

Weber al Colosseo

EVA CANTARELLA

Luigi Capogrossi
Colognesi
«Economie antiche e capitalismo moderno»
Laterza
Pagg. 385, lire 45.000

Per molti decenni gli studi di Maw Weber sono stati trascurati, per non dire salvo alcune eccezioni del tutto ignorati dagli antichisti, e in particolare dagli storici del diritto. Ma è grazie a uno storico dell'antichità che oggi, finalmente, si realizza questo incontro mancato per quasi un

secolo: è la lettura del nuovo libro di Capogrossi che rende immediatamente evidenti le importanti conseguenze di questo incontro. Una vasta produzione scientifica (che lo colloca tra i massimi studiosi, non solo italiani, dei problemi della terra nel mondo romano, e di quelli strettamente connessi della antica organizzazione gentilizia e delle prime strutture familiari) consente infatti a Capogrossi di cogliere in tutte le sue potenzialità i frutti dell'analisi weberiana della città antica, dei rapporti tra la sua economia e le strutture agrarie e del legame tra politico e rapporti economici. Opportunamente arrestando la sua ricer-

ca al saggio del 1909 sui *Rapporti agrari* (con una scelta convincentemente motivata nella *Prefazione*) Capogrossi offre con questo libro una lettura nuova e stimolante della prima produzione di Weber, felicemente intrecciata con la ricostruzione di alcuni momenti fondamentali della sua biografia intellettuale. La ricostruzione dei rapporti con grandi figure della cultura tedesca ottocentesca (August Meitzen, lo storico della struttura agraria tedesca, Theodor Mommsen, «il dominatore degli studi su Roma antica» e uno storico dell'antichità come Eduard Meyer) non è solo un importante contributo a quella

storia della storiografia di cui Amaldo Momigliano fu indimenticabile maestro (non a caso, uno dei maestri cui il libro è dedicato). Essi offrono al tempo stesso chiavi di lettura indispensabili alla comprensione del metodo e dei modelli «idealtipici» weberiani. La storia di Max Weber, come è noto, non è «storia raccontata»: l'aspetto descrittivo, in essa,

tende a cedere il passo alla costruzione di un quadro di riferimento che richiede la destrutturazione delle forme in cui le varie società apparvero ai loro contemporanei e sono state descritte dai moderni. L'obiettivo diventa così la costruzione di modelli sempre più complessi di funzionamento di un sistema economico e sociale, tra i quali - in primo luogo - sta

quello di «capitalismo», elaborato da Weber in un continuo contrappunto tra il sistema delle città antiche e i sistemi moderni. Ma esiste (o meglio, è esistito) un capitalismo antico? Weber ne parla, sia a proposito delle polis greche sia a proposito di Roma, ma al tempo stesso mette in evidenza i limiti che ne impedirono lo sviluppo. Nelle città antiche, in-

fatti, mancava una sufficiente specializzazione del lavoro, una programmazione di questo tipo finalizzata agli sbocchi commerciali e una capacità di assicurare un mercato in grado di assorbire la crescente offerta di merci che discende dall'orientamento della produzione in senso capitalista. Lo sviluppo capitalistico delle città antiche si opponevano inoltre lo stretto rapporto con la politica, il carattere militare della città e soprattutto l'utilizzazione di un lavoro in parte salariato e in parte servile. In questo, l'analisi weberiana si accosta a quella di Marx, il fantasma che secondo Moses Finley «incalzò» sempre Weber. Il

capitalismo antico, dunque (e in particolare quello romano) era inevitabilmente destinato, come dice Capogrossi, a «non avere un futuro», e a finire nel «morto ordine» dell'impero burocratico. La città medioevale, invece, con la sua bottega artigiana, con la sua organizzazione commerciale e finanziaria, aveva le potenzialità che erano mancate a quella antica. Il suo capitalismo poté quindi svilupparsi, e nell'analisi di Weber giunse a collegarsi ai sistemi economici che, a partire dai grandi stati nazionali, tra il XVI e il XVII secolo, si prolungarono in termini di continuità con la rivoluzione industriale. La ricerca di Capogrossi non inter-

