

Collana

Studi di storia e critica delle idee [2]

Il carattere della nazione

Da Hume a Pinocchio

a cura di

Michela Nacci



PERUGIA STRANIERI
UNIVERSITY PRESS

Collana
“Studi di storia e critica delle idee”
[2]
diretta da
Salvatore Cingari

IL CARATTERE DELLA NAZIONE
a cura di
Michela Nacci

Collana

“Studi di storia e critica delle idee”

diretta
da Salvatore Cingari

Comitato scientifico

Antonio Allegra –Università per Stranieri di Perugia
Monia Andreani –Università per Stranieri di Perugia
Alessandro Arienzo –Università Federico II di Napoli
Serge Audier – Università Paris IV – Sorbonne
Richard Bellamy –Istituto Universitario Europeo
Guillaume Sibertine –Blanc Università di Tolosa
Gianluca Bonaiuti -Università di Firenze
Carmelo Calabrò –Università di Pisa
Giuseppe Cascione –Università di Bari
Cristina Cassina –Università di Pisa
Patricia Chiantera Stutte -Università di Bari
Alberto De Sanctis –Università di Genova
Franco Di Sciullo –Università di Messina
Federico Lucarini –Università del Salento
Luca Michelini –Università di Pisa
Michela Nacci –Università dell’Aquila
Giovanna Scocozza -Università per Stranieri di Perugia
Xosé Manoel Núñez Seixas – Università L. Maximilian di M. di
Baviera Fausto Proietti –Università di Perugia
Gianfranco Ragona –Università di Torino
Siriana Sgavicchia -Università per Stranieri di Perugia
Alessandro Simoncini –Università per Stranieri di Perugia
Silvia Rodeschini –Università di Firenze
Enrico Terrinoni –Università per Stranieri di Perugia

Publishing Manager / Editor

Antonello Lamanna

Published by
Perugia Stranieri University Press
Università per Stranieri di Perugia
Piazza Fortebraccio 4,
06123 Perugia
www.unistrapg.it

ISBN:978-88-99811-08-2

Copyright © 2018 by
Perugia Stranieri University Press
All rights reserved.

Collana
Studi di storia e critica delle idee [2]

Il carattere della nazione

Da Hume a Pinocchio

a cura di
Michela Nacci



PERUGIA STRANIERI
UNIVERSITY PRESS

INDICE

INTRODUZIONE
di Michela Nacci

pag. 9

«Una strana posizione». David Hume fra simpatia e clima
di Emilio Mazza

» 11

Montesquieu: clima, spirito, istituzioni
di Rolando Minuti

» 37

La concezione della nazione di Jules Michelet
di Aurélien Aramini

» 49

Gustave de Beaumont, Alexis de Tocqueville e la «*grande causa*».
Viaggio nel carattere nazionale
di Michela Nacci

» 63

La folla: principio di costruzione o di dissoluzione della nazione?
Elena Bovo

» 101

Una nazione di Gattopardi? Storia e società italiana
nel romanzo di Tomasi di Lampedusa
di Matteo Di Gesù

» 115

Pinocchio sul piedistallo: identità nazionale e conciliazione politica
di Stefano Jossa

» 131

Introduzione

Michela Nacci

Che cos'è il carattere della nazione? Come gli esseri umani hanno un carattere, così le nazioni possono essere dotate di un carattere. Femminile o maschile, alacre o indolente, costante o volubile. Ogni nazione può essere identificata grazie al suo carattere. Pensiamo agli Stati Uniti nella descrizione degli osservatori europei: materialisti, grossolani e infantili, e straordinariamente dediti al lavoro. Il carattere è espressione degli elementi che formano la nazione: essi hanno tutti uno stesso significato, che si manifesta nel carattere. Così, il carattere descrive in modo sintetico e unitario una intera nazione: invece che fare un lungo lavoro di analisi e approfondimento, invece di differenziare fra città e campagna, zone sviluppate e zone arretrate, invece di comparare territori densamente abitati e territori pressoché disabitati, il carattere permette di designare la nazione con un solo aggettivo, una sola qualità o un solo difetto. Il carattere serve a identificare e al tempo stesso a classificare: permette non solo di dare una caratterizzazione veloce di un insieme nazionale, ma di inserire immediatamente quella nazione in una graduatoria che va dal meglio al peggio, dalla nazione più sviluppata, ordinata, virtuosa, alla più povera, anarchica, sciagurata. Pensiamo a quante volte ricorriamo a queste caratterizzazioni per definire, descrivere, giudicare, criticare o esaltare.

Ma il carattere non fa parte solo del senso comune, delle strategie che utilizziamo per orientarci nel mondo in modo quasi istintivo: ha alle spalle una lunga storia e conosce una teoria, o meglio più teorie dai significati non omogenei.

L'intento di questo volume, frutto della giornata di studi da me organizzata il 27 maggio 2017 presso il Dipartimento di Scienze umane dell'Università de L'Aquila, è dedicarsi alla riflessione sul carattere che si svolge a partire dalla metà del Settecento e fermarsi su momenti particolarmente importanti di essa. Per far questo, mi sono rivolta ad alcuni specialisti dell'argomento. Ne sono risultati saggi dedicati al carattere nel pensiero di Hume, Montesquieu, Beaumont e Tocqueville, Michelet, la psicologia delle folle e l'antropologia criminale. Ho pensato di dedicare una parte del libro non ad autori, ma a una nazione specifica: l'Italia. Il carattere nazionale italiano è indagato con due saggi, uno dedicato al Gattopardo e l'altro a Pinocchio.

Il volume apre domande molteplici, ma non evita di dare risposte. Hume crede o non crede nel carattere? Se lo critica, qual è la parte che critica? Qual è l'uso di esso che critica? Quale la parte, l'uso, che invece accetta? Quali gli autori con cui discute? Che cos'è lo spirito generale di Montesquieu? Montesquieu assegna al clima una for-

za modellante sulla nazione? Su tutte le nazioni allo stesso modo? Esiste il carattere per Beaumont e Tocqueville oppure è solo una macchinazione? È qualcosa di storico? Qualcosa di sociale? Qualcosa che determina la nazione senza possibilità di scelta o qualcosa che influenza la nazione senza eliminarne la volontà? Che cos'è il carattere nazionale per Michelet, che della nazione ha fatto il centro della sua opera? Qual è il rapporto che lega la folla e la nazione? I confini della folla coincidono con quelli nazionali oppure no? E l'Italia – la nazione definita come una donna bella e pigra, come il particolarismo sotto il più bel cielo che esista – è più Gattopardo o più Pinocchio? È amica del potere oppure nemica del potere? È insofferente nei suoi confronti oppure timorosa? Vuole diventare un bambino o vuole restare burattino?

Ringrazio il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università de L'Aquila e Salvatore Cingari dell'Università per stranieri di Perugia: l'uno per aver reso possibile l'iniziativa, l'altro per aver accolto il volume nella collana da lui diretta.

Firenze, 19 dicembre 2018

«Una strana posizione». David Hume tra simpatia e clima¹

Emilio Mazza

Ad quasdam res natura loci pertinet aliquid, ad quasdam autem nihil

(Cicerone, *De fato*)

1. La situazione in Cina

Un giorno senza data del 1742, David Hume decide di considerare, *un tantinet soit peu*, la situazione in Cina: «in Cina, *sembra*, c'è un fondo di civiltà e scienza assai considerevole». ² Dopo tanti secoli qualcosa di «più perfetto» avrebbe potuto maturare. Ma la Cina è «un unico vasto impero, che parla un'unica lingua, che è governato da un'unica legge e che, per simpatia, condivide identiche maniere». ³ L'autorità di Confucio si è propagata «facilmente» dappertutto. È il *torrente-contagio* dell'opinione popolare. Chi viene dopo non è abbastanza audace da contestare ciò che ha «universalmente accolto» chi veniva prima. Questa, così «sembra» (è sempre cauto Hume), è «una delle ragioni naturali per cui le scienze hanno compiuto un progresso tanto lento in quell'impero potente». ⁴

La Cina è un po' come la Chiesa (cattolico-romana e medievale): «un unico ampio stato, unito sotto un unico capo», che si diffuse ovunque occupando l'occupabile, e fece scomparire la «varietà» di scuole: ovunque «venne ammessa soltanto la filosofia peripatetica, con la massima depravazione d'ogni tipo di sapere». ⁵ Eppure, osserva Hume, «alla lunga, l'umanità si è liberata da quel giogo». ⁶ Così, quando la filosofia

1 Ringrazio Marina Leoni, Rolando Minuti, Gianluca Mori, Laura Nicoli, Emanuele Ronchetti e Luigi Turco per aver discusso con me questo saggio.

2 D. HUME, *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*, in Id., *Essays, Moral and Political. Volume II*, Edinburgh, A. Kincaid et alii, 1742, pp. 53-100: p. 72 (corsivo mio). Come Dubos, Hume s'interroga su «l'origine e il progresso delle arti e delle scienze» (ivi, p. 58), e spiega «perché, in tempi particolari, una nazione particolare sia più raffinata e colta di una nazione vicina» (ivi, p. 59). La prima origine delle arti e delle scienze non può la si può trovare in una monarchia (ivi, p. 62), soprattutto se non è civile, cioè se è barbara (assoluta o dispotica), dove il monarca e i magistrati inferiori (o ministri), non subiscono nessuna limitazione da parte di leggi generali; dove le leggi sono assenti e i magistrati inferiori hanno pieni poteri (ivi, pp. 60, 63, 66).

3 D. HUME, *Of the Rise*, 1742, cit., p. 72.

4 *Ibidem*.

5 Ivi, pp. 70-71.

6 Ivi, p. 71. C'è chi ha creduto che Hume ritenesse i cinesi «non-progressivi» e la Cina «stazionaria» (Z. QIAN, *China in the English Literature of the Eighteenth Century*, in *The Vision of China in the English Literature of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, a cura di A. Hsia, Hong Kong, The Chinese

(cartesiana) è diventata dominante, l'opposizione delle altre nazioni europee ha potuto «frenarne» il progresso e la scienza (newtoniana), se sarà in grado di superare l'«esame più severo», sarà forse finalmente trionfante.⁷ Secondo *La nascita e il progresso delle arti e delle scienze*, la Cina vive la sua epoca scolastica. Se «finora» non è maturato ciò che avrebbe potuto, non bisogna dimenticarsi del «finora». Le cose possono cambiare. Così, nel giro di otto anni, Hume propone una nuova osservazione: «un cinese lavora per tre mezzi pence al giorno ed è molto industrioso. Se la Cina fosse vicina quanto la Francia o la Spagna, tutto quello che usiamo sarebbe cinese».⁸

Nel 1748 Hume aggiunge una nota alle considerazioni del 1742,⁹ perché la Cina potrebbe costituire un'obiezione a due principi: in primo luogo, arti e scienze non possono nascere sotto una monarchia «barbara», o assoluta e dispotica, dove «soltanto il popolo è limitato dall'autorità dei magistrati, e i magistrati non sono limitati da nessuna legge»;¹⁰ in secondo luogo, i governi «estesi», dove una «singola» persona esercita una «grande influenza», diventano «immediatamente dispotici».¹¹ Ci si potrebbe chiedere, osserva la nota del 1748, come riconciliare questi principi con il fatto che i cinesi sono «sempre stati governati da un solo monarca, e difficilmente possono formarsi l'idea di un governo libero», ma senza dubbio hanno «felicità, ricchezze e buona amministrazione».¹² La risposta è tanto semplice che qualcuno l'ha liquidata come un «sofisma» inutile.¹³ Propriamente parlando, scrive Hume, la Cina è una «monarchia pura», non una «monarchia assoluta».¹⁴ Questo dipende dalla «particolarità» della sua situazione. I cinesi non hanno problemi di difesa esterna perché, come aveva fatto notare William Temple, non hanno vicini, esclusi i Tartari.¹⁵ Questa sicurezza peculiare, reale o percepita per numero o muraglia, ha fatto sì che la disciplina militare venisse «sempre molto trascurata», e l'esercito permanente si riducesse a una «semplice milizia, del genere peggiore», inadatta a contrastare qualunque

University Press, 1998, pp. 117-213: pp. 138, 144, 147, 155, 158; cfr. T. Todorov, *La Peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, 2008, p. 293).

7 D. Hume, *Of the Rise*, 1742, cit., p. 71.

8 D. HUME a J. Oswald of Dunnikier, 1 novembre 1750, in *The Letters of David Hume*, 2 voll., a cura di J.Y.T. Greig, Oxford, Clarendon Press, 1932, I, p. 144 (l'osservazione è ripresa in D. HUME, *Of the Balance of Trade*, in ID., *Political Discourses*, Edinburgh, R. Fleming per A. Kincaid e A. Donaldson, 1752, pp. 79-100: p. 85).

9 D. HUME, *Of the Rise and Progress of Arts and Sciences*, in ID., *Essays, Moral and Political*, London, A. Millar / Edinburgh, A. Kincaid, 1748³, pp. 156-192: pp. 170-171 n.

10 D. HUME, *Of the Rise*, 1742, cit., p. 64.

11 Ivi, p. 67.

12 D. HUME, *Of the Rise*, 1748³, cit., p. 170 n.

13 PROCLUS, *Polity of the Chinese*, «The Port Folio», VI, 2, 1811, pp. 112-133: pp. 128-129 n. «Hume trasforma il governo della Cina da monarchia assoluta in monarchia pura, e soltanto per sostenere una teoria che starebbe in piedi altrettanto bene senza l'aiuto di un materiale tanto fragile» (ivi, p. 127 n.): la ragione addotta è «debole e inefficiente», non è che «un semplice sofisma» (ivi, p. 128-129n).

14 D. HUME, *Of the Rise*, 1748³, cit., p. 170 n.

15 *Ibidem*. Secondo Hume i cinesi «non hanno vicini, eccetto i Tartari» (*ibidem*); secondo Temple «non [hanno] vicini su tre lati» (W. TEMPLE, *Of Heroick Virtue*, in *The Works of Sir William Temple*, 2 voll., London, A. Churchill et alii, 1720, I, pp. 191-232: p. 197).

(frequente) insurrezione generale in un paese tanto popoloso.¹⁶ Propriamente, si può dire – e la cosa non è senza importanza – che «la spada è da sempre nelle mani del popolo».¹⁷ Questa è «una limitazione sufficiente del monarca», e lo obbliga, a sua volta, a mettere i governatori provinciali «sotto la limitazione di leggi generali».¹⁸ È una doppia restrizione. «Forse», conclude Hume, «una monarchia pura di questo tipo, se fosse adatta a difendersi dai nemici esterni, sarebbe il migliore di tutti i governi»: avrebbe la «tranquillità» del potere regio e «la moderazione e la libertà» delle assemblee popolari.¹⁹

La Cina è un territorio vasto sotto un solo capo. Una monarchia. Ma non è assoluta, perché soggetta a un doppio freno. Il freno dipende dalla debolezza della disciplina militare che dipende dalla (presunta) assenza di minacce esterne. In potenza la Cina è una potenza. Momentaneamente inespresa. *Sarebbe* il governo migliore, *se* fosse adatta anche a difendersi. Non è il governo peggiore proprio perché inadatta. Tutto quello che usiamo *sarebbe* cinese, *se* la Cina fosse un poco più vicina. Ma le cose cambiano e le distanze si riducono, in attesa di spezzare il giogo.

2. Troppe domande senza una risposta: tra fonti e bersagli

«I cinesi hanno la più grande uniformità di carattere immaginabile, anche se l'aria e il clima, nelle differenti parti di quel vasto impero, ammettono variazioni assai notevoli».²⁰ I *Caratteri nazionali* del 1748 riprendono il discorso sulla Cina, che diventa emblema del potere della simpatia. Infatti, «un governo molto esteso, quando sia stabilito da molti secoli, diffonde un carattere nazionale su tutto l'impero e comunica a ogni parte una somiglianza di maniere».²¹ Hume non ha dubbi: il carattere di una nazione «dipenderà moltissimo» da cause morali;²² troveremo «ovunque» i segni della simpatia, ma «nessun» segno del clima.²³ Quanto alle cause fisiche, è «*incline*

16 HUME, *Of the Rise*, 1748³, cit., pp. 170-171 n.

17 Quando Hume delinea il suo «modello perfetto di monarchia limitata» e, con alcune modifiche, lo applica al governo britannico, individua un «inconveniente»: «la spada è nelle mani di un'unica persona che, per avere un pretesto per mantenere un esercito permanente, trascurerà sempre di organizzare una milizia». Il governo britannico «dovrà inevitabilmente morire» di questa malattia «mortale». La monarchia limitata Svedese, «in qualche misura», ha rimediato all'inconveniente, e ridotto il pericolo, affiancando una milizia all'esercito permanente (D. HUME, *Of the Idea of a Perfect Commonwealth*, in *Political Discourses*, cit., pp. 281-304: p. 301).

18 HUME, *Of the Rise*, 1748³, cit., p. 171 n.

19 *Ibidem*.

20 D. HUME, *Of National Characters*, in *Id.*, *Essays, Moral and Political*, 1748³, cit., pp. 267-288: p. 275 (cfr. *Id.*, *Of National Characters*, in *Id.*, *Three Essays, Moral and Political*, London, A. Millar / Edinburgh, A. Kincaid, 1748, pp. 267-288).

21 D. HUME, *Of National Characters*, 1748³, p. 275.

22 *Ivi*, p. 268.

23 *Ivi*, pp. 268, 275. Nel 1770, l'edizione delle mitigazioni, Hume è meno enfatico, e sostituisce «di-

a dubitare [oh, che scettico moderato!] *completamente* [non sempre così moderato] della loro azione a *questo* proposito [ce ne sono altri?].²⁴ Gli uomini (Hume «pensa») non devono «alcunché» del loro temperamento o del loro ingegno al clima, all'aria o al cibo,²⁵ e questi non esercitano «nessuna azione discernibile» sulla nostra mente.²⁶ Montesquieu riassume ironico: Hume attribuisce «un'influenza *molto più grande* alle cause morali che alle cause fisiche».²⁷

Il saggio sui *Caratteri* scorre semplice e chiaro, con le sue zone d'ombra. «Qualcosa di misterioso circonda il tempo della sua composizione», sentenza il biografo ufficiale.²⁸ I *Caratteri* escono alla fine di novembre, in aggiunta alla nuova edizione dei *Saggi* morali e politici, la cui pubblicazione fu ritardata.²⁹ Sostituiscono *La successione protestante*, per paura che risulti politicamente offensiva,³⁰ anche se i *Caratteri*

penderà moltissimo» con «dipenderà molto» (D. HUME, *Of national Characters*, in *Id.*, *Essays and Treatises on several Subjects*, 4 voll., London, T. Cadell / Edinburgh, A. Kincaid e A. Donaldson, 1770, I, pp. 247-269: p. 248).

24 D. HUME, *Of National Characters*, 1748³, cit., p. 271.

25 *Ivi*, p. 272.

26 *Ivi*, p. 275.

27 MONTESQUIEU a D. Hume, 19 maggio 1749, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, 3 voll., a cura di A. Masson, Paris, Les éditions Nagel, 1955, III, let. 486, p. 1230 (corsivo mio). «Le cause morali – ammette Montesquieu nel *Saggio* (pubblicato nel 1892) – formano il carattere generale di una nazione, e decidono della qualità del suo spirito, *più* delle cause fisiche» (MONTESQUIEU, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, in *Id.*, *Mélanges inédits*, Bordeaux, G. Gounouilhou, 1892, pp. 109-148: pp. 139-140; corsivo mio). E Luigi Turco conclude: «la tesi attribuita [da Montesquieu] a Hume, che le cause morali hanno una maggiore influenza delle cause fisiche, è semmai la tesi sostenuta dallo stesso Montesquieu nell'*Essai*» (L. TURCO, *Hume e Montesquieu*, in *Montesquieu e i suoi interpreti*, a cura di D. Felice, 2 voll., Pisa, Edizioni ETS, 2005, pp. 45-65: p. 53). Le cause fisiche, come le qualità dell'aria e del clima, sostiene Hume, «si suppone agiscano insensibilmente sul temperamento, alterando il tono e l'abitudine del corpo e inducendo una complessione particolare» (D. HUME, *Of National Characters*, 1748³, cit., p. 268), ma «non hanno nessuna azione discernibile sulla mente» (*ivi*, p. 275): sono cause che «non appaiono» e quindi, aggiungerà nel 1770, «devono essere considerate come non esistenti» (D. HUME, *Of National Characters*, 1770, cit., p. 253).

28 E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1980², p. 631; cfr. P.E. CHAMLEY, *The Conflict between Montesquieu and Hume. A Study of the Origins of Adam Smith's Universalism*, in *Essays on Adam Smith*, a cura di A.S. Skinner e T. Wilson, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 274-305: p. 287. «C'è qualche mistero su come Hume possa avere avuto come bersaglio le opinioni di Montesquieu sul clima» (D. RAYNOR, *Why Did David Hume Dislike Adam Ferguson's «Essay on the History of Civil Society?»*), in *Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society*, a cura di E. Heath e V. Merolle, London, Pickering & Chatto, 2009, pp. 45-72: p. 61).

29 M.A. STEWART, *Two Species of Philosophy: The Historical Significance of the first «Enquiry»*, in *Reading Hume on Human Understanding*, a cura di P. Millican, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 67-95: p. 68 n.

30 D. HUME a P. Murray, Lord Elibank, 8 gennaio 1748, in E.C. Mossner, *New Hume Letters to Lord Elibank, 1748-1776*, «Texas Studies in Literature and Language», 4 (1962), pp. 431-460: p. 437; D. HUME a H. Home, 9 febbraio 1748, in *The Letters of David Hume*, cit., I, p. 111; D. HUME a C. Erskine, Lord Twinwald, 13 febbraio 1748, *ivi*, I, pp. 112-113.

contengono una lunga (e quasi pretestuosa)³¹ nota sul carattere dei preti che viene subito giudicata religiosamente assai offensiva. Montesquieu se n'era accorto.³²

Ma il saggio sui *Caratteri*, Hume, lo compone in primavera, prima di lasciare Londra per Torino? In estate, quando sta a Torino? Oppure in autunno, prima di lasciare Torino per ritornare a Londra via Parigi? Prima o dopo aver letto lo *Spirito* di Montesquieu? Oppure dopo una soffiata sul libro quattordicesimo dello *Spirito*, stampato a Ginevra nella stessa estate?³³ Nell'aprile del 1749 Hume dice (a Montesquieu) di aver letto lo *Spirito* «l'autunno scorso in Italia».³⁴ Il volume era arrivato a Torino all'inizio di novembre,³⁵ e Hume lascia la città il 29, il giorno in cui vengono pubblicati i *Caratteri*: aveva tempo sufficiente per spedirli all'editore? Hume, si dice, scriveva «molto velocemente»³⁶ (ma non tutti sono d'accordo);³⁷ e, per corriere, da Torino a Londra, quindici giorni potevano bastare.³⁸

Per rispondere a queste domande l'analisi testuale non è di grande aiuto. La nota sulla monarchia cinese, più «pura» che «assoluta», aggiunta all'edizione in cui compaiono i *Caratteri*, potrebbe suggerire che Hume risponda a Montesquieu, che vede nella Cina una monarchia dispotica.³⁹ Ma non impedisce di pensare che Hume stia raffinando Temple, uno degli autori citati da Jean-Baptiste Dubos (e discussi da Hu-

31 Cfr. M.A. STEWART, *Two Species*, cit., p. 85; J.A. HARRIS, *Hume. An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 244.

32 MONTESQUIEU a D. Hume, 19 maggio 1749, cit., pp. 1230-1231. Montesquieu distingue tra la «bella dissertazione», cioè il saggio *I caratteri nazionali*, e «un'altra opera», probabilmente i *Saggi sull'intelletto umano*; sempre che con «un'altra opera» Montesquieu non alluda in maniera scherzosa alla lunga nota sul carattere dei preti, come suggerirebbe la sua descrizione: «un'opera in cui maltrattate un poco l'ordine ecclesiastico. Potete ben credere che Stuart e io non abbiamo potuto approvarvi completamente; ci siamo accontentati di ammirarvi. Non abbiamo creduto che questi signori fossero così, ma abbiamo trovato molte buone le ragioni che voi proponete perché dovessero essere così» (*ibidem*; cfr. P.E. CHAMLEY, *The Conflict*, cit., p. 298 n.57; L. TURCO, *Hume e Montesquieu*, cit., p. 53).

33 L'ipotesi «più accreditabile», secondo Luigi Turco, è che Hume ne abbia avuto «una conoscenza indiretta, attraverso i pettegolezzi degli ambienti frequentati, e una conoscenza distorta anche, nel senso dello stereotipo del determinismo climatico» (L. TURCO, *Hume e Montesquieu*, cit., p. 53; cfr. E. MAZZA, E. PICCOLI, «*Disguised in scarlet*». *Hume and Turin in 1748*, «I castelli di Yale», XI, 11, 2010-11, pp. 71-108: pp. 102-107).

34 D. HUME a Montesquieu, 10 aprile 1749, in *The Letters of David Hume*, cit., I, p. 133.

35 Una copia della prima edizione dello *Spirito* viene spedita a Torino il 31 ottobre 1748 (E. MAZZA, E. PICCOLI, «*Disguised in scarlet*», cit., p. 106 e n. 174).

36 N. PHILLIPSON, *David Hume. The Philosopher as Historian*, London, Penguin, 2011², p. 129; J.A. HARRIS, *Hume*, cit., p. 349.

37 P.E. CHAMLEY, *The Conflict*, cit., p. 292. Chamley rinvia a una lettera in cui Hume definisce «lenta» la propria maniera di comporre per avvertire l'editore che la traduzione annotata di Plutarco (mai portata a termine) «richiederà tempo» (D. HUME ad A. Millar, 12 aprile 1755, in *The Letters of David Hume*, cit., I, p. 219).

38 P.E. CHAMLEY, *The Conflict*, cit., p. 292; cfr. E. MAZZA, E. PICCOLI, «*Disguised in scarlet*», cit., pp. 100-107.

39 Come Hume nel 1742 (*Of the Rise*, 1742, cit., p. 67), Montesquieu sostiene che un impero «tanto esteso» inclina verso uno «stato dispotico» e una «tirannia»; diversamente dai missionari e da Hume, giudica la Cina uno «stato dispotico» fondato sulla paura ([MONTESQUIEU] *De l'Esprit des Loix*, 2 voll., Geneve, Barillot, 1748, I, VIII, XXI, p. 203; cfr. *ivi*, p. 200).

me)⁴⁰ nelle *Riflessioni critiche* a proposito dell'influenza delle cause fisiche.⁴¹ Temple, seguito da Andrew Fletcher,⁴² definisce la Cina una «monarchia assoluta» e il suo re «il più assoluto al mondo»,⁴³ ma poi si affretta a porre una limitazione,⁴⁴ che potrebbe renderla assai meno «assoluta», se non «pura», come la vede Hume. Anche Matteo Ricci aveva osservato che il governo «Monarchico» cinese «tiene molto del Repubblicano».⁴⁵ Nemmeno in questo caso ci sono prove certe che Hume avesse lo *Spirito* in testa.

Molte fonti, anche le più ovvie, aspettano ancora di essere trovate. Contro l'influenza delle cause fisiche Hume osserva che «piccoli» governi «molto contigui» hanno caratteri diversi.⁴⁶ Per questo fa un esempio: «Plutarco, quando discorre degli effetti dell'aria sulla mente degli uomini, osserva che gli abitanti del *Piræum* hanno temperamenti assai diversi da quelli della città alta di Atene».⁴⁷ Poi conclude: «credo che nessuno attribuisca la differenza di maniere tra *Wapping* e *St. James's* a una differenza d'aria o clima»,⁴⁸ come invece sembrava suggerire lo *Spectator*.⁴⁹ Ma Plutarco,

40 In Inghilterra, poiché mangiano prevalentemente e costantemente carne, «i contadini ricchi e la gente comune sono più coraggiosi che in altri paesi»: «tra tutte le creature, sia tra gli uccelli sia tra le bestie, troveremo ancora che quelle che si nutrono di carne sono fiere e audaci» (W. TEMPLE, *Observations upon the united Provinces of the Netherlands*, in *The Works of Sir William Temple*, cit., I, IV, pp. 52-53). Temple, scrive Hume, sostiene che «tutti gli animali coraggiosi sono anche carnivori», e che «bisogna aspettarsi un coraggio maggiore da un popolo, come quello inglese, il cui cibo sia forte e sano, anziché dalla gente comune mezza morta di fame di altri paesi» (D. HUME, *Of National Characters*, 1748³, cit., p. 284); eppure, obietta Hume, insieme a Voltaire, «gli Svedesi, nonostante i loro svantaggi a questo riguardo, quanto a coraggio marziale non sono inferiori a nessun'altra nazione» (*ibidem*; cfr. [VOLTAIRE] *Histoire de Charles XII, Roi de Suede*, 2 voll., Basile, C. Revis, 1731, I, pp. 4, 74, 79).

41 [J.-B. DUBOS] *Réflexions Critiques sur la Poesie et sur la Peinture*, 2 voll., Paris, J. Mariette, 1719, II, 16, p. 272.

42 Fletcher cita Temple (A. FLETCHER, *Speeches by a member of the parliament*, in ID., *The Political Works*, London, A. Bettesworth et alii, 1732, pp. 265-361: p. 338): la Cina è «la più grande monarchia assoluta del mondo» (ivi, p. 339, cfr. ivi, p. 340), ma non bisogna trascurarne la «limitazione» (ivi, pp. 279-280, 328, 337-338, 340-348).

43 W. TEMPLE, *Of Heroick Virtue*, cit., II, pp. 202, 204.

44 «I comandi del Re [...] vengono impartiti in base alla raccomandazione o petizione del Consiglio appropriato [...], così tutte le questioni sono dibattute, determinate e concluse dai diversi Consigli; [...]. Attraverso questi Consigli l'intero impero della Cina viene governato in tutti i diversi domini che lo compongono» (ivi, II, p. 202): «poiché ogni questione viene prima raccolta e rappresentata dai Consigli, gli umori e le passioni del principe non entrano nelle forme o nella condotta del governo» (ivi, II, p. 204).

45 M. RICCI, *Descrizione della Cina*, Macerata, Quodlibet, 2011, p. 69 (cfr. ivi, VI, p. 65-66, 69-70; F. MIGNINI, *Matteo Ricci e la Cina dei Ming*, ivi, pp. 159-197: pp. 165, 168, 173). Trigault traduce: «non poco dell'aristocrazia» (N. TRIGAULT, *De Christiana Expeditione Apud Sinas suscepta ab Societate Jesu, Ex P. Matthæi Ricij*, Ludguni, H. Cardon, 1615, I, VI, p. 47; *Histoire de l'Expedition Chrestienne au Royaume de la Chine*, Lyon, H. Cardon, 1616, I, VI, p. 72).

46 D. HUME, *Of National Characters*, 1748³, cit., p. 275.

47 Ivi, pp. 275-276.

48 Ivi, p. 276. James Houstoun usa lo stesso paragone: quanto a maniere, «tra gli abitanti delle *Barbadoes* e quelli della *Jamaica* la differenza era grande quanto quella tra gli abitanti di *St. James's* e quelli di *Wapping*» (*Dr. Hounstoun's Memoirs of His Own Life-Time*, London, L. Gilliver, 1747, p. 292).

49 «Gli abitanti di *St. James's*, malgrado vivano sotto le stesse leggi e parlino la stessa lingua, sono un popolo distinto rispetto agli abitanti di *Cheapside* che, per via dei numerosi climi e gradi, sono altrettanto distanti da quelli del *Temple* da un lato e da quelli di *Smithfield* dall'altro nei loro modi di pensare

esattamente, dove osserva queste cose? Le edizioni di Hume sono reticenti, quando non si limitano a ricordare che il Pireo è il porto di Atene.⁵⁰ È già una festa quando rimandano alla vita di Temistocle,⁵¹ che collegò la città al Pireo, e la terra al mare.⁵² La vita di Solone,⁵³ che viene richiamata da Montesquieu⁵⁴ e richiama Aristotele,⁵⁵ mi sembra più vicina: in montagna erano per la democrazia, in pianura per l'oligarchia, e sulla costa per una forma mista.

Dal momento che Plutarco non ha scritto «degli effetti dell'aria sulla mente», sarei portato a dire che Hume riassume a memoria (è fuori casa?) la vita di Solone.⁵⁶ Eppure Gilbert-Charles Le Gendre – che legge Pierre Charron⁵⁷ che legge Jean Bodin⁵⁸ che dice di leggere Plutarco – scrive: «Plutarco testimonia che quelli della città alta di Atene erano di tutt'altro temperamento rispetto a quelli del Pireo».⁵⁹ E Hume, così

e conversare insieme» (*The Spectator*, n. 403, Thursday, June 12 1712, London 1713, S. Buckley, VI, pp. 42-46: p. 42).

50 Cfr. D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, a cura di E.F. Miller, Indianapolis, Liberty Classics, 1987, p. 204 n. 6. Miller aggiunge: «è incerto a quale scritto di Plutarco Hume si riferisca» (*ibidem*; cfr. D. HUME, *Selected Essays*, a cura di S. Copley e A. Edgar, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 338).

51 D. HUME, *Political Essays*, a cura di K. Haakonssen, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 295 n. 5.

52 PLUTARCH, *Themistocles*, in ID., *Lives*, 11 voll., London, W. Heinemann, LOEB, 1968, II, XIX, 121, pp. 52-55.

53 PLUTARCH, *Solon*, in ID., *Lives*, cit., I, 1967, XIII, 84-85, pp. 434-435; XXIX, 94, pp. 486-487.

54 [MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, XVIII, I, pp. 444-445.

55 ARISTOTLE, *The Athenian Constitution*, in ID., *The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices*, London, W. Heinemann, LOEB, 1935, XIII, 4, pp. 43-44.

56 Plutarco, secondo Hume, sta «discoursing of the Effects of Air on the Minds of Men», e l'espressione evoca l'*Essay concerning the Effects of Air on Human Bodies* di John Arbuthnot.

57 «Quelli della città alta di Atene erano di tutt'altro umore, dice Plutarco, rispetto a quelli del Porto del Pireo» (P. CHARRON, *De la sagesse*, Rouen, Vefue Durant, 1623, I, XLII, p. 236).

58 Bodin prima osserva: «Plutarco, non avendone ricercato la causa, si meraviglia che ad Atene ci fossero tre fazioni di umori diversi: quelli della città alta, che chiamavano Astu, chiedevano uno stato popolare; quelli della città bassa chiedevano uno stato oligarchico; e gli abitanti del porto del Pireo desideravano uno stato aristocratico, mescolanza di nobiltà e popolo» (J. BODIN, *Les Six Livres de la Republique*, Paris, J. du Puys, 1578³, V, I, p. 487). Poi, dopo averne indicato la «causa naturale», Bodin semplifica e la tripartizione diventa una bipartizione: «Plutarco chiede perché gli abitanti della città alta di Atene chiedevano lo stato popolare e quelli della città bassa la signoria dei pochi» (ivi, p. 510).

59 G.C. LE GENDRE, *Traité de l'opinion, ou Memoires pour servir a l'histoire de l'esprit humain*, 5 voll., Paris, Briasson, 1733, IV, I, IV, II, p. 51. Charron: «ceux de la ville haute d'Athenes estoient tout d'autre humeur, dit Plutarque, que ceux du Port de Pyrée»; Le Gendre: «Plutarque témoigne que ceux de la ville haute d'Athènes étoient de tout autre tempérament que ceux du port de Pirée»; Hume: «Plutarco, discoursing of the Effects of Air on the Minds of Men, observes that the Inhabitants of the Piræum, possess very different Tempers from those of the higher Town of Athens, which was distant about four Miles from it». L'aggiunta di Hume (Atene «era distante circa quattro miglia» dal Pireo), a sostegno della propria argomentazione, può venire da Rollin, secondo il quale il Pireo «era distante circa due leghe (quaranta stadi)» da Atene (C. ROLLIN, *Histoire ancienne, des Egyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babyloniens, des Medes et des Perses, des Macedoniens, des Grecs*, Paris, Veuve Estienne, 1737, XI, I, III, II, p. 38; cfr. C. ROLLIN, *The History of the Arts and Sciences of the Antients*, London, J. e P. Knapton, 1737, I, p. 143). Tucidide parla di «quaranta stadi» (THUCYDIDES, *History*, 4 voll., London, W. Heinemann, LOEB, 1956, I, II, XIII, pp. 286-287).

simile a Le Gendre, chi sta leggendo?⁶⁰ In ogni caso, come scrive nel 1753, «citare a memoria [...] è molto pericoloso».⁶¹ E proprio nel 1753 Hume non sente la necessità di precisare la fonte di questa osservazione, anche se fa qualche ritocco al capoverso, e dopo qualche pagina aggiunge perfino un riferimento a Plutarco.⁶² Riassumo la questione delle fonti: quando Hume osserva che in Francia e in Italia «nessuno beve mai il vino puro, eccetto che nei più grandi caldi dell'estate»,⁶³ l'ha bevuto o l'ha letto?⁶⁴ E dove? Passeggiare per un testo ignorandone le fonti rischia di lasciare completamente a bocca asciutta.⁶⁵

Dieci anni prima, il *Trattato* aveva già fissato il punto: è «molto più probabile» che il carattere di una nazione sia il prodotto del principio della simpatia anziché di una «qualsiasi influenza del suolo e del clima».⁶⁶ In questo caso è altrettanto probabile che Hume abbia di mira Dubos.⁶⁷ Dubos è importante per Hume (che probabilmente

60 Hume sembra leggere l'edizione del 1741 del *Traité* di Le Gendre in occasione del saggio sulla popolosità delle nazioni antiche (G.C. LE GENDRE, *Traité historique et critique de l'opinion*, 7 voll., Paris, Briasson, 1741³, VI; D. HUME, *Of the Populousness of antient Nations*, in *Political Discourses*, cit., pp. 155-261). Ci sono somiglianze di terminologia (G.C. LE GENDRE, *Traité historique et critique de l'opinion*, cit., II, I, pp. 316, 333 n.; D. HUME, *Of the Populousness*, cit., pp. 218, 233 n.), d'argomentazione, e di citazioni in nota (G.C. LE GENDRE, *Traité historique et critique de l'opinion*, cit., II, I, p. 324 n., 325 n.; D. HUME, *Of the Populousness*, cit., pp. 231-232 n., 232-233 n.); ci sono fonti simili (G.C. LE GENDRE, *Traité historique et critique de l'opinion*, cit., VI, II, I, pp. 316, 324 n., 327, 327 n.; D. HUME, *Of the Populousness*, cit., pp. 218, 230, 230 n., 232 e n., 329), e perfino qualche dato simile (G.C. LE GENDRE, *Traité historique et critique de l'opinion*, cit., VI, II, I, pp. 325, 327, 329, 338; D. HUME, *Of the Populousness*, cit., pp. 219, 230, 232, 233 n.). Anche i bersagli di Le Gendre, Montesquieu e Vossius, sono gli stessi di Hume (G.C. LE GENDRE, *Traité historique et critique de l'opinion*, cit., VI, II, I, pp. 313, 314, 316, 349; D. HUME, *Of the Populousness*, cit., pp. 158 n., 222 n.).

61 D. HUME a R. Wallace, inizio 1753, in *New Letters of David Hume*, a cura di R. Klibansky e E.C. Mossner, Oxford, Clarendon Press, 1954, p. 31.

62 Nel 1753 Hume aggiunge il rinvio a «Plut. Symp. Lib. I. Quæst. 4» (D. HUME, *Of National Characters*, in *Id., Essays and Treatise on Several Subjects*, 4 voll., London, A. Millar, 1753⁴, I, pp. 277-300: p. 298), che non era presente nella prima edizione (D. HUME, *Of National Characters*, 1748³, cit., p. 286). Inoltre, i governi «molto contingui» diventano «contigui» (D. HUME, *Of National Characters*, 1748³, cit., p. 275; D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 286); «quattro miglia da esso» diventa «quattro miglia dal primo» (*ibidem*); «osserva che» diventa «osserva, che» (*ibidem*); «gli abitanti del Piræum, hanno» diventa «gli abitanti del Piræum hanno» (*ibidem*). E nel 1777 «quelli della città alta di Atene» diventa «quelli della città alta ad Atene» (D. HUME, *Of National Characters*, 1748³, cit., p. 276; D. HUME, *Of National Characters*, in *Id., Essays and Treatises on Several Subjects*, 2 voll., London, T. Cadell / Edinburgh, A. Donaldson e W. Creech, 1777, I, pp. 213-229, 547-551: p. 218).

63 D. HUME, *Of National Characters*, 1748³, cit., p. 275. Qualche anno dopo Hume mette un po' d'acqua nelle sue parole: «pochi bevono il vino puro» (D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 298, corsivo mio).

64 Montaigne, per esempio, sostiene di non poter bere, senza forzarsi, «vino puro»; e di allungare «il vino più sovente di metà, talvolta di un terzo d'acqua» (M. EYQUEM DE MONTAIGNE, *De l'espérance*, in *Id., Saggi*, a cura di A. Tournon, trad. it. di F. Garavini, Milano, Bompiani, 2012, pp. 1980-2085: pp. 2018-2019; 2060-2061).

65 Così, lo studioso italiano è spesso costretto a ricordare la premessa di qualunque discorso fondato: «l'indagine filologica costituisce la condizione essenziale di ogni forma autentica di conoscenza storica» (R. MINUTI, *Premessa a Una geografia politica della diversità. Studi su Montesquieu*, Napoli, Liguori, 2015, pp. IX-XII: p. XI).

66 D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, 2 voll., London, J. Noon, 1739, II, I, XI, p. 73.

67 Dubos sostiene che «le nazioni che abitano sotto climi differenti sono tanto differenti per *esprit*

lo leggeva prima di comporre il *Trattato*).⁶⁸ Riguardo alla propria spiegazione dei caratteri in base a cause fisiche, Dubos chiede al lettore di fare «una grande differenza tra i fatti che ho riportato e le spiegazioni di questi fatti che sto per avventurarmi a fare». ⁶⁹ Hume lo segue: «dobbiamo distinguere esattamente tra il fenomeno stesso e le cause che io gli attribuirò». ⁷⁰ Curioso. Il *Trattato*, che attacca il clima per celebrare la potenza della simpatia, nel difendere il principio dell'associazione usa le stesse parole di Dubos. Così, nel saggio *La nascita e il progresso delle arti e delle scienze*, dove non si concede nulla all'influenza del clima, insieme a Dubos («sottoscrivo volentieri il libro che ha detto: che i più grandi nemici della gloria degli eroi erano i loro *valets de chambre*»), ⁷¹ Hume ricorda che «i più grandi nemici della gloria degli eroi, dice un certo scrittore, sono i loro *Valet[s] de Chambres*». ⁷² Qualche anno più tardi, dopo averlo rivisto, Hume attribuirà il detto al Principe di Condé. ⁷³ Misteri delle fonti.

Temple, Dubos e Montesquieu riconoscono tutti un ruolo alle cause fisiche. Eppure, nei *Caratteri nazionali*, mentre Temple viene discusso esplicitamente, ⁷⁴ Dubos è probabilmente alluso e Montesquieu possibilmente evocato; anche se Montesquieu è

come per inclinazioni» ([J.-B. DUBOS] *Réflexions*, cit., II, 14, pp. 227), e illustra il «potere» dell'aria e della terra, nelle sezioni 14-20 (ivi, II, 14-20, pp. 224-301): «è il fisico che detta legge al morale» (ivi, II, 19, p. 293).

68 Cfr. E. MAZZA, G. MORI, «*Loose Bits of Paper*» and «*Uncorrect Thoughts*»: Hume's «*Early Memoranda in Context*», «*Hume Studies*», 44, 1-2, 2016, pp. 1-100: pp. 12-19.

69 [J.-B. DUBOS] *Réflexions*, cit., II, 14, p. 228. Dubos aggiunge: «anche quando le spiegazioni fisiche di questi fatti non fossero buone, il mio errore su questo punto non impedirebbe che i fatti fossero veritieri e che provassero sempre che le cause morali non decidono da sole del destino di lettere e arti. L'effetto non è meno certo perché se ne sarebbe spiegata male la causa» (*ibidem*; ivi, II, 2, p. 15).

70 D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, 1739, cit., I, II, V, p. 111. Hume aggiunge: «non dobbiamo immaginare per una qualsiasi incertezza nelle ultime [le cause] che anche il primo [il fenomeno] sia incerto. Il fenomeno può essere reale, anche se la mia spiegazione fosse chimerica. La falsità degli uni non è affatto una conseguenza di quella delle altre, anche se allo stesso tempo possiamo osservare che trarre una conseguenza simile ci viene molto naturale» (*ibidem*).

71 [J.-B. DUBOS] *Réflexions*, cit., I, 20, p. 141.

72 D. HUME, *Of the Rise*, 1742, cit., p. 68.

73 D. HUME, *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*, in ID., *Essays and Treatises on Several Subjects*, London, A. Millar / Edinburgh, A. Kincaid e A. Donaldson, 1753⁴, pp. 159-197: p. 170: «"nessuno", disse il principe di Condé, "è un eroe per il suo *Valet de Chambre*"».

74 D. HUME, *Of National Characters*, 1748³, cit., p. 284. Hume si limita a ricordare che «alcuni» spiegano i caratteri nazionali «sulla base di cause *fisiche*» (ivi, p. 268), senza nominare nessun sostenitore tradizionale (per esempio, Ippocrate, Jean Bodin, John Barclay, Pierre Charron, Jean Chardin, Bernard de Fontenelle, John Arbuthnot, Jean-Baptiste Dubos). Per quanto riguarda le incerte osservazioni generali sui climi temperati, Hume chiama in causa autorità meno compromesse: Francis Bacon, George Berkeley, Guido Bentivoglio e William Temple. Nel 1753 sotto il nome di Strabone riunisce chi «rifiuta in larga misura l'influenza del clima sugli uomini» e sostiene che «perfino la differenza tra animali non dipende dal clima» (D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 283 n.). Se avesse letto Montesquieu prima di scrivere i *Caratteri*, Hume potrebbe alludere in maniera irriverente all'inizio del libro XIV dello *Spirito*: «La sola osservazione, riguardo alle differenze tra uomini in differenti climi, alla quale possiamo attribuire qualche peso, è quella comune che la gente nelle regioni del nord ha una maggiore inclinazione ai liquori forti, e quella nelle regioni del sud all'amore e alle donne» (D. HUME, *Of National Characters*, 1748³, cit., p. 285).

proprio il primo al quale venga da pensare,⁷⁵ e non soltanto ai nostri giorni.⁷⁶ È vero, si possono leggere i *Caratteri* di Hume come una risposta allo *Spirito* di Montesquieu. Analogie, somiglianze e opposizioni. Molti, troppi indizi e nessuna prova.

3. La struttura dei «Caratteri nazionali»

I caratteri nazionali esistono.⁷⁷ Nel *Trattato sulla natura umana* si presentano come quella «grande uniformità che possiamo osservare negli umori e nell'inclinazione del pensiero delle persone della stessa nazione»;⁷⁸ nei *Caratteri nazionali* come un «peculiare insieme di maniere» divenute «abituale»,⁷⁹ una «somiglianza» o «similitudi-

75 Si può considerare come opinione standard quella di David Wotton, che non dimentica di rinviare a Chamley: «*I caratteri nazionali* (1748) suonano come una confutazione del resoconto di Montesquieu sul ruolo del clima nel plasmare la vita politica e culturale; e non è impossibile che siano esattamente questo, dal momento che Hume può aver conosciuto qualcosa delle argomentazioni dello *Spirito delle leggi* prima della sua pubblicazione» (D. WOOTTON, *David Hume: «The Historian»*, in *The Cambridge Companion to Hume. Second Edition*, a cura di D.F. Norton e J. Taylor, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 447-479: p. 462 e n. 26; cfr. D. RAYNOR, *Why Did David Hume Dislike Adam Ferguson*, cit., pp. 61-62). A metà Novecento il primo a leggere Hume come risposta a Montesquieu è stato R.B. OAKE, *Montesquieu and Hume*, in «*Modern Language Quarterly*», II, 1941, pp. 25-45, 225-248: pp. 234-235, 237. Dal 1975 tutti rinviano all'ipotesi «ingegnosa» di Chamley (J. HARRIS, *Hume's Life and Works*, in *The Oxford Handbook of Hume*, a cura di P. Russell, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 1-18: p. 16 n. 17). Per una critica di Chamley, cfr. E. MAZZA, *David Hume e i caratteri nazionali*, in «*Materiali per una storia della cultura giuridica*», 32, 2, 2002, pp. 465-490: pp. 472-475; L. TURCO, *Hume e Montesquieu*, cit., pp. 50-53. Più cauta la posizione di J.A. HARRIS, *Hume*, cit., pp. 242-244; Id., *Hume's Life*, cit., pp. 8, 16 n. 17. Secondo Tatsuya Sakamoto, il saggio di Hume è una confutazione della teoria climatica di Dubos e Montesquieu (T. SAKAMOTO, *Hume's Philosophical Economics*, in *The Oxford Handbook of Hume*, cit., pp. 569-587: p. 582), ed è anche «l'inevitabile sotto-prodotto dell'esteso tour di Hume tra i paesi Europei» (T. SAKAMOTO, *Hume's political economy as a system of manners*, in *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, a cura di T. Sakamoto e H. Tanaka, London e New York, Routledge, 2003, pp. 86-102: p. 90; cfr. ivi, p. 91; cfr. J.A. HARRIS, *Hume*, cit., pp. 242, 244).

76 Nicolas-Claude Thieriot e Jean-Bernard Mérian mettono Hume in relazione, quanto meno indiretta, con Montesquieu: secondo Thieriot, Hume si spinge «più lontano di quanto occorra» negando l'azione del clima, mentre Montesquieu «sembra avervi concesso troppo» ([N.-C. THIERIOT] *Essai Sur le Caractère des Nations, par M. Hume [...] traduit de l'Anglois, en 1754*, «*Mercur de France*», gennaio 1756, II, pp. 21-49: p. 24 n. 2), come aveva osservato Maupertuis (MAUPERTUIS, *Eloge de Monsieur de Montesquieu par M. de Maupertuis*, Berlin, 1755, p. 43). Secondo Mérian, la tesi di Hume «merita tanta più attenzione in quanto è direttamente contraria a quella dell'illustre presidente Montesquieu» (J.-B. MÉRIAN, *Essai de Mr. Hume, célèbre Auteur Anglois, sur le Caractere des Nations*, «*Journal Encyclopédique*», maggio 1757, III, III, pp. 26-51: p. 30). Secondo George Cooper, Hume «attacca violentemente entrambi, Aristotele e Montesquieu, senza fare il nome di nessuno dei due» (G. COOPER, *Letters on the Irish Nation*, London, J. David per J. White, 1800, p. 7 n.).

77 D. HUME, *Of National Characters*, 1748³, cit., pp. 267-268; D. HUME, *A Treatise*, 1739, cit., II, I, XI, p. 73; II, III, I, pp. 225-226. Quanto ai caratteri nazionali e individuali, e alle diverse inclinazioni dei poveri e dei lavoratori, nel saggio sui *Caratteri* Hume sembra riprendere a memoria il *Trattato*.

78 D. HUME, *A Treatise*, 1739, cit., II, I, XI, p. 73.

79 D. HUME, *Of National Characters*, 1748³, cit., pp. 267-268.

ne» di maniere.⁸⁰ Il saggio di Hume ha una struttura precisa e presenta due tratti fondamentali: simpatia e cambiamento.

La struttura del saggio può dirsi acquisita soltanto nel 1753, con la seconda edizione.⁸¹ Hume continuerà a rivedere il testo (in maniera non particolarmente significativa), confermando così l'interesse per il saggio e la difesa delle sue tesi. Nella prima parte del saggio, dopo un'introduzione sulla legittimità della nozione di carattere nazionale, Hume offre una descrizione apparentemente neutra dei partiti esistenti: «alcuni» spiegano i caratteri sulla base di cause morali, «altri» di cause fisiche.⁸² Hume offre anche una definizione apparentemente neutra delle cause, per schierarsi dalla parte di quelle morali.⁸³ A questo punto muove la prima obiezione alla sua posizione. In maniera tradizionale, l'obiezione è tratta dall'analogia con gli animali.⁸⁴ Nel 1753, con una nota, e sotto l'autorità di uno Strabone piuttosto humiano («tutto è consuetudine ed educazione»),⁸⁵ aggiungerà che il clima non influenza nemmeno gli animali. Per rispondere all'obiezione Hume ricorre al principio della simpatia, e conclude ribadendo la sua posizione.⁸⁶ Infine, espone 9 osservazioni in favore delle cause morali.⁸⁷

80 Ivi, pp. 273, 274, 275, 276, 278.

81 Nella seconda edizione del 1753 Hume completa il testo del 1748: divide il primo paragrafo (1748³, cit., pp. 267-268) in due (1753⁴, cit., pp. 277-278) ed eleva la nota discorsiva sul coraggio (1748³, cit., p. 284 n.) a paragrafo nel corpo del testo (1753⁴, cit., p. 296); aggiunge due lunghe note discorsive, una sul carattere degli animali (1753⁴, cit., p. 283) e una sul carattere dei «negri» (1753⁴, cit., p. 291 n.); nella nota sul carattere dei preti aggiunge il capoverso sulla vendetta (1753⁴, cit., p. 282 n.) e quello conclusivo sull'ufficio sacerdotale tra i romani (1753⁴, cit., p. 282 n.); aggiunge la nota discorsiva, relativa agli Armeni, sulle piccole sette e la loro moralità (1753⁴, cit., p. 287 n.); aggiunge una frase alla nota sulla taciturnità dei Galli secondo Diodoro Siculo (1748³, cit., p. 285 n.; 1753⁴, cit., p. 297 n.). Soprattutto, aggiunge nel testo un riferimento a Cicerone e Quintiliano (1753⁴, cit., p. 294), e in nota i riferimenti a Tito Livio (1753⁴, cit., p. 288 n.), Quinto Curzio e Plutarco (1753⁴, cit., p. 298 nn.). D'ora in avanti, farò riferimento all'edizione del 1753, segnalando gli eventuali cambiamenti rispetto al testo del 1748, e a quelli successivi.

82 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., pp. 277-278.

83 Ivi, pp. 278, 281-282.

84 Ivi, pp. 282-283.

85 Ivi, p. 283 n. La coppia «consuetudine ed educazione» riprende i *Saggi filosofici* (D. HUME, *Philosophical Essays concerning Human Understanding*, London, A. Millar, 1748, VIII, p. 137), che a loro volta riprendono il *Trattato* (per esempio, D. HUME, *A Treatise*, 1739, cit., II, III, I, pp. 225-226; cfr. D. HUME, *Philosophical Essays*, cit., VIII, p. 135). Secondo Chamley, nei *Saggi filosofici* «i caratteri nazionali sono spiegati con la consuetudine, e non più con la simpatia» (P.E. CHAMLEY, *The Conflict*, cit., p. 280). Eppure, la simpatia è sempre dietro l'educazione. Lo stesso Chamley ammette che i *Caratteri nazionali* «si riferiscono esplicitamente al principio della simpatia», ma, precisa, «di fatto mostrano che la simpatia è legata alla consuetudine che, a sua volta, può essere ridotta al principio dell'associazione» (ivi, p. 283).

86 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., pp. 284-285.

87 Ivi, pp. 285-290.

Inizia la seconda parte. Hume muove la seconda obiezione alla sua posizione. Di nuovo – come in Montaigne, Bodin, Fontenelle e Dubos⁸⁸ (che cita Fontenelle)⁸⁹ – l’obiezione è tratta dall’analogia con animali e piante,⁹⁰ fa appello ai gradi di caldo e freddo, e si fonda sulla differenza «notevole» tra gli Europei e quei popoli inferiori che vivono al di là dei circoli polari o tra un tropico e l’altro.⁹¹ Presa per buona l’inferiorità, Hume offre una probabile spiegazione alternativa in base a cause morali.⁹² Nel 1753, con una nota, spiegherà l’inferiorità dei «negri» con una distinzione originaria di natura.⁹³ Ancora una volta segue il suo Strabone: niente clima.⁹⁴ O cause morali o natura.

A questo punto Hume si volge ai climi temperati, dove i caratteri sono assai promiscui e «quasi tutte» le osservazioni generali sono «incerte».⁹⁵ Di conseguenza espone 8 osservazioni (o proposizioni-*ma*) contro le cause fisiche:⁹⁶ a prima vista il clima potrebbe avere un’influenza, *ma* ci sono contro-esempi e spiegazioni alternative. Alla fine Hume considera la sola osservazione che abbia un «qualche peso» sulla differenza tra i popoli del nord, inclini ai liquori e al vino, e quelli del sud, inclini all’amore e alla gelosia:⁹⁷ prima la spiega con una causa fisica «molto probabile» (il sangue gelato o infiammato),⁹⁸ poi con probabile una causa morale (la rarità e la novità, la semi-nudità e l’agio).⁹⁹ Poi nega la differenza con una serie di contro-esempi.¹⁰⁰ Poi la suppone vera per «principi fisici», ma limita l’inferenza che ne possiamo trarre,¹⁰¹ e conclude leggermente che i climi «molto temperati» sono i migliori, perché il sangue è caldo senza essere infiammato, e l’amore non porta con sé la gelosia.¹⁰²

88 M. EYQUEM DE MONTAIGNE, *Apologie de Raymond Sebond*, in ID., *Saggi*, pp. 778-1118: pp. 1058-1061; J. BODIN, *Les Six Livres de la Republique*, cit., V, I, p. 487; FONTENELLE, *Digression sur les anciens et les modernes*, in ID., *Œuvres*, 10 voll., 1742-1758, Paris, M. Brunet, 1742, IV, pp. 170-200: pp. 172, 173, 189; [J.-B. DUBOS] *Réflexions*, cit., II, 15, pp. 253-256; cfr. *ivi*, 14, pp. 225, 228, 232; *ivi*, 15, p. 259; *ivi*, 19, p. 289.

89 [J.-B. DUBOS] *Réflexions*, cit., II, 13, p. 141.

90 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 290. Dubos ricorda che, «come dice Tito Livio, accade agli uomini come alle piante e agli animali» ([J.-B. DUBOS] *Réflexions*, cit., II, 15, p. 254; cfr. LIVY, *History*, 13 voll., London, W. Heinemann, LOEB, 1936, XI, 38.17.10, pp. 58-59).

91 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 290.

92 *Ibidem*.

93 *Ivi*, p. 291 n.

94 *Ivi*, p. 283 n.

95 *Ivi*, pp. 290-291; cfr. FONTENELLE, *Digression*, cit., pp. 174-175.

96 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., pp. 291-296.

97 *Ivi*, p. 297.

98 *Ibidem*.

99 *Ivi*, pp. 297-298. Vedi *infra*, n. 166.

100 *Ivi*, pp. 298-299.

101 *Ivi*, p. 299.

102 *Ivi*, pp. 299-300.

3.1. *Sympatia (primo tratto)*

La nostra mente è molto imitativa,¹⁰³ osserva Hume con Aristotele,¹⁰⁴ ma anche con Malebranche.¹⁰⁵ Quando conversiamo spesso in gruppo non possiamo non assumere una «somialtanza di maniere».¹⁰⁶ Abbiamo una «disposizione», prosegue Hume sempre con Malebranche, che ci comunica due forti «propensioni».¹⁰⁷ La prima è una propensione alla compagnia e alla società.¹⁰⁸ La seconda è una propensione ad «adde[n]trar[ci] profondamente» nei sentimenti degli altri; quest'ultima fa sì che passioni e inclinazioni «simili» corrano, «come per contagio», all'interno del gruppo.¹⁰⁹ Molte persone unite in un unico corpo politico, per «difesa, commercio e governo», hanno rapporti talmente «frequenti» che, insieme alla stessa lingua, «devono contrarre una somialtanza di maniere e avere un carattere comune o nazionale».¹¹⁰

Per questo dobbiamo guardare – come capita spesso a Hume – all'«infanzia» della società. Qui, se una disposizione è più diffusa «prevarrà naturalmente nel composto e darà una coloritura al carattere nazionale».¹¹¹ Ma, si chiede Hume, se non si trovasse un temperamento dominante nemmeno in queste società «contratte»? Le persone che hanno credito e autorità, risponde, costituiscono un corpo politico «ancora più contratto», e di sicuro non hanno «sempre» lo stesso carattere; la loro influenza sulle maniere di un popolo, «in ogni epoca, deve essere assai considerevole».¹¹² Di più, indipendentemente da ciò che «forma» le maniere di una generazione, quella successiva «deve assorbire» una coloritura più intensa della stessa tinta: durante l'infanzia,

103 Ivi, p. 284.

104 ARISTOTLE, *Poetics*, LONGINUS, *On the Sublime*, DEMETRIUS, *On Style*, London, Harvard University Press, LOEB, 1995, 1448b, IV, 4-8, pp. 36-37; 1448b, IV, 19-20, pp. 38-39; cfr. VITRUVIUS, *On Architecture*, 2 voll., London, W. Heinemann, LOEB, 1955, II, I, pp. 78-79.

