoza concepisce questo patto come un accordo in vista non già di un definitivo superamento-rifiuto del *diritto naturale*, ma anzi come una sua migliore applicazione, ossia potendolo meglio applicare attraverso il lume della ragione, appunto nel transito dallo *stato naturale* (dove non c’è in effetti alcuna *società naturale*, ma solo il generale conflitto) nello *stato civile* (o *società civile*) acquisito con il patto²⁰²⁴.

Successivamente, Samuel von Pufendorf²⁰²⁵, il grande divulgatore delle tematiche giusnaturalistiche, tratta dello *stato di natura* in molte delle sue opere principali²⁰²⁶, decisamente contrapponendo lo *stato pre-civile* (e dunque pre-legale) allo *stato politico*, nel quale la presenza di un *summum imperium* rende possibile la formazione di grandi e ordinate *Civitates*. Solo in queste ultime l’uomo può veramente realizzare tutte quelle potenzialità che invece nello *stato di natura* non si potevano sviluppare nei termini ottimali di una li-

²⁰²² Nato ad Amsterdam, nel 1632, e morto a L’Aia, nel 1677.

²⁰²³ Le principali sono : *Ethica ordine geometrico demonstrata* (scritta fra il 1661-1674, pubblicata postuma nel 1677); *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II, more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem [...]* (Amsterdam, 1663); *Tractatus theologico-politicus, continens Dissertationes aliquot, quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum salva Pietate, et Reipublicae Pace posse concedi: sed eandem nisi cum Pace Reipublicae, ipsaque Pietate tolli non posse* (anonimo e con la falsa indicazione di *Hamburgi, apud Henricum Künraht, 1670*). Su questo: Augusto GUZZO, *S. v.*, in: *Enciclopedia italiana* (1936), ora in: www.treccani.it/enciclopedia/spinoza.

²⁰²⁴ Nel *Trattato teologico-politico* la distanza da Hobbes è ancor meglio definita nel riconoscere nello Stato l’unico strumento atto a garantire ai suoi cittadini libertà di pensiero, di espressione e di religione, attraverso cioè una politica di tolleranza di tutte le confessioni e di tutti i credi religiosi, senza interferenze in questioni che non riguardino la sicurezza e la pace della società (Cfr.: [www.treccani.it/enciclopedia/stato di natura](http://www.treccani.it/enciclopedia/stato-di-natura). Dizionario-di-filosofia).

²⁰²⁵ Dorfchemnitz, 1632-Berlino, 1694.

²⁰²⁶ Nel *De iure naturae et gentium* [II. 2], del 1672, e nel *De officio hominis et civis* [II. 1], del 1673) e in una specifica *dissertatio* (*De statu hominum naturali*, del 1675).

bertà individuale contestuale al riconoscimento di quella degli altri individui²⁰²⁷.

Anche il britannico John Locke²⁰²⁸ si differenzia da Hobbes (confutando il patto di soggezione allo Stato) e come Spinoza predicando la tolleranza (in *A Letter Concerning Toleration*, del 1767). Ma in particolare, nelle *Questions Concerning the Law of Nature* (1664), Locke in sostanza ritiene che ciò che caratterizza la superiorità dello *stato civile* è che qui non mancano due elementi di cui lo *stato di natura* [la *società naturale*] è privo, ossia: una moneta comune (essenziale mezzo di scambio della proprietà) e una giustizia superiore alla vendetta privata (che invece nella *società naturale* è il solo mezzo di rivendicare i propri *diritti naturali* violati). Da qui la teorizzazione (particolarmente nei *Two Treatises of Government*, del 1690, che costituiranno il referente teorico alla rivoluzione del 1688-89) della *società civile* come sistema complesso, in cui cioè i *diritti naturali* (presuntivamente eguali nello *stato di natura*) possano acquisire un concreto eguagliamento delle diseguaglianze naturali venendo articolati come *diritti civili* (o diritti politici).

A sua volta, lo svizzero Jean-Jacques Rousseau²⁰²⁹, nel *Discours sur l'origine et le développement de l'inégalité parmi les hommes* (1755) fornisce una sua interpretazione svalutativa del progresso umano, rispetto ad un'originaria *società naturale* in cui gli individui vivevano isolati con la loro famiglia, dediti alla caccia, alla semplice raccolta dei frutti della terra ed alla pastorizia. In questi esseri primitivi tuttavia una *legge di natura* si manifestava non solo come un '*esclusivo amore di sé stessi*' (come impulso all'autoconservazione ed alla procreazione), ma anche come '*amore inclusivo anche della sorte degli altri*', ossia come un sentimento in cui si manifestava una disposizione naturale a perfezionare il proprio stato nella comprensione, nella compassione per la sorte dei propri simili.

Quando poi, per lo sviluppo demografico, questi uomini primitivi furono costretti a vivere in comunità più ampie, avvenne in loro una radicale trasformazione psicologica, in quanto iniziarono a considerare l'opinione degli altri come un fattore indispensabile all'aumento della loro prosperità. Rousseau associava questa nuova forma di consapevolezza a un'*età dell'oro*, in cui immaginava ognuno avesse potuto godere del proprio lavoro, arricchendosi in mi-

²⁰²⁷ Cfr.: [http://www.treccani.it/enciclopedia/stato di natura](http://www.treccani.it/enciclopedia/stato-di-natura). Dizionario-di-filosofia.

²⁰²⁸ Wrington, 1632-Oates, 1704.

²⁰²⁹ Genève, 1712-Ermenonville, 1778.

sura da non costituire un motivo di diseguaglianza, di supremazia sugli altri. Questa *età dell'oro* [o *società naturale*] – condizione in cui tutti erano felici della propria eguaglianza con gli altri – venne poi alterata dall'introduzione della metallurgia e dell'agricoltura, con la conseguente creazione sia di una proprietà privata fortemente differenziata [fonte di un 'indebitato' plus-valore, tema della predicazione marxiana], sia della divisione del lavoro (tale da imporre una gerarchia delle funzioni sociali, e quindi una negazione dell'eguaglianza). Un insieme di fattori che gradualmente portarono ad una crescente dipendenza reciproca degli individui e quindi ad una disuguaglianza di condizione e posizione sociale tra gli uomini.

Da qui la conflittualità fra chi aveva troppo [bersaglio della teoria proudhoniana del 'furto'] e chi nulla. Di conseguenza, si rese necessaria la costituzione dello Stato, attraverso un contratto sociale stilato però dai più potenti e più ricchi, per il quale si riconobbe la proprietà privata e si istituzionalizzò la diseguaglianza. In opposizione a questo contratto sociale fraudolento, Rousseau teorizzò (particolarmente nel *Contrat social*, del 1762) la proposta di un patto veramente equo per tutti, quello in cui cioè ognuno fosse appunto animato non da un *amore esclusivo per se stesso*, ma da un *amore inclusivo anche verso gli altri*.

Dal canto suo, il prussiano Emmanuel Kant²⁰³⁰ sembra porsi a mezza strada speculativa. Ma più che di Pufendorf e Spinoza, è a mezza via fra le posizioni sia di Hobbes e Locke, sia (in più ampia prospettiva) dello stesso Hegel (la teoria della '*società civile*' come dimensione dei bisogni materiali, ossia come uno *stato esterno*, o condizione esterna rispetto allo *Stato politico*).

Nella *Metafisica dei costumi* (del 1797) e nell'introduzione e parte prima dei *Principi metafisici della dottrina del diritto* (dello stesso 1797) lo *stato di natura* viene presentato come lo stato del *diritto provvisorio*, cioè la condizione normativa che precede la costituzione dello Stato. Dunque, questo *diritto provvisorio* è – secondo Kant – una situazione giuridica, dove ogni individuo è titolare di una serie di *diritti naturali* che costituiscono la sfera del *diritto privato*, la cui vigenza persiste anche quando lo Stato è fondato come organismo che regola i rapporti fra gli individui nella sfera privata²⁰³¹.

²⁰³⁰ Königsberg, 1724 – *Ib.*, 1804.

²⁰³¹ Fra le istituzioni del *diritto naturale* (o appunto *diritto privato*) c'è anzitutto la proprietà privata e l'acquisto, che però sono solo 'provvisori', nel senso che – nella sfera privata – questi *diritti naturali* non sono tutelati e difesi da alcuna forza in grado di

Al di là di questa dimensione filosofico-politica, un altro tratto saliente della pluralità di persistenti riferimenti all'immagine mitizzata di una 'società naturale' (nella intenzionale contrapposizione all'attuale sistema sociale e politico) va visto sia nella satira di costume contro quella che qui si configura la viziosa 'società civile' attuale, sia nella polemica contro lo Stato, finalizzata al recupero di antiche tradizioni, attraverso l'evocazione di immagini mitizzate del transito dalla dimensione tribale (o di *clan*).

V. *Dalla satira di costume (contro una 'società viziosa') al recupero di antiche tradizioni fra XVIII-XIX secolo. Le immagini mitizzate di una 'società naturale' rimasta statica nella dimensione tribale (o di clan) annunciano la rivendicazione di antiche tradizioni di libertà ed indipendenza, riproposte nei tratti di un'identità etnico-nazionale intesa come conclusivo superamento dell'astrattezza illuministica*

Quasi sul confine che separa (e talvolta molto fragilmente) le teorie filosofico-politiche sia dal *pamphlet* polemico, sia dal romanzo 'erudito' (o se si preferisce la letteratura romantica che caratterizza la svolta fra XVIII-XIX secolo, fra proto-romanticismo e romanticismo 'vero e proprio') – vanno collocati – come si è accennato nei capitoli precedenti – sia il 'poemetto' di Mandeville (*The Grumbling Hive, or Knaves Turn'd Honest*, del 1705), sia il saggio, ambiguo (fra teoria politico sociologica e satira), di Edmund Burke (*A Vindication of natural society*, del 1756), sia la parziale riscoperta (e parziale contraffazione) di testi gaelici da parte di Macpherson (*Fragments of Ancient Poetry collected in the Highlands of Scotland*, del 1760).

Qualcosa di analogo all'*invenzione della tradizione* da parte di Macpherson avviene riguardo ad un'altra figura del passato nazionale, con il recupero romanzesco-letterario della '*leggenda di Magno Massimo*', codificata sin dal XII secolo, nell'ambito delle leggende gallesi del ciclo arturiano, quale risulta dalla semi-legendaria *Hi-*

intervenire contro chi li violi. Analogamente a quanto avevano concluso sia Hobbes che Locke, quantunque con prospettive fra loro affatto diverse, nasce da qui la necessità di fondare lo Stato, il solo elemento capace di rendere perentorio, coattivo il rispetto del diritto naturale attraverso un diritto positivo (cioè appunto posto dallo Stato). Un'analogia funzione di rispetto del diritto naturale caratterizza in rapporti fra gli Stati, delineando la possibilità di una 'pace perpetua' nei rapporti internazionali (*Per una pace perpetua*, 1795). Si veda: <http://www.treccani.it/enciclopedia/giusnaturalismo/Dizionario-di-filosofia>.

storia Regum Britanniae, di Geoffrey of Monmouth, in cui si narra di come questo imperatore romano (in gallese Maccsen Wledig) venisse accolto dal re dei Britanni, di nome Ottavio, per dargli in moglie sua figlia, *Elen*, per congiungere la sua discendenza a quella imperiale romana.

La leggenda si complica nella versione per cui Magno Massimo avrebbe precedentemente visto in sogno una terra sconosciuta e mirabile, dove sorgeva il castello di un re, della cui bellissima figlia egli era rimasto affascinato. Dopo aver cercato invano di rintracciare i luoghi del sogno, *Maccsen-Magno Massimo* accetta l'invito di recarsi in Britannia da parte del re *Heudaf Hen* (appunto l'*Ottavio* nell'*Historia* di Goffredo di Monmouth). Sposatosi con *Elen* ed ereditato il regno, questo *Maccsen-Magno Massimo* guiderà poi le sue legioni e le truppe britanniche alla conquista della Gallia²⁰³². Secondo altre fonti leggendarie, questo *Maccsen* sarebbe invece il responsabile del ritiro delle truppe romane dal Galles, ventidue anni prima della partenza dei romani dall'intera Britannia²⁰³³.

Nel XIX secolo, riprendendo queste fonti, *lady* Charlotte Elizabeth Guest²⁰³⁴, fu la prima a riproporre gli studi della lingua e della letteratura gallese²⁰³⁵.

²⁰³² Nel *corpus* tradizionale delle leggende gallesi ci sono poi tre storie, queste connesse al ciclo arturiano, che compaiono anche nei poemi di Chrétien de Troyes. Gli studiosi hanno discusso se i romanzi gallesi siano basati sull'opera di Geoffrey of Monmouth o se derivino da fonti comuni al poeta francese. Sebbene sia probabile la prima ipotesi, non è da escludere che lo stesso Chrétien abbia basato le sue storie su antiche fonti celtiche. Il *corpus* del cosiddetto *Mabinogion* è tramandato da due manoscritti: il *Libro rosso di Hergest* [*Llyfr Coch Hergest*] risale agli anni della svolta fra il XIV-XV secolo. Invece il *Libro bianco di Rhydderch* [*Llyfr Gwyn Rhydderch*] è della metà del XIV. Nondimeno, dall'analisi del linguaggio si è concluso che risalgano entrambi alla prima metà del XII secolo (www.it.wikipedia.org/wiki/Mabinogion).

²⁰³³ Fonti primarie: Zosimo, *Historia Nea*. Bibliografia: Andrea FREDIANI, *Gli ultimi condottieri di Roma*, Newton & Compton, Roma, 2001. Nella recente letteratura, Magno Massimo è il personaggio centrale del romanzo di Alvaro Gradella *L'aquila e la spada* (del 2011). In proposito, si rinvia a: www.it.wikipedia.org/wiki/Magno_Massimo.

²⁰³⁴ Nata Bertie (1812-1895), più tardi divenuta *Lady* Charlotte Schreiber. Su questa Autrice, si veda: [www. http://sacred-texts.com/neu/celt/mab](http://sacred-texts.com/neu/celt/mab).

²⁰³⁵ Tradusse in inglese moderno alcuni racconti medievali, appunto sotto il titolo di *Mabinogion*, fra i quali: sia *Il sogno di Maccsen Wledig*; sia il racconto di *Lludd e Llefelys*; sia quello di *Culhwch e Olwen*; sia *Il Sogno di Rhonabwy*. Appunto fra questi, quello di *Maccsen Wledig* è appunto la storia rimaneggiata in senso popolare, leggendario, della vicenda dell'imperatore romano Magno Massimo.

VI. *Un'altra svolta decisiva fra XVIII-XIX secolo: dal segreto latomistico all'irruente apparizione di un nuovo ordine, che poi gradualmente evolve da un uniziale radicalismo innovativo verso il recupero, in diverse progettualità istituzionali, della sostanza dell'antica tradizione di 'costituzione mista-governo misto'*

Uno dei punti nodali della mia ricerca sui nessi fra tradizione e rivoluzione si è reso visibile nella sorta di recupero, quanto meno simbolico, della tradizione, e precisamente nell'evocazione – da parte dell'ultimo Thomas Paine (nella postuma²⁰³⁶ *Origin of Freemasonry*) – di un culto solare.

Immagine-concetto a mio avviso riassuntivo del lungo travaglio del latomismo, nel riferimento a tradizioni rinvenute o reinventate nel corso del XVIII secolo, nella sorta di un'ambigua incertezza fra il cauto segreto e l'irruente pubblicità nel perseguire anche qui (ma certo non solo qui) il disegno di un nuovo-antico ordine (*vetus ordo novus*) culturale, sociale e politico.

Mi esime, credo, da ulteriori valutazioni l'apprezzamento, condotto in alcuni capitoli di questa ricerca, del latomismo, sia in positivo (negli indubbi meriti di un'alternativa alla situazione 'statica' dell'assolutismo e del confessionalismo europei), sia in negativo.

In negativo, nel senso cioè di avere – il latomismo settecentesco – solo apparentemente 'risolto' (peraltro abbandonando la componente etico-spiritualista del latomismo esoterico-mistico 'maistriano') il di per sé già ambiguo passaggio dal segreto alla pubblicità, sui due versanti sia della riduzione del latomismo stesso a finalità cetuali economico-politiche, sia – invece – della radicalizzazione del conflitto (ad esempio negli 'illuminati' di Johan Adam Weishaupt²⁰³⁷, qui nelle suggestioni di un micidiale ordine radicalmente nuovo.

Resta invece da sottolineare il contributo che Paine fornisce non soltanto nell'aver ricondotto il latomismo ad una funzione puramente contingente-strumentale, intesa a 'celare' il ritorno di ben più antiche tradizioni, ma soprattutto rappresentando in una rapida (ma evocativamente esauriente rassegna) la sequenza di intrecci fra varie tradizioni, configurandole come successive sovrapposizioni (nel senso denunciato da Bacone) ad una tradizione originaria. Quella, cioè, che con un'immagine non del tutto arbitraria potremmo definire, accanto alle suggestioni di un *Ur-Volk*, come una vera e

²⁰³⁶ Thomas Paine nacque a Thetford, nel 1737, e morì a New York, nel 1809.

²⁰³⁷ J. A. Weishaupt era nato ad Ingolstadt (nel 1748) e morì a Gotha (nel 1830).

propria *Ur-Überlieferung*, quasi originario *passaggio* di consegne da una *sponda* all'altra della preistoria, per perfezionarne e rafforzarne gli argini valoriali-istituzionali. E qui potremmo azzardare un 'neologismo' immaginario di un *Ur-Uferbefestigung*?

Argomentazioni che, comunque, in certa misura anticipano i successivi temi storiografico-ideologici (se non proprio alcune allusive finzioni 'letterarie'), sia di Vincenzo Cuoco (nel *Platone in Italia*, 1806), sia di Gian Domenico Romagnosi (*Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento, con esempio del suo Risorgimento in Italia*, 1834). Ma formulazioni, queste 'italiane', che hanno più di un'eco non tanto, immediatamente, di Paine, quanto del più vasto clima di reinterpretazioni del problema delle origini che alla svolta del secolo XVIII va al di là dell'immediato referente, che pure c'è (almeno in Romagnosi) al dibattito interno al latomismo.

Il caso di Gian Domenico Romagnosi è comunque in certo senso esemplare di come dal postulato latomistico si possa pure elaborare una compiuta teoria pubblicistica del potere politico rappresentativo-federativo. Posizioni che non si implicano necessariamente, né escludono a vicenda. Da parte sua, nella sua ricostruzione Romagnosi risaliva ad una fase pre-istorica, ad origini dell'incivilimento che egli non esitava a definire misteriose, considerandole a tratti persino in assoluto inafferrabili. Nondimeno, restava anche convinto che fosse possibile almeno individuare in queste origini sia, da un lato, l'intreccio di differenti stadi evolutivi (e questi dovuti a diversi fattori, comunque tali nel complesso da poterli definire come facenti capo ad una già *originaria società civile*), sia – dall'altro lato – l'esistenza di compiute conoscenze culturali, persino scientifico-naturalistiche ed istituzionali²⁰³⁸.

Sotto altra angolazione interpretativa, si è insistito sulla contestualità nella filosofia politica di Romagnosi sia del forte influsso della formazione illuministica (tale da collocarlo dapprima in prossimità dell'ambito ideologico giacobino)²⁰³⁹, sia – e di contro – di

²⁰³⁸ "È cosa superflua il domandare come gli antichissimi pensatori siano saliti a formarsi le idee delle prime scienze. Ciò che sappiamo si è che essi affrontarono la totalità dello scibile, e però [perciò] ebbero dottrine sulle cose divine, su le naturali e su le civili. Questi tre rami erano tutti conglobati e conservati presso i primi temosfori, in modo che la moltitudine da loro educata riceveva tutta la istruzione dalla stessa autorità" (Gian Domenico ROMAGNOSI, *Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento, con esempio del suo Risorgimento in Italia*. Firenze, nella stamperia Piatti, 1834 [esemplare BNCF: Magl. 2. 3. 73/9], p. 68).

²⁰³⁹ Furio DIAZ, *Rivoluzione e controrivoluzione*, in: *Storia delle dottrine politiche economiche e sociali*. Torino, Utet, 1973 vol. IV, p. 719. Citato da: Ettore A. ALBERTONI, *La*

concezioni volontariste, cioè di individualità nazionale e di élitismo sociale, per cui parla “confluenza fra la tradizione, che caratterizza variamente ciascun popolo” ed un “concorso degli individui”, secondo cioè due forze concorrenti, “l’una d’inerzia l’altra d’impulso”²⁰⁴⁰.

Interpretazione che considero limitativa, nel senso che pone la tradizione come qualcosa di tendenzialmente inerte, contro cui dovrebbero semplicemente reagire gli individui. Interpretazione che fa torto sia alla concezione dinamica della tradizione presente nella riflessione di Romagnosi (quantunque nei termini involuti che ora vedremo), sia allo stesso al ruolo non tanto di individualità singole, quanto di una pur misteriosa *casta funzionale* (i *temosfori*), la quale veicolerebbe la tradizione (dunque non inerte) nel contesto di una *società complessa* (dunque non fatta solo di singole individualità isolate).

Una *società complessa* che in effetti Romagnosi riconosce fondata sulla distinzione di molteplici corpi sociali, quali elementi ‘*distinti*’ (secondo le loro specificità funzionali), ma reciprocamente interattivi, sulla base della conservazione della *sostanza* della tradizione, della quale alcuni di questi corpi sarebbero incaricati di ‘aggiornare’ la *forma* al variare dei tempi e delle congiunture politiche. Corpi, associazioni, organismi (latomistici o meno) che manterrebbero così il referente a valori etico-religiosi, a concezioni filosofiche, a convinzioni ideali e culturali, che tracciano le linee di ricerca scientifica e della prassi economico produttiva. Qualcosa di diverso dall’astrattezza razionalistica di certo illuminismo.

Rispetto a questi referenti ad un ordine politico complesso (nelle sue origini e nei suoi sviluppi), c’è indubbiamente in Romagnosi, ma in subordine, l’implicazione latomistica²⁰⁴¹ della sua concezione.

vita degli Stati e l’incivilimento dei popoli nel pensiero politico di G. D. R., Milano, Giuffè, 1979, p. 15.

²⁰⁴⁰ Rodolfo MONDOLFO, *La filosofia politica in Italia nel secolo XIX. Conferenze sulla storia d’Italia del secolo XIX svolte nell’anno accademico 1922-23*. Padova, Litotipo Editrice Universitaria, 1924, p. 19. Anche questa citazione è in: E. A. ALBERTONI, *Op. cit.*, p. 16.

²⁰⁴¹ Si veda la seguente interpretazione, che per la verità avrebbe richiesto maggiore articolazione analitica (nel senso cioè del ruolo non esclusivo ma ‘comprimario’ di ognuno dei fattori dell’*incivilimento*). “Ma, al di là dell’individuazione di ogni fonte specifica di influenza culturale, per il Romagnosi l’*incivilimento* è un dato storico e sociale, è PERFEZIONAMENTO degli uomini e delle nazioni secondo gli ideali umanitari della cultura massonica” (*Ib.*, p. 29). Durante il periodo del Regno italico, Romagnosi fu iniziato massone nella Loggia Reale *Giuseppina* di Milano, di cui fu in seguito *Maestro Venerabile*. Fu *Grande Esperto* all’atto della fondazione del *Grande Oriente d’Italia*, di cui fu *Grande Oratore aggiunto*, autore di vari discorsi (Vittorio GNOCCHINI, *L’Italia dei Liberi Muratori*, Milano-Roma, Mimesis-Erasmo, 2005, pp. 238-239). Citato da: www.wikipedia.org/wiki/Gian_Domenico_Romagnosi.

Un aspetto, quindi, che ci riconduce al nesso che nella nostra ricerca abbiamo più volte evidenziato fra settarismo e veicolazione del sentimento nazionale. E non solo quello innescato dalla Rivoluzione francese, ma anche quello che animerà quella parte di liberali che, anche nel settarismo, reagirono alla frantumazione dei valori comunitari e sociali²⁰⁴², opponendo all'autoritarismo della Restaurazione neo-assolutista i loro progetti di riaffermazione dei sentimenti di unità e di indipendenza nazionale.

Significativamente, dunque, dieci anni prima del Romagnosi, è quanto aveva riconosciuto lo stesso Rosmini, giustamente distinguendo fra settarismo negativo e settarismo 'buono', positivo (quale gli risultava essere quello italiano, in quanto eticamente motivato, finalizzato a coniugare la ricerca delle libertà nella società civile con il raggiungimento dell'unità nazionale)²⁰⁴³.

Dunque, il limite della storiografia filosofica 'tradizionalista' non pone in risalto che proprio Rosmini distingue da questo *settarismo buono* (liberale ed al tempo stesso patriottico, nazionalitario) e quello invece negativo (che egli riteneva di matrice straniera)²⁰⁴⁴. Proprio Rosmini ammoniva i governi che l'unica via per annullare la perniciosità delle sette era di far spazio alla libertà di associazione pubblica, la sola capace di stabilire legami morali e politici fra gli individui, inducendoli a posporre il successo privato al prestigio sociale²⁰⁴⁵.

²⁰⁴² "Che se si mirano per le calamità delle guerre e per l'infelici sequele del mal nominato filosofismo la disunione degli uomini e l'eccesso dell'egoismo che regna nell'età nostra e lo stremo delle virtù e precipuamente della benevolenza e dell'amor comune; qual meraviglia a chi penetra sottile nell'origine delle cose, se in questa età più che in altre mai si uniscono e si moltiplicano delle società segrete e notevoli, mentre son tolte le palesi e le utili? Non è questo per soddisfare al bisogno d'unione che hanno gli uomini e tanto più quelli d'animo largo ed elevato? E non conferma questo il sentire i lamenti che fanno i membri di queste segrete società sulla povertà di virtù, di generosità, di comune vivere, di patriottismo che è nel mondo?" (Antonio ROSMINI [dei SERBATI], *Politica prima. Appendice: Frammenti della Filosofia della politica (1826-1827)*. A cura di Mario D'Addio. Roma, [Istituto di Studi filosofici-Centro Internazionale di Studi rosminiani-Città nuova editrice, 2003, p. 142).

²⁰⁴³ "[...] Che vantano costoro, de' quali gran parte sono animi capaci a dir vero di elevati sensi, e di non volgari concetti, che altro vantano, se non la umanità, la benevolenza, la stima dovuta al merito, il vivere comune, l'imitazione degli antichi esempi, l'amore della terra nativa?" (Ib., l. c.).

