

La recente storiografia italiana sul Settecento. Sintesi di una panoramica

di Alberto Burgio

Dare un nome a un'epoca non è detto che aiuti a comprendere: può anzi complicare le cose. Il rischio di credere che il nome riveli la cosa – sia la cosa stessa – è forte. Umanesimo, Rinascimento, Età moderna: dove si ferma l'autorappresentazione del tempo – intessuta di speranze al punto da essere una dichiarazione d'intenti – e dove comincia la descrizione delle tendenze, dei processi reali? Kant ne era consapevole e per questo – chiedendosi cosa fosse l'illuminismo – pose l'accento sulla sua «inesistenza». L'illuminismo era una promessa, un approdo da raggiungere, un movimento che avrebbe dovuto mutare lo stato presente delle cose. Un po' più sicuro dei successi del tempo appare invece, nel 1784, l'anonimo di Gotha che Giuseppe Ricuperati pone in epigrafe al proprio contributo al volume collettaneo che stiamo presentando (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, *Un decennio di storiografia italiana sul secolo XVIII*, a cura di Alberto Postigliola, L'officina tipografica 1995). «Siamo vissuti nei giorni più felici del diciottesimo secolo. Imperatori, re e principi scendono affabilmente dai loro temuti altissimi luoghi, disprezzano pompa e splendore, diventano padri, amici e confidenti del loro popolo. La religione fa a pezzi la veste clericale e appare nella sua divina essenza», e via di questo passo. Che la storia di poi non sarebbe stata rose e fiori non significa che – con una buona dose di immaginazione – non si potesse scambiare per realtà un desiderio: ma, certo, resta il problema di quanto un desiderio possa servire per periodizzare

* Presentato dall'Istituto di Filosofia.

il passato e scriverne la storia. Tanto più che non sono in gioco i soli desideri del secolo dei Lumi ma anche i nostri, di noi che di un illuminismo alle nostre spalle, ancorché incompiuto, abbiamo grande bisogno, per poterci raccontare una vicenda non di sole ombre e prospettarci un compito. Forse (anche a questo proposito aveva ragione Kant) abbiamo bisogno di pensare a un progresso. Qui le cose si complicano, come sempre quando si è in questione di persona. Non si può non chiedersi quanto sulle pur multiformi immagini dei Lumi abbia via via pesato una rappresentazione forse troppo precipitosa e troppo raramente sottoposta a verifica (penso, tra i pochi esempi, ad Otto Brunner, ad Arno Mayer e a Luciano Guerci) del tramonto dell'antico regime in concomitanza con la stagione delle «rivoluzioni borghesi», e quanto – alle spalle di questo facile schema – abbia inciso e incida tuttavia una ancora insufficiente conoscenza della complessità e vischiosità della cosiddetta «transizione» dal feudalesimo (dall'ordine signorile) al capitalismo.

Della natura duplice, in qualche modo anfibia, dell'oggetto storiografico che chiamiamo illuminismo – creatura per metà appartenente al mondo delle cose (del reale), per metà a quello delle idee (e del possibile) – pressoché tutti i saggi che presenterò in breve (quelli di argomento politico, filosofico e giuridico) si mostrano pienamente consapevoli, e proprio in tale consapevolezza credo risieda uno dei loro pregi più alti, ciò che di essi fa non puri strumenti di documentazione bensì anche saggi critici, contributi per l'interpretazione.

Questo mi pare già evidente nel lavoro che Furio Diaz dedica a *Gli studi sulla Rivoluzione francese*, dove è centrale l'idea, per definizione antipodica a qualsiasi ingenuità naturalistica, di modello storiografico. Diaz prende in considerazione i molti saggi e volumi apparsi in Italia nel corso degli anni Ottanta sulla rivoluzione francese e sulla sua diffusione nella penisola nell'età del Direttorio e napoleonica, a cominciare dai tre volumi di seminari svoltisi tra l'86 e l'89 ed apparsi (tutti presso Morano) a cura di Renata Di Lorenzo (*L'organizzazione dello Stato al tramonto dell'Antico Regime*), di Anna Maria Rao (*Esercito e società nell'età rivoluzionaria e napoleonica*) e di Gabriella Botti, Laura Guidi e Lucia Valenzi (*Povertà e beneficenza tra Rivoluzione e Restaurazione*), dei quali segnala alcuni «gioielli» – i