essa, dunque, solamente gli antichisti. Questi, in particolare, troveranno specifici approfondimenti e novità di non poco rilievo nei capitoli dedicati alla Grecia e a Roma, dai quali emerge con particolare chiarezza l'importanza che l'utilizzazione dei modelli weberiani avrebbe potuto da tempo avere, e che purtroppo per le ragioni acutamente analizzate da Capogrossi sino a oggi non ha avuto nonostante le intuizioni e gli studi di personaggi come B. Brugi e soprattutto E. Sereni. Ma quali siano le potenzialità emeneutiche della lettura di Weber per la storia della società, dell'economia e del diritto risulta con evidenza alla lettura di questo libro.

Havel altruista universale

Bataille postumo
La conquista
della sovranità

ROBERTO CARIFI

Georges Bataille
«La sovranità»
il Mulino
Pagg. 268, lire 24.000

La frammentarietà dell'opera di Bataille, scomparso nel 1962, lungi dall'essere l'espressione di un pensiero incompiuto, è la prima conseguenza importante di quel rifiuto dell'opera che spinse Bataille a concepire la possibilità di una filosofia sovranità, sottratta come quella di Nietzsche allo spirito sistematico e continuamente bruciata dall'impossibile. Non è perciò casuale che proprio la sovranità, a cominciare da quella del pensiero votato al dispendio e alla dissipazione, costituisca uno dei motivi maggiormente costanti nel labirinto della scrittura batailliana.

Gli scritti postumi raccolti sotto il titolo *La sovranità*, curati in edizione francese da Thadée Klossowski e ora proposti in italiano con un ampio e lucido saggio di Roberto Esposito, rappresentano il punto di arrivo di una riflessione che privilegiando l'eccesso e il dono, il sacrificio e la morte, il riso e le lacrime si espone ai luoghi più inesplorati e meno codificabili della soggettività, al negativo assoluto che la sovranità restituisce all'istante sovrano del nulla e della perdita, della «chance» vissuta fino all'annientamento. Contro il dominio dell'utile, sia sul piano strettamente sociale sia su quello morale ed esistenziale, Bataille rivendica l'economia del dispendio, della *dépense*, quella inutilità che Sartre gli attribuisce come un limite e che indica, invece, la *potenza passiva* del suo pensiero.

Già in una pagina di *L'esperienza interiore* Bataille definiva la sovranità «il potere di elevarsi nell'indifferenza alla morte, al di sopra delle leggi che assicurano il mantenimento della vita», spazio di una soggettività che eccede se stessa, si mette in gioco, sfiora l'estremità del possibile per incontrare, nello scacco e nella ferita, la libertà della gioia davanti alla morte.

La centralità che in Bataille assumono l'erotismo e la «parte maledetta», la negatività e la trasgressione come punti d'incontro tra la scrittura e la morte, inscrive nel discorso batailliano la presenza ossessiva del culmine, di un'oltre che solleva il possibile all'altezza del nulla, che sottopone la vita alla prova angosciata dell'istante mortale in cui la «nostalgia di morire» rivela in pieno la verità più intima del soggetto, il bisogno di perdersi come esperienza estrema della sua libertà sovrana. Il fascino che Bataille provava per le personalità catturate in un «giuoco eccessivo», dai criminali come Gilles de Rais alle numerose figure «sovrannaturali» trasgressive dei suoi romanzi (si pensi a *Diry* in *L'azzurro del cielo* o al protagonista di *Mia madre*) è soltanto un aspetto della generale attenzione a fenomeni come il sacrificio e il supplizio, l'ebbrezza e il disordine erotico, l'orgia e la festa nei quali il soggetto si espone all'estasi della perdita e tocca il vertice del possibile.