105 N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la vérité*, 3 voll., a cura di G. Rodis-Lewis, Paris Vrin, 1991³, I, II, I, VII, § II, pp. 235-237; II, III, I, §§ I-II, pp. 320-322.

106 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 284. «Gli uomini hanno bisogno gli uni degli altri [...], questi legami naturali, che ci accomunano alle bestie, consistono in una certa disposizione del cervello, che hanno tutti gli uomini, a imitare qualcuno di coloro con cui conversano, a formare gli stessi giudizi che questi formano, ed entrare nelle stesse passioni da cui questi sono agitati. E questa disposizione solitamente lega gli uomini gli uni agli altri molto più strettamente» (N. MALEBRANCHE, *De la Recherche*, cit., I, II, III, I, § I, p. 321; cfr. ivi, II, III, I, § II, p. 322; cfr. FONTENELLE, *Digression*, cit., p. 173).

107 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 284.

108 *Ibidem*.

109 *Ibidem*. Questa «disposizione» ci fa «adde[n]trare profondamente nei sentimenti gli uni degli altri», e fa sì che «per l'intero circolo o gruppo di compagni corrano passioni e inclinazioni simili, come per contagio», e che le persone «acquisiscano una similitudine di maniere e si comunichino tra loro i vizi come le virtù» (ivi, p. 284): è una «simpatia o contagio delle maniere» (ivi, p. 285). L'immagine del «contagio» – tipica di Hume per quanto riguarda la diffusione delle passioni e dell'opinione popolare, nel *Treatise* come negli *Essays* – è già in Malebranche (N. MALEBRANCHE, *De la Recherche*, cit., I, II, III, I, § I, pp. 320-321), ed è ripresa da Hutcheson, che usa l'espressione «una sorta di simpatia o di contagio» (F. HUTCHESON, *An Inquiry concerning Beauty*, in ID., *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, London, J. e J. Knapton et alii, 1729, VI, § XII, p. 82).

110 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 284.

111 *Ibidem*.

112 Ivi, p. 285.

infatti, siamo «più soggetti a tutte le impressioni» e le conserviamo per la vita.¹¹³ Così, «tutti» i caratteri nazionali dipendono o da cause morali fisse o da accidenti (il carattere delle persone d'autorità nell'«infanzia della società» o al «primo stabilirsi» di una repubblica).¹¹⁴ E, «se scorriamo il globo intero, o passiamo in rassegna tutti gli annali della storia, scopriremo ovunque i segni di questa simpatia o contagio delle maniere, e nessun segno dell'influenza dell'aria o del clima».¹¹⁵

Se il carattere è figlio della «comunicazione»,¹¹⁶ c'è posto perfino per una riflessione sull'Europa: «quando parecchie nazioni confinanti hanno tra loro una *comunicazione* molto *stretta* per politica e commercio o per viaggi, esse assumono una somiglianza di maniere proporzionata alla comunicazione».¹¹⁷ Agli orientali «sembra» che i Franchi abbiano «tutti [...] un carattere uniforme».¹¹⁸ Le differenze sono come accenti particolari di province differenti: «non sono distinguibili, se non da un orecchio abituato, e comunemente sfuggono a chi è straniero».¹¹⁹ Verrebbe da chiedersi: l'uniformità cinese ai nostri occhi è meno apparente della nostra agli occhi loro?¹²⁰

Dal momento che una delle cause morali è «la situazione di una nazione riguardo ai suoi vicini»,¹²¹ e dal momento che le maniere possono cambiare anche per via delle relazioni coi vicini,¹²² Hume ci informa che nessuno era geloso come i moscoviti, «prima che la comunicazione con l'Europa ne alterasse alquanto le maniere».¹²³ Montesquieu è avvertito: non esistono maniere estranee al clima.¹²⁴

113 *Ibidem.*

114 *Ibidem.*

115 *Ibidem.*

116 Ivi, pp. 284, 285, 287, 289, 292, 299.

117 Ivi, p. 289.

118 *Ibidem.*

119 *Ibidem.*

120 Cfr. ivi, pp. 285-286, 289.

121 Ivi, p. 278.

122 Ivi, p. 289.

123 Ivi, p. 299. «Le maniere di un popolo cambiano in modo molto considerevole da un'epoca all'altra [...] per la mescolanza di popoli nuovi» (ivi, p. 288); l'affermazione ricorda Montesquieu: «più i popoli comunicano tra loro più cambiano facilmente le maniere, perché ciascun popolo è più uno spettacolo per l'altro: si vedono meglio le singolarità degli individui» ([MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, XIX, VIII, p. 486). Ma Montesquieu aggiunge: «il clima, che fa sì che una nazione ami comunicare con un'altra, fa anche sì che ami cambiare; e ciò che fa sì che una nazione ami cambiare, fa anche sì che formi il proprio gusto» (*ibidem*).

124 Per Montesquieu «i costumi di un tempo [dei Moscoviti] erano estranei al clima» («vi erano stati portati dalla mescolanza delle nazioni e dalle conquiste»); così Pietro I, «dando i costumi e le maniere dell'Europa [non estranei al clima] a una nazione dell'Europa, trovò delle facilitazioni [...]. L'imperio del clima è il primo di tutti gli imperii [...] a Pietro fu sufficiente ispirare altri costumi e altre maniere» ([MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, XIX, XIV, p. 494). La comunicazione è causa del cambiamento di maniere, sostiene Montesquieu; la comunicazione è causa della somiglianza di maniere, sostiene Hume, anche se, aggiunge, la comunicazione con altri popoli può anche essere causa del cambiamento di maniere. Ma la comunicazione, risponde Montesquieu, può essere causa di una somiglianza di maniere artificiale (come in Russia prima dei cambiamenti promossi da Pietro I). La cosa importante, precisa Montesquieu, è che queste maniere siano adeguate al clima. Per comunicazione con l'Europa i moscoviti perdono la loro gelosia, osserva Hume; per comunicazione con l'Europa, aveva osservato Montesquieu, i Moscoviti prima hanno acquistato una gelosia estranea al clima, poi l'hanno persa fa-

3.2. Cambiamento (secondo tratto)

«Le maniere di un popolo», avverte Hume, «cambiano in modo assai notevole da un'epoca all'altra»,¹²⁵ perfino nell'arco di cinquant'anni¹²⁶ (Dubos lo chiama un «secolo» e, a volte, sono sessanta o settant'anni).¹²⁷ Cambiano per le «grandi alterazioni del governo», per la «mescolanza di popoli nuovi» (lo dice anche Montesquieu),¹²⁸ o per l'«incostanza» delle vicende umane.¹²⁹ Cambiano per «comunicazione».¹³⁰

Con il cambiamento Hume prende le distanze da Dubos e Arbuthnot (che probabilmente segue Dubos),¹³¹ e, in parte, anche da Montesquieu.¹³² «Le principali nazioni europee», sostiene Dubos, «hanno il carattere peculiare dei popoli antichi che abitavano la terra che esse abitano oggi».¹³³ I francesi «in tutti i secoli [...] avranno un carattere generale che li distinguerà dalle altre nazioni»: ¹³⁴ di fatto, hanno «le stesse

cilmente, proprio perché vivere senza gelosia è più adatto al loro clima. I moscoviti portavano lunghe barbe e lunghe vesti, e le donne venivano rinchiuso come schiave (ivi, I, XIX, XIV, p. 493). Poi la nazione si è «civillizzata» con «facilità e [...] prontezza»: ci sono stati «cambiamenti», e «un cambiamento di costumi tra le donne», verso maniere più Europee, che erano più adeguate al clima. Costumi e maniere furono sostituiti da altri costumi e maniere: Pietro «cambia con le maniere ciò che è [stato] stabilito dalle maniere [...]. Ci sono mezzi per [...] far cambiare le maniere: sono gli esempi». Le maniere non dovrebbero essere «estraneo al clima»; quando lo sono, cambiarle è «più facile» e il cambiamento si verifica con «facilità» (*ibidem*).

125 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 288.

126 Ivi, pp. 288-289, 293; cfr. D. HUME, *A Dialogue*, in *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, London, A. Millar, 1751, pp. 223-253: p. 248; D. HUME, *The History of England*, 8 voll., London, T. Cadell, 1773, VI, n. Q, p. 571.

127 [J.-B. DUBOS] *Réflexions*, cit., II, 12, pp. 121-122.

128 [MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, XIX, VIII, p. 486.

129 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 288.

130 Ivi, p. 299.

131 «I francesi hanno le stesse inclinazioni e lo stesso carattere di spirito dei Galli. Riconosciamo ancora in noi la maggior parte dei tratti che Cesare, Floro e gli storici antichi gli attribuiscono» ([J.-B. DUBOS] *Réflexions*, cit., II, 15, p. 248); «il temperamento dei Galli descritto da Cesare e da altri scrittori è quasi identico a quello dei Francesi attuali» (J. ARBUTHNOT, *An Essay concerning the Effects of Air on Human Bodies*, London, J. Tonson, 1733, XVIII, p. 149).

132 Nelle *Considerazioni* sui Romani, Montesquieu sostiene che «i popoli [della Macedonia] erano assai adatti alla guerra, coraggiosi, obbedienti, industriosi, infaticabili; e bisognava bene che traessero tali qualità dal clima, dal momento che ancora oggi gli uomini di queste contrade sono i migliori soldati dell'impero Turco» ([MONTESQUIEU] *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains, et de leur decadence*, Paris, Huart et alii, 1734, V, p. 46). Montesquieu sostiene anche che «la buona fede degli Spagnoli è stata famosa in tutti i tempi» ([MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, XIX, X, p. 489). Secondo Luigi Turco, Hume intende «sottrarre alla nozione [di carattere nazionale] quella centralità e quel ruolo storico che ha nell'*Esprit des lois* [...]». Inoltre per Montesquieu il carattere nazionale è l'opera di un lungo processo di sedimentazione, laddove per Hume è un fenomeno passeggero e i popoli cambiano carattere da un secolo all'altro» (L. TURCO, *Hume e Montesquieu*, cit., p. 55). Eppure anche Montesquieu pensa che «più i popoli comunicano tra loro più cambiano facilmente le maniere» ([MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, XIX, VIII, p. 486); ma, aggiunge, «il clima, che fa sì che una nazione ami comunicare con un'altra, fa anche sì che ami cambiare» (*ibidem*).

133 [J.-B. DUBOS] *Réflexions*, cit., II, 15, p. 247.

134 Ivi, II, 19, p. 288.

inclinazioni e lo stesso carattere» dei Galli.¹³⁵ È vero, Dubos non nega i cambiamenti («la cosa non impedirà che i francesi di certi secoli siano diversi dai francesi di altri secoli»),¹³⁶ ma li spiega con i cambiamenti delle qualità dell'aria e del terreno; e, in ogni caso, aggiunge, «si troverà ovunque il popolo antico in quello nuovo, per quanto professi un'altra religione rispetto a quello antico, e benché sia governato da altre massime».¹³⁷ Nel 1753 Hume aggiunge una nota che, mentre allude alle *Lettere persiane* («i francesi parlano molto»),¹³⁸ sembra una gentile presa in giro di queste *Riflessioni*: Diodoro Siculo «attribuisce ai Galli la taciturnità; una nuova prova che i caratteri nazionali possono cambiare moltissimo».¹³⁹ Le maniere di un popolo «ammettono le più grandi alterazioni».¹⁴⁰

Come aveva scritto nell'*Eloquenza* del 1742: «chi consideri i periodi e le rivoluzioni del genere umano, così come ce le rappresenta la storia, [...] vede con sorpresa le maniere, i costumi e le opinioni della stessa specie suscettibili di prodigiosi cambiamenti».¹⁴¹ Come scriverà nella *Storia* del 1773: «il carattere di un governo nazionale non può essere sconosciuto in Europa, anche se a volte cambia assai improvvisamente»:¹⁴² «le nazioni cambiano molto velocemente al riguardo».¹⁴³ Di nuovo, il *Trattato* c'era arrivato prima: suolo e clima, anche quando «continuano a essere invariabilmente identici, non sono in grado di conservare identico il carattere di una nazione per un secolo intero».¹⁴⁴ Fa ben poco, questo clima; e forse anche per questo è un aspetto trascurato dalla letteratura. I *Caratteri nazionali*, osserva Montesquieu, sono una «bella dissertazione», piena di «riflessioni assai nuove».¹⁴⁵ Alcune sono prevedibili, altre lo sono un po' meno.

135 Ivi, II, 15, p. 248.

136 Ivi, II, 19, p. 288. Per la spiegazione dei caratteri nazionali con i cambiamenti e le alterazioni delle qualità dell'aria e del terreno, cfr. ivi, II, 19, pp. 287-288, 294; 20, pp. 295-301; questi cambiamenti rendono conto delle differenze tra Spagnoli, Francesi, Inglesi e Tedeschi antichi e moderni (ivi, II, 15, pp. 247-253); tra gli antichi e moderni abitanti di Roma (ivi, II, 16, pp. 261-262, 263-269) e della provincia d'Olanda (ivi, II, 16, pp. 262, 269-273).

137 Ivi, II, 15, p. 253.

138 [MONTESQUIEU] *Lettres Persanes*, 2 voll., Cologne, P. Marteau, 1730, I, LXXX, p. 21.

139 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 297 n.; cfr. DIODORUS OF SICILY, *Library of History*, 12 voll., London, W. Heinemann, LOEB, 1939, III, V, 31, 1, pp. 176-177.

140 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 292.

141 D. HUME, *Of Eloquence*, in ID., *Essays, Moral and Political*, 1742, cit., pp. 9-33: p. 9.

142 D. HUME, *The History of England*, 1773, cit., VI, n. Q, p. 571.

143 Ivi, I, n. A, p. 472.

144 D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, 1739, cit., II, I, XI, p. 73.

145 MONTESQUIEU a D. Hume, 19 maggio 1749, cit., p. 1230.

4. Clima umano: quelle strane cause morali

Il quattro dicembre 1754, mentre presiede la riunione della Select Society, Hume stabilisce il tema per la settimana successiva: «se la differenza dei caratteri nazionali sia dovuta *principalmente* alla natura dei differenti climi o a cause morali e politiche». ¹⁴⁶ *Principalmente*. L'avverbio richiama il saggio: «il carattere di una nazione dipenderà *moltissimo* da cause morali». ¹⁴⁷ *Principalmente* e *moltissimo*. Questo è tipicamente umano. Che cosa concede Hume all'influenza del clima? Meno dei suoi sostenitori (alla Dubos) e più di quanto si è disposti a immaginare.

Non penso tanto alla cautela nella spiegazione dell'inferiorità (presunta) di chi vive ai tropici: le cause morali «*possono, forse*, spiegare questa notevole differenza senza far ricorso alle cause *fisiche*», ¹⁴⁸ né all'atteggiamento analogo rispetto all'inclinazione all'alcol degli abitanti del nord, e all'amore di quelli del sud: «*forse*, la questione può anche essere spiegata in base a cause *morali*». ¹⁴⁹ E nemmeno all'atteggiamento scettico (accademico) – Montesquieu l'avrebbe, in parte, condiviso – ¹⁵⁰ verso le osservazioni sui caratteri promiscui nei climi temperati: «questo *comunque* è *certo* che nei climi temperati i caratteri delle nazioni sono molto promiscui e che *quasi* tutte le osservazioni generali, che sono state fatte sulle nazioni più a sud o più a nord in questi climi, vengono trovate *incerte* e fallaci». ¹⁵¹ Non penso nemmeno all'andamento del pensiero che dissolve le questioni: dall'ammissione di una differenza regolare tra nord e sud alla sua spiegazione prima in base a cause fisiche poi a cause morali poi alla negazione della differenza poi all'ammissione di una differenza irregolare per finire con la limitazione dell'inferenza che ne possiamo trarre. ¹⁵²

Del clima Hume dice di non vedere nessun segno, ¹⁵³ eppure, si è obiettato, così dicendo si spinge «perfino al di là della propria opinione: infatti, [...] accorda qualcosa

146 NLS, Select Society Adv. Mss. 23.1.1, p. 33 (cfr. ivi, pp. 31-32). La questione discussa l'11 dicembre 1754, viene riproposta e ridiscussa nel marzo del 1755 e nel luglio del 1757 (ivi, pp. 48, 51, 103), e sulla lista delle «Questioni da discutere nella Select Society» qualcuno può finalmente scrivere: «Discussa» (ivi, p. 190). Nel 1732 l'Académie Royale des Belles-Lettres, Sciences & Arts di Bordeaux, per l'agosto del 1733, aveva proposto un premio «a chi darà la spiegazione più probabile della natura dell'aria e delle sue proprietà» («Le Journal des Sçavans», ottobre 1732, p. 623).

147 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 278 (corsivo mio).

148 Ivi, p. 290 (primi corsivi miei).

149 Ivi, p. 297 (primo corsivo mio).

150 Nei paesi «temperati», osserva Montesquieu, i popoli sono «incostanti nelle loro maniere, nei loro stessi vizi e nelle loro virtù: il clima non ha una qualità abbastanza determinata per fissarli» ([MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, XIV, II, p. 365); in Europa, dove la zona temperata è molto estesa e comprende climi tra loro molto diversi, «ogni paese è pressapoco simile a quello vicino e non c'è una differenza notevole» (ivi, XVII, III, p. 436).

151 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., pp. 290-291 (corsivi miei); cfr. FONTENELLE, *Digression*, cit. p. 175.

152 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., pp. 297-299.

153 Ivi, p. 285.

al clima, e lo fa con ragione». ¹⁵⁴ C'è chi osa di più e avanza la sua obiezione: «Hume sembra involontariamente ammettere l'esistenza dell'influenza diretta del clima», ¹⁵⁵ per esempio, quando ammette che, nei «più grandi caldi» dell'estate, il vino senz'acqua è «quasi altrettanto necessario per rinsaldare gli spiriti, evaporati dal caldo, quanto lo è in Svezia, durante l'inverno, per riscaldare i corpi congelati dal rigore della stagione». ¹⁵⁶ All'obiezione (la si potrebbe senza dubbio rafforzare) ¹⁵⁷ si risponde facilmente: Hume argomenta che la stessa causa fisica può spiegare l'inclinazione all'alcol al nord come al sud. ¹⁵⁸ Ma c'è dell'altro.

All'inizio delle proposizioni-*ma* contro l'influenza delle cause fisiche, ¹⁵⁹ Hume osserva una «differenza notevole»: ¹⁶⁰ quelli che vivono al di là dei circoli polari o tra un tropico e l'altro sono «inferiori», «massimamente incapaci di tutti i più alti conseguimenti della mente umana». ¹⁶¹ Poi si ferma per una concessione: «davvero c'è qualche ragione per pensare» che caldo e freddo possano spiegare questa differenza. ¹⁶² Eppure, suggerisce, altri fattori «possono, forse» spiegare la differenza «senza fare ricorso» alle cause fisiche: «la povertà e la miseria» degli abitanti del nord, e «l'indolenza» di quelli del sud. ¹⁶³ Nel 1753 Hume rafforza la spiegazione morale: «l'indolenza di quelli del sud dovuta alle loro poche necessità». ¹⁶⁴

Alla fine delle proposizioni-*ma*, Hume osserva un'altra «differenza considerevole»: ¹⁶⁵ gli abitanti del nord hanno una «maggiore» inclinazione per il vino e i liquori

154 [N.-C. THIERIOT] *Essai Sur le Caractère des Nations*, cit., p. 24 n. 2.

155 J.W. GILBART, *The philosophy of history*, London, R. Clay, 1857, p. 27.

156 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 299.

157 Hume ammette che nei climi «molto temperati» il sangue non è «così infiammato da rendere le nazioni gelose, e tuttavia è abbastanza riscaldato da far sì che venga dato il dovuto valore al fascino e alle doti del bel sesso» (ivi, p. 300); al contrario, nei climi o nelle regioni «del sud», le donne «maturano prima» e, di conseguenza «una ragazza di dodici anni non può avere la stessa discrezione nel governare la furia di questa sua passione che può avere una ragazza che non sente la violenza di questa passione finché non ha diciassette o diciotto anni» (ivi, p. 298). Montesquieu sostiene qualcosa di simile: nei climi caldi le passioni «si fanno sentire quando si è più giovani» e «ci si sposa più di buon'ora» ([MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, V, XV, p. 101), anche perché le donne sono «nubili a otto, nove e dieci anni», mentre nei climi temperati «sono nubili più tardi» (ivi, I, XVI, II, p. 411; cfr. ivi, I, V, XIV, p. 97).

158 Hume si oppone così a una posizione alla Montesquieu, secondo la quale nei paesi caldi, con la traspirazione, la parte acquosa del sangue esala e si dissipa, mentre restano i globuli, e quindi si beve acqua e non liquori, che coagulerebbero i restanti globuli del sangue; nei paesi freddi, invece, la parte acquosa del sangue esala poco, e resta abbondante, e quindi si possono bere i liquori, che sono utili e mettono il sangue in movimento, senza che i globuli si coagulino ([MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, XIV, X, pp. 372-373).

159 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., pp. 290-296. Sono proposizioni-*ma*, perché la prima parte, muovendo da differenze tra nord e sud, sembra argomentare a favore dell'influenza delle cause fisiche, e in particolare del clima, e in particolare dei gradi di caldo e freddo, *ma* la seconda parte smentisce la prima.

160 Ivi, p. 290.

161 *Ibidem*. In seguito, con l'edizione del 1770, Hume mitiga «massimamente incapaci» eliminando l'avverbio (D. HUME, *Of national Characters*, 1770, cit., p. 258).

162 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 290.

163 *Ibidem*.

164 *Ibidem*.

165 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 297. Nel 1753 si tratta di una semplice differenza

forti, quelli del sud per l'amore e per la gelosia.¹⁶⁶ Di nuovo, Hume si ferma per una concessione: «a questa differenza si può assegnare una causa *fisica* molto probabile»: nei climi più freddi il sangue è «ghiacciato», e i liquori e il vino lo «riscaldano»; nei climi più caldi il sangue è infiammato dal «calore naturale del sole» e la passione tra i sessi viene esaltata.¹⁶⁷ Eppure, suggerisce, «forse, anche, la cosa può essere spiegata in base a cause *morali*»: nei climi più freddi, i liquori forti sono «più rari» e quindi «più desiderati»¹⁶⁸ (Hume ricorda Voltaire);¹⁶⁹ nei climi più caldi, uomini e donne sono costretti a girare «mezzi nudi» e così s'infiamma la passione.¹⁷⁰ Con la nudità durante gli esercizi ginnici, indipendentemente dal caldo, Hume spiegherà la pedestria ateniese,¹⁷¹ seguendo Cicerone¹⁷² e in parziale accordo con Montesquieu.¹⁷³ Nel 1777 Hume rafforza nuovamente la spiegazione morale: «poiché le necessità degli uomini sono evidentemente minori nei climi caldi che in quelli freddi, questa sola circostanza può fare una considerevole differenza».¹⁷⁴ E così si ritrova d'accordo con Montesquieu: «nei climi caldi si hanno minori bisogni».¹⁷⁵

Nel saggio *Il commercio*, pubblicato nel 1752 (quattro anni dopo la prima edizione dei *Caratteri nazionali* e un anno prima della seconda), Hume si compiace di proporre una posizione apparentemente «strana»: la povertà della gente nel sud Europa (in Francia, Italia e Spagna), «in qualche misura», dipende da «le ricchezze superiori del suolo e la felicità del clima».¹⁷⁶ Il suolo è «buono» e l'agricoltura è «facile»: «il solo

(*ibidem*). Nel 1777 aggiunge il passo, dove la differenza diventa «considerevole» (D. HUME, *Of National Characters*, 1777, cit., p. 228).

166 Ivi, p. 297.

167 *Ibidem*. Hume descrive la causa dell'inclinazione ai liquori nei climi freddi in base all'effetto dei liquori («riscaldano il sangue ghiacciato [...] e fortificano gli uomini contro le ingiurie del tempo»), quella dell'inclinazione all'amore nei climi caldi in base all'effetto del sole («infiamma il sangue ed esalta la passione tra i sessi»): il sangue congelato inclina ai liquori (ivi, pp. 297, 300), quello infiammato all'amore, ma ciò che lo infiamma è la promiscuità, non direttamente il sole.

168 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 297.

169 [VOLTAIRE] *Histoire de Charles XII*, cit., p. 3: «liquori forti e vini, che le nazioni settentrionali sembrano amare tanto più quanto la natura glieli ha rifiutati».

170 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 297. Nel 1777 Hume aggiunge: «nulla incoraggia tanto la passione dell'amore quanto l'agio e il tempo libero, nulla la distrugge più dell'industriosità o della fatica dura» (D. HUME, *Of National Characters*, 1777, cit., pp. 227-228).

171 D. HUME, *A Dialogue*, cit., p. 239; D. HUME a G. Elliot of Minto, 18 febbraio 1751, in *The Letters of David Hume*, cit., I, p. 152.

172 CICERO, *Tusculan Disputations*, London, Harvard University Press, LOEB, 1989, 4.33, pp. 408-409.

173 [MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, VIII, XI, p. 190; XII, VII, p. 306.

174 D. HUME, *Of National Characters*, 1777, cit., p. 228.

175 [MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, XVI, III, p. 413. «Sono i differenti bisogni, nei differenti climi, che hanno formato le differenti maniere di vivere; e queste differenti maniere di vivere hanno formato i diversi tipi di leggi» (ivi, I, XIV, XI, p. 374). Le nazioni del sud d'Europa, per esempio, hanno «ogni sorta di comodità per la vita e pochi bisogni»: la natura ha dato «molto», ed esse le chiedono «poco», di conseguenza la natura ha dato loro «pigrizia»; al contrario, le nazioni del nord Europa, «hanno molti bisogni, e poche comodità per la vita»: la natura dà loro «poco», ed esse le chiedono «molto», di conseguenza la natura ha dato loro «industriosità e attività» (ivi, II, XXI, III, p. 27).

176 D. HUME, *Of Commerce*, in *Id.*, *Political Discourses*, cit., pp. 1-22: p. 20.

calore del sole e la temperatura del clima arricchiscono il terreno e ne ripristinano la fertilità». ¹⁷⁷ Al nord (in Inghilterra), invece, la terra è «ricca ma grezza» e deve essere coltivata «con grande spesa», ¹⁷⁸ e gli uomini devono sempre avere profitti «proporzionati alla spesa e al rischio». ¹⁷⁹

Per giustificare il «paradosso», Hume sviluppa «un'osservazione simile sulla storia generale dell'umanità». ¹⁸⁰ Ancora una volta prende per buona l'inferiorità: nessun popolo tra un tropico e l'altro ha «mai» potuto «conseguire finora nessuna arte o civiltà, o raggiungere nessuna amministrazione nel governo e nessuna disciplina militare». ¹⁸¹ C'è una causa «probabile»: «il calore e l'eguaglianza del tempo nella zona torrida». ¹⁸² Questa causa rende vestiti e case «meno indispensabili» e di conseguenza rimuove, «in parte, quella necessità che è la grande molla dell'industriosità e dell'inventiva». ¹⁸³

Il saggio *Le tasse* rimanda al *Commercio*. ¹⁸⁴ Come le tasse che non toccano le cose «necessarie alla vita», le difficoltà servono «spesso a stimolare l'industriosità di un popolo». ¹⁸⁵ C'è un «caso parallelo»: le nazioni più commerciali non hanno «sempre posseduto la più grande estensione di terra fertile»; al contrario, hanno faticato «sotto il peso di molti svantaggi naturali». ¹⁸⁶ Perfino i soli due paesi «ampi e fertili» che hanno sviluppato «molto commercio» (Paesi Bassi e Inghilterra), vi furono attratti anche dalla «necessità di frequentare porti stranieri per procurarsi ciò che il clima rifiutava loro»: «alcune necessità o svantaggi naturali» possono essere ritenuti «favorevoli all'industriosità». ¹⁸⁷

Ancora una volta Hume si trova silenziosamente d'accordo con Montesquieu: «la sterilità delle terre rende gli uomini industriosi [...]: bisogna bene che si procurino ciò che il terreno rifiuta loro». ¹⁸⁸ Soprattutto si dichiara d'accordo con William Temple. Temple, racconta Hume nelle *Tasse*, ¹⁸⁹ «attribuisce completamente l'industriosità degli Olandesi alla necessità derivante dagli svantaggi naturali». ¹⁹⁰ Al contrario, in Irlanda (Hume cita Temple), «per l'ampiezza e la ricchezza del suolo, e la scarsità di gente, tutte le cose necessarie alla vita sono così a buon mercato» che la popolazione

177 *Ibidem*.

178 *Ibidem*.

179 *Ivi*, p. 21.

180 *Ibidem*.

181 *Ibidem*.

182 *Ibidem*.

183 *Ibidem*.

184 D. HUME, *Of Taxes*, in *Id.*, *Political Discourses*, cit., pp. 115-122: p. 118 n.

185 *Ivi*, p. 116.

186 *Ibidem*.

187 *Ivi*, pp. 116-117.

188 «La fertilità di un paese dà, con l'agio, la mollezza e un certo amore per la conservazione della vita» ([MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, XVIII, IV, p. 448); «[l'Inghilterra], poichè mancherebbe di un gran numero di beni che il suo clima le rifiuterebbe, svilupperebbe un commercio necessario, ma grande, con i popoli del mezzogiorno» (*ivi*, I, XIX, XXVII, p. 513).

189 D. HUME, *Of Taxes*, cit., p. 117 n.; cfr. D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 295 n.

190 D. HUME, *Of Taxes*, cit., p. 117.

non ha bisogno di lavorare molto e si arrende alla «pigrizia».¹⁹¹ Il commercio fiorisce maggiormente in «quei territori così ristretti e limitati da rendere necessaria l'industrialità».¹⁹² In breve: «meno necessità, meno arte»,¹⁹³ anche se, come le tasse, «la necessità, se spinta troppo in là, generando disperazione, distrugge l'industrialità».¹⁹⁴

A sua volta, la *Popolosità delle nazioni antiche* s'accorda con il *Commercio* e con le *Tasse*: nei paesi caldi «vestiti e provvigioni si procurano molto facilmente».¹⁹⁵ Anche qui, nel 1770, Hume aggiunge l'argomento delle scarse necessità: nei climi caldi «le necessità degli abitanti sono minori, la vegetazione è più potente».¹⁹⁶ Clima, suolo ed estensione del territorio possono spiegare l'atteggiamento della gente, senza per questo contraddire i *Caratteri nazionali*. Le cause fisiche restano qualità dell'aria e del clima che «si suppone agiscano *insensibilmente* sul temperamento»,¹⁹⁷ e come tali «non esercitano *nessuna azione discernibile* sulla mente».¹⁹⁸ Soprattutto perché, precisa Hume nell'edizione del 1770 (forse pensando a Temple o a Dubos),¹⁹⁹ «le cause che *non appaiono* devono essere considerate non esistenti».²⁰⁰ Tre anni prima Adam Ferguson (il *Saggio* a Hume non è mai piaciuto) aveva confessato che non sappiamo ancora «spiegare la maniera in cui il clima possa influenzare il temperamento o favorire l'ingegno dei suoi abitanti».²⁰¹

La «strana posizione»²⁰² rafforza una tendenza. In certi casi l'influenza delle cause morali è connessa alla condizione geografica e al clima. Siamo inferiori perché in-

191 *Ibidem*; cfr. W. TEMPLE, *Observations*, cit., VI, p. 61. Alcune edizioni di Temple riportano «l'ampiezza e la ricchezza del cibo» (*ibidem*); altre, come quella seguita da Hume, «l'ampiezza e la ricchezza del suolo» (W. TEMPLE, *Observations upon the United Provinces of the Netherlands*, London, J. Tonson e A. Churchill, 1690⁵, VI, p. 212).

192 D. HUME, *Of Taxes*, cit., p. 118.

193 *Ivi*, p. 120.

194 *Ivi*, p. 118.

195 D. HUME, *Of the Populousness of antient Nations*, cit., p. 170 n.

196 D. HUME, *Of the Populousness of Ancient Nations*, in *Id.*, *Essays and Treatises*, 1770, cit., pp. 168-267: p. 173. L'argomento delle poche necessità nei climi caldi viene introdotto da *Of Commerce* (nel 1752, cit., p. 21), aggiunto in *Of National Characters* (nell'edizione del 1753⁴, cit., p. 290), poi in *Of the Populousness* (nell'edizione del 1770, cit., p. 173), e nuovamente aggiunto in *Of National Characters* (nell'edizione del 1777, cit., p. 228).

197 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 278 (corsivo mio).

198 *Ivi*, p. 285 (corsivo mio).

199 «La maggior parte delle consuetudini nazionali è l'effetto di qualche causa naturale, o di qualche necessità naturale, non vista e non osservata» (W. TEMPLE, *Observations upon the united Provinces of the Netherlands*, cit., VI, «Of their Situation», p. 46); «Questa differenza tra l'aria di due contrade non cade sotto nessuno dei nostri sensi e non è ancora alla portata di nessuno dei nostri strumenti. Non la sentiamo che per i suoi effetti» ([J.-B. DUBOS] *Réflexions*, cit., II, 14, p. 327; cfr. *ivi*, 18, pp. 278, 280; cfr. N. MALEBRANCHE, *De la Recherche*, cit., I, II, I, III, p. 203).

200 D. HUME, *Of National Characters*, 1770, cit., p. 253. Qualcuno ha osservato: «un'affermazione contraddetta da ogni principio della scienza [...]. Le cause della gravitazione o del magnetismo non appaiono, eppure chi dirà mai che non esistono cause per questi effetti?» («The Monthly Magazine», III, No. XIII, gennaio 1797, p. 4ab: p. 4b).

201 A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, London, A. Millar e T. Cadell / Edinburgh, A. Kincaid e J. Bell, 1767, III, I, p. 180.

202 D. HUME, *Of Commerce*, cit., p. 20.

dolenti (causa morale), e siamo indolenti perché privi di necessità, e ne siamo privi perché viviamo in un clima caldo; siamo superiori perché industriosi (causa morale), e siamo industriosi perché pieni di necessità, e ne siamo pieni perché viviamo in un clima freddo o in una terra poco fertile o in un territorio angusto. Siamo inclini all'alcol perché è una cosa rara (causa morale), ed è rara perché il clima è freddo; siamo inclini al sesso perché giriamo semi-nudi e oziosi (causa morale), e giriamo semi-nudi perché il clima è caldo. Indolenza e nudità per troppo caldo, industriosità e rarità per troppo freddo: che strane cause morali.²⁰³

Quando Hume afferma che la necessità (un territorio piccolo oppure poco fertile) è una molla dell'industriosità, cammina mano nella mano con un Montesquieu ippocratico: «La sterilità delle terre rende gli uomini industriosi [...]. La fertilità di un paese dà, con l'agio, la mollezza».²⁰⁴ Per Hume, la condizione geografica non è un fattore irrilevante. Spiega perfino il suo eurocentrismo, che non è lontano da quello di Fontenelle e di Dubos:²⁰⁵ non ci sono arti e non ci sono scienze fuori della nostra Europa. Come sostiene nel 1742, la situazione scientifica e l'organizzazione politica di una regione possono essere connesse al suo aspetto fisico.

La Grecia era un «grappolo di piccole [...] repubbliche» che per vicinanza, interesse e lingua, raggiunsero i più stretti «scambi commerciali e culturali».²⁰⁶ A tutto questo, osserva Hume, contribuirono «un clima felice, un suolo fertile e il linguaggio più armonioso e comprensivo».²⁰⁷

203 Secondo Gilbert Hume «ammette l'influenza indiretta del clima» (J.W. GILBART, *The philosophy of history*, cit., p. 27); secondo Chamley, nei *Caratteri*, Hume «rifiuta categoricamente la teoria del determinismo climatico» (P.E. CHAMLEY, *The Conflict*, cit., p. 274) ma, nel *Commercio*, «estende i principi del determinismo geografico alle differenti nazioni europee» (ivi, p. 299, cfr. ivi, pp. 300, 302-303, 305); secondo Berry «il sostegno di Hume delle cause morali è un'espressione di determinismo soft» (C.J. BERRY, *David Hume*, New York - London, Bloomsbury, 2009, p. 35). A Montesquieu - solitamente accusato e poi assolto dall'accusa di «determinismo climatico» (D. FELICE, «Introduzione» a Montesquieu, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, a cura di D. felice, Pisa, Edizioni ETS, 2004, pp. 9-33: p. 28) - viene ragionevolmente attribuita almeno una «tendenza al determinismo geografico» (L. TURCO, *Hume e Montesquieu*, cit., p. 56), di cui Hume sarebbe «sicuramente [...] un avversario» (ivi, p. 56 n. 28). In questo caso Hume sarebbe quindi l'esponente di un determinismo *hard-soft* o di un determinismo geografico *soft*?

204 [MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, XVIII, IV, p. 448; cfr. HIPPOCRATES, *Airs Waters, Places*, in *Hippocrates*, 4 voll., London, W. Henemann, LOEB, 1957, I, XXIV, pp. 136-137.

205 [J.-B. DUBOS] *Réflexions*, cit., II, 13, pp. 146-148, 153, 208-209; FONTENELLE, *Digression*, cit., p. 174; Id., *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Paris, M. Brunet, 1724, VI, pp. 239-240.

206 D. HUME, *Of the Rise*, 1742, cit., pp. 69-70.

207 Ivi, p. 70. In seguito Hume cambia «suolo fertile» in «suolo non sterile» (D. HUME, *Of the Rise*, 1748³, cit., p. 151). Nei *Memoranda*, Hume annota: «Comunemente la gente vive più povera nei paesi che hanno il suolo naturale più ricco» (E.C. MOSSNER, *Hume's Early Memoranda, 1729-40: The Complete Text*, «Journal of the History of Ideas», 9, 4, 1948, pp. 492-518: n. 138, p. 510); nel saggio *Lo stoico*: «il genio più ricco, come il terreno più fertile, se non viene coltivato, sboccherà nelle erbacce più sgradevoli e, anziché produrre vigne e ulivi per il piacere e l'utilità dell'uomo, darà al proprietario indolente il più abbondante raccolto di veleni» (D. HUME, *The Stoic*, in Id., *Essays, Moral and Political*, 1742, cit., pp. 115-130: p. 118); e nella *Ricerca morale*: «il tempo di un uomo, quando è bene amministrato, è come un campo coltivato: pochi acri producono più di quanto è utile a vivere che non province estese, anche quelle dal suolo più ricco, quando sono ricoperte di erbacce e di rovi» (D. HUME, *An Enquiry concerning*

A sua volta, prosegue (Strabone,²⁰⁸ Fletcher²⁰⁹ e perfino Montesquieu²¹⁰ sarebbero d'accordo), «di tutte le quattro parti del mondo, l'Europa è la più rotta da mari, fiumi e montagne; e di tutti di paesi d'Europa lo è la Grecia».²¹¹ Di conseguenza, «queste regioni erano naturalmente divise in parecchi governi distinti»;²¹² di conseguenza, «le scienze nacquerò in Grecia; e l'Europa è stata finora la loro abitazione più costante».²¹³ «L'Europa oggi è una copia in grande di quello che la Grecia era ieri un modello in miniatura».²¹⁴ Ferguson non esita a seguirlo,²¹⁵ e perfino Todorov ne resta affascinato.²¹⁶ Forse è questa la ragione per cui, secondo Hume, il carattere di una nazione dipende «moltissimo» e «principalmente» da cause morali. Forse. Sembra una disputa sui gradi (nessuna precisa soluzione). Queste strane cause morali, che possono sembrare, ma non sono, cause fisiche indirette (per Hume, indipendentemente dal loro legame con il territorio e il clima, «l'abbondanza e la penuria» di un popolo sono cause morali),²¹⁷ potrebbero giustificare certe ambiguità avverbiali.

Se supponiamo che la natura, per mezzo di «principi fisici», abbia «regolarmente» distribuito la passione per i liquori al nord e quella per l'amore al sud, argomenta Hume, possiamo «soltanto» inferirne che il clima «può» toccare gli organi «più grossolani e più corporei» (come la gola e il sesso), e non quegli organi «più fini» da cui dipendono le operazioni della mente.²¹⁸ Qui Hume si avvicina a Fontenelle e Montesquieu: per il primo il clima ha un effetto «meno grande e meno sensibile» sui cervelli e sulle menti che sulle piante;²¹⁹ per il secondo la natura e il clima «dominano

the Principles of Morals, cit., VI, p. 124).

208 STRABO, *Geography*, 8 voll., London, W. Heinemann, LOEB, 1960, I, 2.5.26, C 126-127, pp. 484-487.

209 A. FLETCHER, *An Account of a Conversation concerning a right Regulation of Governments for the common Good of Mankind* [1704], in Id., *The Political Works*, cit., pp. 363-448: p. 446; cfr. ivi, pp. 422-423.

210 [MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, XVII, VI, p. 442: «In Europa i grandi imperi non hanno mai potuto sussistere [...]. In Europa la divisione naturale forma parecchi stati d'estensione media [...]. Ed è proprio questo che vi ha formato un genio di libertà che rende ogni parte molto difficilmente soggiogata e sottomessa a una forza straniera».

211 D. HUME, *Of the Rise*, 1742, cit., p. 72.

212 *Ibidem*.

213 Ivi, pp. 72-73.

214 Ivi, p. 71.

215 A. FERGUSON, *An Essay*, cit., III, I, pp. 182-183.

216 T. TODOROV, *La Peur des barbares*, cit., pp. 292, 294.

217 D. HUME, *Of National Characters*, 1753⁴, cit., p. 278; cfr. ivi, pp. 290, 295. Hume si mostra consapevole che «i paesi potessero avere dotazioni fisiche distintive e [...] che il clima potesse avere qualche influenza sull'attività economica» (A.S. SKINNER, *David Hume: Principles of political economy*, in *The Cambridge Companion to Hume*, a cura di D.F. Norton, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 222-254: p. 241); «[Hume] spiega il fiorire delle arti e delle scienze nella Grecia antica come una concorrenza di molti fattori, incluso il clima e la fertilità del suolo» (D. PERINETTI, *Philosophical Reflection on History*, in *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, a cura di K. Haakonsen, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 1107-1140: p. 1138, n. 37).

218 Ivi, p. 299.

219 FONTENELLE, *Digression*, cit., p. 173.

quasi da soli» soltanto sui selvaggi.²²⁰ Allo stesso tempo Hume prende le distanze da Dubos, secondo il quale una causa può essere «abbastanza potente» da agire su cervelli e menti ma «non abbastanza efficace» da cambiare i corpi:²²¹ «più gli organi sono delicati, più il sangue che li nutre li cambia facilmente».²²² Anche se corregge il saggio fino all'ultima edizione, Hume non mette in nota nessun riferimento a Dubos o a Montesquieu²²³ (parla silenziosamente al primo perché capisca anche il secondo?).

220 [MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., I, XIX, IV, p. 483. Eppure, ci sono «climi tali in cui l'elemento fisico ha una forza tale che la morale non vi può quasi nulla» (ivi, I, XVI, VIII, p. 418). E, anche dopo il capitolo IV del libro XIX, Montesquieu si abbandona a proposizioni di questo genere: «ciò che rese il cambiamento più facile è il fatto che i costumi di allora erano estranei al clima e vi erano stati portati dal mescolamento delle nazioni e dalle conquiste» (ivi, XIX, XIV, p. 494); «non dico che in questa nazione [Inghilterra] il clima non abbia prodotto, in gran parte, le leggi, i costumi e le maniere, ma dico che i costumi e le maniere di questa nazione dovrebbero avere un grande rapporto con le sue leggi» (XIX, XXVII, p. 508); «se il clima avesse dato a molta gente uno spirito inquieto e delle vedute ampie...» (ivi, XIX, XXVII, p. 520); i cinesi hanno una vita «precaria», dovuta a «la natura del clima e del terreno», e per questo hanno «un'attività prodigiosa e un desiderio talmente eccessivo di guadagno» (ivi, XIX, X, p. 465 e n.); «per la natura del clima e del terreno [in Cina] c'è una vita precaria: non si è sicuri della propria vita se non a forza di industriosità e di lavoro» (ivi, XIX, XX, p. 502). Di quale clima sta parlando? A volte Montesquieu è più moderato: «è la necessità, e forse la natura del clima, che hanno dato a tutti i cinesi un'avidità inconcepibile per il guadagno» (ivi, XIX, XX, p. 502; corsivo mio). A volte è più cauto: la costituzione inglese determina il carattere inglese e le maniere inglesi, eppure: «non dico che il clima non abbia prodotto, in gran parte, le leggi, i costumi e le maniere in questa nazione» (ivi, XIX, XXVII, p. 508; corsivo mio): «se il clima avesse dato a molta gente uno spirito inquieto e delle vedute ampie...» (ivi, XIX, XXVII, p. 520; corsivo mio). Anche nelle *Considerazioni sui Romani* (1734), che Hume cita solo nell'edizione del 1753 del saggio sui *Partiti in generale* (D. HUME, *Of Parties in general*, in Id., *Essays*, 1753⁴, cit., pp. 79-89: p. 85 n.), Montesquieu sostiene che «i popoli [della Macedonia] erano assai adatti alla guerra, coraggiosi, obbedienti, industriosi, infaticabili; e bisognava bene che trassero tali qualità dal clima, dal momento che ancora oggi gli uomini di queste contrade sono i migliori soldati dell'impero Turco» ([MONTESQUIEU] *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains*, cit., V, p. 46); «In Oriente» e «in questi climi», afferma, le donne hanno «un ascendente prodigioso» (ivi, XX, p. 227); le «nazioni dell'Asia» hanno «questa vigliaccheria, questa pigritia, questa mollezza» (ivi, XXII, p. 248) e «la maggior parte dei popoli del nord, stabilitisi nei paesi del mezzogiorno, ne presero subito la mollezza e divennero incapaci delle fatiche della guerra» (ivi, XX, p. 222). Anche se poi Montesquieu riconosce che ci sono popoli che «per natura e per educazione sono più o meno adatti alla guerra» (ivi, XVI, p. 173).

221 [J.-B. DUBOS] *Réflexions*, cit., II, 18, p. 291.

222 Ivi, II, 17, p. 277. A differenza di Montesquieu, Dubos e Hume parlano di «sangue» più che di «fibre». In ogni caso la differenza d'aria che non è «abbastanza grande [...] da rendere i corpi differenti esteriormente [...] è tuttavia sufficiente a rendere assai differenti quei nostri organi che servono in maniera immediata alle funzioni dell'*esprit*» (ivi, II, 15, p. 245; cfr. ivi, II, 15, p. 242).

223 È comprensibile che Hume non coinvolga mai Montesquieu, nemmeno dopo l'uscita dello *Spirito delle Leggi*, e non è provato che Hume lo abbia letto prima di comporre i *Caratteri nazionali*. È invece certo che Hume abbia letto le *Riflessioni critiche* di Dubos al tempo della composizione dei *Memoranda* (cioè intorno agli anni Trenta), dove compaiono tre annotazioni riferite a Dubos; che Hume riprenda Dubos nel *Trattato*, che lo nomini come un difensore degli antichi nel saggio su *L'indipendenza del parlamento*, pubblicato nel 1741, e che lo usi nel saggio *La nascita delle arti e delle scienze*, pubblicato nel 1742, dove Dubos, per quanto mai nominato, è anche uno degli obiettivi polemici. È un fatto che Hume discute e cita Dubos nel saggio *La popolosità delle nazioni antiche*, stampato alla fine del 1751 e pubblicato all'inizio del 1752, ma in parte pronto nell'aprile del 1750 (D. HUME a J. Clephane, 18 April 1750, in *The Letters of David Hume*, cit., I, p. 139): qui, in due occasioni, Hume riporta e traduce un'osservazione di Dubos sul clima d'Italia e il suo riscaldamento rispetto ai tempi antichi (D. HUME, *Of the Populousness of antient Nations*, cit., pp. 243, 253-254 n.), e rinvia al «Vol. 2, sez. 16» (ivi, p. 243

E non cambia idea sulle cause fisiche. Eppure si costringe a precisare: «le necessità degli uomini sono evidentemente minori nei climi caldi», e questo fa una differenza.

Agio, ozio, tempo libero, e girare semi-nudi incoraggiano l'amore. Conosciamo tutti un pomeriggio di mezza estate. Abbiamo tutti (o quasi) i nostri *Demoni* (meridiani). Nel 1748 Hume passa l'estate a Torino, e Torino si diceva famosa per le belle donne. Era un'estate oziosa. Con tanto tempo libero. E lui si innamorò di una brunetta. Un giorno, racconta un suo rivale, «si buttò in ginocchio davanti a lei! [...] La violenza di una passione ingombrante, unita a un esile francese, resero il linguaggio pressoché inarticolato. – Ansimava – Sospirava – Gemeva – Ah, Madame. – Madame – J'etouffe avec l'Amour! E poi di nuovo rigemeva – Chere Chere Dame – Je suis desolè – Abimè – Aneanti! – Oh, mio povero *Aneanti*, rispose lei, in effetti non è che un'operazione molto naturale del suo bel sistema».²²⁴

n.), cioè alla sezione «Obiezione tratta dal carattere dei Romani e degli Olandesi. Risposta» ([J.-B. DUBOS] *Réflexions*, cit., II, 16, pp. 261-273), che fa parte del gruppo di sezioni (12-20) del libro II dedicate all'influenza dell'aria e del suolo, probabilmente discusse dai *Caratteri nazionali*. Perché, allora, nei *Caratteri* Hume non nomina mai Dubos? Lo stesso Montesquieu, nello *Spirito*, critica Dubos e i suoi «errori» nella *Storia critica dello stabilimento della monarchia francese*, ma non fa mai riferimento alle *Riflessioni critiche* e alla difesa dell'influenza del clima, a parte un accenno generico che fa di Dubos «l'autore di parecchie composizioni eccellenti» e «belle opere» ([MONTESQUIEU] *De l'Esprit*, cit., II, XXX, XXV, pp. 485-486).

224 J. CAULFEILD, 1st Earl of Charlemont, *Anecdotes of Hume*, Dublin, Royal Irish Academy, Ms 12.R.7, f.507r.

Montesquieu: clima, spirito, istituzioni

Rolando Minuti

Una condizione importante per l'avanzamento di ogni ricerca di storia intellettuale, al di là dei mutamenti di ordine metodologico o delle diverse motivazioni che muovono gli interessi e le curiosità degli studiosi in relazione alle trasformazioni del proprio contesto culturale e che pertanto aprono o rinnovano interrogativi, è costituita innegabilmente dalla possibilità di avvalersi di nuovi documenti. Ciò risulta particolarmente significativo per autori, come Montesquieu, che hanno rappresentato un punto di riferimento indiscutibile per la complessiva dinamica intellettuale e culturale europea, la cui 'attualità' non ha mai cessato di riproporsi e rinnovarsi e sui quali la tradizione critica risulta pertanto estremamente estesa e articolata.¹ Da questo punto di vista il cantiere di edizione delle *Oeuvres* di Montesquieu² ha costituito e costituisce tuttora – il programma dei lavori è in piena attività ed ha recentemente avviato in modo concreto le operazioni che dovranno portare all'edizione dell'opera più importante e attesa, *l'Esprit des Lois* – un contesto di esperienze e di ricerche particolarmente significativo, per la possibilità che ne è emersa di confrontarsi con materiali documentari nuovi o di analizzare, con maggiore accuratezza di quanto fosse stato fatto in passato, testi e documenti di varia natura, apparentemente minori o secondari ma sicuramente utili ai fini della ricostruzione delle condizioni che hanno determinato la genesi e lo sviluppo di temi e idee importanti per un profilo intellettuale di particolare complessità. Un aspetto in particolare, in questo quadro di esplorazioni documentarie, ha trovato conferma ed elementi significativi di precisazione e illustrazione, ed è l'estensione, l'articolazione e la continuità della ricerca sulla diversità – politica sociale e culturale – di fronte alla quale Montesquieu andò realizzando un complicato tentativo di stabilire criteri di ordine chiari e verificabili, non sempre riuscendoci in modo convincente; diversità per la quale la dimensione spaziale o geografica costituisce una griglia di riferimento non accessoria ma primaria, consentendo di declinare i problemi relativi, ad esempio, al rapporto tra ambiente naturale, istituzioni, costumi, in modo coerente, e di conferire su questa base alla

1 Per un aggiornamento sulla bibliografia, i lavori in corso per la nuova edizione critica ed altre notizie relative agli studi su Montesquieu nel contesto internazionale, vedi il sito *Montesquieu* (Equipe Montesquieu – CERPHI – UMR 5037, ENS de Lyon), <http://montesquieu.ens-lyon.fr/>. Vedi inoltre il sito *Montesquieu.it*, <http://www.montesquieu.it/>, a cura di D. FELICE, che è curatore anche della recente edizione delle *Opere* di Montesquieu (Montesquieu, *Tutte le opere (1721-1754)*, Milano, Bompiani, 2014; Id., *Scritti postumi, (1757-2006)*, Milano, Bompiani, 2017).

2 Vedi *Œuvres complètes de Montesquieu*, <http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?rubrique5>.

nozione di “esprit”, che ha certamente valore polisemico nell’opera di Montesquieu,³ una posizione centrale nel complessivo quadro argomentativo dell’*Esprit des Lois*. Il titolo stesso di una delle principali raccolte di materiali di lavoro – molte delle quali sono andate sfortunatamente perdute nel corso della complicata storia dei manoscritti di Montesquieu⁴ – lo testimonia in modo chiaro. *Geographica II* è infatti il titolo di questa raccolta, che non è semplicemente una collezione di note di lettura e commenti di opere che hanno tecnicamente una caratterizzazione ‘geografica’ – secondo un’accezione che è andata definendosi nel corso successivo della storia della disciplina – ma si segnala più propriamente per l’attenzione alla storia, i costumi, la società e le istituzioni del mondo extraeuropeo.⁵ L’Asia e in particolare la Cina svolgono un ruolo di protagonista in questo volume, che Montesquieu stesso, come in altri casi,⁶ volle rilegare e inserire nella propria biblioteca manoscritta, utilizzandolo sistematicamente come fonte intermedia nel corso dell’elaborazione dell’opera maggiore. Le fonti sono dunque gli osservatori e i testimoni principali della diversità dei costumi, ossia i viaggiatori, come Dampier, La Loubère o Bernier; i missionari, come le sempre attentamente seguite *Lettres édifiantes et curieuses*, documento primario per l’osservazione della diversità di usi e costumi, in un quadro globale, per l’intera cultura settecentesca e illuministica in particolare; opere storiche che, come nel caso della *Description de la Chine* di Du Halde, ricomponavano in un quadro organico la mole imponente di informazioni che dalla documentazione missionaria proveniva, o che richiama al pubblico colto europeo, attraverso complicate forme di mediazione e traduzione, l’importanza della storia degli imperi centroasiatici, come l’*Histoire généalogique des Tatars* di Abu’l Ghazi. Tutto questo costituiva la base documentaria ed il primo livello di una riflessione volta a pervenire a criteri esplicativi del nesso tra contesto ambientale, costumi e istituzioni, che costituirà un nucleo problematico centrale nell’*Esprit des Lois*.

L’unico dei due volumi di *Geographica* che ci sono pervenuti fa sicuramente rimpiangere ciò che è andato perduto della prima raccolta, del cui contenuto è stata tuttavia tentata la ricostruzione sulla base di riferimenti interni e note presenti in altre

3 Vedi *De l’Esprit et des lois*, a cura di C. VOLPILHAC-AUGER (atti della tavola rotonda, XIV° Congrès international d’étude du dix-huitième siècle, Rotterdam, 27-31 juillet 2015), «Diciottesimo Secolo», 2, 2017, pp. 165-247 (<http://www.fupress.net/index.php/ds/issue/view/1407>).

4 Vedi C. VOLPILHAC-AUGER, avec la collaboration de C. BUSTARRET, *L’Atelier de Montesquieu. Manuscrits inédits de La Brède*, Napoli, Liguori / Oxford, Voltaire Foundation, 2001; EAD., *Un auteur en quête d’éditeurs? Histoire éditoriale de l’œuvre de Montesquieu (1748-1964)*, Lyon, ENS Editions, 2011; EAD., *De l’Esprit des Lois. Manuscrits, textes établis, présentés et annotés par C. VOLPILHAC-AUGER*, Oxford, Voltaire Foundation / Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2008, 2 tt. (*Œuvres complètes de Montesquieu*, 3-4), *Introduction*, t. I, pp. XI-CCLI. Citeremo di seguito questa edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu* con la sigla OC.

5 *Extraits et notes de lectures*, I, *Geographica*, sous la direction de C. VOLPILHAC-AUGER, Oxford, Voltaire Foundation / Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici (OC, 16), 2007.

6 Vedi in particolare Montesquieu, *Spicilège*, texte établi par R. MINUTI. Notes de S. ROTTA, Oxford, Voltaire Foundation / Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2002 (OC, 13); Montesquieu, *Pensées*, in ID., *Pensées. Le Spicilège*, édition établie par L. DESGRAVES, Paris, Laffont, 1991, pp. 187-658; citeremo di seguito questa edizione con la sigla P.

opere ed il cui interesse sarebbe risultato certamente rilevante, considerando che in essa erano presenti gli estratti e le note di lettura di opere che nel quadro generale della riflessione di Montesquieu sulla diversità hanno un rilievo particolarmente importante.⁷ Se tuttavia questo documento importante della biblioteca manoscritta di Montesquieu è andato perduto, altri se ne sono aggiunti in relazione al nuovo lavoro di ricognizione e di esame della documentazione archivistica relativa a Montesquieu che si è andato svolgendo negli ultimi decenni e che soprattutto a partire dal 1994 – anno in cui tale documentazione è entrata a far parte dei *fonds patrimoniaux* della Bibliothèque Municipale de Bordeaux – ha potuto essere oggetto di studio sistematico. L'edizione del dossier 2506⁸ ha pertanto consentito di aggiungere significativi elementi di conoscenza in merito al cantiere di lavoro di Montesquieu, e collegandosi con l'edizione del manoscritto parigino dell'*Esprit des Lois*⁹ ha offerto una base documentaria aggiornata, particolarmente utile soprattutto nella prospettiva della nuova edizione dell'opera maggiore. Oltre a ciò, l'esame dell'intera documentazione manoscritta trasferita dal castello di La Brède a Bordeaux e inventariata da Louis Desgraves¹⁰ ha consentito la realizzazione e la pubblicazione di un nuovo volume di *Extraits et notes de lectures*¹¹ che, affiancandosi al volume edito di *Geographica*, arricchisce in modo considerevole le fonti disponibili relative al cantiere di lavoro dell'autore dell'*Esprit des Lois*. È forse utile, a questo proposito, richiamare l'attenzione sul fatto che se nel caso di *Geographica II* si trattava di un volume costituito da una selezione e raccolta di documenti operata da Montesquieu stesso, in quest'ultimo caso si è trattato di effettuare un'operazione di analisi e selezione di testi, molti dei quali redatti da segretari, per stabilirne con certezza la riconduzione all'intervento di Montesquieu. Un altro elemento distintivo di questa nuova raccolta riguarda la sua cronologia, poiché se per il volume rimasto di *Geographica* si trattava di note ed estratti la cui redazione era limitata a meno di un decennio – dal 1734 al 1742 –, per il secondo volume di *Extraits et notes de lectures* ci troviamo di fronte ad una diversità molto più marcata e ad una cronologia che va dagli inizi della carriera parlamentare di Montesquieu agli ultimi mesi di vita, verso la fine del 1754.¹²

La diversità considerevole degli argomenti è un tratto caratteristico di questa raccolta, che evidenzia ancora una volta l'estensione delle letture e delle curiosità di Montesquieu – un tratto essenziale del suo profilo intellettuale – e soprattutto dimostra come anche dopo la pubblicazione dell'*Esprit des Lois*, realizzazione «d'un travail

7 Vedi C. VOLTILHAC-AUGER, *Annexe I. Reconstitution des Geographica I*, in *Geographica* cit., pp. 415-417.

8 *L'Atelier de Montesquieu* cit.