saggi di Franco Della Porta sull'armata del Regno d'Italia napoleonica, di Livio Antonielli sulla Guardia nazionale della Cisalpina, di Cesare Mozzarelli sulle Intendenze politiche della Lombardia austriaca e della stessa Rao su guerra e politica nel giacobinismo napoletano. Ma Diaz non indulge a una elencazione esteriore, sottolinea anzi subito la necessità di «sguardi d'insieme» sul processo rivoluzionario e non esita a individuare nuove vie da intraprendere. Ne indica una prima, dove appunto la funzione ordinatrice dei modelli emerge in tutta la sua rilevanza. Si tratta, scrive, di «prendere in esame i tentativi di analizzare il nesso fra la Rivoluzione e certi filoni di idee di innovazione e di cospirazione, quali in primo luogo la massoneria [a questo scopo occorrerà «mettere bene a fuoco le potenzialità empiristiche, naturalistiche dell'ultimo illuminismo»], o il fermentare di teorie della sovranità popolare prima e durante il moto rivoluzionario». Diaz discute in particolare contributi di Ciuffoletti, Collina e De Boni (nel volume collettaneo *Progettualità e politica nella Rivoluzione francese*, Messina, D'Anna 1989) e di Alatri-Di Rienzo, Guerci, Della Peruta, Maffey, Ciuffoletti e Viola (nelle sillogi *Il modello giacobino e le rivoluzioni*, a cura di Massimo L. Salvadori e Nicola Tranfaglia, Firenze, La Nuova Italia 1984, e *Modelli nella storia del pensiero politico*, II. *La Rivoluzione francese e i modelli politici*, a cura di Vittor Ivo Comparato, Firenze, Olschki 1989), dove la rivoluzione e la sua lunga nascita – il processo della sua preparazione ideologica e materiale – vengono configurandosi come un laboratorio concettuale, un grande terreno di ricerca teorica nel quale il corso degli eventi ricostruiti diviene comprensibile nel rapporto con i diversi modelli istituzionali e legislativi.

Un seconda direzione emerge dalla discussione alla quale, prima di procedere all'esame dei volumi di Manuela Albertone (*Una scuola per la Rivoluzione. Condorcet e il dibattito sull'istruzione (1792-1794)*, Napoli, Guida 1979), Bruno Bongiovanni (*Le repliche della storia. K. Marx fra la Rivoluzione francese e la critica della politica*, Torino, Bollati-Boringhieri 1989), Sergio Luzzatto (*Il Terrore ricordato. Memorie e tradizione dell'esperienza rivoluzionaria*, Genova, Marietti 1988), Haym Burtin (*La politica alla prova*, Milano, Angeli 1989) e Paolo Viola (*Il trono vuoto*, Torino, Einaudi 1989), Diaz sottopone un libro di Antonino De Francesco. Lo scavo cui ne *Il sogno della Repubblica. Il mondo*

del lavoro dall'Ancien Régime al 1848 (Milano, Angeli 1983) De Francesco sottopone la vicenda storico-economica di Lione – in particolare l'attenzione costantemente riservata ai nessi tra storia economico-sociale e storia politica (ivi comprese le vicende belliche) – suggerisce a Diaz l'opportunità di segnalare una lacuna negli studi per ciò che attiene al «problema della posizione del lavoro in seno alla nuova democrazia», che, «pur già studiato per tutto il paese [la Francia] e per diversi suoi distretti, resta forse fra i più bisognosi di approfondimento per tutta la storia della Rivoluzione». Tanto più – si potrebbe aggiungere – in quanto il difetto di pertinenti ricognizioni sull'incandescente materia dei conflitti sociali legati al mondo del lavoro e della produzione sembra pregiudicare alla radice una corretta posizione dello stesso problema politico-istituzionale – prediletto dalla storiografia settecentista – nonché, ancora, una adeguata definizione dei modelli legislativi e istituzionali da tale storiografia tradizionalmente tenuti al centro dell'attenzione.