La sovranità ripete come tutti i sentieri che hanno condotto Bataille a interrogarsi sulla sfida reciproca della vita e della morte, a porre la questione del soggetto nel paradosso del nulla che lo mette incessantemente in questione, che lo sponde al «vento di fuori» di una mortalità non più intesa

sartrianamente come scandalo bensì come contestazione e affermazione del desiderio (così in *Le Coupable*: «È folle volere evitare l'orrore della perdita. Il desiderio chiama l'orrore possibile - al limite dell'intollerabile. Si tratta di avvicinarsi alla morte tanto quanto è possibile sopportarlo»).

La lettura e il rovesciamento di Hegel, a partire dalle pagine della *Fenomenologia* dedicate alla dialettica «Signoria-Servitù», ampiamente conosciute in Francia attraverso gli studi di Jean Wahl e Alexandre Kojève, consentono a Bataille di soverchiare l'esilio hegeliano che approda all'affermazione di una coscienza servile e padrona di sé attraverso il lavoro, per contrapporre una coscienza affiancata dalla servitù del necessario, sovrana perché indifferente all'oggetto e separata dall'operare. La complessa posizione di Bataille nei confronti di Hegel, segnata secondo Derrida da una «complicità senza riserva» che non si limita a dichiarare la fine dell'hegeliano ma lo scardina in se stesso, rivelandone le potenzialità eversive, giunge al recupero del concetto di Signoria come dispositivo mortale e nichilista, negazione dell'opera che fa di Hegel un pensatore in cui la sovranità è vertiginosamente sospesa all'istante del riso e all'apertura dell'angoscia, malgrado e perfino contro la totalità compiuta del suo sistema. L'approccio trasversale al pensiero di Hegel, lasciato esplodere dal suo interno con un Nietzsche «senso del comico» che lo denuda e lo priva delle sue difese, si ripercuote sulle pagine dedicate al marxismo e al comunismo, dense di intuizioni fortemente attuali volte a considerare la possibilità di una società egualitaria in cui venga salvaguardata la sovranità del soggetto (assai penetranti, su questi aspetti del libro e sul sostanziale antistalinismo di Bataille, le pagine introduttive di Esposito).

La rivendicazione di un «mondo in cui il limite della morte è soppresso», che significa in altri termini guardarla in faccia e vivere come se non ci fosse, avvicina Bataille a Nietzsche, alla «gala insolente» di un pensatore che ha vissuto fino in fondo il rischio di un pensiero abissale restituendo la sovranità dell'io al «regno dell'istante». Le riflessioni dedicate a Nietzsche, che sviluppano e rafforzano una conoscenza da Bataille condotta fino ai limiti dell'identificazione («Io sono il solo a presentarmi non come un glossatore di Nietzsche, ma come identico a lui»), vertono attorno al gesto decisivo con cui il filosofo tedesco «assume la sovranità dell'uomo in questo mondo della sovranità asservita o dell'asservimento sovrano» scoprendo nel tragico la categoria centrale dell'esistenza. Poiché il pensiero sovrano è la tragedia illimitata, la spinta verso un'alterità in cui il soggetto si riconosce nell'atto del proprio vacillamento, tanto Nietzsche quanto Bataille costituiscono l'estrema sfida dello «spirito libero» che dissipandosi prova, nella discontinuità dell'istante, la vertigine della sovranità vivendo come piezzata il vuoto che si apre davanti a lui. Il parossismo che costituisce la scrittura e il pensiero di Bataille, il senso di fine all'infinito che ne scandisce le temporalità sempre tentata dall'esperienza eccessiva, accompagnano il rivelarsi della coscienza sovrana e la nudità assoluta che la sovratta: «Non ho niente d'altro da fare al mondo - ha scritto una volta Bataille - se non bruciare».