9 *De l'Esprit des Lois. Manuscrits* cit.

10 L. DESGRAVES, *Inventaire des documents manuscrits des fonds Montesquieu de la Bibliothèque Municipale de Bordeaux*, Genève, Droz, 1998.

11 *Extraits et notes de lectures*, II, sous la direction de R. MINUTI, Lyon, ENS éditions / Paris, Classiques Garnier, (OC, 17), 2017.

12 Vedi *Extraits et notes de lectures*, II, *Introduction*, pp. XVII- XXXVI.

de vingt années»,¹³ l'intensità della ricerca di Montesquieu non subisce interruzioni, pensando anche, seppure non esclusivamente, ad una futura edizione aggiornata dell'opera maggiore. In questo quadro eterogeneo e diversificato di annotazioni ed estratti, la parte che occupano i testi relativi alla diversità dei costumi e al rapporto tra ambiente, società e istituzioni – in particolare relazioni di viaggio e opere di storia antica e moderna – è significativa e si collega ad una linea costante di interesse che rimanda ad uno degli elementi di maggiore importanza e tensione del pensiero di Montesquieu, ossia al tentativo di proporre una spiegazione coerente e universale della diversità. L'attenzione ed il grande valore attribuito alla letteratura di viaggio, seguita non in quanto sollecitazione di curiosità esotiche ma come materiale di laboratorio da sezionare, classificare e comparare e da cui trarre indicazioni o conferme di criteri generali, sono un aspetto noto del pensiero di Montesquieu. Si tratta di un apprezzamento che si estende dalle fonti sul mondo antico – basti ricordare a questo proposito le considerazioni sull'importanza del periplo di Annone¹⁴ – a quelle relative alla realtà contemporanea, e di esso i testi della biblioteca manoscritta di Montesquieu offrono ripetutamente e ampiamente testimonianza, dallo *Spicilège* alle *Pensées*, ai *Geographica*.

I documenti del dossier 2526¹⁵ ne sono un'ulteriore testimonianza, in particolare per gli estratti dell'opera sulla storia della Giamaica di Charles Leslie e della relazione del viaggio intorno al mondo di George Anson, redatta da Richard Walter.¹⁶ Nel primo di essi l'attenzione rivolta agli effetti del clima caraibico consentiva di riflettere sulle conseguenze del mutamento climatico per la salute, ma soprattutto forniva materiale utile a sviluppare la riflessione sui temi della schiavitù e del governo coloniale, supportando significative considerazioni sui rapporti tra colonie inglesi e madrepatria. Nella relazione di Walter del viaggio di Anson le considerazioni di carattere climatologico e geografico – con particolare riferimento al tema delle patologie derivanti dal clima – si univano al tema delle conseguenze economiche e sociali dell'afflusso di metalli preziosi americani in Europa e alle considerazioni sul commercio coloniale spagnolo e sui caratteri dell'amministrazione imperiale del Nuovo Mondo; considerazioni che toccano argomenti che avevano trovato significativo spazio nell'*Esprit des Lois* e che pertanto consentiranno a Montesquieu di avvalersi di queste annotazioni per integrare il testo con precisazioni che saranno incluse nell'edizione postuma del 1757.

Soprattutto la rappresentazione dei caratteri generali della società cinese – l'«*esprit général*» della Cina – trovava nella relazione del viaggio di Anson importanti

13 Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Introduction, chronologie, bibliographie, relevé de variantes et notes par R. DERATHÉ, Paris, Garnier Frères, 1973, 2 tt. (citeremo di seguito da questa edizione con la sigla *EL*), *Préface*, p. 5.

14 Vedi C. VOLPILHAC-AUGER, *L'Antiquité, lointaine ou proche? Montesquieu et le Périplo d'Hannon*, in *Montesquieu: une histoire de temps*, Lyon, ENS Editions, 2017, pp. 187-197.

15 Vedi *Extraits et notes de lectures*, II, *Introduction* cit.

16 *Voyage autour du monde fait par l'amiral Anson*. Texte établi, présenté et annoté par R. MINUTI (*Extraits et notes de lectures*, II, pp. 555-580; *Charles Leslie, Histoire de la Jamaïque*. Texte établi, présenté et annoté par R. MINUTI, *ibid.*, pp. 613-633.

conferme di quanto Montesquieu aveva esposto in *EL*, VIII 21, contestando l'immagine elogiativa che derivava soprattutto dalle relazioni gesuitiche. Se in questo capitolo era la relazione dello svedese Laurent Lange¹⁷ che forniva a Montesquieu sufficiente sostegno per una tesi che si poneva in posizione fortemente critica nei confronti della corrente di sinofilia prevalente a quel tempo, adesso la relazione di Walter, esplicitamente apprezzata, forniva conferme che gli apparivano particolarmente rilevanti.¹⁸

«Les manières gouvernent les Chinois», aveva concluso Montesquieu in *EL*, XIX, 4, nella celebre sintesi delle diverse forme in cui si esprimeva l'«esprit général» di una nazione;¹⁹ la particolare cura con cui nella società cinese risultavano insegnate e tramandate le aveva rese «indestructibles»,²⁰ e la fusione tra religione, leggi, costumi e usanze aveva dato vita ad un primato dei «rites» che costituiva la caratteristica peculiare del governo cinese e la garanzia della durata e stabilità di una singolare forma di dispotismo.²¹ Ciò non determinava tuttavia una speciale connotazione 'virtuosa' della società cinese – come le testimonianze dei viaggiatori, tra le quali il recente resoconto del viaggio di Anson, chiaramente documentavano, e che in parte emergevano anche dalle relazioni missionarie²² –, bensì una risposta necessaria ad uno squilibrio, derivante dal «phyique du climat», che aveva potuto «forcer les causes morales dans ce pays, et faire des espèces de prodiges».²³

Montesquieu non nasconde quanto il riconoscimento del 'governo dei riti' e della sua forza possa risultare in contrasto con il fatto, attestato dalle relazioni di viaggio, che i Cinesi siano «le peuple le plus fourbe de la terre» e si distinguano, soprattutto

17 Vedi *Geographica* cit., pp. 38-43.

18 «Voilà dit l'auteur – scrive Montesquieu, facendo propria un'affermazione di Walter a proposito delle "friponneries" dei mercanti cinesi– la nation qu'on nous cite comme l'exemple de toutes les vertus» (*Voyage autour du monde fait par l'amiral Anson* cit., p. 579). «Que deviennent – scrive più avanti Montesquieu, riassumendo in poche parole una serie di considerazioni molto più specifiche svolte da Walter, e stabilendo in questo un legame diretto con il testo dell'*Esprit des Lois* – toutes ces belles descriptions des jesuites. Ce grand empire ne put pas seulement proteger ses sujets contre un fourban», *ibid.*, p. 580).

19 «Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte. À mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant. La nature et le climat dominant presque seuls sur les sauvages; les manières gouvernent les Chinois; les lois tyrannisent le Japon; les mœurs donnaient autrefois le ton dans Lacédémone; les maximes du gouvernement et les mœurs anciennes le donnaient dans Rome. », (*EL*, XIX, 4; t. I, p. 329).

20 *EL*, XIX, 13; t. I, p. 335. È utile a questo proposito richiamare la distinzione che Montesquieu opera tra «manières» e «mœurs» in *EL*, XIX, 16: «Il y a cette différence entre les mœurs et les manières, que les premières regardent plus la conduite intérieure, les autres l'extérieure», (*EL*, XIX, 16).

21 «Les législateurs de la Chine firent plus: ils confondirent la religion, les lois, les mœurs et les manières; tout cela fut la morale, tout cela fut la vertu. Les préceptes qui regardaient ces quatre points furent ce que l'on appela les rites. Ce fut dans l'observation exacte de ces rites que le gouvernement chinois triompha», (*EL*, XIX, 17; t. I, p. 338).

22 «D'ailleurs, les lettres du P. Parennin sur le procès que l'empereur fit faire à des princes du sang néophytes, qui lui avaient déplu, nous font voir un plan de tyrannie constamment suivi, et des injures faites à la nature humaine avec règle, c'est-à-dire de sang-froid», (*EL*, VIII, 21; t. I, pp. 138-139).

23 *Ivi*, p. 138.

to nelle attività mercantili, per la tendenza alla frode;²⁴ individua questo contrasto come un autentico «paradoxe sur les Chinois», che cerca di spiegare con un'idea dell'utilità sostanzialmente amorale, conseguente alle precarie condizioni di sussistenza e all'orientamento dei legislatori volto ad assecondare quando non era possibile proibire con le leggi.²⁵ L'incremento demografico particolarmente elevato, per ragioni derivanti dal clima,²⁶ aveva determinato speciali esigenze di controllo sociale e politico e aveva spinto in una direzione, espressa dal 'governo dei riti', in cui si tendeva a realizzare il paradosso di voler «faire régner les lois avec le despotisme»;²⁷ un obiettivo peraltro impossibile, secondo Montesquieu, e che non alterava in alcun modo la natura dispotica del governo cinese, che risultava pertanto confermata con il solo margine dubitativo – segno di un problema effettivo che l'interpretazione della natura del sistema sociale e politico cinese pose a Montesquieu – relativo alla storia delle prime dinastie.²⁸

L'attenzione ai molteplici effetti del clima sull'ordinamento sociale e politico della Cina rinvia ad uno dei grandi temi dell'*Esprit des Lois*, strettamente legato a quello dell' «esprit» che è proprio delle diverse forme sociali ed istituzionali. È noto che intorno a questo tema si sviluppò, sin dagli anni immediatamente successivi alla pubblicazione dell'*Esprit des Lois*, un dibattito intenso. Ad esso era dedicato l'intero libro XIV, così come una parte importante del XVII – che ha per oggetto il rapporto tra servitù politica e natura del clima – e molti altri luoghi nel testo dell'*Esprit des Lois*. Fu questo uno dei temi verso cui si indirizzarono le critiche a Montesquieu – in particolare quelle di parte giansenista, pubblicate sulle *Nouvelles Ecclésiastiques* –, alle quali egli rispose in modo sistematico nella *Défense de l'Esprit des Lois*.²⁹ Uno dei punti importanti della 'difesa' di Montesquieu è, a questo proposito, il rifiuto di aver adottato una posizione deterministica, che attribuisse al clima la causa unica di tutto quanto caratterizzava l'ordinamento sociale e politico, la cultura, la morale e soprattutto la religione di ogni paese. Montesquieu appare quasi sorpreso di una critica indirizzata in questo senso e richiama il fatto che quanto da lui sostenuto nei passaggi relativi al clima corrispondeva ad una realtà tanto nota e documentata da autori antichi e mo-

24 Il commercio «n'a jamais pu leur inspirer la bonne foi qui lui est naturelle», (*EL*, XIX, 20; t. I, p. 341). I Cinesi «ont une activité prodigieuse et un désir si excessif du gain, qu'aucune nation commerçante ne peut se fier à eux», (*EL*, XIX, 10; t. I, p. 333).

25 «Les législateurs de la Chine ont eu deux objets: ils ont voulu que le peuple fût soumis et tranquille, et qu'il fût laborieux et industrieux. Par la nature du climat et du terrain, il y a une vie précaire; on n'y est assuré de sa vie qu'à force d'industrie et de travail», (*EL*, XIX, 20; t. I, p. 342).

26 «A' la Chine, au contraire, les femmes sont si fécondes, et l'espèce humaine s'y multiplie à un tel point, que les terres, quelque cultivées qu'elles soient, suffisent à peine pour la nourriture des habitants», (*EL*, VII, 6; t. I, p. 112).

27 *EL*, VIII, 21; t. I, p. 140.

28 «Peut-être que dans les premières dynasties, l'empire n'étant pas si étendu, le gouvernement déclinait un peu de cet esprit. Mais aujourd'hui cela n'est pas», (*ibidem*).

29 Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*. Sous la direction de P. RÉTAT, Lyon, ENS éditions / Paris, Classiques Garnier, 2010 (*OC*, 7).

dermi da risultare quasi banale.³⁰ Di fatto, quanto scrive Montesquieu in questo passo non era solo dettato dall'esigenza di respingere le accuse rivoltegli dai giornalisti delle *Nouvelles ecclésiastiques*, ma corrispondeva ad un giudizio che anche in altri scritti ed in tempi precedenti alla pubblicazione dell'*Esprit des Lois* aveva avuto modo di esporre. Nella *Pensée* 811, per esempio, si mostrava preoccupato di dare il giusto peso alle cause fisiche per non cadere nell'errore di attribuire un ruolo eccessivo alle «causes morales»,³¹ ed evidenziava l'esigenza di considerarne la complementarità.³² Era questo il tema affrontato direttamente da uno dei lavori più importanti, specialmente dal punto di vista metodologico, che precedono l'*Esprit des Lois*, ossia l'*Essai sur les causes*.³³ «Il y a dans chaque nation – vi si legge – un caractère general dont celui de chaque particulier se charge plus ou moins. Il est produit de deux manieres par les causes phisiques qui dependent du climat dont je ne parlerai plus, et par les causes morales qui sont la combinaison des loix de la religion des moeurs et des manieres et cette espèce d'emanation de la façon de penser de l'air et des sottises de la cour et de la capitale qui se repandent au loin».³⁴ Il «caractère général» dell'*Essai sur les causes* diverrà l'«esprit général» nell'*Esprit des Lois*; ma la sostanza della complessità di cause che determina il carattere di ogni nazione – che è necessario comprendere per spiegarne la specificità e in alcuni casi la stranezza apparentemente incomprensibile di comportamenti, atteggiamenti culturali e ordinamenti politici e istituzionali – rimane un termine di riferimento costante e coerente nel pensiero di Montesquieu.³⁵ L'idea di complessità è quanto caratterizza la stessa nozione di clima, spesso ridotto, da molti interpreti di Montesquieu, ad un problema di temperatura. Anche se il contrasto tra popoli dei paesi caldi e popoli dei paesi freddi è più frequentemente richiamato, con le conseguenze sul carattere delle nazioni che sono state ripetutamente sottolineate dalla tradizione critica, l'idea che Montesquieu elabora di ambiente naturale è certamente più complessa e richiama anche altri fattori, come

30 «Si l'Auteur avoit dit le contraire, on l'auroit regardé comme un homme stupide: toute la question se réduit à savoir, si dans des pays éloignés entre eux, si sous des Climats différens, il y a des caractères d'esprit nationaux? Or qu'il y ait de telles différences: cela est établi par l'universalité presque entière des livres qui ont été écrits; et comme le caractère de l'esprit influe beaucoup dans la disposition du cœur, on ne sauroit encore douter qu'il n'y ait de certaines qualités du cœur plus fréquentes dans un pays que dans un autre», (*Défense*, cit., p. 94).

31 «Je supplie qu'on ne m'accuse pas d'attribuer aux causes morales des choses qui n'appartiennent qu'au climat. Je sais la part que le climat a dans la formation des caractères», (*P* 811, p. 352)

32 «Je sais bien que, si des causes morales n'interrompaient point les physiques, celles-ci sortiraient et agiraient dans toute leur étendue. Je sais encore que, si des causes physiques avaient la force d'agir par elles-mêmes (comme lorsque les peuples sont habitants de montagnes inaccessibles), elles ne détruissent bientôt la cause morale: car souvent la cause physique a besoin de la cause morale pour agir», (*ibidem*).

33 Montesquieu, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, c. 1734-1736. Texte établi par P. RÉTAT, présenté et annoté par G. BARRERA, in *Id.*, *Oeuvres et écrits divers*, II, sous la direction de P. RÉTAT, Oxford, Voltaire Foundation / Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2006 (*OC*, 9), pp. 203-270.

34 *Ivi*, p. 254.

35 «La complication des causes qui forment le caractère general d'un peuple est bien grande», (*ivi*, p. 255).

l'umidità e la qualità dell'aria – ne era un esempio lo scirocco, che incide in modo rilevante sul carattere degli Italiani – e la composizione chimica del terreno: «La nature de la terre – scrive Montesquieu in un frammento superstite della dissertazione perduta *De la différence des génies*, risalente al 1717 e in parte ripresa nell' *Essai sur les causes*³⁶ – contribue beaucoup à la différence des génies». L'ambiente naturale ed il clima risultavano dunque qualcosa di più complesso di quanto si potesse pensare riducendo i termini del problema al solo dato relativo alla temperatura.

L'azione di questa complessità di fattori, chiaramente individuata anche se non analizzata in modo sistematico, non aveva tuttavia una forza tale da determinare in modo univoco e meccanico i comportamenti e le forme della vita sociale, politica e culturale. Il clima, in altri termini, non imponeva il carattere delle nazioni. Come Montesquieu stabiliva nel già ricordato, fondamentale, capitolo 4 del libro XIX,³⁷ solo in un caso si poteva cogliere il dominio del clima e della natura, ed era il caso dei popoli selvaggi.³⁸ Altri fattori, negli altri esempi richiamati nel capitolo, mostravano avere la prevalenza, ancora riportando l'attenzione su livello di complessità proprio dell'«esprit général». Se questo era il risultato dei dati derivanti dall'esperienza, Montesquieu non si fermava tuttavia su questa soglia e, con specifico riferimento agli effetti del clima e al rapporto con l'ambiente naturale, non evitava di richiamare l'attenzione sul fatto che la capacità e la qualità dei diversi governi fossero giudicabili anche in relazione al modo in cui essi agivano tanto per correggere gli effetti del clima quanto per intervenire nella modifica dell'ambiente al fine di adattarlo alle esigenze dell'umanità; da qui derivavano ad esempio i giudizi negativi sul buddismo – che favoriva, invece che ostacolarla, l'inoperosità – o le valutazioni positive sulla Cina delle prime dinastie e sulla Persia antica,³⁹ dove erano state introdotte misure volte a modificare l'ambiente e a favorire l'industrialità. In breve, si trattava di un importante richiamo alla funzione del legislatore e alla sua responsabilità di attivatore di energie positive e produttive, poiché «plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner».⁴⁰

Si tratta, ancora una volta, di idee che hanno una chiara espressione nell'*Esprit des Lois*, ma sulle quali Montesquieu aveva da tempo meditato. Ne è una dimostrazione il *Projet d'une histoire ancienne et moderne de la terre*⁴¹ dove l'azione modificatrice dell'uomo risultava evidenziata, seppure nei termini riassuntivi di quello che rimase l'indice tematico di un progetto incompiuto. Nell'*Esprit des Lois* il tema era diretta-

36 Vedi P 2265, pp. 657-658. Su questo testo vedi in particolare C. VOLPILHAC-AUGER, *La dissertation Sur la différence des génies, essai de reconstruction*, «Revue Montesquieu», 4, 2000, pp. 226-237.

37 Vedi qui n. 19.

38 «La nature et le climat dominant presque seuls sur les sauvages», (EL, XIX, 4; t. I, p. 329).

39 Su questi temi mi permetto di rinviare a R. MINUTI, *Una geografia politica della diversità. Studi su Montesquieu*, Napoli, Liguori, 2015, da cui derivano parti del presente contributo.

40 EL, XIV, 5; t. I p. 251.

41 Montesquieu, *Projet d'une histoire de la terre ancienne et moderne. 1719*. Texte établi, présenté et annoté par L. BIANCHI, in ID., *Oeuvres et écrits divers*, I, sous la direction de P. RÉTAT, Oxford, Voltaire Foundation / Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2003 (OC, 8), pp. 175-184.

mente ripreso, e se l'espressione nel testo pubblicato attenuava il tono trionfale che possiamo rilevare nel manoscritto,⁴² rimaneva centrale il ruolo positivo dell'uomo come attore di una trasformazione dell'ambiente; ruolo che è inteso come valorizzazione delle potenzialità utili e produttive della natura, da cui derivava coerentemente la contrapposizione tra «nations destructrices» e «nations industrieuses»,⁴³ che si presenta come chiave di lettura dell'intera storia sociale dell'umanità.

L'umanità non era dunque necessariamente schiava dell'ambiente e del clima, e la storia delle nazioni antiche e moderne lo dimostrava in modo inequivocabile; per tutte queste la dimensione storica e la dinamica sociale connesse all'estensione della comunità derivante dalla coltivazione delle terre, all'industrialità e al commercio costituivano un dato fondamentale. Pur riconoscendo che «l'abbandono del parametro temporale, relativamente ai selvaggi, è un caso dell'estraneità di Montesquieu alla fiducia nelle virtù ermeneutiche della diacronia»⁴⁴ e rilevando l'innegabile forte scansione che passa tra l'impianto analitico di Montesquieu e le teorie dell'evoluzione sociale dell'umanità, fisiocratiche o scozzesi, non è possibile trascurare il fatto, recentemente messo in evidenza, che la dimensione storica, pur non esprimendosi in storiografia narrativa o corrispondente ai canoni letterari o eruditi del tempo,⁴⁵ costituisca un dato costante e importante dell'intero suo percorso intellettuale e che essa entri profondamente anche nel tessuto argomentativo dell'*Esprit des Lois*.⁴⁶

Per il tema che qui ci interessa è importante dunque rilevare come solo tra i selvaggi la dinamica sopra richiamata tra cause fisiche e cause morali, propria delle società più complesse, non fosse registrabile. Essi pertanto costituiscono una diversità sostanziale per il fatto di risultare interamente soggetti, come abbiamo visto, al clima e ai condizionamenti dell'ambiente naturale. La loro diversità non è peraltro completamente scissa da un quadro di riferimento storico, se è vero che l'osservazione di questi popoli «nous donne l'idée de ce qu'étaient les premiers hommes, avant l'établissement des grandes sociétés et la culture des terres»,⁴⁷ né è per essi negata la condizione di 'nazione' anche se si tratta di piccole nazioni disperse che non si riuniscono, a differenza dei barbari.⁴⁸ Resta tuttavia per essi una condizione di stazionarietà, che si configura come una sorta di condanna – che può essere collegata tanto all'estrema fecondità dell'ambiente naturale⁴⁹ quanto alla sua eccessiva sterilità, come nel caso dei popoli dell'estremo Nord – ad uno stato che non può essere

42 «Il est admirable – scrive Montesquieu – combien les hommes par leurs soins et par de bonnes lois ont bien accomodé leur planète», (*De l'Esprit des Lois. Manuscrits*, cit., t. II, p. 443). Cfr. *EL*, XVIII, 7; t. I, p. 306: «Les hommes, par leurs soins et par de bonnes lois, ont rendu la terre plus propre à être leur demeure».

43 Ivi, p. 307.

44 S. LANDUCCI, *Il filosofi e i selvaggi*, Torino, Einaudi, 2014², p. 308.

45 Vedi tuttavia i *Morceaux de ce que je voulais écrire sur l'histoire de France*, (P 1302, pp 436-457).

46 C. VOLPILHAC-AUGER, *Montesquieu: une histoire de temps* cit.

47 P 38, p. 197.

48 Su questa separazione vedi *EL*, XVIII, 10 e 11; t. I, pp. 308-309.

49 «Ce qui fait qu'il y a tant de nations sauvages en Amérique, c'est que la terre y produit d'elle-même beaucoup de fruits dont on peut se nourrir», (*EL*, XVIII, 9; t. I, p. 307).

considerato felice⁵⁰ e che può essere di fatto avvicinato alla condizione animale. L' 'antropologia' di Montesquieu non va molto oltre i termini di una rappresentazione sommaria, che tuttavia mette in evidenza la dimensione reale e concreta delle nazioni selvagge – non identificabile pertanto in termini di pura negazione o privazione dei caratteri economici, sociali e politico delle società 'civili'. Se dalle società rese complesse dalla coltivazione delle terre e dal commercio, selvaggi e barbari – forme diverse di società che non coltivano la terra e non hanno uso della moneta – risultano distanti, nondimeno essi si presentano come strutture sociali i cui caratteri specifici possono e devono essere spiegati in una cornice disegnata dall'unità della natura umana e dalla dimensione storica nella quale si colloca; entra in questo quadro, pertanto, anche la considerazione di costumi aberranti, come l'antropofagia, osservata con sguardo distaccato e analitico, distante da pregiudiziali valutazioni di ordine morale o religioso.⁵¹ Il passaggio da queste indicazioni ad un programma di ricerca che metterà al centro i costumi, tanto delle società 'primitive' quanto gli stadi più avanzati dell'umanità, sarà proprio della cultura antropologica successiva all'*Esprit des Lois*, che ci appare tuttavia anche da questo punto di vista un repertorio di idee e sollecitazioni teoriche di straordinaria densità.

Nell'eccezionale sforzo compiuto da Montesquieu per disegnare una mappa della diversità sociale e politica il quadro di riferimento spaziale mantiene un'importanza dominante; la stessa differenziazione tra le forme fondamentali dell'organizzazione sociale, in relazione al modo di procurarsi la sussistenza – selvaggi, barbari, popoli agricoltori e commercianti – si configura anche come un'estensione progressiva dello spazio che ne costituisce il teatro reale di vita e risulta conseguente alle forme stesse dell'attività economica. Ne deriva pertanto la differenza tra gli spazi ridotti e mutevoli caratteristici dell'economia di caccia e raccolta, propri delle piccole nazioni selvagge, e gli spazi temporaneamente più estesi che caratterizzano le economie pastorali dei popoli barbari;⁵² ma ne deriva soprattutto la progressiva estensione degli spazi delle società economicamente complesse, che l'agricoltura, il commercio e la generale dilatazione del corpo legislativo che ne regola la vita hanno condotto verso una dimensione di interconnessioni planetarie.

50 Non vi era dubbio che «le peuples qui vivent sous une bonne police sont plus heureux que ceux qui, sans règle et sans chefs, errent dans les forêts», (*EL*, V, 11; t. I, p. 66).

51 «Les peuples chasseurs sont ordinairement anthropophages. Ils sont souvent exposés à la faim. D'ailleurs, comme il ne se nourrissent que de viande, ils n'ont pas plus d'horreur pour un homme qu'ils ont pris, que pour une bête qu'ils ont tuée», (*P* 38, p. 197); merita di essere sottolineata a questo proposito la contraddizione con quanto sostenuto in *EL*, XVIII, 9 a proposito della fertilità naturale del terreno americano. Contraddizione che può essere spiegata con le oscillazioni della riflessione di Montesquieu prima di giungere alla definizione presentata nell'*Esprit des Lois* (cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi* cit., p. 295).

52 «Ils [popoli che non coltivano la terra] ne peuvent guère former une grande nation. S'ils sont pasteurs, ils ont besoin d'un grand pays pour qu'ils puissent subsister en certain nombre: s'ils sont chasseurs, ils sont encore en plus petit nombre, et forment, pour vivre, une plus petite nation» (*EL*, XVIII, 10; t. I, p. 308).

Montesquieu ha chiaramente visto come l'estensione progressiva delle relazioni commerciali conduca ad un'inevitabile globalizzazione – una realtà nella quale, come scrive nelle *Considérations sur les richesses d'Espagne*, «l'univers ne compose presque qu'une nation»⁵³ – che determina necessariamente anche una trasformazione dei costumi. Si tratta di un'evoluzione che l'analista politico e sociale osserva con puntualità, non mostrando atteggiamenti o giudizi ostili nei confronti di questo processo che appare un effetto naturale dell'«humeur sociable»⁵⁴ e risulta coerente con le considerazioni complessivamente positive di Montesquieu in merito alle funzioni sociali del commercio.⁵⁵ Ciò comporta piuttosto un nuovo livello di responsabilità del legislatore, il cui compito non è quello di imporre con le leggi il cambiamento dei costumi⁵⁶ – o, possiamo legittimamente aggiungere, di imporne la conservazione, mediante le leggi, rispetto al loro naturale cambiamento – ma di interpretare il mutamento e di rendere le leggi coerenti, nel caso considerato, con le trasformazioni complessive dei costumi.

Quale sarà dunque, potremmo chiederci, il destino dei caratteri nazionali in un mondo progressivamente globalizzato, in cui tutti i popoli, in virtù dell'estensione del commercio, tendono ad integrarsi e a intrecciare usi, costumi e culture diverse fino a divenire una sola nazione? Montesquieu non si pone direttamente questo interrogativo e non ci offre pertanto una risposta diretta; la complessità delle cause che concorrono alla formazione dell'*esprit général* ci induce a ritenere che tali differenze siano destinate a rimanere, considerando la dinamica sempre variabile tra cause fisiche – peraltro esse stesse soggette ad alterazioni prodotte, positivamente, dall'intervento umano – e cause morali, in grado di produrre combinazioni sempre diverse e forse imprevedibili. Non è possibile tuttavia sviluppare l'interpretazione oltre quello che i testi ci consentono di fare. Rimane comunque una sollecitazione, che emerge dal tessuto delle riflessioni di Montesquieu, che ci appare interessante in quanto si lega a tensioni della nostra contemporaneità e a orientamenti recenti della riflessione storica che da essi deriva, e che rivela ancora una volta il carattere di fonte inesauribile di suggerimenti e di interrogativi – dove le sfumature assumono spesso un ruolo altrettanto rilevante delle affermazioni – che è una delle caratteristiche salienti del pensiero di Montesquieu.

53 *Considerations sur les richesses de l'Espagne*, in *Oeuvres et écrits divers*, I cit., p. 613. Cfr. *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, in Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Texte établi et présenté par F. WEIL et C. COURTNEY. Introductions et commentaires de P. ANDRIVET et C. VOLPILHAC-AUGER, in *OC*, 2, 2000, pp. 1-318; p. 385. Vedi anche *P* 318, p. 281: «L'Europe est un état composé de plusieurs provinces».

54 «Plus les peuples se communiquent, plus ils changent aisément de manières, parce que chacun est plus un spectacle pour un autre; on voit mieux les singularités des individus», (*EL*, XIX, 8; t. I, p. 331).

55 Su questi temi vedi C. SPECTOR, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006.

56 «Nous avons dit que les lois étaient des institutions particulières et précises du législateur; et les mœurs et les manières, des institutions de la nation en général. De là il suit que lorsqu'on veut changer les mœurs et les manières, il ne faut pas les changer par les lois», (*EL*, XIX, 14; t. I, p. 335).

La concezione della nazione di Jules Michelet¹

Aurélien Aramini

Prima di essere uno storico², l'autore di una monumentale *Storia di Francia* pubblicata dal 1833 al 1869, Jules Michelet è un filosofo che si fa conoscere nell'ambito della *Restauration*, per i suoi lavori filosofici. È il primo traduttore di Vico in francese: nel 1827 pubblica una traduzione abbreviata della terza edizione della *Scienza nuova* preceduta da un "discorso sul sistema e la vita di Vico". Il primo libro nel quale Michelet espone la sua filosofia – e più esattamente la sua filosofia della storia – è l'*Introduzione alla storia universale*, pubblicato nel 1831³.

Questo breve testo sviluppa una concezione molto forte a livello politico ma anche filosofico e scientifico della nazione e del suo rapporto con la razza: secondo Michelet, *la nazione francese si è costruita grazie all'incrocio delle razze che si sono mescolate nella storia umana e si sono fuse nella storia di Francia in un'unità artificiale e dunque "libera" cioè liberata dalla fatalità naturale*. Se la Germania è una razza, se l'Italia è una giustapposizione di razze, se l'Inghilterra è un Impero cioè la dominazione di una razza sulle altre, la Francia è una nazione. Forma inedita di socialità nella storia umana, la nazione francese rivoluzionaria è dunque il punto di arrivo del cammino dell'umanità alla conquista della libertà contro la fatalità. Per riprendere e completare una formula di Raymond Aron, Comte ha visto il fatto industriale, Marx il fatto capitalista, Tocqueville il fatto democratico, aggiungerei che Michelet ha visto il fatto *nazionale*.

Nella prima parte del mio intervento, seguirò le tappe di questo breve testo. Esso è costruito come tutti i "grandi racconti di emancipazione" tipici della modernità – per riprendere la formula di Lyotard: è un "grande racconto"⁴ che parte dall'India, dalle

1 Voglio ringraziare Elena Bovo per la sua rilettura attenta di questo testo, per le sue correzioni e suggestioni.

2 Per conoscere il pensiero di Michelet, la sua vita intellettuale e sociale, vero specchio della Francia ottocentesca, si deve consultare la magistrale biografia intellettuale scritta da P. PETITIER, *Jules Michelet L'homme-histoire*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2006.

3 Mi permetto di rinviare il lettore alla mia edizione dei testi filosofici di MICHELET Michelet *Philosophie de l'histoire*, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 2016. Testo fondamentale della filosofia della storia francese e della storiografia della Francia, *l'Introduzione alla storia universale* è tradotta in italiano (J. MICHELET, *Introduzione alla storia universale*, traduzione di Virginia Ripa di Meana, con una prefazione di Giacomo Magrini, Roma, Edizioni dell'Elefante, 1990) ma la traduzione non è completa: manca infatti una parte importante del libro intitolata "note e schiarimenti". Nel presente saggio, i riferimenti all'*Introduzione alla storia universale* saranno estratti da questa traduzione.

4 Sul concetto di "grand récit", vedi J.-F. LYOTARD, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

origini dell'umanità, e culmina nell'evocazione della Francia rivoluzionaria di Luglio (1830). La filosofia della storia che Michelet sviluppa all'inizio della sua carriera costituirà il quadro della sua opera monumentale di storico cioè la *Storia di Francia*, 17 volumi, scritti tra il 1833 e il 1869.

Nella seconda parte, mostrerò rapidamente il divenire di questa concezione della nazione nell'opera di Michelet e soprattutto nel suo primo capolavoro: la *Storia della rivoluzione francese* (1847-1853). Si tratterà di mostrare che, all'alba della Primavera dei Popoli, appare, nel pensiero di Michelet, una seconda concezione della nazione meno "storica" e più "civica": questa nuova concezione "civica" della nazione, lungi dal contraddire la prima, sviluppata nell'*Introduction à l'histoire universelle*, l'arricchisce in realtà di una nuova dimensione, queste due concezioni sono le due facce di un movimento dell'affermazione dell'identità nazionale propria alla Francia⁵.

1. La "nazione" nell'*Introduzione alla storia universale*

L'*Introduzione alla storia universale* è una filosofia della libertà nella storia o, meglio, della conquista della libertà *nella* storia. Il libro si apre con una definizione filosofica della storia. Che cos'è la storia umana fondamentalmente? Secondo Michelet, la storia è "il resoconto" dell'interminabile conflitto, della "lotta che deve finire con il mondo"⁶ tra l'uomo e la natura, tra lo spirito e la materia, tra la libertà e la fatalità. La storia umana è il progressivo trionfo della libertà umana contro il peso della fatalità. Questa concezione della storia umana centrata sulla libertà si legge sui due piani: sul piano filosofico e sul piano scientifico. Cioè, Michelet si oppone alle concezione "fatalista" della storia umana.

Il fatalismo che Michelet confuta può essere di due tipi: il fatalismo materiale e il fatalismo spirituale. Il primo tipo è il fatalismo materiale. In questa concezione, l'azione umana è l'effetto necessario di cause materiali. A chi pensa Michelet? A tre autori specialmente. Il primo è Herder, per il quale la storia umana sarebbe, secondo Michelet, una "pianta", cioè determinata dalle circostanze geografiche. Nel pensiero di Herder, che viene tradotto in francese da un amico stretto di Michelet, Edgar Quinet, sono in effetti la terra, la geografia, le condizioni del suolo che determinano la storia. Il secondo è Montesquieu, per il quale la storia umana è determinata dal clima. Il terzo è contemporaneo di Michelet: nella storiografia francese liberale dei fratelli Thierry, Augustin e Amédée, la "razza", cioè un insieme di caratteri che non possono

5 Riprenderò in questo saggio nelle sue grandi linee un articolo pubblicato nella rivista francese A. ARAMINI «Les Archives de philosophie», *La philosophie de la nation chez Jules Michelet*, «De la Révolution à l'histoire», Centre Sèvres, Facultés Jésumites de Paris, Tome 80, cahier 1, Janvier-Mars 2017.

6 MICHELET, *Introduzione alla storia universale*, cit., p. 35.

essere modificati, spiega il divenire dell'umanità. Questa lettura razziale della storia francese è chiaramente esposta nella *Storia dei Galli* scritta da Amédée Thierry⁷.

Il fatalismo spirituale trova la sua espressione nel pensiero di Victor Cousin, il filosofo emblematico dell'opposizione liberale durante la *Restauration*. È stato il primo maestro di Michelet. Per Victor Cousin, la storia umana è la drammatizzazione della logica dei concetti. La storia segue lo sviluppo delle idee: nel corso della storia umana si ritrova la struttura psicologica della dialettica delle idee, cioè l'infinito, il finito e il rapporto tra l'infinito e il finito. L'infinito è l'Oriente, il finito l'antichità greco-romana e il rapporto tra l'infinito e il finito la modernità cristiana.

Al di là della concezione certamente un po' schematica di queste visioni fataliste della storia umana, Michelet oppone una lettura diversa, egli mostra che la libertà è una conquista, un'eterna "rivendicazione"⁸ dei popoli che creano, essi stessi, le proprie istituzioni, le credenze, le forme politiche che diminuiscono la "fatale potenza della natura"⁹ e l'influenza tirannica della razza e del clima. Lo storico francese vede in Vico il precursore di questa concezione rivoluzionaria della storia umana nella quale l'uomo fa la storia. "L'uomo è il Prometeo di se stesso" – "*l'homme est son propre Prométhée*" scriverà Michelet a partire da una concezione certamente eterodossa¹⁰ della *Scienza nuova* di Vico secondo la quale "sono gli uomini stessi che hanno fatto questo mondo di nazioni":

L'umanità è opera di se stessa [L'humanité est son oeuvre à elle-même] scrive Michelet "spiegando" il pensiero vichiano [...] Quegli eroi mitici, quegli Ercoli il cui braccio spacca i monti, quei Licurghi e quei Romoli che, rapidi legislatori, in una vita d'uomo compiono l'opera lenta dei secoli, sono figli della fantasia dei popoli. [...] L'uomo, allorché volle crearsi semidei [Quand l'homme a voulu des hommes-dieux], dovè accatastare generazioni in una sola persona, e riassumere in un eroe i concetti d'un intero ciclo poetico. In tal guisa ei si fece idoli storici, ei creò i Romoli, i Numa. Stavano le genti prostrate dinanzi a queste gigantesche ombre: il filosofo le fa sorgere in piedi, dicendo: Quelle persone che adorate sono i vostri propri concetti, voi stessi¹¹.

7 Vedi Amédée THIERRY, *Histoire des Gaulois, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine*, Paris, Sautélet, 1828, 3 vol. Sulla relazione tra Michelet e i fratelli Thierry, vedi il corso di L. FEBVRE *Michelet Créateur de l'histoire de France, Cours au Collège de France, 1943-1944*, edizione a cura di Brigitte Mazon e Yann Potin, Paris, Paris, 2014.

8 Michelet, *Introduzione alla storia universale*, cit., p. 36.

9 Ivi, p. 38.

10 Sull'interpretazione di Michelet della filosofia della *Scienza nuova*, vedi, oltre l'introduzione alla mia edizione del "discorso sul sistema e la vita di Vico", l'articolo molto preciso di A. PONS *Dalla "natura comune delle nazioni" al popolo romantico. Nota su Vico e Michelet*, «Romanticismo», n°9, 1975, pp. 39-49. Più recentemente, due articoli pubblicati nel 2005 sulla «Revue des Études Italiennes» forniscono molti elementi di analisi per una lettura del rapporto tra Vico e Michelet: P. Simon *L'image moyenne de Vico en France au XIXe siècle* e G. Navet, *Le Dieu Saturne dans "La Scienza Nuova"* in "Giambattista Vico et ses interprétations en France", «Revue des Études Italiennes» N° 51 (1-2) Nouvelle série. Volume 51 1-2. Gennaio-giugno 2005.

11 Queste righe di Michelet figurano nella prefazione della *Storia della repubblica romana*, pubblicata nel 1831. La traduzione alla quale mi riferisco viene dall'edizione Capolago, tipografia e libreria

Per Michelet, che ha pubblicato una traduzione abbreviata della terza edizione della *Scienza nuova* nel 1827, questo è il cuore rivoluzionario del pensiero vichiano: “gli uomini fanno la storia”. Ecco è “la prima parola della Rivoluzione” dirà più tardi Michelet in uno dei suoi corsi al Collège de France.

Nell'*Introduzione alla storia universale*, Michelet segue le tappe di questa liberazione dell'umanità “Prometea” dall'India dove “l'uomo è chino, prostrato sotto l'onnipotenza della natura”¹² fino alla Francia della Rivoluzione di Luglio. Non è necessario riprendere tutte le tappe della storia universale: la Persia, l'Egitto, le Giudee, la Grecia ecc. Bisogna tuttavia mettere in luce quali sono le grandi creazioni umane che devono essere considerate come i vari gradini di una filosofia della libertà e perché devono essere considerati come dei *progressi* “dell'affrancamento della libertà umana”¹³.

Prima di descrivere le grandi creazioni della liberazione umana seguendo le grandi tappe di questo grande racconto sull'emancipazione umana, devo chiarire una cosa, cioè il modello teorico mobilizzato da Michelet. Questo modello è quello chimico della “fusione”. Il discorso di Michelet è teleologico: vuole mostrare come la storia conduce all' “intima fusione delle razze” che costituisce l'identità della nostra nazione, la Francia, e la sua personalità. All'inizio della storia umana, gli elementi sociali, “le razze”, sono “isolate in tribù in regioni diverse, sovrapposte in caste all'interno della stessa regione, rappresentano ognuna idee distinte, comunicano a stento e si tengono a parte”¹⁴.

Il problema che affronta Michelet è dunque di capire come si passa dalla frammentazione, dalla giustapposizione delle razze all'unità sociale, da una eterogeneità iniziale alla nazione omogenea. Michelet mostra come si realizza progressivamente la mescolanza e, infine la fusione delle razze e delle idee nella vita dei popoli. Perché la mescolanza dovrebbe essere il principio di una storia umana dove trionfa la libertà? Perché, secondo Michelet, “l'incrocio delle razze, la mescolanza di opposte civiltà è il più potente ausilio della libertà. Le diverse fatalità che convergono in questa mescolanza si annullano e si neutralizzano l'una con l'altra”¹⁵. Il carattere della nazione “libera” si capisce meglio con la categoria della “relazione” più che con quella di “sostanza”. Le tappe dell'emancipazione saranno dunque le tappe della “relazione” tra realtà diverse che si costruiscono nel loro confronto.

In questa prospettiva, si capisce che Roma è una tappa essenziale dei progressi della libertà perché inventa il diritto e la giurisprudenza, cioè l'interpretazione per istituzionalizzare il conflitto nato dalla *relazione* tra razze diverse nella stessa città. All'inizio della storia romana, ci sono due razze: “la grande Roma racchiude nelle sue mura entrambe le città, le due razze etrusca e latina, sacerdotale e guerriera, orientale e occidentale, patrizia e plebea; la proprietà fondiaria e la proprietà mobiliare,

elvetica, 1845.

12 MICHELET, *Introduzione alla storia universale*, cit., p. 38.

13 Ivi, p. 41.

14 Ivi, p. 117.

15 *Ibidem*.

la stabilità e il progresso, la natura e la libertà”¹⁶. Queste due razze contrapposte, in lotta l’una contro l’altra vengono a mescolarsi per diventare un popolo e questo processo di omogeneizzazione si farà grazie al diritto romano.

In questo duello verbale, come nelle guerre di conquista, gli avversari sono eternamente il *possessore* e l’*attore*. Il primo ha dalla sua l’autorità, l’anzianità, la legge scritta; ha i piedi ben piantati nella terra di cui vive. L’atro, mobile atleta, ha per arma l’interpretazione; il tempo è dalla sua parte. E il giudice, trascinato dal tempo, non avrà altro compito se non quello di preservare la lettera immobile della legge, introducendovi uno spirito sempre nuovo¹⁷.

L’invenzione del diritto permette il progresso nella stabilità: giocando sul carattere ambiguo del linguaggio, i giuristi introducono l’uguaglianza e la libertà per i sottoposti. Tuttavia l’apertura della città politica ai plebei, poi agli stranieri non riesce a creare un’unità sociale. L’unità del genere umano è una promessa che non è stata realizzata a Roma: la schiavitù e i barbari fanno scoppiare quella “menzognera unità”¹⁸.

Il cristianesimo fonde “l’uomo morale” con la sua visione dell’uguaglianza davanti a Dio. Come il diritto romano, il cristianesimo è il risultato di una mescolanza e permette di mescolare ancora più gli uomini che si oppongono naturalmente:

Quando la Giudea intravvide l’Egitto, la Caldea e la Fenicia, nel punto del più perfetto incontro delle razze orientali, la luce rifulse sul Sinai, e ne risultò la pura e santa unità. Quando l’unità ebraica si fu arricchita dello spirito della Persia e dell’Egitto greco, l’unità si manifestò, e accolse il mondo nell’uguaglianza della carità divina¹⁹.

La forza del cristianesimo è che ha posto il principio dell’unità umana al di là delle diversità locali, delle differenze sociali, delle razze e delle città. Ricordiamoci della formula di San Paolo. Nella chiesa si ritrovano i piccoli ed i grandi, i poveri ed i ricchi. Ma l’unità cristiana non è di questo mondo: l’uomo morale, uguale all’altro nella città di Dio non è ancora l’uomo civile, libero e uguale all’altro nella città terrestre. Per il Michelet dell’*Introduzione alla storia universale*, il cristianesimo è rimasto solo una promessa²⁰: la libertà cristiana è pensata nel cielo al di là delle città umane. Invece,

16 Ivi, p. 56-57.

17 Ivi, p. 58.

18 Ivi, p. 61.

19 Ivi, p. 161.

20 Nella sua relazione al cristianesimo, Michelet cambierà posizione: se, all’inizio della sua carriera, pensava che una trasformazione del cristianesimo fosse possibile, egli assumerà, negli anni 1860, una posizione francamente ostile alla religione cristiana, infatti considera che la repubblica possa essere fondata solo sino sull’espulsione dell’eredità cristiana. Vedi il mio libro *Michelet, à la recherche de l’identité de la France, De l’unité de la nation au conflit des traditions*, Presses Universitaires de France-Comté, Besançon, 2013.

la libertà nell'uguaglianza si deve conquistare nel mondo civile, in istituzioni precise. Alla fine del medio evo, la storia della libertà cambia di ambito: sarà quello dello stato moderno.

La prima delle istituzioni politiche moderne che permette l'omogeneizzazione effettiva delle differenze sociali, razziali e locali in un territorio è la *centralizzazione* inizialmente realizzata dal potere della monarchia. È questo movimento statale che manca all'Italia e alla Germania: "Là come qui, la libertà morale è impedita, oppressa dalle influenze locali di razza e di clima"²¹. La mescolanza in Italia e in Germania è imperfetta perché non c'è stato un potere centrale forte capace di distruggere l'ineguaglianza tra le regioni mantenuta dai potenti baroni e conti dell'aristocrazia: "La libertà privilegiate devono sparire sotto la forza centralizzante, che deve stritolare tutto per livellare tutto"²².

La penultima tappa della mescolanza realizzata in Francia è la prima rivoluzione, quella del 1789. Se la centralizzazione realizzata dalla monarchia è stata forte, rimangono, prima del 1789, le province "che, fino a quel momento, perpetuavano i destini locali in nome della libertà"²³. Questo destino fatale è stato spaccato dalla prima rivoluzione francese che ha negato il passato e che ha "cancella[to] le nazionalità provinciali"²⁴ con la creazione dei dipartimenti. I vecchi resti della conquista della Gallia all'alba del medio evo dalle tribù barbare spariscono. È questa rivoluzione spaziale che è mancata all'Inghilterra nella quale la conquista iniziale si vede ancora e frattura la società inglese: "il vigoroso figlio dei sassoni, lo slanciato figlio dei normanni"²⁵ sono sempre separati. In Francia, l'opera della storia lunga, della centralizzazione della monarchia e della rivoluzione spiega perché la mescolanza è pronta a fondersi in una nuova realtà: gli elementi della società francese sono stati stritolati, l'insieme è omogeneo. Manca però ancora una cosa per realizzare la fusione, perché gli elementi si uniscano intimamente e si fondano in una realtà nuova. Cosa manca nella chimica della storia? Manca il calore per fondere in una realtà *una*, la *nazione*, tutti questi elementi sociali: il calore cioè l'azione rivoluzionaria.

Per il Michelet dell'*Introduzione alla storia universale*, la rivoluzione di luglio non è solo un evento storico: è un evento filosofico, il punto culminante della storia universale. Perché? Perché nell'azione rivoluzionaria del popolo francese nel 1830, la diversità delle volontà individuali, provenendo delle diversità locali, di razze, di idee e di clima si sono fuse, nella storia francese, in una volontà unica, quella della "nazione

21 MICHELET, *Introduzione alla storia universale*, cit., p. 114.

22 Ivi, p. 138.

23 Ivi, p. 145.

24 Michelet pensa alle diverse "nazionalità": "bretone", "alsaziana", "provenzale" ecc. che devono essere cancellate per creare la "grande" nazionalità francese. L'articolazione tra le "piccole nazioni" e la "grande nazione" è pensata, nell'*Introduzione alla storia universale* sul modello della "fusione" e dunque dell'omogeneizzazione; nel famoso "Quadro della Francia" che apre il secondo volume della *Storia di Francia* pubblicato nel 1833, Michelet adotta un altro modello, un modello di tipo "organico". Sui "modelli" della geografia di Michelet, vedi P. PETITIER *la Géographie de Michelet Territoire et modèles naturels dans les premières œuvres de Michelet*, Paris, L'Harmattan, 1997.

25 Ivi, pp. 141-142.

francese”: *l’unità della volontà manifestata dal popolo rivoluzionario fa della Francia una persona*²⁶.

La storia universale culmina a Parigi, nel luglio 1830:

Questa meravigliosa unità non si era ancora mai vista al mondo. Si erano sì già visti cinquantamila uomini pronti a morire per un’idea, ma quelli erano i prodi, tutti gli altri combattevano per zelo; quando in tutta la Francia si sono improvvisamente innalzate le bandiere tricolori, si esprimeva l’unanimità di vari milioni di uomini. Questo slancio così impetuoso non è stato tuttavia disordinato. Ci si intese senza parlarsi²⁷.

Due cose devono essere sottolineate nella concezione di Michelet. La prima appartiene alla filosofia politica. L’irruzione della nazione nella storia universale risulta dalla storia lunga dell’umanità, non suppone la mediazione dello stato: la nazione viene dall’azione popolare senza corpi intermediari, “nella momentanea assenza di un governo”²⁸. Si afferma il *popolo* contro lo *stato* secondo una logica molto frequente nel pensiero “populista” del romanticismo sociale e dei primi socialisti francese²⁹. Quest’idea sarà sempre più importante nella storiografia di Michelet che farà del popolo anonimo, e soprattutto della Francia contadina, la vera Francia, il vero eroe e il Prometeo della storia francese. La seconda cosa è che la nazione avviene senza la presenza di un “grand’ uomo”: Michelet non parla del “re”, Louis Philippe che arriverà al potere dopo la rivoluzione di Luglio perché “appartiene” già al passato. Pensare che la storia è la storia dei grandi uomini è appunto la tesi dei filosofi liberali e soprattutto di Cousin per il quale il grand’ uomo rappresenta il popolo. Per i filosofi eclettici, il rinnovamento della Francia avrà luogo con l’arrivo del re Louis Philippe. Per Michelet, cio’ significa sbagliarsi sul senso di questa rivoluzione: la “singolarità della rivoluzione di luglio, è di presentare il primo esempio di una rivoluzione senza eroi, senza nomi propri; nessuna possibilità di restringere la gloria a un solo individuo [...] Dopo la vittoria, hanno cercato l’eroe, e hanno trovato un popolo intero”³⁰. Il principio del futuro sociale è la sovranità popolare. Questa capacità rivoluzionaria

26 Per Marcel Gauchet, lo schema della «Nation-personne» permette a Michelet di riunire “la somma dei vari contributi giunti in ondate successive dal 1820 per dare forma concreta alla grande opera di raccoglimento politico, all’istituzione dell’attore nazionale attraverso l’esumazione del passato e l’integrazione del suo legittimo potere nella coscienza pubblica” (M. GAUCHET, «Les “Lettres sur l’histoire de France” d’Augustin Thierry», *Les Lieux de mémoire*, dir. Pierre Nora, I, Éditions Gallimard, coll. “Quarto”, 1997, pp. 787-850, p. 841). Sul concetto di “nazione” opposto alla concezione contro-rivoluzionaria di “società”, vedi la mia presentazione dell’*Introduzione alla storia universale in Michelet, Philosophie de l’histoire*, cit.

27 MICHELET, *Introduzione alla storia universale*, cit., p. 152.

28 *Ibidem*.

29 Sul populismo del primo ottocento e la differenza con il populismo del ventesimo secolo, vedi F. TARRAGONI, *Le peuple et son oracle. Une analyse du populisme savant à partir de Michelet*, «Romantisme», n°170, 2015, p. 113-126.

30 *Ivi*, p. 151.

appartiene all'unico popolo che poteva manifestare "un'autentica unità d'intendimento e di volontà", perché è il "più misto dei popoli, quello in cui gli opposti destini di razze e di climi si sarebbero meglio neutralizzati l'uno attraverso l'altro"³¹. Le diverse volontà che rimangono diverse negli altri paesi europei si sono fuse in Francia in una volontà unica: quella di una persona, la Francia dotata di un'esistenza propria.

Sarebbe finita la storia umana con la rivoluzione di luglio? No, certo, ma si apre un nuovo mondo, quello dell'uguaglianza nella libertà: "È alla Francia che spetta di far brillare questa nuova rivelazione e di spiegarla"³². Michelet non si considera come colui che dirà cosa fare: è la Francia stessa, il popolo francese stesso, fusione delle razze e delle idee che sarà in grado di inventare un avvenire libero. È lei "il nocchiero del vascello dell'umanità"³³. Si tratta di nazionalismo? È sicuro che l'orizzonte della nazione dà il suo senso alla storia universale ma bisogna fare attenzione a non fare un anacronismo: occorre sottolineare il fatto che questo nazionalismo del primo ottocento, fundamentalmente rivoluzionario è progressista perché la nazione si costituisce distruggendo il vecchio regime nel quale erano contrapposti nella società l'aristocrazia e il popolo, i privilegiati e i servi. In questa prospettiva, ho parlato nel mio libro *Michelet, à la recherche de l'identité de la France* di "nazionalismo universalista"³⁴: il nazionalismo di Michelet non è la chiusura della Francia verso l'estero. Paule Petitier sottolinea giustamente che, per Michelet, "la nazione non è un patrimonio da difendere, ma una modalità di universalizzazione da approfondire"³⁵. La Francia, nella sua opera rivoluzionaria singolare, ha un senso universale che corrisponde al risveglio dei popoli, delle nazioni, risveglio delle nazioni caratteristico dell'ottocento.

2. Dalla filosofia della nazione alla storia di Francia

Prima di abbozzare il divenire della concezione della nazione sviluppata nella prima opera di Michelet, *l'Introduzione alla storia universale*, è importante insistere sulla posterità di questa lettura nella storiografia francese e soprattutto nell'*École des Annales*³⁶. Questa concezione della "nazione" avrà un ruolo essenziale non solo

31 Ivi, p. 144.

32 Ivi, p. 162.

33 Ivi, p. 33.

34 A. ARAMINI, *Michelet, à la recherche de l'identité de la France*, op. cit., particolarmente la seconda parte.

35 P. PETITIER, «Le premier volume de *l'Histoire de France*», *Histoire de France*, nouvelle édition présentée par Paul Viallaneix et Paule Petitier, éditions des Équateurs, t. I, p. XXII.

36 Michelet può essere considerato come un "precursore della nuova storia": su questo punto, vedere i testi di Jacques Le Goff secondo cui "all'interno di quella che viene chiamata la scuola degli Annali, [...] gli storici della storia moderna, da Lucien Febvre ieri, a Fernand Braudel oggi, [...] hanno visto in Michelet il padre della nuova storia, della storia totale che vuole catturare il passato in tutta la sua profondità, dalla cultura materiale alle mentalità" (J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age*, Paris,

nell'opera di Michelet ma anche nella storiografia come disciplina scientifica, nella costituzione di una "storia di Francia". Michelet viene considerato come un pioniere della storia scientifica dalla scuola degli *Annales* proprio perché ha sviluppato questa concezione della nazione. In effetti, il concetto di "nazione" sviluppato nell'*Introduzione alla storia universale* non è solo un concetto della filosofia della storia; è anche, per Michelet, un concetto che permette allo storico di scrivere una storia della Francia, liberata dalla razza, liberata dalla visione dell'uomo provvidenziale, liberata dalle grandi famiglie della monarchia e anche dalla religione. Ciò è stato messo in luce molto chiaramente da Lucien Febvre, nel suo corso al Collège de France pubblicato poco tempo fa con il titolo "Michelet, créateur de l'histoire de France"³⁷. Cosa dice Lucien Febvre a proposito della filosofia della storia dell'*Introduzione alla storia universale*?:

Che la filosofia di Michelet abbia aiutato lo storico a vedere chiaro, chiaro in se stesso e chiaro con gli altri [ait aidé l'historien à voir clair, clair en lui, clair chez les autres], ecco ciò che non ci deve stupire [voilà qui ne doit pas nous étonner] la vera matrice della storia in Francia [...] all'inizio dell'Ottocento, è la filosofia, è specialmente la filosofia della storia³⁸.

Ecco, secondo Lucien Febvre, la ragione dell'importanza di questo breve testo per la storiografia e per il rinnovamento della scienza storica all'inizio dell'Ottocento: costruendo il concetto filosofico di "nazione", Michelet sviluppa "il principio della storia di Francia che né la razza, né il territorio, né l'economia, né la religione ci forniscono": la "nazione" è un concetto-sintesi che "integra le razze, che subisce con forza [puissamment] le influenze del suolo, che riceve il contraccolpo delle attività economiche che la forgianno [façonnent], e che si nutre infine, spiritualmente e moralmente, delle religioni, e anche delle filosofie, delle lettere, delle arti"³⁹. Senza la filosofia della storia che conduce a pensare la "nazione", una *storia* di Francia non sarebbe mai stata possibile: di questo era convinto Lucien Febvre leggendo Michelet.

Gallimard, 1977, p. 22).

37 L. FEBVRE, *Michelet Créateur de l'histoire de France, Cours au Collège de France, 1943-1944, op. cit.* Le traduzioni del corso di Febvre sono nostre.

38 Ivi, p. 227.

39 Ivi, p. 63.

3. Il divenire di questa concezione della nazione nell'opera di Michelet

Prima di vedere in che modo questa concezione della nazione si arricchirà nell'opera di Michelet, mi sembra necessario fare una precisazione importante sul pensiero dell'autore della *Storia di Francia*. La sua filosofia della storia non è un sistema, è piuttosto una dinamica, un movimento teorico nel quale si arricchiscono o, a volte, si moderano le sue concezioni⁴⁰. Questa dinamica intellettuale che si legge nell'opera di Michelet, questi cambi teorici si capiscono a partire da due ragioni. La prima è quello dello storico. Dopo avere scritto l'*Introduzione alla storia universale*, Michelet comincia la sua monumentale *Storia di Francia*. Scrivendola, egli è il primo a elaborare una storia dal "basso", la storia dei "senza voce", di quelli che non sono mai stati negli annali ufficiali, la storia della "piccola gente", accolta favorevolmente da storici così diversi come C. L. R. James o Lucien Febvre. Scrivendo la storia di Francia, Michelet si rende conto che la sua prima lettura lineare e ottimista dello sviluppo della nazione lascia in ombra tutti quelli che sono stati sacrificati all'unità nazionale, tutti i "senza voce" che la monarchia e il cristianesimo hanno ridotto al silenzio: anche loro, anche tutti questi miserabili hanno un diritto. La seconda ragione è legata al confronto con il primo pensiero di Michelet sulla "grande" Storia perché Michelet vive una rivoluzione, quella del 1848 e avrà un ruolo importante negli avvenimenti del 1848 quando sarà un professore emblematico al Collège de France ed il suo corso sarà soppresso dal potere politico nel Gennaio 1848. Poco prima di questa terza rivoluzione, Michelet ha acquistato la convinzione che la rivoluzione del 1830 non è stata l'evento filosofico che credeva. Agli occhi dello Storico, la rivoluzione "fondatrice" della storia francese è piuttosto quella del 1789, di cui sta scrivendo la storia dal 1847. E, se pensa che si debba scrivere una *Storia della Rivoluzione francese*, è perché il professore al Collège de France è convinto che il popolo francese stia perdendo, stia dimenticando la sua tradizione, cioè la Rivoluzione con una R maiuscola.