Dove il saggio di Diaz si chiude (sulla discussione dei lavori di Luzzatto, Burtin e Viola, dunque sulle questioni classiche della sovranità, della rappresentanza e del rapporto tra democrazia delle procedure e democrazia dei risultati), lì idealmente prende avvio l'ampio itinerario di Paolo Alatri (*La storiografia politica: assolutismo, riforme, rappresentanza*), che offre una ricognizione vastissima, incentrata sul rapporto tra assolutismo e processi di riforma e, appunto, sul problema cruciale della rappresentanza. Per una ricostruzione imperniata sul tema dello Stato e affidata alla determinazione della dialettica tra assolutismo riformatore e difesa signorile delle libertà antiche – dialettica esemplificata da quel conflitto tra parlamenti e monarchia assoluta di Francia al quale ha dedicato una delle sue maggiori e più riuscite imprese – Alatri prende spunto dagli ultimi tre volumi di *Settecento riformatore*, riletti anche attraverso la discussione alla quale Guerci, Capra, Berengo e Diaz sottoposero dieci anni or sono il monumento venturiano (cfr. «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 19, 1985).

Prescindendo ora dalla carica regressiva di tante rivendicazioni di «libertà» e accantonando pure la questione della effettiva funzione svolta dalle monarchie d'antico regime (avversarie dell'aristocrazia feudale nell'attacco al sistema dei privilegi, o

piuttosto sue alleate nella costituzione di nuovi compromessi sociali, di nuovi «blocchi storici» meglio attrezzati alla difesa sostanziale dell'ordine signorile?), il problema (il dilemma) con il quale Alatri si misura è classico (e in buona misura, si può dire, tuttora in campo). Come scegliere tra metodi, se non democratici, in qualche modo rispettosi di talune autonomie e di istanze emergenti dalla società (e però, in assenza di vincoli a garanzia della generalità dei decisori, esposte al rischio – quando non alla certezza – di promuovere interessi particolari e dominanti) e forme del governo politico autocratiche («dittatoriali» per dirla con il Verri), indifferenti (e in verità contrastanti) alle molteplici istanze avanzate dal basso ma – proprio in virtù di tale intrinseca violenza – almeno virtualmente in condizione di affermare le logiche della modernizzazione economica e sociale, le ragioni dell'unità politica e della generalizzazione? Insomma: come, in base a quale criterio – se possibile tale da superare l'immediato riflesso dell'interesse personale – scegliere tra Montesquieu e Voltaire, tra Diderot e Linguet?

Questo dibattito segna la seconda metà del XVIII secolo, registrando, dopo un iniziale favore per la soluzione dispotica e riformatrice, il diffondersi di delusioni e cautele. E pone al centro, come Alatri dimostra ripercorrendo la letteratura sulla materia – in particolare, lasciato il Virgilio Venturi, le ricerche della Albertone (*Tra riforme e rivoluzione. Gli Stati dell'Europa del Settecento*, in *La Storia*, V 3, Torino, Utet 1986), di Capra (*Il riformismo asburgico*, ivi), Ferrone (*I profeti dell'illuminismo. La metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza 1989), Guerci (*Le monarchie assolute*, II. *Permanenze e mutamenti nell'Europa del Settecento*, Torino, Utet 1986), Diaz (*Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli. L'Europa tra illuminismo e rivoluzione*, Bologna, il Mulino 1986) e ancora i contributi di Maurizio Bazzoli (*Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, Firenze, La Nuova Italia 1986), Eugenio Di Rienzo (*Il modello politico inglese e la rivoluzione in Francia*, nel tomo cit. di *Modelli nella storia del pensiero politico*) e Dino Carpanetto (*Le riforme illuministiche in Italia*, nel tomo cit. de *La Storia*) – il tema della rappresentanza: cioè della sovranità e del rapporto tra Stato e società, tra leggi e interessi, tra pubblico e privato. Il movimento è lucidamente esposto e riesce a mostrare bene come, tra gli anni 70 e 80, «la modernizzazione dell'orga-

nismo statale fu percorso non a beneficio, ma discapito di un allargamento della rappresentanza politica». Due spinte, si potrebbe dire (ed è bene sottolinearlo, contro certe semplificazioni apologetiche), verso altrettante – inconciliabili o perlomeno contraddittorie – forme della modernità. Sviluppo contro progresso; crescita contro emancipazione; Kant avrebbe detto: razionalità strategica dell'imperativo ipotetico contro ragione pratica dell'imperativo categorico. Diviene chiaro come – in concomitanza con l'accrescersi della pressione verso l'allargamento massimo della partecipazione al potere – il procedere del tempo abbia visto, tra la prima metà del secolo e la seconda, il mutarsi della polarità cara al Venturi tra libertà e riforma in quella tra modernizzazione (promossa dalla monarchia assoluta, soggetto riformatore per eccellenza e avversario delle libertà antiche) e rappresentanza (espressione moderna – virtualmente carica di virtù trasformatrici e rivoluzionarie – dell'istanza di emancipazione).