L'Interrogatorio al neopresidente ceco
Un progetto individuale e collettivo
contro i partiti e le vecchie ideologie

MARCELLO FLORES

È raro leggere con interesse una lunga intervista con un capo di Stato, anche se l'intervista ha avuto luogo ben prima della nomina alla supremazia carica. Ma le eccezioni, per fortuna, esistono, e il libro di Havel una di queste. Occorre dir subito, per chiarezza, che non tutti i ricordi, le osservazioni, i giudizi dell'attuale presidente della Repubblica cecoslovacca meritano la stessa attenzione, come è ovvio in una breve e selettiva autobiografia a puntate come questa costituita dalle lunghe risposte di Havel alle brevi e precise domande di Karel Hvězda. Si tratta comunque, e anche su ciò occorre essere chiari, di una testimonianza di grande valore, non solo per le cose che dice, ma per il materiale che offre allo storico nella ricostruzione di un intero periodo di vita di una nazione, della sua politica, del suo clima culturale, delle sue vicende letterarie, delle sue speranze e delusioni, battaglie e sconfitte.

Si può quindi essere maggiormente attratti, nel percorre-

re questa riflessione autobiografica, dal leggero e preciso ricordo dei primi anni Cinquanta - tanto più significativi per il figlio di un grande borghese - o dalla rivisitazione delle polemiche letterarie e degli sperimentalismi teatrali degli anni Sessanta; dalla pacata e acuta ricostruzione della primavera praghese e dell'invasione sovietica del '68 o dalla angosciata memoria delle battaglie condotte con Charta '77 negli anni della stagnazione brezneviana e della normalizzazione di Husák che condussero anche Havel più volte in prigione. A volte solo lo specialista (della storia politica, del teatro, delle vicende letterarie) può muoversi a suo agio nella ricostruzione precisa e dettagliata di momenti particolari, figure, istituzioni, uomini che appaiono ombre sfocate in un universo assai poco conosciuto. Non sempre, quindi, la lettura è facile e ariosa come quando Havel ricorda la propria infanzia e giovinezza, quando rammenta la propria precoce ostilità a ogni forma di privilegio, quando comincia a vedere «l'assurdità del mondo» con l'ottica

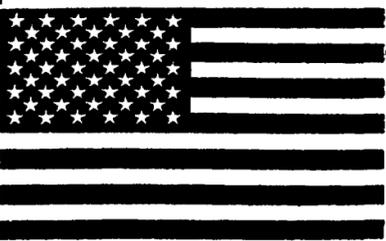
degli esclusi, quando racconta il proprio passato di socialista sentimentale e «morale» e la sua successiva avversione per una categoria rigida, ideologica, vuota, che aveva perso il suo senso e definitiva cose con cui egli aborriva di identificarsi. Havel si dichiara partigiano di una rinascita spirituale e di una rivoluzione esistenziale (la stessa che qualche anno dopo lo avrebbe portato al castello di Hradcany come simbolo della nuova Cecoslovacchia), individua nel socialismo e nel capitalismo una diversa ma convergente tendenza alla spersonalizzazione, all'anonimato, all'alienazione e alla perdita di rapporti umani reali, si schiera contro i partiti e a favore di un personale politico dotato di identità individuale, capace di una mentalità «universale» e «altruista» senza la quale «anche il più sagace progetto di sistema si ridurrà a nulla». Se si tratterà, come egli stesso riconosceva, di una semplice utopia personale o invece di un traguardo collettivo

vo in cui sono al momento impegnati gli uomini migliori della Cecoslovacchia solo la storia potrà dirlo.

È comunque nelle pagine che riguardano la primavera di Praga e l'invasione sovietica, la resistenza alla normalizzazione e la scelta di una nuova opposizione che troverà in Charta '77 il suo strumento privilegiato, che l'autonomia di un giudizio di Havel si manifesta appieno, che il suo individualismo innervato in una solida etica, comunitaria gli permette giudizi e riconoscimenti originali, sinceri, acuti. La pacata discussione dei limiti e degli errori dell'opposizione si accompagna a un felice e affettuoso ritratto di Dubček, ma anche alla constatazione che nessuna difesa organizzata sarebbe stata possibile. Quello che si poteva fare, invece, era mettersi dalla parte della corrente, della gente che andava acquistando una nuova consapevolezza sociale e un nuovo orgoglio nazionale, creando così ai russi problemi ben più gravi di quelli che dovettero effettivamente affrontare. Non era facile, però, né allora né più tardi, comprendere come «la società sia una bestia misteriosa dalle molte facce e dalle potenzialità nascoste, e che sia molto imprudente prestar sempre fede solo alla faccia che in quel momento ci presenta, pensando che quella sia l'unica e la vera».