Queste due ragioni vengono per così dire a modificare la sua prima filosofia della nazione. Svanisce progressivamente la sua visione ottimistica sul divenire dell'umanità, la sua fiducia nel progresso dove il cristianesimo e la monarchia avrebbero avuto un ruolo rilevante. La sua lettura di un progresso continuo e lineare è stata messa in questione dai suoi lavori sul Medio Evo e dal suo tentativo di dare una voce ai senza voce, a tutti quelli che non hanno diritto alla storia e che sono stati dimenticati delle cronache ufficiali.

Nel 1847, Michelet pubblica il primo libro della *Storia della rivoluzione francese*. In questo libro, egli sviluppa una concezione "volontarista" della nazione che sembra, di primo acchito, molto diversa da quella dell'*Introduzione alla storia universale*. Nell'*Introduzione alla storia universale*, la nazione è il prodotto della storia lunga

40 Vedi A. ARAMINI, *Michelet, à la recherche de l'identité de la France*, cit.

della Francia. Invece, nella *Storia della Rivoluzione francese*, la nazione nasce dalla volontà del popolo minuto.

Nelle elezioni dell' 89 ma anche nella presa della Bastiglia, Michelet considera che l'azione creatrice decisiva è stata fatta da un popolo manifestando una "saggezza istintiva". Nella *Storia della Rivoluzione francese*, il popolo, "l'unico eroe della rivoluzione"⁴¹ è meno il popolo-populus intero che il popolo-plebs cioè la Francia dei senza voce, la Francia contadina che non sa leggere, il popolo incolto, che costituisce la maggioranza presente nelle strade. Sono le classi incolte che fanno, grazie alla loro volontà, la storia e la fanno quando le classi sottoposte diventano una folla rivoluzionaria. Il principio di organizzazione della folla rivoluzionaria è immanente. Non ha bisogno di una forza esterna, neanche di un capo per conservare il suo essere. Il suo movimento è, nel senso etimologico, autonomo. Contrariamente ai pensatori contro-rivoluzionari, Michelet non vede nella folla una plebaglia, un mucchio ignobile e incapace di ordine e di coerenza. Per Michelet, la folla nelle strade di Parigi e delle campagne non ha il potere, la folla è il potere⁴².

Il primo testo nel quale si legge questa "nuova" concezione della nazione figura nel primo libro della *Storia della Rivoluzione francese*. Si tratta delle elezioni del 1789. Michelet descrive come la "piccola gente", i "piccoli" rompono con le relazioni sottomesse che costituiscono la società eleggendo dei deputati che potranno estendere nelle istituzioni politiche l'atto rivoluzionario che hanno realizzato socialmente. Queste elezioni per gli "états généraux" ha istituito il popolo *politico*: eleggendo i suoi deputati, il popolo è passato dal *nulla* all' *essere*. È dunque la *decisione* politica, l'atto di *volontà* che deve essere considerato come l'atto di nascita del popolo. Alla storia della rivoluzione, si pone il problema della "causa": qual è la causa della capacità popolare? Nel testo del 1831, la capacità popolare del popolo francese si spiegava a partire dalla storia lunga, dall'incrocio delle razze e della mescolanza. Nella storiografia di Michelet nel 1847, non è più il caso. Nel primo volume della *Storia della Rivoluzione francese*, la Rivoluzione è considerata come un "miracolo", una decisione senza cause, cioè un *fiat* che viene dalla potenza creatrice e dalle iniziative spontanee delle masse popolari. La Rivoluzione introduce una rottura nella linea cronologica e spezza dunque il filo del tempo. La nazione francese e il popolo nascono come un

41 MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, éd. Gérard Walter, 2 volumes, Gallimard, «Bibl. de la Pléiade», 1952.

42 Sulla concezione della folla rivoluzionaria in Michelet, vedi il mio articolo «Les deux conceptions micheletiennes de la foule révolutionnaire », in E. Bovo, *La foule*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2015, pp. 55-73. Non svilupperò quello che ho identificato come un pensiero «populista» radicale. Solo un accenno: questo pensiero populista è stato elaborato da Michelet nel suo libro *Il Popolo* e nei suoi corsi al *Collège de France* del 1847-1848 (*Cours au Collège de France (1838-1851)* pubblicati da Paul Viallaneix, con la collaborazione di Oscar A. Haac e Irène Tieder, 2 volumi, NRF Gallimard, Bibliothèque des histoires, Parigi, 1995. Questo pensiero "populista", infatti, è fondato sull'idea di una saggezza o "sapienza" delle classi incolte, che proviene dall'interpretazione eterodossa che Michelet fa dell'opera di Vico e soprattutto del concetto vichiano di "sapienza volgare" cioè di una sapienza irreflessiva.

miracolo: non è possibile iscriverli nella continuità delle istituzioni monarchiche e religiose⁴³.

4. Due concezioni di nazione?

Potremmo pensare che questa concezione somiglia alla sua prima concezione del popolo di Luglio che fa la rivoluzione senza capo? C'è sicuramente una continuità. Ma questa concezione "volontarista" di Michelet significa che egli pensa adesso che la nazione crei una *rottura* nella storia di Francia. La nazione non è il prodotto dei secoli del vecchio regime, delle istituzioni del medio evo; la nazione non è il risultato meccanico di una mescolanza alla quale avrebbero preso parte il cristianesimo e la monarchia. Certo, Michelet vede ancora la Francia fondamentalmente come una mescolanza, ma il sistema statale della Chiesa e dei Monarchi non ha contribuito a realizzare questa mescolanza. Questo Michelet l'ha capito scrivendo la sua *Storia di Francia*: l'ottimismo teleologico dell'*Introduzione alla storia universale* è abbandonato. Per il "secondo" Michelet, l'avvenimento della nazione nella Rivoluzione francese spacca il sistema teologico politico del vecchio regime che impediva la circolazione nel corpo della Francia. Alla continuità storica, si sostituisce adesso nel suo pensiero una visione agonistica: la Giustizia contro la Grazia, la Nazione contro il Privilegio, la Rivoluzione contro il cristianesimo⁴⁴. Michelet vede ora una dicotomia nella storia umana: non è più la linea dritta dell'*Introduzione alla storia universale*, la rivoluzione come Giustizia rompe con l'aspetto arbitrario del vecchio regime e apre una nuova epoca per l'umanità, "l'avvento glorioso del Giusto" come scrive Barthes⁴⁵.

Si oppongono o si articolano queste due concezioni della nazione, la prima "continuista" cioè storica visibile nell'*Introduzione alla storia universale* e la seconda "volontarista" cioè politica nella *Storia della rivoluzione francese*? Spesso, opponiamo, in Francia, due tipi di concezioni della nazione. La prima sarebbe quella "francese": è la concezione della cittadinanza "civica", quella di Renan, cioè una concezione "politica" dell'appartenenza. La seconda sarebbe quella "tedesca", cioè la cittadinanza fondata sui dati "storici", "culturali" e eventualmente "biologici": è quella di Strauss, una concezione che fonda l'appartenenza su qualcosa che non dipende dalla volontà dell'individuo⁴⁶. In realtà, si sa che la questione è più complessa come l'ha mostra-

43 Sulla concezione della Rivoluzione come rottura del tempo, vedi F. BRAHAMI, *La Raison du peuple*, Les Belles Lettres, Paris, 2016.

44 Su questa concezione "agonistica" della storia, molto diversa della lettura lineare sviluppata nell'*Introduzione alla storia universale*, vedi l'introduzione della *Storia della Rivoluzione francese*, cit.

45 R. BARTHES, *Michelet par lui-même*, Paris, Le Seuil, 1954.

46 Per una critica di questa opposizione troppo semplice tra due concezioni della nazione, vedi, per esempio, D. SCHNAPPER, *La communauté des citoyens, Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, pp. 236-237.

to benissimo Sylvain Venayre nel suo articolo su Renan nella *Storia mondiale della Francia* diretta da Philippe Boucheron. In Michelet, si possono vedere entrambe le concezioni: la nazione storica, prodotta dalla storia lunga nell'*Introduzione alla storia universale* e la nazione politica nella *Storia della rivoluzione francese*. Ma queste due concezioni sono le due facce dello stesso movimento di affermazione dell'identità nazionale. La concezione storica non è sufficiente per pensare il carattere della nazione: occorre la dimensione politica. Dall'*Introduzione alla storia universale*, Michelet articola le due dimensioni della continuità e della volontà, della storia e della politica. Ma mi sembra che la logica dell'articolazione cambi nel discorso dello storico perché progressivamente Michelet subordina l'aspetto storico dell'appartenenza all'affermazione volontarista del popolo. E la Rivoluzione diviene il momento chiave del passaggio dalla cittadinanza francese come realtà storica, opera spontanea di generazioni anonime, alla cittadinanza politica cosciente cioè come "nazione", atto di volontà del popolo che prende coscienza della sua esistenza e del suo diritto contro i privilegiati⁴⁷. In fondo, il vero problema di Michelet è di sapere come si passa dalla spontaneità della creazione secolare popolare della nazione alla coscienza politica di essere una nazione, come si passa dall'attività spontanea alla riflessività e alla volontà.

L'originalità della filosofia della nazione di Michelet consiste nell'articolazione della dimensione storica della nazione e della sua dimensione politica. Il giovane Michelet pensava che la storia lunga fornisse la spiegazione della capacità politica del popolo unito di luglio nello schema dell'*Introduzione alla storia universale*. Per il Michelet della *Storia della Rivoluzione francese*, il rapporto è invece: "la storia è possibile fin dalla Rivoluzione che è la coscienza della Francia"⁴⁸, come dice al Collège de France. La Rivoluzione permette di capire la storia della Francia retroattivamente. Se la Rivoluzione è la coscienza che la Francia prende di se stessa come *nazione*, questo significa che non c'è una storia *nazionale* prima e senza la Rivoluzione. Il rapporto causale tra la storia della Francia e la Rivoluzione francese, tra il movimento storico stesso – oggetto delle scienze sociali – e l'istituzione politica della nazione nel 1789 non è quello che va dall'esistenza storica all'affermazione politica: è piuttosto l'idea che non c'è una storia *nazionale* senza la *decisione nazionale presa a livello politico dal popolo stesso*. In effetti, Michelet afferma adesso che la nazionalità storica non precede l'istituzione politica della nazione: solo l'atto di volontà politica rende possibile la storia della nazionalità che si rivela in e attraverso un evento rivoluzionario che nulla nella storia avrebbe potuto far prevedere.

47 Per una lettura contemporanea del populismo che oppone un "noi" a "loro", si può consultare l'ultimo libro di É. FASSIN, *Populisme le grand ressentiment*, Textuel, Parigi, 2017, nel quale spiega che c'è un populismo "binario": i piccoli contro l'oligarchia (che era già quello di Michelet) che si oppone ad un'altra forma di populismo che funziona con tre elementi: i piccoli, l'oligarchia e un terzo elemento che può essere gli emigranti per esempio.

48 MICHELET, *Cours au Collège de France*, op. cit., t. II, p. 151 sqq.

Nel pensiero di Michelet, il carattere della nazione è di essere una “sintesi vivente”, secondo l’espressione di Lucien Febvre. Questa “sintesi vivente” nasce dall’incrocio della volontà e della storia lunga nella quale si è operata una mescolanza delle razze e delle idee. Centrale nella filosofia della storia del giovane Michelet esposta nell’*Introduzione alla storia universale*, il concetto di “nazione” è un concetto filosofico ma anche un principio storiografico che fornisce alla *Storia di Francia* il suo quadro teorico. Ma la “nazione” è anche un concetto politico nel pensiero dell’autore della *Storia della Rivoluzione francese*: la “nazione”, prima di essere il risultato delle storia, nasce dalla volontà del popolo, dal basso dei ceti popolari. Senza questa decisione politica, rimane la storia *nazionale* nel buio del passato. La Rivoluzione è quello che dà consistenza alla “nazione” e rende possibile la sua storia, poiché è la sua coscienza.

Che lo storico francese abbia aperto una via nuova alla scrittura della storia della Francia, nessuno ne può dubitare. Che la sua concezione secondo la quale la Francia è nella sua storia e nella sua volontà, fondamentalmente, l’incrocio e la mescolanza della diversità delle razze e delle idee che si sono incontrate e opposte in questa storia tormentata, ha ancora tutto il suo peso politico, cioè si può verificare vedendo l’intensità dei dibattiti politici attuali sull’identità nazionale, dibattiti nei quali il pensiero di Michelet meriterebbe di essere convocato.

Gustave de Beaumont, Alexis de Tocqueville e la «grande causa». Viaggio nel carattere nazionale

Michela Nacci

Il carattere nazionale è presente in Alexis de Tocqueville più di quanto finora si sia affermato. Per mostrarlo, ripercorrerò *De la Démocratie en Amérique* facendola interagire con altri scritti di Tocqueville di quegli anni e con *l'Irlande* di Gustave de Beaumont. La rilettura della *Démocratie* secondo la falsariga del carattere¹ riserva qualche sorpresa: l'opera appare dall'inizio alla fine come una lunga e piuttosto tormentata riflessione sulla questione del carattere nazionale, sulla possibilità o meno di attribuire un carattere agli Stati Uniti, sulle cause che producono il carattere in generale e sulle cause che lo producono negli Stati Uniti, sul legame fra carattere e libertà. Sono temi su cui all'epoca Tocqueville si interroga senza sosta e di cui discute con Beaumont giungendo infine a una conclusione che coincide, ma non perfettamente, con quella dell'amico. Beaumont, d'altra parte, in *L'Irlande* si occupa proprio del carattere nazionale e della sua applicazione a quel paese.

Dal momento che sottolinea la forte presenza del carattere nazionale nel pensiero di Tocqueville, la lettura che presento può forse essere utile a discutere due altri problemi che sono stati sollevati senza poi essere approfonditi a sufficienza: il problema se Tocqueville (con Beaumont) dia inizio all'antiamericanismo francese² e il paragone – che mi è sempre parso suggestivo – fra *De l'Allemagne* di Madame de Staël e la *Démocratie*.³ All'antiamericanismo (primo problema) appartiene infatti l'uso del carattere nazionale nella sua versione americana: l'America è presentata come un mondo unitario che può essere descritto da caratteristiche valide per tutto il paese e

1 Raymond Aron si è accorto della presenza del carattere nazionale in Tocqueville, ma lo ha trovato interessante solo come contestualizzazione particolare di un regime politico (la democrazia). Quando Aron scrive: «Tocqueville non vedeva nessuna incompatibilità fra la descrizione di una unità nazionale, quello che chiamava spirito di una nazione e che noi preferiamo chiamare carattere nazionale, e l'analisi delle tendenze comuni a tutte le società democratiche», vuole lodarlo per essere stato sociologo in modo diverso da Marx: Marx classificava – secondo Aron – con “capitalista” una società, e la società per lui era descritta. Non così Tocqueville, che è attento alla storia e alle circostanze di quella specifica società. È vero che utilizzare il carattere nazionale significa concentrarsi su un caso non solo specifico, ma unico nella storia del mondo. Tuttavia, questo non è il solo aspetto che il carattere porta con sé. Nessuno degli altri aspetti è preso in esame da Aron. Cfr. R. ARON, *Idées politiques et vision historique de Tocqueville*, in «Revue française de science politique», X, 3, 1960, pp. 509-526: pp 521-522.

2 Cfr. P. ROGER, *L'ennemi américain. Généalogie de l'antiaméricanisme français*, Paris, Seuil, 2002, p. 87. Roger è convinto che Tocqueville sia stato solo utilizzato in questo senso.

3 Cfr. R. RÉMOND, *Les Etats-Unis devant l'opinion française 1815-1852*, Paris, Colin, 1962, 2 voll., I, p. 316. Cfr. G. DE STAËL, *De l'Allemagne*, Paris, Nicolle, 1810, 3 voll.

diverse da quelle di ogni altro paese al mondo. Questo procedimento non è tipico di tutte le immagini europee degli Stati Uniti; lo è invece dell'antiamericanismo. Il carattere statunitense (ma all'epoca viene chiamato ancora "americano") risulta infantile, grossolano, stupido.⁴ Discutere se Tocqueville sia d'accordo oppure no con l'uso del carattere nazionale per l'America, se lo usi lui stesso e che genere di carattere sia quello che egli eventualmente utilizza può apportare un contributo alla questione. Per quanto riguarda il secondo problema, il rapporto di *De l'Allemagne* con l'opera di Tocqueville riguarda vari aspetti: il confronto tra la Francia e un paese straniero preso come punto di riferimento, modello, alternativa, la questione della democrazia, la via percorsa dalla Francia e da altri paesi per giungere alla democrazia. Un tema rilevante nell'opera di Madame De Staël è, come è noto, il carattere nazionale. Dunque, anche in questo caso, far luce sull'accordo o l'opposizione di Tocqueville rispetto all'idea di carattere nazionale potrebbe essere di qualche aiuto.

È una affermazione di René Rémond che ha dato il via a queste pagine. Rémond attribuisce la critica rivolta alla civiltà americana che a partire dal 1830 dilaga tra i liberali francesi (contrapponendosi alla fase precedente, caratterizzata da benevolenza nei confronti degli Stati Uniti) al progresso delle conoscenze: la realtà del paese in quel momento si sostituirebbe al miraggio. È possibile. Ma occorre ricordare che nelle immagini di popoli diversi, così come nei caratteri delle nazioni, una parte di miraggio è sempre presente, anche in epoca di conoscenze esatte. In più, Rémond attribuisce la disaffezione improvvisa per gli Stati Uniti al contatto con un elemento specifico che avrebbe disgustato i francesi: le *moeurs* del paese, l'insieme rappresentato da cupidigia, fanatismo, noia. Sottolinea la distinzione accurata che verrebbe operata da viaggiatori e osservatori fra *moeurs* e *institutions*, fra *moeurs* pubbliche e *moeurs* private.

Il testo più importante dell'epoca che presta attenzione a *moeurs* e *institutions* è ovviamente quello di Tocqueville. Ma nella *Démocratie en Amérique* c'è tutt'altro che separazione fra le istituzioni e i costumi, fra i costumi pubblici e i costumi privati. La separazione non si ritrova neppure fra i critici francesi (e anche inglesi) di fine XIX secolo – da James Bryce a Emile Boutmy – dove, al contrario, sono proprio i costumi a creare l'ambiente di vita nel quale le istituzioni funzionano e ad assegnare alle istituzioni un significato negativo. Rémond fa un veloce accenno al carattere nazionale: solo per quanto riguarda la convinzione che l'America non debba essere imitata.⁵

Quando Tocqueville risiede a Sorrento, scrivendo a Beaumont offre un saggio di psicologia dei popoli e, insieme, un esempio del rapporto strettissimo che esiste fra *institutions* e *moeurs*, tra carattere nazionale e governo: «Qui [...] apprendo solo ciò che mi cade sotto gli occhi. È in questo modo che vedo tutti i giorni con una pratica continua che la popolazione fra cui mi trovo è molto civile, molto dolce, molto docile,

4 Si tratta infatti di antiamericanismo culturale, che non si occupa di politica, relazioni internazionali, economia. Cfr. D. W. ELLWOOD, *Una sfida per la modernità. Europa e America nel lungo Novecento*, Roma, Carocci, 2012.

5 Cfr. RÉMOND, *Les Etats-Unis* cit., II, pp. 674, 676, 864-865, 866.

per niente ladra, molto ignorante, ben superstiziosa e in qualche modo bloccata allo stadio dell'infanzia; bambini nati nella felicità ma allevati male. È con soggetti siffatti che un governo come questo può sussistere, lo si capisce solo osservandolo da vicino. Ma che tristezza il fatto che su tutta la Terra i governi siano sempre tanto bricconi quanto i costumi dei cittadini permettono loro di essere! I loro vizi non hanno mai trovato altro limite che questo.»⁶ Non solo Tocqueville, in questa lettera come nella *Démocratie*, collega strettamente governi e costumi, ma pratica un atteggiamento tipico del carattere nazionale: giudica il carattere di tutto un popolo, attribuisce una fisionomia unitaria a una nazione (in questo caso a una regione, la Campania). Nell'utilizzare lo strumento del carattere, intrecciare leggi e costumi è inevitabile dal momento che tutti gli elementi che formano il paese esprimono il carattere di quel paese, senza eccezione: la vita pubblica e la vita privata, le leggi e lo stile di vita, la Costituzione e il modo di mangiare. L'utilizzazione dell'idea di carattere nazionale, con incluso l'intreccio leggi-costumi, ha caratterizzato lunghi periodi dello sguardo europeo diretto sul mondo statunitense in epoca contemporanea. Sono le *moeurs* che accolgono le leggi oppure che le contrastano; sono esse a rafforzare una istituzione o a farla fallire. È solo quando la legge diviene costume e permea la vita di tutti i giorni che si può parlare di carattere della nazione, di un comportamento che si è radicato in profondità. Per questo gli osservatori, Tocqueville in testa, entrano nelle case degli Americani, osservano come siedono a tavola, come vestono, come vanno al lavoro e come tornano dal lavoro, come si divertono, come educano i figli, come pregano, come considerano le donne. Mettono quello che hanno visto in relazione con le istituzioni e da quel che risulta traggono lumi sul carattere della nazione. Non c'è separazione fra costumi pubblici e costumi privati: non può esserci. Il carattere compie proprio questa operazione: fare di tutto ciò che, di piccolo o grande, di sofisticato o meschino, di politico o sociale, accade nella nazione altrettante espressioni del suo carattere: anche le leggi e i costumi, i costumi pubblici e i costumi privati. In queste pagine mostrerò che la separazione fra leggi e costumi non c'è specialmente nella *Démocratie*, e collegherò questo con l'uso da parte di Tocqueville del carattere nazionale.

Il carattere nazionale è un concetto determinista: attraverso i suoi elementi (che sono sempre gli stessi, anche se dotati di un'importanza maggiore o minore a seconda degli autori), produce un effetto al quale è impossibile sfuggire. Gli elementi sono: il clima, il suolo, la razza, la lingua, la storia, la religione, le istituzioni, i costumi.⁷ Chi utilizza l'idea di carattere sceglie fra questi: ne prende alcuni, ne scarta altri, dà più importanza al paesaggio o alla religione, alle istituzioni o alla geografia, oppure

6 *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Gustave de Beaumont*, texte établi, annoté et préfacé par A. Jardin, t. VIII (in 3 voll.) di A. DE TOCQUEVILLE, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1967, II, p. 355.

7 Cfr. M. NACCI (a cura di), *A mould for the nation. The theory of national characters in nineteenth-century French political thought*, numero monografico di «The Tocqueville review/La revue Tocqueville», n.1/2014.

invece li utilizza al completo. Salvo le istituzioni, tutti gli altri elementi pensati come cause del carattere hanno un effetto determinista. Anche la storia: il peso e l'autorità della storia non sono inferiori a quelli della natura. Non è dato sfuggire al carattere: il carattere genera il comportamento. Alla nazione accade la stessa cosa che accade all'individuo: non può comportarsi in modo diverso da ciò che il suo carattere stabilisce. Per entrambi è questione della loro vita, del loro futuro. Se scegliere è impossibile, il futuro diviene destino. Se, invece, sono le istituzioni a creare il carattere, allora è più facile (anche se non facilissimo, visto che un carattere comunque esiste) per la nazione scegliere quale direzione prendere, che cosa fare di sé. Non poter decidere che cosa essere, come essere, stride con l'idea di libertà. Su due piani. Quello individuale, del cittadino, che risulta come ingabbiato dal carattere della nazione a cui appartiene: pigro se la nazione è pigra, laborioso se la nazione è laboriosa. Quello nazionale: alla nazione, una volta etichettata con un carattere, è impossibile deviare rispetto a esso, ossia modificarlo. Ma, in tal modo, che ne è della libertà nel significato – sia individuale sia collettivo – di capacità di scelta, volontà, autodeterminazione? Il problema è serio: il secolo XIX è attraversato da innumerevoli teorizzazioni e impieghi dell'idea di carattere nazionale e, contemporaneamente, è il secolo della libertà politica nel significato che giunge fino a noi. Il punto, per uno scrittore politico che pensi se stesso come liberale, è riuscire a salvare la libertà pur ammettendo che la nazione esiste e che il carattere nazionale (allo stato di inclinazione oppure pienamente dispiegato) esiste egualmente. Beaumont, quando studia l'Irlanda, sceglie di togliere il velo che ricopre il carattere, e lo demolisce. Tocqueville, alle prese con gli Stati Uniti, percorre un'altra strada: prova a definire un carattere nazionale americano che non si riveli in conflitto con la capacità di scelta. Che cos'è il carattere nazionale, accettato e rifiutato, ridefinito e utilizzato da Tocqueville e Beaumont attraverso una lunga riflessione e ripetuti tentativi rispetto al carattere nazionale di autori come Madame de Staël, François Guizot, Jules Michelet, Augustin Thierry, Alfred Quinet, Hyppolite Taine, Ernest Renan, Emile Boutmy? Per rispondere, dobbiamo compiere un viaggio che parte dall'Irlanda, giunge negli Stati Uniti e tocca l'Inghilterra dopo aver effettuato, come Tocqueville nel suo viaggio americano, una deviazione nel deserto.

1. Irlanda

Inizierò utilizzando Beaumont in un modo che non gli piacerebbe affatto: mi servirò di uno dei suoi testi più importanti, nel quale esprime una critica severa nei confronti della teoria dei caratteri nazionali, per presentare tale teoria e discutere il modo in cui essa è presente nella sua opera e in quella di Tocqueville.⁸ Il procedimen-

8 Il primo paragrafo di questo testo riprende una parte di Nacci, *A counter voice. Gustave de Beau-*

to che adottato presenta alcuni vantaggi: in primo luogo, permette di rendersi conto di che cosa è un carattere nazionale non nell'astratto della teoria, ma in un caso specifico; poi, consente di osservare da vicino qual è il risultato politico di questo uso; infine, mostra immediatamente le critiche principali (ancora una volta politiche) che l'utilizzazione dell'idea di carattere può suscitare. Il testo di Beaumont è *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, che esce in due volumi nel 1839.⁹ L'autore è uno dei migliori amici di Alexis de Tocqueville e ha conosciuto una ripresa di interesse negli ultimi anni.¹⁰

Sulla questione irlandese la posizione di Beaumont è netta: prende le parti dell'Irlanda contro l'Inghilterra non per una adesione al cattolicesimo degli Irlandesi contro l'anglicanesimo degli Inglesi – come fa la maggior parte dell'opinione pubblica francese schierata nello stesso senso –, ma perché identifica nella presenza degli Inglesi in Irlanda una politica di discriminazione e oppressione. È alla fine della prima parte de *L'Irlande* che Beaumont discute le cause dei mali di cui il paese soffre. La tesi del carattere nazionale vuole che l'Irlandese sia naturalmente incline all'ozio e all'insubordinazione: Beaumont si serve delle testimonianze che ha raccolto e delle opere che ha consultato per affermare che, invece, l'Irlandese in genere è un buon lavoratore, fedele e fiero del proprio lavoro. Se trattato in modo corretto, non si comporta diversamente dal lavoratore inglese. Secondo Beaumont non solo non esiste un carattere irlandese (negativo) opposto a un carattere inglese (positivo): neppure la razza (utilizzata spesso a questo fine) serve a distinguere i due popoli. Non esistono infatti un Inglese puro e un Irlandese puro, dal momento che l'incrocio fra loro va avanti da secoli. Chiariamo subito che con «razza» in questo momento non si intende il concetto che stabilisce differenze naturali e morali e fonda una gerarchia: è ancora l'equivalente di nazione, popolo di una nazione, parte sub-nazionale di un paese (etnia).¹¹

Questa la tesi di Beaumont: «Il cattivo governo al quale l'Irlanda è stata soggetta non solo dà la chiave di tutte le sue miserie; spiega anche il carattere morale dei suoi

mont and the theory of national characters, in *A mould for the nation* cit., pp. 87-116.

9 G. DE BEAUMONT, *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, Paris, Gosselin, 1839, 2 voll.; cfr. ID., *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, 7e édition précédée d'une Notice sur l'état présent de l'Irlande, 1862-1863, Paris, Michel Lévy, 1863, 2 voll.

10 Cfr. M. CERETTA, M. TESINI (a cura di), *Gustave de Beaumont. La schiavitù, l'Irlanda, la questione sociale nel XIX secolo*, Milano, Angeli, 2011, NACCI, *Leggi e costumi nell'opera di Gustave de Beaumont*, in CERETTA, TESINI, op. cit., pp. 107-130, EAD., *Tocqueville e Beaumont viaggiatori in America*, in D. THERMES (a cura di), *Tocqueville e l'Occidente*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp. 350-368. Cfr. G.W. PIERSON, *Tocqueville in America*, New York, Oxford University press, 1938, ora Baltimore, The Johns Hopkins University press, 1996, O. ZUNZ (a cura di), *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America. Their friendship and their travels*, Charlottesville e London, University of Virginia press, 2010. Cfr. anche S. DRESCHER, *Tocqueville and Beaumont on social reform*, New York, Harper & Row, 1968.

11 Cfr. su questo concetto nel pensiero politico e nelle scienze sociali francesi del XIX secolo C. REYNAUD PALIGOT, *La République raciale: paradigme racial et idéologie républicaine, 1860-1930*, Paris, Puf, 2006, préf. de C. Charle, EAD., *De l'identité nationale: science, race et politique en Europe et aux États-Unis, XIXe-XXe s.*, Paris, Puf, 2011, NACCI, *Crowd and nation. Character in the age of race*, in NACCI (a cura di), *The crowd*, in «The Tocqueville review / La revue Tocqueville», 1/2018, pp. 75-97.

abitanti.»¹² Aggiunge subito, esplicitando il riferimento polemico: «Ai giorni nostri esiste una scuola di filosofi che sembra voler applicare alle nazioni il sistema frenologico di cui si servono per giudicare gli individui. [...]. E quando hanno palpato in tal modo la testa delle nazioni, attribuito a una il genio della guerra, a un'altra quello del commercio; quando hanno proclamato una terza adatta allo stato aristocratico e una quarta alla democrazia, si arrestano quasi spaventati della loro forza profetica; poiché credono di aver decretato per i popoli le sentenze solenni di un inflessibile destino.» Aggiunge: «È soprattutto in Inghilterra che ho inteso professare queste teorie.» E confessa di non stupirsene affatto: «Gli Inglesi, che sono un grande popolo, hanno l'orgoglio di razza più singolare che sia mai esistito, e provano piacere nel credere che dipenda dalla loro natura, piuttosto che dalle loro istituzioni, il fatto di essere una nazione potente, come fanno quegli eroi che credono più nel loro destino che nel loro valore.»¹³

I termini del problema sono tutti sul tappeto. Nella teoria dei caratteri nazionali accade spesso che la natura (da intendere come essenza) della nazione venga contrapposta alle istituzioni. Gli Inglesi, ad esempio, credono che il carattere sia il prodotto della quintessenza del loro popolo, e non di politica, società, storia, economia, istituzioni. Lo credono, sbagliando doppiamente a parere di Beaumont, sia per quanto riguarda l'Irlanda sia per quanto riguarda se stessi: esisterebbe un carattere cattivo per natura degli Irlandesi e un carattere buono per natura degli Inglesi. Gli Inglesi fanno discendere da questa idea convinzioni forti sul governo e il futuro della loro nazione (e delle altre). In questo modo, Beaumont richiama due punti chiave della teoria dei caratteri nazionali.

Primo punto. Se è la natura della nazione la causa del suo carattere, il carattere nazionale è immutabile: se anche lo considerassimo soggetto a trasformazione, questa avverrebbe con tale lentezza da non intaccare la caratteristica della fissità. Se, invece, sono le istituzioni o altri fattori storico-sociali a generare il carattere, esso può mutare più facilmente e in tempi più brevi a seconda del mutare di quelli. La natura della nazione è data una volta per tutte; le istituzioni e gli altri fattori citati, invece, sono variabili.

Secondo punto. È dal carattere (da ciò che è ritenuto tale) che dipende non solo la ricostruzione della storia passata della nazione, ma la traccia della sua storia futura. Poiché la storia futura è determinata completamente dal carattere, carattere è da mettere in relazione, come Beaumont fa, con destino.

Segue l'analisi critica del carattere, che Beaumont compie nelle pagine immediatamente successive: nell'idea che è il carattere inglese – forte e tenace – a produrre ricchezza, e il carattere irlandese – pigro e instabile – a produrre miseria egli vede all'opera «pregiudizio» e «ingiustizia». Non nega affatto che esistano fra i popoli differenze, anche notevoli, di carattere e di costumi né contesta il fatto che una nazione

12 BEAUMONT, *L'Irlande* cit., p. 336.

13 Ivi.

sia dotata di certe inclinazioni il cui insieme le conferisce, nel panorama degli altri popoli, una fisionomia particolare. Per tornare alle differenze fra Inglese e Irlandese: certo che ce ne sono, afferma. E passa a enumerare: l'Inglese ha «fermezza d'animo, che presiede a tutte le sue iniziative», ha «questa costanza inalterabile di fronte all'ostacolo, questa perseveranza impassibile (*steadiness*) che non lo abbandona un attimo fino al compimento dell'opera». L'Irlandese, invece, appare «leggero, incostante, pronto a passare dall'abbattimento alla speranza, dallo sforzo allo scoraggiamento»; è «pieno di ardore, di immaginazione, di spirito», ma «manca di quella continuità che nell'Inglese domina e sembra rimpiazzare tutte le qualità che non possiede». Nessuno è più entusiasta di lui (l'Irlandese), ma se non riesce subito si deprime e si ripiega su se stesso. Beaumont evoca la «razza» dell'uno e dell'altro popolo: diverse, quasi opposte. La fisionomia di Irlanda e Gran Bretagna, tuttavia, non va indagata con strumenti troppo deterministi: ciò che è attribuito alla razza e al carattere non deriva forse da altro? Ai popoli capita probabilmente quello che capita agli individui: che l'educazione cambia la loro natura. Se è così, i vizi dell'Irlandese non provengono dalla sua razza ma dalle sue istituzioni. Beaumont è convinto, infatti, che la persecuzione e la tirannia siano capaci di educare il carattere dei popoli così come di corromperlo.¹⁴

In questo modo, Beaumont entra direttamente nella teoria dei caratteri nazionali e nelle questioni che essa racchiude. Contrappone la «natura» delle nazioni alle «istituzioni»; contrappone «destino» ed «educazione», «razza» ed «educazione». Contrappone l'eternità di un carattere nazionale che deriva dalla «natura del popolo» alla mutevolezza di un carattere formato da comportamenti e caratteristiche empiricamente constatabili. Solleva il dubbio che si possa mai decidere della superiorità di una nazione rispetto alle altre; suggerisce che forse, sulla base di una disposizione naturale, le nazioni, proprio come gli individui, danno luogo a qualcosa di specifico a seconda dell'educazione che ricevono. Sposa cioè una concezione debole dell'identità nazionale secondo la quale esistono sì disposizioni naturali proprie di una nazione, ma quelle disposizioni possono essere rafforzate da educazione e istituzioni opportune oppure essere modificate e perfino cancellate da un'educazione e istituzioni diverse. Sono le istituzioni che fanno l'educazione. Per credere nella inevitabilità, nella essenzialità, nella naturalità del carattere di una nazione, bisognerebbe provare che una disposizione di base non muta qualunque educazione le venga applicata. Compiere questa operazione per l'Irlanda è impossibile dal momento che la dominazione inglese impedisce di correggere le eventuali cattive disposizioni degli Irlandesi e di favorire il sorgere e lo stabilizzarsi di disposizioni migliori.

Beaumont riesce in poche pagine a passare dal carattere dell'Irlanda ai mali dell'Irlanda e alle responsabilità che l'Inghilterra ha in quei mali. Riesce a rovesciare con argomenti economici, storici e politici la teoria dei caratteri nazionali: una teoria essenzialista. Essa si basa sull'identificazione di ciascuna delle nazioni esistenti con un carattere, una essenza, una fisionomia, ognuna differente dall'altra. Ogni nazione è

14 Ivi, pp. 350-351.

unica e irripetibile; tutte insieme formano la storia universale. Ignoriamo che cosa Beaumont avesse letto esattamente sulla questione irlandese, e possiamo solo fare qualche ipotesi. Di sicuro aveva trovato da più parti il carattere irlandese e il giudizio negativo su di esso. Di sicuro aveva trovato nella letteratura inglese una ampia utilizzazione del carattere nazionale per spiegare la povertà dell'Irlanda. Forse aveva visto in qualche testo – inglese, irlandese o francese – la critica di una nozione essenzializzata del carattere nazionale, e la spiegazione delle pessime condizioni dell'Irlanda con fattori storici, nazionali, religiosi che chiamavano in causa non un eterno carattere degli Irlandesi, ma la dominazione degli Inglesi sul paese. Forse qualcuno degli autori che aveva consultato si era ispirato all'analisi compiuta da David Hume alcuni decenni prima; forse aveva letto Pierre-Paul Royer-Collard, o forse gliene aveva parlato Tocqueville: in stretti rapporti con Tocqueville malgrado la notevole differenza di età, Royer-Collard introduce in Francia una riflessione critica sulla filosofia scozzese che fa conoscere tesi ed esponenti di essa.¹⁵

Qual è la lettura che Beaumont dà della situazione irlandese? È indubbio che gli Irlandesi possiedono molti difetti: «L'Irlandese è fannullone, bugiardo, intemperante, pronto ad azioni violente ... Soprattutto, ha una sorta di avversione invincibile per la verità. [...] Non dice nulla senza appoggiare la sua affermazione su un giuramento; giura tutto sul suo onore [...]» E ancora: il lavoro gli ripugna e spesso, invece di lavorare, ozia; è indolente, apatico e indifferente, incapace di industria e attività, violento e vendicativo, ingiusto, feroce e crudele, barbarico nelle sue rappresaglie, selvaggio nei suoi accessi di furore. Beaumont si chiede se questi vizi provengano dalla razza. Risponde: «No. Respingo come empia una dottrina che fa dipendere dal caso della nascita il crimine e la virtù. Non crederò mai che una nazione intera sia fatalmente, e per il solo destino della sua origine, incatenata al vizio; mai penserò che il Dio che ha fatto gli uomini a sua immagine abbia creato un popolo sprovvisto della possibilità di essere onesto e giusto. Non ammetterò mai che abbia rifiutato a questo popolo la libertà morale, ossia che dandogli la vita lo abbia privato delle condizioni della virtù. Se questa enorme ingiustizia mi fosse dimostrata per gli uomini, ne dubiterei ancora piuttosto che dubitare di Dio. Ma perché dovrei ammetterla quando niente me la prova? Per quale strana disposizione dovrei attribuire a una presunta ingiustizia del Cielo un male di cui vedo chiaramente le cause sulla terra?»¹⁶

Quali sono per Beaumont le «cause sulla terra»? Quali le ragioni, tutte umane, della situazione penosa dell'Irlanda? Semplice: sono sette secoli che subisce la tirannia inglese. In Irlanda Beaumont si imbatte nel rapporto colonizzatore/colonizzato. Gli Inglesi pensano che gli Irlandesi abbiano avuto fortuna a essere guidati da un popolo più avanzato del loro qual è quello inglese: gli Irlandesi hanno bisogno di essere dominati, diretti, governati con mano decisa da una nazione libera e saggia dal momento che sono incostanti e che questo loro carattere non permetterà mai all'Irlandese

15 Cfr: P.-P. ROYER-COLLARD, *Les fragments philosophiques de Royer-Collard*, a cura e con introd. di A. Schimberg, Paris, Alcan, 1913.

16 BEAUMONT, *L'Irlande* cit, pp. 339-340.

da di avere istituzioni libere. Per gli Inglesi, gli Irlandesi appartengono a una razza inferiore e possiedono un carattere inferiore. Beaumont mette in luce il rapporto di dominio e l'ingiustizia che sono contenuti in questo atteggiamento. Non è la prima volta che si imbatte nel rapporto colonizzatore/colonizzato: ha imparato a riconoscerlo negli Stati Uniti. Non è neppure l'ultima volta: lo ritroverà in Algeria. I tre paesi che visita, che studia e su cui scrive possiedono caratteristiche comuni. In tutti e tre i casi, l'impero di una nazione sull'altra, di una popolazione sull'altra, è accompagnato dal discorso razziale: i Bianchi statunitensi lo utilizzano nei confronti di Neri e Indiani, gli Inglesi nei confronti degli Irlandesi, i Francesi nei confronti degli Arabi. Mettere in dubbio il discorso razziale significa criticare il dominio. Possiamo definire questi rapporti come coloniali: in tutti e tre i casi abbiamo dei nativi che si trovano a confrontarsi con stranieri che li opprimono. In tutti e tre i casi abbiamo istituzioni democratiche: negli Stati Uniti, in Inghilterra, in Francia. Da qui la sottolineatura da parte di Beaumont delle contraddizioni presenti nella democrazia: riflettere sul volto nascosto della democrazia significa leggere nel regime basato sull'uguaglianza disuguaglianza, sfruttamento, oppressione. Definire il rapporto fra dominatori e dominati come coloniale indica che al rapporto di potere si accompagna la giustificazione del dominio in termini di inferiorità/superiorità «naturale»: razziale o caratteriale.

L'uso del termine «esclavage» per definire il governo dell'Inghilterra in Irlanda è significativo: indica la condanna dell'operato inglese e dei risultati che ha prodotto. La schiavitù è una condizione sociale incompatibile con un governo liberale e democratico. Di fatto, l'Inghilterra ha governato con «la più costante, la più impietosa tirannia», con oppressione morale, con dispotismo; ha prodotto debolezza e degrado fisico, miseria e corruzione, vizio e avvilito, degradazione dei costumi. Gli Irlandesi non sono stati trattati come uomini liberi, ma come schiavi. Sono queste le «cause sulla terra»: «lo stato della società irlandese a partire dalla conquista», ossia le istituzioni, il regime della proprietà, il sostegno disuguale da parte del governo alle due religioni presenti nel paese, la legislazione sulle eredità. Sono questi elementi che hanno fatto sì che gli Irlandesi divenissero schiavi dal punto di vista materiale e morale.¹⁷

Anche per spiegare il carattere nazionale degli Inglesi occorre rifarsi a «cause sulla terra»: «Non so se la serietà degli Inglesi abbia a che fare con le istituzioni più che con la razza. [...] Il carattere dell'Inglese sarebbe lo stesso se perdesse i suoi privilegi politici e l'impero dei mari? Ne dubito.» Quando parla del Napoletano che si gode la vita sotto il sole splendente e lo paragona con l'Inglese laborioso e privo di allegria, Beaumont trova il modo di rendere un veloce omaggio alla teoria climatica; non la nega (è vero che il clima influisce sul carattere: il tempo grigio e umido dell'Inghilterra provoca la serietà dell'Inglese), ma non le assegna più importanza di quanto meriti: le istituzioni hanno comunque una influenza maggiore. Scrive: «Se è vero che l'atmosfera umida in cui l'Inglese vive lo spinge all'azione più di quanto farebbe il bel

17 Ivi, pp. 540-541.

cielo d'Italia, non bisogna forse riconoscere che la disposizione favorevole al lavoro, che nasce dal suo clima austero, potrebbe essere combattuta da istituzioni politiche che, invece di rafforzare le inclinazioni industriali, fossero loro contrarie?»

Beaumont richiama così il ruolo centrale delle istituzioni. Parla di istituzioni in opposizione a razza: la razza non solo non fa parte delle «cause sulla terra», ma è fuorviante almeno quanto il carattere. Se si guarda ai popoli dal punto di vista storico, infatti, bisogna riconoscere che sul carattere agiscono influenze dirette, ma che la razza non è fra quelle. Beaumont esemplifica: lo Scozzese freddo e calcolatore di oggi non è certo il focoso e ribelle figlio della Caledonia; tra l'Inglese (che vuole la libertà) e l'Americano (che vuole l'uguaglianza) c'è una gran differenza; le «moeurs» della Francia attuale si devono al «cambiamento delle leggi» che si è verificato dopo il 1789.¹⁸ Si spinge fino a parlare non di semplice influenza, ma di «impero delle istituzioni sui costumi dei popoli». È questo – non il clima o la razza – che spiega il lavoro degli Inglesi e l'ozio degli Irlandesi. Privo del diritto di proprietà, privo di salario, costretto a coltivare la terra per un padrone, l'Irlandese «come tutti gli schiavi, [...] odia il lavoro e prova disgusto per esso».¹⁹ I difetti degli Irlandesi discendono dal fatto primitivo dell'oppressione, della persecuzione religiosa, della spoliazione delle terre, della confisca dei beni: la trascuratezza, la violenza, la negligenza, l'abbandono, l'assenza di *self respect*, l'intemperanza, la piaggeria, l'insolenza, l'odio per la verità e l'amore per la menzogna. Razza e clima, invocati nella spiegazione del carattere, sono elementi naturali, a differenza di leggi, regime patrimoniale, diritti civili, amministrazione della giustizia, libertà e oppressione: è a questi elementi non-naturali che Beaumont fa ricorso per comprendere il modo in cui il carattere irlandese si è formato. La battuta con la quale chiude la riflessione sul carattere mostra che è ben consapevole di ciò che la naturalità e la costruzione pseudo-naturale che è la razza implicano: «Queste passioni dell'aristocrazia irlandese non mi devono sorprendere: sono naturali; colui che nasce proprietario di schiavi non crede forse che la schiavitù sia qualcosa di sano?»²⁰ È la stessa osservazione che Tocqueville fa sull'Inghilterra e sul peso anche morale che vi esercita l'aristocrazia. Beaumont fa una previsione: non ci si deve aspettare che un cambiamento delle leggi in Irlanda abbia risultati positivi immediati. Mentre le leggi sono veloci (perché superficiali e astratte), le «moeurs» sono lente da modificare perché profonde, radicate nella storia e nella realtà. Tuttavia, è un cambiamento delle leggi che deve essere chiesto. Solo così gli Irlandesi potranno avere un governo e non un usurpatore. Solo così gli Irlandesi potranno avere un carattere che li renda adatti all'industria e alla libertà.

Beaumont non fa nomi. Non rivela al lettore chi sono gli autori ai quali fa riferimento per polemizzare con loro. Sappiamo che, all'epoca in cui scrive, la teoria dei caratteri nazionali è presente, molto diffusa, e utilizzata fra l'altro per interpretare proprio il pauperismo irlandese: per questo Beaumont si scontra con essa in modo

18 Ivi, pp. 341-342.

19 Ivi, p. 343.

20 Ivi, p. 357.

frontale. È presente nell'opera di Thomas Carlyle, al quale non a caso si interessa un teorico dei caratteri come Taine.²¹ In *Chartism* parla con disprezzo del carattere degli Irlandesi: citandolo ne *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Friedrich Engels si dichiarerà perfettamente d'accordo con lui, salvo «l'esagerata e per niente imparziale censura del carattere nazionale irlandese». Carlyle aveva scritto che il carattere della nazione irlandese era «immetoding, headlong, violent, mendacious». Il paese era destinato a restare povero data la sua povertà (circolo vizioso: non era proprio la povertà che doveva essere spiegata?), data la futilità, la confusione, la distrazione perenne dei suoi abitanti.²² Carlyle si serve ancora della teoria dei caratteri nelle osservazioni al *Cromwell* e in *The French Revolution*: qui la Francia si distingue tra le nazioni per fanatismo e ferocia, superficialità e veemenza. Il romantico e anti-democratico Carlyle non può che giudicare in modo negativo la patria degli Illuministi aridi, dei democratici radicali, dei giacobini spietati.²³ Fra i sostenitori della teoria dei caratteri nazionali in Gran Bretagna troviamo Samuel Taylor Coleridge: nel 1837 pubblica *The Friend*.²⁴ In due saggi in particolare, fornisce un ottimo esempio di teoria dei caratteri nazionali messa in pratica: la Germania è ideale e visionaria, e guarda al futuro; l'Inghilterra, dotata di buon senso e umorismo, è interessata al rapporto fra passato e presente; la Francia, fanatica (come per Carlyle), pensa solo al presente. I tratti di queste nazioni sono eterni e immutabili.

Negli stessi anni, John Ruskin paragona i *cottage* di montagna italiani con quelli del Westmoreland: ne deriva un articolo che appare su «Architectural Magazine» del novembre 1837. È firmato Kata Pushin, pseudonimo di Ruskin.²⁵ Il carattere nazionale è presente fin dal titolo. Occorre premettere che per Ruskin l'arte dell'architettura («the poetry of architecture») è arte della mente, non solo dell'occhio, ed è la più elevata delle arti. Nella sua visione dell'architettura, non si può essere architetti se non si è prima metafisici. Dunque: «It is this peculiarity of the art which constitutes its nationality; and it will be found as interesting as it is useful, to trace in the distinctive characters of the architecture of nations, not only its adaptation to the situation and climate in which it has arisen, but its strong similarity to, and connection with, the prevailing turn of mind by which the nation who first employed it is distinguished.»

21 Cfr. H. TAINE, *L'idéalisme anglais. Étude sur Carlyle*, Paris, Baillière, 1864.

22 T. CARLYLE, *Chartism, in Critical and miscellaneous essays: collected and republished* (first time 1839, final 1869), London, Chapman and Hall, 1872, 7 voll.: VI, p. 126 (i testi sono degli anni 1838-1839, *Chartism* del 1839), F. ENGELS, *La situazione della classe operaia in Inghilterra: in base a osservazioni dirette e fonti autentiche*, trad. it. Roma, Editori Riuniti, 1992, intr. di E. Hobsbawm, p. XXXXX.

23 Cfr. CARLYLE, *Oliver Cromwell's letters and speeches: with elucidations*, London, Routledge, 1888, 3 voll., ed. orig. 1845, ID., *The French revolution: a history*, London, Chapman and Hall, 1887, 3 voll., ed. orig. 1837.

24 S. T. COLERIDGE, *The Friend: a series of essays to aid in the formation of fixed principles in politics, morals and religion with literary amusements interposed*, 1837, II ed., London, Pickering, 1850, 3 voll.

25 L'autore promise di scriverne ancora, ma fino a *The seven lamps of architecture* e *The stones of Venice* non ne ha più scritto. I saggi sono stati raccolti in libro per la prima volta da un editore americano nel 1873. Cfr. J. RUSKIN, *The poetry of architecture: or the architecture of the nations of Europe considered in its association with natural scenery and national character*, London, Allen and Bell, 1893.

Anche in questo caso, ci si muove tra elementi naturali (il clima, il cielo, il paesaggio) e elementi spirituali (una mentalità, manners, feelings) che danno luogo al carattere. Ruskin scrive: «We shall consider the architecture of nations as it is influenced by their feelings and manners, as it is connected with the scenery in which it is found, and with the skies under which it was erected [...]». E poi: «We have always had strong faith in the influence of climate on the mind [...]». Ogni nazione ha il suo modo di rispondere al clima nel quale vive, ha il suo modo di pensare, di vedere le cose, di comportarsi: a questi diversi modi corrisponde una differente architettura. Alla descrizione si accompagna la prescrizione: occorre che lo stile architettonico di una nazione rispecchi quel suo modo particolare e non un altro. Altrimenti, ne deriva una gran confusione stilistica. Come ogni teorico dei caratteri, Ruskin pensa che ciò che è implicato da un carattere non deve mischiarsi con ciò che è implicato da un carattere diverso. Quando si parla di caratteri – così come di razze e generi – il miscuglio è vivamente sconsigliato. Le conseguenze potrebbero essere negative e addirittura funeste: l'imbastardimento dei caratteri originali, l'annebbiamento della purezza, nei casi più gravi la perdita dell'identità e la morte. Oggi, nota Ruskin, regna la confusione degli stili: «The streets of our cities are examples of the effects of this clashing of different tastes; and they are either remarkable for the utter absence of all attempt at embellishment, or disgraced by every variety of abomination.»²⁶ Possiamo definire «bello» ciò che va d'accordo con il carattere generale del luogo senza creare disturbo. Attraverso la forma del *cottage* di montagna, Ruskin stende il suo catalogo di caratteri nazionali: quello inglese è «finished neatness» (armonia, pulizia), quello francese *nonchalance*, tutto è un po' rotto e trascurato. L'aspetto delle case va d'accordo con il carattere dei rispettivi paesi e lo esprime al meglio: in Inghilterra tutto è piccolo, e il *cottage* è piccolo, invisibile, protetto. La Francia è un paese «on a large scale» e il *cottage* francese è grande oltre che desolato. Ancora: l'Inghilterra è un paese dalla prosperità crescente e dalla iniziativa vivace: niente riesce a diventarvi vecchio, tutto è continuamente rinnovato. In Francia si trovano due estremi: coloro che conservano e coloro che cambiano; ogni cosa è vecchissima e mostra un maltrattamento recente. I loro *cottage* sono così: vecchi e negletti, mai rinnovati. Mentre l'Inglese sacrifica tutto al *comfort*, il Francese non sa cosa sia: il suo *cottage*, infatti, dà il senso di una bellezza che un tempo c'è stata ma che ora è perduta. Si giunge all'Italia; il paesaggio italiano è estremamente malinconico, e *pour cause*: «the dead are the nations of Italy». Regnano bellezza e silenzio, accanto a una sorta di gloria naturale. Gli Italiani sono pigri in parte per il clima e in parte per la decadenza che caratterizza il paese, per il particolarismo degli abitanti. Vi si trova la commistione tra rovine e splendore. Il *cottage* svizzero suggerisce invece una vita gentile, pura, pastorale, che si svolge tra grandi bellezze naturali. Infine, ecco il *cottage* del Westmoreland: è meraviglioso, ha un carattere malinconico e discreto, parla della grandezza passata con umiltà, è piccolo, semplice ma robusto. Il continentale è più fine e profondo dell'isolano quanto a

26 Ivi, pp. 1-2, 6, 32, 4.

sensazioni, più appassionato, più arrabbiato, ha aspirazioni più alte, desidera eccitazioni continue: gli mancano la gentilezza, la semplicità, saper godere il flusso calmo della felicità, della pace domestica, dei doveri eseguiti, dei ringraziamenti ricevuti. Per questo la scena montana in Inghilterra è perfetta.²⁷

In questo modo Ruskin è riuscito a: descrivere il carattere inglese; indicare il primato che il carattere inglese ha rispetto agli altri (tutti gli altri) caratteri; disegnare la mappa dei principali caratteri europei, tutti inferiori a quello inglese e posti in scala gerarchica.

Non sono solo Carlyle, Coleridge e Ruskin a fare questa operazione: da Macaulay a Alison, da Dewar a Chenevix fino a John Stuart Mill, la situazione irlandese viene spiegata dai molti autori inglesi che se ne occupano con il ricorso al carattere di quella nazione. La spiegazione fa riferimento alla razza diversa (gli Inglesi sono Anglo-sassoni mentre gli Irlandesi sono Celti), alla lingua diversa, alla religione diversa, a qualità e difetti dei rispettivi caratteri profondamente diversi. Tanto l'Inglese è tenace, costante, laborioso, previdente quanto l'Irlandese è improvvido, incostante, trasportato dalla passione, pigro. Certo, anche le virtù dell'Irlandese vengono sottolineate: è affettuoso, socievole, ama la famiglia, è allegro. I difetti che possiede, però, non sono occasionali: sono le sue caratteristiche fisse, costituiscono il suo carattere. Sono proprio quelle caratteristiche, quel carattere, che impediscono all'Irlanda di giungere alle istituzioni libere che possiedono l'Inghilterra e altri paesi, che le impediscono di adottare un modo di produzione moderno capace di farla uscire dal pauperismo. Il carattere irlandese, vero o presunto, e che comunque le viene attribuito, blocca l'Irlanda in una posizione di svantaggio, debolezza e impotenza dalla quale le è impossibile uscire. I traguardi incarnati da istituzioni rappresentative, sviluppo industriale, affermazione e tutela dei diritti individuali, governo che dia spazio alla libertà – traguardi che caratterizzano storicamente l'Inghilterra e che anche per altri paesi sono a portata di mano – per l'Irlanda non sono raggiungibili: al suo carattere mancano quella forza di volontà e quell'autocontrollo che rendono il carattere inglese così adatto a istituzioni parlamentari, industria e libertà.

Il carattere della nazione irlandese si presenta, per coloro che ci credono, come un dato di fatto, una caratteristica non occasionale: che derivi dai progenitori Celti o da fattori ambientali, è un elemento che lega per sempre il paese alla sua condizione presente. L'Irlanda appare arretrata rispetto all'Inghilterra: è per questo, sostiene qualcuno, che nel momento della Riforma non ha potuto scegliere la religione riformata. La Riforma (a parte che è opera di un'altra razza: quella dei Teutoni) era possibile solo per i paesi sviluppati. Così, l'Irlanda è rimasta cattolica; e ora il cattolicesimo rappresenta un ulteriore problema per il suo sviluppo.

La teoria del carattere nazionale legittima il dominio dell'Inghilterra sull'Irlanda. L'Inghilterra ricca, avanzata, alla testa del mondo del sapere, riformata, porterà i lumi della civiltà all'arretrata Irlanda: si tratta di una missione civilizzatrice, come sarà poi

27 Ivi, cfr. pp. 9, 13-14, 18, 20, 22, 25, 43, 54-57, 59-60.

affermato per l'Inghilterra rispetto all'India e per ogni altro paese avanzato rispetto ai suoi possedimenti coloniali. Che si tratti di un rapporto coloniale e di dominio non c'è dubbio, sostiene Beaumont: è dimostrato, se ce ne fosse bisogno, dal fatto che si evoca la possibilità di estirpare gli Irlandesi dal loro paese. Allo stesso modo in cui gli Europei che hanno popolato gli Stati Uniti hanno estirpato gli Indiani.

Irlanda a parte, di carattere nazionale all'epoca parlano in molti non solo nel paese che opprime l'Irlanda, ma nella stessa patria di Beaumont: a partire da Madame de Staël fino a fine secolo e oltre, quando la teoria dei caratteri si prolunga nella psicologia dei popoli, gli scrittori politici francesi formulano e riformulano la teoria dei caratteri nazionali. Si interrogano su quali sono gli elementi che danno luogo al carattere, se naturali o morali. Si chiedono se il carattere sia modificabile oppure no. Si chiedono quale effetto abbia il carattere sui cittadini e sulla storia avvenire del paese. Si chiedono se caratteri diversi possano mischiarsi e fondersi o se non debbano vivere nella più rigorosa separazione. Costruiscono un paesaggio mondiale nel quale le nazioni (o civiltà, come anche le definiscono) si comportano come individui, e degli individui possiedono un tratto essenziale: il temperamento, la personalità, l'identità, il volto. Insomma, il carattere. Abbiamo così caratteri maschili e caratteri femminili, caratteri buoni e caratteri cattivi, caratteri arretrati e caratteri sviluppati.

Se l'Irlanda ha un carattere nazionale, allora è condannata per sempre. Se è vero – come sostengono gli Inglesi – che pigrizia e alcolismo definiscono il suo genio, non potrà mai giungere all'indipendenza, alla libertà, al benessere. Beaumont in *L'Irlande* scommette sulla salvezza del paese e prende in esame le possibili strade per ottenere quei risultati. L'antipatia per l'Inghilterra che, come l'amico Alexis,²⁸ non si cura di nascondere deriva proprio dal fatto che quel grande paese, preso a modello da molti, esercita in Irlanda un vero e proprio dispotismo e maschera quella tirannia, quel dominio, quell'oppressione, quella schiavitù (tutti termini utilizzati da Beaumont per descrivere il governo inglese in Irlanda) con il ricorso al carattere irlandese che sarebbe ostile al lavoro e dedito al bere. La spiegazione di Beaumont del carattere del paese (di cui, tuttavia, non nega affatto l'esistenza) è tale da rovesciare il concetto di carattere nazionale. È una spiegazione storica e istituzionale che prende in considerazione anche i costumi: l'Irlandese è diffidente rispetto alla verità dal momento che non c'è verità nel suo rapporto con gli Inglesi, i quali lo depredano sistematicamente, non riconoscono la sua religione, lo spingono a rinnegare la sua fede, mantengono paralizzata l'economia e la politica della nazione. Se una chance può essere data all'Irlanda, questa dipende dal non assegnarle un carattere. Occorre dunque parlare non di carattere, buono o cattivo che sia, ma di storia, politica, società, delle varie politiche che è possibile mettere in atto.