Dalle libertà antiche alla libertà moderna: questo il movimento che Alatri ripercorre tenendo saldo il filo dei dibattiti e dei conflitti sulla rappresentanza politica nel Settecento. E non omettendo, se leggo bene, di porre in evidenza quel punto di ironia che la storia spesso si concede e che i filosofi denominano un po' pomposamente «eterogenesi dei fini». Come altrimenti leggere a posteriori l'effetto progressivo liberato dalla battaglia combattuta dai corpi costituiti, parlamenti in testa, dove quello che Guerci chiama l'«arcigno tradizionalismo» dei difensori di privilegi e rendite di posizione svolse oggettivamente e suo malgrado la «funzione storica di aver tenuto desta, lungo tutto il Settecento, un'alternativa all'assolutismo che aprì la strada a più larghe idee di libertà»? I parlamenti come vettori di principi – dice Guerci – «dotati di una potenzialità dirompente», dunque destinati «a incarnare la libertà in lotta contro la tirannide» e in qualche modo costretti a far uso di un linguaggio che fu «veicolo di istanze e valori ben diversi da quelli cui i *messieurs* si riferivano». A sua volta Diaz – che Alatri riprende – sottolinea come i corpi intermedi di Francia «non di rado rappresentarono istanze di progresso». La scelta delle formule è di per sé significativa. Farsi veicolo; rappresentare; essere dotati di potenzialità: come dire che, anche a volere tener presenti progetti e intenzioni consapevoli dei soggetti storici, la configurazione dei processi reali è poi, in buona misura, conseguenza d'altro, di quel tessuto fitto di inte-

razioni e reazioni a catena, di variabili imprevedute e imprevedibili, di effetti virtuosi o perversi non voluti, che è responsabilità dello storico restituire nella sua complessità.

Alla storiografia filosofica sul XVIII secolo Carlo Borghero dedica un corposo e suggestivo contributo (*Il ritorno del rimosso. Per un bilancio di dieci anni di studi italiani di storia della filosofia del secolo XVIII*) accompagnato da una vasta appendice bibliografica. Con decisione vengono isolati i centri intorno ai quali paiono all'autore essersi concentrati gli sforzi più proficui degli storici italiani della filosofia del secolo dei Lumi. Studi sugli ambienti clandestini e sulla circolazione sotterranea di testi e manoscritti; sulle varie forme di materialismo e naturalismo; sul pensiero esoterico; su Vico e, infine, sulla storiografia filosofica, campo nel quale si distinguono le imprese editoriali promosse dalla cerchia degli studiosi raccolta intorno a Giovanni Santinello: Borghero ricorda in particolare i lavori kantiani di Giuseppe Micheli (*Kant storico della filosofia*, Padova, Antenore 1980) e la ricerca di Mario Longo sulle storie critiche di Boureau-Deslandes e Brucker (*Historia philosophiae philosophica. Teorie e modelli della storia della filosofia tra Seicento e Settecento*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Verona 1986). I contributi di Anna Minerbi Belgrado (*Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Firenze, Olschki 1983) e del Timpanaro (*Introduzione a Il buon senso*, Milano, Garzanti 1985) su d'Holbach e la sua coterie, quindi l'edizione curata dal Landucci della *Lettre de Thrasibule à Leucippe* attribuita a Fréret (Firenze, Olschki 1986) e quella del *Ciel ouvert à tous les hommes* di Pierre Cuppé apparsa a cura di Paolo Cristofolini (Firenze, Olschki 1981), sono indiscutibili testimonianze dell'interesse suscitato dal materialismo settecentesco di area francese; in ambito anglosassone Borghero discute gli studi (Alfredo Sabetti nell'edizione della *Vita di Milton*, Napoli, Liguori 1988; Gavina Cherchi, *Satira ed enigma. Due saggi sul «Pantheisticon»*, Lucca, Pacini Fazzi 1985; Manlio Iofrida, *La filosofia di John Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*, Milano, Angeli 1983) sulla figura e l'opera di Toland: nome questo che evoca il ricordo di Onofrio Nicastro, amico carissimo, straordinario conoscitore della filosofia inglese tra Sei e Settecento, per anni impegnato – con una

competenza e un'acribia che gli studiosi non soltanto italiani hanno imparato ad apprezzare sin dai tempi della traduzione italiana del *Behemoth* hobbesiano (Roma-Bari, Laterza 1979) – nella preparazione di una edizione critica del *Pantheisticon* ormai prossima all'approdo.