Non mancano, nella pacata e spregiudicata riflessione di

Havel, accenti critici verso l'atteggiamento occidentale e verso il comportamento di alcuni dei cecoslovacchi che scelsero la via dell'esilio: «Non avrei mai il coraggio di chiedere a qualcuno di versare il sangue per la nostra libertà. Ma far presente a qualcuno, qui e là, che sarebbe molto più sensato criticare l'educazione atistica qui, piuttosto che fuggire dietro il Signore Iddio in occidente, questo ho tranquillamente il coraggio di farlo». E non manca neppure la ripresa di una polemica che proprio nel 1968-69 aveva contrapposto Havel a Kundera, e che si nutre qui di nuove considerazioni, di giudizi aperti e riconoscimenti meditati. Una polemica che riassumeva l'atteggiamento di Havel e che mostra oggi come, in fondo, fosse sua la posizione vincente, quella maggiormente in sintonia con la storia. A Kundera, infatti, il futuro presidente rimprovera «di non vedere e di rifiutare, quasi programmaticamente, di vedere anche l'altra faccia di tutte queste cose, quella meno evidente, più nascosta, ma maggiormente piena di speranza... Lo scetticismo totale è psicologicamente del tutto comprensibile come conseguenza della perdita di entusiastiche illusioni. Può però facilmente diventare l'altra faccia di quella moneta falsa. Perché può facilmente impedire di vedere una dimensione delle cose piena di speranza, o più modestamente: la loro ambiguità».



Vaclav Havel
«Interrogatorio a distanza»
Garzanti
Pagg. 229, lire 26.000

Marvin Harris
«Buono da mangiare»
Einaudi
Pagg. 251, lire 45.000

Bello da vedere è buono da mangiare? Si, stando ai dettami della *nouvelle cuisine* che ha dettato moda nel decennio trascorso. Ma dato che (per fortuna) l'aristocratica cucina per l'occhio è ormai prossima ad essere sottratta da montagne di plebea pasta e fagioli, bisognerà rispondere alla domanda in modo meno contingente e fuffo. Corsi e corsi alimentari che hanno visto nei secoli mutare gusti e disgusti in accordo con le necessità economiche e politiche, gli interdetti religiosi ed ovviamente i «leveli di fame». Perché è a tutti evidente che l'idea di mangiare bene-gastronomico dell'Occidente industrializzato e colossale. Provate ad esempio a chiedere in giro perché gli indù aborriscono la carne di manzo così come gli ebrei e i musulmani quella di maiale, a differenza degli statunitensi che adorano la carne bovina e rifiutano quella di cavallo, che invece è molto gradita dai francesi e dagli italiani (benché solo in certe zone), i quali mentre adorano il formaggio e i begghi si farebbero uccidere piuttosto che mangiare, come molto popolazioni africane, una zuppa di cavallette.

Almeno il 90% vi risponderà con spiegazioni che non spiegano nulla, del tipo «perché in India la vacca è sacra», «perché Maometto e il Dio ebreo vietano la carne di maiale», «perché gli americani amano la carne rossa», «perché gli africani sono dei selvaggi».