²⁰⁴⁴ "[...] E avvegnaché [sic] molte volte n'abusino, avvegnaché molte volte non conoscano il modo debito, la misura e la vera eccellenza del praticare queste virtù; chi negherà loro che non ne sentano alcune scintille, che non ne veggono almeno in astratto le fattezze e le grazie?? Parlo degli Italiani da distinguere bene dai conturbatori della pace seminati fra le nazioni straniere" (Ib., l. c.).

²⁰⁴⁵ "Se però volete, o principi, che cessino le segrete società e perniciose, non sopprimete le pubbliche, ma mettete fra gli uomini tali nessi che formino dei corpi fra loro, e aprite loro il campo così di mutare la viltà della gloria privata coll'eccellenza della gloria pubblica" (Ib., l. c.).

La veicolazione di un'idea di nazione non risulta comunque solo da questo *latomismo buono*, bensì dal più generale e diffuso referente a più antichi valori, a ideali e tradizioni alla cui rinascita certo un ruolo ebbe soprattutto la Rivoluzione e – in un pur significativo 'subordine' – appunto anche il settarismo. E comunque si trattava per Rosmini non tanto del settarismo giuseppino-monarchico, austriacante, ma soprattutto di quello nazionalitario. Echi, forse, addirittura buonarrotiani-carbonari, di un settarismo cioè rivolto proprio contro gli Imperi centrali, divenuti organismi meramente dispotici all'interno, anziché difensivi dei confini esterni dell'Europa (come ne aveva storicamente valutata l'origine Bonald)?

Resta meno dubbio che il referente di Romagnosi alla genesi della civiltà fosse esclusivamente circoscritto alla funzione veicolare svolta dalla 'misteriosa' casta dei *temosfori* (quantunque propriamente non dei creatori, bensì appunto solo veicolo dell'incivilimento). E, poi, davvero nemmeno Romagnosi rinunciava del tutto all'idea della creazione della civiltà come spontanea 'auto-produzione' di una *legge di natura*?

Come si vede, il discorso sulla pluralità di significati della tradizione certo non si chiarisce, ma semmai si infittisce di densi oscuramenti, nel riferimento al latomismo. Qui il concetto di tradizione è travolto dall'ambiguità di contestuali e contraddittori referenti sia alla storia come a fantasie, leggende, miti; sia referenti ad un medesimo tipo di simboli che indebitamente si riempie dei più opposti ed avversi significati. Da qui la potenzialità di diverse risposte che, per inciso, giustifica gli insoliti interrogativi evocati in questo *explicit-incipit*?

La ricerca razionale di un significato dell'esistenza ha sempre dei suoi conclusivi approdi sia scettici, pessimistici sui destini dell'umanità, sia consolatori, fideistici. Risposte diverse, le quali non si escludono mai del tutto, ma che anzi si presentano come simultaneamente, quando ci si trovi al cospetto di una *Porta iniziatica*, la *soglia* attraverso cui si ricerchi il significato della vita, sperando di trovarlo fra immagini ambigue, fra segni ambivalenti, di differenti universi simbolici e significati esistenziali.

Secondo quella che potremmo definire come una *tradizione esoterica* [*esoterikós*=interiore, da *éso*= dentro] la vista di tali simboli e significati riguarderebbe solo alcuni. E solo in modo appunto *esoterico*, tale da non essere immediatamente percepibile, se non per via di 'iniziazione', riservata ai più capaci di questa comprensione.

Secondo un'altra visuale della realtà '*oltre la soglia*' – visione a cui potremmo anche qui dare un nome (questa definendola come una *tradizione essoterica* [*exoterikós*= esteriore, da *éxo*= fuori]) – la

vista di simboli e significati da reperire, comprendere e far propri riguarderebbe tutti o, quanto meno, potrebbe essere rivelata al 'gran pubblico' senza alcuna pregiudiziale riserva. Qui tradizione significa diffusione della cultura, rivelandone le matrici storiche, il debito imperituro verso una 'baconiana' *sapientia veterum*, matrice iniziale di un sapere da riattuare di continuo, restaurandone le mende intervenute, senza farsi ingannare dalla nostalgia per sue forme immobili.

Vi sono poi coloro che per capire il senso della vita sono diversamente interessati a *intravedere* i meandri della 'storia' in tutta la loro irrisolta complessità, piuttosto che ricercarlo del tutto sia in miti e tradizioni (ritenendo che si debba invece intenderli solo evocativamente, come discorsi allusivi a qualcos'altro), sia inseguendo quelli che dopo tutto sono i fantasmi delle troppe indubitate certezze della storiografia 'ufficiale'.

Tipologie diverse di un'umanità che si interroga sul significato della vita collettiva ed individuale, quello di esseri gettati, chiamati, creati su di un pianeta collocato in un universo che è solo uno dei tanti altri universi.

Le varie tradizioni (se correttamente intese nella loro relativa dimensione e finalità) possono avere non solo, e non tanto, una funzione consolatoria sull'assenza altrimenti di senso, ma soprattutto hanno una funzione attiva, vivificante, appunto nel porre, nel creare (o nel recepire) un significato della nostra vita collettiva e personale, delineando i sistemi valoriali, codificando i comportamenti secondo diritti e doveri, le aspettative secondo i meriti e gli oneri.

Nondimeno, questo non significa che tutte le tradizioni siano di eguale significato e valore. Anzi, proprio nel corso di questa ricerca ho cercato di indicare l'abbagli di credere che l'adozione di uno stesso universo simbolico significhi un medesimo contenuto valoriale. Sotto questa angolazione, sia il culto solare, che il latomismo di varia matrice dimostrano quanto sia vano e fuorviante cercare un'universale valenza di significato solo attraverso il reperimento di un medesimo universo simbolico.

E, d'altronde, non sarà sfuggito all'attento e paziente lettore che qui una tradizione è pur stata privilegiata, la *tradizione di una costituzione mista-governo misto*, in quanto formula sia storicamente realizzata (sia pure nella discontinua-continuità secolare), sia comunque suscettibile di non negare le diversità, né immaginare una puntuale unità o eguaglianza (sempre letali per i singoli o per i diversamente diseguali), ma di accomunare distinte culture, capacità, inclinazioni. Una tradizione che è reperibile e realizzabile attraverso un processo mai immediato, né istantaneo, e tanto meno facile o

piacevole, se per felicità si intenda ciò che ognuno per il suo destino (come *Er*) è chiamato a compiere per ritrovare un senso alla vita, non già per semplicemente sperarlo o inventarlo. Argomento che ci conduce, conclusivamente, al quesito del tempo, della collocazione cronologica in cui ogni individuo, cultura e tradizione si trovano ad essere.

VII. *L'inquietante ritorno (fra XIX-XX secolo) della tradizione del mito del 'grande anno' che ripropone il quesito dell'eterno ritorno dell'identico', attraverso il simbolismo di immagini relative sia ad un progresso di ascendente linearità (il 'volo dell'aquila'), sia ad una circolarità degli eventi storici (il 'serpente che si morde la coda')*

Ad elaborare una possibile cifra di lettura della crisi di valori (etici, religiosi, sociali e politici, non 'semplicemente' surrogabili dal *Wert* economico hegel-marxiano) ci hanno provato in tanti. Per limitarsi ai tentativi, in certa misura da considerare in positivo, di una ricostruzione di questa complessità, ricorderemo a tratti Dilthey, Burckhardt, Nietzsche, Spengler. Tuttavia, fra tutti, è Friedrich Nietzsche che – quantunque non sortendo nemmeno lui dallo schema duale-antagonistico – ha quanto meno tentato di superare la propria crisi esistenziale nella proiezione dei personali quesiti nella dimensione del mondo storico.

Qui, però, lungi dall'anticipare – come vorrebbe certa storiografia ideologizzata – l'infausto transito del primo al secondo Heidegger (dall'esistenzialismo al nazional-socialismo), Nietzsche del mondo storico non considera uno piuttosto che altri sistemi politici o istituzionali, ma coglie l'intima problematicità del declino dell'Occidente (qui anticipando Spengler) anzitutto nel graduale estinguersi dello spirito creativo (ossia di quello che chiama l'originario elemento naturalistico, irrazionale: *dionisiaco*), e quindi nella solidificazione di questa *sostanza primigenia (costitutiva) in forme integralmente definite (costituite)*, in un'armonia razionale realizzata per arte (dall'elemento *apollineo*).

Qui potremmo dire che la *rivoluzione innovativa* (tale in quanto introduce un ordine umano nella datità del mondo naturale) estingue la sua energia demiurgica proprio nel farsi ordinamento, nel codificarsi in qualcosa che nel tempo solidifica e congela la sostanza creativa nella staticità delle forme e diventa anch'essa quindi, da rivoluzione innovativa, una rivoluzione intesa al conservatorismo ideologico, nuova specie del tradizionalismo che qui magari crede di combattere ogni conservatorismo ed ogni tradizione.

Abbaglio non sempre colto dalla storiografia di impianto 'rivoluzionario', che infatti commette l'errore interpretativo che vorrebbe Nietzsche semplicemente il campione di una reazione tradizionalista contro il razionalismo illuminista. Mentre, in realtà, egli rifiuta sia l'attuale momento apollineo (appunto razionalistico) non meno delle più antiche e precedenti forme di riduzione statica dell'originaria, primigenia sostanza umana creativa (demiurgica).

Secondo Nietzsche, proprio nell'epoca contemporanea il confronto fra Dioniso e Apollo non si compone affatto nell'armonia fra due dimensioni distinte (*sostanza e forma* dell'ordine umano), bensì nel conflitto fra due dimensioni opposte, delle quali prevalere la pulsione del formalismo su quella della sostanza demiurgica (tale, a ben vedere, è il tema di fondo di *Nascita della tragedia* [*Die Geburt der Tragödie*], del 1872).

Successivamente, Nietzsche prospetta in un'altra luce il quesito del declino dell'Occidente, dapprima individuandone le cause negli angusti termini esistenziali dell'umano come troppo umano (*Menschliches, Allzumenschliches*, del 1878-79)²⁰⁴⁶, per poi affidarsi (in *La gaia scienza* [*Die fröhliche Wissenschaft*], del 1882) alla corrente di fasciose suggestioni di una possibile sublimazione dell'esistenza attraverso l'arte, la poesia, l'entusiasmo, l'abnegazione. In una parola, una *sublimazione* (*sub-limen*: attraversamento della *soglia* della *Porta*) conseguita attraverso il sentimento aristocratico, la liberazione dell'amore passionale, quali caratteri genuini dell'Occidente, a suo tempo impersonato dai poeti-cavalieri provenzali.

Infine, Nietzsche approda ad una concezione decisamente eroica, quella del 'superuomo'. Non senza, comunque, un sottofondo auto-critico di questa visione del sovrumano (*Über-mensch*), espressa in *Also sprach Zarathustra*²⁰⁴⁷. Auto-critica sotto la forma dei molti

²⁰⁴⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* [*Umano, troppo umano. Un libro per uno spirito libero*] è il primo saggio eminentemente filosofico di Friedrich Nietzsche, pubblicato in due parti tra il 1878 e il 1879. Nel 1876 Nietzsche rompe con Richard Wagner, contemporaneamente con l'aggravarsi delle proprie condizioni di salute le quali, facendosi sempre più precarie (emicranie e problemi di vista sempre più acuti e frequenti) lo costringono a chiedere un periodo di aspettativa dai suoi doveri accademici presso l'università di Basilea. Nell'autunno di quello stesso anno, accompagnato dal suo nuovo amico Paul Rée, uno studioso di filosofia di origine ebraica (e pertanto subito invisato ai Wagner, fanatici antisemiti), si reca a Sorrento ospite di Malwida von Meisenburg, ricca mecenate delle arti, e qui inizia a scrivere questo saggio ([http://it.wikipedia.org/wiki/Umano, troppo umano](http://it.wikipedia.org/wiki/Umano,_troppo_umano)).

²⁰⁴⁷ ID., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* [*Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*], composto in quattro parti fra il 1883 e il 1885. Argomento

dubbi che tormentano anche nella finzione filosofico-letteraria questo sua visione eroica.

D'altro canto è su di un altro piano ancora che la sua interpretazione della complessiva dimensione esistenziale umana aggiunge qualcosa di nuovo nella storiografia filosofica moderna. C'è infatti nel suo tormentato e tragico pensiero la relativizzazione stessa del presente, in termini che a momenti sembrano un'eco non casuale delle tematiche del Thomas Paine esaltatore di una 'più antica' *tradizione solare*.

Comunque, questa di Nietzsche è una relativizzazione del dato storico attuale, coerentemente sviluppata nel referente all'incommensurabile sequenza di secoli e millenni trascorsi. Prospettiva intenzionalmente polemica, critica rispetto a tutte le scansioni epocali che nel corso della storia documentata dell'Occidente sono state riferite alle origini di un *ordine nuovo*. Datazioni, come si sa, messe in discussione, ed in seria crisi, sin dal XVI-XVII secolo²⁰⁴⁸, poi comunque alterate dalle nuove cronologie ideologiche del XVIII-XX secolo, da quelle del tipo 'latomistico', a quelle di dichiarate pubblicamente come 'nuove ere', cioè le datazioni dall'anno primo della Rivoluzione francese [il 1792]. E bisogna pur ammettere che questa invenzione di una cronologia è alla base ideologica dell'instaurazione di un'Era fascista [data d'inizio: il 1922].

Superando le 'invenzioni' antiche e recenti di una cronologia, Nietzsche si approssima alle tematiche classiche del '*grande anno*' ('pluri-millenario')²⁰⁴⁹, quali si evidenziano nella immagini formulate fra il 1883-85, soprattutto in *Die fröhliche Wissenschaft* [La gaia

cardine dell'opera è il tema dell'eterno ritorno, inquadrato fra la 'parabola' della morte di Dio e la profezia dell'avvento dell'oltre-uomo [o super-uomo], precedentemente introdotti in *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (www.wikipedia.org/wiki/Zarathustra_Nietzsche).

²⁰⁴⁸ Il primo a rimettere in discussione la cronologia tradizionale, fu l'umanista di origine italiana Joseph Justus Scaliger (*De emendatione temporum*, 1583), seguito dal gesuita Denis Pétau [Dionysius Petavius] (*De doctrina temporum*, 1607), quindi dal vescovo anglicano irlandese James Ussher (*Annales veteris testamenti, a prima mundi origine deducti, or Annals of the Old Testament, deduced from the first origins of the world*, 1650), tutti comunque superati dal manuale dell'astronomo tedesco Christian Ludwig Ideler (*Handbüch der mathematischen und technischen Chronologie*, 1825-26).

²⁰⁴⁹ Sul grande anno, si veda il seguente frammento di Eraclito: "AËTIUS, II. 32, 3 (*Doxographi Graeci* [ed. Diels] 364). Secondo Eraclito [il grande anno] risulta di 10 800 anni solari. Cfr. CENSORINUS *De die natali*, 10. 10. Questo anno è da alcuni chiamato eliaco e da altri [Eraclito?] anno del dio... 11. Questo anno, secondo Aristarco, risulta dal compiersi di anni ... secondo Eraclito e Lino di 10 800" (Frammento B. 22 [13], in: *I presocratici. Testimonianze e frammenti*. To. Primo, cit., p. 190).

scienza] ed in *Also sprach Zarathustra* [Così parlò Zarathustra]. Intanto, c'è la fin troppo enfaticizzata (in positivo o in negativo) immagine-simbolo dell'idea di un 'eterno ritorno dell'identico', ossia riferita da Nietzsche ad una delle figure più tradizionali nel panorama simbolico-ermetico: il 'serpente *Ouroboros*'. È questo l'animale che compie un cerchio nel 'mordersi la coda', in una sorta di rivoluzione su se stesso, metafora quindi di un ritorno all'identico²⁰⁵⁰.

C'è poi, di contrapposto, l'immagine dell'*Aquila*, come simbolo del distacco da un punto immobile (appunto l'ofidica circolarità chiusa in se stessa nell'eterno ripetersi dell'identico moto, che in definitiva è stasi su un medesimo centro). L'*Aquila* simboleggia qui la volontà dinamica, l'ascesa secondo una linea ascendente, quindi in una direzione innovativa, diversa dalla circolarità ripetitiva.

Nella finzione filosofica, Nietzsche rappresenta tale contrasto in diverse formulazioni, fra le quali la scena in cui l'uomo qualunque, il *Nano*, si pronuncia contro questa linearità del progresso ascendente, immagine che implica cesura rispetto alla ciclica continuità della storia umana. Il *Nano* polemizza con *Zarathustra* (il superuomo) non comprendendone la vera intenzione di non considerare unilateralmente né la cesura con la ciclicità dell'identico, né l'ascesa verso il progresso del diverso, del nuovo, del non tradizionale²⁰⁵¹.

Un apparente frainteso del complesso, interattivo, significato di questi simboli evocati da *Zarathustra* c'è invece nelle parole che coloro che vengono definiti i suoi 'animali' [appunto il *Serpente* e l'*Aquila*] gli rivolgono, in realtà dando a vedere di avere – a differenza del *Nano* – ben compreso la contestualità e non l'unilatera-

²⁰⁵⁰ Dal greco οὐροβόρος, dove οὐρά, *urà*, sta per 'coda' e βόρος, *boròs*, sta per 'mordace', aggettivo riferito al serpente) detto anche: Ouroboros, Ourorboros, Oroborus, Uroboros o Uroborus. Simbolo molto antico che rappresenta un serpente che si morde la coda, ricreandosi continuamente e formando così un cerchio. Simbolo associato anche all'alchimia, allo gnosticismo e all'ermetismo. Rappresenta la natura ciclica delle cose, la teoria dell'eterno ritorno, quella dell'Uno-Tutto e tutto quello che è rappresentabile attraverso un ciclo che ricomincia dall'inizio dopo aver raggiunto la propria fine. In alcune rappresentazioni il serpente è raffigurato mezzo bianco e mezzo nero, richiamando il simbolo dello Yin e Yang, che illustra la natura dualistica di tutte le cose e soprattutto che gli opposti non sono in conflitto tra loro (<http://it.wikipedia.org/wiki/Uroboro>).

²⁰⁵¹ "[...] 'Tutto quel che è rettilineo mente' mormorò con disprezzo il Nano. 'Tutte le verità sono ricurve, il tempo stesso è un circolo'" (Friedrich NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in: ID., *Opere 1882/1885* [I]. Introduzione di Fabrizio Desideri. Roma, Newton Compton, 2008, p. 314 [Parte terza. Della visione dell'enigma. 2].

le enfaticizzazione dei due principi della continuità e del divenire. Una presa di coscienza della contestualità dei due momenti che fornisce la vera chiave per comprendere (e comunicare, trasmettere, tramandare) il significato 'condizionale' del ciclo dell'eterno ritorno.

Condizionale in quanto, per prodursi e sussistere, la continuità tradizionale richiede un'intenzionalità-capacità di operare delle cesure profonde (sia rispetto all'originaria immobilità dello 'stato di natura', sia della sopravvenuta stasi, a causa del formalismo di idee e valori privati di ogni nesso con una sostanza).

Cesure che (quantunque infondatamente configurate dai loro attori come degli assoluti) solo una volontà individuale-individuata, il desiderio di compiere un alto volo verso la libertà dai condizionamenti naturali e storici²⁰⁵². 'Il Nano [una 'sub-comune' umanità?] non capisce tutto questo, a differenza di *Zarathustra* che sin dall'inizio ha aveva riconosciuto – come suoi 'animali' – questi due principi nell'immagine avuta guardando in cielo, "allorché il sole era a mezzogiorno", aveva infatti visto "un'aquila" che "descriveva ampi cerchi nell'aria e da lei pendeva un serpente, ma non come una preda, bensì come un amico: esso stava infatti attorcigliato al suo collo"²⁰⁵³.

Nell'immagine, i due principi sono intrecciati. Anche se, in certo senso, prevale il cerchio, tuttavia non è esclusa la linearità ascendente, il possibile volo verso l'alto, il progresso pur nel contesto della continuità ciclica. Non dunque una perenne ritorno del ciclo, ma semmai – come aveva detto Fichte²⁰⁵⁴ – la spirale di una ripetizione che si amplia nel conservare in forme nuove e più vaste un nucleo sostanziale. Amicizia fra *distinti*, diversi e non radicale *contesa* fra opposti.

²⁰⁵² "[...] 'O Zarathustra' dissero allora gli animali [...] Tutto s'allontana, tutto ritorna; eterna gira la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto rifiorisce; eterno fluisce l'anno dell'essere. Tutto si spezza, tutto viene riconnesso; eternamente si edifica la casa dell'essere, sempre la stessa. Tutto si separa, tutto s'incontra di nuovo e si saluta; eternamente fedele a se stesso è l'anello dell'essere. In ogni istante ha principio l'essere; intorno ad ogni qui ruota la sfera là. Dappertutto è il centro. Curvo è il sentiero dell'eternità'" (*Ib.*, Parte terza. Il convalescente. 2, p. 351).

²⁰⁵³ *Ibidem*, Prefazione. 10, p. 239.

²⁰⁵⁴ Qui, comunque, Rosmini (*La Società e il suo fine*, cap. 17) osserva che, esclusa l'ipotesi della linea diritta (postulata da Condorcet, nella sua teoria del progresso ascendente e continuo) e quella ciclica (dei 'ricorsi', di Vico), può essere considerata positivamente l'idea della spirale elaborata da Fichte per spiegare l'andamento storico, ma questa, applicata all'area di pensiero cristiana, deve essere adattata per esprimere il carattere definitivamente espansivo del cristianesimo.

Ciclicità ed innovazione rappresentano infatti i termini estremi attraverso i quali si situa la *soglia* di una tragica contestualità antagonistica fra l'*immaginato* ciclo dell'eterno ritorno dell'identico e la perenne tentazione di recidere questo stame tramite una volontà di innovazione radicale.

Termini che quindi, in senso logico, costituiscono una dialettica fra ambiti distinti che non possono essere ridotti integralmente uno nell'altro, ma invece restano a perenne confronto nell'animo e nella mente degli uomini e della loro storia. La sostanziale contestualità fra *continuità* e *divenire* è in questo modo delineata nella finzione nietzschiana del contestuale innalzarsi nel cielo dell'*Aquila* e del *Serpente*. Ma è l'*Aquila* che trascina in cielo il *Serpente*.

È la *pulsione al progresso* (l'immagine appunto dell'*Aquila*), è la volontà di trascendenza della realtà immobile, fissa ripetitiva, volontà che impone all'altrimenti *monotona ripetizione dell'identico* (l'immagine del *Serpente* che si morde eternamente la coda determinando una fissa ciclicità, un'apparenza di movimento) una diversa ampiezza, una maggiore verosimiglianza del creduto cerchio dell'eterno ritorno.

Non più propriamente *cerchio*, ma il moto ascendente di una *spirale* [secondo Fichte e, con il suo *distinguo* cristiano, Rosmini], come figura evocativa di un riconnettersi fra *sostanza* e *forma* della *tradizione*, di nuovo riunite, determinando una nuova fase della continuità storica, un *vetus ordo novus*.

Estrapolazioni fra simboli antichi, intese appunto a focalizzare i due estremi della ciclicità (del cerchio) e del progresso (della linea ascendente) come reciprocamente coessenziali, stretti in un rapporto tale da poter essere pienamente compreso non secondo il discorso razionale, secondo i tre principi della logica, ma attraverso la mediazione irrazionale-fantastica di un mito (quale questi del volo dell'*Aquila* che trascina in alto il *Serpente*) capace di evocare quanto meno l'immagine per spiegare la *continuità sostanziale e formale* della *tradizione*.

Sotto questa prospettiva va infatti letta anche un'altra immagine nietzschiana, la descrizione del *serpente* che Zarathustra vede 'in bocca al pastore', aiutandolo poi a strapparselo dalla gola, non senza averlo esortato a recidendogli la testa con un morso, e gettarla via, lontano da sé. A tutta prima sembrerebbe che qui il principio della continuità dovesse essere negato radicalmente (con l'eliminazione, il taglio della testa del serpente) per realizzare la sublimazione dall'umile condizione del pastore ed avviarlo alla sovrumidità. Ma a lenire la portata simbolica del fatto, ad attenuarne (ed implicitamente escluderne) ogni impressione che tale fosse l'intendimento

di Nietzsche, c'è poi la sequenza di interrogativi con cui lo stesso Zarathustra conclude la scena²⁰⁵⁵.

Affinché i due princìpi (la *continuità* ed il *divenire*) possano *mediarsi come distinti* (e complementari, dunque non escludendosi a vicenda come *opposti in un insanabile conflitto*) devono entrambi essere considerati sul piano di una parità orizzontale, ossia senza pretese di primati. E questo richiede una sorta di *sublimazione* di entrambe le prospettive, la quale è conseguibile soltanto se il principio della continuità ed il principio del divenire sono posti a confronto davanti alla Porta del tempo (la *soglia*, appunto sub-liminare, del *fuggente attimo attuale*), dove i due distinti princìpi per un attimo si incontrano e specularmente si riconoscono l'uno e l'altro coessenziali nella discontinua continuità storica²⁰⁵⁶.

Questa *porta magica* è anche quella di una *tradizione civile* che si perpetua nel passaggio nel presente di uno stesso sentimento originario (*l'amicizia*) inteso a diventare *attuale* (tutto calato appunto nel presente), quanto meno nel senso di confermare un originario rifiuto dell'*inimicizia* come criterio unico nei rapporti umani, sociali e politici, in nome della persistenza di un vicendevole rispetto fra i reciproci distinti ambiti di ognuno di tali rapporti.

È come il tenersi per mano di una delle tre Grazie, quella al centro (il presente), che stabilisce la continuità storica unendosi alle mani delle altre due ai suoi due lati (il passato ed il futuro).

Il pegno della tradizione è sempre nel presente, nella volontà attuale di continuarla o accettare l'idea dell'utilità di reciderne lo stame. È forse questa la volontà dell'umanità incivilita, di cui ogni parte, restando distinta, non consideri le altre come una realtà avversa, ma anzi finalmente le intenda sul piano del reciproco riconoscimento?