Quanto a Vico, infine, ad attirare l'attenzione dello storico della storiografia filosofica sono naturalmente, accanto alla nuova *Introduzione* di Badaloni (Roma-Bari, Laterza 1988), lo studio di Gianfranco Cantelli (*Mente, corpo, linguaggio: saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sansoni 1986: una ricostruzione della desacralizzante filosofia vichiana del linguaggio come chiave di lettura della filosofia civile consegnata nella *Scienza Nuova*) e i volumi di Mario Papini (*Il geroglifico della storia: significato e funzione della dipintura nella Scienza nuova e Arbor humanae linguae: l'etimologia di G.B. Vico come chiave ermeneutica della storia del mondo*, entrambi presso Cappelli 1984), autore di una ambiziosa indagine intesa a rilevare la decisiva funzione svolta, lungo l'intero arco della riflessione vichiana, dalla metafisica di ispirazione platonica: studi dai quali emerge l'immagine di un Vico «che può ritrovarsi moderno senza essere né illuminista né galileiano», immagine paradossale che a Borghero offre il destro per rendere ragione del titolo, suggestivo e criptico, del proprio contributo. Il rimosso che ritorna – forte della mediazione verso la metafisica seicentesca (Descartes e Spinoza) e, di là da questa, verso il naturalismo rinascimentale – è né più né meno che la metafisica, nocciolo duro di un fastoso recupero di certa letteratura clandestina affidato alla connessione tra illuminismo radicale e panteistico, materialismo e libertinismo erudito. Qui – a ragione lo rimarca Borghero – l'esorcismo cassireriano nei confronti della componente materialistica dei Lumi dovrebbe offrire insieme un bersaglio polemico e una giustificazione. Si capisce che sia velato di qualche preoccupazione il commento dello storico costretto a rilevare come, «a considerare retrospettivamente alcune linee direttrici degli studi di storia della filosofia degli anni '80, gli attacchi alla filosofia delle *Lumières* in nome dell'ermetismo e del naturalismo rinascimentale abbiano sostituito la vecchia condanna della filosofia dell'intelletto pronunciata in nome della ragione dialettica»: come dire che dove non poté giungere l'esercizio di una critica della modernità sotto mentite spoglie rischia

di arrivare ora una storiografia accademica non resa certo innocua dalla non sempre piena consapevolezza dei propri approdi e delle proprie finalità.

A far da sfondo alla discussione critica dei recenti studi su *La storia del diritto e delle istituzioni* offerta da Raffaele Ajello è una ricostruzione appassionata, tesa a porre in rilievo i caratteri originari e, per dir così, la *Stimmung* di una tradizione sulla quale hanno gravemente pesato nel corso del tempo la classica separazione del ceto intellettuale italiano in rapporto alla concreta vicenda delle istituzioni e dei poteri, nonché una vocazione alla teoresi astratta. Ajello ne mette bene in risalto l'effettualità, sottolineando come, nello specifico contesto dell'antico regime, proprio «il culto formale delle idealità rappresentasse il massimo di concretezza possibile».

Il quadro, che non rinuncia a comprendere gli stessi esordi medievali, è di grande vastità e ricchezza, mosso da un gioco intenso di luci e ombre al quale Ajello affida giudizi non di rado severi. Ne discende un bilancio a tratti impietoso (di «sostanziale fallimento», per es., Ajello parla trattando dei risultati della generazione successiva ai Calasso e ai Paradisi) che accenna a portarsi in attivo solo negli anni più recenti, segnati finalmente da una aurorale emancipazione degli studi giuridico-istituzionali dall'«egemonia idealistica» e «marxistica» (Ajello rinvia agli studi di Piero Fiorelli, Vincenzo Piano Mortari, Domenico Maffei, Carlo Ghisalberti, oltre che ai propri).