28 Cfr: TOCQUEVILLE, *Oeuvres complètes*, a cura di J.-P. Majeur et A. Jardin, Paris, Gallimard, 1958, vol. V: *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*, tomo II. Cfr: *Voyage en Angleterre de 1833*, pp. 9-43, *Voyage en Angleterre et en Irlande de 1835*, pp. 45-170.

2. Alexis de Tocqueville e la «grande causa»

Nello studio dell'Irlanda Beaumont ripete il procedimento che ha visto utilizzare da Tocqueville a proposito dell'America: iniziare dal «point de départ», ricostruire com'è andata la storia del paese dalle origini. Nella *Démocratie* Tocqueville afferma che in America, a causa della giovinezza storica, il «point de départ» può essere osservato, a differenza che in altri paesi, e che questo rappresenta un aiuto prezioso per comprendere quel mondo. È convinto che in ciò che è accaduto e nel modo in cui è accaduto stia racchiusa la spiegazione del presente stato di cose: non ricorre all'essenzialismo del carattere, ma alla ricostruzione storica. Beaumont non può fare lo stesso per l'Irlanda dal momento che non ha il punto di partenza sotto gli occhi. Ma, come ha fatto l'amico, va alla ricerca delle origini: ripercorre la storia irlandese, ricostruisce tutta la vicenda del governo inglese, attento a comprendere il dopo con il prima. È proprio questo sguardo storico, politico, sociale a scardinare il carattere attribuito agli Irlandesi senza per questo negare che una tendenza di base negli Irlandesi esista. Allo stesso modo in cui è lo sguardo storico, politico e sociale a far sì che Tocqueville definisca un carattere nazionale americano non determinista, non razziale, non naturalista.²⁹

Tocqueville non definisce un carattere nazionale dotato di queste caratteristiche. Ma definisce un carattere nazionale. In *Quinze jours dans le désert* scrive: «Certi filosofi hanno creduto che la natura umana sia ovunque la stessa e muti solo a causa delle istituzioni e delle leggi.» Prosegue: «È un'idea che la storia del mondo sembra smentire a ogni pagina. Le nazioni, come gli individui, hanno fisionomia propria e i loro lineamenti restano gli stessi quali che siano le trasformazioni che subiscono. Leggi, costumi, religioni mutano; potere e ricchezza cambiano di mano; l'aspetto esterno varia come il modo di vestire; i pregiudizi svaniscono o si sostituiscono con altri.» Ma: «Fra tutti questi mutamenti riconoscerete sempre lo stesso popolo. C'è qualcosa di inflessibile nella flessibilità umana.»³⁰ Di più: Tocqueville non attribuisce un carattere solo agli Stati Uniti, su cui lavora così a lungo, ma a tutte le nazioni. Il 3 novembre 1853 scrive a Beaumont commentando i due primi volumi dell'*Essai sur l'inégalité des races humaines*: «Gobineau mi ha appena inviato un grosso libro da lui composto per provare che tutti gli eventi di questo mondo si spiegano con la differenza delle razze [...]; io non lo credo assolutamente.» Questa posizione di Tocqueville è nota. Il seguito della lettera lo è di meno: «E tuttavia, penso che ci sia in ogni nazione, che venga dalla razza o piuttosto dall'educazione dei secoli, qualcosa di molto

29 Sottolinea bene il determinismo del concetto di carattere nazionale e il volontarismo della teoria di Tocqueville Laurence GUELLEC, *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*, in «The Tocqueville review / La revue Tocqueville», 1/1997, pp. 61-73. Cfr. anche F. MÉLONIO, *Nation et nationalisme*, in GUELLEC (éd.), *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*, Paris, Les presses de Sciences-po, 2005, pp. 337-356.

30 TOCQUEVILLE, *Quindici giorni nel deserto*, trad. it. in TOCQUEVILLE, *Viaggi* (a cura di U. Coldagelli), Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 415-466: p. 455. Il testo è composto nel 1831.

tenace, forse di permanente, che si combina con tutti gli accidenti del suo destino e si intravede in mezzo a tutte le sue fortune, in tutte le epoche della sua storia.»³¹ Come definirlo se non carattere nazionale?

Tocqueville confessa che, prima del viaggio, immaginava di trovare in America una molteplicità di «condizioni di esistenza», come se fosse possibile rinvenire in quel paese tutte le possibilità di vita riunite assieme. Così non è: «In America, più ancora che in Europa, esiste un'unica società. Può essere ricca o povera, umile o fastosa, commerciale o agricola, ma è composta dappertutto dagli stessi elementi. La livella di un'identica civiltà è passata su di essa. L'uomo che avete lasciato nelle strade di New York lo ritroverete uguale in mezzo alla solitudine più impenetrabile: stessi abiti, stesso animo, medesima lingua, medesime abitudini, medesimi piaceri. [...] lo spirito d'uguaglianza stende(va) una tinta di singolare uniformità sulle abitudini della vita quotidiana.»³² La livella ha reso il paese omogeneo: tanto che se ne può parlare al singolare. Come fa il carattere nazionale. Ma Tocqueville sta parlando del carattere americano o dell'azione livellante della democrazia?

La prima volta che il tema compare è probabilmente nella corrispondenza inedita di Beaumont, quando sembra ancora che i due amici scriveranno un'opera a quattro mani sugli Stati Uniti. Il 25 aprile 1831, mentre il viaggio via mare è in corso, Beaumont scrive al padre riferendosi al governo democratico americano: «Questo governo non è per niente conosciuto in Europa; se ne parla incessantemente per stabilire false comparazioni con paesi con non gli assomigliano in nulla; non sarebbe forse un bel libro quello che desse un'idea esatta del popolo americano, esponesse la sua storia, dipingesse a grandi tratti *il suo carattere*, analizzasse il suo stato sociale e rettificasse tante opinioni errate su questo punto?»³³ Forse in questo caso Beaumont utilizza il termine carattere come sinonimo di aspetto, modo d'essere. Nel seguito del viaggio attraverso gli Stati Uniti, però, il «carattere» diviene carattere nazionale.

Tocqueville non si riferisce a una «fisionomia» solo per l'America: quando effettua il primo viaggio in Inghilterra, osserva: «Gli Inglesi sono un popolo che ha meno passioni e immaginazione di noi. [...] Il popolo inglese è più serio del nostro e i caratteri seri sono più portati degli altri alle idee religiose.»³⁴ Nella conversazione con John Stuart Mill, lo incalza a pensare in termini di «esprit anglais» e gli pone la domanda se questo per lui non corrisponda semplicemente allo spirito aristocratico. Mill risponde di no. Di che cosa stanno parlando se non del carattere nazionale dell'Inghilterra? Tocqueville è convinto che una sola caratteristica possa descrivere tutto il paese: «Sono portato a credere, pensandoci sopra, che lo spirito di individualità sia

31 *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Gustave de Beaumont*, texte établi, annoté et préfacé par A. Jardin, t. VIII (in 3 voll.) di TOCQUEVILLE, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1967, III, p. 164.

32 TOCQUEVILLE, *Quindici giorni nel deserto*, in ID., *Viaggio negli Stati Uniti*, trad. it. a cura di E. Facioli, Torino, Einaudi, 1990, p. 372. Utilizzo in questo caso una diversa edizione perché la traduzione è più efficace.

33 BEAUMONT, lettera al padre, in *Corrispondenza inedita* posseduta dall'Università di Yale, cit. in A. JARDIN, *Introduction a Correspondance* cit., pp. 18-19. Il cors. è mio.

34 TOCQUEVILLE, *Voyage en Angleterre de 1833* cit., p. 35.

alla base del carattere inglese.»³⁵ Poi si corregge, o forse fa un'aggiunta: tutto si basa sul denaro;³⁶ questa è la «nozione centrale» per capire l'Inghilterra. Scrive: «Uguaglianza apparente, privilegi reali della ricchezza, più grandi forse che in nessun altro paese al mondo.» Tutti i fatti che osserva lo riconducono a quella «nozione centrale». È una «causa» che influenza potentemente la nazione: «Immaginate una simile causa che opera con forza sempre maggiore da parecchi secoli su molti milioni di uomini, e capirete senza fatica che questi uomini sono divenuti i navigatori più arditi e i manifatturieri più abili della terra.» Manifatture e commercio sono infatti i mezzi più veloci per accumulare denaro. Nel discutere la differenza che separa Irlandesi e Inglesi, Tocqueville sostiene che sono due razze diverse; ma aggiunge subito che la differenza risiede nello spirito degli abitanti, in circostanze speciali della politica e nell'«état de civilisation», visto che le leggi sono più o meno le stesse per i due popoli. È il cattivo governo (inglese) che rende i cattolici dei «barbari». Però, sia gli Inglesi sia gli Irlandesi possono essere descritti in blocco: freddi e calcolatori i primi, volubili, generosi, privi di autocontrollo i secondi.³⁷ La differenza principale è quella che passa fra una aristocrazia buona (quella inglese) e una aristocrazia cattiva (quella irlandese). Spirito degli abitanti, circostanze speciali della politica, «état de civilisation», leggi, governo, stato sociale: questi gli elementi che fanno l'uguaglianza o la differenza tra i due paesi. Che fanno forse il loro carattere? Perché gli uni e gli altri sono definibili in modo unitario, come fossero individui: freddi e calcolatori gli uni, volubili, generosi e privi di autocontrollo gli altri.

Sono ancora questioni di identità collettiva quelle che spingono i due amici a visitare il Basso Canada e poi Tocqueville a scrivere *Regards sur le Bas Canada*: in questo caso il confronto è fra i Cadesi francesi, i Francesi, gli Inglesi e gli Americani. Secondo Tocqueville né i Francesi né gli Inglesi che vivono in Canada hanno perduto niente dei loro rispettivi caratteri nazionali. Collega la tenuta del carattere a questioni sociali: gli Inglesi (conquistatori) in Canada detengono il potere (ad esempio i commerci); i Francesi perdono in tal modo i loro costumi, la lingua, il carattere nazionale.³⁸

Beaumont si scaglia contro la teoria dei caratteri utilizzata dagli Inglesi e distingue gli elementi naturali dagli elementi non-naturali con l'intento di forgiare un carattere non determinista. Tocqueville è non meno preoccupato dell'amico per le conseguen-

35 ID., *Voyage en Angleterre et en Irlande de 1835* cit., p. 60.

36 Allo stesso modo che negli Stati Uniti: che cosa caratterizza tutta la civiltà americana? L'amore per il denaro. Cfr. TOCQUEVILLE, *Viaggi* cit., p. 423. Scrive: «Popolo di conquistatori che si assoggettano a una vita selvaggia senza mai lasciarsi attrarre dalle sue dolcezze, che della civiltà e dei lumi prediligono soltanto ciò che può procurare benessere e che si isolano nelle solitudini dell'America con un'ascia e qualche giornale: popolo che come tutti i grandi popoli ha un solo pensiero: quello di conquistare la ricchezza, unico scopo delle sue fatiche con una perseveranza e un disprezzo della vita che potrebbero dirsi eroici se questo aggettivo non si usasse esclusivamente per le prove della virtù.» Ivi, p. 428.

37 TOCQUEVILLE, *Voyage en Angleterre et en Irlande de 1835* cit., pp. 90, 101, 116-117.

38 Cfr. A. TRÉPANIÉ, *Le voyage identitaire (et imaginaire) de Tocqueville au Bas-Canada: vieille France ou Nouvelle-France?*, in «Mens», n. 1, 2004, pp. 119-149. <https://doi.org/10.7202/1024390ar>: pp. 132, 135-136. Cfr. TOCQUEVILLE, *Regards sur le Bas-Canada*, a cura di C. Corbo, Montréal, Typo, 2003.

ze che il carattere ha sulla libertà. Entrambi lo usano, il carattere: descrivono in modo unitario gli Inglesi e gli Irlandesi. Di Irlanda (e Inghilterra e Stati Uniti) hanno parlato certamente: lo scambio di osservazioni risulta sia dalle immagini di vita irlandese presenti nel diario di viaggio di Tocqueville che sono identiche alle pagine di Beaumont sull'Irlanda (il maiale allevato in casa, la povera stamberga piena di fumo e senza finestre) sia dal fatto che troviamo l'argomentazione sul perché gli Irlandesi non amano la verità (che si può leggere in *L'Irlande*) in bocca a un avvocato orangista con il quale Tocqueville intrattiene una conversazione e che annota egualmente nel suo diario di viaggio sia infine dalla osservazione comune a entrambi sulla mentalità aristocratica degli Inglesi che giunge a ritenere la disuguaglianza qualcosa di naturale.³⁹ La corrispondenza mostra che lo scambio di impressioni e interpretazioni in questo periodo è costante. I due amici condividono la stessa avversione al carattere per lo stesso motivo: perché, per come è utilizzato, ottiene l'effetto di eliminare la capacità di scelta. Al tempo stesso, nutrono la convinzione che il carattere esiste. Devono perciò conciliare carattere e libertà. È per rispondere a questa necessità che lavorano sul concetto. Non ci lavorano in modo identico: Beaumont pensa che sia sufficiente eliminare dal carattere gli elementi naturali per ottenere un concetto non determinista. Anche il problema di Tocqueville è il determinismo; basta leggere alla luce del carattere la appassionata pagina finale della *Démocratie* per rendersene conto. Come giunge Tocqueville a questa ultima pagina? Vediamo il suo percorso.

Per Tocqueville è lo stato sociale che spiega il carattere di una nazione: non la lingua, il passato, la religione, il clima, le istituzioni, i costumi, come invece accade nella teoria dei caratteri nazionali. Questa tesi, largamente diffusa, non è sbagliata,⁴⁰ ma non è neppure completa⁴¹. Il tentativo di queste pagine sta proprio nel cercare di mostrare che il problema ha più sfaccettature e più rimandi impliciti di quanto si pensi.

Occorre ricordare che il carattere nazionale è uno strumento di conoscenza, anche se formato da stereotipi e pregiudizi. È uno dei modi più diffusi e più praticati di guardare l'altro e di classificarlo, spesso senza alcun reale interesse per l'altro, ma con un esclusivo interesse per la propria identità. Talvolta lo sguardo effettivamente

39 TOCQUEVILLE, *Voyage* cit., p. 149.

40 Che non sia sbagliata lo mostra anche l'osservazione inviata da Tocqueville a Beaumont il 23 marzo 1853: «Il cambiamento graduale, ma continuo, del temperamento inglese, che diviene ogni giorno più pacifico, meno irritabile, meno fiero di quanto si sia mostrato in nessuna altra epoca della storia moderna. Ciò, a ben vedere, non è che l'appendice della grande rivoluzione che si sta operando in quel paese in modo lento ma irresistibile come altrove: il prevalere delle classi borghesi e dell'elemento industriale sulle classi aristocratiche e la proprietà fondiaria.», *Correspondance* cit., III, p. 95.

41 Alexis Keller sostiene che Tocqueville ricorre alla spiegazione attraverso lo stato sociale perché non riesce a cogliere il carattere nazionale: nella *Démocratie* si avrebbe la progressiva sostituzione del carattere nazionale con lo stato sociale. È evidente dalla nostra lettura che non è così. Il carattere non solo viene colto, non solo si mantiene, ma la sua definizione e ridefinizione diviene sempre più incalzante. Al tempo stesso, si mantiene anche la spiegazione in termini di stato sociale. Le due cose sono tutt'altro che in contraddizione. Cfr. A. KELLER, *Tocqueville*, in *Dictionnaire Montesquieu*, a cura di C. Vopihac-Auger, ENS de Lyon, sett. 2013: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377636456/fr>, p. 5.

gettato sull'altro si adatta dentro lo stampo dello stereotipo. Talvolta l'esperienza diretta (o lo studio indiretto: non è necessario visitare un paese per conoscerlo) diverge dallo stereotipo e lo contraddice: in questo caso il viaggio (o lo studio) è stato utile. Più spesso la funzione del carattere è doppia e molto efficace: collocare un paese, una civiltà, un modo di vivere che non sono il nostro in una casella e attraverso questa operazione definire noi stessi, confermare il nostro carattere. Il carattere, infatti, non viene utilizzato solo per guardare (e definire) gli altri, ma anche per guardare (e definire) se stessi. Vedere con esattezza non è un problema di lontananza o vicinanza: sul proprio paese si possono nutrire stereotipi e pregiudizi, operare generalizzazioni indebite, quanto e più che su paesi lontani e addirittura esotici.

D'altra parte, l'idea che ogni nazione possieda un carattere specifico tale da renderla unica e riconoscibile fra tutte le altre deriva da un fenomeno sul quale l'Ottocento, secolo di nazioni e nazionalismi, si interroga senza sosta: l'aria di famiglia che caratterizza i membri della nazione. Che cosa fa sì che un popolo riesca a vivere insieme per lunghissimi periodi senza conflitti o con conflitti che, salvo le eccezioni della religione e della politica, si lasciano ricomporre senza disgregare la compagine nazionale? Che cosa rende i componenti di quel popolo simili? È vero che un Francese, un Italiano, uno Statunitense, sono riconoscibili anche se estratti dal loro paese e dalla compagnia dei connazionali? Tocqueville nei *Quinze jours dans le désert* sostiene di sì: ognuno degli europei presenti in quell'estremo lembo di civiltà ha mantenuto le caratteristiche nazionali che permettono di riconoscerlo. E fa l'esempio di Francesi e Inglesi che, qui o sulle rive della Senna o del Tamigi, sono gli stessi grazie a quell'elemento «inflexibile» che fa parte di essi. Passa a elencare: socievolezza per il Francese, freddezza, tenacia, implacabile ragione per l'Inglese.⁴²

Afferma anche che gli immigrati negli Stati Uniti perdono immediatamente la loro identità nazionale per diventare americani: questo ha a che fare proprio con il carattere nazionale americano e con la sua forza. Le spiegazioni che sono state offerte al mistero dell'unità della nazione sono più di una: dalla lingua alla razza fino alla religione (ma ci sono nazioni in cui si parlano lingue diverse, convivono razze diverse, si praticano religioni diverse e che, nonostante questo, sono nazioni), dall'effetto della storia, creatrice nel passato di ciò che esiste nel presente, all'istinto di imitare che gli uomini (come gli animali) possiedono⁴³, dalla simpatia alla spiegazione geografica (stabilità nello stesso luogo accanto ad altri per un tempo molto lungo) fino alla spiegazione della psicologia collettiva: avere un nemico comune (o un insieme di stranieri rispetto all'entità a cui apparteniamo) ha l'effetto di compattare e induce a vedere chi ci sta accanto come un simile. Può trattarsi di un nemico (o uno straniero) anche solo per gioco: non ci sentiamo mai così italiani come quando un arbitro

42 TOCQUEVILLE, *Viaggi* cit., p. 410.

43 Autori come Gabriel Tarde aggiungono che è dall'imitazione che nasce la contro-imitazione, e dunque la differenziazione e l'originalità: in questo modo riescono a spiegare non solo la somiglianza sociale, ma anche la differenza. Cfr. G. TARDE, *Les lois de l'imitation: étude sociologique*, Paris, Alcan, 1890.

espelle (a nostro parere ingiustamente) un giocatore della Nazionale nei mondiali di calcio. Le istituzioni svolgono una funzione importante nel cementare il sentimento nazionale: favorire una certa lingua, razza o religione può avere effetti di rilievo. Anche nella teoria dei caratteri nazionali le spiegazioni del modo in cui nasce e si mantiene nel tempo il carattere non sono omogenee e ricalcano quelle della nazione: ma tutte prendono in esame i fattori rappresentati da geografia, clima, razza, lingua, storia, religione, istituzioni e costumi.

Il clima non è presente nel carattere americano di Tocqueville, ma la geografia sì: la foresta fittissima dei *Quinze jours*, le foreste enormi, scure e umide quando la nave si avvicina alle coste americane, il deserto stesso.⁴⁴ Del resto, quando si confida con Beaumont, Tocqueville assegna alla geografia un ruolo decisivo nella storia (e nella storia politica) delle nazioni: i termini che impiega sono quelli della teoria del carattere nazionale: «C'è una scienza che ho disprezzato a lungo e che ora riconosco non utile, ma assolutamente essenziale: la geografia. Non la conoscenza del meridiano esatto di questa o quella città, ma [...] ad esempio mettersi in testa molto chiaramente la configurazione del globo per quanto essa influisce sulle divisioni politiche dei popoli e sulle loro risorse: il tale paese per la sua sola posizione geografica è chiamato *quasi per forza* a entrare in questa o quella aggregazione, a esercitare questa o quella influenza, ad avere questo o quel *destino*.»⁴⁵ Posizione non diversa dal determinismo geografico di un Michelet o un Quinet alcuni anni più tardi: proprio perché sta esprimendo una posizione determinista, Tocqueville utilizza le espressioni «quasi per forza» e «destino». La prima indica il genere di influenza che l'elemento naturale esercita sulla nazione: una influenza così forte che è impossibile sfuggirle: il determinismo è appena attenuato dal «quasi». La seconda trasforma, correttamente, come già abbiamo visto fare a Beaumont, la storia del paese, indirizzata in tal modo, in un «destino»: al destino, per definizione, non si sfugge.

Ammettiamo che l'aria di famiglia e il carattere nazionale, qualunque cosa siano e da qualunque causa derivino, esistano. C'è un modo non essenzialista di considerarli? C'è un modo non determinista di possedere (o assegnare attribuire) un carattere nazionale? Beaumont e Tocqueville sembrano dar voce proprio a questa richiesta.

Quando effettua il primo viaggio in Inghilterra, Tocqueville scrive a Beaumont che non può ancora parlare dello «spirito del popolo inglese»: la sua attenzione va a «les mœurs», ed è colpito dal fatto che esse siano tanto segnate dall'aristocrazia. Afferma:

44 Che Tocqueville avesse letto (o desiderasse leggere) l'opera di C.-F. VOLNEY sugli Stati Uniti è testimoniato dalla lettera a Beaumont nella quale scrive di voler acquistare *Tableau du climat et du sol des États-Unis d'Amérique. Suivi d'éclaircissements sur la Floride, sur la colonie française au Scioto, sur quelques colonies canadiennes et sur les sauvages*, Paris, Courcier, 1803, 2 voll. Cfr. *Correspondance* cit., I, p. 105. Sulla trasformazione dell'immagine americana agli occhi dei Francesi nel passaggio tra Settecento e Ottocento cfr. B. FÄY, *Bibliographie critique des ouvrages français relatifs aux États-Unis, 1770-1800*, thèse complémentaire présentée à la Faculté des lettres de Paris, Paris, Champion, 1924, riprod. in facsimile, New York, Franklin, 1968, ID., *Civilisation américaine*, Paris, Ed. du Sagittaire, 1939.

45 *Correspondance* cit., I, pp. 93-94. I cors. sono miei.

«Insomma, qui non riconosco in nessun punto la nostra America.»⁴⁶ Sembra andare alla ricerca di una immagine unitaria per descrivere la nazione nel suo complesso. Beaumont gli risponde mentre visita l'Irlanda, della quale nota subito l'elemento della povertà e quello dell'«indolenza». Nel rispondergli, rivela qualcosa di interessante per noi: il paese che più interessa loro in quel momento, dopo l'America, è l'Inghilterra. La ragione è che ha dato i natali all'America. Dell'America essi intendono indagare «les institutions et les moeurs».⁴⁷ Due elementi classici, presenti anche nella teoria dei caratteri. Tocqueville si dedica alla redazione della prima parte della *Démocratie* e scrive all'amico: «Le mie idee si sono ingrandite e generalizzate. È un bene? È un male?»⁴⁸ Ricordiamo che la generalizzazione svolge un ruolo centrale nell'idea di carattere. È a questo che si riferisce Tocqueville? Quando parla delle idee democratiche che sono giunte in Inghilterra, ma sono state trasformate all'inglese, Tocqueville scrive che sono state «colate nel loro stampo»: vale la pena osservare che la metafora dello stampo (*moule*) è utilizzata per indicare il carattere nazionale e la sua azione di modellamento di tutto ciò che ha a che fare con la nazione.⁴⁹

Come si presenta l'Inghilterra agli occhi di Tocqueville? È: aristocrazia, abuso, farsa parlamentare che scoraggia nei confronti della democrazia e fa sì che l'aristocrazia rimanda nella sua posizione dominante. Nella conversazione con Bulwer, uomo politico radicale, osserva: «Le idee e gli istinti aristocratici mi paiono ancora ben radicati tra voi. Lo si vede nelle minime cose. Così, non ho trovato ancora un inglese che sembrasse capire che si potrebbe fare una legge di successione per suddividere le proprietà, tanto la disuguaglianza dei beni pare naturale e fa parte del costume.» L'aristocrazia inglese non è chiusa: in un paese commerciale come l'Inghilterra si può sperare di diventare abbastanza ricchi da entrarvi. Mentre in Francia l'aristocrazia era detestata (perché era impossibile entrare a farne parte), in Inghilterra è ammirta.⁵⁰ Ma lo spirito francese avanza.

Confrontiamo tra loro due osservazioni che Tocqueville fa sull'Inghilterra. La prima: «Gli inglesi sono un popolo meno ricco di passione e di fantasia di noi [...]. Il popolo inglese è più serio del nostro e i temperamenti seri sono più portati degli altri alle idee religiose.» La seconda riguarda la differenza tra Francia e Inghilterra sulle leggi secondarie: in Inghilterra esse sono varie, si adattano ai luoghi diversi e alla diversa capacità di autogoverno; in Francia sono perfettamente uniformi. Quella dell'Inghilterra è armonia politica. Per la Francia: «Dobbiamo ringraziare il cielo di essere liberi, perché in noi albergano quasi tutte le passioni atte a facilitare l'instaurazione della tirannide.» Quale delle due osservazioni riguarda il carattere nazionale? Senz'altro la prima, anche se la seconda lo lambisce: non quando parla di leggi uniformi invece che diversificate, ma quando accenna alle passioni. Lo stesso non ac-

46 Ivi, p. 124.

47 Ivi, pp. 132-133.

48 Ivi, p. 136.

49 Ivi, p. 157.

50 TOCQUEVILLE, *Viaggi* cit., p. 492, cfr. pp. 504-505.

cade quando Tocqueville nota che il popolo inglese un tempo era caratterizzato dalla «piena soddisfazione di sé», mentre oggi «scontentezza del presente e intolleranza del passato si avvertono da ogni parte». Questo non è un tratto fisso: è qualcosa che si è modificato nel tempo. Se all'Inghilterra si deve assegnare un carattere, esso è aristocratico: aver impiantato nelle classi medie gli atteggiamenti dell'aristocrazia. Questo sì è un tratto caratteriale: come Beaumont nota per l'Irlanda, solo una rivoluzione violenta o «l'azione lenta e costante di nuove leggi» sarebbe in grado di modificarlo. Potremmo dire che il carattere nazionale è la trasformazione delle leggi in costumi, che va a unirsi al temperamento naturale: calmo o passionale, tenace o indolente. La Francia, ad esempio, ha un carattere democratico che si unisce con la sua passionalità e la sua tendenza alle idee generali; l'Inghilterra un carattere antidemocratico che si abbina con la sua serietà e la refrattarietà alle idee generali (l'empirismo). Per questo gli Inglesi sono ciechi di fronte al rimedio alla povertà che hanno sotto gli occhi (la divisione delle terre) e tutti, classi medie e una parte dei poveri inclusi, ritengono ancora che sia la grande proprietà terriera a incarnare il progresso in agricoltura. Il fatto è che il modo di pensare dell'aristocrazia è penetrato in modo profondo. Tocqueville è ben consapevole di quanto questo sia importante: «Cheché si dica, sono le idee e non i bisogni che sconvolgono il mondo.»⁵¹ Dunque, il carattere di una nazione è importante, anzi fondamentale, per comprendere un paese.

Nel viaggio in Inghilterra e in Irlanda che compie con Beaumont, Tocqueville prosegue con le osservazioni sul carattere nazionale, anche stavolta ricondotto a democrazia e aristocrazia, alla chiusura delle classi e alla mobilità sociale: «La mentalità francese non tollera *superiori*. Quella inglese vuole *inferiori*.» Mill vede la mentalità inglese non come aristocratica, ma come ostile alle idee generali: è incapace di concepire idee generali e contraria a pensare il governo come un soggetto autorizzato a fare il bene degli individui anche quando essi non lo vogliono. Al che Tocqueville osserva: «Quella che chiamate mentalità inglese non sarebbe per caso la mentalità aristocratica? Non è proprio della mentalità aristocratica isolarsi e, non mancando di nulla, temere *più* di essere minacciata nel proprio benessere che *non* desiderare di imporsi sugli altri? L'istinto della democrazia non sarebbe esattamente il contrario e l'attuale tendenza, che voi considerate accidentale, non sarebbe invece una conseguenza quasi necessaria della *grande causa*?»⁵² Che cos'è la «*grande causa*? È qualcosa di non accidentale, ma permanente. È qualcosa che produce un effetto su tutto il paese. È qualcosa che produce la mentalità inglese.

Gli appunti che Tocqueville prende ruotano tutti attorno a questo tema. Osserva che in Inghilterra coesistono e si fondono spirito di associazione e spirito di esclusione. L'individuo inglese ha «ambizioni e desideri maggiori che altrove»: per realizzarli deve associarsi. Ma né l'associazione né l'esclusività rappresentano la *grande causa*. Poi gli pare che «il tratto nazionale più caratteristico» sia «la gelosia della proprietà

51 Ivi, pp. 502-503, 507, 511, cfr. pp. 509-510.

52 Ivi, pp. 519, 527.

esclusiva». Infine precisa: «Sono indotto a credere, pensandoci, che l'individualismo sia l'elemento base del carattere inglese.» Qui lo indica con il termine «carattere». Anche negli Stati Uniti Tocqueville troverà l'individualismo: ma il fatto che il paese sia nato democratico, privo di aristocrazia, e anche privo di quella rivoluzione violenta che ha fatto fuori l'aristocrazia in Francia, rende quell'individualismo molto diverso da quello inglese. In America esso è una fede nelle capacità di ognuno di affermarsi grazie al lavoro, al successo, al guadagno. Non ha lo spirito aristocratico incorporato, che è spirito di differenza, amore per il lusso e il gusto. Da qui l'attenzione alla quantità, al semplice benessere, lo spirito inclusivo. È per questo che l'America può accogliere così tanti immigrati. Più oltre osserva: «L'intera società inglese è basata sul privilegio del denaro.» Gli professa un vero e proprio «culto»: il denaro non rappresenta solo la ricchezza, ma potere, prestigio e gloria. Si tratta ancora una volta del rapporto fra leggi e costumi, rapporto che sta al cuore della visione sociale e politica di Tocqueville (e di Beaumont): «I costumi, in questo senso, vanno ancora più in là delle leggi; o meglio, le leggi hanno foggiate i costumi sul proprio modello.» Il risultato è che l'Inghilterra è «parvenza di uguaglianza e privilegi effettivi della ricchezza, maggiori forse che in ogni altro paese al mondo».⁵³ Le leggi da sole non riuscirebbero a penetrare a fondo: esse si radicano attraverso i costumi. I costumi possono rafforzare o indebolire le leggi: in questo caso è accaduto che l'aristocrazia sia penetrata nei costumi; in tal modo, le leggi hanno trovato un terreno pronto. In *Corinne ou l'Italie* Madame de Staël descrive Lord Nelvil, che incarna la nazione inglese, con i tratti della freddezza, della prudenza, del calcolo.⁵⁴

Quando si sposta nella zona industriale, Tocqueville offre un'altra prova del fatto che pensa in termini di caratteri nazionali. Scrive della popolazione di Birmingham: «Questa gente non ha un attimo per sé e sgobba come se dovesse diventare ricca stasera e morire domani.» E commenta: «In generale, sono persone molto intelligenti ma alla maniera degli americani.» Esiste dunque una maniera (in questo caso di essere intelligenti) americana e una maniera inglese, e ovviamente una maniera francese. Anche quando il governo è lo stesso (sono tutti e tre governi democratici), la maniera si distingue. L'«immensa fabbrica» che Tocqueville osserva in Inghilterra l'ha già incontrata nel Nuovo Mondo. Ma non sono solo il nero della fuliggine, «il rumore dei martelli e il fischio del vapore che esce dalla caldaia» a essere uguali: lo è la maniera. Gli elementi che formano la somiglianza rinviano tutti a immaginazione (idea di se stessi e degli altri), aspirazioni, desideri. In questa parte dell'Inghilterra la gente lavora secondo la maniera americana: furiosamente: è la maniera che Tocqueville ha visto per la prima volta negli Stati Uniti, e per questo la definisce americana.

Abbiamo per ora tre maniere: francese, inglese, americana. La francese è centralizzatrice e paternalista; l'inglese è individualista e per l'autodeterminazione autogoverno; l'americana indaffarata da morire. Quando tenta di definire ciò che dà luogo

53 Ivi, pp. 535, 539-541.

54 DE STAËL, *Corinne ou l'Italie*, Paris, Nicolle, 1807.

alla maniera e la rende diversa per ogni nazione, Tocqueville parla di «leggi, abitudini, costumi, mentalità [...], gusto».⁵⁵ Questo dunque è l'orizzonte nel quale pensa il carattere nazionale.

In America Tocqueville ha incontrato anche altre maniere: «bad manners» secondo Frances Trollope.⁵⁶ Beaumont e Tocqueville si scagliano contro la viaggiatrice inglese che ha utilizzato generalizzazioni e stereotipi per descrivere i costumi degli Americani e dare attraverso i costumi una definizione unitaria del loro carattere.

Quando giunge a Manchester, Tocqueville è sconvolto dalle condizioni disastrose in cui si svolge il lavoro industriale. E fa un'osservazione che potrebbe essere applicata all'America: «Tutto, nell'aspetto esteriore della città, mostra il potere individuale dell'uomo; nulla quello ordinatore della società. La libertà umana vi svela a ogni passo la propria forza creatrice e appiccicosa. In nessun luogo traspare la forza lenta e costante del governo.» E a margine nota: «Tenacia, buona volontà, libertà individuale.»⁵⁷ L'industria, questo nuovo modo di lavorare e produrre, cambia qualcosa? Forse cambia il carattere dei singoli e il carattere del paese. Forse cambia la società. Potrebbe anche cambiare le leggi. O invece c'è un'essenza, una natura della nazione che precede l'industria e il suo rapporto con le istituzioni e la società, e ha un'importanza maggiore?

Abbiamo mostrato che Tocqueville crede nel carattere, e che ci crede non solo per quanto riguarda l'America. Vediamo ora il percorso che compie nella *Démocratie*.⁵⁸

3. Il carattere della democrazia

Chi si occupa dello sguardo europeo sulla civiltà americana non ha tenuto conto a sufficienza del ruolo che il concetto di carattere nazionale svolge all'interno di esso. Mi sono occupata di recente dei viaggiatori e osservatori francesi degli Stati Uniti che scrivono negli ultimissimi anni dell'Ottocento: l'attribuzione a quel paese di un carattere unitario e stabile nel tempo è un tratto che, in tutti gli autori, emerge con forza e svolge una funzione decisiva nel giudizio sulla civiltà americana.⁵⁹ I viaggiatori negli Stati Uniti e gli osservatori (o studiosi) della civiltà americana parlano della vita che si svolge nel paese, affrontano tutti gli elementi che compongono il carattere

55 TOCQUEVILLE, *Viaggi* cit., pp. 553, 555.

56 F.M. TROLLOPE, *Domestic manners of the Americans*, ed. with an introd. and notes by P. Nevil-Sington, London, Penguin, 1997, ed. orig. 1832. La trad. franc. è veloce: *Moeurs domestiques des Américains*, Paris, Gosselin, 1833.

57 TOCQUEVILLE, *Viaggi* cit., p. 557.

58 ID., *La democrazia in America*, trad. it. Torino, Utet, 1981, vol. II di *Scritti politici*, introd. e cura di N. Matteucci.

59 Cfr. NACCI, *La conquista dell'Europa. L'incontro con l'altro*, in <https://suitefrancaise.labcd.unipi.it>, pp. 31-50.

nazionale: clima, territorio, paesaggio, lingua, storia, religione, costumi, morale e istituzioni. La questione del carattere, applicata agli Stati Uniti, è complicata dal fatto che gli abitanti del paese sono ex-Europei, e che il passaggio da un continente all'altro è avvenuto di recente. Abbiamo di fronte più nazioni, più caratteri.

Tocqueville confessa che la fuga nel deserto risponde proprio al desiderio di «conoscere finalmente un luogo non ancora raggiunto dalla fiumana della civiltà europea».424 Boll , di «spingersi agli estremi limiti della civiltà europea». Dunque, la civiltà americana per lui è civiltà europea: nel senso che sono gli Europei che l'hanno fatta. Ma, al tempo stesso, gli Stati Uniti sono fin dall'inizio qualcosa di diverso dall'Europa. Quel che resta loro di inglese (ed è molto) è l'amore per il denaro, l'individualismo, lo spirito di libertà. Quello inglese e americano è «il *principio generale dei popoli liberi*».60 Nel deserto Tocqueville incontra il pioniere: egli esegue l'operazione di dissodamento che si svolge allo stesso modo in tutto il paese, dalle porte di New York al confine estremo del Michigan. Ed ecco, nel deserto, l'uomo americano: «un'aria di buon senso, di energia fredda e ostinata che colpisce subito. L'andatura è lenta e compassata, le parole misurate e la fisionomia austera. L'abitudine, e più ancora l'orgoglio, hanno conferito al volto una fermezza stoica che gli atti smentiscono.» Per conquistare ciò che ha, ha affrontato esilio e solitudine. Ha resistito con caparbieta in un clima avverso. «È dunque un uomo freddo e insensibile o non si deve invece scorgere in lui una passione ardente, tenace e implacabile?» Preoccupato solo di fare fortuna, «l'emigrante ha finito col crearsi una vita esclusivamente individuale». Offre ospitalità ma non manifesta affetti: «Questo uomo ignoto è il rappresentante di una razza cui appartiene il futuro del Nuovo Mondo, razza inquieta, razziocinante e avventurosa che compie freddamente ciò che solo l'ardore delle passioni potrebbe giustificare e che d'ogni cosa fa traffico, non escluse la morale e la religione.» Insomma, l'Americano è come l'Inglese e al tempo stesso è molto diverso. Ha la freddezza e la tenacia, l'amore per il denaro, è un popolo libero. Ma nel frattempo il carattere americano è nato, e mostra caratteristiche peculiari. La livella in America ha superato in efficacia quella europea: nel Vecchio Mondo esistono ancora villaggi sperduti; negli Stati Uniti lo spirito egualitario e lo spirito repubblicano hanno impresso «una grande uniformità ai comportamenti». Sono gli abitanti delle zone estreme come Saginaw che dissodano il resto del paese comportandosi in modo non diverso dagli altri. L'omogeneità coinvolge tutti. Per questo Tocqueville considera il pioniere che incontra come l'Americano-tipo. Ormai esistono differenze di carattere: l'Europeo è stanziale (vive e muore nel suo territorio), l'Americano è nomade. In Europa ci sono contadini arretrati e cittadini evoluti; in America si trova ovunque lo stesso individuo, anche nel deserto.61 Man mano che la *Démocratie* avanza è come se Tocqueville penetrasse più a fondo nel mondo americano, nel carattere americano: man mano che procede sottolinea sempre di più le differenze rispetto all'Inglese e all'Europeo. Che cosa dà

60 TOCQUEVILLE, *Viaggi* cit., p. 557.

61 Ivi, pp. 427-428, 420-421.

luogo al carattere americano? Per l'Ingherra Tocqueville utilizza cause sociali: lo spirito aristocratico che penetra in tutte le classi. E per l'America?

Per definire sia l'indiano sia colui che ha preso il suo posto (il pioniere, cioè l'Americano), Tocqueville utilizza il termine razza. «Razza» si colloca a mezza strada fra il significato razzialista e il significato di nazionalità. Quando parla delle tre razze (Indiani, Bianchi, Neri) che abitano gli Stati Uniti, Tocqueville utilizza il termine razza come facciamo oggi: le differenze fisiche fanno la differenza. Quando, invece, parla delle razze europee, si riferisce all'uso corrente all'epoca, e indica nazionalità o parti di essa: ad esempio quando afferma che il popolo americano non è che «razza europea». Non è una razza diversa, ma una diversa nazionalità. Probabilmente anche un diverso carattere. Le razze-razze hanno un carattere come lo hanno le razze-nazionalità?

Rispondere in modo positivo alla domanda se Tocqueville assegni all'America un carattere nazionale non è sbagliato, ma, come ho anticipato, è una risposta incompleta. Il punto è stabilire che tipo di carattere utilizzi. La situazione americana contiene una differenza: mentre le altre nazioni hanno perduto la memoria dei loro inizi (o hanno cominciato a studiare la loro storia quando erano già sviluppati), la storia breve dell'America, che ci sta quasi per intero sotto gli occhi, permette di trovare le cause di quello che Tocqueville qui definisce «il cosiddetto carattere nazionale». Ciò che altrove resta un mistero, e, possiamo aggiungere, rende essenzialista l'idea del carattere, qui invece può essere svelato. Ciò che è pensato come connaturato a una nazionalità, inseparabile da quella nazionalità, qui può essere ricondotto alle sue cause. «Cosiddetto» è il segno di una distanza: tuttavia Tocqueville usa il concetto e lo chiama anche con il suo nome. Usa il termine ma, affermando che in America si può risolvere il mistero delle origini (del carattere), si discosta automaticamente dalla concezione classica del carattere: in questa, il carattere nazionale esiste e l'azione dei vari elementi può solo essere ricostruita. Se si afferma che è possibile assistere alle cause che l'hanno generato, si svela l'arcano. Si suggerisce che solo nel caso americano (dove l'arcano può essere svelato) per spiegare il carattere può essere rintracciato qualcosa di diverso da favole, miti, leggende.⁶²

Dunque, si potrebbe dire che Tocqueville usa il carattere ma è lontano dal carattere (nella sua versione classica) e critico nei suoi confronti.

Da questo momento in poi Tocqueville utilizza il termine carattere per indicare questa fisionomia unitaria senza più segnalare la sua diffidenza. I popoli europei migrati in America hanno ognuno un loro carattere nazionale. Ma ora, nel Nuovo Mondo, alcuni elementi li uniscono. Li unisce la lingua. Li unisce la religione. Li unisce la

62 Afferma: «Se fosse possibile risalire fino agli elementi costitutivi delle società ed esaminare i primi monumenti della loro storia, sono certo che potremmo scoprirvi la fonte dei pregiudizi, delle abitudini, delle passioni dominanti, di tutto ciò, insomma, che costituisce il cosiddetto carattere nazionale. [...] Così si spiegherebbe il destino di certi popoli che una forza sconosciuta pare trascinare verso una mèta a loro stessi ignota.» Al posto della conoscenza delle origini sono state collocate «favole» che hanno oscurato e confuso la verità. «L'America è il solo paese in cui si sia potuto assistere allo svolgimento naturale e pacifico di una società e dove sia stato possibile precisare l'influenza del "punto di partenza".», *Democrazia* cit., pp. 43-44.

storia percorsa in comune. Li unisce la geografia. Li uniscono i costumi improntati alla purezza. Li unisce la convinzione politica (un germe di democrazia). Li unisce lo stato sociale: in Europa erano poveri e in difficoltà, e per questo si sentono uguali.

Tocqueville inizia la *Démocratie* con la discussione del carattere nazionale. Chiude l'opera sul carattere. Evidentemente è tutt'altro che un argomento secondario. Si può sostenere perfino che la *Démocratie* non sia che una lunga riflessione su questo concetto: il tentativo di definire che cosa sia il carattere e quale sia il carattere americano. Tocqueville, come suo solito, aborda il tema a più riprese, ci torna e ritorna continuamente nel corso del testo: ogni volta aggiunge un tratto ulteriore, una angolazione nuova, una riflessione diversa. Ogni volta afferma e nega, avanza una tesi per metterla subito dopo in dubbio, per riproporla più tardi con qualcosa in più o qualcosa in meno, per contraddirla o ampliarla con apporti successivi. Finché, alla fine, l'idea è compiuta.

Quali sono le cause del carattere? Come per tutte le questioni, la risposta di Tocqueville non è espressa tutta in una volta e una volta per tutte: le risposte sono numerose, sempre parziali, sempre differenti a seconda dell'avanzare del lavoro. In prima battuta, le cause del carattere sono le leggi e il rapporto delle leggi con i costumi. Quelle americane sono leggi modellate sulla Bibbia, che divengono le leggi della Nuova Inghilterra (le più libere che esistano, nelle quali l'autonomia comunale porta all'idea repubblicana) e poi si diffondono in tutto il paese. Accanto a esse viene posto subito un altro elemento: lo stato sociale degli immigrati. Prima sono cercatori d'oro, avventurieri e abili imprenditori; in seguito le classi medie inglesi con famiglia, istruzione, una professione. Conta anche la politica. L'America è l'opposto della centralizzazione europea: qui il comune viene prima della contea, la contea dello Stato, e lo Stato prima dell'Unione. L'America è l'opposto del percorso tradizionale della politica: in Europa la politica nasce nelle classi superiori e scende lungo la scala sociale: il contrario in America.

Religione e libertà sono i due principi che si collocano alle origini dell'America: ricerca di Dio, della gioia morale, e ricerca delle ricchezze materiali (per farlo occorre essere liberi). Questi due principi si aggiungono al rapporto fra leggi e costumi. Il carattere si arricchisce. Degli elementi che lo producono fanno parte: la religione, la ricerca delle ricchezze materiali, il rapporto fra leggi e costumi, lo stato sociale dei coloni, la loro cultura, la loro idea politica (anche se in nuce), la natura specifica del territorio. Tocqueville può presentare la migrazione dall'Europa come omogenea (salvo la differenza fra la prima ondata di cercatori d'oro e la seconda di immigrati borghesi e istruiti) perché quei migranti condividono un duplice obiettivo: il riconoscimento della libertà religiosa e il riconoscimento della democrazia politica.

Che cosa ha più influenza su un paese? I costumi, risponde Tocqueville. Al secondo posto dopo i costumi, la legislazione civile. Ancora leggi e costumi. Ma in realtà la «grande causa» che dà luogo al carattere è l'assetto sociale: è esso che influenza leggi,

consuetudini, idee di un popolo. Se non le produce, e se quelle sono diverse, le modifica. Occorre dunque prendere in esame l'assetto sociale della società americana.⁶³

Che cosa costituisce la nazione secondo Tocqueville? Lo possiamo capire analizzando quali sono a suo parere gli elementi su cui si basa l'amore ragionato per la patria (diverso da quello istintivo) che si rivela nei momenti di crisi e trasformazione. Sono: il suolo su cui si vive, le usanze degli antenati, la religione, le leggi, il legislatore (ossia le istituzioni). Coincidono quasi a perfezione con gli elementi che formano il carattere nazionale: di questi, mancano la lingua e la razza. Qui Tocqueville parla dell'America e parla del carattere in generale: definisce, insieme, quali elementi formano il patriottismo americano e quali sono gli elementi del carattere. L'aria di famiglia che rende americana allo stesso modo tutta la vita, tutte le persone, tutte le abitudini, tutte le città che ci sono negli Stati Uniti dipende dalla democrazia o dal carattere della nazione? Da che cosa dipende il fatto che in un bar qualunque di qualunque località negli Stati Uniti «il più modesto degli operai e il più ricco dei commercianti vanno insieme a fumare, a bere, a parlare di politica sotto l'insegna della più perfetta uguaglianza esteriore»?⁶⁴ Dipende dall'essenza della nazione americana che si condensa nel carattere? E, alla fine, il carattere della nazione non è proprio una brezza che spira allo stesso modo su tutto un paese, che riunisce i cittadini in modo inconsapevole, che li rende compatibili, uniti e solidali?

Proviamo a raccogliere le definizioni che Tocqueville dà del carattere americano nella *Démocratie*: secondo il nostro calcolo, sono dieci.

La prima riconduce il carattere americano a egoismo, calcolo, interesse personale, corsa agli affari, lavoro indefesso, ricerca sopra ogni altra cosa del benessere, del guadagno, del successo. In America la separazione fra cittadini e politica è già avvenuta: la politica richiama (alla Camera) uomini mediocri e corrotti; il cittadino non ha tempo per dedicarsi e oltretutto non gli converrebbe; preferisce curare il suo *business*. La domanda che possiamo porci è se tale carattere sia tipico degli Stati Uniti, di ogni democrazia oppure di ogni paese commerciale e industriale. Solo l'America, afferma Tocqueville, riesce a conciliare la cupidigia, che la caratterizza, con il sentimento della patria. L'America non mette solo insieme individuo e governo, individuo e nazione, ma ciò che la definisce maggiormente, e che maggiormente nuoce alla coesione e al rispetto delle leggi – l'egoismo – con la nazionalità. Scrive: «Perché negli Stati Uniti, in cui gli abitanti sono arrivati ieri sul suolo che occupano, dove non hanno portato né usanze, né ricordi, in cui si incontrano per la prima volta senza conoscersi, in cui, per dirlo in una parola, l'istinto della patria può appena esistere, perché negli Stati Uniti ognuno si interessa agli affari del proprio comune, del proprio cantone, e dell'intero Stato come ai propri affari personali? Questo avviene perché ognuno, nella sua sfera, prende parte attiva al governo della città.» Tocqueville sta affermando che in America mancano gli elementi che solitamente formano la nazione, il carattere della nazione,

63 Ivi, cfr. pp. 63-64, 66.

64 TOCQUEVILLE, *Quindici giorni nel deserto*, in *Viaggio negli Stati Uniti* cit., p. 382. Utilizzo ancora questa trad. perché più efficace.

salvo la lingua; eppure, la nazione c'è e c'è il patriottismo. Le nazioni europee hanno la nazione, hanno il carattere nazionale, ma – in caso di crisi – non hanno la soluzione americana, cioè far governare tutti. L'America è unica in questo, e rappresenta un esempio. Certo, è un esempio triste poiché Tocqueville deve rassegnarsi al fatto che non c'è qui, e presto non ci sarà in nessuna parte dell'Europa, il governo dell'aristocrazia, tanto più saggio ed efficace, tanto più duraturo. Quando accenna alla crisi e al mutamento, possiamo ipotizzare che si riferisca all'emigrazione dei Padri Pellegrini dall'Europa; potrebbe riferirsi anche alla Rivoluzione francese e alla penetrazione della democrazia ovunque. Forse possiamo pensare a qualcosa di più ampio: una tendenza propria del tempo secondo la quale la religione si indebolisce, il governo e perfino il suolo patrio vengono percepiti come lontani. In America ciò non accade perché la democrazia fa presa sull'egoismo per creare la nazione. Non accade anche perché in America la proprietà è spezzettata, secondo l'ideale che Tocqueville condivide con Beaumont.⁶⁵

Riassumiamo la prima definizione: egoismo accompagnato da autogoverno. Il risultato è l'unità nazionale e il patriottismo.

Seconda definizione. È il momento di introdurre un nuovo elemento nella definizione della nazione americana: i paesi liberi sono caratterizzati non solo da una grande attività politica, ma anche da una grande agitazione, soprattutto le repubbliche democratiche, nelle quali tutto il popolo pensa ai bisogni e alle comodità. Dalla politica l'«agitazione» si trasferisce nella società civile e produce effetti positivi. L'influenza che le istituzioni e questa attività esercitano è indiretta, precisa Tocqueville. Una precisazione che si potrebbe ritenere insignificante. Se la riflessione di Tocqueville, come suggeriamo, guarda al carattere dell'America e contemporaneamente al carattere in generale, la precisazione ha una grande importanza: essa vuole contrapporre al determinismo del carattere elementi, cause, forse anche una «*grande causa*», che producano effetti su tutto il paese ma che non siano deterministi. Nella teoria dei caratteri i vari elementi determinano direttamente il modo di essere della nazione. Per Tocqueville, invece, l'agitazione (politica e quindi civile) non è la causa che produce direttamente l'effetto. Le leggi, infatti, non generano l'«agitazione»: l'«agitazione», così vantaggiosa per la società, nasce in modo indiretto: le leggi rendono il popolo protagonista nella vita politica legge; il popolo impara a essere attivo in quella sfera; impara in tal modo a essere attivo anche in altri campi. Leggiamo: «Credo che le istituzioni democratiche, unite alla natura fisica del paese, siano la causa, non già diretta, come tanti dicono, bensì quella indiretta del prodigioso sviluppo industriale che si

65 Id., *Democrazia* cit., p. 281. Cfr. p. 283. Scrive: «Non vedete che le religioni s'infiacchiscono e che la nozione divina dei diritti scompare? Non notate che i costumi si alterano, e che con essi si cancella la nozione morale dei diitti? Non scorgete che, da ogni parte, le fedi fanno posto ai ragionamenti, e i sentimenti ai calcoli? Se, in mezzo a questo universale scardinamento, non giungete a legare l'idea dei diritti all'interesse personale, che s'offre come il solo punto immobile nel cuore umano, che cosa vi resterà dunque per governare il mondo, se non la paura?», *ivi*, p. 284.

nota negli Stati Uniti. Non sono le leggi a far nascere un tale prodigio, ma il popolo impara a produrlo, facendo la legge.»

L'attività incessante, prodigiosa, che caratterizza l'America è dunque l'effetto (indiretto) della democrazia. La democrazia politica (causa) produce una società prospera e il maggior benessere per il singolo (effetto).⁶⁶ Questo effetto è il prodotto di ogni democrazia o solo della democrazia americana? E se la risposta è la seconda, perché è così?

Terza definizione. Tocqueville aggiunge due tratti: la natura e le circostanze hanno reso l'Americano audace; la religione («la prima delle loro istituzioni politiche») lo modera. L'America può essere definita un paese religioso, un paese in cui religione e libertà vanno di pari passo. La terza definizione consiste dunque nell'audacia americana moderata dalla religione.⁶⁷

Quarta definizione. Tocqueville aggiunge ancora un tratto: l'Americano non ha idee generali. L'Americano impara dall'esperienza: è governando che impara che cosa sono le leggi. Il confronto instaurato da questa definizione è con l'Inghilterra: anche gli Inglesi sono empiristi e fanno fatica con le idee generali. A Tocqueville lo dice Mill (e Tocqueville lo annota), che collega questo con il fatto che in Inghilterra non c'è centralizzazione.⁶⁸ Forse per questo motivo (non esplicitato) Tocqueville è portato a riflettere sulle origini inglesi degli Stati Uniti. E proprio per questo aggiunge un dettaglio che risponde alla caratteristica della giovinezza generalmente attribuita all'America e tradotta dall'antiamericanismo in infantilismo: gli Stati Uniti, figli dell'Inghilterra, nascono adulti; hanno diciotto secoli di storia sulle spalle.⁶⁹

Quinta definizione. Tocqueville fa un'affermazione che mostra come il suo dialogo finora si sia svolto con i sostenitori della teoria del carattere nazionale, che non nomina neppure in questa occasione. Si dichiara in disaccordo con loro: le cause fisiche non influiscono sul destino delle nazioni, come essi sostengono. Sono le leggi e i costumi degli Anglo-americani a fare la loro grandezza: e i costumi più delle leggi. Questa affermazione è di nuovo particolare e generale. Mentre parla del carattere (unitario) che l'America possiede, che è prodotto dalle leggi e dai costumi, e più dai secondi che dalle prime, Tocqueville ribadisce che non esiste una America sola, ma ne esistono due: una dell'Est e una dell'Ovest. È una contraddizione? Se lo è, gli è utile: più frantuma gli Stati Uniti e ne delinea parti non omogenee, più si distacca dal carattere inteso in senso essenzialista. Forse non è una contraddizione: la nazione statunitense può assomigliarsi anche se il paese non è completamente omogeneo. Solo una teoria rigida del carattere avrebbe da eccepire. Se l'ipotesi è giusta, lo spirito nazionale non dipende del tutto dallo stato sociale, affermazione con la quale viene identificata la posizione di Tocqueville sull'argomento: qui abbiamo infatti due stati sociali diversi e una sola nazione. È vero però che in molti altri punti Tocqueville insiste sull'opera

66 Ivi, cfr. p. 289, cfr. pp. 287, 290-291.

67 Ivi, cfr. pp. 345-346, 349, 351.

68 TOCQUEVILLE, *Viaggi* cit., cfr. p. 526. za

69 Id., *Democrazia* cit., cfr. pp. 356, 360, 358.

di omogeneizzazione che il livellamento sociale ha prodotto, sulla diffusione di leggi e costumi in tutto il paese, sull'aria di famiglia visibile negli Stati Uniti, tanto da affermare che il pioniere è un Americano quanto l'abitante di New York.⁷⁰

In modo inaspettato – inaspettato dal momento che negli ultimi passi ha proceduto per differenziazione –, Tocqueville ribadisce che lo stato sociale esercita un effetto «prodigioso» su leggi e costumi (la tesi ritenuta tipicamente sua), e subito dopo chiede di poter aggiungere a questo argomento «una sola parola». Torna così sulla «*grande causa*»: la stessa causa nei due mondi produce gli stessi effetti. Torna all'elemento «inflexibile» in mezzo al variare di tutte le cose umane nella storia che abbiamo incontrato nei *Quinze jours* e che ci ha messo sulle tracce del carattere nazionale. Nella storia, afferma ora nella *Démocratie*, c'è «un piccolo numero di fatti generatori da cui derivano tutti gli altri», e questo accade «in mezzo alla apparente diversità delle cose umane». La riflessione è generale e va in direzione diversa rispetto allo stato sociale: una causa ha gli stessi effetti nel Vecchio mondo e nel Mondo nuovo. Dove sono finite la natura indiretta della causazione, le circostanze accessorie che fanno sì che una causa produca proprio quell'effetto e non un altro? L'impressione è che Tocqueville voglia compensare il valore dello stato sociale come causa (di leggi e costumi) con quell'elemento inflessibile che altro non è che il carattere nazionale. La tesi che gli viene attribuita, e che egli stesso ribadisce, ha bisogno di essere completata: non solo lo stato sociale è causa, ma anche il carattere della nazione. È forse «*la grande causa*»?⁷¹

Sesta definizione. Il carattere è causato dalla schiavitù. Solo a questo punto, fatti i primi passi sulla via del carattere, distinta la sua posizione da quella degli altri autori che se ne occupano, Tocqueville riprende la somiglianza fra gli Americani a cui aveva accennato e la irrobustisce: gli Americani sono straordinariamente uniti, formano una nazione, la pensano allo stesso modo in innumerevoli ambiti. Questa non è nient'altro che l'unità nazionale: il fatto che le loro opinioni si assomigliano. Tuttavia, Tocqueville obietta a se stesso che la loro grande somiglianza non significa che un solo carattere riesca a decriverli. Di caratteri nazionali in America ce ne sono due, non uno solo: quello dell'Est e quello dell'Ovest. O forse quattro, se sommiamo a questi il carattere del Nord e quello del Sud. Che cosa li produce? Nuovo passaggio: li produce la schiavitù. Tocqueville aveva già detto e ripetuto che il carattere dipende dallo stato sociale, ma non aveva mai indicato la schiavitù come causa. Il carattere ha dunque una causa sociale: abbiamo fatto un passo indietro (rispetto alla quinta definizione) e siamo tornati alla tesi ritenuta tipica di Tocqueville. Quello a cui dà luogo questa causa è un carattere nazionale, anzi due. E Tocqueville li descrive: al Sud abbiamo «un uomo altero, pronto, irascibile, violento, ardente nei suoi desideri, impaziente degli ostacoli; ma facile a scoraggiarsi se non può trionfare al primo colpo»; al Nord un uomo «paziente, riflessivo, tollerante, lento ad agire e perseverante

70 Ivi, cfr. pp. 362-364.

71 Ivi, p. 387.

nei suoi disegni». Insomma, negli Stati Uniti ritroviamo una Irlanda e una Inghilterra. Al Sud una aristocrazia, al Nord la classe media.⁷²

Settima definizione. Giungiamo così al carattere americano: stavolta uno solo. Gli Americani si mischiano (da Nord verso Sud, da Nord verso Ovest) e si assimilano: «le differenze che il clima, l'origine e le istituzioni hanno messo tra loro diminuiscono. Essi si avvicinano sempre più a un tipo comune.» Questo «favorisce singolarmente la fusione di tutti i caratteri provinciali in un solo carattere nazionale». Il carattere è quello del Nord, che si sparge ovunque. «Il clima, l'origine e le istituzioni» sono elementi che fanno parte della teoria dei caratteri: l'«origine» è la storia, come abbiamo visto con il «punto di partenza». Stavolta il clima, come mai era accaduto prima, ottiene una posizione di rilievo. La posta unisce, i giornali uniscono, il commercio unisce, l'industria unisce: «l'unione entra nelle abitudini dopo essere stata nelle opinioni.» Qui abbiamo – al contrario che nella teoria dei caratteri – un carattere nazionale che si forma non perché alcuni degli elementi classici del carattere (ad esempio «il clima, l'origine e le istituzioni») lo provochino, ma proprio quando quegli elementi classici del carattere si smussano. «Il clima, l'origine e le istituzioni», dunque, non solo non si situano all'origine del carattere nazionale, ma lo ostacolano: è da una loro attenuazione che dipende la formazione di un carattere unitario.⁷³ Siamo all'opposto della teoria dei caratteri.