In questa luce allora il libro di Marvin Harris, *Buono da mangiare*, è veramente una «portata» da non saltare. «Buono da leggere», perché cucinato con minuzia filologica e storica per con squisita leggerezza letteraria. Il saggio dell'antropologo statunitense, che spazia dalla preistoria ai giorni nostri, dai riti sacri-

Le ragioni della bistecca

GIORGIO TRIANI

calli dei popoli cacciatori-raccoglitori e quelli attuali del fast-food, dalla «vera» carne del Terzo mondo alla fame di golosità del Primo, ha il pregio di fare giustizia di opinioni oggi di gran moda: quelle sovranaturali, immateriali, che riconducono ogni abitudine alimentare alle rappresentazioni culturali, alla mentalità e all'immaginario collettivo. Come se mangiassimo solo simboli e non invece bistecche, piselli, ciliege. Harris che marxista non è, in un certo senso riscatta tutto il pensiero materialista, a partire dalla celebre frase di Feurbach «l'uomo è ciò che mangia». Scrive infatti, chiedendo bene su che versante culturale, si colloca, che «il cibo deve nutrire lo stomaco collettivo prima di potere alimentare la mentalità collettiva» e dunque che «i cibi preferiti, buoni da mangiare, sono cibi che fanno pendere la bilancia dalla parte dei benefici pratici, rispetto a quella dei costi, a differenza di quanto non avvenga nel caso dei cibi aborriti, cattivi da mangiare».

E infatti partendo dal dato strutturale, utilitaristico, economico, che comporta considerare anche il valore pratico e calorico dei cibi, che molti enigmi del gusto e molte strane consuetudini alimentari cessano di essere tali. Si prenda ad esempio il caso della «fame di carne» (è il titolo di un capitolo) dei polacchi e dei popoli dell'Est in genere, che sono ossessionati dallo spettro delle vaine vuote di prosciutto e salsicce. Sono per caso socialisti? La loro dieta è insufficiente in calorie e proteine? Nean-

che per questo risponde Harris, nel 1980 i polacchi disponevano più o meno della stessa quantità di proteine animali e di calorie giornaliere dei cittadini statunitensi. E allora perché la popolazione, sulla quale non incombeva nessun pericolo di malnutrizione trascorrevano gran parte del suo tempo alla ricerca di carne? Perché al di là del cattivo approvvigionamento (abbondante ma a singhiozzo) e dei tanti discorsi che oggi si fanno sulla necessità di ridurre i consumi, la carne resta oltre che un simbolo di benessere una componente essenziale della dieta. Insomma, conclude Harris.

Questo dato d'altra parte emerge in tutta evidenza pure se lo si considera dalla prospettiva opposta di chi consuma prevalentemente vegetali. La quantità di carne che assumono gli indù non supera infatti il grammo procapite giornaliero. Ma ciò, sottolinea Harris, è dovuto al fatto che i cibi di origine animale sono scarsissimi in rapporto all'enorme popolazione. Ma come, si obietterà, non è l'anatema religioso che vieta di mangiare carne bovina gli indiani, e non è forse vero che è l'India il Paese che dispone del maggiore numero di bovini al mondo: 230 milioni fra buoi e bufali? Certo, a un primo livello esplicito la protezione delle vacche e l'avversione per la carne bovina si possono ascrivere allo zelo religioso. Ma se si considera il dato demografico (quasi un miliardo di abitanti), climatico e della morfologia dei terreni (piogge concentrate e terra molto dura che a differenza di quella cinese, ricca d'ar-

ca, può essere lavorata solo con l'aiuto degli animali), economico in generale ed economico-agricolo (povertà diffusa, piccoli e più spesso piccolissimi appezzamenti di terreno che rendono più conveniente arare con i buoi che con il trattore) si capisce facilmente come i bovini siano molto più utili vivi che macellati.

Le stesse ragioni, per quanto opposte, che inducono i cittadini Usa a santificare il manzo, però da morto, sotto forma di bistecca. Ragioni economiche appunto, di abbondanza (di terre fertili, di pascoli, di surplus di ricchezza) ma anche di organizzazione societaria. Perché ad esempio è indubbio che se gli Usa non fossero il paese industriale che tutti conosciamo dove la gran parte dei lavoratori è costretta a mangiare fuori casa non sarebbe sicuramente nata la moda del fast-food, il mangiare svelto ed economico il cui simbolo è la bistecca di manzo all'istruetta «hamburger».