Comunque, sotto un ulteriore punto di visuale, il *Serpente* e l'*Aquila* significano anche, rispettivamente, la contrapposizione della

²⁰⁵⁵ “[...] Voi audaci [...] che cercate e sperimentate, e chi di voi s’imbarcò con accorte vele sui mari inesplorati! Voi amanti degli enigmi! Scioglietemi dunque l’enigma che io vidi, spiegatemi dunque la visione del più solitario fra tutti! Poiché era una visione e una previsione: – che cosa vidi allora in forma di similitudine? E chi è che ancora deve venire? Chi è il pastore [...]? Chi è l’uomo a cui scivolerà in gola quanto v’è di più pesante, di più nero? [...]” (NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 314 [Parte terza. Della visione dell’enigma. 2]).

²⁰⁵⁶ “[...] ‘Guarda questa porta, nano!’ continuai io ‘Ha due facce. È il punto di convergenza di due strade: nessuno le percorse mai sino in fondo. Questa lunga via fino alla porta: dura un’eternità. E quella lunga via al di là della porta – è un’altra eternità. Si contraddicono questi due cammini; cozzano con la testa uno contro l’altro: – e qui, a questa porta maestra, è il punto dove convergono. Il nome della porta maestra è scritto lassù: ‘Attimo’. [...] ‘Credi, o nano, che questi cammini si contraddicano in eterno?’” (Ib., l. c.).

natura fisica all'artificialità della realtà umana. Il referente alla natura, nell'immagine del *serpente*, è adesione al ciclo naturale, che qui accomunerebbe le stagioni planetarie e le diverse epoche storiche. E queste, intese – qui – in rapporto a *leggi naturali* che si ritiene regolino sia il mondo naturale che il cosmo umano.

Leggi naturali secondo le quali la vicenda ciclica della storia sarebbe semplicemente la ripetizione di pulsioni istintive, di un vitalismo naturalistico, di una spontaneità che terminerebbero immediatamente tutte le situazioni, risolverebbero tutti i quesiti, darebbero realtà ad ogni intenzione umana, ad ogni modello di aggregazione comunitaria e persino sociale e politica. Ma non sarebbe questa uniformità 'naturalistica' un'ancor più universale *monotonia della ripetizione dell'identico*? E non legittimerebbe il primato di etnie più evolute?

Qui sarebbe l'assoluto trionfo del *ciclo perfetto*, dell'*eterno ritorno dell'eguale*, ossia del perenne ruotare dell'immagine del Serpente che si morde la coda, mentre in realtà è fisso, ripetitivamente immobile nella stessa posizione, ed la scena che gira di continuo rimanendone tutti gli elementi fermi. In realtà, lo spirito umano non sembra sempre appagarsi di questo allineamento totale alla natura, a questa monotona ripetizione dei cicli cosmici e stagionali, posti come misura della sua stessa esistenza umana.

L'uomo, quello *tolemaico*²⁰⁵⁷, è l'uomo che si pone al centro dell'universo e vuole fare e disfare le leggi della natura a suo piacimento. C'è però anche l'uomo *prometeico*, colui che ruba il fuoco eterno agli Dei. C'è l'Ulisse che varca l'estremo limite posto agli umani (Ulissipona-Lisbona, dove pose le colonne Ercole). E ci sono poi anche Adamo, o Lucifero, che vogliono impadronirsi dell'*onniscienza-onnipotenza divina*.

Tutte forme di una stessa tradizione incardinata sul postulato della creatività umana. Principio tanto importante da essere divenuto oggetto di diverse tradizioni, che hanno in questo creatività colpevole ma irrinunciabile più di un tratto in comune di quanto non sembri la loro eventuale contrapposizione.

C'è un tipo umano che troppo sbrigativamente abbiamo definito occidentale (per distinguerlo dall'ex-contemplativismo dell'uomo orientale), e che forse dovremmo chiamare più propriamente mediterraneo, in quanto riferito ad un grande mare di trasformazioni posto in mezzo alla terra degli uomini creativi. Forse i *temosfori* di

²⁰⁵⁷ Sergio COTTA, *L'uomo tolemaico*, Milano, Rizzoli, 1975.

Romagnosi? E se tale *typus* è davvero mai esistito, e se tuttora esiste, o e se esisterà ancora, egli è colui che non accetta la ripetitività del ciclo naturale degli eventi²⁰⁵⁸. “*Qui occorre invece contraddirla, la natura*”²⁰⁵⁹, dice l’aspirante superuomo Zarathustra.

Sono forse queste solo delle immagini estreme formulate da un folle genio, che nelle vesti del profeta di una nuova età in sostanza pone a confronto due polarità diverse, opposte, ma che in effetti si confondono dando corpo ad un modo di immaginarsi il significato della vita umana?

Anche qui, da un lato, questo significato si pone e si estingue in un naturalistico persistere, passivamente, dell’umanità nella circolarità, appunto, di un ciclo naturale (planetario e cosmico) in cui tutto rimane uguale, ripetitivo, sino ad immaginare persino una reincarnazione della stessa umanità (*pre-umana*, cioè *pre-sovrumana*) nell’infinita sequenza di generazioni successive, in tutto identiche, anche nel riprodursi circolare delle stesse situazioni²⁰⁶⁰.

Dall’altro lato, sembra invece che il vero significato della vita sia quello ricercato dal *super-uomo*, colui che rompe radicalmente con il passato e vive a pieno la sua volontà di incondizionata libertà²⁰⁶¹. Ma non si tratta forse di polarità, di due estremi, che Nietzsche in sostanza delinea come due momenti di un complessivo ordine planetario e cosmico, nel quale il vero uomo, il suo superuomo vive, o meglio, vivrà nel ritorno ad una pienezza esistenziale finalmente recuperata, non in un ordine nuovo, ma in un sempiterno ordine del mondo in un ‘*grande anno*’ epocale che il superuomo finalmente riuscirà a recuperare come le coordinate della relatività di ogni cosa umana²⁰⁶²?

²⁰⁵⁸ “[...] Questo genere di scollamento dalla natura è forse il pasto più gradevole per l’orgoglio dell’uomo; è per questo che egli ama l’arte, come espressione di innaturalità, di una convenzione eroica e innaturale” (NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in: ID., *Opere 1882/1885*, [I.], cit., p. 97 [Libro primo, par. 80].

²⁰⁵⁹ *Ibidem*, l. c.

²⁰⁶⁰ “[...] I tuoi animali sanno bene, o Zarathustra, chi sei e chi devi diventare: ecco, tu sei il maestro dell’eterno ritorno – , questo è il tuo destino! [...] Ecco, sappiamo che cosa insegni: che tutte le cose eternamente ritornano e noi con loro, e che noi siamo già esistiti un numero eterno di volte, e tutte le cose con noi. Tu insegna che c’è un grande anno del divenire, un mostro di grande anno: e questo, simile a una clessidra, deve sempre di nuovo ribaltarsi, per defluire e svuotarsi” (ID., *Così parlò Zarathustra, Parte terza. Il convalescente. 2.*, p. 353).

²⁰⁶¹ *Ibidem*, l. c.

²⁰⁶² Zarathustra dichiara “[...] Io ritornerò con questo sole, con questa terra, con quest’aquila, con questo serpente – non a una nuova vita o una vita migliore o simile: – io ritornerò eternamente a questa identica vita, nel grande come nel piccolo [anno], a insegnare di nuovo agli uomini il superuomo” (Ib., l. c.).

Peraltro, anche in questa sua lucidamente folle profezia del futuro, Nietzsche intende delineare nella contrapposizione fra sub-umanità e super-umanità, non due distinte tipologie umane, ma l'opposizione interiore ad ogni individuo, *viator in bivio* fra *natura* e *creatività umana*, peraltro in un'intenzionalmente 'blasfema' negazione di ogni *tradizione teologica*.

Negazione, in particolare, della tradizione monoteistica. Negazione immotivata, o meglio basata sul fraintendimento dell'essenza stessa di ogni monoteismo, almeno quello che postula la coesistenza nell'uomo di due pulsioni: verso l'accettazione della realtà così come è creata da Dio, ma anche verso l'appagamento della tentazione di liberarsi da queste limitazioni.

Anche nel monoteismo c'è il confronto fra passione e ragione, fra le inordinabili pulsioni dionisiache e l'aspirazione ad un'armonica composizione in un ordine perfetto. Solo che qui Dioniso è il Male, il Diavolo che deve essere combattuto, estromesso dall'Ordine divino, mentre nella tradizione *'tolemaica-prometeica'* l'Uomo è al centro dell'Universo proprio perché in lui costantemente si confrontano e si intersecano le due diverse pulsioni.

La pulsione verso un *Ordine perfetto* (ordine più divino che umano) si deve ineluttabilmente commisurare eternamente con la pulsione verso la *Libertà assoluta* (illusione umana piuttosto che divina), in una dialettica fra questi due distinti (*l'ordine apollineo* e la *libertà dionisiaca*) che trovano una sintesi proprio nella contestualità di due diverse pulsioni da cui risulta l'*Ordine umano* e la *Libertà vera*.

In questa prospettiva anche la *tradizione di governo misto-costituzione mista* acquisisce una sua verosimiglianza, temperando diseguaglianze ed eguaglianza, pulsioni verso un ordine complesso e tentazioni di un ordine semplice, naturalistico, determinato dalla liberazione dell'istinto. Ma è anche vero che così come è stata concepita e realizzata storicamente sembra più un modello laico, immanentistico nel secolo, che non il modello provvidenzialistico se non di un Bonald, certo di un Bossuet o persino di un Maistre).

La *tradizione di governo misto-costituzione mista* si situa in mezzo del guado fra la tentazione di una tradizione teologico-politica e la febbrile ricerca dei modi per riproporre e riprodurre la *tradizione di un'Età dell'oro* in cui ci si immagina che a tutti parlasse e tutto risolvesse una *legge di natura benefica*.

Del resto, in certa misura anche questa *tradizione di governo misto-costituzione mista* sembra qualcosa che solo per un attimo del tempo storico si realizza, come per un fuggevole istante si realizza l'incontro fra il *Serpente* e l'*Aquila*, fra la pulsione al progresso e la circolarità della permanenza nell'identico.

Ma quell'attimo storico è tutto ciò che di positivo possiamo realizzare a fronte del terribile spazio di tempo del gran vuoto di memoria storica che si apre nella visione di un *Grande anno* in cui tutto l'umano si relativizza.

VIII. *Nella tragedia epocale del novecentesco primato assoluto della volontà demiurgica, forse una prospettiva di soluzione morale nella finzione del romanzo-manifesto, quale genere inteso alla rifondazione etico-valoriale della società civile?*

Abbiamo visto, in questa ricerca, come l'infinita gamma di forme e formule di cui la storia umana è costellata impedisca ora di concepire l'unicità di una tradizione. Non vi riuscirono i sapienti antichi, che la ricercavano *sub specie* di una *prisca theologia* o *prisca philosophia*, ossia attraverso una ricerca svolta sulla base del convincimento di un antico fondamento di conoscenze sapienziali, tramandate da tempi immemorabili, in circostanze 'conoscibili' solo attraverso miti e rivelazioni religiose, quelle cioè delle grandi religioni. E neppure riescono a definire questa unicità della tradizione la maggior parte dei sapienti moderni, nemmeno coloro che sono convinti della surrogabilità dell'idea stessa di una conoscenza attraverso a tradizione con la filosofia, la sociologia e persino con il rigore di una scienza matematica applicato alla filosofia [Husserl].

Al quesito dell'*unicità o meno della tradizione* hanno dato più convincenti risposte – e *ab antiquo* – quei *generi sommi* (per dirla secondo lo schema 'ellenistico' plotiniano) che sono le 'grandi religioni'. Appunto generi [generatori, concettualmente?] di un'infinita gamma di specie, dalle più prossime al *genere religione* fino alle specie inferiori, sotto le quali non sembra esservi alcuna possibilità di conoscenza etico-razionale, cioè di misurabilità con i grandi valori esistenziali dell'umanità.

Quali poi siano individuabili fra questi *Generi sommi* come delle grandi spiegazioni religiose, si potrebbe dire che ci si debba riferire in special modo ad ognuna di quelle che hanno contribuito (ed ognuna secondo un sua misura culturale, conoscitiva di suoi specifici fini e valori esistenziali) ad illuminare la via verso la comprensione di verità rivelate, relative ad una dimensione superiore al semplice impulso istintivo, esclusivo, antagonista, circoscritto all'immediato contesto naturale. *Generi sommi*, come le tradizioni religiose dell'Iran (o Persia), dell'Egitto faraonico, di Israele, di Atene-Roma, come anche della patria universale del Cristianesimo.

I miti novecenteschi hanno inteso sostituire queste 'grandi religioni'. Fra questi miti surrogatori delle tradizioni religiose (miti

che sono vere e proprie *invenzioni della tradizione*) oggi colpisce soprattutto quello del primato biologico di una pretesa razza eletta, di nuovo popolo eletto. Ideologia dagli esiti esiziali per ogni altra diversa entificazione dell'umanità in categorie peraltro tutte anch'esse pressoché arbitrarie (ma tutte presuntivamente ritenute indubitabilmente scientifiche).

Il tragico affermarsi del *Sole nero* nasce forse dall'intenzionale contrapposizione al simbolo solare, tradizionalmente rosso, che nel *Dodicennio nero* viene alterato nel tragico colore notturno, oscuro, ctonio, niente affatto solare e comunque tale da richiamare il tetro dramma barocco, evocato profeticamente da Walter Benjamin²⁰⁶³.

Tuttavia, pochi decenni prima del riemergere dai sottofondi ctoni dell'umanità di questo *Sole nero*, già un *mito della possibile scientificizzazione della conoscenza*, cioè della stessa sapienza, era germinato nella zona mediana del dibattito filosofico diltheyano-husserliano sotto forma di quesito dell'ammissibilità o meno che l'infinita pluralità di visioni del mondo (quale dato 'fenomenologico' indubitabile) potesse conciliarsi e spiegarsi con l'unicità-univocità di una concezione filosofica.

L'alternativa era fra: da un lato – ammettere che diverse spiegazioni filosofiche andassero riconosciute legittimamente valide per ognuna delle diverse visioni del mondo; oppure – dal lato opposto – privilegiare l'idea che di tutte queste si potesse e dovesse avere una visione complessiva, unitaria. Una filosofia ritenuta necessaria per spiegarsi non solo fenomenologicamente l'esistenza, ovvia ed innegabile, di questa diversità culturali, ma di ricercarne un'interpretazione unitaria, ritenuta possibile sulla base del rigore logico-concettuale, ossia della definizione (della realtà umana nel suo complesso) in *generi, specie e categorie*.

Un mito anche questo, cui approda all'inizio del Novecento, la cosiddetta fenomenologia, a partire da quella di Edmund Husserl, che però – a ben vedere – rivela un *revirement* verso una conoscenza sapienziale della tradizione. Proprio Husserl, infatti, nella sua asserzione della necessità di ricondurre la integralmente la filosofia

²⁰⁶³ Drama 'barocco', formalmente. Ma sostanzialmente 'dramma novecentesco', nel senso di un'evidente intenzionalità attualizzante in quella 'rappresentazione luttuosa' che Walter Benjamin scorge nel suo tempo, nel 1928, nei tratti di una ripetizione di atteggiamenti culturali che non senza fondamento gli ricordavano da vicino, nell'oggi, la tragicità del teatro tedesco del Seicento. Cfr.: W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [*Origine del dramma barocco tedesco*], Berlin, 1928. Trad. it.: *Il dramma barocco tedesco*. Introd. di Cesare Cases. Torino, Einaudi, 1971.

ad una scienza rigorosa (modellata cioè sul rigore concettuale delle matematiche)²⁰⁶⁴, alla fine dimostra la resurrezione del valore della tradizione stessa, dal terriccio logico-concettuale sovrapposte alle scienze fisico-matematiche.

La filosofia come scienza pura, come scienza rigorosa non cerca la profondità, ma la chiarezza. Non si ferma però alla distinzione esatta dei concetti, non si ferma alle astrazioni delle filosofie, ma parte dalle *cose stesse* per ritrovare le origini²⁰⁶⁵. La filosofia come scienza rigorosa è infatti per sua essenza la scienza dei *veri inizi* , delle *origini* , delle *prime radici* del tutto²⁰⁶⁶. Ecco in che senso è scienza radicale in ogni sua ricerca²⁰⁶⁷.

Come si avverte, c'è qui forse qualcosa di più di un concetto di *tradizione positivamente intesa come pienamente vigente nel presente* . Qui c'è forse il riferimento ad una cesura intervenuta, ad un'interruzione da superare, riannodandone le membra disperse, ossia da recuperare nella sua sostanza dinamica, espansiva, superando la contraffazione della tradizione, il tradizionalismo formale?

Per un verso, in effetti, Husserl individua la distruzione degli *antichi ideali* , che sarebbe avvenuta – come aveva già detto Francis Bacon nel XVIII secolo (rievocando la validità della sostanza della *Sapientia veterum*) – perché non sostanzialmente chiariti. Da cui la genesi dello scetticismo antico e contemporaneo [*"Skeptizismus die alten, ungeklärten Ideale zersetzt hat"*]²⁰⁶⁸. Per altro verso Husserl sembra invece indicare la mèta della filosofia come scienza rigorosa proprio nel superamento di tutto il già dato, di ogni pregiudizio (tale tutto il tramandato, e quindi di ogni tradizione).

Qui Husserl sostiene che non si deve mai recepire come inizio niente di precedentemente dato, niente di tramandato [*"Nichts Vorgegebenes hinnehmen, nichts Ueberliefertes als Anfang gelten"*]: non ci si deva mai far incantare da tanto grandi nomi [*"und uns durch keinen noch so grossen Namen blenden lassen"*]²⁰⁶⁹.

²⁰⁶⁴ HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft* , in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* , 1910-1911, Bd. I, Heft 3 (Schluss von Band I), pp. 289-341.

²⁰⁶⁵ *"Nicht von den Philosophien sondern von den Sachen und Problemen muss der Antritt zur Forschung ausgehen"* (Ib., p. 340).

²⁰⁶⁶ *"Philosophie ist aber ihrem Wesen nach Wissenschaft von den wahren Anfängen, von dem Ursprüngen, von den ριζώματα πάντων"* (Ib., l. c.).

²⁰⁶⁷ *"Die Wissenschaft vom Radikalen muss auch in ihrem Verfahren radikal sein und das in jeder Hinsicht"* (Ib., l. c.).

²⁰⁶⁸ *Ibidem* , l. c.

²⁰⁶⁹ *Ibidem* , l. c.

Ma poi si chiarisce che il discorso di Husserl consiste più esattamente nell'atteggiamento costruttivo di Bacone riguardo alla sostanza della tradizione, di cui denuncia l'indebita riduzione a mero formalismo, ad un travisamento della *sostanza* della tradizione filosofica, della *tradizione positivamente intesa*. Appunto contro il travisamento formalistico (falsamente tradizionalistico e sostanzialmente conservatore di mere forme, concetti, categorie e riti senza più alcuna vitalità tradizionale) si deve reagire. Reazione che consiste anzitutto nell'indicare il compito della ricerca nel recupero della sostanza della tradizione, per poi potersi muovere liberamente, attraverso i problemi stessi, per cercare di riconquistare gli inizi ["*vielmehr in freier Hingabe and die Probleme selbst und die von ihnen ausgehenden Forderungen die Anfänge zu gewinnen suchen*"]²⁰⁷⁰.

Qui c'è anche un importante accenno al nesso fra il recupero della *sostanza* della tradizione (propriamente inteso come recupero degli inizi) possibile attraverso una svolta culturale, una filosofia radicale²⁰⁷¹. Un accenno che non sarebbe infondato vedere come una confusa intuizione della *rivoluzione verso i primi principi*, quale assioma di tutta una tradizione di pensiero filosofico-politico occidentale.

C'è qui anche un ulteriore, anch'esso rilevante accenno al nesso fra, da un lato – ancora – il recupero della *sostanza* della tradizione (quella degli inizi, oggi da rivalutare attraverso appunto una svolta culturale) e dall'altro lato l'aspirazione ad una cesura radicale²⁰⁷². Qui Husserl sembra quasi compiutamente voler affermare l'urgenza di recupero di una tradizione di cui la vera *sostanza* degli inizi non può essere riscoperta direttamente, con i propri occhi, ma che è riattingibile solo proiettandosi al di là delle *forme* che vi si sono sovrapposte – come ad occultarla – sotto forma di pregiudizi ancor oggi dominanti che ci costringono a non vederla²⁰⁷³.

E noi siamo ancora troppo soggetti a questi pregiudizi (che provengono dal Rinascimento), mentre per chi è esente dalla loro influenza ha poca importanza se un accertamento ["*ob eine Feststellung*"] della verità sia stato compiuto da Kant o da Tommaso d'Aquino, da Darwin o da Aristotele, da Helmholtz o da Paracelso²⁰⁷⁴.

²⁰⁷⁰ *Ibidem*, l. c.

²⁰⁷¹ *Ibidem*, l. c.

²⁰⁷² "[...] *Dass wir es nur in Einer Weise erreichen können, nämlich [...] mit dem Radikalismus, der zum Wesen echter philosphischer Wissenschaft gehört*" (Ib., l. c.).

²⁰⁷³ "*Es bedarf nicht der Forderung, mit eigene Augen zu sehen, vielmehr: das Gesehene nicht unter dem Zwange der Vorurteile weg zudeuten*" (Ib., p. 341).

²⁰⁷⁴ *Ibidem*, l. c.

Una tale *funzione di disvelamento* spetta non tanto alle scienza fisico-matematica, in cui si annida anche lì il pregiudizio, ma alla filosofia, nella misura in cui questa vuole e sa ritornare indietro sino alle origini²⁰⁷⁵, ed orienti il suo lavoro scientifico nelle sfere dell'intuizione diretta²⁰⁷⁶. Ecco il più grande passo che il nostro tempo ha compiuto verso la *comprensione fenomenologica dell'essenza* [*der phänomenologischen Wesenerfassung*"]²⁰⁷⁷.

Anche verso la *comprensione fenomenologica dell'essenza* della tradizione, come *genere sommo* (al di là cioè delle particolarità delle sue specie e sotto-specie)?

A questo aprirsi di un infinito spazio di ricerca non bastano le più 'impressionanti' scienze dell'età nuova [*eindruckvollsten Wissenschaften der Neuzeit*"], quelle cioè fisico-matematiche, nelle quali gran parte del lavoro esteriore conduce a metodi indiretti, e verso i quali noi fin troppo incliniamo a sopravvalutarli e così a misconoscere il valore delle comprensioni dirette della realtà²⁰⁷⁸. Quello che ora ci vuole è una filosofia che raggiunge [*gewinnt*] una più rigorosa completezza [*doch eine Fülle strengster*] e che pone la base di una conclusiva conoscenza [*entscheidender Erkenntnisse*] per ogni possibile filosofia ulteriore [*für alle weitere Philosophie*"]²⁰⁷⁹.

Il fatto è che, nella ciclicità degli eventi storici, nella svolta fra XVIII-XIX secolo (intessuta sui complessi processi sui nessi divergenti e convergenti fra rivoluzione e tradizione), la fine di Napoleone lascia un vuoto che nessuna filosofia, per quanto scienza rigorosa, modellata sul nitore concettuale delle matematiche, poteva colmare.

La sua creazione imperiale era stata un *ordine nuovo* che, comunque, nel superamento della radicalità della fase egalitaria giacobina, aveva ereditato, rivalutandolo (sulla base di altre pulsioni innovative rivoluzionarie) il nesso con l'universo simbolico, etico-politico, di Sparta e dell'antica Roma, dimostrando l'intenzionalità del suo

²⁰⁷⁵ "Es liegt aber gerade im Wesen der Philosophie, sofern sie auf die letzten Ursprünge zurückgeht" (Ib., l. c.).

²⁰⁷⁶ "[...] dass ihre wissenschaftliche Arbeit sich in Sphären direkter Intuition bewegt" (Ib., l. c.).

²⁰⁷⁷ *Ibidem*, l. c.

²⁰⁷⁸ "Da in den eindruckvollsten Wissenschaften der Neuzeit, die mathematisch-physikalischen, der äusserlich grösste Theile der Arbeit nach indirekten Methoden erfolgt, sind wir nur zu sehr geneigt, indirekte Methoden zu überschätzen und der Wert direkter Erfassungen zu misskennen" (Ib., l. c.).

²⁰⁷⁹ *Ibidem*, l. c.

attingere ad antichissimi sistemi ideali-ideologici (imprimendo loro un parzialmente nuovo significato, ossia recuperando attraverso le *forme antiche* anche – per quanto parzialmente, come si è visto – una *sostanza* originaria, veicolandola in un adattamento ai nuovi fini e valori etico-politici post-rivoluzionari ed imperiali).

Era forse questo sistema imperiale napoleonico la creazione di un nuovo ordine complesso (appunto articolato secondo la *tradizione politica di una costituzione mista-governo misto*) che viene poi dissolto dalla sconfitta militare. L'Europa continentale subisce allora un riflusso verso la dimensione meramente esistenziale, naturalistica, istintuale sia di individui che di gruppi che sono ora senza alcuna sostanziale prospettiva politica, quindi preoccupati della sopravvivenza del proprio *particolare*, chiusi nella difesa del salvabile della propria condizione individuale, familiare, cetuale.

Vero è che le Potenze vincitrici imposero un loro modello di sopravvivenza (e di sfruttamento), ma (appunto) nella subordinazione alle linee del loro interesse nazionale, parzialmente politico (e prevalentemente economico). Altrettanto certo è che – allora come sempre – nel paese sconfitto si produce il pronto *revirement* della classe dirigente, nel senso di una sorta di 'volo in soccorso dei vincitori'. E così, anche allora, gli sconfitti si camuffano in ausiliari dei vincitori, secondo la formula dei 'co-belligeranti' *in pectore* (prima *in interiore homine*, in una sedicente attesa che venisse sconfitto il tiranno, mentre vi si sottomettevano *in capite et in membris*).

Ma la verità è che il crollo della Francia napoleonica dimostra come ogni sconfitta militare (sovente il rovescio della splendore delle immagini celebrative della vittoria e della conquista, legittimata dalla presunta o reale superiorità militare e politica) comporta inevitabilmente la frantumazione di quell'ordine politico complesso che, sconsideratamente, anche pur questo geniale, anche quel 'fulmine di guerra', ha messo in gioco in una sola decisione politica, alla fine con una sola mossa, in una sola battaglia.