Ottava definizione. Conserva l'esistenza del carattere americano e il fatto che è uno solo, ma ne offre una nuova versione: il carattere nazionale degli Americani è la ricerca della novità, il non stare mai fermi, la vita intesa come un gioco d'azzardo. Leggiamo: «Queste stesse cause, operando contemporaneamente su tutti gli individui, finiscono per imprimere un impulso irresistibile al carattere nazionale. L'americano, preso a caso, deve quindi essere un uomo ardente nei suoi desideri, intraprendente, avventuroso, soprattutto innovatore.» Qui le cause operano direttamente, sembra. Ma quali sono le cause? Sono: «questo movimento universale che regna negli Stati Uniti, queste frequenti vicende della fortuna, questo impreveduto spostamento delle ricchezze pubbliche e private». Tutte cause sociali. Ma, verrebbe da dire, non le *classiche* cause sociali. Non aristocrazia o classi medie, non il latifondo o la piccola proprietà. Qui l'attenzione va alla dinamica della società e al suo modo di funzionare. Anche al modo dell'esistenza. Quindi anche al carattere. Tocqueville spiega il carattere con il carattere? Mantiene comunque una differenza importante con la teoria dei caratteri: per lui il carattere non è imm modificabile; l'America del Sud un giorno formerà nazioni fiorenti e civili, anche se attualmente sono miserabili.⁷⁴

Ora abbiamo un carattere, con tutti gli elementi che lo compongono: sono «cause» che operano e ottengono gli stessi effetti attraverso l'influenza sulla nazione. Sono la «grande causa»?

72 Ivi, cfr. pp. 438-441.

73 Ivi, p. 452.

74 Ivi, p. 474. Cfr. p. 475.

Nona definizione. A questo punto Tocqueville afferma, nel più puro stile dei caratteri: «Arriverà dunque un giorno in cui si potranno vedere nell’America del Nord centocinquanta milioni di uomini uguali fra loro, che apparterranno tutti alla stessa famiglia, che avranno lo stesso punto di partenza, la stessa civiltà, la stessa lingua, la stessa religione, le stesse abitudini, gli stessi costumi, e, attraverso i quali il pensiero circolerà sotto la stessa forma e si dipingerà degli stessi colori. Tutto il resto è incerto, ma questo è sicuro. Ora, ecco un fatto totalmente nuovo nel mondo, e di cui l’immaginazione stessa non può afferrare la portata.»⁷⁵ Dobbiamo contraddire Tocqueville: è vero che non se ne può afferrare la portata per le dimensioni e per la profondità del processo, ma non perché questo non sia mai accaduto prima. Gli stati dell’Europa sono unitari, fra i cittadini esiste somiglianza, si presentano con un carattere unitario a se stessi e agli stranieri. Nessuno stato europeo, a parte l’Inghilterra, è caratterizzato dagli stessi tratti che servono a definire quello americano. Eppure, Tocqueville collega il carattere inglese con quello americano, ma allo stesso tempo li distingue. Di che cosa è fatta la differenza fra Inghilterra e Stati Uniti, fra Europa e America?

E ancora. Tocqueville difficilmente scrive a caso. Se afferma che è la prima volta che una simile unità si realizza, dobbiamo seguirlo e chiedercene la ragione. Ha scritto: stessa storia, stessa civiltà, stessa lingua, stessa religione, stesse abitudini, stessi costumi, stessa circolazione del pensiero. Tutti gli elementi del carattere sono presenti, salvo la natura. Il solo elemento in più è la «circolazione del pensiero». Che cosa c’è di diverso nell’unità della nazione statunitense rispetto alle altre? Le dimensioni o la somiglianza? Che cos’è la «circolazione del pensiero»? La democrazia? Una circolazione del pensiero più fluida, più veloce, più diffusa: che fa sì che questo paese così grande sia in realtà tutto lo stesso. Questa diversa circolazione del pensiero si deve alla democrazia, al carattere americano o alle specifiche condizioni del popolamento? Alla democrazia instaurata in una situazione singolare o alla democrazia *tout court*? In Francia e in Inghilterra la democrazia non ha dato lo stesso risultato. Quindi: la democrazia instaurata in queste condizioni molto particolari (tutte le condizioni della democrazia sono particolari: vedi Francia e Inghilterra) è particolare.

Tocqueville giunge così, per approssimazioni successive e un lungo lavoro di scavo, a una conclusione: un carattere nazionale americano esiste, ne esistono due, ci ripensa, forse è uno, comunque nel futuro diventerà certamente uno solo. Giunge anche a definire che cosa formi il carattere nazionale americano, che cosa in Europa si ritiene che formi il carattere nazionale, in che modo il caso che ha sotto gli occhi modifica la teoria degli Europei. Il carattere nazionale esiste: lo mostra il fatto che il Francese nel deserto resta francese e l’Inglese inglese, e lo mostra la presenza del carattere inglese sul territorio americano; è dall’Inghilterra che vengono il senso dell’intrapresa, lo spirito del commercio, l’abitudine del lavoro, lo spirito della libertà, l’individualismo e il culto del denaro. Il carattere, però, non è composto dagli stessi elementi che gli autori europei sottolineano: natura, razza, storia, lingua, religione, costumi, istituzio-

75 Ivi, p. 483.

ni. L'elemento naturale in Europa è sopravvalutato, afferma Tocqueville. Ma alla fine introduce anche lui il clima. In America la lingua è comune. La religione è abbastanza comune: è comune l'importanza che viene assegnata alla religione. I costumi sono comuni. Le istituzioni sono comuni. Dopo aver affermato tutto questo, Tocqueville passa a sfumare, contraddire, obiettare e infine rovesciare: operazioni che possono tutte essere messe sotto il segno dell'«abbastanza». La natura non conta così tanto, ma conta un po': il clima americano è diverso da quello europeo. Il territorio desertico è singolare. La Nuova Inghilterra è posta in una zona privilegiata dal punto di vista della fertilità. Tocqueville non si interessa troppo alla lingua. Restano: razza, storia, religione, costumi e istituzioni. La razza è europea nel senso di nazionalità, bianca, nera e indiana nel senso di razza. Il problema della storia è stato eliminato riconoscendo all'America la stessa età dell'Europa: che l'età conti o non conti, il suo effetto è lo stesso nelle due parti del mondo. Età uguale causa, carattere uguale effetti. Per gli altri due elementi (religione e istituzioni), puritanesimo e democrazia si assomigliano in America e in Europa. Il punto cruciale dunque è quello dei costumi: è qui che le leggi e gli altri elementi che formano il carattere si radicano, si traducono in vita e civiltà. Vita, civiltà, carattere: tutti differenti. Come accade sempre con la civiltà americana.

Ripercorriamo il tragitto percorso finora. Tocqueville invoca la «*grande causa*». Spiega la fisionomia americana con il punto di partenza, lo stato sociale, la schiavitù, giunge ai due caratteri, dà più di una definizione del carattere degli Americani e delle sue cause, arriva al carattere unico. Sottolinea la grande unità che esiste nel paese, la grande somiglianza osservabile fra gli Americani. Nelle ultime pagine della prima *Démocratie* parla apertamente di carattere, e lo definisce. Quando scrive la seconda *Démocratie*, Tocqueville si concentra proprio sui costumi, e ora possiamo anche comprenderlo meglio: è ai costumi che è giunto nella prima parte, e proprio osservandoli ha concluso che un carattere unitario per l'America esiste e che esso risiede nei costumi. Non gli resta che prenderli in esame. Non è esatto sostenere che la prima *Démocratie* si occupa delle istituzioni e la seconda dei costumi: i costumi sono molto presenti nella prima, e portati alla fine in primo piano come chiave di volta del carattere; le istituzioni sono molto presenti nella seconda *Démocratie*, e osservate in azione non solo sulla politica e sul modo di esercitarla, sul governo del popolo da parte del popolo, ma nella vita degli Americani, nell'effetto che esercitano sul carattere della nazione.

È, infatti, all'insegna del carattere nazionale che inizia la seconda parte della *Démocratie*, a partire dall'Avvertenza. In America la società democratica ha suggerito certe leggi e certi costumi politici. Non solo: questo stesso assetto sociale ha fatto nascere nuovi «sentimenti» e nuove «opinioni», «sconosciuti alle vecchie società aristocratiche europee», ha creato nuovi rapporti, ha mutato la società civile. La causa è lo stato sociale. Il prodotto («indiretto», ci ha tenuto a specificare nella prima parte della *Démocratie*) è l'America che esiste, con il suo carattere. Il fatto dell'uguaglianza è dunque l'unica causa? No, afferma Tocqueville. E aggiunge gli altri elementi che

compongono il carattere nazionale: la natura, l'origine degli abitanti (la razza nel senso di nazionalità), la religione, «le conoscenze da loro acquisite e le abitudini anteriori» (ossia la storia). Tutto questo ha avuto «una influenza immensa sul modo di pensare e di sentire». Quando osserva che «in Europa, invece, troveremmo altre e differenti cause, distinte però anch'esse dall'uguaglianza, con cui spiegare quanto vi (in America) sta accadendo», si riferisce proprio alla teoria dei caratteri: al fattore clima, al fattore suolo, al fattore natura, al fattore razza, al fattore storia, al fattore lingua, al fattore costumi e istituzioni invocati dalla scoperta dell'America in poi nella interpretazione di quel mondo e nella comparazione di quel mondo con quello europeo.⁷⁶ Tocqueville sta collocando la sua indagine all'interno di un tema molto frequentato. Le sue allusioni non sono meno criptiche di quelle di Beaumont. Dopo la lettura della prima parte della sua opera attraverso il filo rosso del carattere, le sue parole però appaiono più chiare. Certo, il riferimento può andare anche alla tesi provvidenzialista di De Maistre: ma prendere come riferimento solo quella tesi non spiega tutte le parole di Tocqueville, tutti i termini che usa. Parla di causa, di cause (che siano cause generali o la «grande causa» dei *Quinze jours*): «Io riconosco l'esistenza e la forza di tutte queste cause – afferma –, ma non è mio scopo parlarne.» Invece, nella prima parte della *Démocratie* ne ha parlato: ha parlato di tutte quelle cause, e vi ha aggiunto la Provvidenza. Quello che Tocqueville forse vuole intendere è che non si soffermerà a discutere la teoria dei caratteri: quello che farà è esaminare il carattere americano, osservare come funziona e come opera. Delle cause ha già detto qualcosa, ha già espresso («abbastanza») la sua opinione, e tanto basta. In nessuna opera, in effetti, Tocqueville discute in modo esplicito la teoria dei caratteri nazionali, a differenza di quanto fanno autori anche vicini: Guizot, ad esempio, oppure Mill.⁷⁷

Fin dalle prime pagine della seconda parte, Tocqueville entra in argomento. Descrive il modo di pensare irriflesso (la «filosofia») che accomuna gli Americani: «È facile accorgersi [...] che quasi tutti gli abitanti degli Stati Uniti seguono uno stesso indirizzo di pensiero che tiene conto delle stesse norme: il che significa che essi posseggono, senza che si siano mai preoccupati di definirne le regole, un certo metodo filosofico, che è comune a tutti.» Nello spiegare qual è, Tocqueville descrive un modo di pensare e insieme un modo di comportarsi: «Sfuggire allo spirito di sistema, al giogo delle abitudini, alle regole familiari, alle opinioni di classe e, fino a un certo punto, ai pregiudizi nazionali [...]; cercare attraverso se stessi, e in se stessi soltanto, la ragione delle cose [...]» In una parola, «l'americano calcola soltanto sullo sforzo individuale della propria ragione». Fanno questo senza leggere Descartes (o Lutero, si potrebbe aggiungere) e le regole che ne derivano: «questa stessa condizione sociale dispone naturalmente il loro spirito ad adottarle». È un individualismo che potremmo definire cognitivo e sociale al tempo stesso: «Ciascuno si chiude [...] strettamente in se

76 Cfr. A. GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo, storia di una polemica, 1750-1900*, Milano, Ricciardi, 1955, nuova ed. riv. e aum., con un saggio di A. Melis, Milano, Adelphi, 2010.

77 TOCQUEVILLE, *Democrazia* cit., p. 487.

stesso e pretende, da qui, di giudicare il mondo.» Così Tocqueville ha dato una nuova, ennesima, definizione del carattere americano (è la decima).⁷⁸

Certo, Tocqueville non elenca, al modo di chi pratica i caratteri, i Francesi astratti, gli Inglesi empiristi, i Tedeschi sistematici, gli Italiani particolaristi e oziosi. Ma crede che i Francesi siano astratti, gli Inglesi empiristi, gli Italiani sciagurati, come gli Irlandesi. Bilancia il cartesianesimo che caratterizzerebbe i Francesi con l'osservazione (storica) che quel modo di pensare è stato incarnato nel XVIII secolo dagli Illuministi, e ha condotto alla Rivoluzione. A differenza della Francia, l'America non ha avuto una rivoluzione. Anche questa circostanza ha un motivo: la radicalità dell'esame individuale, del chiaro e distinto e dei principi illuministi è stata mitigata dai limiti che la religione sa darsi. Tuttavia, gli Inglesi non amano le idee generali, i Francesi sono astratti e centralizzatori, gli Italiani sono sciagurati.

Che effetto ha avuto questo duplice individualismo? Dopo la Rivoluzione, la Francia si è disgregata: nessuno ha più fiducia nel vicino; regna quella passione fredda che è l'invidia; le opinioni si sono dissolte in una polvere. Ognuno si è ritratto in se stesso. Si è affermato l'individualismo sulla base dell'uguaglianza, e il legame sociale si è dissolto. Una società, per esistere e per essere prospera, ha bisogno non del giudizio individuale e di ognuno per sé, ma di «idee comuni»: senza idee comuni non c'è azione comune, e senza azione comune esistono sì gli uomini, ma non un corpo sociale. Le «idee comuni»: un altro modo per indicare il carattere nazionale? O per indicare la nazione? Tocqueville afferma: «Perché vi sia società e, a maggior ragione, perché questa società prosperi, è quindi necessario che gli animi dei cittadini siano uniti e tenuti insieme da alcune idee base, e questo non sarebbe possibile se ciascuno non andasse, a volte, ad attingere le opinioni a una medesima fonte e non acconsentisse ad accettare un certo qual numero di credenze già fatte.»⁷⁹

Dunque: l'America resiste come società perché la religione ha dato dei limiti, rafforzati dalle opinioni morali che dalla religione sono derivate: altrimenti, il suo individualismo l'avrebbe spezzettata. In Francia, infatti, dove la religione non svolge questo ruolo, la società è spezzettata. Per tutta questa parte della *Démocratie*, Tocqueville non fa che andare alla ricerca degli elementi che caratterizzano e accomunano gli Americani dal punto di vista dei costumi, delle abitudini, delle idee e dei sentimenti. Anche perché averli in comune gli sembra il requisito primario per avere una società unitaria, ossia una nazione.

Come ho preannunciato, è con il carattere nazionale che Tocqueville termina la *Démocratie*, con il problema maggiore che ai suoi occhi (e a quelli di Beaumont) questo concetto presenta.

Quando scrive: «Non dobbiamo aspirare a diventare simili ai nostri padri, ma sforzarci di raggiungere il tipo di grandezza e di benessere che ci è proprio.», richiama volontà, libertà di scelta, autodeterminazione. Con chi polemizza Tocqueville quando

78 Ivi, pp. 491-492.

79 Ivi, p. 496.

sottolinea la possibilità per le democrazie di scegliere se essere dispotiche o libere? Scrive: «Non ignoro che molti dei miei contemporanei hanno pensato che i popoli, quaggiù, non sono mai padroni di loro stessi e che obbediscono necessariamente a non so mai quale forza invincibile e inintelligente che nasce da avvenimenti precedenti, dalla razza, dal suolo o dal clima.» Sono proprio gli elementi naturali che Beaumont ha sottratto al carattere per renderlo un concetto maneggevole. Ma Tocqueville aggiunge la storia (gli «avvenimenti precedenti»), e qui sta il suo genio: si rende conto che la storia può causare il carattere nello stesso modo determinista degli elementi naturali. Eppure, proprio lui ha iniziato la *Démocratie* con il «punto di partenza»: sono trascorsi cinque anni da allora ed evidentemente ha cambiato idea. Si ha l'impressione che il suo parere si trasformi nel corso stesso della seconda *Démocratie*. Prosegue, con termini non meno forti di quelli impiegati da Beaumont: «Si tratta di dottrine false e rinunciatarie, che potrebbero solo produrre uomini fiacchi e nazioni vili [...]. nei suoi vasti limiti, l'uomo è potente e libero, e così lo sono i popoli.»⁸⁰ Si riferisce a individui e popoli non per una formula retorica, ma perché i caratteri si applicano ai popoli. Il richiamo finale alla volontà delle nazioni affinché scelgano una uguaglianza che conduca alla libertà piuttosto che alla schiavitù va letto anche alla luce del carattere. Non è solo un appello a mantenere la libertà nella democrazia: è anche l'affermazione che le nazioni hanno un carattere, ma che tale carattere non impedisce loro di essere libere.

Mentre la tendenza alla democratizzazione è inevitabile (ma la società ha la possibilità di imprimerle una direzione che renda la democrazia un regime libero oppure un regime dispotico), non dipende dal suo carattere il fatto che una nazione sia arretrata o sviluppata, libera o schiava, ma dalle sue scelte, dalle sue decisioni. La nazione viene così a essere definita da un carattere, uno solo, per tutta la nazione. Ma tale carattere non la determina: la influenza, la sollecita, la spinge; la causa indirettamente. È la nazione, però, che esercita la sua volontà su tutte le questioni che la interessano.

È riuscito Tocqueville a salvare, insieme al carattere nazionale, la libertà di scelta? Questo era il suo proposito, e ci lavora a lungo. Beaumont si libera subito del carattere, lo attacca in modo diretto e combatte l'uso politico che ne viene fatto, salvo affermare che una tendenza naturale nei popoli esiste. Il modo di Tocqueville è più tortuoso ma anche più convincente nell'affermare il carattere e salvare la libertà. Fanno questo, Beaumont e Tocqueville, senza mai rivelare chi sono coloro con cui polemizzano. A tutti e due il tema sta molto a cuore sia in astratto sia per il paese su cui scrivono. A Beaumont importa smascherare l'uso che gli Inglesi fanno del carattere irlandese e togliere l'Irlanda dalla stretta in cui il carattere la costringe: prova a creare un carattere più leggero espungendo gli elementi naturali. Tocqueville vuole utilizzare lo strumento del carattere senza cadere nel determinismo: per questo, mentre definisce il carattere dell'America, riflette senza sosta sulla natura del carattere, sugli elementi che lo compongono, sul modo in cui agisce. Non sappiamo se e quanto Be-

80 Ivi, pp. 828-829.

aumont fosse interessato a utilizzare un carattere meno dogmatico e più flessibile dal momento che possediamo meno tracce della sua riflessione. Tocqueville è molto interessato a fare questo: a lasciarsi la possibilità di usare l'idea di carattere senza per questo abolire la libertà della nazione e del cittadino nei confronti della propria vita e della propria storia. Al determinismo del carattere nazionale si può applicare la critica che Tocqueville rivolge alle cause generali: «Je hais, pour ma part, ces systèmes absolus, qui font dépendre tous les événements de l'histoire de grandes causes premières se liant les unes aux autres par una chaîne fatale, et qui suppriment, pour ainsi dire, les hommes de l'histoire du genre humain.»⁸¹

81 Cfr. TOCQUEVILLE, *Souvenirs*, in *Oeuvres complètes*, ed. cit., t. XII, Paris, Gallimard, 1964, p. 84.

La folla: principio di costruzione o di dissoluzione della nazione?

Elena Bovo

La psicologia delle folle¹, nata in un contesto franco-italiano nella seconda metà del XIXe secolo, ci appare oggi come una disciplina datata, fuori moda, relegata ad un'epoca, ad una sensibilità e ad un'idea della scienza che non è più la nostra. Questa disciplina² è stata associata per lungo tempo al nome di Gustave Le Bon – conservatore, reazionario, antidemocratico, razzialista³ – che pubblicò nel 1895 il suo libro più famoso: *Psychologies des foules*⁴. Tale associazione ha certamente contribuito a minimizzare l'importanza che la psicologia delle folle ha avuto o può avere per capire certi comportamenti collettivi ed individuali. Ma essa ha anche, in un certo senso, impedito che si facesse una genealogia serena di questa disciplina, una genealogia che permettesse di capire da quali intenti erano animati coloro che l'hanno fondata e quali nuovi elementi sulla psiche umana i loro studi contribuirono a portare alla luce, prima che il *Bestseller* di Le Bon – e soprattutto il ruolo che una certa storiografia gli ha fatto giocare⁵ – la catalogasse con l'etichetta di letteratura pre-fascista.

Dopo un lungo periodo di silenzio infatti, l'opera di Le Bon entrò nel dibattito storiografico francese solo a partire dalla seconda metà degli anni '70, grazie a Zeev Sternhell che ha fatto di lui uno dei precursori del pensiero antimodernista, anti-individualista, razzista, anti-illuminista, antidemocratico, antirazionalista, insomma fascista. Ora, è certo che per Le Bon il carattere di una nazione è determinato dai

1 Riprenderò in questo saggio una parte degli elementi che ho esposto in un articolo dal titolo "La voie italienne de la psychologie des foules", in M. PORRET (a cura di), *Lombroso et la culture française*, Equinoxe, Georg, Ginevra (pubblicazione prevista nel 2019).

2 Se così si può chiamare, poiché non è mai diventata una disciplina universitaria.

3 Il pensiero razziale di Le Bon è esposto, per esempio in G. LE BON, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Alcan, Paris 1894.

4 LE BON, *Psychologie des foules*, Alcan, Paris 1895.

5 Una bibliografia di studi che hanno legato la nascita della psicologia delle folle a Le Bon e al contesto socio-politico francese dell'epoca, minimizzando o ignorando, per esempio, il ruolo fondamentale giocato dai rappresentanti della scuola italiana di criminologia, è fornita da J. VAN GINNEKEN, *Crowds, psychology, and politics 1871-1899*, University Press, Cambridge 1992, pp. 7-12 e da D. PALANO, *Il potere della moltitudine. L'invenzione dell'inconscio collettivo nella teoria politica e nelle scienze sociali italiane tra Otto e Novecento*, Vita e pensiero, Milano 2002, pp. 45-47.

“caratteri fondamentali della razza”⁶ che la compone, in virtù della quale⁷ una folla francese è diversa, per esempio, da una folla inglese o da una folla araba, perché dei caratteri anatomici⁸ – ma soprattutto psicologici e morali – differenziano un inglese da un francese, da un arabo. È molto probabile anche che la sua *Psychologie des foules* abbia affascinato ed influenzato Mussolini⁹, ma è davvero un controsenso o comunque una proiezione sul passato di categorie ideologiche del presente, affermare, come fa Zeev Sternhell, che Le Bon si sia fatto paladino della liberazione degli istinti,

6 LE BON, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, op. cit., p. 21. (Salvo indicazione contraria le traduzioni sono mie). Il dizionario della lingua italiana ci fornisce la seguente definizione di nazione: “complesso degli individui legati da una stessa lingua, storia, civiltà, interessi, aspirazioni, spec. in quanto hanno coscienza di questo patrimonio collettivo”. (Nicola Zingarelli, *Lo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli 2004). È importante precisare che Le Bon parla molto più spesso di popolo che di nazione. Ma, poiché un popolo è per lui un insieme di individui legati da un passato, da un'eredità (anche biologica) comune, da un modo di pensare e di sentire comune, esso è ciò di cui è fatta una nazione.

7 Soggiacente alla concezione della folla di Le Bon è la sua concezione della razza. In *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* egli associa infatti la nozione di folla a quella di razza. Più precisamente, Le Bon distingue la “razza storica” dalla “razza pura”. Quest'ultima, costituita da degli esseri umani appartenenti ad un solo popolo, esiste ai giorni nostri solamente tra i “selvaggi” che sono vissuti isolati e senza alcuna possibilità di potersi mescolare. Invece le “razze storiche” sono “delle razze artificiali” formatesi grazie alle “conquiste, alle immigrazioni, alla politica ecc., alla mescolanza di individui di origini diverse” (Ivi, p. 36). Se le “razze storiche” non sono ridicibili a dei caratteri biologico-anatomici, è importante sottolineare che non li escludono totalmente. In effetti se una “razza storica” è concepita da Le Bon come un'eredità mentale acquisita storicamente, i “caratteri” psicologici e biologico-anatomici delle razze che – incrociandosi – l'hanno creata non devono essere troppo diversi tra di loro per potersi fondere. Infatti, “delle razze molto diverse, la bianca e la nera per esempio, possono fondersi, ma i meticci che ne risultano costituiscono una popolazione molto inferiore rispetto ai prodotti da cui deriva, e completamente incapace di creare, o anche solo di continuare una civiltà. [...] *Gli incroci possono essere un elemento di progresso tra le razze superiori, abbastanza vicine, come per esempio gli Inglesi e i Tedeschi d'America. Costituiscono sempre un elemento di degenerazione quando queste razze, anche se sono superiori, sono troppo diverse*”. (Ivi, p. 37, il corsivo è mio).

8 Secondo Le Bon i caratteri anatomici valgono soprattutto per distinguere due razze molto diverse tra di loro, come la bianca e la nera. Ciò che distingue invece una folla inglese da una folla, per esempio, francese sono essenzialmente i caratteri psicologici.

9 Vedere, a questo proposito, l'intervista in *La Science et la Vie* nel 1926 nella quale Mussolini afferma che la *Psychologie des foules* è “un'opera capitale”. (L'intervista è stata riprodotta in EDOARDO E DUILIO SUSMEL [a cura di], *Benito Mussolini. Opera Omnia*, vol. XXII, La Fenice, Firenze 1957, pp. 155-6). Interessante notare che anche Gramsci ne era a conoscenza, infatti scrive: “il capo del governo è un grande ammiratore del Le Bon”. (V. GERRATANA [a cura di], A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, [Quaderno 9, 1932], Volume secondo, Quaderni 6-11, [1930-1933], Edizione critica dell'Istituto Gramsci, Einaudi, Torino 2007, p. 1146). Gramsci cita l'intervista di Frédéric Lefèvre, «La philosophie scientifique. Une heure avec le Dr. Gustave Le Bon», pubblicata nel settimanale *Les Nouvelles littéraires*, del 27 settembre 1930, n° 415. Quando Lefèvre chiede a Le Bon: “ha conosciuto Mussolini?”, questi risponde dicendo che non l'ha mai incontrato, ma che intrattiene una corrispondenza con lui, come testimonia la lettera che ha ricevuto del 22 maggio 1929, in cui Mussolini gli scrive: “Caro maestro, rispondo alla vostra lettera. Democrazia, è il governo che dà o cerca di dare al popolo *l'illusione* di essere sovrano. Gli strumenti di questa illusione sono stati diversi secondo le epoche ed i popoli, ma il fondo e gli scopi non sono mai mutati. Ecco la mia opinione netta”. (A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Volume quarto, op. cit., p. 2844, il corsivo è nel testo. L'articolo citato da Gramsci è consultabile in linea: gallica.bnf.fr/arak:/12148/cb328268096/date).

della supremazia delle forze vitali, dell'irrazionalità della natura umana, contro il razionalismo e contro la "modernità ideologica", professando "un culto dell'inconscio".

In realtà, è un errore associare la psicologia delle folle al libro di Le Bon, anche e soprattutto perché non è stato lui ad aver fondato questa disciplina. Alla pubblicazione del suo *best seller* essa era già stata formalizzata in Italia e un dibattito tra autori francesi ed italiani la nutriva da anni. Il primo libro a carattere scientifico che sintetizzò un tale dibattito ed interamente dedicato alle leggi psicologiche che governano le folle, è *La folla delinquente*¹⁰ (1891), opera del giurista italiano Scipio Sighele.

In questo scritto mi propongo di mettere in luce due aspetti della psicologia delle folle¹¹. Il primo, accennato nelle righe precedenti, consiste nel delineare la genealogia di questa disciplina: essa affonda le radici nei racconti sulla Rivoluzione francese pubblicati in Francia nel XIXe secolo, nasce da un dialogo tra uomini di scienza francesi ed italiani, ma viene formalizzata in Italia da degli esponenti della scuola italiana di criminologia con uno scopo pratico ben preciso. Il secondo aspetto su cui mi concentrerò è il seguente: se Sighele fu il primo ad aver scritto un libro a carattere scientifico sulla psicologia delle folle, non è lui tuttavia ad aver individuato e determinato le leggi psicologiche che governano i comportamenti delle folle, il suo contributo consistette nel far interagire tra loro queste leggi e nel trarne delle conclusioni giuridiche. Il filo rosso di queste riflessioni sarà costituito da una domanda sul rapporto esistente tra la folla e la nazione: la folla può determinare, e come, il carattere di una nazione? O è da considerarsi piuttosto, a differenza del popolo, come un elemento dissolutore dell'istanza nazionale?

1. Folla e rivoluzione

La prima domanda da porsi quando si vuole fare la genealogia della psicologia delle folle è: quando è nata la concezione della folla che tale disciplina presuppone?

Nella filosofia moderna (XVIIe-XVIIIe secoli), la folla viene teorizzata solo negativamente, ossia come ciò che essa "non è", o "non è ancora", come una fase o un'entità che precede la nazione e lo stato. Essa è ciò che (da un punto di vista più logico che temporale) non è ancora un "popolo". Hobbes, che ispirerà il pensiero politico

10 S. SIGHELE, *La folla delinquente*, Torino, Bocca, 1891.

11 Michela Nacci ha individuato tre grandi momenti della psicologia collettiva, il primo va dalla fine del XIXe secolo all'inizio del XXe (con Gustave Le Bon, Gabriel Tarde, Scipio Sighele), il secondo dagli anni Venti agli anni Trenta del XX secolo (con Freud e Ortega y Gasset), il terzo ha luogo nel secondo dopoguerra (con la Scuola di Francoforte). In questo scritto mi concentrerò nel primo momento, quando, come scrive Michela Nacci, l'oggetto (spesso polemico) di questa nuova disciplina "era rappresentato [...] dalla società europea in transizione da una democrazia elitaria a una democrazia di massa". (M. NACCI, *Il volto della folla. I tre tempi della psicologia collettiva*, in *Il Mulino*, Bologna marzo/aprile 1997, p. 233).

dei XVIIe e XVIIIe secoli, definisce “molti uomini” non con il termine folla, ma con quello di “moltitudine” (*multitudo*)¹². Quest’ultima non può essere considerata come “qualcosa di *unico*”¹³ perché ogni uomo che ne fa parte possiede, e soprattutto conserva, “la propria volontà, e il proprio giudizio, circa tutte le cose da proporre”¹⁴. E da questa “moltitudine”, che Hobbes definisce “quasi fango e feccia umana”¹⁵ non potrà mai venire un’azione “singolare”, ma solo “tante azioni quanti sono gli uomini”¹⁶ che la compongono. Solo quando questa moltitudine disordinata, debordante, informe come il fango, malleabile come l’argilla, si nega, cioè solo quando ogni individuo che la compone, rinuncia al proprio diritto di fare tutto ciò che è nelle sue possibilità per preservarsi, e delega ad un uomo o ad un’assemblea il potere di compiere quanto è necessario per il bene collettivo, solo allora essa diventa un’unità, un “popolo”: “un che di *uno*, che ha una *volontà unica*, e cui si può attribuire un’azione *unica*”¹⁷.

A partire dai racconti sulla Rivoluzione francese, fatti dagli storici e dai filosofi francesi del XIXe secolo, nasce una nuova concezione della folla, essa sarà determinante per la nascita della psicologia delle folle. Diversamente dalla definizione della “moltitudine” data da Hobbes, la folla rivoluzionaria nel XIXe secolo appare, certo, come una “moltitudine” disordinata, argillosa, informe, malleabile, ma si tratta di una “moltitudine” che, per così dire, esce di casa, abbandona il proprio ambito privato, invade, si ammassa, si intassa, nelle strade, nelle piazze, nelle vie. Essa appare dotata di una sua, se non forma, unità e di una volontà che trascende le individualità che la compongono. Eroica e crudele allo stesso tempo, la folla rivoluzionaria, “moltitudine” informe che invade gli spazi pubblici, è caratterizzata proprio dal fatto di avere una costituzione mentale unitaria perché non riflette la psicologia e la volontà di ciascun individuo che ne è parte. Ma questa unità è sufficiente per poterla definire un “popolo”? Per costituire il cemento di una nazione? Jules Michelet, in *L’histoire de la Révolution française*¹⁸, scritta tra il 1847 e il 1853, ci fornisce un’immagine della folla rivoluzionaria contraddittoria e ambivalente che in un certo senso riproduce – ma anche permette di superare – l’opposizione tra “popolo” e “moltitudine”. Da un lato, egli presenta la folla del 14 luglio in marcia verso l’odiata prigione della Bastiglia, emblema “del dispotismo capriccioso, dell’inquisizione ecclesistica e burocratica”¹⁹, come l’incarnazione del popolo. Unita, eroica, dotata di un buon senso istintivo, essa non ha bisogno di un eroe che la guidi, perché è lei la protagonista della Rivoluzione. Come

12 Sulla concezione della folla nella filosofia moderna e sul cambiamento provocato dalla Rivoluzione francese, cfr. F. BRAHAMI, “Le temps de la foule. Les effets de l’expérience révolutionnaire française», in E. BOVO (a cura di), *La foule*, PUF, Besançon 2015, pp. 29-53.

13 T. HOBBS, *De Cive*, (1642), trad. Tito Magri, Editori Riuniti, Roma 2014, p. 129.

14 HOBBS, *De Cive*, *op. cit.*, p. 129.

15 Ivi, p. 169.

16 Ivi, p. 130.

17 Ivi, p. 188, in corsivo nel testo.

18 J. MICHELET, *L’histoire de la Révolution française*, (1847-1853), Laffont, Bouquins, Paris 1979.

19 Ivi, p. 146. Sulla concezione della folla rivoluzionaria in Michelet, cfr. A. ARAMINI, «Les deux conceptions michelettiennes de la foule révolutionnaire. De la prise de la Bastille aux massacres de Septembre», in E. BOVO (a cura di), *La foule*, *op. cit.*, pp. 55-71.

scrive Michelet, anche se nella prigione della Bastiglia “gli uomini del popolo non entrarono quasi mai”²⁰ (poiché essa era essenzialmente destinata ai *libres esprits*), una voce ancora più forte del sentimento di giustizia parlava al loro cuore era, “la voce dell’umanità e della misericordia”²¹. Dall’altro lato, dopo gli avvenimenti del 1848 di cui Michelet fu testimone attivo, quest’immagine lascerà il posto, specialmente quando descriverà i massacri del Settembre 1792, ad una folla disordinata, informe e manipolabile che ha perduto il suo buon senso istintivo, potenzialmente eroica o criminale, in funzione della presenza o dell’assenza di un eroe capace di illuminargli la strada, ed è proprio “un uomo veramente grande, un eroe”²² che mancò alla folla di quel Settembre. Essa, benché non incarni il popolo, rappresenta l’altro volto della folla rivoluzionaria allo sbando, abbandonata ai propri istinti violenti perché priva di una guida capace di illuminargli il cammino. La folla, con Michelet, diventa il soggetto rivoluzionario, può costituire l’istanza creatrice della nazione – una nazione che, contrariamente a quella di Le Bon, non è fondata sul principio deterministico dell’unità razziale – ma anche dissolutrice²³.

Nella fase che precede e prepara la formalizzazione della psicologia delle folle in quanto scienza, è certamente il secondo aspetto messo in luce da Michelet che primeggia: l’elemento dissolutivo/distruttivo. Esso verrà messo efficacemente in luce da Hyppolite Taine. In *Les origines de la France contemporaine* (1875-1893)²⁴, testo scritto subito dopo gli avvenimenti traumatici della Comune (1871), Taine analizza dal punto di vista psicologico il modo di funzionamento della folla rivoluzionaria e cerca di individuare le leggi psicologiche generali che ne determinano il comportamento. La folla rivoluzionaria è irriducibile alla “moltitudine” poiché le persone che la compongono non conservano la loro volontà, ma è irriducibile anche al concetto di “popolo” che appare in Hobbes o, secondo altri criteri, in Michelet. Infatti, pur ancora informe e malleabile come la “moltitudine”, essa ha un’unità che si riconosce essenzialmente nella volontà di distruzione delle istituzioni, ma nessuna istanza razionale, nessun patto, nessun accordo l’ha costituita in quanto tale, e soprattutto nessun buon senso istintivo la anima. La folla del 1789 è per Taine la vera attrice della Rivoluzione: prodotto del crollo dell’*Ancien Régime* e istanza distruttrice delle istituzioni che lo reggevano. Da quali profondità è sorta questa folla, prima muta ed invisibile? Una moltitudine di esseri umani caratterizzati da un destino comune si è trasformata in folla rivoluzionaria a partire dal momento in cui, attraverso le assemblee provinciali e di parrocchia, i contadini, i servi, gli umili lavoratori, sedendosi accanto ai signori, hanno ascoltato e realizzato per la prima volta “l’enorme quantità di tasse”²⁵ che pagavano. Essi hanno dunque iniziato a rendersi conto e a far circolare l’idea che i

20 Michelet, *L’histoire de la Révolution française*, cit., p. 146.

21 *Ibidem*.

22 Ivi, p. 818.

23 Per un’analisi della concezione della nazione in Michelet, rinvio all’articolo di Aurélien Aramini, “La concezione della nazione di Jules Michelet”, nel presente volume.

24 H. TAINÉ, *Les origines de la France contemporaine*, (1875-1893), Laffont, 2 vol., Paris 1986.

25 TAINÉ, *Les origines de la France contemporaine*, (vol. 1) cit., p. 319.

mali di cui ciascuno di loro soffriva erano gli stessi di tutti coloro che si trovavano nella stessa condizione. Non erano più ormai individui isolati gli uni dagli altri, ma parte di una “moltitudine oppressa”²⁶. E tuttavia per Taine questa presa di coscienza è solo illusoria. La classe che vive del lavoro delle proprie braccia non ha nessuna capacità di concettualizzazione, nessuna autonomia intellettuale. Il popolo è ridotto ad essere un “colosso cieco, esasperato dalla sofferenza”²⁷, se non è controllato e compresso da delle misure violente e coercitive, non può far altro che abbandonarsi ai propri istinti, regredire verso degli stadi anteriori dell’evoluzione, ridiventare insomma “l’animale primitivo”²⁸ che fu, “la scimmia che digrigna i denti, sanguinaria e lubrica, che uccide ridacchiando”²⁹. In verità, per Taine, il ritorno alla barbarie originaria non caratterizza solo il popolo o la folla rivoluzionaria, e questo elemento è determinante per capire la psicologia delle folle. L’essere umano non è né ragionevole, né buono per natura. Di fronte alla natura, universale ed imperiosa, la ragione ha ben poca autorità. Essa conta già molto poco nei “nostri filosofi o politici”³⁰ constata Taine, figuriamoci l’infimo posto che essa può avere nei “cervelli grezzi o semi-grezzi”³¹. Per lui qualsiasi persona insomma (sebbene alcune categorie sociali siano più predisposte di altre) se privata delle norme, delle costrizioni, degli obblighi morali, diventa anonima, pura espressione dei propri istinti. E nella folla ogni legge ed ogni controllo sociale svaniscono.

Quest’idea della regressione come tratto distintivo della folla rivoluzionaria, esprime in parte, indubbiamente, il trauma vissuto da Taine all’epoca della Comune. Ma gli era anche ispirata dalla teoria dell’ “atavismo” molto presente nel vocabolario scientifico e più in generale nella cultura europea della seconda metà del XIXe secolo. Già usata dai botanisti della fine del XVIIIe secolo per qualificare la riapparizione dei caratteri propri della varietà selvatica originaria in certe piante coltivate artificialmente, l’ipotesi dell’atavismo fu poi ripresa da Darwin. Già in *L’origine delle specie* (1859), egli la menziona per spiegare, in alcune razze animali, la riapparizione di un carattere anatomico-fisiologico antico e ormai scomparso, rimasto fino a quel momento allo stato di latenza³². In seguito, il termine “atavismo”, una volta esportato dalla biologia verso altri campi disciplinari: la psicologia, la sociologia, la filosofia, la storia, indicherà la sopravvivenza o il ritorno di comportamenti o caratteri arcaici nell’uomo.

26 *Ibidem*.

27 *Ivi*, p. 329.

28 *Ivi*, p. 351.

29 *Ibidem*.

30 *Ivi*, p. 178.

31 *Ibidem*.

32 Cfr. C. DARWIN, *L’origine des espèces*, (1859), chapitre V, trad. E. Barbier, Flammarion, Paris 2008, pp. 219-20. (Darwin riprenderà l’ipotesi dell’atavismo anche in *La variazione degli animali delle piante allo stato domestico* [1868]).

2. L'istinto d'imitazione e la folla

La regressione ad uno stadio primitivo dello sviluppo, la cui caratteristica principale è quella di abbandonarsi a soddisfare i propri istinti, costituirà l'elemento fondamentale della psicologia delle folle. Nascondendosi dietro o dentro la massa opaca della folla, l'individuo si spoglia dei propri freni inibitori e, preso dalle proprie passioni, perde la sua vernice di cittadino e ritrova il fondo inconscio universale degli istinti da cui la civiltà lo ha, solo apparentemente e superficialmente, allontanato. Il contatto fisico e la forte emozione favorisce inoltre, comme sottolinea Taine, il "contagio delle passioni"³³.

Questo elemento del contagio psichico che emerge dai racconti di Taine, verrà ampiamente sviluppato dal magistrato Gabriel Tarde. Grande lettore di Taine, anch'egli vede nella Rivoluzione francese il laboratorio per capire secondo quali leggi psicologiche agisce una folla. In *Les lois de l'imitation* e in *La philosophie pénale*, opere pubblicate nel 1890, Tarde svela qual è l'istinto primordiale che emerge in folla assumendo degli aspetti drammatici. Concepita come un'"accozzaglia di elementi eterogenei sconosciuti gli uni agli altri"³⁴, la folla si trasforma in una "sola e unica bestia"³⁵ capace di avanzare all'unisono con una determinazione assoluta verso il proprio scopo, non appena una "scintilla di passione" si sparge e li elettrizza tutti. Si produce allora una coesione improvvisa, il cui segreto per Tarde va cercato in un fenomeno psicologico particolare, passivo e per lo più inconscio, che consiste nel ricevere e nel reagire ad una suggestione provocata da un elemento esterno. Questo fenomeno non è specifico alla folla, esso è anzi all'origine della vita in società, e della vita *tout court*. Esattamente come "la cosa vitale", ciò che vuole innanzitutto "la cosa sociale", non è "organizzarsi", ma propagarsi, scrive Tarde nel 1884 in "Qu'est-ce qu'une société?"³⁶. Il rapporto sociale originario, egli sostiene, fortemente ispirato dalle esperienze sull'ipnosi che si stavano sviluppando all'epoca³⁷, consiste infatti in una relazione unilaterale e ir-

33 H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, (vol. 1), *op. cit.*, p. 336.

34 G. TARDE, *La philosophie pénale*, Storck-Masson, Lyon-Paris 1890. (Per le citazioni seguiamo l'edizione Paris, Cujas, 1972. Consultabile in linea: http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/philosophie_penale/philo_penale.html (Chapitre VI, p. 29).

35 *Ibidem*.

36 TARDE, "Qu'est-ce qu'une société?", in *Revue philosophique*, Tomo XVIII, 1884, p. 499. (L'articolo sarà poi riprodotto in *Les lois de l'imitation*, cit.).

37 L'ipnosi, concepita come pratica medica fondata su principi scientifici e a scopo terapeutico, non è nata all'epoca di Tarde, essa esisteva sin dalla fine del XVIII° secolo, grazie alle esperienze del medico viennese Franz Anton Mesmer (1734-1815). Influenzato dalle teorie del magnetismo sviluppatesi nel corso del XVII° secolo, Mesmer credeva all'esistenza di un "fluido che penetra tutto tutto" (F. A. MESMER, *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, Didot, Paris 1779, p. 6) capace di agire sulla terra, sui corpi celesti, sugli esseri umani, e concepiva la malattia come una cattiva ripartizione di questo "fluido" nel corpo umano, a causa della presenza di blocchi o freni interni che ne impedivano la libera circolazione. Avendo saputo che dei medici inglesi avevano usato dei magneti per curare alcune malattie, nel 1774 decise di somministrare ad una paziente affetta da convulsioni, una preparazione contenente del ferro e fissò tre magneti sul suo corpo perché considerati buoni conduttori del fluido. Il

reversibile in cui un individuo rimane suggestionato da un altro e per reazione ne imita i gesti, i desideri, la volontà. Infatti, è attraverso l'imitazione di un modello che un bambino impara a camminare, a parlare, etc., è attraverso questo stesso processo imitativo nei confronti di una o qualche personalità forte che una società acquisisce una propria identità e, infine, che un insieme di individui eterogenei aventi qualche elemento in comune diventa una folla potente unita pronta ad avanzare verso il proprio obiettivo. Tuttavia, questo rapporto unilaterale ed irreversibile tra un dominato e un dominatore, che troviamo all'inizio di una società e dello sviluppo di ogni essere umano, non è destinato a rimanere tale, esso si trasforma con il passare del tempo, con il moltiplicarsi delle relazioni, fino a diventare, nella maggior parte dei casi, reciproco. I molteplici contatti sviluppano progressivamente una sorta di anticorpi che permettono di resistere al fascino di un esempio isolato o di un'influenza particolare che altrimenti ci dominerebbe totalmente. Invece, nella relazione che esiste tra ipnotizzatore ed ipnotizzato, quest'ultimo è soggiogato da una sola persona che occupa totalmente la sua psiche. L'esperienza dell'ipnosi – rapporto asimmetrico per eccellenza – permette di rimettere a nudo la forma del rapporto sociale originario, arcaico, immemorabile – da dominatore a dominato – fondato sul fascino, più che sulla paura. Questa relazione sociale primitiva, questa sottomissione totale in cui “non è la persona sola, ma l'organismo intero che obbedisce”³⁸, si ritrova esattamente riprodotta, nota Tarde, “nell'obbedienza quasi ipnotica delle folle a certi tribuni, degli eserciti a certi capitani”³⁹. Nei due casi si tratta di un'obbedienza unilaterale, assoluta. Que-

trattamento produsse sulla paziente una sorta di trans, di semi-inconscienza, provò “delle sensazioni straordinarie” (Ivi, p. 15), come se “delle correnti dolorose composte da una materia sottile” (*Ibidem*) le attraversassero il corpo, e al loro passaggio i sintomi dolorosi si attenuassero per diverse ore. Mesmer capì in seguito che la “crisi magnetica” vissuta dalla sua paziente e responsabile della ripartizione armoniosa del “fluido” nel suo corpo, non poteva essere causata unicamente dai magneti. Essa era dovuta al “fluido” universale – il “magnetismo animale” – che si era accumulato nel corpo stesso di Mesmer (il magnetizzatore dunque) – e che egli le aveva poi trasmesso e ridistribuito con le sue mani, o solo con lo sguardo. Qualche anno dopo un suo allievo, il marchese di Puységur (1751-1825), fece una scoperta che si rivelò essere decisiva per lo sviluppo dell'ipnosi nel campo psichiatrico. Durante una seduta di magnetismo, un suo paziente non cadde in trans, ma in uno strano sonno che lo lasciava però lucido e cosciente, anzi più cosciente di quanto non fosse normalmente: poteva parlare con il magnetizzatore durante la seduta, rispondere alle sue domande. Puységur riprodusse più volte quest'esperienza, e arrivò ad una duplice conclusione: che alcuni pazienti magnetizzati potevano comunicare lucidamente durante la seduta, e che la dottrina del suo maestro Mesmer era falsa. Come sottolinea Henry F. Ellenberger, la sua esperienza gli rivelò che “il vero agente della guarigione” non era un ipotetico “fluido magnetico” capace di esercitare un'influenza sulla persona magnetizzata grazie al ruolo di vettore giocato dal magnetizzatore, ma era piuttosto “la volontà del magnetizzatore a guarire il paziente, l'influenza che questi esercitava su di lui”. (H. F. ELLENBERGER, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, (1970), trad. J. Feisthauer, Fayard, Paris 1994, p. 103). Tuttavia se Mesmer e Puységur furono gli iniziatori dell'ipnosi medica, le loro pratiche erano ancora impregnate di elementi magici ed i loro nomi caddero nell'oblio fino a che le due scuole, quella di Nancy et quella della Salpêtrière, tra il 1860 et 1880, rinnovarono e riabilitarono gli studi scientifici sull'ipnotismo. (Per una ricostruzione della storia dell'ipnotismo medico vedere H. F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, cit., pp. 83-137).

38 TARDE, «Qu'est-ce qu'une société?», cit., p. 504.

39 *Ibidem*.

sto, perché, in un certo senso la modalità originaria della relazione all'altro rimane sempre in noi, anche se in modo latente, e il capo di una folla la riattiva e la riporta, se non alla coscienza, alla superficie. Come per l'ipnotizzato, l'individuo in folla ritrova l'istinto atavico dell'imitazione, egli è letteralmente dominato da una volontà superiore alla quale si rimette ciecamente e che imita nel tentativo di introiettarla, di farla propria, perché l'istinto d'imitazione risponde precisamente al bisogno di incorporare l'altro, per evitare un isolamento che gli sarebbe altrimenti fatale, perché in contraddizione con il bisogno primordiale di espandersi. Facendo eco alla riflessione di Taine, Tarde dirà nella *Philosophie pénale* che il contagio delle passioni si intensifica drammaticamente "nei grandi assembramenti tumultuosi delle nostre città"⁴⁰, nei momenti di intensa emozione e quando gli individui si trovano in una situazione di vicinanza fisica: in tal caso l'azione imitativa diventa immediata.

Quest'analogia tra un certo numero di caratteristiche psicologiche dell'individuo in folla e dell'individuo sotto ipnosi, perché entrambi perdono il loro libero arbitrio a causa di un effetto alienante proveniente da un elemento esteriore, costituirà un presupposto determinante delle analisi del giurista italiano Sighele.

3. La concezione della folla nella scuola italiana di criminologia

In Italia la riflessione sulla folla interessa diversi esponenti della scuola di criminologia, tutti allievi o comunque ispirati da Cesare Lombroso, positivista, socialista, fondatore dell'antropologia criminale. Anche per Lombroso il riferimento ai racconti sulla Rivoluzione francese è un elemento essenziale per decifrare il comportamento delle folle. Se i fenomeni d'imitazione collettiva sono al centro dei suoi interessi sin dalla giovinezza⁴¹, è in *Il delitto politico e le rivoluzioni* (1890) che egli teorizza il carattere duplice della folla: da un lato una forza regressiva, dall'altro progressiva, infatti, – pur non riconoscendole un'autonomia intellettuale – egli la considera un nuovo soggetto politico capace di ciò che l'individuo da solo non può fare: denunciare le ingiustizie di cui soffre una classe sociale e gli abusi di potere della classe dirigente. Questa dualità inerente alla concezione lombrosiana della folla è stata sintetizzata da Delia Frigessi con l'espressione "folla bifronte"⁴², da un lato la folla può diventare protagonista del progresso, dall'altro essa esprime perfettamente la teoria dell'atavismo cara a Lombroso, la teoria del ritorno ad un passato arcaico, della liberazione degli istinti repressi dall'educazione e dalle norme sociali. Nei due casi tuttavia, è l'istinto dell'imitazione ad essere l'elemento caratterizzante, ma non è più visto solo come

40 TARDE, *La philosophie pénale*, cit., p. 29.

41 Cfr. C. LOMBROSO, «Influenza della civiltà su la pazzia e della pazzia su la civiltà», Chiusi, Milano 1856.

42 D. FRIGESSI, "La folla bifronte", in *Cesare Lombroso*, Einaudi, Torino 2003. pp. 284-290.

ciò che favorisce il contagio degli istinti crudeli che si diffondono in modo epidemico nella folla. Esso viene anche visto in senso positivo: senza la forza di coesione, e soprattutto senza l'istinto dell'imitazione, le idee, le passioni, le intuizioni di alcuni individui isolati non potrebbero in nessun modo né diffondersi né concretizzarsi in azioni politiche essenziali al progresso ed alla costituzione di una nazione fondata su dei principi di equità sociale. L'istinto d'imitazione, la coesione, la perdita della personalità cosciente, la liberazione degli istinti e delle passioni, tutti questi elementi che permettono di dimostrare come, in folla, l'individuo normale possa trasformarsi in un criminale, possono allo stesso tempo servire una causa superiore e collettiva, trasformando così la folla da misoneista in un'entità capace di denunciare l'ordine e gli abusi della classe politica al potere.

In questi stessi anni la riflessione sulla folla viene approfondita ed elaborata in un contesto giuridico da due allievi di Lombroso appartenenti alla scuola italiana di criminologia: Enrico Ferri e Scipio Sighele. Il loro contributo è stato decisivo per la formalizzazione della psicologia delle folle come disciplina. È ad Enrico Ferri che dobbiamo la definizione della psicologia collettiva, di cui la psicologia delle folle fa parte. Sin dal 1881 egli aveva sentito la necessità di creare una nuova scienza che potesse analizzare “le manifestazioni dell'attività d'un gruppo d'uomini [...] più o meno avventizie”⁴³, come per esempio “le vie pubbliche, i mercati, le borse, i teatri, i comizii, le assemblee, i collegi, le scuole, le caserme, le prigioni”⁴⁴. La psicologia collettiva avrebbe trovato il proprio posto tra “la psicologia, che studia l'individuo”⁴⁵ e “la sociologia”⁴⁶ poiché, precisa Ferri, vi è “qualche differenza nelle manifestazioni dell'attività di un gruppo d'uomini e di tutta la società”⁴⁷.

Seguendo quest'intuizione di Ferri, una decina d'anni più tardi, Sighele proporrà la prima definizione della “psicologia della folla”⁴⁸. La folla, nota Sighele, porta al parossismo il carattere provvisorio ed accidentale di una riunione di esseri umani. Essa costituisce infatti un aggregato “*per eccellenza eterogeneo*”⁴⁹ – composto da individui di tutte le età, dei due sessi e di tutte le condizioni sociali, di tutti i gradi di moralità e “*per eccellenza inorganico*”⁵⁰ perché si forma senza un precedente accordo e

43 E. FERRI, *I nuovi orizzonti del diritto e della procedura penale*, (1881), Zanichelli, Bologna 1884, (seconda edizione), p. 351, nota 1. La citazione è tratta dall'edizione del 1884, ma la stessa frase si ritrova nell'edizione del 1881 (pp. 57-8), nota 2.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*.

47 *Ibidem*.

48 Sighele è verosimilmente il primo ad aver parlato di “psicologia della folla”. Egli usa l'espressione al singolare, l'espressione al plurale si diffonderà a partire della *Psychologie des foules* di Le Bon. (Su questo punto cfr. M. BORLANDI, “Tarde et les criminologues italiens de son temps [à partir de sa correspondance inédite retrouvée]”, in “Gabriel Tarde et la criminologie au tournant du siècle”, *Revue d'Histoire des Sciences humaines*, Presses Universitaires du Septentrion, Paris 2000, p. 15).

49 SIGHELE, *La folla delinquente*, Bocca, Torino 1891, p. 12, in corsivo nel testo.

50 *Ibidem*.

all'improvviso. "La psicologia della folla [...] rappresenta il grado più acuto"⁵¹ della psicologia collettiva proprio perché la folla, ancor più delle altre riunioni di esseri umani, sfugge totalmente alle leggi della sociologia e della psicologia dell'individuo, il suo comportamento deve esser interpretato alla luce di altre leggi psicologiche. Come si può notare da quanto detto, non ci sono considerazioni razziali nel modo in cui Sighele analizza la folla, contrariamente a Le Bon egli la presenta piuttosto come un'entità "transnazionale" avente gli stessi caratteri di eterogeneità e di inorganicità qualsiasi sia la nazione a cui essa appartiene.

Nell'analizzare la folla Sighele, come Ferri, aveva una finalità pratico-giuridica ben precisa: la questione urgente che si poneva ai giuristi della scuola italiana di criminologia, influenzati dall'evoluzionismo e dal socialismo, era di mettere in questione almeno parzialmente il principio di responsabilità nei delitti commessi durante gli scioperi o le manifestazioni di protesta, molto frequenti all'epoca, il loro scopo era di dimostrare che gli autori dei delitti erano spinti alla violenza dall'influenza alienante della folla. Si trattava di una posizione assolutamente inedita perché la scuola penale classica⁵², nata alla fine del XVIIIe secolo ed allora ancora in vigore, attribuiva sempre la responsabilità all'individuo autore del delitto⁵³ e soprattutto considerava il reato come un ente giuridico dotato di una densità e di un'autonomia concettuale, esso costituiva, prescindendo dall'autore e dalle sue caratteristiche, l'unico oggetto della scienza penalistica. Invece, la scuola criminologica positivista – proprio partendo da un'analisi psicologica – elevava a principio giuridico l'idea che un delitto commesso da un individuo in folla non potesse venir giudicato come se fosse stato commesso da un individuo isolato.

4. L'applicazione giuridica delle leggi di psicologia delle folle

Anche Sighele, come il suo maestro Lombroso, aveva colto la duplicità della folla, vedeva in essa la corruzione dell'individuo, la sua regressione, o meglio il principio stesso della sua alienazione, ma anche una nuova forza capace di sorpassare la ridotta sfera dell'individuo e di poter denunciare pubblicamente gli abusi di potere della classe dirigente. Bisogna tenere insieme questa polarità se si vuole capire il suo pensiero, benché egli fosse e rimase convinto fino alla fine che "ogni folla, in generale,

51 SIGHELE, *La foule criminelle. Essai de psychologie collective*, trad. Paul Vigny, Alcan, Paris, 1892, pp. VI-VII. (Questo passaggio presente nella prima traduzione francese di *La folla delinquente* non figura nell'originale italiano).

52 Il cui fondatore è Cesare Beccaria.

53 Il giurista Francesco Carrara, (1805-1880), rappresentante della scuola "classica", prendeva in conto alcune cause che comportavano l'esclusione o l'attenuazione della responsabilità (per esempio se l'autore del crimine era minorenne, se era sordomuto o pazzo per esempio), ma considerava che in questi casi il diritto penale non doveva applicarsi poiché era la medicina che doveva intervenire.