Con ciò posso concludere senza svelarvi più alcuno degli enigmi brillantemente risolti da Harris. Per non rovinarvi il piacere della scoperta e della lettura. Ma anche perché ormai spero sarete avvertiti e convinti che se i cibi sono buoni o cattivi da pensare «per dirla con una famosa affermazione di Claude Lévi-Strauss - ciò dipende dal fatto che sono buoni o cattivi da mangiare. Come dire: non è la religione o il sentimento «animalista» a impedirci di mettere in padella il nostro gatto, ma il fatto che esso, che oggi non ci costa nessuna fatica sfamare, è molto più utile per la compagnia che non per le calorie che può darci».

Venezia vive negli ultimi bagliori di un fasto che ormai volge al suo tramonto, tra schiere di cortigiane che tengono nelle loro mani il destino di una nobiltà in sfacelo. Mentre Milano, con le sue grandi famiglie, ricche di rampolli probi e intraprendenti, gli appare come un'oasi di ordine e di equilibrio in una pensola dove domina corruzione e malgoverno. Sul quadro dillicato di Milano e della Lombardia ha influito, anche se questo non si legge nel diario, la passione suscitata, nel cuore del razziacchino ma non gelido philosophe, da una principessa nata Archinto, che splendeva come la luna fra le stelle nel firmamento delle dame che aveva conosciuto a Milano, città da cui partirà con rimpianto.

Di Genova, invece, solo di mercanti piuttosto avari e meschini, vedrà solo gli aspetti negativi. Per non parlare di Roma e del governo pontificio che, per un pregiudizio di sacralità religiosa, concedeva l'impunità ai delinquenti che si fossero rifugiati in una chiesa. Una abnormità giuridica che, a fine secolo, non sfuggirà neppure a Goethe.

L'altra specola da cui Montesquieu osserva l'Italia è quella del suo patrimonio artistico. Anche se lo scrittore è restio all'elogio incondizionato o alla ricerca, come faranno i romantici, degli echi che la contemplazione estetica gli risveglia nell'anima, sa captare il fascino di monumenti e di opere che si possono ammirare soltanto «sul classico suolo» di futura goethiana memoria. Lo dimostra il suo interesse per siti al di fuori dei grandi itinerari: nella zona dei campi flegrai non dimentica di visitare la piscina mirabilis e le Cento camerelle.

E, infine, una gradita sorpresa è per il lettore il resoconto su Mantova, città d'arte che spesso anche i turisti più famosi hanno trascurato, perché discosta dalle grandi vie di comunicazione. Montesquieu ci ha lasciato una relazione affettuosa e, per quanto riguarda il Palazzo del Te, perfino entusiastica. Resta a Mantova fra il 27 e il 29 luglio, nella stagione peggiore; se non bastasse l'esperienza diretta, l'afa dell'estate mantovana è consacrata anche dai versi di Dante, quando nel XX canto dell'*Inferno* dice della località «e suoi di state talor esser grama». Mantova a Montesquieu deve essere proprio piaciuta.

Una felice occasione per leggere il *Viaggio in Italia* di Montesquieu è la recente ristampa di un'edizione di Laterza, a cura di Giovanni Macchia, autore di un'illuminante prefazione, e di Massimo Colestanti, al quale si devono la limpida traduzione e le note.

Mala Italia
secondo
Montesquieu

Montesquieu
«Viaggio in Italia»
Laterza
Pagg. 315, lire 40.000

ROBERTO FERTONANI

Nel maggio del 1728, Charles Louis de Secondat, barone di la Brède e di Montesquieu, inizia un lungo viaggio che, nello spazio di tre anni, lo porterà a Vienna, in Italia, e poi in Germania e in Inghilterra. Delle sue note rimasteci almeno i tre quinti riguardano il nostro Paese, e anche se si tratta di appunti rapidi e spesso inesatti per quanto concerne la grafia dei nomi, le pagine di questo grande pensatore francese sulla nostra realtà del primo Settecento, sono a tutt'oggi un documento di prim'ordine da una duplice prospettiva: come riflesso dell'immagine che si era diffusa in Europa sull'Italia e come documento delle reazioni suscitate in uno straniero illustre, che poteva osservare il magma sociologico e culturale di quella che allora era politicamente soltanto una entità geografica.