Anche la sua colpa è forse stata di aver trascurato che l'audacia richiesta dai primi momenti di una creazione politica non è la sola e tanto meno la prevalente qualità che servirebbe poi per conservare l'acquisito. Si sono avuti e si hanno nella storia certi Stati poco gloriosi, nondimeno capaci di un'azione militare ponderata, i quali sopravvivono nel contesto internazionale, usando anche lo strumento dei commerci, dell'industria, della finanza. E vivono più di quelli che hanno seguito *jusqu'au bout* le bronzee splendide aquile dorate delle legioni.

D'altro canto, questo non significa che scomparisse del tutto il valore della *ricomposizione rivoluzionaria-bonapartista* di un *ordine politico complesso*, né che le Potenze vincitrici riuscissero a surrogare nel continente sconfitto il fascino ideale-ideologico delle mète prima raggiunte dal fortunato ed audace Fondatore di un simile ordine (in cui, appunto, non è infondato vedere la prospettiva di una *tradizione di governo misto-costituzione mista* che, con i necessari 'aggiornamenti', in misura significativa domina la scena simbolico-pratica imperiale).

Rimase non solo la nostalgia dei grandi ideali, ma una lacuna incolmata, il vuoto dell'assenza di un ruolo partecipativo che ogni fibra del corpo sociale (dal turbolento '*sans-culottes*' parigino fino ai *rejetons* delle famiglie notabili, sopravvissute al Terrore) era prima stata chiamata a svolgere nella mobilitazione nazionale di ogni energia in vista di una *gloire nationale*. Sentimento che voleva anche dire appagamento delle ambizioni di distinzione, di primato, da parte di ognuno dei membri del corpo sociale, dal bottegaio al professionista, dall'operaio al soldato che si sentiva partecipe – come dirà agli inizi del Novecento il socialista marxiano-proudhoniano Georges Sorel – alle *guerre di una liberazione nazionale* da recuperare attraverso la rivoluzione (e che di questa avrebbe accettato persino quella metamorfosi in impero vista come la tradizione di una trascorsa grandezza).

Dopo la sconfitta di quell'ordine, la società borghese continentale subisce, necessariamente accetta, un vero e proprio *refoulement*, un ricacciamento indietro, una retrocessione, una sorta di reimpressione, di ricalcamento che è rimodellazione di idee e prospettive. Ma anche annientamento di tutte le ambizioni e le istanze etiche, sociali, politiche e esistenziali che (germinate fra XVII-XVIII secolo) si erano intimamente legate con la Rivoluzione e l'Impero. E qui un'eccezione andrebbe fatta per gli 'Imperi centrali', che si muovevano in tutt'altra deriva, sul momento condividendo (con l'Inghilterra) il partenariato di vincitori, secondo la formula schmittiana della spartizione, *terra-mare*, delle reciproche aree di influenza.

Comunque, qui si potrebbe persino parlare di una deriva verso il primato del privato, dell'economico [come cura delle regole solo della propria casa, del proprio cetto, o classe]. Deriva che annuncia l'avvento di un modello di vita formalmente egualitario (eguali diritti per tutti) ma sostanzialmente oligarchico (convintamente disegualitario nella prassi intercettuale e nazionale). Si annuncia l'ordine nuovo di una *società di classi economiche* che si presenta come sostitutiva, presuntivamente in meglio (per le formali promesse di eguagliamento) surrogatoria dell'antica *società di ceti* (fatta di distinti corpi sociali, di classi interessate al proprio utile, ma anche al ruolo

partecipativo ad 'ordini' funzionali in senso politico). Un processo che oggi si definirebbe come meramente 'consumistico', riduzione cioè dell'etica sociale e politica al primato dell'economico, alla cura di se stessi, o al più solo della propria casa, famiglia o classe.

Riduzioni che, per quanto capziose o coercitive, evidentemente non riuscirono ad appagare il desiderio, la vera e propria sete morale, la volontà di ritrovare, di poter ridare alla propria esistenza un senso, diciamo, non meramente egoistico, individualistico (quale era invece il semplice appagamento dei soli bisogni primari, ammesso che non fossero essenzialmente edonistici, 'materialistici', etc., etc. etc.), bensì una prospettiva etica, nel senso di una destinazione al bene comune (ai diversi livelli di relazione familiare, cetuale, locale, sociale e politica).

Da qui l'itinerario disperato e deluso verso ideologie di nuovo modello, al più nella saint-simoniana prospettiva di una società degli industriali-scienziati (luogo di una razionalizzazione delle passioni, inquadrata in una nuova gerarchia sociale di tecnici e tecnocrati). E persino, negli animi più avventurosi e determinati, nella prospettiva dei sogni comunistici di Leroux, di Cabet, o delle nel pur preveggenti follie di pianificazione ambientalista di Fourier, e infine degli ideali federalistici di un socialismo anarchico del Proudhon.

A corroborare questa frantumazione del complesso corpo dell'ordine sconfitto non apportò alcuna soluzione, ma anzi ne delineò la formula riassuntiva proprio la concezione di Hegel e Marx della storia come luogo del *confronto-scontro dialettico* fra due sole visioni del mondo. Tali erano quelle che i due filosofi concepivano nella rarefatta atmosfera speculativa delle loro teorie, poste come le sole valide visioni della realtà (secondo lo schema dualistico-duellistico, anticipazione delle teorie dell'*amico-nemico*, o peggio del *nemico oggettivo*).

Due sole *Weltanschauungen*" ammissibili, anzi, le sole da considerare rilevanti e valide nella storia umana, delle quali l'una doveva necessariamente negare radicalmente ogni possibilità di sopravvivenza dell'altra, e viceversa, anche sulla base del postulato (indimostrato-indimostrabile) che la distruzione dell'avversario avrebbe generato una *sintesi* inclusiva (non si sa come e sino a che punto) sia della propria *tesi* che dell'*antitesi* dell'avversario.

Una sintesi per cui, in un'eterogeneità dei fini propostisi, il significato dell'epoca post-napoleonica era la sostanziale affermazione che il vero *valore* non era più quello dei valori tradizionali di diversa matrice ma il *valore economico* [alla fine plus-valore marxiano, *Mehrwert*, sintomo anch'esso di un nuovo *incipit* planetario verso

cioè la globalizzazione economica, in cui proprio il *valore*, ridotto al solo lavoro, in sostanza diventava solo capitale].

Tale era la nuova formula della regressione verso la società domestica, verso la società intesa da Hegel come la *società dei bisogni economici*. Si dirà che tutte queste categorie sono persino troppo note ed abusate nella storiografia filosofico-politica e sociologica. Del resto, come si è visto all'inizio di questa ricerca (nella sorta di introduzione sotto forma di quesito: *Un incipit che presuppone antichi explicit*) la nozione di *società* era stata già da Cicerone articolata secondo lo schema di un *sommo genere*, la *società naturale*, comprende tutte le specie di società, sia la *società naturale etnica*, sia la *società naturale civica*, sia la *società naturale familiare*, sia la *società naturale-Stato*, quali entità di diverso grado ed ampiezza in un medesimo referente ad una *legge di superiore natura*.

Qui, invece, in una prospettiva tutta moderna, questa *società dei bisogni economici* viene connotandosi come *artificiale* proprio nel senso opposto rispetto al concetto 'classico'-ciceroniano di una *società umana intesa come* espressione di una naturale pulsione verso il ri-attingimento di un'*universale legge di superiore natura*. Una *legge di natura superiore* in quanto comprensiva – come *genere sommo* – di tutte le *specie* e *sottospecie* di norme regolative dell'esperienza umana, ivi comprese le leggi dell'economia, quelle cioè del reperimento dei beni elementari necessari alla sopravvivenza materiale.

Ma in quanto tali, le *leggi dell'economia* – proprio perché specie o sottospecie rispetto al *genere sommo* della *legge di superiore natura* – non possono porsi quale misura di tutta l'esperienza umana, sia immanente che trascendente le immediate necessità della vita individuale e sociale.

Invece di questo rapporto di derivazione, o anche subordinazione, nel senso del rapporto genere-specie, nell'epoca contemporanea si è affermata l'idea del primato della *specie* di una '*società dei bisogni economici*' sul *genere sommo* della *società naturale* (e questa, *ab antiquo*, ispirata dalla ricerca di una *legge di superiore natura*). Primato che implica la superiorità del fine economico, dei processi di livellamento finalizzati alla prassi produttiva. Primato inteso all'omologazione di tutte le diversità rispetto al criterio economico. Criterio estraneo a tutte le altre tipologie di motivazione individuale e sociale, da rendere tutte omogenee rispetto al perseguimento dell'unico fine della realizzazione del *valore economico* (a partire dall'accezione marxiana di *Wert*).

Invece, proprio su di un complesso di distinzioni di specie diverse di associazione consiste un sistema complesso, un ordine fatto di finalità etico-sociali (e certamente anche, ma non solo, economiche, o tecnico-scientifiche). Un ordine complesso, in cui alle diversità,

alle disequaglianze (o disomogeneità) di diverse tipologie di motivazione (di partecipazione al sistema sociale complessivo) viene dato un *valore* (appunto etico e sociale) di segno superiore ad ogni altro sistema valoriale.

Un ordine complesso, nel senso appunto di quello che si è inteso ritrovare in questa ricerca di *frammenti della tradizione*, infine localizzandone la sostanza e la forma della *tradizione politica di una costituzione mista-governo misto*.

E abbiamo creduto di ritrovarlo non nei frammenti di tradizioni diverse ma nella presenza storica (pur nella discontinuità del ciclo fra cesure e riallacciamenti della continuità) appunto in questo modello di *costituzione mista-governo misto*, quale risulta dalle teorie aristoteliche, riprese nel referente alla *repubblica romana* (con Polibio e Cicerone), quindi nella medievale *respublica christiana* (con Tommaso d'Aquino), e concretamente attuate nel sistema costituzionale britannico (perfezionato dalla *Glorious revolution* del 1688-89), quindi da quella americana (1776-86) e, a mio avviso, anche nella Rivoluzione francese, che si trasforma (fra 1794-99) nel sistema consolare-imperiale napoleonico.

Rispetto a questo modello di *costituzione mista-governo misto* tutti gli altri referenti alla tradizione o sono riferibili al sistema teocratico-politico della grandi religioni monoteiste, oppure sono localizzabili, come frammenti, nell'infinita galassia di tante tradizioni quante sono le diverse visioni del mondo che possono animare l'umanità in generale.

Nella ricerca di questi frammenti, sembrerebbe che, almeno fino al XX secolo, invano si siano mossi al recupero dell'*unica tradizione* leggende e miti della più varia sostanza simbolica, forse proprio ancora nel referente ad una *Maria Egiziaca* (ravveduta dei trascorsi erramenti), o ad una pietosa Iside (alla ricerca della ricomposizione delle lacerate e disperse membra dell'amato Osiride, del resto già teorizzato dall'allora latomista conte Joseph de Maistre, nei panni rammodernati di un *Osiride cristiano*).

Restavano (o ancora restano?) dunque frammentarie tracce di una complessità non surrogata dalle semplificazioni ideologiche sotto varie spoglie camuffate. Vari sono stati i tentativi (non senza perigliosi erramenti) di riprodurre nella sua integrità il quadro del vero volto della *civiltà occidentale*. Tentativi che (sotto varie angolazioni ideali-ideologiche) non hanno raggiunto risultati esaurienti, e tanto meno aggiustamenti *in itinere*, ossia appunto correzioni ideali-ideologiche o politiche.

Rispetto a questa frantumazione di corpi sociali, di idee, di istituzioni, di ideali il 'romanzo' (erudito o filosofico, ellenistico o mo-

derno) sembrerebbe ancora una volta fornire una chiave di lettura ed una possibile soluzione. Ma quale? Individualità, riduzione a due sole polarità, a due sole visioni del mondo? Dimenticanza della plurale complessità di valori, di funzioni, di gruppi, di ceti sociali, ognuno legato ad una visione del mondo? Quindi un discorso fra due protagonisti, fra due élites? *L'exkursus* con cui ho intitolato l'ultimo capitolo di questa ricerca focalizza l'individuazione di queste due élites nella sola dimensione etico-filosofica, laico-religiosa.

Sotto questa angolazione va vista infatti la denuncia della crisi epocale della cultura occidentale (per certi versi affrontata, e non risolta né da Spengler, né dalla fenomenologia esistenzialista, di Husserl e tanto meno di Sarte, di Heidegger, di Marcuse e di tanti altri *apprentis magiciens* del XX secolo). Fra questi frammenti, una sua indubbia validità mi è sembrato che avesse la finzione della sorta di romanzo-manifesto (inteso cioè alla rifondazione etico-valoriale della società civile), prodotta dal narratore, poeta lirico, pittore e saggista tedesco Hermann Hesse (1877-1962), educato nello spirito del pietismo più ortodosso, ma suggestionato dagli studi orientalistici dell'avo materno (che alla fine contribuiranno a convincerlo della conciliabilità del pietismo cristiano con la meditazione buddista)²⁰⁸⁰.

Nelle opere di Hesse si delineano i termini della denuncia del 'riduzionismo' del politico, dal sentimento pubblico al dominio del privato. Riduzione ad opera di un 'formalismo egalaritario' che in realtà introduceva prepotentemente la codificazione ideologica per cui ogni valore, etico, morale, religioso, sociale e politico è posto da volontà singolari, ossia da personalità assolutamente motivate da concezioni egemoniche, sia nel campo economico che in quello propriamente politico.

Anche in Hesse c'è infatti la denuncia degli esiti negativi dell'affermazione di queste volontà singolari, che nel Novecento si veniva variamente esprimendo con effetti sempre tragici: nel primato del valore materiale (del *Wert* economico, borghese o comunista)²⁰⁸¹;

²⁰⁸⁰ Ladislao MITTNER, *Storia della letteratura tedesca dal realismo alla sperimentazione (1820-1970). Tomo secondo. Dal fine secolo alla sperimentazione (1890-1970)*. Torino, Einaudi, 1971, p. 141 [§ 464].

²⁰⁸¹ In Hesse, come si evidenzia – specialmente a partire dal romanzo *Der Steppenwolf* [Il lupo della steppa], del 1927 – “la tormentosa percezione di quella ben più profonda crisi sociale e politica che travagliava negli anni Venti l'Europa, scissa fra l'America dell'industria standardizzatrice di tutti i beni di consumo, anche di quelli presentati come beni culturali, e la Russia, che più che mai minacciava di sconvolgere l'ordine tradizionale della borghesia europea” (Ib., p. 1424 [§ 465]).

o, comunque nella prospettiva di un politicamente egemonico, assoluto *trionfo della volontà* (*Triumph der Wille*), tanto più se quello di inquietanti *parvenus*, provenienti (come l'*Obergefreiter*)²⁰⁸² in troppo subitanea ascesa dagli strati infimi della società, facendo irruzione sulla scena politica.

Qui però necessita una chiarificazione sul genere di romanzo prescelto da Hesse, che non è semplicemente il 'romanzo della decadenza' di cui parla, per la verità molto confusamente, Franz Altheim²⁰⁸³. In certa misura sembrerebbe invece la significativa ripresa della tradizione del romanzo 'antico' (greco-romano, o meglio 'ellenistico'), da distinguere in tre tipologie – secondo l'articolazione interpretativa proposta da Michail Bachtin – nella sequenza cronologica: del romanzo *d'avventure e prove* (fra cui *Le Etiopiche* di Eliodoro di Emesa)²⁰⁸⁴; del romanzo *d'avventure e di costume* (fra cui *L'asino d'oro* di Apuleio)²⁰⁸⁵; del romanzo *biografico*²⁰⁸⁶.

Da questo punto di vista, mi sembra che il *Gioco delle perle di vetro* potrebbe ricondursi particolarmente a quest'ultimo genere (il romanzo biografico), comunque in questo *topos* distinguendo l'*encomio* di tipo greco (il cui punto di partenza è l'immagine individuale, l'ideale del condottiero, del sovrano, dell'uomo politico)²⁰⁸⁷, dal genere delle autobiografie e memorie romane, dove cioè il racconto si incentra sul terreno vitale della famiglia (patrizia)²⁰⁸⁸. Non si tratta però della "famiglia borghese, simbolo di tutto ciò che è intimo e privato", bensì di quella che "si fondeva immediatamente con lo Stato", veicolando tradizioni religiose intimamente legate alla continuità fra gli antenati e l'ideale nazionale, ossia nella connessione fra passato, presente, futuro²⁰⁸⁹.

"Le tradizioni familiari e ancestrali devono essere trasmesse di padre in figlio. La famiglia ha un proprio archivio dove sono conservati i documenti scritti di tutti gli anelli della stirpe", e questo rende la memoria familia-

²⁰⁸² Hermann HESSE, *Il giuoco delle perle di vetro...*, cit., p. 172

²⁰⁸³ Franz ALTHEIM, *Romanzo e decadenza* [*Roman und Dekadenz*, Tübingen, Max Niemeyer, 1951] (traduzione di Luciano Arcela). Todi, Settimo Sigillo, 1951.

²⁰⁸⁴ Michail BACHTIN, *Estetica e romanzo...*, cit., pp. 233 ss. [BNCF. Gen. A4. 1418].

²⁰⁸⁵ *Ibidem*, pp. 258ss.

²⁰⁸⁶ *Ibidem*, pp. 277ss.

²⁰⁸⁷ *Ibidem*, p. 283.

²⁰⁸⁸ *Ibidem*, pp. 284-285.

²⁰⁸⁹ "Al capofamiglia erano legati certi elementi del potere statale. I culti religiosi familiari (ancestrali), il cui ruolo era enorme, servivano da continuazione immediata dei culti statali. Gli antenati erano rappresentanti dell'ideale nazionale" (*Ib.*, p. 285).

re l'elemento costitutivo dello Stato²⁰⁹⁰. Ecco quello che “rende l'autocoscienza autobiografica” al tempo stesso una dimensione “storico-pubblica e statale”, differenziandola da quella greca, orientata solo sul presente, sugli individui attuali, sui viventi contemporanei, “lì presenti sulla piazza”²⁰⁹¹.

Il discorso sulla tradizione qui parrebbe dunque caratterizzare il romanzo romano come *autocoscienza autobiografica* (al tempo stesso personale e *storico-pubblica e statale*), differenziandola da quella greca. Ma ritengo che qui andrebbe meglio scandita la differenza fra Omero, Platone e Aristotele, da un lato (certo non indifferenti alla tradizione) sia dalla sorta di ‘personalismo’ di Pericle, sia dall’individualistico scetticismo sofistico, sia dall’apoteosi individualistica di Alessandro. La differenza fra il romanzo romano e quello greco sarebbe quindi che quest’ultimo si fonda essenzialmente solo sul presente, sugli individui attuali, sui viventi contemporanei, in un determinato momento *lì presenti sulla piazza?*

Quanto qui Bachtin sembra evidenziare è, comunque, il contrasto fra: da un lato – appunto il *romanzo romano* che, in quanto inserito nel solco della tradizione (della quale il romanzo è veicolo nel racconto-memoria, personale e familiare-archivistica, del legame fra passato-presente-futuro, per cui trova una sua caratterizzazione nell’epopea, come qualcosa di intangibile)²⁰⁹²; e – dall’altro lato – il *romanzo ellenistico*, tutto calato in un presente²⁰⁹³ individualistico, personalistico, scettico, in cui tutto muta indefinitamente.

Tesi suggestiva che ci riconduce al quesito iniziale del perché, ed in qual misura *Il Gioco delle perle di vetro* possa rappresentare nel Novecento una riscoperta e rivalutazione della tradizione politica di un ordine civile complesso. E tanto più una risposta del perché questo romanzo possa essere ravvicinato ai suddetti termini del *romanzo romano* (ossia il racconto-memoria di un’*autocoscienza autobiografica* che è al tempo stesso una dimensione “storico-pubblica e statale”).

Secondo Ladislao Mittner, nel suo romanzo Hesse esprime un’utopia, che non sarebbe se non “una sintesi assai meccanica delle esperienze culturali più diverse del passato dell’umanità, e in particolare della religiosità e della musica”²⁰⁹⁴. Secondo Mittner, si tratterebbe solo di

²⁰⁹⁰ *Ibidem*, l. c.

²⁰⁹¹ *Ibidem*, l. c.

²⁰⁹² *Ibidem*, l. c.

²⁰⁹³ *Ibidem*, l. c.

²⁰⁹⁴ Ladislao MITTNER, *Storia della letteratura tedesca dal realismo alla sperimentazione (1820-1970)*. Tomo secondo. ..., cit., p. 1425 [§ 465].

un "ardito tentativo di conciliare tutte quelle forme di spiritualità del passato e del presente che costituiscono un valore pedagogico per l'umanità: dalla musica religiosa polifonica al Bildungsroman²⁰⁹⁵ goethiano, dalla disciplina morale dei gesuiti alla pittura simbolica cinese, dal gioco degli scacchi all'ascetismo indiano"²⁰⁹⁶. Quindi un sincretismo confuso, eterogeneo, e cioè anche qui una tradizione frammentaria, mutila?

La realtà sembrerebbe però un'altra. Discutibile è infatti l'assunto di Mittner che la disciplina morale che Hesse vorrebbe combinare non sarebbe se non la trasposizione di simboli orientali di sfuggita assimilata alla morale dei Gesuiti. Se infatti l'intero romanzo si intesse sul referente spirituale, sulla ricerca di un'armonia fra diversi motivi di una stessa scala musicale, in cui converga l'esecuzione di tanti diversi strumenti ed esecutori (così come tante perle di vetro sono spostate e giustapposte a formare un coerente disegno, fatto magari di simboli orientali), tuttavia i protagonisti di questa musica, di questo gioco di simboli non sono né dei latomisti, né dei gesuiti, ma due distinti modelli di meditazione, che fanno capo a due tradizioni di pensiero spirituale.

Per un verso, vero è che nella sua finzione letteraria Hesse postula l'esistenza una recente tradizione, di una disciplina laica, aristocratica, intellettuale, ossia quella cui da pochi decenni si dedicano i membri dell'*Ordine di Castalia*. Per altro verso, tuttavia, Hesse chiama in causa una ben più antica tradizione, quella dell'*Ordine benedettino*, la cui sostanza è complessa, non univoca, in quanto consiste non solo in una *tradizione meditativa*, contemplativa, ma anche in una tradizione pratica, la *tradizione del lavoro*, mutuata dalle regole di vita del contadino romano.

Due distinte tradizioni, di cui sono protagonisti nella finzione del romanzo autobiografico, sia *Josep Knecht* (*Knecht=servo*), il quale si forma nella scuola castalia di Waldzell; sia *Padre Jacobus* (il sapiente anziano priore del convento benedettino di Mariafels, il convento che "era in rapporti amichevoli con la Castalia e, in particolare, da decenni si dedicava al Gioco delle perle [...]")²⁰⁹⁷. Entrambi ricercano una me-

²⁰⁹⁵ "Il termine sta a significare un romanzo autobiografico in senso interiore ricco di contenuto filosofico (un modello di questo genere offre in Francia il Rousseau con l'Emile, 1762). Il più grande e celebre esempio di questo Bildungsroman lasciò il Goethe [...] con [...] Wilhelm Meisters Lehrjahre (1796) [...]" (Angelo JACOMUZZI, S. v.: *Romanzo [... IV. moderno]*, in: *Grande Dizionario Enciclopedico*. XVI, Torino, Utet, 1971, p. 281).

²⁰⁹⁶ Ladislao MITTNER, *Storia della letteratura tedesca dal realismo alla sperimentazione (1820-1970)*. Tomo secondo. ..., cit., p. 1425 [§ 465].

²⁰⁹⁷ Hermann HESSE, *Il giuoco delle perle di vetro...*, cit., p. 146.

diastione che all'inizio entrambi i rispettivi Ordini (di Castalia e di San Benedetto) avevano guardata con sospetto²⁰⁹⁸.

Sui motivi per cui si può definire questo suo *romanzo autobiografico* specifico di un genere letterario molto prossimo alle tematiche del *romanzo romano* (nel senso appunto di un'*autocoscienza autobiografica* al tempo relativa anche ad una dimensione "storico-pubblica e statale), c'è da osservare che Hermann Hesse in sostanza focalizza l'attenzione sul fatto che ogni ricostruzione della complessità di un *ordine civile* ha inevitabilmente il suo momento 'duale'.

Qui, cioè, da un lato, si prospetta l'alternativa all'antagonismo, ossia la volontà dell'incontro, della mediazione da parte di una concezione laica (non solo intellettuale, ma anche anzitutto etico-spirituale), quale è appunto quella espressa nell'*Ordine di Castalia*, che del resto è in una crisi che richiede a sua volta il rinnovamento della sua linfa vitale. E questa, dall'altro lato, lo stesso Josef Knecht-Hesse crede che possa esser data solo dalla religione cattolica. Però anche questa, a sua volta, vive al suo interno un rapporto critico, perché è in certo modo divisa fra l'ascetismo monastico dell'*Ordine di san Benedetto* e la Roma papale.

C'è qui dunque l'asserzione del primato che ancora riveste la tradizione del 'secondo momento' del cristianesimo, quello monastico – inaugurato nel IV secolo da San Girolamo (Stridone [Croazia], 347-Betlemme, 419/420), in seguito ripreso, potenziato in senso sociale nel VI secolo, da San Benedetto (Norcia, 480-Montecassino, 547)?

Non sarebbe quindi immotivato scorgere anche qui, in questa conclusione di Hesse, l'eco lontano della condanna di tutte le forme di '*Chiesa istituzionalizzata*' in gerarchie e norme canoniche, quella che – come abbiamo visto – proprio Thomas Paine pronunciava in tutt'altra temperie spirituale, sullo scorcio tragico del XVIII secolo?

Certo è che qui sembra che venga da Hesse privilegiato il messaggio rivoluzionario del 'primo momento' del Cristianesimo, quello eroico, quello del sacrificio del suo Fondatore, rispetto alla codificazione canoniche cui già nello stesso IV secolo del monachesimo

²⁰⁹⁸ In particolare, "nei tempi di grave depravazione seguiti alle guerre, Mariafels era diventata più volte l'isoletta della ragione e del ravvedimento dove le migliori menti dei partiti ostili si cercavano a vicenda con cautela, tastando il terreno per intendersi e una volta – questo fu l'ultimo punto culminante della sua storia – il monastero aveva ospitato le delegazioni che avevano stipulato la pace, appagando per qualche tempo il desiderio dei popoli stremati. Iniziata poi un'era nuova e fondata Castalia, il convento era stato a guardare piuttosto ostile, forse non senza aver attinto istruzioni a Roma" (Ib., pp. 157-158).

gerolimiano invece sembrava auspicare il vescovo di Milano, Ambrogio (poi santo).