Si può tutt'al più osservare come la preoccupazione di argomentare le ragioni a sostegno di una concreta prospettiva storica, capace di tenere conto insieme degli studi giuridici e delle vicende istituzionali degli Stati, induca Ajello a qualche semplificazione nella presentazione delle posizioni avversate. Della prospettiva idealistica (dal Kant dei *Metaphysische Anfangsgründe* a Hegel) e neo-idealistica (dove il principale termine di riferimento è il Croce della *Storia del regno di Napoli*, preso a emblema del vizio moralistico ed edificante di tanta nostra storiografia, oltre che di disinteresse teorico per le società reali) Ajello non si limita in effetti a rifiutare – come sarebbe ben legittimo – l'assunzione del problema empirico e la ricerca di soluzioni all'altezza della problematicità del rapporto tra fatti e concetti, tra oggettività e soggetto: tale insieme di questioni egli

tende piuttosto a trascurarlo in blocco. Cosa sia il fatto senza un soggetto impegnato ad osservarlo e come sia dato immaginare una osservazione che non comporti aporie, selezioni e opzioni di valore; quale funzione poi – sul terreno del discorso normativo – svolgano i presupposti di valore, per definizione esterni al campo problematizzabile dalle singole teorie: tali questioni non sembrano rientrare nella prospettiva ricostruttiva e critica di queste pagine. Il risultato è che, al cospetto della «tradizione empiristica e realistica dell'illuminismo anglosassone e francese», ritenuta nel suo complesso immune dai vizi ideologici delle metafisiche idealistiche (e del marxismo, loro siamese confratello), l'«idealismo retrogrado» si carica di responsabilità storiche formidabili, finendo con l'apparire niente meno che la causa del ritardo italiano nel cammino verso una compiuta civilizzazione.

«La lunga tradizione idealistica, vivendo le sue origini e la sua persistenza come un vanto, ha ostacolato il nascere di una diagnosi corretta sull'influenza che essa stessa ha esercitato nella storia italiana. Di questo condizionamento incominciano oggi ad apparire sempre più chiari gli effetti negativi. Le *formae mentis* che da quella tradizione hanno tratto alimento rappresentano uno dei motivi più seri delle difficoltà che il nostro Paese ha incontrato e incontra nell'entrare nel novero delle nazioni più progredite». Se non sorprende che sulla base di tali premesse Ajello scorga nella «crisi» e nel «crollo» dell'«ideologia marxistica» l'*incipit* della «maggiore varietà problematica» e della «evidente disponibilità dialogica» che gli paiono finalmente caratterizzare gli studi storico-giuridici italiani, si potrebbe d'altra parte osservare, con un po' di malizia, che il più convinto degli idealisti avrebbe qualche esitazione a sottoscrivere un bilancio che a una posizione ideologica – pur perversa, oltre che egemonica – attribuisce responsabilità materiali di simile portata.

Al di là della battuta resta l'impressione che la sicurezza del giudizio e la passione inducano talvolta a semplificare oltre misura le posizioni avverse, con la conseguenza (per tornare al nostro tema, cioè ai Lumi e al loro secolo) che – come in questo stesso volume osserva Ricuperati a proposito dell'intervento di Ajello al convegno su Filangieri e l'illuminismo europeo – proprio la polemica anti-idealistica «rischi di impoverire la comprensione storica di una fase dell'Illuminismo», quella «più contigua alla Rivoluzione, dove la percezione della crisi tende a tra-

dursi in una risposta utopica e quindi inevitabilmente 'profetica'. Insomma, come in politica non ogni esperienza di «estasi» si risolve nell'evasione e nell'inconcludenza, così in filosofia non ogni variante dell'idealismo è destinata a ridursi a pregiudizio dogmatico, ad astratto metafisico formalismo.

Un lungo viaggio: il concetto di Illuminismo negli anni Ottanta Ricuperati intitola un contributo che – come il suo prezioso *pendant* sulle categorie di periodizzazione e il Settecento («Studi settecenteschi» 14, 1994) – vive dell'intreccio tra la ricostruzione critica del dibattito storiografico (qui il tema è il concetto di illuminismo nella storiografia dello scorso decennio, ma la ricognizione si dilata sino ad abbracciare tutto il Novecento italiano e – più da presso – il secondo dopoguerra) e il punto di vista dello storico che nessuno sforzo compie per mascherarsi dietro futili pretese di oggettività.