Al confronto con altri libri sullo stesso argomento, si nota come le menti più acute e progressiste non si sottraggono alla tirannia del luogo comune: A Napoli, per esempio, vivono dai 50.000 ai 60.000 «lazzaroni», sfaccendati che si lasciano sobbarbare facilmente da mestatori e demagoghi. Cinquant'anni più tardi, Goethe, nel suo *Viaggio in Italia*, corregge questo giudizio largamente condiviso dagli intellettuali europei, prospettando l'ipotesi che si tratti di disoccupati, costretti all'inazione e alle piccole truffe dalla necessità dell'economia del vicolo. E questa interpretazione che piacque a Luigi Einaudi, era senz'altro più penetrante e innovativa rispetto a un cliché generalmente accettato. Oppure gli italiani sono tutti imbroglioni, mentre in Francia la buonalde regna sovrana. Ma a parte la presenza di queste ovvietà prevedibili, Montesquieu rivela quasi sempre l'acume di intuire e di registrare i vizi e le dissonanze di una società ripiegata su se stessa e incapace di auto-rinnovarsi.

Venezia vive negli ultimi bagliori di un fasto che ormai volge al suo tramonto, tra schiere di cortigiane che tengono nelle loro mani il destino di una nobiltà in sfacelo. Mentre Milano, con le sue grandi famiglie, ricche di rampolli probi e intraprendenti, gli appare come un'oasi di ordine e di equilibrio in una pensola dove domina corruzione e malgoverno. Sul quadro dillicato di Milano e della Lombardia ha influito, anche se questo non si legge nel diario, la passione suscitata, nel cuore del razziacchino ma non gelido philosophe, da una principessa nata Archinto, che splendeva come la luna fra le stelle nel firmamento delle dame che aveva conosciuto a Milano, città da cui partirà con rimpianto.

Di Genova, invece, solo di mercanti piuttosto avari e meschini, vedrà solo gli aspetti negativi. Per non parlare di Roma e del governo pontificio che, per un pregiudizio di sacralità religiosa, concedeva l'impunità ai delinquenti che si fossero rifugiati in una chiesa. Una abnormità giuridica che, a fine secolo, non sfuggirà neppure a Goethe.

L'altra specola da cui Montesquieu osserva l'Italia è quella del suo patrimonio artistico. Anche se lo scrittore è restio all'elogio incondizionato o alla ricerca, come faranno i romantici, degli echi che la contemplazione estetica gli risveglia nell'anima, sa captare il fascino di monumenti e di opere che si possono ammirare soltanto «sul classico suolo» di futura goethiana memoria. Lo dimostra il suo interesse per siti al di fuori dei grandi itinerari: nella zona dei campi flegrai non dimentica di visitare la piscina mirabilis e le Cento camerelle.

E, infine, una gradita sorpresa è per il lettore il resoconto su Mantova, città d'arte che spesso anche i turisti più famosi hanno trascurato, perché discosta dalle grandi vie di comunicazione. Montesquieu ci ha lasciato una relazione affettuosa e, per quanto riguarda il Palazzo del Te, perfino entusiastica. Resta a Mantova fra il 27 e il 29 luglio, nella stagione peggiore; se non bastasse l'esperienza diretta, l'afa dell'estate mantovana è consacrata anche dai versi di Dante, quando nel XX canto dell'*Inferno* dice della località «e suoi di state talor esser grama». Mantova a Montesquieu deve essere proprio piaciuta.

Una felice occasione per leggere il *Viaggio in Italia* di Montesquieu è la recente ristampa di un'edizione di Laterza, a cura di Giovanni Macchia, autore di un'illuminante prefazione, e di Massimo Colestanti, al quale si devono la limpida traduzione e le note.