E, d'altra parte, Ambrogio si trovava ad affrontare il *caos* di un Impero dilaniato da lotte dinastiche, ormai del tutto dipendente dalle variazioni di umore delle legioni (in maggioranza formate da contingenti 'barbarici', buoni militari, ma incapaci di immaginare un più alto referente, non solo religioso, ma anche politico).

Resta da dire – comunque – che la prospettiva de *Il gioco delle perle di vetro* non corrisponde affatto alla visione complessa di un ordine politico di cui la *tradizione della costituzione mista-governo misto* è stata il veicolo (all'insegna della pluralità di corpi sociali e di istituzioni, non riducibili al confronto fra due *élites*). Ma è proprio questo su cui si basa la sostanza del discorso di Hesse, tutto sommato seguendo anche lui un otto-novecentesco schema dualistico hegelo-marxiano (quantunque temperato dal fatto che *Castalia* e *l'Ordine benedettino* qui si riconoscono reciprocamente, anziché negarsi a vicenda)²⁰⁹⁹.

Inoltre, vi sono solo sporadici accenni alla presenza di altre tradizioni, di altre religioni, altre fedi, altre idee ed ideologie, per cui anche qui come nel *romanzo ellenistico* si ritaglia un aspetto della realtà storica, in un quadro che se da un lato convincentemente descrive la frantumazione della società contemporanea, dall'altro lato non delinea compiutamente una ricostruzione che andrebbe al di là dell'accordo fra due sole visioni del mondo.

Ma è precisamente una tale prospettiva complessa, plurale, quanto invece si deve cercare di ritessere, di recuperare, di ricostruire nel senso di una dialettica fra una generalità di entità umane. Ad ognuna di queste si deve riconoscere un proprio spazio in cui si è elaborato il loro modo di partecipare ad un ordine civile o politico complesso. Un ordine da ricostruire nelle desolate e disastrose pia-

²⁰⁹⁹ Quanto qui mi sembra vada sottolineato è come il discorso faccia capo (nella voluta discrasia cronologico-argomentativa del *Gioco delle perle di vetro*, rispetto a referenti ideologici e politici del XVIII-XIX secolo) al suddetto confronto (*Ib.*, pp. 175-176) fra quella che Knecht riconosce come la bimillenaria *tradizione cattolica*, a fronte, invece della semplicemente bi-secolare (dal XX al XXII secolo) *tradizione castalia* (nata appunto nelle rovine della seconda guerra mondiale). In una seconda missione in quella sede dell'*Ordine di San Benedetto*, il compito di Knecht gli venne meglio precisato – in primo luogo – in riferimento al fatto che ora sembrava venuto “il momento storico di scavalcare l'antica frattura fra Roma e l'Ordine [di Castalia]”, in quanto entrambi questi Ordini, nell'eventualità di “pericoli futuri avrebbero” avuto “senza alcun dubbio nemici comuni”, per cui sarebbero stati “alleati naturali con un identico destino” (*Ib.*, p. 186).

nure della storia. E non solo su eremi o su monti che inducono unicamente alla contemplazione, dovendo affidarsi ad 'altri' per cambiare una realtà divenuta insostenibile come è sempre l'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*.

Ed è proprio questa guerra civile planetaria quella in cui ancora una volta la ciclicità della storia declina, nel ritorno barbarico in cui nessuno si appaga solo nel contemplare, e tanto meno coloro che semplicemente vogliono appropriarsi dei beni, delle persone, della vita altrui, e per questo sono motivati al saccheggio, alla rapina, alla strage. Purtroppo l'idea di una vera legge di natura umana (come pulsione naturale verso una *legge di superiore natura*), idea che risale alla nozione stoico-polibiana, ripresa da Cicerone (ossia di un'universale natura umana razionale, tale da conciliare l'uomo con l'uomo e guidare la sua volontà ad associarsi)²¹⁰⁰ non sembra affatto essere la prevalente pulsione universale. Alla negatività di una legge di natura 'immediata', certo non solo per erudizione, molti scrittori antichi e moderni²¹⁰¹ si sono riferiti, anche se il più noto resta in proposito l'aforisma di Thomas Hobbes, asserzione indiscutibile, senza condizioni o alternative, se non quella di sottomettersi al grande Dio mortale, lo Stato, la grande creatura artificiale.

"Quando non c'è un potere visibile che li tenga in soggezione e che, con la paura della punizione, li vincoli [*when there is non visible power to keep them in awe, and tie them by fear of punishment*]"²¹⁰², c'è solo lo scatena-mento delle irrazionali pulsioni naturali degli individui. Sottomettersi, dunque, oppure restare nella condizione di una "guerra di ogni

²¹⁰⁰ "La natura, con la forza della ragione, concilia l'uomo con l'uomo in comunione di linguaggio e di vita", e spinge "la sua volontà a creare godere associazioni e consorzi umani [*Eadem natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem*]" (M. T. CICERONE, *Dei Doveri*, cit., p. 13 [Libro I, cap. IV]).

²¹⁰¹ Almeno stando ai fatti antichi e recenti, sembra più verosimile l'antica constatazione di Plauto che l'uomo è un lupo nei confronti del suo simile ("*lupus est homo homini*") [*Asinaria*, a. II, sc. IV, v. 495]. Constatazione ripresa in età moderna sia da Erasmo da Rotterdam (con l'alternativa secca di: *Homo homini aut deus, aut lupus*), sia da Francisco de Vitoria (indicando l'esito ferino proprio del porsi contro il diritto naturale: *Contra ius naturale est, ut homo hominem sine aliqua causa adversetur, non enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius, sed homo*); sia da Francis Bacon (che attribuisce alla giustizia il fatto che l'uomo non sia un lupo per l'altro uomo: *Iustitia debetur, quod homo homini sit Deus, non lupus*; sia da John Owen che pone l'alternativa fra due atteggiamenti: *Homo homini lupus, homo homini deus* (http://it.wikipedia.org/wiki/Homo_homini_lupus)).

²¹⁰² Thomas HOBBS, *Leviatano. Testo inglese del 1651 a fronte. Testo latino del 1668 in nota*. A cura di Raffaella Santi. Milano, Bompiani, 2001, p. 275 [Parte II. *Lo Stato (On Commonwealth)*, cap. XVIII, par. 1].

uomo contro ogni uomo [*this war of every man against every man (bellum omnium contra omnes)*]"²¹⁰³.

Ecco un'altra tradizione che ha tenuto forse più di altre la scena politica, la tradizione assolutista, la quale peraltro dimostra – *ex adverso* – la validità di un'altra creazione artificiale (ma *secundum naturam* e non *contra*) della tradizione alternativa, la *tradizione della costituzione mista-governo misto*. Con questa alternatività di contrari referenti valoriali alla continuità storico-istituzionale, si riconferma, ancora una volta, l'infinita pluralità delle tradizioni (tante quante sono le culture dell'umanità). Alla fine, valida è ancora una delle più conclusive parole di Carlo Curcio (in un laico *Ausculta fili*), ossia che tutto dipende da scelte etiche in cui dai loro inizi si pongono culture ed individui. E non è detto che tutti i sistemi psicologici, simbolici o filosofico-istituzionali siano allineati sullo stesso significato della scelta etica su cui poi 'dimorare' (*mos majorum, divina lectio, etc.*). Qui, in questi termini, ho inteso proporre un possibile luogo di incontro, di mediazione e di reciproco riconoscimento fra culture e tradizioni diverse, distinte, ma non pregiudizialmente avverse, ma anzi consapevoli (in una misura o nell'altra, in un momento storico o in altro) del quesito posto da Aurelio Simmaco con la constatazione che "*uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*"²¹⁰⁴.

²¹⁰³ *Ibidem*, p.210 [Parte I. *L'uomo (On man)*, Cap. 13. Par. 13].

²¹⁰⁴ Q. A. SIMMACO, *Relatio tertia de ara Victoriae* [libro X delle *Epistulae*, par. 10].

Indice dei nomi

- Abbagnano, Nicola 66-68 e n
Abramo 92
Acclavio, Domenico 594
Aceto, Giuseppe 536
Aceto Cattani, Giovanni 536-537n
Aci (principe di) *vedi*: Reggio Giuseppe
Adam, Jean 430
Adam, John 488n
Adamo 466, 719
Adriano (Cesare Traiano Adriano Augusto imperatore) 466
Aetius 714n
Agilulfo (re dei Longobardi) 470-471n,
Agostino (Vescovo di Canterbury, santo, *detto*: 'L'apostolo dell'Inghilterra') 471n
Agostino (Aurelio Agostino d'Ip-pona, santo) 41 e n, 158-159, 161 e n, 171, 192n
Aimé, Carlo Giovanni 561n
Alacoque, Marguerite Marie 176n
Albanese, Giuseppe 554
Alberti, Annibale 598n
Alberti, Leon Battista 3, 192
Alberti, Vincenzo (degli Alberti) 180-181n
Albertoni, Ettore A. 707-708 e n
Alciati, Andrea 393
Aldini, Antonio 479n
Alessandro il Macedone 734
Alessandro I (Imperatore di Russia) *vedi*: Aleksandr Pavlovič Romanov
Aleksandr Pavlovič Romanov 150 e n, 253
Alessandro VI (Papa) 459
Alessandro VII (Papa) 164
Alessandro Severo (Marco Aurelio Alessandro, imperatore romano) 689n
Alfieri, Vittorio 134n
Altheim, Franz 687n, 688, 689 e n, 733 e n
Ambrogio (Aurelio Ambrogio, vescovo di Milano, santo) 468-469, 471, 473, 483, 737
Amelot de Gournay, Michel-Jean 174
Amon (Amon-Ra) 494-495n
Ampère, André-Marie 226n
Anastasio (Flabio Anastasio I, imperatore romano d'oriente) 469
Anderson, James 92, 283n
Anna Stuart (regina d'Inghilterra) 78, 85n, 97n
Annichiarico, Ciro 572
Antoni, J. 155n
Apollo 396-398, 422, 685n, 686, 687 e n, 712, 721
Appiani, Andrea 429 e n
Apuleio 733
Aquarone, Alberto 520n
Arcela, Luciano 733n
Arcivescovo di Napoli *vedi*: Ruffo Luigi di Scilla
Arcot (nababbo di) 343n
Arcovito, Girolamo 617
Arcussi, Gennaro 610-611n, 620
Arduino d'Ivrea (primo Re d'Italia) 472n

- Arfelli, Dario 13n, 19n
 Ario 468 e n
 Aristarco 714n
 Aristotele 6-8, 12n, 20, 22, 54n, 59,
 114n, 306, 600, 725, 734
 Arnaud d'Andilly, Antoine Vincent
 131, 162-163 e n, 166
 Arnaud d'Ossat 59n
 Aroldo II (re degli Anglosassoni) 355
 Arra, Mariano 632
 Artemide (o Diana) 686
 Artù 44, 376, 704
 Ashera 494
 Asinari di Bernezzo [Bernès de], Ga-
 briele 552
 Astrea 648
 Attila 469n
 Augusto (Cesare Ottaviano Augusto
 imperatore) 492, 450, 481, 686-687
 e n
 Augusto III (re di Polonia) 135n
 Aureliano (Lucio Domizio Aureliano,
 imperatore romano) 690-691n
 Autari (re dei Longobardi) 470n
 Aymard, Maurice 474n

 Baal 494 e n
 Badaloni, 15n
 Ball, Alexander 508
 Ball, John 297, 303
 Balsamo, Giuseppe [*detto*: Cagliostro]
 251, 546
 Barère, Bertrand 406
 Barère, Bertrand de Vieuzac 256
 Barzoni, Vittorio 506, 508
 Baciocchi, Felice Pasquale 479n
 Bacon, Francis 2, 14-15, 36, 49-64, 147,
 264 e n, 269, 706, 724-725, 738n
 Bacone *vedi*: Bacon Francis
 Baiardo *vedi*: Bayard
 Ballanche, Pierre Simon 225
 Balsamo, Domenico Benedetto 611
 Balsamo, Paolo (abate) 512-515, 533,
 536-539 e n, 541
 Balsamo, Vincenzo 594 e n
 Bancal des Issarts 436n
 Barclays, Robert 336, 351
 Barile Spinelli, Tommaso (principe di
 Fuscaldò) 622

 Barnave, Antoine Pierre Joseph Marie
 371
 Barruel, Augustin 139 e n, 271, 546, 554
 Barthel, Johann Kaspar 179n
 Battaglini, Mario 551n, 584n
 Bayard, Pierre Terrail de 431 e n
 Baylot, Jean 96n
 Belmonte (principe di) *vedi*: Ventimi-
 glia Gaetano
 Benedetto da Norcia (Santo) 471n
 Bentinck, William (Lord) 506, 511-512,
 514-516, 533-534, 538, 540-542 e n,
 556-557, 562, 566, 574
 Beauharnais, Émile de 421
 Beauharnais, Eugenio de (Viceré d'I-
 talia) 479, 560
 Belmont, Nicole 492n
 Benedetto VIII (Papa) 451
 Benedetto XIV (papa) 163, 548-549,
 589, 627, 640 e n
 Beodicea 44, 394n
 Berckley, George 80, 119
 Beries, François 371
 Bernadotte, Jean-Baptiste-Jules (poi:
 Giovanni Carlo XIV, re di Svezia;
 poi: Giovanni Carlo III, re di Nor-
 vegia) 127n
 Bernès, Gabriel (de) *vedi*: Asinari di
 Bernezzo Gabriele
 Barthier, Louis Alexandre 459, 460
 Bayer, [Benedict?] 466
 Becket, Tomas (Arciv. Di Canterbury,
 santo) 662n
 Beda '*il venerabile*' 114n
 Bengel, Johann Albrecht 668 e n, 669
 Benjamin, Walther 723 e n
 Bernardino da Siena [Bernardino
 degli Albizzeschi] 692-693
 Berti, Giampietro 91n,
 Betti, Emilio 674
 Bianchi, S. 84n
 Bianchini, Lodovico 626n
 Bianco, Giuseppe 538n, 541
 Bidezi, Joseph 685
 Biennais, Martin Guillaume 480
 Biffi, Pasquale 554
 Bigi, Emilio 121n
 Bigot, Félix Julien Jean (conte di)
 Préaumeneu 453n

- Blake, Wiulliam 129n
 Blanc, Albert 141n, 151n
 Blanc, N 558
 Bleschamp, Alexandrine de (principessa di Canino) 425n
 Bobbio, Norberto 8-10n, 32-33n, 121n
 Bode, Johann Joachim Christoph 137n, 273-274
 Boezio 21n
 Boecklin, Arnold 129
 Bolingbroke *vedi*: Saint-John Henry
 Bolivar, Simón [José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios de Aguirre, Ponte-Andrade y Blanco, noto come Simón Bolívar] 428n
 Bolognese, Giovanni Battista (vescovo di Termoli) 608n
 Bonald, Louis Gabriel Ambroise de 28, 69n, 151, 280-281, 301, 348, 695-696, 699, 710, 721
 Bonante, Luigi 121n
 Bonaparte, Carlo 279
 Bonaparte, Girolamo 279
 Bonaparte, Giuseppe 279, 421, 554n, 557, 560 e n, 561, 570, 587
 Bonaparte, Luciano 279, 421, 425 e n
 Bonaparte, Luigi 279
 Bonaparte, Napoleone 39, 75, 132, 118, 127, 127n, 170, 216, 246, 279, 287 e n, 392, 394-395, 419-427, 429, 435, 447-484, 492n, 506, 542, 562n, 564, 567, 578, 591n, 628, 659, 726
 Bonneville, Margarhet 490n
 Bonneville, Nicolas de 286n, 338, 409, 433-435 e n, 443-444, 491-492
 Bonvecchio, Claudio 380n, 408n, 410-413n
 Bormann-Fischer, Gottfried 644n
 Borrelli, Pasquale 614n
 Bossuet, Jacque Bénigne 326, 647, 721
 Boswell, James 85
 Botta, Carlo 537n
 Botticelli, Giuseppe (Vescovo di Potenza) 608, 622n, 624 e n
 Boulainvilliers, Anne Gabriel Henri Bernard (conte) di 68-74 e n, 296, 302, 372-373, 381, 492, 607
 Bottari, Giovanni 172-173, 199
 Bovara, Stanislao 479n
 Boyle, Robert 80
 Bracali, Atto 180n
 Brahe, Tycho 54-55 e n
 Brancato, Francesco 537n
 Braschi, Giovanni Angelico (o Gianangelo), vescovo di Roma, cardinale, poi: Pio VI 459
 Braubach, M. 179n
 Braunschweig-Lüneburg, Ernst August von 79
 Braunschweig-Lüneburg, Karl Wilhelm Ferdinand (*Herzog* [duca]) von 388 e n, 546n
 Braunschweig-Lüneburg Wolfenbüttel, Ferdinand, (*Herzog* [duca]) von (Strikte Observanz) 133, 142 e n, 144, 156, 231n
 Brecht, Berthold 636
 Brezzi, Paolo 606-607 e n
 Bricaud, J. 155n
 Brillì, Attilio 118n
 Briot, Pierre Joseph 561n
 Brissot, Jacques Pierre de Warville 212, 225-226n, 256n, 337, 387, 436n, 444
 Brunschwig *vedi*: Braunschweig
 Buccellati, G. 469n
 Buonarroti, Filippo 141
 Buonsanto, Vito 594 e n
 Buonuomo, Francesco (Vescovo di Gaeta) 624
 Burckhardt, Jacob 2, 636, 638, 647n, 677, 712
 Burgi, Vito 632
 Burke, Aedanus [pseud. Cassius] 223, 224n, 231-244, 249-250, 253n, 287
 Burke, Edmund 28, 31, 97-115, 120, 128, 217 e n, 218n, 220 e n, 228n, 286-287, 293-311, 313-333, 335-363, 416, 424-426, 439-441, 501-502, 506, 508, 514, 534, 605, 635, 652, 654-664 e n, 676, 698, 704
 Burt, E. 85n
 Buttafuoco, Matteo 502
 Cabanis, Joseph 458-459n
 Cabanis, Pierre Jean Georges 257
 Cabet, Étienne 126, 729

- Caffiero Trincia, Marina 153n, 155n
 Cagliostro *vedi*: Balsamo Giuseppe
 Calà Ulloa, Pietro (duca di Lauria) 561-563 e n, 568
 Calonne, Charles Alexandre de 124
 Calpurnio 477
 Cambacères, Jean Jacques Régis de 420, 453 e n, 459
 Cambise 6n
 Cambri, Jacques 433-434 e n
 Cameron, Charles 508-509
 Camolli, G. B. 481
 Canella, Tessa 467, 472n, 475n, 482n
 Cannavò, Giuseppe 631
 Canosa *vedi*: Capece Minutolo Antonio (Principe di)
 Capece Minutolo, Antonio (Principe di) 543, 561-562 e n, 570-571, 576-577, 595, 627
 Capeto (Hugues Capet, duca dei franchi; *poi*: conte di Parigi; *poi*: re di Francia) 68, 72 e n, 279, 301, 383n, 456
 Capocasale, Giuseppe 624
 Capodistria (o Capodistrias, o Capo d'Istria) Jean Antoine 252-253
 Capograssi, Giuseppe 672
 Cappelli, Ottavio 153 e n, 154-156 e n
 Caprara, Giovanni Battista Caprara Montecuccoli (Cardinale) 421, 455
 Caputo [da Cerreto], Nicola (Vescovo di Lecce) 613, 625 e n
 Caracalla (Lucio Settimio Bassiano; *poi*: Marco Aurelio Antonino; *detto*: *Caracalla*) 689n
 Carafa, Luigi (dei duchi di Ielsi) 551n
 Cardi, Vito 572
 Cardovani, Mario 189n
 Carignani, Giuseppe (duca di Carignano e di Novoli) 594
 Carignano (duca) *vedi*: CARIGNANI, Giuseppe, duca di Carignano e di Novoli
 Caristia, Carmelo 163n, 168 e n, 171-173n, 175n, 176n
 Carlino, Ippazio 594n
 Carlo Alberto (Carlo Alberto Emanuele Vittorio Maria Clemente Saverio, principe di Carignano, duca di Savoia e di Genova e conte di Barge, Re di Sardegna e Principe di Piemonte) 619
 Carlo Edoardo Stuart *vedi*: Stuart, Carlo Edoardo
 Carlo il Calvo 379, 431n
 Carlo Magno 39, 41, 43, 71-72 e n, 383n, 430, 451-452, 454, 456-457, 461, 465, 471-472 e n
 Carlo Martello 71
 Carlo I Stuart (re d'Inghilterra, Scozia, Irlanda e Francia) 54n, 77, 329, 341
 Carlo II Stuart (re d'Inghilterra, Scozia, Irlanda e Francia) 77, 341
 Carlo Teodoro di Wittelsbach (*Carlo IV*, principe-conta palatino; come *Carlo II*, *Principe elettore* e Duca di Baviera) 141
 Carlo III di Borbone (re di Napoli e di Sicilia, *poi*: re di Spagna) 134, 549-550, 555, 574, 587
 Carlo IV (Re dei Romani; Imperatore del Sacro Romano Impero; Re di Boemia; Conte di Lussemburgo; Margravio del Brandeburgo) 472n
 Carlo V (Carlo d'Asburgo, Re di Spagna (come Carlo I), Imperatore del Sacro Romano Impero (come Carlo V), Re di Napoli (come Carlo IV) e Duca di Borgogna (come Carlo II) 456, 461, 472
 Carlo VI d'Asburgo-Lorena (imperatore del Sacro Romano Impero) 548
 Carlo VIII di Valois (re di Francia) 397, 431n
 Carlo IX (Charles Maximilien di Valois; *poi*: re di Francia) 69n
 Carlo X (Charles Philippe di Borbone, conte d'Artois; *poi*: re di Francia) 379
 Carmi, Jacob Israel 483n
 Carino (Marco Aurelio Carino, imperatore romano) 690n
 Caro (Marco Aurelio Caro, imperatore romano) 690n
 Carpentier, Jacques 59n
 Carrascal, Gaetano 532n

- Cartesio, Renato (René Descartes) 54n
 Casanova, Giacomo 546
 Casaubon, Isaac 50, 58n
 Cases, Cesare 723n
 Cassaro (Principe del) *vedi*: Statella Francesco Maria
 Cassirer, Ernst 100, 669
 Cassius *vedi*: Burke Aedanus
 Castelnuovo (principe di) *vedi*: Cotonone Carlo
 Caterina de' Medici (regina di Francia) 69 e n
 Caterina imperatrice di Russia (Ekaterina II Alekseevna, *detta*: Caterina la Grande) 94
 Cauchard d'Hermyilly, G. F. 558
 Cavallotti, Anna Maria 558n, 589n
 Cavendish, William Henry (Cavendish-Bentinck, terzo duca di Portland) 514
 Cecil, Robert (conte di Salisbury) 52 e n
 Cela, Arcangelo Gabriele (Vescovo di Anglona) 625 e n
 Censorino 714n
 Ceraldi, Pasquale 614n
 Cerere 685
 Cernunnus 659n
 Cesare (Gaio Giulio Cesare) 412, 481
 Cesarini, Giuliano (cardinale) 693n
 Cesarotti, Melchiorre 39, 118-123 e n, 128, 130
 Champion, J. A. I. 127n
 Chantebout, Bernard 453n
 Chateaubriand, François René de 132
 Chaumette, Pierre Gaspard 83-84n
 Chénier, André 131
 Chénier, Marie-Joseph Blaise de 131
 Childerico I (re dei Franchi Salii, primo re dei Merovingi) 453-455 e n, 460
 Chrétien de Troyes 705n
 Church, Robert 280
 Church, Richard 573 e n
 Churchill, John (duca di Marlborough) 78
 Ciavarrìa, Domenico (Vescovo di Avellino) 622n
 Cicerone, Marco Tullio 6, 10-14 e n, 16-20 e n, 25, 28-29 e n, 31n, 40-41 e n, 114n, 306, 321 e n, 324n, 700, 730-731, 738 e n
 Cigno, Giustino 161-166 e n, 167n, 173n, 175n, 178, 195-196n
 Cirillo, Domenico 554
 Claudio (Tiberio Claudio Cesare Augusto Germanico) 442, 478
 Claudio il Gotico 690n
 Clavière, Etienne 212, 224 e n, 225n, 226, 436n
 Clavio (Clavius=Schlüsse Cristoph) 55n
 Clément, Jacques 421n
 Clemente VII (Papa) 54n, 69n, 697
 Clemente XI (Papa) 165, 174n
 Clemente XII (Papa) 174, 547, 549, 589, 627
 Clemente XIV (Papa) 153n
 Clemente XII (Papa) *vedi anche*: Corsini Lorenzo
 Cleopatra 687n
 Clodoaldo (principe dei Franchi merovingi) 421n
 Clodomiro (re dei Franchi Salii [dinastia dei Merovingi]) 421n
 Clodoveo I (re dei Merovingi) 379, 453, 455, 458
 Cobb, Margareth c. 64
 Cochin, Augustin 271 e n
 Coke, Edward 56
 Colbert, Jean-Baptiste 164
 Collaveri, François 95n, 279n
 Collegno *vedi*: Provana di Collegno
 Colletta, Pietro 561-562 e n, 576, 597n, 610n, 621n
 Collins, William 118n
 Cologna, Abramo 483n
 Condorcet, Jean Antoine (de Caritat) de 27, 39, 64, 125, 212, 225n, 255-270, 303, 337-338, 367, 436n, 443 e n, 518n, 529, 682, 716
 Condorcet, Sophie Marie Louise de Grouchy, marchesa di 387
 Consalvi, Ercole (cardinale, Segretario di Stato) 589, 596-597, 606-609 e n, 614, 621-622 e n, 625-627 e n
 Consiglio, Sabatino 632
 Constant (de Rebeque), Henri-Benjamin 150, 225