La sintesi del panorama è resa agevole dal nitore del disegno. Inaugurato dal bilancio collettaneo sulle *Immagini del Settecento in Italia* che quindici anni or sono segnò l'esordio della Società italiana di studi sul secolo XVIII (Laterza 1980), il decennio trascorso ha visto svilupparsi in molteplici direzioni la ricerca storica e un dibattito sui Lumi segnato dal bisogno di problematizzare la categoria. Ma se una tonalità fondamentale accomuna agli occhi di Ricuperati ricerche pur tra loro assai diverse, questa sembra essere una più intensa, forse disincantata attenzione verso il momento non sempre esaltante, anzi talvolta oscuro della prassi politica: verso il quotidiano cimento della ragione e della volontà alle prese con la prosa del mondo. Così Ricuperati legge lo spostarsi dell'accento sul tema delle riforme negli ultimi volumi di *Settecento riformatore* e financo, nel secondo tomo del quinto, l'emergere di un moto di nostalgia per un mondo irrimediabilmente perduto, costretto a confrontarsi con una stagione di rivoluzioni percepite come incumbenti minacce.

Un discorso per molti versi simile prende forma quando si tratta di individuare la cifra dell'ultima grande fatica di Furio Diaz (*Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli*, cit.), dove una usuale attenzione per il problema del potere e per le forme del suo concreto esercizio appare ulteriormente acuirsi, a sostenere una scelta per la «grande storia» resa tanto più uni-

voca dalla esplicita insofferenza verso una certa storia sociale delle idee e verso le sue civetterie. E ancora analoghe considerazioni valgono per un altro protagonista della recente storiografia italiana sul Settecento, al quale Ricuperati guarda con evidente simpatia. Per quanto rivolti a tematiche in apparenza distanti dai centri nevralgici della sovranità, i tre volumi di Vincenzo Ferrone (*Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene 1982; *La Nuova Atlantide e i Lumi. Scienza e politica nel Piemonte di Vittorio Amedeo III*, Torino, Meynier 1987; *I profeti dell'illuminismo*, cit.) offrono anch'essi – attraverso la rivisitazione delle premesse epistemologiche dell'illuminismo italiano – importanti strumenti per la determinazione del quadro concreto entro cui presero forma politiche, progetti di riforma, concreti esperimenti di trasformazione.

Rcuperati dedica pagine illuminanti ancora ad altri contributi storiografici di rilievo: qui è d'obbligo ricordare almeno i nomi di Giuseppe Giarrizzo, Giuseppe Galasso, Paolo Casini, Walter Tega, Maurizio Mamiani, Massimo Mori, Marta Cavazza, Mariafranca Spallanzani, Guido Abbattista, Edoardo Tortarolo e, nuovamente, quelli di Carlo Borghero, Raffaele Ajello, Paolo Viola e Luciano Guerci, autore di quel *Permanenze e mutamenti nell'Europa del Settecento* (cit.) del quale non è difficile pronosticare la duratura incidenza. Ma è sulla ragione della sua ricostruzione, sulla logica che la struttura e la innerva, che vorrei a questo punto soffermarmi, in chiusura di un discorso già sin troppo lungo.

Dicevo che non fa mistero, Ricuperati, della funzione in qualche modo determinante esercitata dal punto di vista dello storico – dunque suo proprio, in questo caso – nella configurazione stessa della materia. Proprio introducendo la ricognizione della storiografia italiana egli ricorda come l'interrogarsi sull'idea di illuminismo abbia sempre comportato «un drammatico confrontarsi di passato e futuro». Siamo, come ognuno vede, distanti miglia dalla deliberata ingenuità di quegli storici che si incaponiscono nel pregiudiziale rifiuto di farsi – non prima ma nemmeno fuori del proprio discorso – storici di se stessi: quasi fosse davvero possibile adempiere il compito del lasciar parlare la cosa stessa senza prestarle comunque una lingua fatta di opzioni e di silenzi, di accenti e di omissioni. Comprendere dove si

indirizzino le simpatie di Ricuperati non richiede dunque grande travaglio ermeneutico. Il testo lo dichiara sin dalle prime battute. «Ambigui e straordinari» sono detti gli anni Ottanta, ai quali la crisi del socialismo reale – lo spiazzamento di scenari epocali – ha conferito l'onere e l'onore di ricercare una «nuova fondazione» del «rapporto fra etica e politica» in grado di restituire un concetto dei Lumi all'altezza dei tempi: «armato – precisa Ricuperati – di nuove ed antiche ragioni».