è disposta più al male che al bene⁵⁴. Ma è importante sottolineare che l'argomento dell'influenza alienante della folla sull'individuo, venne usato da Sighele ed in generale dai giuristi appartenenti alla scuola italiana di criminologia non per denigrare la folla, non per manipolarla o per svuotarla del suo contenuto politico, non per fare l'e-logio dell'irrazionalità contro la razionalità o per considerarla elemento disgregatore di una nazione, ma per giudicare con maggior equità, durante i processi, gli autori di eventuali delitti commessi nel corso di manifestazioni pubbliche a cui avevano preso parte per denunciare delle ingiustizie subite. L'autore di un atto criminale in folla – questa era la conclusione giuridica cui pervenne Sighele – deve essere giudicato come un “criminale d'occasione”, come un essere umano che ha agito sotto la spinta irrefrenabile di una passione, il che significa che la responsabilità dell'atto commesso non è tutta sua, l'influenza alienante esercitata dalla folla ne è in parte la causa. Sighele inoltre (su questo punto ispirato da Ferri) voleva che venisse preso in conto anche il “motivo” per il quale una persona aveva deciso di manifestare: esprimere la propria rivolta contro un'ingiustizia, lasciarsi trasportare dalle passioni e dall'exasperazione fino a commettere un atto violento, è ben altra cosa che uccidere per rubare, e la folla – pur esercitando un'influenza alienante – è proprio il veicolo che rende possibile il fatto che una rivolta non rimanga un fatto isolato, dunque inaudito, ma diventi un fatto pubblico.

La duplicità della concezione della folla espressa dai rappresentanti della scuola italiana di criminologia ebbe dunque un impatto concreto, giuridico. La legislazione in vigore all'epoca di Sighele non prendeva assolutamente in considerazione l'influenza della folla sull'individuo. Il solo modo di poterne tener conto, certo non ancora soddisfacente, fu quello di far riferimento agli articoli n° 94 e n° 95 del “Codice Penale piemontese” che a partire dal 1889 sarebbero diventati, con il Codice Zanardelli⁵⁵, gli articoli n° 46 e n° 47 che portavano rispettivamente sulla non imputabilità per infermità e sulla imputabilità ridotta a causa della parziale infermità di mente.

Grazie a Sighele ed alle riflessioni condotte nella scuola italiana di criminologia, un passo decisivo era ormai stato compiuto nel riconoscimento dell'influenza della folla. Infatti al punto n° 3 dell'articolo n° 62 del Codice Penale “Rocco” promulgato nel 1930 e ancora in vigore⁵⁶, la folla appare come una circostanza attenuante del reato, ma a due condizioni. La prima, oggettiva, che l'assembramento non sia vietato dalla legge, la seconda, soggettiva, che l'autore del crimine non sia un criminale, ma abbia agito sotto la suggestione “della folla in tumulto”⁵⁷.

54 SIGHELE, *La folla delinquente*, cit., p. 37.

55 Il primo Codice penale dello Stato italiano.

56 A proposito del codice penale “Rocco” è importante sottolineare che, dopo il periodo fascista, diversi articoli furono cancellati o emendati dalla Corte Costituzionale, perché considerati incompatibili con i principi della Costituzione repubblicana.

57 Il Codice penale italiano è consultabile in linea: www.anvu.it/wp-content/uploads/2016/03/codice-penale-navigabile-4-marzo-2016.pdf.

Il carattere duplice e contraddittorio della folla – elemento di progresso e di regresso – è nato, possiamo dire, con Michelet, ed è rimasto presente, pur con i cambiamenti che abbiamo sottolineato, negli studi italiani di psicologia delle folle. Proprio questa duplicità è rivelatrice di una concezione della folla che sembra non essere la stessa in Francia e in Italia. Infatti, il doppio volto della folla sparirà o quasi in Francia con Taine, con Tarde con Le Bon. Proprio in Francia, dove questa duplicità aveva preso forma, si imporrà, nell'ambito degli studi di psicologia delle folle, una visione univoca della folla, vista essenzialmente come un elemento distruttore della nazione perché facente regredire un popolo civilizzato, che si riconosce in dei valori comuni, ad uno stadio superato nell'evoluzione, quello, per riprendere l'espressione di Freud, dell' "orda originaria" "sottomessa alla dominazione senza limiti di un maschio potente"⁵⁸. Per quale ragione? Forse proprio perché la Francia, avendo veramente vissuto l'esperienza rivoluzionaria del 1789 poi quella del 1848 e la Comune del 1871, conosceva la folla da vicino ed il terrore che essa aveva suscitato fu tramandato ed amplificato dagli scritti di Michelet, di Taine, di Tarde, Du Camp. Mentre in Italia, dove la Rivoluzione non aveva mai avuto luogo veramente, la folla non veniva vista dagli autori che abbiamo menzionato come la disgregazione del popolo, ma come una parte di esso. L'Italia, non avendo avuto una vera Rivoluzione, ha forse potuto considerare la folla come un nuovo attore politico nella società non solo italiana, ma anche europea, che stava venendosi a formare. Un attore rappresentativo, seppure in parte, di una classe sociale sfruttata, capace di giocare un ruolo, non fosse che un ruolo di denuncia. Come se l'epoca dei popoli fosse terminata ed iniziasse, per riprendere l'espressione di Le Bon "l'era delle folle"⁵⁹.

58 S. FREUD, *Psychologie des foules et analyse du moi*, (1921), trad. P. Cotet, A. Bourguignon, J. Altounian, O. Bourguignon et A. Rauzy, Payot & Rivages, Paris 2012, p. 92.

59 LE BON, *Psychologie des foules*, cit., p. 3.

Una nazione di Gattopardi? Storia e società italiana nel romanzo di Tomasi di Lampedusa¹

Matteo Di Gesù

In un articolo dell'1 aprile del 2015, il quotidiano inglese «The Guardian» includeva *Il Gattopardo* di Giuseppe Tomasi di Lampedusa tra «The top 10 books about Italy»,² unica opera di finzione in un elenco che annoverava comunque altri tre autori di cittadinanza italiana: Luigi Barzini, Carlo Levi, Alexander Stille. Nulla di sorprendente, naturalmente: il romanzo postumo dello scrittore palermitano, più di ogni altro tra i moderni, a partire dalla sua pubblicazione e grazie soprattutto al suo repentino e inaspettato successo nazionale e internazionale (nel 1959 gli sarebbe stato assegnato il Premio Strega, nello stesso stesso anno sarebbe apparsa la versione francese, l'anno successivo quella inglese e nel giro di pochi anni le traduzioni in varie lingue avrebbero superato la ventina) è stato letto come un palinsesto dell'identità nazionale, come una sorta di paradigma delle tare storiche della società italiana postunitaria: trasformismo delle classi dirigenti, sfiducia nei cambiamenti e in qualsivoglia visione progressiva dei processi storici, una sorta di cinismo disincantato inteso come vera e propria marca culturale e antropologica, la Sicilia “come metafora”, se non sineddoche, dell'intero Paese. Si tratta di una esegesi corriva che si è fatta ben presto senso comune, sebbene, come si dirà, sia stata in buona parte ingenerata e alimentata da una ricezione critica quanto mai ostile e soprattutto equivoca, quando non manifestamente errata, specie negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione del libro: non deve suonare come una affermazione apodittica o iperbolica la constatazione, a sessant'anni dalla sua uscita, che *Il Gattopardo* sia stato, oltre che il romanzo italiano del Novecento più letto, quello più assiduamente interpretato (dalla critica militante a quella accademica a quella cinematografica), nonché quello più frequentemente travisato.

Come è stato già osservato,³ finanche la rapida attestazione nella lingua dell'uso del sostantivo ‘gattopardismo’ e dell'aggettivo ‘gattopardesco’ e la loro altrettanto tempestiva registrazione nei dizionari ratificano questa sussunzione nell'immagina-

1 Questo saggio riprende e sviluppa alcuni spunti tratti da M. DI GESÙ, *Un caso editoriale: Il Gattopardo*, in G. ALFANO, F. DE CRISTOFARO (a cura di), *Il Romanzo in Italia*, vol. IV, *Il secondo novecento*, Roma, Carocci, 2018, pp. 189-204.

2 <https://www.theguardian.com/books/2015/apr/01/the-top-10-books-about-italy>, consultato il 31.8.2018.

3 Cfr. N. LA FAUCI, *Del Gattopardo (e dintorni)*, in Id., *Lucia, Marcovaldo e altri soggetti pericolosi*, Roma, Meltemi, 2001, pp. 73-149.

rio comune nazionale del romanzo e del suo protagonista, nonché la sua traslazione ad allegorico emblema antonomastico di un aspetto del presunto carattere degli italiani (o quantomeno delle sue classi dirigenti). Ancora più indicativo, ma non meno paradossale, è il fatto che alcune definizioni ripropongano uno dei più grossolani e tenaci equivoci interpretativi (quantomeno nell'opinione corrente, dal momento che la critica si è ormai da tempo affrancata dalle letture più banalizzanti), attribuendo al Principe di Salina la più celebre battuta del romanzo, che invece viene pronunciata dal nipote Tancredi. È il caso, ad esempio, del *Grande Dizionario Garzanti della Lingua italiana*, nel quale, alla voce 'Gattopardismo', si legge:

Concezione e pratica politica di chi è favorevole a innovazioni più apparenti che reali della società, per evitare di compromettere i privilegi acquisiti. | Dal titolo del romanzo "Il gattopardo" di G. Tomasi di Lampedusa (1896-1957), il cui protagonista enuncia questa concezione.⁴

Qualora se ne avesse vaghezza, inoltre, si potrebbe stilare un cospicuo elenco di titoli della pubblicistica nazionale dell'ultimo sessantennio nei quali 'gattopardo', o il plurale 'gattopardi', ricorrono nell'accezione negativa di cui sopra: nel 2018, per esempio, andava per la maggiore il libro scritto da un celebre magistrato calabrese antimafia e da un giornalista, pubblicato da Mondadori, su *Uomini d'onore e colletti bianchi: la metamorfosi delle mafie nell'Italia di oggi*, intitolato per l'appunto *I Gattopardi*.

Tutto ciò, andrà detto, a dispetto di alcune monografie di valore critico davvero euristico, che, indagando anzitutto il testo (i suoi statuti di genere, l'impianto narrativo, la focalizzazione, la lingua, i modelli...) hanno offerto seminali letture del romanzo, rivelandone aspetti e temi rimasti inesplorati per decenni e restituendolo alla tradizione italiana quale grande affresco allegorico della nascita della nazione e puntualmente smentendo i luoghi comuni correnti, pur senza riuscire a sradicarli: si allude in particolare ai saggi di Giuseppe Paolo Samonà, Francesco Orlando, Salvatore Silvano Nigro.

Ma, prima di provare ad abbozzare in questa sede qualche nuova considerazione su come, e quanto a fondo, questo libro abbia riflettuto sulla Storia e la società italiana moderna, forse non è inopportuno riepilogare e riconsiderare, ancorché assai sommariamente, alcune tappe della storia della critica tomasiana. LA controversa e conflittuale ricezione del *Gattopardo*, infatti, restituisce indirettamente un piccolo ma si-

4 *Grande Dizionario Garzanti della Lingua italiana*, Milano, Garzanti, 1994, s.v., corsivo nostro. Per una dettagliata disamina delle definizioni del lemma, nonché per altre acute considerazioni cfr. P. SQUILLACIOTI, *Tutto cambia o tutto resta com'è? Il Gattopardo e la storia*, Orizzonti aperti. Raccontare la storia e la letteratura, Roma, CNR, 28 febbraio 2018, http://www.narrazionidiconfine.it/wp-content/uploads/2018/03/Squillacioti_Il-Gattopardo-e-la-storia_appunti.pdf (ma, sulla questione, di Squillacioti si veda altresì "Gattopardismo" e caso Moro, in V. VECELLIO (a cura di), *L'uomo solo. L'Affaire Moro di Leonardo Sciascia* («Quaderni Leonardo Sciascia», n. 7), Milano, La Vita Felice, 2002, pp. 109-132.

gnificativo campione di come, anche dibattendo di un romanzo e del suo successo, le forze intellettuali e politiche in campo nei decenni successivi al secondo dopoguerra si disputassero l'egemonia della narrazione della costruzione della nazione moderna e della sua identità.⁵ Nel 1959 tra i romanzi in concorso al Premio Strega, oltre al libro di Giuseppe Tomasi di Lampedusa, c'erano *Primavera di bellezza* di Beppe Fenoglio, *Donnarumma all'assalto* di Ottiero Ottieri, *Una vita violenta* di Pier Paolo Pasolini, *La casa della vita* di Mario Praz, *Il ponte della Ghisolfa* di Giovanni Testori. Si tratta di una foto di gruppo piuttosto rappresentativa, un fermo immagine che restituisce con sorprendente efficacia le trasformazioni in corso nel sistema letterario italiano, sul crinale degli anni Cinquanta del Novecento. La stagione del romanzo militante neo-realista volgeva al tramonto (ma non ancora gli equivoci che aveva generato), mentre si andava delineando l'orizzonte di quello che sarebbe stato lo sperimentalismo degli anni Sessanta (il primo numero de «Il Verri» era uscito nel 1956, Pagliarani e Sanguineti avevano esordito in quegli anni con le loro prime raccolte poetiche; la grande letteratura modernista europea della prima metà del secolo cominciava a essere tradotta e a incontrare un più vasto pubblico di lettori – la versione italiana *Recherche* di Proust era apparsa in traduzione nel 1950, ma ci sarebbero voluti altri dieci anni per la prima edizione italiana dell'*Ulisse* di Joyce).

All'apparizione del *Gattopardo*, insomma, la scena letteraria italiana tentava di riprendere fiato dopo vent'anni di asfissia culturale fascista e andava faticosamente provincializzandosi. Tuttavia, il "caso" *Gattopardo*, al suo primo manifestarsi, a ben vedere sembrerebbe nient'altro che l'inaspettato e clamoroso successo editoriale dell'unico romanzo di un autore già defunto e fino a quel momento ignoto, la cui vicenda di grande aristocratico siciliano del tutto estraneo alla vita culturale italiana incuriosisce i lettori non meno della sua stessa opera. Il libro verrà comunque accolto favorevolmente da recensori del calibro di Carlo Bo, Eugenio Montale, Geno Pampaloni, ma ben presto, ad accendere la polemica saranno le violente stroncature che al romanzo riserverà la critica marxista italiana:⁶ l'accusa mossa, tra gli altri, da Salinari, Alicata, Falqui (i quali per lo più consideravano il *Gattopardo* alla stregua di un romanzo storico tradizionale), a ben vedere non troppo diversa nella sostanza da quanto imputavano al romanzo marxisti non allineati quali Fortini o lo stesso Vittorini, era quella di offrire una rappresentazione falsata della «realtà oggettiva di un'epoca», compromessa da velleità decadenti e viziata dall'ideologia reazionaria dell'autore. Naturalmente, anche da una prospettiva di sinistra (che avesse tenuto nel giusto conto una celebre pagina di Engels, verrebbe da dire) e pur volendo forzosamente ostinarsi a considerare *Il Gattopardo* un romanzo storico, specie a proposito

5 Per una dettagliata ricostruzione della ricezione del *Gattopardo* cfr. M. BERTONE, *Tomasi di Lampedusa*, Palermo, Palumbo, 1995; utile anche O. RAGUSA, *Vita Postuma Del Gattopardo: Recuperi, Commenti e Singolarità*, «Italice», A. 80, N. 1, 2003, pp. 40-52.

6 Sulle reazioni che la pubblicazione del *Gattopardo* suscitò tra gli intellettuali comunisti e di sinistra, in Italia e in Europa, assai utile D. FORGACS, *The Prince and His Critics: the Reception of «Il Gattopardo»*, in D. MESSINA (a cura di), «*Il Gattopardo» at Fifty*, Ravenna, Longo, 2010, pp. 17-42.

del Risorgimento quale “rivoluzione tradita”, non sarebbe stato difficile smentire le stroncature italiane, come avrebbero dimostrato, di lì a poco, gli interventi favorevoli di due letterati marxisti come Aragon e Lukács (nel 1961 sarebbe apparsa la traduzione russa, per paradosso proprio con la prefazione di Alicata). Lo “scandalo” che, agli occhi dei letterati comunisti italiani, aveva prodotto il romanzo di Lampedusa era evidentemente quello di aver profanato il sacrario del Risorgimento, compromettendo con ciò la riappropriazione ideologica delle guerre per l’unificazione nazionale che il PCI andava compiendo in quegli anni, raccordandole con la Resistenza e la lotta partigiana.

Nel novero degli stroncatori meno indulgenti figurò anche Leonardo Sciascia (il quale, nel corso del tempo, ebbe modo di ricredersi, rivedendo profondamente il proprio giudizio sul *Gattopardo*, in principio definito, tra l’altro, espressione di «raffinato qualunquismo»⁷). È utile tenere presente che, giusto nel 1958 e giusto nei “Gettoni”, Sciascia pubblicava la raccolta *Gli zii di Sicilia*, nella quale è compreso *Il Quarantotto* (apparso per la prima volta in rivista l’anno precedente), racconto non certo celebrativo delle vicende risorgimentali, ma comunque più aderente a quell’idea “progressiva” di letteratura perseguita da Vittorini. Immane, licenziare l’«antigattopardo» toccherà allo stesso Sciascia, suo malgrado (dacché lo scrittore avrebbe provato insistentemente a respingere questa etichetta per il suo romanzo): con questa paradigmatica assimilazione per antitesi veniva infatti salutato da buona parte della critica di sinistra, nel 1963, il suo *Consiglio d’Egitto*.⁸

Proprio in quell’anno arrivava sugli schermi l’adattamento cinematografico di Luchino Visconti, che si sarebbe aggiudicato la Palma d’oro al Festival di Cannes. Dal film di Visconti, regista di dichiarata fede politica comunista e vicino al partito, pur non essendovi iscritto, i vertici del PCI si attendevano una trasposizione che riparasse quelli che, a loro giudizio, erano i torti ‘politici’ del lavoro di Lampedusa. Ovviamente, il regista di *Rocco e i suoi fratelli*, affascinato tanto dal romanzo e dalle sue ascendenze proustiane quanto dalla figura del suo autore, fu ben altro che un mero esecutore delle indicazioni del suo partito di riferimento (sebbene perfino Togliatti trovò modo di dire la sua sulla sceneggiatura) e insieme ai suoi sceneggiatori traspose con la consueta autonomia autoriale il romanzo, ottenendo comunque un consenso pressoché unanime a sinistra. Eppure, anche il capolavoro viscontiano concorse a determinare altri fraintendimenti nell’interpretazione del libro da parte della critica e del suo sempre più numeroso pubblico, a quell’altezza ormai internazionale.⁹ Oltre ad aver

7 Cfr. L. SCIASCIA, *Il Gattopardo* [1959], in Id., *Pirandello e la Sicilia*, Milano, Adelphi, 1996, pp. 173-187.

8 A proposito delle letture e delle riletture sciasciane del capolavoro tomasiano, cfr. D. LA MONACA, «Ogni volta è diverso»: Sciascia legge *Il Gattopardo*, in D. PERRONE, D. LA MONACA, *Nell’officina del «Gattopardo». Studi sull’opera di Giuseppe Tomasi di Lampedusa*, Marina di Patti, Pungitopo, 2018, pp. 149-163.

9 In quello stesso anno cinque edizioni del romanzo venivano pubblicate nel Regno Unito. Negli anni successivi le lingue straniere nelle quali verrà tradotto il romanzo, come si è detto, saranno più di venti.

dilatato l'episodio del ballo (il quale arriva ad occupare un terzo dell'intera pellicola), il regista inserì nella versione cinematografica ampie scene corali della presa di Palermo, che, tra l'altro, vedevano coinvolta, a fianco delle camicie rosse, la popolazione cittadina, riparando in tal modo l'oltraggio verso la Storia perpetrato da Lampedusa (nel romanzo, invece, gli eventi, pur così cruciali, vengono soltanto evocati, mai raccontati o descritti); e inoltre fece terminare il suo *Gattopardo* con il ricevimento a palazzo Ponteleone, dal quale Don Fabrizio si allontana solitario all'alba, tagliando pertanto dal soggetto la parte della morte del Principe e la macrosequenza conclusiva con Concetta, parti indispensabili per una comprensione piena del romanzo.¹⁰

Merita una menzione quanto scrisse l'anno successivo Umberto Eco in *Apocalittici e integrati*, anche per dar conto del prevedibile giudizio negativo degli intellettuali che gravitavano intorno al Gruppo 63: il semiologo collocava, non senza arguzia, l'«eccellente bene di consumo», quale a suo dire doveva considerarsi *Il Gattopardo*, a metà strada tra Salgari e Proust (*Il Gattopardo della Malesia* è il celebre titolo del saggio): «un prodotto medio, in cui tuttavia la contaminazione tra i modelli della narrativa di massa, e le allusioni alla tradizione letteraria precedente, non degenerano in un *pastiche* grottesco».¹¹

Se già negli anni Sessanta i vocabolaristi registravano le accezioni dell'antonomasia 'gattopardo' e dei derivati 'gattopardismo' e 'gattopardesco', di cui si è detto, a partire dagli anni Settanta si compie una significativa inversione di tendenza: «l'esegesi tomasiana [...] si sbarazza almeno della ridondanza dei primordi ed acquisisce nuovo respiro, perché incomincia ad orientarsi verso nuove piste di lettura».¹² Cominciavano a venire pubblicate monografie sinottiche sul romanzo, in alcuni casi destinate anche agli studenti delle scuole superiori, tra le quali va segnalata quella di Sergio Zatti, del 1972; ma toccherà due anni dopo a un critico marxista approdato alla Nuova Sinistra, dunque svincolato dalle rigidità ideologiche del Partito Comunista Italiano, Giuseppe Paolo Samonà, offrire un'analisi convincente delle opere di Tomasi di Lampedusa e condurre una requisitoria implacabile contro la critica letteraria italiana coeva all'uscita del libro.¹³ Ad accomunare gran parte degli studi successivi è il tentativo di recuperare finalmente il romanzo di Lampedusa alla dimensione letteraria che gli compete. Così, ad esempio, grazie anche alle prime pubblicazioni degli scritti tomasiani sulla letteratura francese e inglese, negli anni Ottanta Nunzio Zago provava a chiudere la questione del presunto "epigonismo decadente" del *Gattopardo* e Manuela Bertone, nel 1995, poteva licenziare uno dei più esaurienti profili sul suo autore. È il tempo dell'atteso saggio di Francesco Orlando, il quale tornava a occuparsi del maestro degli anni giovanili venticinque anni dopo il suo *Ricordo di Lampedusa*, con

10 Hanno raccontato *Come Visconti trasformò un romanzo di "destra" in un successo di "sinistra"* (questo il brillante sottotitolo del libro), documentando il dibattito critico e ideologico, A. ANILE e M. G. GIANNICE, *Operazione Gattopardo*, Milano, Feltrinelli, 2014.

11 Cfr. U. ECO, *Il Gattopardo della Malesia*, in ID., *Apocalittici e integrati* (1964), Milano, Bompiani, 2016, pp. 119-130.

12 M. BERTONE, cit., p. 135.

13 Cfr. G. P. SAMONÀ, *Il Gattopardo, I Racconti, Lampedusa*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

un magistrale studio tematico (che vuole anche essere, sebbene «formalmente», una «lettura freudiana», precisa il suo autore) su un romanzo considerato estraneo alla tradizione nazionale, ma anche, come si legge addirittura nella quarta di copertina, su «quarant'anni d'ipocrisie della critica italiana». Sarà poi un altro studio decisivo, quello di Salvatore Silvano Nigro, a ricavare, da un'acutissima lettura ravvicinata del testo (attenta, tra l'altro, alle significative tracce iconografiche di cui è disseminato), tutto il portato allegorico del *Gattopardo*.

Per dirla con le parole di Eugenio Montale, tra i pochissimi recensori che, come si è detto, all'apparizione del romanzo, ne compresero statuti formali e discendenze europee, «nulla è più lontano del *Gattopardo* dagli schemi del romanzo storico. Eppure il senso della storia, il trapasso delle generazioni, l'avvento delle nuove classi e dei nuovi miti, il declinare della nobiltà feudale e l'alquanto ipocrita trionfo delle «magnifiche sorti» sono la materia stessa e l'ispirazione del romanzo».¹⁴ Ripartire da questa felice intuizione, per provare a tornare a riflettere sul rapporto tra storia e identità nazionale, ideologia e invenzione nel *Gattopardo*, può essere, forse, ancora produttivo. Il romanzo, «come molti altri del Novecento, non sviluppa in senso tradizionale una trama»: ¹⁵ la focalizzazione interna fa sì che la storia narrata in terza persona si serva del personaggio come «riflettore», per usare una categoria mutuata da Henry James, ricorrendo sovente all'indiretto libero e al monologo interiore (evidentemente, questo non vale per le parti V e VIII, nelle quali il personaggio di Don Fabrizio è assente). Quanto viene raccontato, dunque, è filtrato attraverso lo stato d'animo, la morale, l'ideologia, la percezione di sé e del mondo del protagonista, pur senza derogare dagli statuti di quello che è stato opportunamente definito «realismo modernista». ¹⁶ I fatti, pertanto, privati o pubblici che siano, sono sussunti a una dimensione interiore, pur mantenendo la loro inesorabile oggettività, tragica e ridicola insieme. La Storia, pur incombendo su ogni pagina del *Gattopardo*, di fatto non viene mai «raccontata», quasi dissolvendo la sua evenemenzialità nella vita interiore del soggetto; i suoi avvenimenti, semmai, alimentano e sollecitano l'introspezione di Don Fabrizio; personaggio, oltretutto, che Orlando, con il consueto acume, annovera tra i protagonisti «intellettuali» della tradizione del romanzo europeo otto-novecentesco.

Appare pertanto coerente con questa opzione narrativa la frammentarietà con cui il romanzo è costruito: «Non «capitoli», come recita la prima edizione, ché farebbero pensare a scansioni divise di un tutto omogeneo, ma appunto parti»; ¹⁷ ma ciascuna delle sezioni di cui si compone il romanzo è altresì, come ha fatto notare Lanza Tomasi, «la trattazione da una angolazione diversa, ed in se stessa compiuta, della condizione siciliana». ¹⁸ Così come, a proposito di una Storia della Sicilia e dell'Italia

14 E. MONTALE, *Il Gattopardo* (1958), in Id., *Il secondo mestiere*, in Id. (1996), *Prose 1920-1979*, a cura di G. ZAMPA, Milano, Mondadori, 1996, vol. II, p. 2171.

15 F. ORLANDO, *L'intimità e la storia. Lettura del Gattopardo*, Torino, Einaudi 1998, p. 27.

16 Cfr. A. BALDINI, *Il Gattopardo di Lampedusa come saga familiare. Realismo modernista ed erosione della famiglia patriarcale*, in «Allegoria», a. XXVII, vol. 71-72, 2015, pp. 24-66.

17 M. BERTONE, cit., p. 53.

18 G. LANZA TOMASI, *Introduzione*, in G. TOMASI DI LAMPEDUSA, *Opere*, Introduzione e Premesse di

filtrata dalla storia interiore del protagonista e dalle storie dei personaggi (e, a sua volta, da queste allegorizzata), si può facilmente desumere che le indicazioni temporali poste in epigrafe a ciascuna parte non sono mere avvertenze sinottiche o cronologiche. In altre parole, come hanno rilevato altri interpreti, anche la diacronia della Storia viene assorbita dalla narrazione dell'esperienza interiore del personaggio e la rappresentazione "realistica" della sua mobilità compromessa da una concezione del tempo che varia nell'immobile, che scorre nella persistenza. Lampedusa, con sicura consapevolezza letteraria, sulla scorta della lezione dei capolavori del romanzo modernista europeo e di autori amati e assiduamente analizzati (Joyce, Proust, Woolf...) rinuncia programmaticamente a dare qualsivoglia forma mimetica "oggettiva" alla realtà storica, mettendo in atto quanto scriveva, nei suoi appunti sulla *Letteratura inglese*, a proposito del fluire del tempo nel romanzo *The Years* di Virginia Woolf:

E gli orologi della casa, che in quei cinquant'anni si guastano, si riaggiustano, si vendono e si comprano, ma sempre in modo che uno ne resti a battere le ore, ritmano attraverso questo mezzo secolo il fluire eracliteo del tempo. Insieme ad essi le stagioni si alternano, immenso orologio cosmico, sottolineano con la loro immutabile varietà la mutevole identità delle generazioni.¹⁹

Questa scelta formale, benché dettata probabilmente più da banali ragioni contingenti che da una scelta estetica (Lampedusa vorrebbe essere un autore del proprio tempo e non un epigono dei pur amatissimi Stendhal o Dickens, o di Balzac, tantomeno di Verga o De Roberto: vorrebbe semmai provare a «rifare Joyce», non *I viceré*), tuttavia si addice al suo protagonista, il cui rifiuto di partecipare alla Storia muove ancora una volta da ragioni esistenziali, più ancora che da presupposti ideologici: istanze che vanno affiorando man mano che la narrazione procede, insieme alla consapevolezza del Principe, la quale, alla fine, si rivelerà nient'altro che coscienza di morte; e solo a quel punto, semmai, ancora allegoria della Storia. Lasciando all'alba casa Ponteleone, alla fine del ballo, in una sequenza densa di segni di disfacimento e di morte (i «volti lividi» delle signore, le «facce gialle e rugose» degli uomini, i pitali traboccanti, sulla strada un carretto che trasporta dal macello i buoi fatti a quarti gocciolanti sangue), alla contingente, angosciosa mutevolezza della Storia d'Italia, presente e futura, evocata poco prima dal colonnello Pallavicino, l'astronomo Don Fabrizio opporrà la persistenza delle stelle, invocandole:

G. LANZA TOMASI, a cura di N. POLO (per *I racconti, Letteratura inglese, Letteratura francese*), Milano, Mondadori, 1995, p. 12.

19 G. TOMASI DI LAMPEDUSA, cit., p. 1255. Si continueranno a citare da questa edizione le opere di Lampedusa.

Voleva attingere un po' di conforto guardando le stelle. Ve n'era ancora qualcuna proprio su, allo zenith. Come sempre il vederle lo rianimò; erano lontane, onnipotenti e nello stesso tempo tanto docili ai suoi calcoli; proprio il contrario degli uomini, troppo vicini sempre, deboli e pur tanto riottosi. [...]

Da una viuzza traversa intravide la parte orientale del cielo, al disopra del mare. Venere stava lì, avvolta nel suo turbante di vapori autunnali. Essa era sempre fedele, aspettava sempre Don Fabrizio alle sue uscite mattutine, a Donnafugata prima della caccia, adesso dopo il ballo.

Don Fabrizio sospirò. Quando si sarebbe decisa a dargli un appuntamento meno effimero, lontano dai torsoli e dal sangue, nella propria regione di perenne certezza? (p. 222).

«Tutti i registri stilistici del testo [...] sono alternativamente mobilitati dal discorso sulla morte», ha osservato Francesco Orlando;²⁰ discorso, si potrebbe aggiungere, che si dispiega, crescendo di frequenza e di intensità, man mano che l'intreccio si sviluppa, disseminando via via più fittamente le sue tracce nel testo, fino alla penultima parte, *climax* ed epilogo della vicenda umana di Salina, per concludersi nell'ultima, quasi un postumo referto autoptico, un corollario riepilogativo di tutte le altre morti (di un casato, di una classe sociale, di una monarchia e di uno stato) alle quali il trapasso del Principe allude con evidente allegorismo. E, nel concludersi, rimanda circolarmente alle parole latine dell'*incipit*, «Nunc et in hora mortis nostrae amen», *mise en abyme* dell'intero romanzo. Anche in questo caso, l'allegorismo quasi "figurale" praticato da Lampedusa realizza i propri presupposti: il tema della morte attiene alla vita interiore, nonché biologica, del suo personaggio e varrebbe, per così dire, in sé: si pensi a Don Fabrizio che osserva la copia del quadro di Greuze, erroneamente chiamato "La morte del Giusto", nello studio di palazzo Ponteleone, durante il ballo; contemporaneamente esso produce per traslato i sovrasensi che, a loro volta, rimandano al piano storico della vicenda narrata (per esempio, il cadavere del soldato borbonico trovato nel giardino di villa Salina, i cui intestini sono violacei, proprio come la cataratta dei pantaloni cascanti del re, ultimo esponente di una «monarchia che aveva i segni della morte sul volto».²¹

Alla morte del protagonista, tuttavia, non corrisponde la fine del romanzo: a licenziare il lettore sarà la «mortuaria»²² Concetta, nella "Parte Ottava", l'ultima del romanzo. Si tratta di un finale "postumo" inaspettato, apparentemente pleonastico, che sembrerebbe compromettere l'impianto stesso della narrazione e contraddire l'assunto del *Gattopardo* quale romanzo dell'interiorità di Fabrizio Salina al cospetto dei rivolgimenti della Storia: nel 1910 il Principe è morto da un pezzo e la "Storia" si è compiuta (si celebra addirittura il suo anniversario: i festeggiamenti per il cinquantesimo dell'impresa dei Mille vedranno sfilare Fabrizio, il nipote del Principe di Salina,

20 F. ORLANDO, cit., p. 74.

21 S. S. NIGRO, *Il Principe fulvo*, Palermo, Sellerio, 2012, pp. 90-91.

22 F. ORLANDO, cit. p. 78.

«in palamidone per via Libertà davanti a un bel carretto con tanto di 'Salina' a lettere di scatola»). In realtà si tratta di un *explicit* denso di significati, indispensabile all'economia del romanzo, nel quale, in un calibratissimo gioco di allegorie e di rimandi interni, si scioglie la cifra più profonda del testo. Non è un caso, evidentemente, che per molti anni la critica lo abbia trascurato, se non ignorato del tutto, quando non maldestramente misinterpretato.

In questo estremo congedo dei personaggi del romanzo, la figlia del Principe (uno dei tanti *alter ego* del protagonista, come ha intuito Orlando; anzi, a suo dire, il più autobiografico di tutti) sembra dover scontare il contenuto di un motteggio macabro un tempo rimuginato dal padre: «finché c'è morte c'è speranza», quasi che la continuazione della vita fosse «peggiore della morte». ²³ Toccherà alla quasi settantenne, nubile Concetta, trafficante di false reliquie, liquidare definitivamente, con un sovrappiù di risentito rimpianto personale, la memoria del Principe, di Tancredi, e, con essa, in qualche modo, la Storia. Nell'ultima Parte del romanzo, la primogenita di Don Fabrizio apprenderà dall'ormai anziano senatore Tassoni, compagno d'armi garibaldino di Tancredi, che quel «fatterello un po' audace» raccontato a tavola dall'amato cugino a Donnafugata cinquant'anni prima, storiella che allora l'aveva turbata e fatta incollerire, era una frottola. L'episodio ha svariate implicazioni, ovviamente. Qui quella che ci interessa mettere in rilievo è quella che attiene all'allegorismo dell'opera. Abbiamo ripetutamente osservato che nel *Gattopardo* la narrazione degli episodi storici è sapientemente omessa, salvo che in rare eccezioni; ovvero devoluta a un narratore di secondo grado intradiegetico: è il caso, a cui già si è fatto cenno, del colonnello Pallavicino che racconta dello scontro tra le truppe dell'esercito regio e i garibaldini in Aspromonte e del conseguente ferimento di Garibaldi. Ma, a ben vedere, anche la vicenda dell'irruzione del drappello di garibaldini nel convento durante i combattimenti in città (e la battuta salace di Tassoni) è l'unico resoconto, ancorché minimale e di nessuna rilevanza, della presa di Palermo concesso al lettore. Il fatto che nella chiusura del romanzo ne venga rivelata la falsità, oltre a incrinare una volta di più l'immagine del personaggio di Tancredi, concorre a compromettere la credibilità della Storia:

Ma era poi la verità questa? In nessun luogo quanto in Sicilia la verità ha vita breve: il fatto è avvenuto da cinque minuti e di già il suo nocciolo genuino è scomparso, camuffato, abbellito, sfigurato, oppresso, annientato dalla fantasia e dagli interessi; il pudore, la paura la generosità, il malanimo, l'opportunismo, la carità tutte le passioni le buone quanto le cattive si precipitano sul fatto e lo fanno a brani; in breve è scomparso (p. 252).

A disfarsi dell'ultimo, logoro ed enervato simulacro del Principe di Salina sarà sempre Concetta: il cane Bencidò imbalsamato, il quale, volando giù dalla finestra,

23 N. LA FAUCI, cit. p. 81.

riacquista per un momento, danzando nell'aria, le sembianze del felino rampante emblema della casata e sembra imprecare: il Gattopardo fa le fiche alla Storia e alla sua discendenza. È davvero «la fine di tutto».²⁴

Nemmeno al paesaggio siciliano è riservata una rappresentazione oggettiva: anch'esso è una proiezione della coscienza infelice e retrospettiva del principe, quasi un suo correlativo, sia nei suoi squarci più violenti e inospitali che nelle sue immagini più voluttuose e sensuali. E anch'esso, nella sua maestosa immobilità, sembra opporsi, con la sua persistenza senza tempo, alla marea della Storia. Il cronotopo della Sicilia del Risorgimento, pertanto, va anzitutto interpretato come una complessa macchina scenica che concorre a saturare i significati più profondi del testo. Nondimeno, è comunque indubbio che, come hanno indicato studiosi quali Spinazzola e Onofri,²⁵ il capolavoro di Lampedusa vada incluso in nella linea del romanzo «antistorico» e «controstorico» siciliano, tracciata da Verga, De Roberto e dal Pirandello de *I vecchi e i giovani*, che sarebbe proseguita fino a Sciascia, Consolo e al Camilleri di alcuni romanzi storici: un controcanto letterario, ora disincantato e pessimistico, ora rabbioso e indignato, delle retoriche risorgimentali e della narrazione oleografica della storia nazionale, intonato dagli scrittori del lembo più meridionale della penisola. Tuttavia l'epigonismo che numerosi recensori hanno imputato al romanzo, specie nei mesi immediatamente successivi alla sua pubblicazione, non va oltre questa mera genealogia geoletteraria: interpretazioni liquidatorie come quelle di chi leggeva il *Gattopardo* come una tardiva replica delle tematiche del romanzo storico risorgimentale siciliano, nient'altro che un rifacimento del *Viceré* imbevuto di novecentismo (o addirittura di «rondismo», come ebbe a dire Vittorini, stavolta nelle vesti di critico militante) rivelano, a distanza di qualche decennio, – è il caso di ribadirlo ancora – tutta la loro debolezza. Così come le accuse di schematico e velleitario ideologismo reazionario, sollevate all'uscita del romanzo. Non solo perché ottusamente schematico, oltre che infondato, sarebbe attribuire al protagonista le posizioni politiche dell'autore;²⁶ ma anche perché l'apporto fornito dal capolavoro tomasiano, in termini di riflessioni critiche e di prospettive ideologiche, alla riflessione critica sul Risorgimento in Sicilia si rivela assai prezioso, anche rispetto alla pur cospicua tradizione pregressa: sempre a Orlando è toccato far notare, tra l'altro, che si tratta del «solo romanzo scritto da un

24 Indispensabili, per l'interpretazione dell'ultima parte del *Gattopardo*, le pagine di Salvatore Silvano Nigro, specialmente il cap. *Ultimo viene il cane* (cfr. S. S. NIGRO, cit., pp. 98-112), nelle quali, tra l'altro, si analizza il riferimento al XXIV canto dell'*Inferno* dantesco e a Vanni Fucci, ladro di arredi sacri e autore del gesto osceno allusivamente citato nel testo; preziose altresì le osservazioni di N. LA FAUCI, cit.

25 Cfr. V. SPINAZZOLA, *Il romanzo antistorico*, Roma, Editori Riuniti, 1990 e M. ONOFRI, *La modernità infelice. Saggi sulla letteratura siciliana del Novecento*, Cava dei Tirreni, Avagliano, 2003.

26 Basti qui quanto ha scritto al riguardo Francesco Orlando (cit., p. 119): «L'autore non ha inventato un adeguato protagonista per fargli esprimere le proprie idee – checché ne dicesse lui stesso –; forse ha inventato le proprie idee, con tutto il testo, per darle adeguatamente da esprimere a quel protagonista».

aristocratico, sul passato recente della propria classe, con punto di vista totalmente interno ad essa».²⁷

La “rivoluzione” garibaldina, tanto temuta dalla vile aristocrazia siciliana (il giudizio di Don Fabrizio sul cognato Málvica, un «coniglio», vale, per sineddoche, per l'intera classe nobiliare isolana e finanche per il suo stesso casato, se è vero che il nipote Fabrizio, apprenderà il lettore proprio durante l'agonia del Principe, oltre a essere «tanto odioso» agli occhi del protagonista morente, ha una «doppia dose di sangue Málvica»: evidentemente trasmessagli dai lombi della coniuge di uno dei figli di Don Fabrizio – deduzione lasciata all'inferenza del lettore 'cooperante', oltretutto –) e l'annessione della Sicilia al neonato Regno d'Italia si rivelano nient'altro che una «lenta sostituzione di ceti», che comunque consentirà all'aristocrazia più spregiudicata (ai Tancredi, insomma) di conservare i propri privilegi di censo nel nuovo stato, di cui rimarrà classe dirigente, e di prosperare. Si tratta di una transizione che il personaggio di Lampedusa asseconda, addirittura propizia, avallando la scelta di Tancredi di unirsi alle bande garibaldine e favorendo il suo matrimonio con la figlia di Calogero Sedàra, ma che nello stesso tempo aborrisce, per orgoglio di classe (che si manifesta ora come dovere di lealtà verso la corona borbonica, ora come ironico disprezzo, finanche di gusto, verso i *parvenu* borghesi), nonché per una profonda sfiducia nelle reali possibilità di progresso che la svolta risorgimentale prospetta. La storia, insomma, per Fabrizio Corbera principe di Salina, è tutt'altro che immobile: non solo nel 1910, ma già alla sua morte è cambiato tutto, e il Principe ne è ben consapevole («Lui stesso aveva detto che i Salina sarebbero sempre rimasti i Salina. Aveva torto. L'ultimo era lui. Quel Garibaldi, quel barbuto Vulcano aveva dopo tutto vinto» (p. 230); il punto è, semmai, che non si muove affatto lungo una traiettoria diritta e sicura, verso quelle *magnifiche sorti evocate da Montale*.

Quanto alle classi subalterne, il tradimento delle loro aspettative e il loro mancato riscatto è già allegorizzato nei brogli con i quali viene alterato il risultato del plebiscito sull'annessione:

Don Fabrizio non poteva saperlo, allora, ma una parte della neghittosità, dell'acquiescenza per la quale durante i decenni seguenti si doveva vituperare la gente del Mezzogiorno, ebbe la propria origine nello stupido annullamento della prima espressione di libertà che a questo popolo si era mai presentata (p. 114).

Anche alla luce di queste sommarie considerazioni, pertanto, dovrebbe risultare evidente che l'assunto proverbiale dell'*irredimibilità* della Sicilia che si ricaverebbe dal *Gattopardo* andrebbe tutt'al più inteso come «dato storico originato da una sconfitta politica»,²⁸ piuttosto che come presunto carattere identitario metastorico o come marca ideologica reazionaria di un romanzo a tesi. Ad attestarlo, del resto, è

27 F. ORLANDO, cit., p. 19.

28 P. VIOLANTE, *Swinging Palermo*, Palermo, Sellerio, 2015, p. 318.

ancora una volta un passaggio del libro: è sotto allo sguardo del piemontese Chevalley, il quale su una carrozza, tra urti e scossoni, torna a Palermo da Donnafugata, che «il paesaggio sobbalzava, irredimibile» (p. 178).

La storica Lucy Riall, in un volume collettaneo dedicato alla letteratura che racconta la Storia, ha proposto di «collocare *Il Gattopardo* negli anni del secondo dopoguerra e non negli anni Sessanta dell'Ottocento»; in altre parole di non ostinarsi ancora a leggere il romanzo come un'interpretazione letteraria del Risorgimento in Sicilia quanto piuttosto come un testo che, narrando il passato, voglia in realtà dire del tempo storico del suo autore:

A mio avviso, *Il Gattopardo* dovrebbe essere contestualizzato in questo periodo, piuttosto che nella sua apparente ambientazione risorgimentale di un secolo prima. Se osserviamo la vicenda dal punto di vista degli anni Cinquanta del Novecento, possiamo ipotizzare che Don Calogero Sedàra rappresenti gli «sciacalli» e le «iene» a cui fa riferimento il principe, collegati a quei gruppi criminali che già stavano affermando il loro dominio sulla politica siciliana. E proseguendo su questa linea, potremmo perfino vedere in Tancredi l'immagine di un politico democristiano, pronto a qualsiasi compromesso pur di arrivare e rimanere al potere.²⁹

L'osservazione di Riall è, con tutta evidenza, assai interessante, specie se fatta reagire con letture critiche come quella di Nigro. Non certo perché debba indurci a considerare il libro di Tomasi di Lampedusa un romanzo a chiave, nel quale i riferimenti agli anni del secondo dopoguerra siano sistematici o speculari rispetto a quelli degli anni 1860-62; piuttosto, per non trascurare i numerosi riferimenti, spesso impliciti, quando non occulti, alle epoche successive della Storia nazionale disseminati nell'intreccio. Il narratore eterodiegetico del romanzo, del resto, non trascura, in più di una occasione, di segnalare la propria collocazione cronologica posteriore, rispetto al tempo della *fabula*, ricorrendo a ironici anacronismi: «Una persona che credendo, oggi, di esser salito a bordo di uno degli aerei paciocconi che fanno il cabotaggio fra Palermo e Napoli si accorge invece di trovarsi rinchiuso in un apparecchio supersonico»; «Felicissimo gag, di regia paragonabile in efficacia addirittura alla carrozzella di bambini di Eisenstein»; «un paese piccino piccino che adesso, in grazia degli autobus, è quasi una delle stie-satelliti di Palermo ma che un secolo fa apparteneva, per così dire, a un sistema planetario a sé stante»; «Inciampando in uno di quei lapsus dei quali Freud doveva spiegare il meccanismo molti anni dopo»; «Si credevano eterni: una bomba fabbricata a Pittsburgh, Penn. doveva nel 1943 provar loro il contrario».

In questa sapiente gestione del tempo della narrazione, il récit allestito da Tomasi di Lampedusa riserva altre sorprese nascoste, ma solamente per il lettore che non sia disposto a cercarle (e a trovarle). Alla fine del ballo in casa Ponteleone il tracotante

29 L. RIALL, *Garibaldi in Sicilia. A partire da Il Gattopardo di Giuseppe Tomasi di Lampedusa*, in *Romanzi nel tempo*, Bari-Roma, Laterza, 2017, pp. 79-92.

colonnello Pallavicino profetizza l'avvento del fascismo e quindi dell'ascesa del Partito Socialista e del Partito Comunista nell'Italia repubblicana: «Per il momento [...] delle camicie rosse non si parla più, ma se ne riparlerà. Quando saranno scomparse queste ne verranno altre di diverso colore; e poi di nuovo rosse» (pp 220-221). Ma un'altra criptica allusione alla Storia che avverrà merita di essere segnalata. Si è visto quale rilevanza abbiano le date in esergo a ciascuna delle "parti", in un romanzo costruito per blocchi. Ma, se è di immediata comprensione, prima ancora di addentrarsi nella lettura, l'evento a cui alludono quelle che aprono la prima e l'ultima parte del libro («maggio 1860» e «maggio 1910»: lo sbarco dei Mille in Sicilia e la ricorrenza del suo cinquantennale), apparentemente oscuro, invece, è il riferimento della data in epigrafe alla parte VII, quella che narra la morte del principe («luglio 1883»), la quale oltretutto non coincide con quella del bisnonno dell'autore (morto nel 1885). A risolvere la sciarada è stato Salvatore Silvano Nigro, con una illuminante intuizione critica. «Muore, Don Fabrizio. Si spegne alla fine di luglio del 1883», annota Nigro; «Contemporaneamente, a Dovia, frazione di Predappio, nasceva Benito Mussolini. La coincidenza porta fuori degli argini del romanzo. Non fa parte della narrazione. È messa in sordina, come un sussurro cancellato dal fragore della fine. Non è nell'ordine della storia, la coincidenza, ma dell'allegoria». ³⁰ Il collegamento con un celebre luogo del libro è immediato (la riflessione che Don Fabrizio formula congedandosi da Chevalley «Noi fummo i Gattopardi, i Leoni; quelli che ci sostituiranno saranno gli sciacalletti, le iene; e tutti quanti Gattopardi, sciacalli e pecore, continueremo a crederci il sale della terra» (p. 178) e rileggerlo non solo rende tutt'altro che incongrua l'esondazione cronologica, implicata da quella morte nel «luglio 1883», di cui parla Nigro, ma rivela altresì tutte le implicazioni storiche e politiche covate in quel passo stesso, quantunque facesse riferimento, apparentemente, solo alla Sicilia e ai siciliani: anche il Duce, in altre parole, è da annoverare tra gli sciacalli e le iene venture.

Alla luce di queste osservazioni, si potrebbe dire che, ricorrendo alle strategie di una prolessi deliberata e allusiva, sovente amaramente sarcastica, il romanzo voglia essere, piuttosto che un resoconto dei fatti del 1860-62 filtrato ideologicamente dal personaggio principale, soprattutto una interpretazione di quelli fatti come una sorta di incubazione delle vicende nazionali posteriori. *Il Gattopardo*, oltretutto, offre una vera e propria rassegna teratologica di personaggi amorali proiettati verso il tempo nuovo che verrà, mossi dalla sola ambizione a fare i propri interessi. Gli esponenti del blocco sociale che subentra all'aristocrazia, infatti, incarnano i sembianti di una modernizzazione corrotta e rapace, spregiudicata e cinica: sono esponenti del ceto impiegatizio affluente, come il contabile Don Ciccio Ferrara («dopo un po' di trambusto e di sparatorie tutto andrà per il meglio, e nuovi tempi gloriosi verranno per la nostra Sicilia»); sono – o meglio: saranno – politicanti, come Sedàra o come lo stesso Tancredi Falconeri («Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cam-

30 S. S. NIGRO, cit., pp. 31-32.

bi»);³¹ sono mafiosi come il soprastante Pietro Russo («Tutto sarà meglio, mi creda, Eccellenza. Gli uomini onesti e abili potranno farsi avanti. Il resto sarà come prima») o in odore di mafia, ancora come Sedàra (il cui suocero, due anni dopo la sua fuga con la futura moglie Bastiana era stato «trovato morto [...] con dodici 'lupare' nella schiena»).

È sorprendente che in pochi, tra i critici del romanzo, abbiano colto la significativa presenza della tematica mafiosa nel libro di Tomasi di Lampedusa. Difficile annoverare romanzi o racconti di rilievo che, all'altezza del 1958, ne avessero così diffusamente dato conto, o anche solamente fatto cenno (*I vecchi e i giovani* di Pirandello, *Le parrocchie di Regalpetra* di Sciascia e pochi altri). Perfino in una delle parti più digressive del romanzo, quella delle vacanze di Padre Pirrone, le ironiche allusioni alla mafia del feudo del 1861 rivelano sotterranee implicazioni con la cronaca degli anni Cinquanta del Novecento. Il padre del gesuita, apprendiamo dalle pagine del romanzo, era un "soprastante", mestiere che, nella profonda Sicilia rurale, altro non era che l'esercizio quella «mediazione fra la proprietà e il lavoro [...] parassitaria e imposta con mezzi di violenza»³² descritta da Sciascia per definire l'associazione mafiosa; professione assai pericolosa, come spiega il narratore del romanzo con caustico sarcasmo, che espone chi la esercita al rischio di morire «di botto» a colpi di lupara. Proprio sulla scorta di un articolo disperso di Leonardo Sciascia,³³ il quale si interrogava sulle ragioni per le quali Tomasi di Lampedusa avesse scelto proprio il paese siciliano di San Cono per i natali di Padre Pirrone, ci sono buone ragioni per credere che l'autore sia stato indotto a far nascere il sacerdote in questo piccolo paese al confine tra l'odierna provincia di Catania e quella di Enna (o meglio, in una cittadina credibilmente immaginaria, come è del resto la Donnafugata gattopardiana, che nondimeno ha voluto nominare San Cono) anche per l'eco di una serie di delitti di mafia, avvenuti nelle campagne del paese, che nel 1952 fecero guadagnare a quel borgo la ribalta delle cronache dei quotidiani nazionali.³⁴ Dell'attenzione per i fatti di cronaca mafiosa di Tomasi di Lampedusa, del resto, dà conto Gioacchino Lanza Tomasi nelle pagine che, nell'edizione mondadoriana delle Opere, fanno da Premessa ai I racconti, a proposito di un appunto disperso su uno dei palazzi dei Tomasi, a Torretta, in provincia di Palermo, probabilmente da destinare ai Ricordi d'infanzia; vale la pena citare diffusamente la sua annotazione:

31 Questa celebre battuta di Tancredi è, verosimilmente, come è stato segnalato, una citazione da Alphonse Karr, tratta da alcuni articoli a sua firma (raccolti in volume nel 1875), pubblicati sul settimanale da lui diretto «Les Guêpes» (Le vespe): «Plus ça change, plus c'est la même chose».

32 L. SCIASCIA, *La mafia*, in Id., *Pirandello e la Sicilia* [1961], in Id., *Opere 1984-1989*, a c. di C. Ambroise, Milano, Bompiani, 1989, pp. 1171-1185.

33 Cfr. L. SCIASCIA, *Gli ozi di San Cono*, in «Nuovo Mezzogiorno», dicembre 1962.

34 È la tesi, assai convincente, sostenuta da P. ALMIRANTE, *Gli ozi di San Cono, Sciascia e il Gattopardo*, in *Immagini San Cono*, Catania, C.U.E.M., 2007, pp. 149-151.

Torretta era luogo di mafia, i Tomasi che vi avevano risieduto ne avevano avuto esperienza diretta anche sul piano delle minacce, delle imposizioni matrimoniali, ancor prima che il paese prendesse un posto speciale nell'albo d'onore dell'associazione con la "Tower connection" (Torretta = Tower). Ricordo ancora, qual tratto del sarcasmo tomasiano, come Lampedusa scorresse il giornale in occasione dei grandi arresti di mafia cercandovi i torrettesi, ed i suoi compiaciuti «Oh! Ci mancava! Ma che diamine!» quando, ed era il più delle volte, essi risultavano fra i protagonisti della congrega. Il ritrovamento del frammento su Torretta ci dà la chiave del paese siciliano, della Sicilia disperata, che appare nell'alba livida che saluta la partenza da Donnafugata di Chevalley di Monterzuolo. La descrizione di Torretta è appunto la Sicilia del buio cosmico. Ci si ingannerebbe a confonderla con il verismo ottocentesco. La rappresentazione di Lampedusa è come di consueto più psicologica che descrittiva, disperata anziché commovente.³⁵

Ma a sostegno di questa ipotesi di lettura, di un romanzo, cioè, nel quale, sotto alla patina della Storia pregressa, tra le pieghe della banale «storiella garibaldina», si celano svariati riferimenti a quella futura, fino appunto agli anni in cui veniva concepito, e a quelli che saranno i suoi protagonisti più turpi, si potrebbe produrre un'ulteriore prova, stavolta piuttosto evidente. Tra i progetti letterari di Tomasi di Lampedusa, interrotti dalla morte, com'è risaputo c'era infatti la stesura di un nuovo romanzo, *I gattini ciechi*, del quale ci rimane la prima stesura del primo capitolo; plausibile seguito delle vicende che avevano visto tramontare "l'ultimo Gattopardo" (vi ritroviamo il principe Fabrizio e il procuratore dei Salina, il ragioniere Ferrara), nel quale si sarebbe raccontata l'ascesa economica e sociale di uno degli "sciacalli", di una delle "iene" che lo avevano scalzato: Don Batassano Ibba, capostipite di una nuova classe agraria «più rozza ma con la stessa vocazione alla cecità di quella precedente»,³⁶ personaggio anch'esso, non a caso, tutt'altro che alieno da contiguità mafiose.

Il Gattopardo, in conclusione, è senz'altro un romanzo che dell'Italia moderna, delle sue vicende storiche, della sua società, ha restituito un'immagine – è il caso di dire – "emblematica". Ma non certo nel senso in cui, per un sessantennio, semplificando e banalizzando, ci si è ostinati a credere.

35 G. LANZA TOMASI, *Premessa* a G. Tomasi di Lampedusa, *I racconti*, in *Id.*, cit. pp. 335-336.

36 *Ivi*, p. 328.

Pinocchio sul piedistallo: identità nazionale e conciliazione politica

Stefano Jossa

1. La fata italiana

L'Italia era nata in quell'accigliata sera a Donnafugata; nata proprio lì in quel paese dimenticato quanto nell'ignavia di Palermo e nelle agitazioni di Napoli; una fata cattiva però della quale non si conosceva il nome doveva esser stata presente; ad ogni modo era nata e bisognava sperare che avrebbe potuto vivere in questa forma: ogni altra sarebbe stata peggiore.¹

Chissà se Giuseppe Tomasi di Lampedusa avesse in mente, quando scriveva questa pagina, la fata buona del libro che più di tutti aveva contribuito a formare l'identità italiana dopo l'Unificazione: *Le avventure di Pinocchio*, dove pure le parole "Italia", "italiano" e "italiani" non compaiono mai.² Libro italiano per eccellenza, paradigma d'italianità, *Le avventure di Pinocchio* erano proprio negli anni in cui Tomasi elaborava il progetto e la scrittura del *Gattopardo* protagonista indiscusso della rifondazione dell'identità italiana dopo il fascismo e la guerra, proprio come lo erano state, in re-

1 G. TOMASI DI LAMPEDUSA, *Opere*, a cura di G. Lanza Tomasi, Milano, Mondadori, 2006, p. 119.

2 Un'interessante riflessione sulla forza di Pinocchio come introduzione al carattere nazionale italiano è stata proposta da S. STEWART-STEINBERG, *The Pinocchio Effect: On Making Italians, 1860-1920*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007 (trad. it. di A.M. Paci: *L'effetto Pinocchio. Italia 1861-1922. La costruzione di una complessa identità*, Roma, Elliot, 2011). Sui riusi e gli abusi di Pinocchio si deve partire dalla pionieristica rassegna critica di L. CURRERI, *Play it again, Pinocchio!*, in C. COLLODI, *Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino*, introduzione di S. Bartezzaghi, prefazione di G. Jervis, con un saggio di I. Calvino, Torino, Einaudi, 2002, pp. 183-202, cui hanno fatto seguito i lavori di F. SCRIVANO (a cura di), *Variazioni Pinocchio. 7 letture sulla riscrittura del mito*, Perugia, Morlacchi, 2010; K. PIZZI (a cura di), *Pinocchio, Puppets, and Modernity: the mechanical body*, New York, Taylor & Francis, 2012; S. JOSSA, *Un paese senza eroi. L'Italia da Jacopo Ortis a Montalbano*, Roma-Bari, Laterza, 2013, pp. 154-165; L. CURRERI e M. MARTELLI (a cura di), *Pinocchio e le "pinocchiate". Nuove misure del ritorno*, Cuneo, Nerosubianco, 2016; e L. CURRERI, *Play it again, Pinocchio. Saggi per una storia delle "pinocchiate"*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2017. Sulle trasformazioni iconografiche di Pinocchio si potrà partire, invece, dalla "galleria" curata da N. CATELLI e S. SCATTINA, *Il corpo plurale di Pinocchio. Metamorfosi di un burattino*, «arabeschi», n. 10, luglio-dicembre 2017: <http://www.arabeschi.it/collection/il-corpo-plurale-di-pinocchio-metamorfosi-un-burattino/> (accesso effettuato il 31 agosto 2018).

altà, già prima del fascismo e durante il fascismo:³ la fata del romanzo di Collodi era infatti diventata esplicitamente “dai capelli tricolori” in gran parte della propaganda politica del dopoguerra, come ha dimostrato recentemente Stefano Pivato.⁴

L’associazione di Pinocchio con l’italianità discende in verità dalla presentazione stessa del libro, il giorno dopo la pubblicazione in volume nel 1883, sul *Corriere del Mattino* di Firenze: «C’è in questo romanzetto tutto il succo del buon senso italiano innestato al più schietto *humour*, che non ha più diritto di chiamarsi inglese».⁵ Non solo italiano, ma campione dell’italianità, opposto all’inglesità fin dalla sua prima, propagandistica interpretazione, il libro di Collodi usciva subito dai confini regionali e si faceva interprete di una comunità nazionale, all’insegna di un tratto letterariamente e caratterialmente nuovo come l’umorismo⁶. Di qui partiva quella che Matteo Di Gesù, proprio in associazione a Pinocchio, ha chiamato «la litania dei caratteri tipici dell’italianità».⁷

Isolando un dettaglio dalla storia di lunga durata dell’uso pubblico e politico del libro e dell’immagine di Pinocchio, nella convinzione che l’intreccio tra libri e monumenti, come suggeriva Ippolito Nievo, costituisca un deposito decisivo nella costruzione della memoria di una nazione,⁸ in queste pagine verificheremo se e come l’assunzione di Pinocchio a mito nazionale abbia portato anche a una forma di neutralizzazione ideologica del burattino. Lo studio dei monumenti nella costruzione della memoria collettiva e nazionale è infatti da tempo uno strumento privilegiato per verificare i meccanismi con cui il ricordo del passato è incorporato nello spazio del presente e le modalità con cui l’iconizzazione della storia ne condiziona la ricezione.⁹ Il saggio contiene le prime risultanze, con relative riflessioni, di un più ampio

3 Sull’appropriazione fascista di Pinocchio cfr. L. CURRERI, *Pinocchio in camicia nera*, Cuneo, Nero-subianco, 2008, da cui prende le mosse l’acuta analisi di C. SINIBALDI, *Pinocchio, a Political Puppet: the Fascist Adventures of Collodi’s Novel*, «Italian Studies», LXVI, 2011, 3, pp. 333-352.