- Conte di Camaldoli *vedi*: Ricciardi, Francesco
- Conte di Clermont (Luigi di Borbone-Condé, conte di Clermont-en-Argonne) 95-96
- Coppola Niccolò (Vescovo di Bari) 622n, 624 e n
- Corday, Charlotte 444
- Cornwallis, Charles (visconte Brome; primo conte di Cornwallis; poi marchese di) 369 e n
- Corrado II (di Franconia, *detto*: il Salico; re dei Franchi; re d'Italia; imperatore del Sacro Romano Impero; re di Borgogna) 472n
- Corrado III (Hohenstaufen, re di Germania; re d'Italia; imperatore del S.R.I.) 472n
- Corsini, Andrea 174
- Corsini, Lorenzo (vescovo di Roma, poi: Papa Clemente XII) 133n
- Cortese, Nino 597n, 610n, 621n
- Costa de Beauregard, Charles-Albert 150
- Costantini (rabbino di Marsiglia) 483n
- Costantino (Flavio Valerio Aurelio, Costantino il Grande, o Costantino I) 466-470 e n, 472-477 e n, 481-482 e n, 691-693 e n
- Costantino VII (Porfirogenito, imperatore di Bisanzio) 448 e n
- Costanza d'Altavilla (regina di Sicilia; imperatrice del S.R.I.)
- Costanzo I (Flavio Valerio Costantino, *detto*: Costanzo Cloro) 467n, 691n
- Costanzo II (Flavio Giulio Costanzo) 408n
- Costanzo, Francesco 561n
- Cotta, Sergio 41n, 719 e n
- Cottone, Carlo (principe di Castelnuevo) 515, 534, 536-539 e n, 541
- Court de Gébelin, Antoine 409 e n
- Couthon, Georges 178, 198n, 405
- Coxe, William 218n
- Cratone 477 e n
- Cretet, Emmanuele 452 e n
- Crisanaz Palin, Maria Pia 636n, 639n, 644n
- Cristofolini, Paolo 15n
- Cromwell, Oliver 77, 92, 125, 329-333, 341, 345
- Crudeli, Tommaso 133n, 283n, 549
- Cubeddu, Raimondo 380n
- Cuccagni, Luigi 197 e n, 207
- Cuoco, Vincenzo 37n, 276, 513, 555, 707
- Cristo Gesù 41, 352, 397, 413, 449n, 451, 466, 468-469, 471, 473, 478, 497 e n, 628 e n, (come Dio Sole) 692-693 e n
- Curcio, Carlo 125n, 698, 739
- Custo, Emanuele (vescovo di Mazara) 608
- D'Addio, Mario 6n, 139n, 313-314n, 520n
- Dagoberto (Dagoberto I, re dei Franchi Salii della dinastia merovingia) 374n, 430-432 e n
- D'Alembert, Jean Baptiste Le Rond (*detto*: D'Alembert) 22, 376
- Damiani, Ignazio 632
- D'Angelo, Eliana 637n
- D'Angelo, Michela 515n
- Danilewicz Zielinska, Maria 154n
- Danton, Georges Jacques 225-226n, 403, 443n
- Darwin, Charles 725
- D'Ayala, Michelangelo 92n, 96n, 553n, 555n
- Dario 6n
- David, Jacques Louis 383-385 e n, 419-420 e n, 457-460 e n
- De Biasi, Luciano 686n
- Debret, Jean Baptiste 430
- Decio (Gaio Messio Quinto Traiano Decio, imperatore) 690
- De Donno, N. 559n
- De Donno, N. G. 559n
- De Felice, Renzo 152-153 e n, 155n
- De Foe, Daniel 80n
- De Giorgi, Italo 91n
- Degli Alberti *vedi*: Alberti Vincenzo
- De Guzman, Eduardo 519n, 522n
- Del Vecchio, Giorgio 121n
- Delfico, Melchiorre 597
- Della Peruta, Franco 91n

- Del Mare, Marcello 176n
 Del Noce, Augusto 674
 Delogu, Paolo 482n
 De Luca, Francesco M. (vescovo di Lanciano) 622n
 De Mas, Enrico 49n, 55-61 e n
 De Mattei, Rodolfo 125
 De Motz, Christine 141n
 De Nicola, Carlo 575
 De Pandis, Francesco 594n
 De Pont *vedi*: Du Pont Charles Jean François
 Dermenghem, Emile 143-144n, 146 e n, 214 e n, 546
 De Rosa, Gabriele 640n
 Desideri, Fabrizio 715n
 Desmoulins, Camille 225n, 385
 De Thomasis, Giuseppe 596-597
 De Vecchi, Fabio 201n
 De Vigny, Alfred 435
 De Vissac, M. 155n
 Diana 685-686 e n
 Diaz, Furio 707
 Diels, Hermann 683n
 Diderot, Denis 84-85n
 Diétrich, Friedrich von 374
 Di Lisio, Guglielmo (conte) 619
 Dilthey, Wilhelm 638, 712
 Diocleziano (Gaio Aurelio Valerio Diocleziano imperatore) 465-466, 469
 Dione Cassio 442n, 686n
 Dioniso 687n, 712, 721
 Di Somma, Tommaso (marchese di Circello) 621 e n
 Dito, Oreste 551n, 555n, 559-561n, 570-571n
 Dominicis, Marcantonio (Vescovo di Spalato) 166-167
 Dorigny, Marcel 224-225n, 337n, 435-436, 444
 Dreyfus, F. G. 179n
 Dryden, John 78
 Dubos, Jean Baptiste (*Abbé*) 697
 Duca d'Ascoli *vedi*: Marulli Troiano
 Duca di Calabria *vedi*: Francesco di Borbone
 Duca di Chartres *vedi*: Orléans Louis Philippe Joseph d'
 Duca di Cumberland (Guglielmo Augusto di Hannover) 86-87
 Duca di Serracapriola *vedi*: Maresca, Antonino
 Du Chatelet, Louis Marie Florent (duca) 338
 Duchessa di San Marco *vedi*: Maria Caterina de' Medici (Duchessa di San Marco)
 Ducos, Roger 420
 Ducourtial-Rey, Claude 480n
 Dürer, Albrecht 693n
 Duguit, Léon 256n, 340n
 Dumézil, Georges 685n
 Dumont, Etienne Louis 223-224 e n, 225-226
 Dupac de Bellegarde, Gabriel 174
 Du Pont (o De Pont), Charles Jean François 294
 Dupont de Nemours, Pierre Samuel 212
 Dupuis, Charles 409
 Dupuy, Pascal 420n
 Duroveray, Jacques 226
 Duverger de Hauranne, Jean-Ambroise (*abbé de Saint-Cyran*) 162-163n
 Edoardo I (dinastia dei Pantageneti, re d'Inghilterra) 440, 442n
 Ehrenstein, Albert 644n
 Elagabalo (o Eliogabalo) 689
 Elena (madre di Costantino I) 466-467, 476-479 e n, 482
 Elisabetta I (Tudor, regina d'Inghilterra) 49n, 55n, 77, 82, 98n, 344n
 Eliodoro di Emesa 689, 733
 Eliot, Thomas Steams 636n
 Elliot, Gilbert 502-504, 506, 514
 Elze, Reinhard 451-452n
 Empedocle 683 e n
 Enea 686
 Enrico di Guisa 455n
 Enrico I (duca di Sassonia [detto: *Enrico l'Uccellatore*], re dei Franchi orientali) 451
 Enrico II (Dinastia degli Ottoni, detto il Santo, re d'Italia, re di Germania, imperatore del Sacro Romano Impero) 451

- Enrico II (Valois, re di Francia) 54n, 69n
 Enrico II (Plantageneto, duca di Normandia, conte d'Angiò e del Maine, duca consorte del ducato d'Aquitania e del ducato di Guascogna, infine re d'Inghilterra) 662n
 Enrico III (Valois, re di Francia) 69n, 455n
 Enrico IV (Borbone, re di Francia e di Navarra) 54n, 69n, 421, 455n
 Enrico VI (Enrico VI di Hohenstaufen, re di Germania, imperatore del Sacro Romano Impero, re di Sicilia) 472n
 Enrico VIII (Tudor, re d'Inghilterra) 50n, 329
 Eraclito 682 e n, 714n
 Erasmo da Rotterdam 738n
 Ercole 389-390 e n, 393, 719
 Erizzio, Sebastiano 393n
 Ernesto II (Ernesto Antonio Carlo Luigi di Sassonia-Coburgo-Saalfeld, duca di Sassonia-Coburgo-Saalfeld, poi Ernesto I, duca di Sassonia-Coburgo-Gotha, duca di Gotha-Altenburg) 141
 Esichio di Gerusalemme 475n
 Espen, Zeger Bernard van 166, 179n
 Eton, William 509-510 e n
 Eugenio IV (Papa) 693
 Eusebio di Cesarea 477

 Fauchet, Claude 435-436 e n, 444 e n
 Fayard, Jean François 387n
 Fayn, André 454n
 Febbraro, Antonio 624
 Febronio (Justinus Febronius, *pseud.* di: Johann Nikolaus von Hontheim) 166, 179n
 Federico Barbarossa (Hohenzollern, duca di Svevia, re di Germania, re d'Italia, imperatore del Sacro Romano Impero) 472n, 472n
 Federico II (di Hohenzollern, *detto*: Federico il Grande [*Friedrich der Große*] re di Prussia) 94, 138-139 e n, 142n, 154, 370
 Fenaroli Avogadro, Giuseppe 479n
 Fénelon (Pseud. di François de Salignac de La Mothe-Fénelon) 93n
 Fenice 688
 Feola, Raffaele 516-518n, 534n, 536-537n, 542-543n
 Ferdinando III d'Asburgo Lorena 506
 Ferdinando IV (d'Asburgo, re dei Romani, re di Ungheria, di Boemia) 692n
 Ferdinando IV di Borbone (re di Napoli e di Sicilia, *dopo il dicembre 1816*: Ferdinando I re delle Due Sicilie) 58, 510, 534, 537-538, 540, 551, 554n, 570-571, 583-584 e n, 587, 592-593n, 597, 605, 615 e n, 622-624 e n, 631n, 633
 Fernier, Graziano 560n
 Ferrari, Vincenzo (Vescovo di Lacedonia) 622n
 Ferrero, Anna Maria 686n
 Ferrie de Chivas, Joseph 153
 Fesch, Joseph (cardinale) 460
 Fichte, Johann Gottlieb 716-717 e n
 Ficino, Marsilio 58n, 75
 Fielding, Henry 80
 Fierro, Alfred 387n
 Filangieri, Gaetano 531, 554
 Filangieri, Michele 560n
 Filippi, Alberto 628n
 Filippo il Bello (Dinastia dei Capetingi, re di Francia) 93n, 276, 301
 Fingal 117n, 120-121n, 129n, 425, 427n
 Finn Mac Cumhaill, 422n
 Firrao, Giuseppe (cardinale) 589, 616
 Flamma, Paolo 614n
 Fleury, André Hercule de (cardinale) 94, 196n
 Floriano, Marco Antonio 690n
 Fludd, Robert 58n
 Focilide di Mileto 109
 Foggin, Giuseppe 66n, 67
 Foggini, Pier Francesco 173, 199
 Foner, S. 338-340 e n
 Fontanes, Jean Pierre Louis de 131-132
 Formiggini, Mosé 483n
 Fortescue, John 306
 Fourier, Charles 729
 Fox, Charles James 343

- Fox, George 336 e n
 Fox, William 318, 325
 Francesco d'Assisi 692
 Francesco di Borbone (duca di Calabria, principe ereditario del Regno di Napoli e di Sicilia; poi: Francesco I (re delle Due sicilie) 534, 597, 610n, 615, 626
 Francesco I d'Asburgo Lorena 472
 Francesco I (Valois-Angoulême, re di Francia) 397, 431n
 Francesco I de' Medici (granduca di Toscana) 69n
 Francesco II (Valois, re di Francia) 69n
 Francisco de Vitoria 738
 Francovich, Carlo 91n, 152n, 155n, 549-554 e n
 Franklin, Benjamin 211-212, 217n, 226-227 e n, 231, 250, 253, 286, 300, 337-338, 369, 491 e n, 493
 Frediani, Andrea 705n
 Freud, Sigmund 683n
 Frola, Maria Franca 639n
 Furtado, Abramo 482-483

 Gabrielli, Aldo 447n
 Gadamer, Hans Georg 674
 Gaetani, Onorato 560n
 Gagliani, Vincenzo 541
 Galbisati, Enrico 494n
 Galdi, Matteo 617
 Galerio (Gaio Galerio Valerio Massimiano, imperatore) 450
 Galilei, Galileo 54-55n
 Gallieno (Publio Licino Egnazio, imperatore) 690 e n
 Ganci, S. Massimo 537n
 Galvano (Gauvain) 43
 Gamba, Gian Giacomo (conte della Perouse, barone dell'Impero) 137n
 Gambino, Luigi 6n
 Gams, Pio Bonifacio 595n, 608n, 623-625n
 Gargaro, Pietro 572
 Garibaldi, Giuseppe 370-371
 Garibaldo (duca di Baviera) 470n
 Garzilli, Paolo (vescovo di Bovino) 622n

 Gaskill, Howard 132
 Gelli, Agenore 195-196n
 Gendron, F. 369
 Gensonné, Armand 256n
 Gentile, Egildo 598n, 626n
 Gentile, Emiddio [ma: Emidio] (vescovo di Alife) 624 e n
 Gérard, François Pascal Simon 426, 463
 Gerberon, Gabriel (OSB) 163n
 Geremia 56n
 Geta (Publio Settimio Geta) 689n
 Ghisalberti, Carlo 91n, 142n, 273n, 278n, 517n
 Giacomo I (Stuart, come Giacomo VI re di Scozia, re d'Inghilterra come Giacomo I) 49-50, 77, 86n, 398n
 Giacomo II (Stuart, re d'Inghilterra, Scozia, Irlanda e re titolare di Francia) 77-78, 86n, 93n, 341n
 Giacomo VI (Stuart, re di Scozia; diventa Giacomo I, re d'Inghilterra) 77, 344
 Giangastone de' Medici 133n
 Giansenio [Cornelius Jansen, vescovo di Ypres] 160-162 e n, 166, 171, 192
 Giarrizzo, Giuseppe 64, 89-90n, 92-94n, 156 e n, 232n, 251-252n, 281, 372-373 e n, 432-434 e n, 436 e n, 491 e n, 512n, 515n, 533n, 536n, 542-543n, 640
 Gibbon, Edward 150
 Giesecke, Karl Ludwig 409n
 Gil Novales, Alberto 371n
 Gibelin, Alphonse Esprit 393n
 Ginzburg, Carlo 474n
 Giorgio I (Giorgio Lodovico di Hannover, regna col titolo di Giorgio I d'Inghilterra) 79, 85n, 86n
 Giorgio II (Augusto di Hannover, Duca di Brunswick-Lünenburg, regna con il titolo di Giorgio II re d'Inghilterra e Irlanda) 78-79, 82-83, 86
 Giorgio III (Giorgio Guglielmo Federico di Hannover, re d'Inghilterra con il titolo di Giorgio III) 125n
 Giosia 494-495 e n
 Giovanna d'Arco 44, 395

- Giovanna d'Austria (Giovanna d'Asburgo, arciduchessa d'Austria, moglie del Granduca di Toscana Francesco I de' Medici, quindi prima granduchessa di Toscana) 69n
- Giovanni da Capestrano (dei Frati Minori Osservanti) Santo 693 e n
- Giovanni I (Plantageneto, *detto*: Senza terra, re d'Inghilterra) 115n, 329n, 355, 622 e n
- Giove (*vedi anche*: Zeus] 395, 397, 685-686 e n
- Giovine, Giuseppe Maria 614n
- Giraldus cambrense (Giraldus *Cambrensis*, o Giraldus de Barri, o *Giraldus* del Galles) 422
- Giraud, Sébastien 134n, 137n
- Girgenti, Giuseppe 21n, 23n
- Girodet de Roucy Trioson, Anne Louis 426-427
- Giuda Siriaco 478-479
- Giudice Caracciolo, Filippo (duca di Gesso, vescovo di Molfetta) 622n
- Giulia Domna 688-689 e n
- Giulia Mamea 689n
- Giulia Mesa 689n
- Giulia Soemiade 689n
- Giuliano (Flavio Claudio Giuliano, *detto*: L'Apostata) 36 e n, 689-690 e n
- Giuliano da Pietrasanta (OFM) 631
- Giulio Civile (Gaio Giulio Civile, principe dei Batavi) 395n
- Giunone 685-686 e n
- Giuseppe d'Arimatea 43
- Giuseppe II Asburgo Lorena (imperatore del Sacro Romano Impero) 173, 198, 370, 551-553, 559
- Giuseppina (Beauharnais) imperatrice dei Francesi 422, 457-458 e n
- Giustiniani, Alessandro (monsignore) 593, 596-597, 606-607, 609 e n, 617, 621 e n, 625-627
- Giustiniani, Giacomo (cardinale) 614
- Giustianiano (Flavio Pietro Sabbazio Giustiniano, *detto*: Giustiniano I, il Grande) 470, 481 e n, 483
- Gnocchini, Vittorio 708n
- Gobel, Jean baptiste 83-84n
- Godard, Charles 558n
- Godwin, William 698
- Goethe, Johann Wolfgang von 118, 127 e n, 226n, 274, 639n, 735n
- Goffredo di [Geoffrey of] Monmouth 705 e n
- Goldsmith, Oliver 79
- Gomez Cardosa, Adeodato [o Diodato] (vescovo di Cassano) 597, 625 e n
- Gonzales Palacios, Alvar 419, 422n
- Gorani, Giuseppe 502
- Goubin, Charles 371
- Gould, Robert Freke 545n
- Gourlin, Pierre Etienne 198n, 204
- Grabianka Leszczy, Thaddeusz 153-154 e n, 156, 232n
- Gradella, Alvaro 705n
- Granito, Silvestro (Vescovo di Cava e Sarno) 608n, 622
- Grasse-Tilly, François Joseph Paul de 368-369 e n
- Graves, Thomas (*sir*) 368
- Grazie (Le) 718
- Gray, Thomas 118-119n
- Grégoire, Henri (*detto*: *abbé* Grégoire) 152n, 155n, 162, 212, 297-298 e n, 367, 391-393 e n, 395,
- Gregorio I (Papa, *detto*: Gregorio Magno) 470-471 e n
- Gregorio XIII (Papa) 55n
- Gros, Jean Antoine 419
- Grozio [Huig van Groot, *detto*:] 700-701 e n
- Guescelin, Bertrand de 431 e n
- Guest, Charlotte Elizabeth Bertie 705 e n
- Guglielmo Augusto di Hannover 86
- Guglielmo d'Orange (Orange-Nassau, *Statholder* delle Province Unite, poi re d'Inghilterra come Guglielmo III) 54, 78, 86n, 93n, 308, 341
- Guglielmo il Conquistatore (duce di Normandia, re d'Inghilterra con il titolo di Guglielmo I) 112-114n, 354-355 e n, 360, 397n
- Guglielmo II (Altavilla [*detto*: Guglielmo il Buono] re di Sicilia) 481

- Guglielmo III *vedi*: Guglielmo d'Orange
- Guicciardini, Francesco 600
- Guillon, Guillaume [*detto*: Lethiere] 419-420
- Gundert, Maria 636
- Guyard, Antoine 204
- Guyton de Morveau, Philibert 153
- Hale, Matthew 330-331 e n
- Hamilton (i coniugi William e Emma) 587
- Hamilton, Alastair 694n
- Hardenberg, August von 252-253
- Hart, David M. 461
- Hastings, Warren 100, 343n
- Haywood, Eliza 80
- Hébert, Jacques René 83n
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 252, 729-730
- Heidegger, Martin 712, 732
- Helios 690n
- Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand von 725
- Helvétius, Claude-Adrien 2n, 422
- Hénault, Charles Jean François 68-69n
- Herder, Johann Gottfried 68, 274
- Hesse, Harmann 635-679, 734-737 e n, 732-733 e n
- Hesse, Johannes 635
- Hilkiac 495n
- Hiram (re di Sidone) 493
- Hobbes, Thomas 31, 33n, 97, 103, 123, 327, 348, 380, 382, 683, 700-703 e n, 738-739 e n
- Hobsbawm, Eric John Ernest
- Hogarth, William 80, 120
- Holbach, Paul Henri Thiry [nome francesizzato del barone prussiano Paul Heinrich Dietrich von *Holbach*] 422
- Hotman, François 492
- Houdaf Hen (Ottavio) 705
- Hugo, Victor 435
- Humboldt, Wilhelm von 252-253
- Hume, David 81 e n, 103, 118n, 119
- Hund, Karl Gotthelf von 135 e n, 546
- Hunyadi, Giovanni 693n
- Hurd, Richard (visconte di Lichfield, poi di Worcester) 19n
- Husserl, Edmund 638-680, 722-726 e n, 732
- Iacuzio, Bartolomeo 614n
- Ickstatt, Adam von 140n
- Ideler, Christian Ludwig 714n
- Ikni, Guy Robert 212-213n, 251n, 298n, 522n
- Imbert, Jean 453n
- Incontri, Francesco Gaetano 199
- Ingres, Jean Auguste Dominique 420, 429, 460
- Innocenzo III (Papa) 662n
- Introvigne, Massimo 143a
- Irmingsul 413
- Iside 402n, 408-409 e n, 410, 413-414, 687n, 731
- Isidoro di Siviglia 14n
- Jacomuzzi, Angelo 735n
- Jacopo da Varazze 466, 474
- Jay, John 488n
- Jedin, Hubert 179n
- Jefferson, Thomas 370
- Jemolo, Arturo Carlo 157-163 e n, 165-168 e n, 173n, 175n
- Jesi, Furio 685n
- Johanneau, Éloi 433-434 e n, 492n
- Johnson, Samuel 78, 80, 11n
- Jordan, Camille 225-226 e n, 287-290
- Joubert, R. P. 393 e n
- Jourdan, Jean Baptiste 479n
- Jourdan, Mathieu Jevue 346
- Jung, Carl Gustav 410
- Kalb, Johann von 368-369
- Kant, Emmanuel 100, 703-704n, 725
- Kellerman (François Étienne Christophe, *poi*: duca di Valmy) 405
- Keplero [Johannes von *Kepler*], Giovanni 54n
- Kilmarcock (*lord*) 135n
- Knecht, Josweph 638-679, 736
- Knigge, Adolf von 141
- Kolb, Annette 644n
- Labate, valentino 630-633n

- La Fayette, Gilbert Marie Joseph Paul
Yves Roch [Motier de] 138n, 246,
337, 367-370 e n, 499
- Lafayette *vedi*: La Fayette
- Lalouette, Jacqueline 371n
- Lamarck, Jean Baptiste de Nonet
(chevalier de) 436n
- Lamballe, Maria Teresa Luisa Savoia-
Carignano (principessa di) 95n
- Lambesc, Charles Eugène de Lorraine
(principe di) 346n
- Lami, Giovanni 170
- Landolina, Tommaso 631
- Lanfranco da Pavia (o Lanfranco di
Canterbury) 113 e n
- Langton, Stephen 662n
- Languet, Jean Joseph (vescovo di
Soissons) 176n
- Lanthenas, François Xavier 436n
- La Revellière Lepeaux, Louis Marie
de 170, 659
- La Rochefoucauld d'Enville, Louis
Alexandre (duca di) 211-213 e n
- Latona 686
- La Touche Treville, Louis René Lava-
seur de 554-555
- La Tour d'Auvergne, Théophile Malo
[Corret] de 433, 436-440 e n, 444
e n, 492n
- Latourette, K. S. 152-153n
- Lauberg, Carlo 554-555n
- Laudisio, Niccolò (vescovo di Bova)
622n
- Laumond, Jean Charles Joseph 453 e
n
- Launay, Bernard René Jordan (mar-
chese di) 346 e n
- Lavater, Johann Caspar 25
- Law, William 80
- Lazzeri, Luigi 196n
- Le Brigant, Jacques 434n, 443-444n
- Le Brun, Charles François 398n, 420,
459
- Le Chapelier, Isaac René Guy 252
- Lechi, Giuseppe 560
- Leckie, Franckie Gould 510 e n
- Le Forestier, René 152n, 552n
- Le Gros, Nicolas 166, 173n
- Leone I (Papa) 450
- Leone X (Papa) 54n, 69n, 697
- Leone XII (Papa) 179n
- Leopardi, Giacomo 11, 130
- Leopoldo di Borbone (del Regno di
Napoli e di Sicilia) 570
- Leopoldo Guglielmo (arciduca d'A-
sburgo, Gran Maestro dell'Ordine
teutonico, governatore dei Paesi
bassi spagnoli) 454n
- Lepage, Marius 96
- Le Piane, Vincenzo 614n
- Leroux, Pierre 126, 729
- Le Tellier, François Michel 164
- Leti, Giuseppe 589n, 611n
- Libetta, Nicola 594n
- Li Calzi, Luigi 652
- Lichtenberger, André 84n
- Licinio (Valerio Liciniano Licinio, im-
peratore) 692
- Licurgo 33
- Ligou, Daniel 90-93en, 96n, 137-139 e
n, 271-273
- Linguet, Simon Nicolas Henri 215,
279
- Lino (mitico astronomo, figlio di Mer-
curio e di Urania) 714n
- Locke, John 31, 80, 127n, 212, 488, 512,
702-703
- Loyola, Ignazio 694 e n
- Longinelli, Antonio 201n
- Longino 43, 484
- Longobardi, Raffaele (vescovo di Te-
lese) 620, 622n
- Lord North *vedi*: North Frederick
- Lorenzo de' Medici (*detto*: *Il Magni-
fico*) 69n, 75
- Lorenzo II de' Medici (Duca d'Ur-
bino) 69n, 75
- Louvet de Couvrai, Jean Baptiste
436n
- Lucifero 719
- Lucio Emilio Paolo (*detto*: Macedo-
nico) 8
- Lucrezio 32-33n,
- Ludovici, Ludovico (vescovo di Poli-
castro) 608n, 613, 622n
- Ludovico il Pio (re dei Franchi e im-
peratore dell'Impero carolingio)
379