In questo contesto la posizione dello storico e l'orizzonte delle sue aspettative sono dichiarati con una lucidità pari alla franchezza: «Ci troviamo tutti – scrive Ricuperati – a dover rifondare su altre ragioni, o meglio su presupposti insieme più saldi e meno totalizzanti di quelli del marxismo hegeliano, un sistema di valori che resta quello identificato dall'Illuminismo: libertà, democrazia, uguaglianza, felicità, cosmopolitismo. Resta vero che l'unica felicità da auspicare è quella per tutti (una dimensione utopica ma a cui non si può rinunciare come orizzonte di attesa), o per il maggior numero possibile (strategia delle riforme). I referenti sono cambiati, la dimensione essendo ormai planetaria. In agguato sono ancora una volta i limiti che incontrò l'Illuminismo: le piccole patrie, i pregiudizi delle monoculture, i fondamentalismi religiosi, i nuovi razzismi, forse anche l'arroganza del presente rispetto al passato». Difficile dire meglio e ancora più difficile non condividere: e tuttavia non pare fuori luogo una osservazione che non vuol essere di polemica gratuita.

Forse non è poi così pacifico che un simile programma, tutt'altro che moderato (anche nella versione riformistica del maggior numero possibile: senza contare l'enorme difficoltà dei criteri di definizione di tale possibilità), sia davvero conciliabile con il quadro normativo teorico e materiale da Ricuperati più volte richiamato. Proprio l'insistito elogio del neo-illuminismo e degli sforzi di nuova fondazione di un'etica pubblica a partire da premesse neo-contrattualistiche autorizza a porre senza schermi la domanda (resa tanto più urgente dagli effetti perversi della globalizzazione economica e politica) se la resistenza opposta alla caratterizzazione in senso generale dei criteri normativi per la costruzione e la riproduzione delle società (a cominciare dai diritti di cittadinanza e dal catalogo dei diritti dichiarati inviolabili) non sia iscritta nel fondamento stesso del liberalismo clas-

sico (da Locke a Constant, a Tocqueville): nella decisione (senza sostanziali varianti assunta dalla riflessione contemporanea, tanto nella linea Hayek–Nozick quanto in quella Dahrendorf–Rawls) di fare della condizione proprietaria – della migrazione dal territorio dell’uso a quello dello scambio – il tratto costitutivo dell’antropologia filosofica sottesa al discorso politico e morale. Come è plausibile attendersi seriamente l’affermarsi di una logica inclusiva e generalizzante sul terreno della distribuzione degli oneri e dei benefici della cooperazione sociale quando il fondamento costitutivo di quest’ultima prende forma nell’atto stesso dell’escludere, del privare, del riservare quote di ricchezza alla disposizione e al godimento particolare?

Com’è evidente, la questione chiama in causa – insieme alle immagini dell’illuminismo e alle spalle di queste – le rappresentazioni della cosiddetta transizione dall’antico regime alla società di massa, la configurazione del rapporto tra sistema signorile e ordine borghese. È il discorso – per riprendere un’ultima volta la lezione di Guerci – delle persistenze e delle cesure, dei luoghi di mutamento e degli elementi di continuità. Quando l’antico tramonti e come, e cosa sorga da un crepuscolo che sarebbe ingenuo intendere nei termini di una scomparsa netta – di una svolta radicale – queste non sono certo questioni nuove, e tuttavia nemmeno sarebbe ragionevole dire che buone risposte siano state trovate una volta per tutte. Ciò che non pare chiaro ancora è, in particolare, il quadro dei processi di costituzione materiale dei soggetti. Lo stato della discussione sulle borghesie europee tra XIV e XX secolo (sui mutamenti della loro collocazione e funzione sociale, sulle origini e sulla composizione di classe, sui concreti rapporti con il variegato universo signorile e con i ceti subalterni) non è che il contrassegno del grande lavoro che attende di esser svolto. E allora l’interrogativo è se, al di là della buona volontà, non vi siano limiti oggettivi a porre sotto fragili auspici lo scenario di pur suggestive sintesi: se, a un certo punto, le strade di Gobetti e Gramsci, padri tutelari nell’affresco di Ricuperati, non siano ineluttabilmente destinate a divaricarsi. Che oggi quel punto sia ancora lontano – il che giustifica in abbondanza la richiesta di un impegno comune – non toglie che forse, proprio nell’interesse di quest’ultimo, sia indispensabile una chiara consapevolezza delle differenze, delle distanze e delle contraddizioni.