4 S. PIVATO, *L’uso politico di Pinocchio*, in ID., *Favole e politica. Pinocchio, Cappuccetto rosso e la Guerra fredda*, Bologna, il Mulino, 2015, pp. 91-110.

5 «Corriere del Mattino», 14 febbraio 1883.

6 Sul rapporto tra identità e carattere nazionale degli italiani si veda la discussione di S. PATRIARCA, *Italian Vices: Nation and Character from the Risorgimento to the Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 2-3 (trad. it. di S. Liberatore: *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*, Roma-Bari, Laterza, 2010).

7 M. DI GESÙ, *Dispatrie lettere. Di Blasi, Leopardi, Collodi: letterature e identità nazionali*, Roma, Aracne, 2005, p. 58.

8 «Per me la memoria fu sempre un libro, e gli oggetti che la richiamano a certi tratti de’ suoi annali mi somigliano quei nastri che si mettono nel libro alle pagine più interessanti. [...] Il fatto si è che quei simboli del passato sono nella memoria d’un uomo, quello che i monumenti cittadini e nazionali nella memoria dei posteri. [...] Un popolo che ha grandi monumenti onde ispirarsi non morrà mai del tutto, e moribondo sorgerà a vita più colma e vigorosa che mai.» (I. NIEVO, *Le confessioni di un italiano*, a cura di S. Romagnoli, Venezia, Marsilio, 2006, p. 118).

9 La ricerca nel settore discende dalla pubblicazione del monumentale lavoro a cura di P. NORA, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984-1992, cui vanno affiancate le precisazioni metodologiche di M. AGULHON, *La “statuomanie” et l’histoire*, «Ethnologie française», n. s., VIII, 1978, 2/3 *Pour une anthropologie de l’art*, pp. 145-172 (poi in ID., *Histoire vagabonde, I. Ethnologie et politique dans la France contemporaine*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 138-185); P. NORA, *Between Memory and History:*

progetto sull'uso di Pinocchio come icona nazionale, di cui la prima parte è apparsa di recente in inglese in forma più divulgativa.¹⁰

2. Pinocchio l'italiano

Cominciava lo storico francese Paul Hazard nel 1914, all'alba della Grande Guerra, presentando il romanzo di Collodi ai francesi come «uno dei più felici doni dello spirito italiano».¹¹ Identificando lo spirito italiano con la commedia dell'arte, sulla scia dei saggi dal metodo positivista, ma d'ispirazione romantica di Giacomo Barzellotti e Francesco Novati, esplicitamente citati, Hazard promuoveva l'ipotesi del romanzo popolare, frutto dell'immaginazione collettiva, intriso di umori naturali, capace d'interpretare lo spirito della nazione tutta:

à quel peuple plus qu'aux Italiens, la nature a-t-elle jamais donné une imagination riche et souple? Quelle littérature a jamais convié les hommes à de plus splendides fêtes de l'imagination? [...] Ne serait-ce pas une forme inattendue de ce "profond bon sens" qu'un philosophe comme M. Barzellotti donne pour un des traits les plus certains de la race, lorsqu'il analyse l'âme nationale? Ne serait-ce pas un indice de "cette intuition aiguë de la réalité, de cet infaillible instinct pratique," où un historien comme M. Novati voit l'influence persistante de la mentalité romaine, à travers la mentalité italienne?¹²

Les Lieux de Mémoire, «Representations», XXVI, 1989, special issue: *Memory and Counter-Memory*, pp. 7-24; J.R. GILLIS, *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press, 1994; N. JOHNSON, *Cast in Stone: Monuments, Geography, and Nationalism*, «Environment and Planning D: Society and Space», XIII, 1995, 1, pp. 51-65; R. KOSELLECK, *Les monuments aux morts, lieux de fondation de l'identité des survivants*, in ID., *L'expérience de l'histoire*, traduit par A. Escudier, Paris, Seuil, 1997, pp. 135-160; N. JOHNSON, *Mapping monuments: the shaping of public space and cultural identities*, «Visual Communication», I, 2002, 3, pp. 293-298. Per casi specifici nella storia politica e culturale italiana si vedano gli studi di B. TOBIA, *Una patria per gli italiani. Spazi, itinerari, monumenti nell'Italia unita (1870-1900)*, Laterza, Roma-Bari, 1991; I. PORCIANI, *Stato, statue, simboli: i monumenti nazionali a Garibaldi e a Minghetti del 1895*, «Storia amministrazione costituzione», 1993, 1, pp. 211-224; J.-C. LESCURE, *Les enjeux du souvenir: le monument national à Giuseppe Mazzini*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 1993, 2, pp. 177-201; L. BERGGREN e L. SJOSTEDT, *L'ombra dei grandi. Monumenti e politica monumentale a Roma (1870-1895)*, Roma, Artemide, 1996; I. PORCIANI, *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita*, Bologna, il Mulino, 1997; B. TOBIA, *L'Altare della Patria. L'Italia monarchica, fascista, repubblicana nella storia di un monumento*, Bologna, il Mulino, 1998; C. BRICE, *Le Vittoriano. Monumentalité publique et politique a Rome*, Roma, École Française de Rome, 1998 (trad. it. di L. Collodi: *Il Vittoriano. Monumentalità pubblica e politica a Roma*, Roma, Archivio Guido IZZI, 2005); E. GENTILE, *Fascismo di pietra*, Roma, Laterza, 2007.

10 S. JOSSA, *Neutralizing Pinocchio (and Italian-ness): From Puppet to Monument*, «ISLG Bulletin», vol. 17 (2018), pp. 43-53.

11 P. HAZARD, *La littérature enfantine en Italie*, «Revue des Deux Mondes», LXXXIV, 19, 15 Février 1914, pp. 842-870. La traduzione dal francese è mia.

12 Ivi, pp. 859-860. Cfr. F. NOVATI, *L'influsso del pensiero latino sopra la civiltà italiana del medio evo*,

Continuava lo scrittore Giuseppe Prezzolini, proponendo un'identificazione assoluta tra Pinocchio e l'Italia che avrebbe avuto una fortuna di lunga durata nella cultura italiana, come vedremo tra poco: «Pinocchio è la pietra d'assaggio degli stranieri. Chi capisce la bellezza di Pinocchio, capisce l'Italia».¹³ Il test d'italianità, insomma, va condotto su Pinocchio, perché lì si condensa la quintessenza di ciò che è autenticamente italiano: senza ulteriore specificazione, però, sicché l'italianità rimane concetto sfuggente ed evanescente.

Prima dell'intervento di Prezzolini era iniziata anche la serie delle interpretazioni del libro come allegoria storica con la lettura del critico Pietro Pancrazi, che nel 1921 aveva invitato a vedere in Pinocchio l'espressione della generazione precedente alla sua, quando l'Italia era meno ambiziosa e più rispettabile: «Dietro Pinocchio io rivedo i bambini di un tempo. [...] Dietro Pinocchio, io rivedo la piccola Italia onesta di re Umberto», che egli contrapponeva all'Italia contemporanea alla vigilia del fascismo.¹⁴

Che Pinocchio sia portatore di un'idea d'Italia legata allo slancio risorgimentale, modestamente operosa ed eticamente solida, è tema ricorrente nella critica sul libro anche nel dopoguerra avanzato, tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento, quando si afferma un'esigenza di ripensamento dell'identità nazionale: dal giurista Vittorio Frosini, che vi leggeva «un'immagine dell'umile Italia, quella dei casolari di campagna e dei villaggi di pescatori, che lotta ogni giorno per vivere»,¹⁵ allo storico e politico Giovanni Spadolini, che affidava alla fatina dai capelli turchini «l'espressione allegorica del "miracolo" borghese, di quella fede nella bontà dell'uomo, che toglie ogni margine alla trascendenza e sostituisce, fin dall'infanzia, Dio con le fate, il demone con l'orco»,¹⁶ fino al critico Alberto Asor Rosa, che vi riconosceva, *d'après Hazard*, sia pure senza citarlo, l'«intuizione che l'Italia nella sua prima fase postunitaria stava vivendo il dramma di chi da burattino si fa uomo».¹⁷ Ignorando protervamente l'identificazione tra Pinocchio e italianità proposta a più riprese dalla propaganda fascista, queste letture fanno certamente leva sul paradigma della parentesi fascista, puntando a leggere Risorgimento e fascismo in antitesi anziché in continuità; ma si fondano soprattutto sull'esigenza di promuovere un Pinocchio italiano e laico, in opposizione tanto al Pinocchio universalista cattolico quanto a quello municipalista toscano.¹⁸ Esemplare in tal senso può essere considerato l'articolo del giurista Arturo Carlo Jemolo sulla prima pagina de «La Stampa» a un anno dalle elezioni del 1972:

Milano, Hoepli, 1897, e G. BARZELLOTTI, *La nostra letteratura e L'anima nazionale*, «Nuova Antologia», s. IV, XCIII, 1901, pp. 193-217.

13 G. PREZZOLINI, *La cultura italiana*, Vallecchi, Firenze 1930, p. 222. La prima edizione è del 1923.

14 P. PANCAZZI, *Elogio di Pinocchio* (1921), in Id., *Venti uomini, un satiro e un burattino*, Firenze, Vallecchi, 1923, pp. 204-205.

15 V. FROSINI, *La satira politica di Carlo Lorenzini*, «Clio», III, 1967, 2, pp. 271-299. Lo si rilegge in Id., *La filosofia politica di Pinocchio*, Roma, Edizioni Lavoro, 1990, pp. 19-66. La citazione è a p. 33.

16 G. SPADOLINI, *Autunno del Risorgimento*, Firenze, Le Monnier, 1971, p. 117.

17 A. ASOR ROSA, *La cultura*, in *Storia d'Italia, IV Dall'Unità a oggi*, t. 2, Torino, Einaudi, 1975, pp. 821-1664, a p. 939.

18 Campioni delle due tendenze possono essere considerati i saggi di P. BARGELLINI, *La verità di Pinocchio*, Brescia, Morcelliana, 1942, e R. BERTACCHINI, *Collodi narratore*, Pisa, Nistri-Lischi, 1961. Che

scritto a Firenze tra l'81 e l'83 da chi si proclamava repubblicano, ed era partito volontario nel '48 e nel '59, Pinocchio è il popolo italiano, la fata il liberalismo progressista, la volpe ed il gatto i legittimisti ed i clericali, ed il grillo parlante, così sfortunato, credo sia Mazzini, che magro, allampanato, vestito di nero, poteva evocare la figura del grillo. Ma se pure così non fosse, Pinocchio davanti alla medicina sarebbe sempre la immagine del popolo italiano, in specie degli italiani di oggi. Perché da qualunque lato ci si volti, si sentono deplorare dei mali, e si avverte altresì che rimedi sicuri, che li stroncassero tutti, non esistono, ma per ciascuno qualche medicina che desse un po' di sollievo, ci sarebbe; soltanto, sono tutte amare.¹⁹

Pinocchio l'italiano, come aveva voluto una lunga tradizione che risaliva ad Hazard e Prezzolini, ma con un'idea d'italianità che oltrepassa la propaganda risorgimentale per promuovere un più generico carattere nazionale fondato sull'abitudine al lamento, la difficoltà ad accettare il cambiamento e il rifiuto dei sacrifici necessari.

L'anima italiana, il popolo italiano e l'italiano medio sono quindi tutte categorie interpretative vaghe e indefinite che convergono intorno a Pinocchio, paradigma, come abbiamo detto, d'italianità. Assolutamente italiano, al di qua di ogni connotazione politica e appartenenza partigiana, era infatti poco dopo Pinocchio nella lettura dell'antropologo Antonio Faeti, che lo vedeva «ben conficcato nell'etnia italiana»:

[Pinocchio è] il protagonista di un *exemplum* laico e devozionale [...] divinità lignea e totemica di un Paese che è sempre lì lì per cambiare, di un luogo nel mondo dove si vivono eterne viglie di metamorfosi, di palingenesi, di terremoteschi mutamenti, sempre con il rischio di risvegliarsi diversi, sì, ma solo in virtù della differenziazione aggiunta di un paio di orecchie d'asino.²⁰

Astraendo dalla storia, Pinocchio diventa l'immagine ideale e assoluta di una categoria metastorica, appunto, un'italianità sempre uguale a se stessa e perennemente immutata, capace di sintetizzare pure i suoi conflitti e le sue antinomie. Subito dopo uno dei più grandi studiosi e interpreti di *Pinocchio*, Fernando Tempesti, ne esplorava l'accesso «fra gli eroi della patria letteratura», al fine di indagarne il valore «come luogo della memoria»: ritrovandolo nel deposito di memoria comune degli italiani, risalente al teatro, in una «cultura parlata» che accomuna tutti e che si specchia nei Pinocchi disseminati sul territorio nazionale.²¹ Seguiva sulla falsariga lo scrittore Raffaele La Capria:

il toscanismo si potesse coniugare facilmente col laicismo si spiega alla luce del fatto che il mito di Firenze aveva rappresentato durante il Risorgimento l'alternativa laica e municipale al mito universale, papale e imperiale, di Roma: cfr. F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Bari, Laterza, 1990 (1962), pp. 207-208.

19 A.C. JEMOLO, *A noi l'amaro non ci piace*, «La Stampa», 6 marzo 1971, p. 1.

20 A. FAETI, *Pinocchio*, in Giorgio CALCAGNO (a cura di), *L'identità degli italiani*, Laterza, Bari 1993, pp. 171-174 a p. 173.

21 F. TEMPESTI, *Pinocchio*, in Mario ISNENGI (a cura di), *I luoghi della memoria. Personaggi e date*

Nella mia lettura di Pinocchio ho cercato invece in quel libro un'immagine dell'Italia eterna, e dunque anche dell'Italia di oggi, dei vizi e delle virtù di tanti italiani non solo, ma della società italiana nel suo insieme [...] E così quella che in effetti appare come una favola può anche essere letta come un'analisi spietata della nostra italianità, e Pinocchio apparire l'italianissimo e unico vero personaggio carismatico della nostra letteratura.²²

Sulla linea storico-allegorica stava ormai prevalendo quella etnico-antropologica: destituito di caratteri propri e collocazione ambientale, Pinocchio diventa paradigma di un'italianità astratta, facilmente riconducibile a stereotipi collettivi e priva di contesto geopolitico. Col gusto umoristico dell'eccesso che gli è proprio Roberto Benigni nel 2002 non esitava a lanciare il suo film tratto dal romanzo di Collodi come «una storia che più italiana non si può, con tutti i sentimenti italiani, piena di uno sberlucchio che appartiene soltanto a noi e che spero si sdipani dappertutto»,²³ dove amore del paradosso e riuso del cliché convergono in una sottilissima operazione di propaganda non solo commerciale, ma in fondo anche e soprattutto politica. In linea con questa tradizione Ludovico Incisa di Camerana ricorreva alla sentenza capitale che «Valido per il Nord, per il Centro, per il Sud, Pinocchio è la prova che l'Italia esiste».²⁴ E ancora recentemente su «Il Corriere della Sera» Paolo Di Stefano sosteneva che studiare Pinocchio «fa bene all'Italia».²⁵ Chi più adatto di Pinocchio, allora, a diventare «un tipo altrettanto noto degli eroi della leggenda e della storia», come suggeriva Hazard fin dai primordi di questa vicenda?²⁶

3. Pinocchio politico

Italiano medio, ma proprio perciò facilmente strumentalizzabile in tutte le direzioni: in quanto contenitore vuoto e generalissimo, Pinocchio poteva essere di volta in volta accorpato alla parte che intendeva appropriarsene. Il burattino veniva in tal modo investito di una missione politica, che si muoveva tra i due estremi opposti della massima genericità per consentire l'identificazione collettiva e la massima par-

dell'Italia unita, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 117-125.

22 R. LA CAPRIA, *Il sentimento della letteratura*, Mondadori, Milano 1997, p. 46.

23 C. MALTESE, *Benigni: "Grazie delle critiche, ma al cinema siate bambini"*, «la Repubblica», 19 ottobre 2002, disponibile online alla pagina http://www.repubblica.it/online/spettacoli_e_cultura/pinocchiodue/critiche/critiche.html (accesso effettuato il 4 settembre 2018).

24 L. INCISA DI CAMERANA, *Pinocchio*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 144.

25 P. DI STEFANO, *Studiamo Pinocchio, fa bene all'Italia*, «Il Corriere della Sera», 22 aprile 2012, disponibile online alla pagina <http://lettura.corriere.it/debates/studiamo-pinocchio-fa-bene-allitalia/> (accesso effettuato il 4 settembre 2018).

26 HAZARD, *La littérature*, p. 855. Traduzione mia.

tigianeria per rappresentare una parte specifica. Il paradosso si spiega, appunto, col fatto che Pinocchio è figura iconica, eroe esemplare e simbolo collettivo al di qua delle singole appropriazioni, che sono in un certo senso legittimate proprio da questo suo essere a priori strumento d'incontro e condivisione all'insegna dell'italianità. Politica è naturalmente anche la visione etno-antropologica del burattino come interprete del concetto astratto, tra l'archeologico e il metafisico, di italianità, ma certo è anche che Pinocchio ha attraversato tutto lo spettro delle militanze politiche possibili nel mondo occidentale.²⁷

Più diretto è il carattere politico di Pinocchio nel momento in cui la sua figura è innestata esplicitamente sul tronco della propaganda. È il caso dell'appropriazione fascista del burattino, cui abbiamo già accennato, che va ben al di là della continuità con le sue riscritture, cominciate già all'inizio del secolo, che lo vedevano aviatore, automobilista, corsaro e viaggiatore. All'inizio degli anni Venti del XX secolo comparvero infatti due libri illustrati che presentavano un Pinocchio esplicitamente arruolato fra i fascisti: le *Avventure e spedizioni punitive di Pinocchio fascista* di Giuseppe Petrai, con disegni di Giove Toppi, e *Pinocchio fra i balilla: nuove monellerie del celebre burattino e suo ravvedimento*, con testo e disegni di Cirillo Schizzo del 420, cioè Gino Schiatti.²⁸ Dal primo è opportuno isolare la vignetta che illustra il giovane e aitante Pinocchio fascista che prende a calci nel sedere un barbuto e dimesso Mangiafoco: oltre alla differenza fisica, che esalta la baldanza di Pinocchio in contrapposizione al carattere piuttosto malconcio del maturo burattinaio, va sottolineato il particolare, proprio al centro della vignetta, della tessera con falce e martello, i simboli dell'internazionale comunista, che pende dalla tasca posteriore di Mangiafoco. Se il vincente Pinocchio è fascista, ai suoi nemici perdenti saranno da associare i simboli degli avversari, che vengono proposti in maniera caricaturale e degradata: isolato dal contesto e reso unico rappresentante del bene, «Pinocchio agisce da eroe solitario in una metamorfosi che lo fa somigliare a una versione infantile del superuomo dannunziano».²⁹ A discapito dei suoi aspetti ribelli e della sua sostanziale irrequietudine.

Il secondo esempio viene dalla campagna elettorale per le elezioni comunali del 1951 (o del 1961), quando la Democrazia Cristiana promosse un opuscolo a fumetti, intitolato *Le disavventure di Pinocchio*, che si concludeva con due vignette sulla retrocopertina, la prima con Geppetto e Pinocchio che camminano mano nella mano verso il sol dell'avvenire e la seconda con gli ammonimenti di Geppetto a Pinocchio.³⁰ Il pa-

27 CURRERI, *Play it again*; Di Gesù, *Dispatrie lettere*; Pivato, *Favole e politica*.

28 G. PETRAI, *Avventure e spedizioni punitive di Pinocchio fascista*, Firenze, Nerbini, 1923; *Pinocchio fra i balilla: nuove monellerie del celebre burattino e suo ravvedimento*, con testo e disegni di Cirillo Schizzo del 420 [G. SCHIATTI], Firenze, Nerbini, 1927. Li si rilegge in Curreri, *Pinocchio in camicia nera*, pp. 7-23 e 25-48.

29 PIVATO, *Favole e politica*, p. 100.

30 Lo discute e riproduce parzialmente PIVATO, *Favole e politica*, pp. 106-107 e inserto fra le pp. 128 e 129. Sulla base della data riportata sull'opuscolo, il 27 maggio senza indicazione dell'anno, Pivato ritiene che lo si possa attribuire al 1961, quando le elezioni si tennero il 28 e 29 maggio; ma nel 1951 si tennero proprio il 27. La stessa rivendicazione centrista contro sinistra e destra sembra più adatta al contesto del 1951 che del 1961, così come la vicinanza con un altro opuscolo segnalato da Pivato,

esaggio dello sfondo è descritto da Geppetto stesso in un fumetto in alto nella prima vignetta: «A sinistra c'è un mare infido: vi si aggira lo squalo rosso sempre pronto ad uccidere la tua libertà. A destra c'è solo una palude con le sabbie mobili.» Un altro fumetto, nella seconda vignetta, contiene le istruzioni a Pinocchio:

La strada che tu devi seguire per salvare la fatina dai capelli tricolori e per diventare un uomo veramente padrone dei tuoi pensieri e delle tue azioni, la strada della libertà, del progresso e della giustizia, sta nel centro. Non puoi sbagliare, Pinocchio... Ma sta attento, se non seguirai la via giusta, nessuno potrà più salvarti. Va tranquillo, e buona fortuna!

L'allegoria politica non era difficile da decifrare: lo squalo rosso rappresentava il Fronte Popolare Democratico, cioè l'alleanza tra il Partito Comunista e il Partito Socialista, presentati come pericolosi nemici della libertà; la palude con le sabbie mobili a destra era da identificare con i rigurgiti nostalgici delle forze neofasciste e neomonarchiche, il Movimento Sociale Italiano e il Partito Nazionale Monarchico; al centro c'era naturalmente la Democrazia Cristiana, che avrebbe guidato gli italiani verso la libertà, il progresso e la giustizia.

La fuoriuscita dal fascismo, come spesso è accaduto nel dopoguerra, avveniva sulla scia dell'immaginario fascista: essendo stato l'italiano medio nella percezione degli italiani costruita sotto il fascismo, Pinocchio poteva continuare a essere l'italiano medio, sia pure sotto un'altra bandiera, al punto da affidargli l'ipotesi di un'unità nazionale nel nome dell'adesione ai valori dominanti contro ogni forma d'innovazione e diversità.³¹ Essendo l'italiano medio, Pinocchio non doveva appartenere a un orizzonte politico partigiano, ma stare al di sopra, proporre ideali collettivi e identificarsi con retoriche astratte. In tal modo, sarà il perfetto eroe nazionale di cui l'Italia ha bisogno ogni volta che si propone di rifondare la sua comunità.

intitolato *Le avventure di Pinocchio*, probabilmente espressione del Partito socialista dei lavoratori nel 1948, induce a pensare a una dialettica non troppo distante nel tempo.

31 Sulla continuità tra rituali politici fascisti e repubblicani in Italia cfr. S. GUNDLE, *The "civic religion" of the Resistance in post-war Italy*, «Modern Italy», V, 2000, 2, pp. 113-132; C. FOGU, *Italiani brava gente: the Legacy of Fascist Historical Culture on Italian Politics of Memory*, in R.N. LEBOW, W. KANSTEINER e C. FOGU (a cura di), *The Politics of Memory in Postwar Europe*, Durham (NC), Duke University Press, 2006, pp. 147-176; J. ARTHURS, *Fascism as "Heritage" in Contemporary Italy*, in A. MAMMONE e G.A. VELTRI (a cura di), *Italy Today: the Sick Man of Europe*, London, Routledge, 2010, pp. 114-128 (trad. it.: *Il fascismo come "eredità" nell'Italia contemporanea*, in A. MAMMONE, N. TRANFAGLIA e G.A. VELTRI, *Un Paese normale? Saggi sull'Italia contemporanea*, Milano, Dalai, 2011, pp. 209-232); N. CARTER e S. MARTIN, *The Management and Memory of Fascist Monumental Art in Postwar and Contemporary Italy: the Case of Luigi Montanarini's Apotheosis of Fascism*, «Journal of Modern Italian Studies», XXII, 2017, 3, pp. 338-364; H. MALONE, *Legacies of Fascism: Architecture, heritage and memory in contemporary Italy*, «Modern Italy», XXII, 2017, 4, pp. 445-470.

4. Critica dell'eroe

Banalizzato e ipostatizzato, l'eroe nazionale perde ogni diritto all'individualità, fino a ridursi a ciò che rappresenta, senza personalità e vita. Paradigmatico in tal senso può essere considerato il caso di Superman, che nei fumetti risponde sempre a chi gli chiede perché faccia ciò che fa con la frase ridotta a ritornello «for truth, justice and the American way». Nel secondo film a lui dedicato, di Richard Lester (1980), quando si trova di fronte alla donna che ama, Lois Lane, sulla terrazza di un grattacielo a Manhattan, a lei che gli chiede «why are you here?», “perché sei qui?”, non può che rispondere: «for truth, justice and the American way».³² La battuta rivela una buona dose di umorismo, ma smaschera anche la crisi dell'eroe nella modernità: ridotto a paladino di valori astratti, l'eroe perde ogni contatto con se stesso, la propria coscienza e la propria esperienza. Non era del resto la sua missione produrre ordine e ubbidienza, secondo il grande fondatore dei culti eroici di stampo romantico, lo storico e critico scozzese Thomas Carlyle, che nell'ultima delle sue sei lezioni *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*, tenuta a Londra nel maggio 1840, proclamava che l'eroe «è qui per riportare alla regolarità ciò che è disordinato e caotico»?³³

Funzionario dell'ordine, l'eroe è servito a tenere unita a pacifica la massa al tempo in cui c'era il rischio del conflitto di tutti contro tutti, come ipotizzava Sigmund Freud mezzo secolo dopo Carlyle, attribuendo l'invenzione dell'eroe al ruolo di mediatore sociale dell'intellettuale: «il poeta contraffecce la realtà accordandola alla propria nostalgia. Inventò il mito eroico».³⁴

Questo rimando a un tempo precedente, idealizzato nella memoria e inverificabile nella storia, è il principio su cui si sarebbero fondate le mitologie eroiche nazionalistiche, secondo l'analisi di Anthony Smith:

While definitions of grandeur and glory vary, every nationalism requires a touchstone of virtue and heroism, to guide and give meaning to the tasks of regeneration. The future of the ethnic community can only derive meaning and achieve its form from the pristine 'golden age' when men were 'heroes'. Heroes provide models of virtuous conduct, the deeds of valor inspire faith and courage in their oppressed and decadent descendants.³⁵

32 *Superman 2*, diretto da R. Lester, Dovemead Ltd, 1980.

33 T. CARLYLE, *Gli eroi, il culto degli eroi e l'eroico nella storia*, introduzione, traduzione e note di G. Spina, Milano, Rizzoli, 1992, p. 278.

34 S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, trad. it. di E.A. Painatescu, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, p. 86.

35 A.D. SMITH, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 65. «Mentre le definizioni di grandezza e gloria possono variare, ogni nazionalismo richiede un tocco di virtù ed eroismo per guidare e dare significato alle difficoltà della rinascita. Il futuro della comunità nazionale può trarre significato e acquistare forma solo dalla perduta età dell'oro, quando gli uomini erano eroi. Gli eroi forniscono modelli di comportamento virtuoso e le loro azioni valorose ispirano fede e corag-

La perdita di individualità accomuna l'eroe nazionale al supereroe novecentesco, che si caratterizza, come spiegava Umberto Eco fin dal 1964, per un sostanziale porsi al di sopra del conflitto politico e operare solo nell'ambito della giustizia privata, in modo da poter effettivamente rappresentare tutti ed evitare ogni forma di militanza di parte, visto che il lettore di Superman è sostanzialmente qualcuno che vuole essere esentato «dal progettare *rischiosamente e responsabilmente*».³⁶

Pinocchio è colui che più di ogni altro personaggio di finzione è stato sottoposto a un simile trattamento nella storia della cultura italiana degli ultimi due secoli: imbevuto di funzioni simboliche astratte, è diventato, come abbiamo visto, l'italiano al di sopra delle parti e dei conflitti, archetipo e paradigma, al punto da poter essere di volta in volta caratterizzato in maniera ideologica proprio perché si tratta di un contenitore vuoto e neutro. Più vicino all'italianità, concetto generico senza riscontro nella realtà storica, che agli italiani, Pinocchio è stato depurato di tutte le sue ambiguità e contraddizioni per diventare icona nazionale: povero Pinocchio, come diceva Eco a proposito delle sue trasformazioni giocose con la lingua. Qui non di lingua si tratterà, ma di ideologia, che è altrettanto potente, e pericolosa.³⁷

5. Un monumento a Pinocchio

Nello stesso 1951 dell'opuscolo elettorale della Democrazia Cristiana, il sindaco democristiano del Comune di Pescia, in provincia di Pistoia, il critico letterario e professore universitario di letteratura inglese Rolando Anzilotti, promuoveva un Comitato Nazionale per un Monumento a Pinocchio. Al bando di concorso per un monumento-ricordo a Pinocchio si iscrissero 162 artisti e furono presentati 84 bozzetti.³⁸ L'evento fu annunciato con l'emissione nel 1952 di una bellissima serie di cartoline, con illustrazioni di Roberto Lemmi.³⁹ A fine novembre 1953 la giuria, presieduta dal sindaco di Pescia e composta dagli scultori Giacomo Manzù e Italo Griselli, dal pittore Franco Gentilini, dal critico d'arte Enzo Carli, dall'architetto Giovanni Michelucci e

gio nei loro discendenti oppressi e inferiori.» (traduzione mia).

36 U. Eco, *Apolitici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Milano, Bompiani, 1984, pp. 219-261. La citazione è a p. 243.

37 Cfr. U. Eco (a cura di), *Povero Pinocchio. Giochi linguistici di studenti del Corso di comunicazione*, Modena, Comix, 1996. Ambiguo, contraddittorio, sfumato e problematico è invece il ritratto che ne hanno tracciato i migliori interpreti, da E. GARRONE, *Pinocchio uno e bino*, Bari, Laterza, 1975 (ora, con prefazione di G. Ferroni e postfazione di F. Scrivano, 2010), a N.J. PERELLA, *An Essay on Pinocchio*, «Italice», LXIII, 1986, 1, pp. 1-47, e M. BELPOLITI, *Pinocchio*, in F. MORETTI (a cura di), *Il romanzo*, vol. IV *Temi, luoghi, eroi*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 773-785.

38 Una ricostruzione della vicenda, con i relativi interventi polemici, si trova in *Il Pinocchio di Emilio Greco*, Caltanissetta, Sciascia, 1954.

39 Le cartoline si trovano online alla pagina <http://pinocchio-e-pinocchiate.blogspot.com/2013/05/comitato-nazionale-monumento-pinocchio.html> (accesso effettuato il 4 settembre 2018).

dal pedagogista prof. Giovanni Calò,⁴⁰ annunciava i vincitori: due progetti ritenuti complementari, *Pinocchio e la Fata* dello scultore Emilio Greco e la *Piazzetta dei Mosai* degli architetti Renato Baldi e Lionello De Luigi per la realizzazione dello scultore Venturino Venturi, trovando nella loro combinazione la soluzione migliore per la nascita di un monumento-ricordo a Pinocchio, da incorporare in quello che sarebbe divenuto il Parco di Pinocchio a Collodi.

Le polemiche fioccarono subito: attaccando la monumentomania italiana, il critico Carlo Tridenti scriveva su «Il giornale d'Italia» dell'11 dicembre 1953 che Greco, già «sensuale, rigoglioso, felice, sano scultore di volti e nudi femminili», aveva ceduto alle sirene della moda, facendosi seguace dell'arte astratta, in particolare della lezione di Alexander Calder (che aveva vinto il Primo Premio per la Scultura alla Biennale di Venezia del 1952); e il pittore e critico Leonardo Borgese gli faceva eco su «La Domenica del Corriere» del 27 dicembre, sostenendo che Greco aveva tradito Pinocchio per fare «un monumento alla scultura d'avanguardia».⁴¹

La pubblicazione di un disegno a colori del monumento di Greco sullo stesso numero di «La Domenica del Corriere»⁴² estendeva la polemica dal dibattito estetico a quello sociale, coinvolgendo bambini, genitori e insegnanti: poteva un monumento simile rappresentare la favola che aveva intrigato e sedotto i bambini di tutto il mondo? Era l'arte astratta abbastanza italiana da farsi carico di un monumento nazionale? Fino a che punto il monumento sarebbe stato di tutti? Che tipo di Pinocchio, e che tipo di lezione, emergeva dal monumento? I monumenti sono luoghi della memoria, come ha spiegato Pierre Nora e ribadito Bruno Tobia:⁴³ luoghi nei quali la memoria non si conserva, ma si costruisce. Viene cioè selezionata per un pubblico collettivo e anonimo che s'identificherà col carattere nazionale, l'italiano medio. L'italiano proposto da Greco era forse troppo gioioso e troppo poco ubbidiente per l'Italia moralista e democristiana del dopoguerra? Sintomatici del carattere aspramente ideologizzato della discussione possono essere considerati i titoli degli articoli del poeta e storico dell'arte Alessandro Parronchi su «Il Popolo» e di Silvano Giannelli su «Il Mattino di Firenze», che si muovono tra sfida concettuale e sensibilità popolare.⁴⁴ Giuseppe

40 Sui membri della giuria si vedano almeno le voci disponibili del *Dizionario biografico degli italiani* (DBI): F. FRANCO, *Griselli, Italo*, in DBI, 59 (2002): [http://www.treccani.it/enciclopedia/italo-griselli_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/italo-griselli_(Dizionario-Biografico)); R. RUSCIO, *Gentilini, Francesco*, in DBI, 53 (2000): [http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-gentilini_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-gentilini_(Dizionario-Biografico)); M. PETRECCA, *Michelucci, Giovanni*, in DBI, 74 (2010): [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-michelucci_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-michelucci_(Dizionario-Biografico)); L. AMBROSOLI, *Calò, Giovanni*, in DBI, 16 (1973): [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-calo_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-calo_(Dizionario-Biografico)). Accessi effettuati il 4 settembre 2018.

41 *Il Pinocchio di Emilio Greco*, cit., pp. 64 e 68.

42 «La Domenica del Corriere», 27 dicembre 1953, LV, n. 52, p. 24 (retrocopertina).

43 NORA (a cura di), *Les lieux de mémoire*; TOBIA, *Una patria per gli italiani*.

44 A. PARRONCHI, *Il monumento a Pinocchio ucciderà l'idea del "monumentale": un concorso difficile e intelligente*, «Il Popolo», 5 dicembre 1953, p. 3; S. GIANNELLI, *Tutti vogliono bene a Pinocchio ma solo pochi al suo Monumento*, «Il Giornale del Mattino», Firenze, 6 febbraio 1954. Su Alessandro Parronchi si veda almeno L. LENZINI, *Parronchi, Alessandro*, in DBI, 81 (2014): [http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-parronchi_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-parronchi_(Dizionario-Biografico)). Il suo articolo si trova online alla pagina http://digital.sturzo.it/periodico/ilpopolo/1953/19531205/10_335/3 (accessi effettuati il 4 settembre 2018).

Sciortino su «La Gazzetta del Mezzogiorno» del 14 febbraio 1954 forniva una sintesi colorita delle opposizioni al monumento:

una maestrina non ha esitato ad affermare che l'opera di Greco dovrebbe essere vietata ai "minori di sedici anni" (chissà poi perché!); un fanatico si è impegnato a far saltare con la dinamite il monumento qualora esso venisse eseguito; un altro ancora ha scritto che l'opera d'arte è un insieme di "ossi di morto"; un sindaco – che meriterebbe di essere immortalato per la sua candida montatura – si è rivolto addirittura al Ministero della Pubblica Istruzione per riavere le poche lire che i ragazzi del Comune da lui amministrato avevano versate per il monumento al burattino collodiano; e un insegnante ha nientemeno rimproverato a Greco di aver fatto opera di fantasia, come se la fantasia non fosse la qualità propria dell'artista e quindi dell'opera d'arte.⁴⁵

C'era stato persino un convegno televisivo l'11 febbraio 1954, coordinato dall'autorevole critico teatrale Silvio D'Amico, con la partecipazione di Anzilotti, dello storico dell'arte Emilio Lavagnino, del pittore Domenico Purificato e del critico Giancarlo Vigorelli, in onda alle nove di sera.⁴⁶ Due giorni dopo due squadre, da una parte i critici d'arte Fortunato Bellonzi, Michele Biancale e Valerio Mariani pro, dall'altra il critico Raffaele De Grada e il direttore del «Corriere dei Piccoli», l'umorista Giovanni Mosca, già a sua volta illustratore delle *Avventure di Pinocchio* per Rizzoli nel 1944, contro, si scontravano di nuovo in televisione. Bambini e ragazzi vennero invitati a pronunciarsi, votando pro e contro e scrivendo temi sul monumento. Le critiche spaziavano dal lesò pinocchismo alla lesa patria, ma toccavano ormai anche le radici morali e cristiane dell'identità nazionale, muovendosi tra chi era turbato dall'eccesso di prominenza del seno della fatina e chi deprecava la sua immagine tanto stilizzata da renderla simile a «una Vergine del Parto», fino a tradire, con «chiesastica deformazione», lo «spirito razionalistico del testo collodiano, dove la Ragione sarebbe stata sostituita a bella posta dallo schiacciante Intervento Celeste».⁴⁷ Sembra che si diffondesse pure una vignetta «raffigurante un bambino che strilla e sgambetta tirato per l'orecchio da un uomo, il padre, che tra i baffi guglielmini e il labbro sfuggente, sibila, secondo ci informa la didascalia: "Se non stai buono ti faccio vedere il monumento a Pinocchio"».⁴⁸

Il 30 maggio 1954 veniva tuttavia inaugurato un altro monumento a Pinocchio: commissionato nel frattempo dalla sezione anconetana della Società Dante Alighieri,

45 *Il Pinocchio di Emilio Greco*, p. 40.

46 Sui protagonisti del dibattito si vedano almeno le voci disponibili del *Dizionario biografico degli italiani*: P. PETRONI, *D'Amico, Silvio*, in *DBI*, 32 (1986): [http://www.treccani.it/enciclopedia/silvio-d-amico_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/silvio-d-amico_(Dizionario-Biografico)); P. NICITA MISIANI, *Lavagnini, Emilio*, in *DBI*, 64 (2005): [http://www.treccani.it/enciclopedia/emilio-lavagnino_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/emilio-lavagnino_(Dizionario-Biografico)); F. SANTANIELLO, *Purificato, Domenico*, in *DBI*, 85 (2016): [http://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-purificato_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-purificato_(Dizionario-Biografico)). Accessi effettuati il 4 settembre 2018.

47 F. BELLONZI, *La più bella lettura del Collodi*, in *Il Pinocchio di Emilio Greco*, testi di F. Bellonzi e V. Mariani, Roma, De Luca, 1958, pp. 5-9, a p. 8.

48 *Il Pinocchio di Emilio Greco*, p. 44.

presieduta dall'avvocato Oddo Marinelli, allo scultore Vittorio Morelli, il primo Pinocchio sul piedistallo veniva scoperto ad Ancona, in Pian di San Lazzaro, in quello che sarebbe diventato il Rione Pinocchio (dall'abbondanza di pinoli, che si chiamano "pinocchi" nel dialetto locale).⁴⁹ Due dati simbolici emergevano subito: il gioco delle rivalità municipali per la priorità nella costruzione del monumento e il collegamento col valore iconico nazionale dell'altro grande mito letterario italiano, Dante. L'evento fu celebrato in tutto il mondo, se è vera la notizia riportata senza fonte da wikipedia, e finora non verificata, che se ne parlò anche alla Radio City di New York e alla radio argentina: in Italia, il cinegiornale di allora, la Settimana Incom, gli dedicò un servizio di 54 secondi, dove comparivano il sindaco di Ancona, Francesco Angelini, del PRI, e il ministro della marina mercantile Fernando Tambroni, democristiano e marchigiano, a segnare la forza di Pinocchio come strumento di superamento delle divisioni politiche in un momento in cui laici e cattolici faticavano a trovare un terreno comune.⁵⁰ Pinocchio veniva presentato infatti come colui che era riuscito a farsi amare persino dai suoi nemici: «persino i personaggi che nel libro gli sono avversi oggi applaudono», commentava la voce narrante su un fotogramma del Gatto e la Volpe. Tutto si muoveva, insomma, in uno spirito di conciliazione nazionale, che pervade l'intero servizio, esaltato dalla presenza dei bambini, visto che la memoria infantile, come hanno spiegato Maurice Halbwachs e altri, è un luogo privilegiato di costruzione della nazione perché rimanda a uno stadio pre-politico, al di qua dei conflitti materiali o ideologici del mondo adulto.⁵¹

Il sindaco di Ancona e il ministro Tambroni potevano stare insieme perché condividevano un'appartenenza comune reale, di tipo geografico, l'essere entrambi marchigiani, al di là delle divisioni politiche, introduzione all'appartenenza comune di tipo simbolico, quella alla nazione: come il gatto e la volpe possono applaudire Pinocchio perché riconoscono di condividere con lui l'appartenenza comune all'universo della fantasia, che guarda ai bambini per costruire un mondo migliore, così Angelini e Tambroni potevano sentirsi uniti nel nome di Pinocchio, che li riporta a un'origine comune. Allo stesso modo gli italiani, al di là delle divisioni politiche o regionali, nel nome di Pinocchio si potranno riconoscere tutti come italiani. Il burattino crea un terreno d'incontro, svincolato da ogni appartenenza e perciò passibile di qualsiasi appartenenza. I monumenti, ha spiegato Bruno Tobia, sono il luogo privilegiato della costruzione della memoria nazionale sul territorio, perché rendono universale, cioè

49 Su Morelli si veda F. SANTANIELLO, *Morelli, Vittorio*, in *DBI*, 76 (2012): [http://www.treccani.it/enciclopedia/vittorio-morelli_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/vittorio-morelli_(Dizionario-Biografico)/) (accesso effettuato il 4 settembre 2018).

50 Il cinegiornale è disponibile online sulla pagina di youtube. 'Un altro monumento a Pinocchio', La settimana Incom 01102 del 02/06/1954: <https://www.youtube.com/watch?v=hVFsSa5RgNM> (accesso effettuato il 4 settembre 2018). La rilevanza del monumento nella storia di Ancona è stata documentata dal documentario di G. GERILLI, *Gente del Pinocchio 1940-1960*, disponibile su youtube; l'estratto relativo al monumento è alla pagina <https://www.youtube.com/watch?v=Kn0EJKZPf8A>

51 M. HALBWACHS, *On Collective Memory*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1992, p. 46; H. SNEILLAND e L. HUTCHISON (a cura di), *Children and Cultural Memory in Texts of Childhood*, New York, Routledge, 2014.

collettivo, ciò che era individuale, cioè separato. In questo modo si superano i conflitti e si integrano i nemici⁵²: il risultato è una proposta politico-pedagogica che punta all'empatia perché cancella la differenza reale, rimuovendola, e valorizza l'unione simbolica, suggerendola. Una nuova *fiction*, più forte di quella letteraria perché più finta e più ideologizzata: protagonista di un compromesso celebrativo, che bandisce la possibilità dell'opposizione, dell'antagonismo e degli estremi.

Gli anni Cinquanta si erano aperti infatti con uno scenario politico di forte instabilità, che culminava con l'approvazione in Parlamento il 31 marzo 1953 della cosiddetta "legge truffa", proponente il ministro dell'interno Mario Scelba (legge elettorale n. 148/1953), che istituiva un premio di maggioranza pari al 65% dei seggi della Camera per la lista o coalizione che avesse superato il 50% dei voti. Il risultato elettorale non consentì di applicare la legge, perché la coalizione formata da DC, PSDI, PLI e PRI raggiunse il 49,24% dei voti. L'incarico di governo fu affidato a De Gasperi, che formò un esecutivo monocolore DC che restò in carica un solo mese e segnò la fine della sua carriera politica. I successivi governi, tutti a guida democristiana e sostenuti dal centro, non ebbero vita molto più lunga: si succedettero governi di durata brevissima con le presidenze di Pella, Fanfani, Scelba, Segni, Zoli e di nuovo Fanfani, fino alle elezioni del 25 maggio 1958. Con l'elezione del presidente della Repubblica nel 1955 si trovò tuttavia un ampio consenso politico, che portò all'elezione di Giovanni Gronchi, democristiano, col voto favorevole non solo della sua parte, ma anche delle forze di sinistra e della destra monarchica. Sembra che Pinocchio abbia contribuito a quest'evoluzione da par suo; ma a che prezzo?

Nel giugno 1955 appariva un altro monumento a Pinocchio, opera in bronzo dello scultore Nino Spagnoli: a Trieste, in Villa Revoltella, inaugurato alla presenza, fra gli altri, anche del sindaco di Pescia.⁵³ Il collegamento tra Trieste, che si preparava a festeggiare i 35 anni dell'irredentismo, e Pescia conferma l'uso politico di Pinocchio come icona dell'unità e della conciliazione nazionali. Il monumento di Greco nel Parco di Pinocchio a Collodi veniva inaugurato solo due anni dopo quello di Morelli ad Ancona, il 17 maggio 1956, insieme alla piazzetta di Venturi, dallo stesso Presidente Gronchi.⁵⁴ A conferma di una vicenda controversa, Fortunato Bellonzi e Valerio Mariani, nella loro appassionata difesa del monumento subito dopo l'inaugurazione, non trovavano di meglio che svincolarlo definitivamente dal libro e dal personaggio, presentandolo come «un'immagine plastica liberamente ispirata al capolavoro di Collodi» e «non [...] il monumento a Pinocchio, ma il "monumento" alla favola di Pi-

52 TOBIA, *Una patria per gli italiani*.

53 F. SALVADOR, *Trieste per Pinocchio. Pinocchio per Trieste*, 27 gennaio 2014: <http://www.konrad-news.org/trieste-per-pinocchio-pinocchio-per-trieste/> (accesso effettuato il 4 settembre 2018).

54 Anche stavolta ci fu un servizio della Settimana Incom: *Onoranze a Pinocchio*, La settimana Incom 01403 del 17/05/1956: <https://www.youtube.com/watch?v=XrQXkq7iluo> (accesso effettuato il 4 settembre 2018). Un'analisi più dettagliata dei due filmati citati qui è l'obiettivo di un prossimo saggio sull'argomento.

nocchio». ⁵⁵ Trasposto sul piano ideale, il monumento poteva più facilmente includere e svincolarsi dai conflitti ideologici.

Due giorni dopo, il 19 maggio 1956, veniva inaugurato a Milano in corso Indipendenza un terzo monumento a Pinocchio: una fontana di Attilio Fagioli, con in cima un Pinocchio bambino che contempla dall'alto le spoglie del burattino, col commento, tratto dalla conclusione del libro, «COM'ERO BUFFO QUANDO ERO UN BURATTINO» e un'epigrafe di Antonio Negri che rimanda alla lezione morale del romanzo («E TU CHE MI GUARDI / SEI BEN SICURO D' AVER DOMATO / IL BURATTINO CHE VIVE IN TE?»). Rivendicato come il «Pinocchio della Madonnina», in opposizione al «polemico filiforme monumento» di Greco a Collodi, il terzo Pinocchio era intriso anch'esso di rivendicazione municipale e polemica estetica. ⁵⁶

È chiaro insomma che gli anni Cinquanta costituirono un terreno favorevole per il rilancio, con le dovute cautele, del personaggio collodiano in chiave nazional-popolare. Eppure un progetto di monumento a Pinocchio era già nato sotto il fascismo, stando al commento poetico di chi si firmava con lo pseudonimo di Old Nick sul numero inaugurale della rivista umoristica «L'attaccabottoni», che esordì nel 1926, come mi segnala l'amico Paolo Rigo:

O immortale Pinocchio, o burattino
Che vali più dell'uom di carne e d'ossa,
mattacchione, nasuto, sbarazzino,
veloce nel pensiero e nella mossa,
tornando su la scena agile e vivo,
salta il fossato e metti il distintivo!

Nel salto – non ricordi? – eri provetto:
con le gambette magre e acuminate,
coi piedi che ti fece il buon Geppetto,
facesti mille e più biricchinate.
Ma questo salto, forse, non ti va
Di farlo con austera serietà.

E, dopo, un buon ragazzo diventasti,
mercè i consigli della Fata amica:
e l'abito di carta abbandonasti
e lasciasti il cappello di mollica.
E le bugie – non l'imparasti a caso?
Han gambe corte e fan crescere il naso.

⁵⁵ BELLONZI, *La più bella lettura*, p. 6; V. MARIANI, *Il monumento alla favola*, in *Il Pinocchio di Emilio Greco*, testi di Bellonzi e Mariani, pp. 11-13, a p. 12.

⁵⁶ Le citazioni provengono dall'articolo di R. SARA, *Salvate Pinocchio dai vandali*, «il Corriere della Sera», 9 gennaio 2002, p. 5. Lo si legge online alla pagina https://web.archive.org/web/20140307212509/http://archivistorico.corriere.it/2002/gennaio/09/Salvate_Pinocchio_dai_vandali_vm_0_020109416.shtml. Una storia della statua si trova sul sito del «Museo Virtuale della memoria collettiva di una regione: la Lombardia»: <http://www.url.it/muvi/storie10.htm> (accessi effettuati il 4 settembre 2018).

Illustre burattino, meritavi
d'essere, pure tu, commemorato.
Mio buon Pinocchio, solo tu mancavi
ed anche tu sarai "monumentato".
Il Geppetto ti fece d'umil legno,
del bronzo oppur del marmo ora sei degno!

Se non rispetterai la gerarchia,
se azzarderai la minima ironia,
folleggiando secondo la tua vena;
di punto in bianco cambierà la scena:
e invece avrai, per questi tuoi criterii,
un monumento d'urla e vituperii.

Io credo che il gioviale Lorenzini
dentro l'avello fremerà seccato:
il papà di Pinocchio, che a' bambini
tanti palpiti e gioie ha dispensato,
pensa che monumento assai migliore
è il ricordo che tutti abbiam nel cuore!⁵⁷

Chissà se Old Nick intendesse veramente contrapporre alla notizia dell'«elevazione di un monumento in onore di Pinocchio», tratta «dai giornali», come si legge nel cappello introduttivo, la lettura del libro, tanto statico quello quanto nutrito di sentimento questo. Certo è che al monumento si arrivò solo, tra i dubbi e le polemiche che abbiamo visto, trent'anni dopo.

Dagli anni Settanta del Novecento, tuttavia, l'interesse per un monumento a Pinocchio è ripreso, intensificandosi negli ultimi venti anni, quando la riflessione sull'identità italiana è stata rilanciata a livello politico, saggistico, giornalistico e letterario.⁵⁸ Legato alle grandi crisi della Repubblica, all'inizio degli anni Cinquanta, agli anni Settanta e agli Novanta, sullo sfondo dell'instabilità politica, di scandali e corruzioni, di novità presunte e rotture fasulle, il discorso su Pinocchio sembra quello di una eterna, ed eternamente rinnovata, palingsesi: dopo gli anni Cinquanta, gli anni Settanta ne segnano il rilancio, con gli interventi di Frosini, Spadolini, Jemolo e Asor Rosa, sullo sfondo della rivoluzione studentesca, della presidenza Leone e del compromesso storico,⁵⁹ mentre gli anni Novanta e Duemila, dopo il passaggio dalla Prima alla Seconda Repubblica, la fine dei partiti tradizionali e l'avvento di Silvio Berlusconi sulla scena politica, ne vedono una rinnovata fortuna come icona nazionale, a partire

57 OLD NICK, *Monumento a Pinocchio*, «L'attaccabottoni», I, n. 1, 13 giugno 1926, p. 2.

58 S. JOSSA, *L'Italia: un'identità letteraria?*, «Revue Romane», LIX, 2014, 2, pp. 333-348.

59 Su questo va visto almeno il quadro sintomatologico ricostruito da M. BELPOLITI, *Settanta*, Torino, Einaudi, 2001. È del 1972 il libro del dirigente della pubblica istruzione G. DECOLLANZ, *Educazione e politica nel Pinocchio*, Bari, Scuola '70, 1972, che trasponeva sul piano dell'educazione politica della comunità nazionale la tradizionale interpretazione didattica e moralistica di Pinocchio.

dalle affermazioni di Faeti, Tempesti e La Capria per arrivare al film di Benigni e alla monografia di Incisa di Camerana.⁶⁰ Pinocchio sarebbe insomma una risposta a quei traumi della storia cui si reagisce con una ricerca di nuove legittimazioni nel nome di quanto ci sia di più mitico, astratto e lontano possibile, eppure collettivo e comune: chi meglio, appunto, di un personaggio fantastico destituito, contro il senso e il dettato stessi del libro, di storia e personalità?

Risale alla fine degli anni Sessanta del Novecento la piccola statua in metallo al parco Zanzi, alla Schiranna, sul Lago di Varese: Pinocchio è seduto sul bordo di una fontana. Originariamente bianca, la statua è stata colorata nel 2010 a cura degli studenti del liceo artistico di Varese con giubba rossa, pantalone verde e colletto bianco, i colori della bandiera italiana che ormai sono associati all'iconografia di Pinocchio in tanti giocattoli e gadgets.

Il processo inflattivo dei monumenti a Pinocchio culmina dopo il 2000, quando s'intensifica il dibattito sull'italianità, le icone della patria e il carattere della nazione. Nel 1997 Pinocchio appariva a Pescopennataro, in provincia di Isernia, in Molise, con la dedica «a Pinocchio grande educatore di tutti i tempi».⁶¹ Nel novembre 2002 un Pinocchio in legno alto 6,53 metri e pesante circa 40 quintali, opera di Silvano Rocchetti, veniva installato nella piazza centrale di Viù, paese di montagna in provincia di Torino:⁶² anche qui rivestito dei colori nazionali (cappello rosso, colletto bianco e vestito verde), Pinocchio porta sulle spalle una cartella in legno a simboleggiare l'importanza dell'educazione scolastica. Il 24 novembre 2006, in occasione del 180° anniversario della nascita di Collodi, a Firenze, in piazza Mercato, nei pressi di via Taddea, dove visse lo scrittore, veniva inaugurato un Pinocchio in bronzo di Thomas Cecchi che spia la propria trasformazione da un buco della serratura ritagliato nel libro che ne racconta le avventure.⁶³ Nel 2009 a Collodi è stata installata, sulla strada che costeggia il parco aperto nel 1956, una statua del burattino di 15 metri di altezza.⁶⁴ Altri monumenti sono apparsi di recente e continuano ad apparire un po' in tutta Italia.

60 Rimando qui solo, per il quadro di fondo, alla ricostruzione di G. CRAINZ, *Il paese reale. Dall'assassinio di Moro all'Italia di oggi*, Roma, Donzelli, 2013.

61 Per la descrizione dell'opera: <http://www.chieracostui.com/costui/docs/search/schedaoltre.asp?ID=13548> (accesso effettuato il 4 settembre 2018).

62 Per la descrizione dell'opera: <https://digilander.libero.it/chiaberge/smartino5.htm> (accesso effettuato il 4 settembre 2018).

63 Per la notizia: http://press.comune.fi.it/hcm/hcm5353-2_7_6123-In+piazza+del+Mercato+Centrale+la+statua+di+Pinocc.html?cm_id_details=12518&id_padre=5080&stampa_pdf=1 (accesso effettuato il 4 settembre 2018).

64 Per la notizia: <http://www.exibart.com/notizia.asp?IDNotizia=26977&IDCategoria=204> (accesso effettuato il 4 settembre 2018).

6. Il doppio naso di Pinocchio

L'ultimo atto della vicenda è recentissimo. Risale al 2016, quando lo scultore fiorentino Francesco Battaglini realizzava un Pinocchio sorprendentemente scandaloso per il comune di Casole d'Elsa, in provincia di Siena:⁶⁵ in cima al tronco di un albero dei giardini pubblici, accanto alle locali scuole elementari, il burattino si presentava tutto in rosso e con un'imponente erezione. A seguito delle proteste delle mamme, secondo quanto riportava il sito d'informazione *Dai Colli Fiorentini*, il sindaco del paese, Piero Pii, eletto con una lista civica, ha deciso non di far rimuovere la scultura, ma solo una parte di essa, conservando l'oggetto dello scandalo nel museo locale, in attesa di un'ideale ricollocazione della scultura.

Divenuto simbolo, Pinocchio non può più essere persona, in alcun modo: immobilizzato sul piedistallo, non potrà muoversi, manifestare desideri e tradire tensioni. Il suo membro eretto era un problema non solo moralistico, allora, ma soprattutto iconografico: incompatibile col Pinocchio neutro, neutrale e neutralizzato cui i monumenti italiani ci hanno abituato, il Pinocchio di Battaglini era più pericoloso politicamente, potenziale portatore di disordine, che scandaloso figurativamente e visivamente, tentatore, provocatore o predatore che fosse. In effetti, quel membro eretto era forse un modo di ridargli la parola e restituirgli il diritto alla bugia, se è vero che il monumento è di solito considerato solo dalla parte di chi lo guarda, ma quasi mai dalla sua parte, con uno sbilanciamento nel rapporto tra oggetto e soggetto tutto a favore del secondo.

Ridotti a monumenti, infatti, i personaggi vengono spossessati di identità e caratteristiche personali a favore di una dimensione più malleabile e inclusiva. Ciò è certamente utile per creare comunità, ma è anche un problema quando si tratta di sviluppare soggettività e differenza. I monumenti non servono infatti a ricordare, ma a costruire il ricordo, selezionando e obliando secondo precisi progetti ideologici: diretti verso lo spettatore più che verso il soggetto rappresentato, valorizzano ciò che unisce, ma non lasciano spazio a ciò che consentirebbe di sviluppare soggettività, espressione e individualità. Resterebbe ora da vedere se questo percorso monumentale abbia influito anche sulla ricezione del libro; ma se ognuno di noi si sente un po' Pinocchio non è anche perché il libro è stato in gran parte dimenticato a favore del Pinocchio che è tutti e nessuno, facilmente riportabile a ciò che ciascuno vuole da lui proprio perché lui esiste quasi solo come simbolo, universalizzato e idealizzato, anziché come personaggio, con tutte le sue contraddizioni e inquietudini?⁶⁶

65 Per la notizia: <http://www.dcfnews.it/in-evidenza/le-pene-del-pinocchio-di-francesco-battaglini/>; <http://www.today.it/rassegna/pinocchio-superdotato-evirato-casole-d-elsa.html>; <http://www.italianfactory.info/portale/index.php/2016/10/pinocchio-e-superdotato-imbarazza-i-bambini-e-il-sindaco-lo-fa-evirare/> (accessi effettuati il 4 settembre 2018).

66 Sulla complessità del personaggio in antitesi alle semplificazioni eroiche cfr. E. TESTA, *Eroi e figuranti. Il personaggio nel romanzo*, Torino, Einaudi, 2009, e JOSSA, *Un paese senza eroi*.

Gli autori

Michela Nacci, Università di Firenze

Emilio Mazza, IULM

Rolando Minuti, Università di Firenze

Aurélien Aramini, Université de Franche-Comté

Elena Bovo, Université de Franche-Comté

Matteo Di Gesù, Università di Palermo

Stefano Jossa, Royal Holloway University of London