- Lug 397
- Luigi XII (Dinastia Capetingia, ramo Valois-Orléans) 397
- Luigi XIII (Dinastia Capetingia, ramo Borbone, Re di Francia e di Navarra, *detto: il Giusto*) 69n, 431n;
- Luigi XIV (Dinastia Capetingia, ramo Borbone, re di Francia e di Navarra, *detto: Roi Soleil*) 68-69 e n, 73, 75, 161, 163-165, 167, 174n, 177, 179n, 213, 249n, 383, 398 e n, 454n, 694, 696
- Luigi XV (Dinastia Capetingia, ramo Borbone, re di Francia e di Navarra) 325, 371 e n, 379, 382, 386-387 e n, 402 e n, 424, 455 e n
- Luigi XVI (Dinastia Capetingia, ramo Borbone, re di Francia e di Navarra) 130, 279, 301, 325, 346, 383-384 e n, 387-389, 392, 407 e n, 455n
- Luigi XVIII (Dinastia Capetingia, ramo Borbone, re di Francia e di Navarra) 379, 455n
- Luigi Filippo (Borbone-Orléans, duca d'Orléans, durante la Rivoluzione conosciuto come il '*cittadino Chartres*' oppure '*Égalité fils*', re dei Francesi come Filippo I) 371
- Luna 686n
- Lusuardi Siena, Silvia 469n
- Luzio, Alessandro 545n, 548n, 560n, 563n, 567-568n, 575 e n, 577-589n, 627n, 629-630n
- Lypset, Thomas 306n
- Mably, Gabriel [Bonnot] de 212, 215 e n
- Macario (vescovo di Gerusalemme) 478
- Macchiaroli, Rosario 612n, 614n
- Machiavelli, Niccolò 124, 376, 600, 681n, 683
- Macpherson, James 39, 79n, 85n, 117-120 e n, 122, 125 e n, 127-128 e n, 130 e n, 422, 424, 426, 704
- Macrino 689n
- Madelin, L. 562n
- Madame de Lamballe *vedi: Lamballe*
- Maria Teresa Luisa Savoia-Carignano, principessa di
- Maghella, Antonio 561-562 e n, 571, 627n
- Magliola, Orazio (vescovo di Acerra e Sant'Agata) 624 e n
- Magno Massimo (Magno Clemente Massimo e Massimiano [nel Mabinogion è Maccsen Wledig]) 704-705
- Mai, Angelo (Cardinale) 11
- Manhès, Charles Antoine 563, 567
- Maria Caterina de' Medici (Duchessa di San Marco) 555 e n
- Maria egiziaca 731
- Maistre, Joseph de 53-55 e n, 58 e n, 63 e n, 133-134 e n, 140-156, 196n, 264, 274 e n, 285, 348, 388n, 445, 459, 546 e n, 663, 695, 721, 731
- Maistre, Xavier 134n
- Maitland, Thomas (sir) 511
- Malachia 692n, 694
- Maleville, Jacques de 453n
- Mallet du Pan, Jacques 130
- Malthus, Thomas Robert 270
- Malvina 427n
- Mamachi, Tommaso Maria 197n
- Manasse 494 e n
- Mancarella, Benedetto 594n
- Mandeville, Bernard de 31, 80-81 e n, 102, 120, 315, 704
- Mandrini, Salvatore 561n
- Manfredi, Giuseppe salvatore 167
- Mann, Thomas 636, 644n
- Marat, Jean Paul 27, 265, 330n, 383, 387, 408, 413n, 435, 444
- Marc [Gilbert] de Varennes (S.J.) 454n
- Marchese di Circello *vedi: Di Somma Tommaso*
- Marchetti, Giovanni 157, 186, 188 e n, 194-208
- Marchetto, Michele 50-51n
- Marcolongo, Bianca 570n, 576-577n
- Marcuse, Herbert 732
- Maresca, Antonino (Duca di Serracapriola) 151n
- Margarita, Cassiodoro (vescovo di Gravina) 622n

- Maria Antonietta (Asburgo-Lorena, regina di Francia) 95n, 370-371, 388, 421n, 551
- Maria Carolina (Asburgo-Lorena, regina di Napoli e di Sicilia) 134n, 538, 540, 551-552, 555, 577, 584, 587
- Maria de' Medici (regina di Francia) 69 e n
- Maria Maddalena 43-44
- Marianna (Marianne) 44, 392, 394, 396, 410, 413-414
- Maria Stuart (figlia di Giacomo II re d'Inghilterra, madre di Guglielmo d'Orange, poi Re d'Inghilterra come Guglielmo III) 54, 77, 341
- Maria Teresa (Asburgo, *poi*: duchessa Asburgo-Lorena, *poi*: imperatrice d'Austria) 134-135n
- Mariani Biagini, Paola 502-504n
- Martelli, Mario 681n
- Martin, Claude de 139
- Martin, M. 85n
- Martini, Antonio 196n
- Martucci, Giacinto 597
- Martucci, Roberto 211n, 213n, 215n, 258n
- Marulli, Troiano (duca d'Ascoli) 538
- Maruzzi, Pericle 133-136 e n, 277n, 432, 548n, 552n
- Markham, William 217
- Marte 396, 685n
- Martelloni, Anna 220n, 293n, 316n
- Martigny (generale murattiano) 563, 567
- Martin, Jean Clément 388n
- Martinès de Pasqually, Jacques (de Livron de la Tour de la Case) 139
- Maruggi, Giovanni 594
- Marx, Karl 126, 729
- Masino, Gaetano 632
- Maspero, Valeriana 466-467n, 470n, 481n
- Massenzio (Marco Aurelio Valerio Massenzio) 467
- Massimiano (Marco Aurelio Valerio Massimiano Erculio, imperatore) 466
- Mastellone, Emanuele 554
- Mastrilli, Marzio (marchese [poi duca] di Gallo) 551n, 561n
- Mathiez, Albert 272
- Mattei, Alessandro (duca) 196n
- Matteucci, Benvenuto 163n
- Maturi, Walter 592n, 622-623n
- Maugeri, Pietro 632
- Maurizio (Flavio Maurizio Tiberio, imperatore d'Oriente) 450
- Mazzei, Pasquale (vescovo di San Marco e Bisignano) 620
- Mayer, Hans 635n
- Medici, Luigi de' 513, 542-543, 554-555 e n, 571, 576, 593, 622-624n
- Megabizo 6n
- Megillo 7 e n
- Meisenburg, Malwida von 713n
- Melzi d'Eril, Francesco 479n
- Menenio Agrippa 6n, 8 e n
- Mengoni, Carlo 179
- Mercati, Angelo 592n, 623n
- Mercier, Louis Sébastien 436n
- Mercurio 396-397, 685n
- Mérimée, Prosper 433
- Mesenguy, François Philip 198 e n, 204
- Meslier, Jean 85n
- Methilda (regina d'Inghilterra) 397n
- Metternich, Klemens Wenzel Nepomuk Lothar (von Metternich-Winneburg-Beilstein) 252-253, 460, 578
- Miccù, Orazio (vescovo di Amalfi) 625 e n
- Micheroux, Antonio Alberto 551n
- Migliola *vedi*: Magliola
- Milton, John 119n
- Millar, John 318
- Minerva 394, 685-686 e n
- Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti (conte di) 213n, 218n, 220, 223-233, 244-253, 286, 300, 330n, 338, 367, 421
- Mirabeau, Victor Riqueti (marchese di) 212, 223
- Mircea, Eliade 410
- Mitra 393
- Mittner, Ladislao 732n, 734-735 e n

- Mola, Aldo A. 92n, 96n
 Molina, Luis de 160
 Momigliano, Arnaldo 104, 659, 687n
 Momigliano, Eucardio 628n
 Mondolfo, Rodolfo 708
 Monk, George (duca di Albemarle, generale) 77
 Monnier, Henri 256n, 340n
 Monnier, Sophie 251n
 Montesquieu, Charles Louis (de Sécondat de la Brède de) 72-73, 381
 Montfaucon, Bernard de 393 e n
 Monti, Gennaro Maria 592-593n, 596-598 e n, 606n, 609-612 e n, 612n, 615n, 617n, 620-623 e n, 625-627n
 Monti, Vincenzo 130
 Mormile, Ottavio 560n
 Mosca, Gaetano 533
 Mosé 33, 283 e n, 352n, 495-496 e n, 600 e n, 683n
 Moses Maimonide 149 en
 Motte, Charles Étienne Pierre 430
 Mounier, Jean Joseph 226, 271-281, 546 e
 Mozart, Wolfgang Amadeus 409 e n, 639n
 Mozzarelli, Cesare 545n
 Münter, Friedrich 553-554
 Murad II (sultano dell'Impetro ottomano) 693
 Murat, Joachim Murat-Jordy (re di Napoli) 280, 543, 554n, 557, 560-568 e n, 570, 587, 589
 Mutti, Claudio 36n, 690n

 Nababbo di Arcot *vedi*: Arcot
 Napoleone *vedi*: Bonaparte
 Napoleone III (Carlo Luigi Napoleone, imperatore dei Francesi) 444, 659n
 Naselli, Diego (dei principi d'Aragona) 277 e n, 551-533n
 Natale, Michele (vescovo di Vico Equense) 552
 Natale, Vincenzo 612
 Necker, Jacques 124, 132, 150, 225 e n
 Negri, Guglielmo 520n
 Nelson, Horatio (Lord) 584-585
 Nettuno 685n
 Newton, Isaac 488
 Nicole, Pierre 162n
 Nicosia, Michelangelo 632
 Nietzsche, Friedrich 26n, 712-716 e n
 Noailles, Louis Antoine (vescovo di Parigi, cardinale) 165-166
 Nodier, Charles 435
 Noja Carafa, Giovanni 561n
 North, Frederick (conte di Guilford, Lord) 125n
 Nugent, Laval [conte] von Westmeath 566
 Numeriano (Marco Aurelio Numeriano, imperatore) 690n
 Nunziante, Vito 571

 O'Court, William 510
 Odino (Wootan, o Vodan) 443
 Odoacre 469
 Oisín *vedi*: Ossian
 Omero 129, 734
 Omero del Nord *vedi*: Ossian
 Orazio 79, 119n
 Orfeo 109
 Orléans Louis Philippe Joseph (duca di Montpensier; duca di Chartres; duca d'Orléans; poi detto: *Philippe Égalité*) 96, 137n, 367, 399
 Orloff, Grégoire 576 e n
 Oscar 131, 427n
 Osiride 410, 445, 731
 Osiride cristiano 731
 Ossian 78 e n, 85n, 117-122 e n, 127n, 129-132 e n, 422-423, 425-427, 484
 Ostrogorsky, Georg 448
 Otane 6n, 8
 Ottaviano *vedi*: Augusto (Cesare Ottaviano Augusto imperatore)
 Ottavio (Heudaf Hen) 705
 Ottolini, Angelo 552n
 Ouroborus 715n
 Owen, John 738
 Ovidio 738n

 Pacca, Bartolomeo (Cardinale) 588-589, 627n
 Pacifico, Nicola 554
 Padre Jacobus 640-666

- Pagano, Mario 533, 554
- Paine, Thomas 28, 31, 106, 128, 256 e n, 282, 286n, 301-302, 305, 307, 318-319, 325, 327-328, 333, 335-363, 404, 409n, 424, 426, 433, 435, 439-441, 487-500, 605, 635, 661, 674-676 e n, 688, 698, 706 e n, 714, 736
- Paisley, Charles 510 e n
- Palmer, Elihu 490
- Palmieri, Vincenzo 201n
- Palumbo, P. 572n
- Pannilini, Giuseppe (vescovo di Chiusi e Pienza) 195
- Paoli, Pasquale 501-505
- Paolo Diacono (il longobardo Winifredo) 471
- Paolo di Tarso (santo) 177 e n, 376, 628
- Paolo I (Petrovič Romanov, imperatore di Russia) 507-508
- Paolo V (Papa) 169
- Paracelso 725
- Parisi, Giuseppe 561n, 597
- Pasca, Gennaro (Vescovo di Boiano) 622 e n
- Pascal, Blaise 162n
- Passerin d'Entrèves, Alessandro 14n
- Pastori, Paolo 37n, 65n, 98n, 139n, 280n, 501n, 545, 577n, 598n, 604n, 608n
- Paternò, Maria Pia 597n
- Paternò Castello, Francesco 538n
- Pavolini, Paolo Emilio 117n
- Pävllovna Scherer, Anna 151n
- Pelagio 158, 161
- Pellicciari, Angela 278
- Penn, William 336n
- Pepe, Florestano 563, 575, 597
- Pepe, Giuseppe 551n
- Pepe, Guglielmo 566 e n
- Percy, Thomas 118
- Perelli, Luciano 8n
- Pérignon, Dominique 560n
- Pernety, Antoine Joseph (Dom) 153-154 e n, 156, 232n
- Perrin de Précý, Louis François 405-406
- Pertusi, Agostino 437n, 444n, 449-451 e n
- Pessolani, Saverio Angelo 612n, 514n
- Pétau, Denis [Dionysius Petavius, S.J.] 714n
- Péthion, Jérôme (*detto*: de Villeneuve) 256n
- Petiteau, Natalie 456, 460
- Petrarca, Francesco 472n
- Piccinini, Mario 512n, 513n
- Pichon, Thomas Jean (*Abbé*) 455 e n
- Pico della Mirandola 58n
- Piero della Francesca 474
- Pietro Leopoldo d'Asburgo Lorena (Granduca di Toscana, *poi*: Imperatore del Sacro Romano Impero) 157, 169-170, 173-175 e n, 178, 180-181 e n, 185, 188, 192, 198, 206 e n
- Pignataro, Salvatore M (vescovo di Santa Severina) 622n
- Pignatelli, Giuseppe 179n, 196-197n, 199n
- Pindemonte, Ippolito 130
- Pinto, Fortunato (vescovo di Salerno) 622n
- Pio VI (Papa) 156, 179n, 459, 555n, 659
- Pio VII (Papa) 459, 588-589, 592-593n, 598, 610n, 620, 622-623, 627-629 e n
- Pio XV* (ma; *Pio XII*?) 640
- Piovana di Collegno, Giacinto 619
- Pisone 12n
- Pitagora 57, 59, 109-110, 276, 496
- Platone 4-8 e n, 20, 22, 59, 61, 114n, 269n, 306-307
- Platone, Rossana 684n, 734
- Plauto 738n
- Plinio il Vecchio 442n
- Plotino 21, 66 e n
- Plutarco 410, 463
- Pocock, John G. A. 14-15 e n
- Poisson, Georges 422n
- Polibio 6-9, 306, 731, 738
- Pole, Reginald (cardinale) 306n
- Polo Friz, Luigi 91n
- Pommier, Jean 371
- Pontieri, Ernesto 512n, 515n
- Pope, Alexander 78-80 e n, 82-83, 118-120 e n, 353
- Porfirio 21 e n, 23-24 e n, 66n
- Portalis, Jean Étienne Marie 453

- Portinaro, Pier Paolo 10n, 306-307n
 Portland (Terzo duca di) *vedi*: William Henry Cavendish Cavendish-Bentinck (terzo duca di Portland)
 Potter, Louis de 170n
 Pougetoux, Alain 420n
 Pozzo di Borgo, Carlo Antonio 252-253, 503
 Praz, Mario 79
 Prisce, Pietro Paolo (vescovo di Tricarico) 622n
 Price, Richard 211, 213-214 e n, 217-221 e n, 248-249, 250, 253, 293-298 e n, 307, 318, 325, 333, 338, 343, 502, 661, 698
 Priestley, Joseph 217
 Principe d'Orange *vedi*: Guglielmo d'Orange
 Principe di Canino *vedi*: Bonaparte Luciano
 Principe di Fuscaldò *vedi*: Barile Spinelli, Tommaso
 Privitera, Domenico 632
 Probo (Marco Aurelio Probo, imperatore) 690n
 Protonice 478
 Proudhon, Pierre Joseph 26n, 126, 729
 Pufendorf, Samuel von 701 e n, 703
 Pujati, Giuseppa Maria 204n

 Quesnel, Pasquier (pseud.: '*Sieur german'*) 164-165n, 174n, 198n, 204, 212
 Quintilio, Sesto Quintilio Valerio Massimo, imperatore) 690n

 Raab, Heribert 179n
 Ramorino, Letizia 460
 Ramsay, Michael Andrew 93n, 95n, 283n
 Ravegnani, Giorgio 448n
 Ray, James 86-87 e n
 Reale, Giovanni 66-67 e n
 Rebold, E. 545n
 Récamier, Jeanne Françoise Julie Adélaïde Bernard (*nota come*: Juliette Récamier o *Madame Récamier*) 226n
 Réé, paul 713n
 Reggio, Giuseppe (principe di Aci [o Iaci]) 537-538
 Reid, Thomas 119
 Resta Barrile, Anna 10n
 Restif *vedi*: Retif
 Retif [o Restif] de la Bretonne, Nicolas Edme 436n
 Revertera, Giovanni Vincenzo (duca della Salandra) 551n
 Reybaz, Etienne Salomon 226N
 Ricci, Scipione de' (vescovo di Pistoia e di Prato) 157-208
 Ricciardi, Francesco (*poi*: conte di Camaldoli) 594-596, 603-616 e n
 Richard, Bernard 392-393n, 395-399 e n
 Richard, Fortuné 213n
 Richards, John 509
 Richardson, Samuel 80
 Richelieu, Armand-Jean du Plessis (duca, cardinale) 161-162 e n, 454
 Richer, Edmond 166
 Ricotti, Carlo Raffaele 501-511 e n, 514n, 530n, 533-536 e n, 539 e n, 541 e n
 Rinieri, Isidoro 555n, 627n
 Riolo, Paolino 609n, 612n
 Robert, F. 374n
 Robespierre, Maximilien François Isidore 27, 75, 83-84 e n, 126, 215, 246, 257, 303, 330n, 360n, 362, 387, 403,, 405, 413n, 426, 487, 519
 Rochambeau, Jean Baptiste Donatien (conte) de Vimeur 368-369 e n
 Rockingham, Charles Watson-Wentworth (secondo marchese di Rockingham) 315
 Roëtter de Montaleau, Alexandre (*Grand Maître di Grand Orient de France*) 279n
 Roi Soleil *vedi*: Luigi XIV
 Roland, Jean Marie de la Platière 436n
 Roland, Jeanne Marie Phlipon (*detta*: Madame Roland) 387
 Roland, Romain 636n
 Roma 687n
 Romagnosi, Gian Diomenico 707-709 e n, 720
 Romano, Andrea 502n
 Romeo, Gabriele 632

- Rosmini, Antonio (dei Serbati) 28, 709-710, 716-717 e n
 Rosselli, Giuseppe 597 e n
 Rossetti, Giuseèèe 564-565 e n
 Rossi, Emanuele 536n, 538, 541
 Rossi, Giovanni C. (vescovo di San Severo) 622n
 Rothschild, Carlo 626n
 Rouget [*detto*:] de l'Isle, Charles Joseph 347n, 492
 Rousseau, Jean Jacques 27-28, 31, 33, 100-103, 126, 128, 130, 165, 193, 310, 315, 327-328 e n, 333, 360, 395, 435-436 e n, 502, 661, 702-703, 735n
 Roux, Charles 371
 Rucellai, Giulio 640n
 Ruffo, Fabrizio (duca di Baravello) 583-586 e n
 Ruffo Luigi di Scilla (cardinale, arcivescovo di Napoli) 595 e n, 599-603 e n, 611, 613 e n, 615, 616 e n, 617, 622-624, 636
 Rühl, Philippe 379
 Ruggiero *vedi*: Ruggero
 Ruggiero II (Altavilla, conte di Sicilia, *poi*: re di Sicilia, Puglia e Calabria) 114, 344
 Ruopoli, Michele (vescovo di Isernia) 622n
 Russell, Bertrand 636n
 Russo, Domenico (vescovo di Ariano) 622n
- Sadhbh 422n
 Saint Claire, Arthur 224n
 Saint Cyran *vedi*: Duverger de Hauranne, Jean-Ambroise
 Saint Edme (Edme Theodore Burg, *detto*: Saint Edme) de 576 e n, 558n
 Saint Firmin, Edmond (Cordier de) *Abbé de* 279
 Saint-John, Henry (visconte di Bolingbroke) 97-98 e n, 100
 Saint Martin, Claude de 142, 147, 149, 550
 Saint Pierre, Jacque Henri Bernardin de 436n
 Saitta, Armando 517n
- Saladino 149n
 Saliceti, Antoine Christophe 561 e n
 Salomone 62, 64, 92, 493 e n
 Salvatorelli, Luigi 471
 Sansone 401
 Sant'Agostino *vedi*: sia Agostino (Vescovo di Canterbury); sia Aurelio Agostino d'Ippona)
 San Benedetto 735
 San Giovanni Battista 497n
 San Girolamo 736
 San Marzano, Filippo 619, 627n
 San Mauro, Carla 599n
 San Paolo *vedi*: Paolo di Tarso
 San Pietro 432
 San Teobaldo (dei duchi di Brie) 558
 Sangro, Raimondo di (Principe di San Severo) 549-550
 Santarosa, Santorre Annibale de Rossi di Pomerolo, conte di 134n, 619
 Santi, Raffaella 738
 Sartre, Jean Paul 732
 Savary, Jean marie René 421
 Scaligero (Joseph Justus Scaliger) 714n
 Scandurra, paolo 631
 Schiller, Friedrich 226n
 Schilter, Johann 179n
 Schipa, Michelangelo 598n
 Schmidt, Johann Caspar (*pseud.*: Max Stirner) 25-26 e n
 Schmitt, Carl 123, 140n, 236, 348, 728-729
 Scholz, Natalie 388n
 Schröder, Chrostina 388-389n
 Sciacca, Enzo 533 e n, 536n, 541n
 Sciarelli, Niccolò (vescovo di Colle [Val d'Elsa]) 195
 Scipione Emiliano (Publio Cornelio Scipione Emiliano, *detto*: Africano minore) 8, 40
 Scipione l'Africano (Publio Cornelio Scipione, *detto*: Africano maggiore) 11, 40
 Séchelles, Marie Jean Hérault de 256 e n
 Semmola, Mariano 614n
 Seneca 114n
 Serracapriola *vedi*: Maresca Antonino

- Serra di Cassano, [Gennaro?] Duca di 552n
- Serrao, Giovanni Andrea 161n, 163-165 e n, 167n
- Sesto Pompeo (Sesto Pompeo Magno Pio) 687
- Settimio Severo (Lucio Settimio Severo, imperatore) 688-689 e n
- Shakespeare, William 119n
- Shaphan 495n
- Shikaneder, Emmanuel 409n
- Siddharta 672
- Sieyès, Emmanuel Joseph 74-75, 215, 256n, 367, 372, 381, 384n, 392, 400, 420, 444, 453-455 e n, 492, 698
- Silvestro I (Papa, santo) 467, 472-477 e n
- Simmaco, Quinto Aurelio 739 e n
- Sisifo 376
- Smith, Adam 119 e n
- Smith, Thpmas 306n
- Smollet, Tobias 80
- Soboul, Albert, 84n, 91n, 213n, 224n
- Sol invictus (Helios) 689n, 691-692 e n
- Sol iustitiae (Sole-Malachia; Sol-Christus) 692-694 e n
- Sole 685-686 e n, 688, 690-693 e n
- Sorel, Georges 39, 84-85 e n, 126, 253, 728
- Soriga, Renato 553n, 555n, 558n, 560n 564
- Soult, Jea de Dieu (*poi*: duca di Dalmazia, Maresciallo di Francia) 421
- Spanò, Agamennone 554
- Spadoni, D. 565-567 e n, 588n, 589n
- Spengler, Oswald 712, 732
- Spenser, Edmund 119n
- Spinelli, Michele (vescovo di Sorrento) 622n
- Spinoza, Baruch (Benedetto de Spinoza) 701-703
- Spoto, Niccolò 632
- Staël, Anne-Louise Germaine Necker (baronessa di Staël-Holstein, *detta*: *Madame de Staël*) 131-132, 150, 225-226 e n, 287
- Stafford, Fiona J. 85-86 e n, 127-128
- Starkey, Thomas 306n
- Statella, Francesco Maria (Marchese di Spaccaforo; Principe del Casaro) 537-538
- Stazio 395n
- Stefano (protomartire, santo) 474-475 e n
- Stein, Heinrich Friedrich Karl von 253
- Stephen, Henry 61n
- Sterne, Lawrence 80
- Steuben, Friderich Wilhelm von 245-246 e n
- Stirner, Max *vedi*: Schmidt Johann Caspar)
- Strauss, Leo 228n, 320-322 e n
- Stroumsa, Gay G. 474n
- Stuart, Carlo Edoardo (Luigi Giovanni Casimiro Silvestro Maria, *detto anche*: il *Giovane Pretendente o Bonnie Prince Charlie*) 86 e n, 93n, 135n
- Stuart, Gilbert 461
- Stuart, Giacomo Francesco Edoardo (conte d'Albany; pretendente al trono inglese con il titolo di Giacomo III) 78, 86n, 93n, 135n
- Stuart, John (terzo conte di Bute) 125
- Suger (*Suger de Saint-Denis*) 432n
- Suissa, Jean Luc 452n
- Suratteau, J. R. 345n, 406n
- Suvarov (o Suvorov), Aleksandr Vasil'evič 109, 587
- Svetonio 686n
- Svetonio Paolino (Gaio Svetonio Paolino, o Paollino) 442n
- Swedenborg, Emanuel (nome di nascita: Swedberg) 154n
- Swift, Jonathan 80 e n
- Tacito, Publio Cornelio 146 e n, 395n, 687-688 e n
- Tacito Marco Claudio (imperatore) 690n
- Taddei, Emanuele 606 e n
- Tafari, Michele 594n, 612n
- Talleyrand Périgord, Charles-Maurice de (Vescovo, *poi*: Principe di Benevento) 246, 367, 370, 382, 386 e n, 460
- Talmon, Jacob 303
- Tamburini, Pietro 199, 201n

- Tanucci, Bernardo 134n, 277n, 551-552, 574, 587
- Tarasque 42-43
- Tassin, David 279
- Tedeschi, A. 129n, 131-132 e n
- Teodolinda (regina dei Longobardi e d'Italia) 472 e n
- Teodorico (re degli Ostrogoti, re d'Italia) 469-470 e n
- Teodosio I 449-450, 468n 476
- Teodosio II 469
- Testaferrata, Nicola 510-511
- Thamer, Hans Ulrich 388n
- Theudemer (re degli Amali) 469
- Tiberio (Tiberio Giulio Cesare Augusto, imperatore) 442
- Tito (Tito Flavio Vespasiano Cesare Augusto, imperatore) 687n
- Tito Livio 8n, 681n
- Toland, John 85 e n, 127-128 e n
- Tolomeo III Evergete (re d'Egitto) 688
- Tolstoj, Lev 150n
- Tommasi, Agostino (vescovo di Aversa) 608n
- Tommasi, Donato (marchese) 513, 516n, 540, 542 e n, 543, 554, 576, 593
- Tommaso d'Aquino 14 e n, 171, 306, 665 en, 725, 731
- Torrigiani, Ludovico Maria (cardinale) 196n
- Torrusio, Vincenzo Maria (vescovo di Nola) 624 e n
- Torta, Carlo 619n
- Tosini, Pier Maria 175n
- Traglia, Antonio 685n
- Trenard, Louis 226n
- Triboniano 481n
- Trigona, Bartolomeo 631
- Trigona, Giuseppe Salvatore 612
- Tronchet, François Denis 453n
- Troysi, Giacinto 596-597 e n
- Tschudi, Henri Theodor 550
- Tschudi, Gaspare 552n
- Tschudi, Pasquale 552n
- Tulard, Jean 95n, 127, 387n, 454n
- Turgot, Anne Robert Jacques (barone d'Aulbe) 124, 130n, 211, 213-214 e n, 216-217 e n, 219-221, 248-249 e n, 255
- Tycho Brahe *vedi*: Brahe Tycho
- Ulfila 468
- Ulisse 719
- Urbano VIII (Papa) 161
- Ussher, James 714n
- Valente (Flavio Giulio Valente, imperatore) 468n
- Valentiniano II (Flavio Valentiniano, imperatore) 450
- Valeriano, Pierio 393n
- Valerio Massimo (Gaio Valerio Massimo) 442
- Valleio Patercolo 686n
- Valsecchi, Franco 537n
- Van Espen *vedi*: Espen Zeger Bernard van
- Varrone 685 e n
- Vasale, Claudio 6n, 10n
- Vasco, Dalmazzo Francesco 502
- Vattel, Emeric de 512
- Vecchi, Fabio (de) *vedi*: De Vecchi Fabio
- Vecchio, Giustiniano 611
- Velleda 394-395 e n
- Venere 685n
- Ventimiglia, Gaetano (Principe di Belmonte) 515, 537-538, 541
- Ventura, Gioacchino 139n, 444, 579, 595, 597-598 e n, 606, 611, 633-634
- Vergniaud, Pierre Victurnien 256n
- Vescovo di Acerra e Sant'Agata *vedi*: Magliola Orazio
- Vescovo di Alife *vedi*: Gentile Emiddio
- Vescovo di Amalfi *vedi*: Miccù Orazio
- Vescovo di Anglona *vedi*: Cela Arcangelo Gabriele
- Vescovo di Ariano *vedi*: Russo Domenico
- Vescovo di Avellino *vedi*: Ciavarria Domenico
- Vescovo di Aversa *vedi*: Tommasi Agostino
- Vescovo di Bari *vedi*: Coppola Niccolò
- Vescovo di Boiano *vedi*: Pasca Genaro

- Vescovo di Bova *vedi*: Laudisio Nicolò
- Vescovo di Bovino *vedi*: Garzilli Paolo
- Vescovo di Cassano *vedi*: Gomez Cardosa Adeodato
- Vescovo di Cava e Sarno *vedi*: Granito Silvestro
- Vescovo di Chiusi e Pienza *vedi*: Panilini Giuseppe
- Vescovo di Colle [val d'Elsa] *vedi*: Sciarelli Niccolò
- Vescovo di Gaeta *vedi*: Buonuomo, Francesco
- Vescovo di Gerusalemme *vedi*: Macario
- Vescovo di Gravina *vedi*: Margarita Cassiodoro
- Vescovo di Isernia *vedi*: Ruopoli, Michele
- Vescovo di Lacedonia *vedi*: Ferrari Vincenzo
- Vescovo di Lanciano *vedi*: De Luca Francesco M.
- Vescovo di Lecce *vedi*: Caputo [da Cerreto] Nicola
- Vescovo di Mazzara *vedi*: Custo Emanuele
- Vescovo di Molfetta *vedi*: Giudice Caracciolo Filippo
- Vescovo di Monopoli *vedi*: Villani Luigi
- Vescovo di Nola *vedi*: Torrusio Vincenzo Maria
- Vescovo di Parigi *vedi*: Noailles Louis Antoine
- Vescovo di Pistoia e Prato *vedi*: Scipione de' Ricci
- Vescovo di Policastro *vedi*: Ludovici Ludovico
- Vescovo di Potenza *vedi*: Botticelli, Giuseppe
- Vescovo di Salerno *vedi*: Pinto Fortunato
- Vescovo di San Marco e Bisignano *vedi*: Mazzei Pasquale
- Vescovo di San Severo *vedi*: Rossi Giovanni C.
- Vescovo di Santa Severina *vedi*: Pignataro Salvatore M
- Vescovo di Soissons *vedi*: Languet Jean Joseph
- Vescovo di Sorrento *vedi*: Spinelli Michele
- Vescovo di Spalato *vedi*: Dominicis Marcantonio
- Vescovo di Telese *vedi*: Longobardi Raffaele
- Vescovo di Termoli *vedi*: Bolognese Giovanni Battista
- Vescovo di Tricarico *vedi*: Presicce Pietro Paolo
- Vescovo di Vico Equense *vedi*: Natale Michele
- Vescovo di Ypres *vedi*: Cornelius Jansen
- Vespasiano (Tito Flavio Vespasiano, Imperatore) 687n
- Vesta 685n
- Viatte, Auguste 153 e n, 155n, 252n
- Vico, Giambattista 15-16 e n, 32-33 e n, 50, 124, 716n
- Villani, Luigi (Vescovo di Monopoli) 608n
- Villani, Pasquale 514n
- Virgili, Antonio 465n, 480n, 482n
- Visconte di Lichfield *vedi*: Hurd Richard
- Visconte di Worcester *vedi*: Hurd Richard
- Vittorio Emanuele I (re di Sardegna) 150
- Vittorio Emanuele III (re di Sardegna) 552
- Vivarelli, Roberto 84n
- Voltaire (pseud. di François Marie Arouet, detto: Voltaire 55-56 e n, 79, 98n, 138-139, 165, 256, 659
- Vulcano 685n
- Waechter, Karl Eberhard von 135 e n, 137 e n, 277n, 552n
- Wagner, Richard 713n
- Walpole, Robert 97n
- Wandruszka, Adam 179n
- Ward, Harry M. 224n, 238n
- Warton, Joseph 119n
- Warton, Thomas 119n
- Washington, George 214n, 223, 229-

230 e n, 232, 245n, 248, 337-338,
 352, 368-371, 461-463, 493
 Weil, M. H. 562n, 627n
 Weiler, Johann Georg August [*Frei-
 herr*, barone] von 135 e n, 137 e n
 Weishaupt, Johann Adam 140-141 e n,
 152n, 252 e n, 275, 553706 e n
 Weiss, Peter 644n
 Wesley, John 217n, 668n
 Whitefield, George 80
 Wieland, Christoph Martin 226n
 Willermoz, Jean Baptiste 134n, 139,
 143
 Willis, Garry 229n
 Wilczek, Johann Joseph von 429n
 Windham, William 506, 514
 Winspeare, David 597, 609
 Wolf, Kurt 636
 Wyvill, Christopher 218n
 Zambri, 477
 Zappulla, Salvatore 632
 Zara, Vincenzina 559n, 562n, 569-573
 e n, 592n, 594n
 Zarathustra 715 e n, 718 e n, 720 e n
 Zenofilo 477 e n
 Zenone 469
 Zeus (*vedi anche*: Giove) 450
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von
 668 e n
 Zoroastro 491n, 493n, 496
 Zosimo 705n
 Zurlo, Giuseppe 513, 552n, 554, 560-
 561 e n

Indice

Per il lettore, di <i>Paolo Bagnoli</i>	V
<i>Un incipit che presuppone antichi explicit?</i>	1
I. <i>La tradizione fra cesure 'ordinoviste' ed idolatria di un 'ordo vetus'</i>	1
II. <i>La tradizione dell'ordine politico perfetto</i>	4
III. <i>La tradizione dell'ordine politico come sistema misto-costituzione mista</i>	6
IV. <i>Un concetto destinato a grande fortuna e molti fraintendimenti: la tradizione dell'esistenza di una 'società naturale'</i>	16
V. <i>Un riuscito tentativo filosofico 'antico-recente' di spiegazione della singolarità o molteplicità di tradizioni? ...</i>	21
VI. <i>La tradizione come soluzione alla 'solitudine' dell'individuo in una realtà (sin nelle origini dell'umanità) altrimenti inafferrabile, e comunque nel mondo moderno altrimenti indefinibile?</i>	25
VII. <i>Tradizione e rivoluzione: antagonismo, ambivalenza e convergenze fra due categorie fondamentali della teoria politica</i>	32
VIII. <i>Qualche riflessione su frammenti di significative tradizioni tuttavia ignorate dalla 'piccola scienza' storiografica</i>	39

Parte I. Su alcuni momenti, fra XVI-XVIII secolo, della cesura del nesso (apparentemente disgiuntivo e sostanzialmente imprescindibile) fra scienza, etica, politica e filosofia

Capitolo I. *Un referente alla tradizione fra XVI-XVII secolo, poi ignorato dai tradizionalisti non meno che dalla storiografia*

<i>progressista. Il caso di Francesco Bacone fra l'avanzamento delle scienze e la sapienza degli antichi.....</i>	49
Capitolo II. <i>Un referente alla tradizione del tutto ignorato (dai fautori dell'assolutismo e dal radicalismo democratico). Il caso di Henry de Boulainvilliers (1658-1722) come reinvenzione delle origini germaniche del mito del 'popolo dei liberi e degli eguali'</i>	65
Capitolo III. <i>L'Inghilterra dell'età augustana': un conflitto fra il centro (la società politica) e la 'periferia' (la 'società naturale') del Regno unito (1702-1745).....</i>	77
Capitolo IV. <i>La ricerca e l'invenzione di una tradizione latomistica (1722-1745).....</i>	89
I. <i>Il quesito della 'primogenitura': la Great Lodge di Londra, il Grand Orient de France, la Massoneria Scozzese Rettificata, tipologie diverse, convergenti verso un'invenzione della tradizione?</i>	89
II. <i>La svolta degli anni Cinquanta-sessanta del XVIII secolo fra latomismo cattolico ed il conflittuale rapporto nella galassia di organismi settari a confronto fra 'capitali' e 'province' all'interno delle singole nazioni.....</i>	94
Capitolo V. <i>Fra rivendicazione pre-romantica di una 'società naturale' e riscoperta della 'società politica' come risultante della fondazione di 'artificiali' tradizioni istituzionali. Le prime linee di indagine di Edmund Burke fra 1756-1757.....</i>	97
Capitolo VI. <i>Invenzione o 'reinvenzione' della tradizione nella 'periferia celtica' dell'Inghilterra del XVIII secolo (Scozia, Irlanda e Galles)? L'irruzione del 'mito ossianico' delle origini ancestrali, sentimentalmente inteso come recupero pre-romantico del sublime e dell'epica dell'eroismo.....</i>	117
Capitolo VII. <i>Un referente alla tradizione sostanzialmente ignorato dalla storiografia 'latomistica' prima che dai tradizionalisti cattolici. Il caso del Mémoire di Joseph de Maistre al Duca di Brunswick (Gran Maestro della tedesca Strikte Observanz).....</i>	133
I. <i>La galassia dei latomismi fra logge razionaliste, di ispirazione inglese, e logge spiritualiste franco-tedesche.....</i>	133
II. <i>La rettificazione tedesca del templarismo scozzese nel Convent di Wilhelmsbad (1782).....</i>	137

III. <i>Il latomismo spiritualista di Joseph de Maistre alla ricerca di un 'Osiride cristiano' (1782)</i>	140
IV. <i>Il latomismo spiritualista degli 'Illuminati di Avignone' ed i suoi nessi con il cristianesimo prima della Rivoluzione francese</i>	151
Capitolo VIII. <i>Il giansenismo nella Toscana del XVIII secolo. Un controverso referente alla tradizione cristiana nel confronto fra riformismo giansenista ed ortodossia cattolica (1786-88)</i>	157
I. <i>Il giansenismo nell'Europa del XVI-XVIII secolo</i>	157
II. <i>Il giansenismo toscano fra finalità dell'assolutismo asburgico-lorenese ed progetti di rinnovamento ecclesiale di Scipione de' Ricci</i>	168
III. <i>Il Sinodo di Pistoia del 1786 ed il significato politico e religioso dei principi codificati negli Atti.....</i>	180
Capitolo IX. <i>Il protagonista della polemica dottrinaia contro Scipione de' Ricci: l'abate empoiese Giovanni Marchetti, detto 'il martello del giansenismo'</i>	195

Parte II. Le trasformazioni culturali alla svolta fra XVIII-XIX secolo. L'emergenza dal segreto nei modi di ascesa sociale, nel serrato confronto fra l'irrompere di nuove progettualità istituzionali ed il persistente referente a tradizionali forme statuali capaci di mediare fra conservazione e progresso

Capitolo X. <i>Fra gli anni 1778-85, il singolare confronto a distanza fra Franklin, Turgot e Price sui difetti che impediscono alla federazione statunitense di essere un organismo coerente in tutte le sue parti.....</i>	211
---	-----

Capitolo XI. <i>L'imitation' di Mirabeau (1784) del pamphlet di Aedanus Burke contro la Cincinnatus Society di George Washington. Un 'plagio' o la fuoruscita dal segreto di un'oligarchia intenzionata alla sostituzione di ogni distinzione cetuale-funzionale in senso politico con un sistema (sia interno, istituzionale, sia nelle relazioni internazionali) incentrato sulle attività economico-finanziarie?</i>	223
I. <i>La denuncia dell'Order of Cincinnati (o Society of Cincinnati) istituito da Georges Washington, accusato da Mirabeau come tentativo di ricreare una nobiltà milita-</i>	

<i>re incompatibile con la Repubblica federale degli Stati Uniti d'America</i>	223
II. <i>Oltre che all'Order of Cincinnati, il pamphlet di Aedanus Burke imputa anche alla 'prima classe di cittadini' alla guida dello Stato le procedure oligarchiche a svantaggio sia della seconda classe, il ceto medio, sia della 'classe più bassa', il popolo (distinto dalla plebe)</i>	232
III. <i>La frammentarietà di copiose citazioni nel pamphlet di Mirabeau palesa l'intenzionale elusione del fulcro della denuncia di Aedanus Burke sul pericolo di esiti egemonici che minacciano la Repubblica degli Stati Uniti d'America</i>	244
Capitolo XII. <i>Un quarto referente alla tradizione del tutto ignorato dalla storiografia neo-illuminista, la Rivoluzione come recupero dell'anello iniziale di una tradizione intesa come fondamento di un 'progressum ad infinitum'. Il caso del girondino marchese de Condorcet (1741-94), 'suicidato' nelle carceri giacobine</i>	255
Capitolo XIII. <i>Ridimensionamento ed obsolescenza del latomismo d'antico regime, che esce dal segreto con la Rivoluzione francese, inserendosi nella nuova concezione della realtà etico-politica</i>	271
I. <i>Il pamphlet di J. J. Mounier (De l'influence attribuée aux philosophes, aux Franc-maçons et aux Illuminés sur la Révolution de France, [1800]) ridimensiona l'accusa barrueliana del complotto anticristiano svolto dalla 'categoria unica' del latomismo</i>	271
II. <i>La conclusiva tesi di Giuseppe Giarrizzo sulla possibile chiave di lettura relativa alla proliferazione di logge e sulla loro scomparsa fra gli anni Ottanta-Novanta del XVIII secolo</i>	281
III. <i>Nella fuoruscita dal segreto latomistico si ripresenta il quesito della complessità della società politica e della selezione della classe dirigenti a fronte del rimergere di un egualitarismo formale, strumentale per nuove oligarchie dispotiche</i>	285
Parte III. L'aspetto istituzionale delle trasformazioni dell'esperienza politica alla svolta fra XVIII-XIX secolo nel confronto-scontro ideologico fra antitetiche interpretazioni della tradizione britannica	

Capitolo XIV. <i>Nel riferimento polemico alla Rivoluzione francese, la difesa di Edmund Burke della tradizione costituzionale britannica incontra le interne resistenze dei 'nuovi liberali' (new Whigs) e dei democratici britannici</i>	293
I. <i>La critica dell'interpretazione di Richard Price della Rivoluzione francese come creazione di un ordine nuovo, radicale negazione di ogni continuità storico-culturale.....</i>	293
II. <i>Una rivoluzione conservatrice della sostanza della tradizione politica a fronte di una rivoluzione radicalmente innovativa</i>	299
III. <i>Le ragioni del primato della costituzione britannica quale concreta realizzazione storica della tradizione di costituzione mista-governo misto</i>	301
Capitolo XV. <i>La continuità della tradizione politica minacciata dalle ideologie 'naturalistiche' restaurata da una dittatura? ..</i>	313
I. <i>La 'società naturale' identificata con la 'società civile' (o 'società politica').....</i>	313
II. <i>I 'diritti naturali' confusi con dei 'diritti politici'</i>	316
III. <i>La dittatura come correzione delle alterazioni nella tradizione politica</i>	329
Capitolo XVI. <i>Il caso di Thomas Paine: dalla polemica con Edmund Burke (nel 1791) sulla Rivoluzione francese come annuncio dell'universale eguaglianza al ripensamento dei suoi esiti dispotici (1795).....</i>	335
I. <i>La Rivoluzione francese come il miglior esempio dell'armonia, della razionalità, della moralità ritrovati dal nuovo ordine (1791).....</i>	335
II. <i>Il riconoscimento degli esiti dispotici del giacobinismo, artefice di una rappresentanza formale dei 'diritti naturali' in 'diritti politici' (1795).....</i>	359
Parte IV. Dall'antico regime verso un nuovo ordine politico imperiale: dalla repubblica federale d'Oltratlantico alla Grande nation che forgia nel fuoco della democrazia egualitaria la spada del nuovo Cesare	
Capitolo XVII. <i>Dalla Francia assolutista alla Rivoluzione americana: il ruolo della nobiltà militare nel clinamen latomista verso la Rivoluzione francese</i>	367

Capitolo XVIII. <i>La Rivoluzione francese fra residui della tradizione ed elaborazione di nuove rappresentazioni del potere politico</i>	379
Capitolo XIX. <i>Il simbolismo bonapartista fra la Campagna d'Italia (1796-97) ed il Coup d'Etat del Diciotto Brumaio (9 novembre 1799)</i>	419
Capitolo XX. <i>Confusioni storiografico-ideologiche sul caso delle 'origines celtiques' (fra Rivoluzione francese e Impero) nella République des Lettres, un 'mélange de club politique révolutionnaire, de loge maçonnique et de salon littéraire'</i>	429
Capitolo XXI. <i>La tradizione come recupero di antichi 'pignora dominationis' fra Rivoluzione ed Impero. Il caso del generale di brigata Bonaparte nell'ascesa da Primo Console all'apoteosi imperiale</i>	447
I. <i>Referenti classici del simbolismo imperiale</i>	447
II. <i>Parallelo fra il simbolismo repubblicano di Georges Washington e quello imperiale di Napoleone</i>	461
Capitolo XXII. <i>Reminiscenze indichiarate e differenziazioni della tradizione nell'incoronazione di Napoleone a Re d'Italia il 26 maggio 1805?</i>	465
 Parte V. Per un primo consuntivo delle ricorrenti ascese e ricadute del referente 'simbolico-pratico' alle tradizioni politiche, fra la fine del XVIII secolo e la prima metà del XIX	
Capitolo XXIII. <i>Una tardiva scoperta delle diverse tradizioni etnico-nazionali nell'Origin of Freemasonry (1805) dell'ultimo Thomas Paine. La fuoruscita dalle suggestioni latomistiche nel mito di una 'Grande Nation celtique' fra le due sponde dell'Atlantico e della Manica?</i>	487
Capitolo XXIV. <i>Nel nome dell'"antico liberalismo" (a suo tempo formulato dall'"old whigh" Edmund Burke), fra 1791-1815 prende corpo – e fallisce – il progetto di una 'costituzione naturale' per tutte le nazioni schierate contro il 'dispotismo francese'</i>	501
Capitolo XXV. <i>Il raffronto fra la costituzione 'anglo-sicula' (del 1812) con la coeva 'costituzione di Cadice'</i>	517

Capitolo XXVI. <i>Contro una confusione storiografica persistente nel XX secolo sul significato del latomismo continentale, frainteso sia in un'infondata 'reductio ad unum' delle molteplici tradizioni massoniche, sia in una loro confusione con le diverse articolazioni della tradizione carbonara</i>	545
I. <i>Il settarismo italiano fra iniziale tolleranza della Santa Sede e aperto conflitto</i>	547
II. <i>L'ufficializzazione della massoneria nel Grande Oriente napoleonico e l'autonomo sviluppo della Carboneria italiana</i>	556
III. <i>La Carboneria napoletana nella seconda Restaurazione (1815-1820): le speranze deluse di un'estensione a tutto il regno della costituzione anglo-sicula del 1812</i>	568
IV. <i>Il fallimento dell'azione politica della Carboneria nel Regime costituzionale del 1820-21</i>	574

Parte VI. Il difficile transito della Chiesa fra la Rivoluzione costituzionale e Restaurazione all'inizio del secondo decennio del XIX secolo

Capitolo XXVII. <i>La posizione della Chiesa negli eventi del 1820-21 tra partecipazione al Regime costituzionale e resistenze anti-giurisdizionaliste fra Roma e Napoli</i>	583
I. <i>La Chiesa versus il latomismo nel corso del XVIII secolo</i>	583
II. <i>La Chiesa e la Carboneria tra Rivoluzione e Restaurazione</i>	590
III. <i>La Chiesa nel Regime costituzionale del 1820-21</i>	599
IV. <i>La politica ecclesiastica del Ministro degli Affari ecclesiastici, Francesco Ricciardi, conte di Camaldoli</i>	603
V. <i>La svolta anti-ecclesiastica del Parlamento napoletano nel novembre 1820</i>	612

Capitolo XXVIII. <i>La persecuzione del clero 'carbonaro' all'inizio della terza restaurazione napoletana (aprile-settembre 1821)</i>	619
--	-----

Capitolo XXIX. <i>'Excursus' diacronico. L'invenzione letteraria della tradizione di un Ordine spirituale, contestualmente 'versus': sia il mito settecentesco di misteriose e antiche origini, sia le novecentesche ideologie egalitarie-totalitarie.....</i>	635
I. <i>Un laico ordine spirituale non latomistico.....</i>	635
II. <i>La ricerca di incontro con la spiritualità monastica be-</i>	

	<i>nedettina, periferica rispetto al centralismo gerarchico ecclesiale</i>	640
III.	<i>L'ordine istituzionale: una creazione artificiale in contrasto con le ideologie che evocano uno stato di natura come condizione naturale dell'uomo</i>	646
IV.	<i>Una tradizione spirituale scissa dalla tradizione politica, oppure con questa reciprocamente interattiva, in una medesima visione complessa dell'ordine, sia spirituale che politico?</i>	653
V.	<i>L'idea di 'classe politica aperta al merito' come vera aristocrazia naturale, di contro sia all'egalitarismo radicale che alla sterile separatezza dal mondo reale pur spiritualmente motivata</i>	661
VI.	<i>La complessità dell'ordine spirituale rivela una trasversalità di prospettive che è sostanzialmente compresa sia da un ordine monastico che da una 'chiesa protestante' piuttosto che dall'intellettualismo di Castalia e da una sola chiesa universale</i>	666
VII.	<i>Abbandonata la 'cinta muraria' di un ordine spirituale chiuso in se stesso, il ritorno verso la dimensione pratica della vita ed al dovere di provvedere ai bisogni primari dell'umanità</i>	670
VIII.	<i>Sino a che punto, in una società civile a struttura complessa, è fondata la rivendicazione di diritti naturali assolutamente eguali, specifica di una tradizione politica a struttura semplice?</i>	674
	Un explicit che evoca nuovi incipit?	
I.	<i>Fra le irrisolventi polarità ideologiche della staticità comunque conservatrice e l'accelerazione del radicalismo innovativo fine a se stesso, si delinea l'ipotesi che le criticità dell'epoca 'attuale' risultino da un'incomprensione ideologico-integralista della possibile convergenza fra il recupero della sostanza della tradizione e le sue nuove forme veicolate da una rivoluzione</i>	681
II.	<i>Ambiguità della tradizione nel senso di sostanzialmente diversi contenuti valoriali a fronte di un stesso referente simbolico. La vicenda di un 'culto solare' fra Oriente ed Occidente, dal mondo antico 'ellenistico'-romano al simbolismo tardo-medievale (XV secolo)</i>	684

III.	<i>Fra XVI-XVII secolo, la frantumazione della tradizione politica produce la riconversione verso il mito di una 'società naturale', fattispecie del primato di individualità protagoniste di una formale asserzione di un'egualianza universale intesa ad instaurare un'auto-referenziale definizione dei diritti politici</i>	695
IV.	<i>Aspetti e motivi di una pluralità di significati assunti dalle teorie filosofico-politiche moderne (fra XVII-XVIII secolo), sia relativamente alla persistente tradizione di un originario 'stato di natura-società naturale', sia nell'incertezza se considerarlo quale stadio ottimale dell'umanità oppure contrapposto al progresso verso lo 'stato civile' ('stato politico-società civile')</i>	700
V.	<i>Dalla satira di costume (contro una 'società viziosa') al recupero di antiche tradizioni fra XVIII-XIX secolo. Le immagini mitizzate di una 'società naturale' rimasta statica nella dimensione tribale (o di clan) annunciano la rivendicazione di antiche tradizioni di libertà ed indipendenza, riproposte nei tratti di un'identità etnico-nazionale intesa come conclusivo superamento dell'astrattezza illuministica</i>	704
VI.	<i>Un'altra svolta decisiva fra XVIII-XIX secolo: dal segreto latomistico all'irruente apparizione di un nuovo ordine, che poi gradualmente evolve da un uniziale radicalismo innovativo verso il recupero, in diverse progettualità istituzionali, della sostanza dell'antica tradizione di costituzione mista-governo misto.....</i>	706
VII.	<i>L'inquietante ritorno (fra XIX-XX secolo) della tradizione del mito del 'grande anno' che ripropone il quesito dell'eterno ritorno dell'identico', attraverso il simbolismo di immagini relative sia ad un progresso di ascendente linearità (il 'volo dell'aquila'), sia ad una circolarità degli eventi storici (il 'serpente che si morde la coda')</i>	712
VIII.	<i>Nella tragedia epocale del novecentesco primato assoluto della volontà demiurgica, forse una prospettiva di soluzione morale nella finzione del romanzo-manifesto, quale genere inteso alla rifondazione etico-valoriale della società civile?</i>	722
	Indice dei nomi.....	741

Finito di stampare
presso ABC Tipografia
Sesto Fiorentino (Firenze)
nel gennaio 2016

