

Eroismo antico e moderne virtù. Antonio Simone Sografi e il teatro veneziano di fine Settecento tra mito e storia
di Pietro Themelly

Il 23 maggio 1797 A. S. Sografi, un commediografo sin allora molto impegnato nella stesura di “pezzi” letterari ispirati ai grandi temi filosofico-umanitari in voga negli anni della crisi dei Lumi, redigeva nel suo studio di Padova un appello accorato e militante rivolto ai rappresentanti della Municipalità provvisoria di Venezia, l’organismo politico sorto proprio in quei giorni sulle ceneri della Repubblica oligarchica¹. Nella petizione il nostro, oltre a interrogarsi sulle sorti future del teatro e sulla sua utilità pratica, ipotizzava di realizzare, in tempi brevi, “un’azione scenica” patriottica, rievocativa dell’antica storia patria e volta a

¹ Su A.S. Sografi vedi: G. Vedova, *Biografia degli scrittori padovani*, Minerva, Padova, 1836, v. II, pp. 292-98; G. Bonfio, *Cenni biografici di Antonio Sografi*, Bianchi, Padova, 1854; L. Bigoni, *Quattro commedie inedite di S.A. Sografi*, Gallina, Padova, 1891; Id., *Simone Antonio Sografi. Un commediografo padovano del secolo XVIII*, in «Nuovo archivio veneto», 1894, VII, pp. 107-47; B. Brunelli, *Un commediografo dimenticato: S.A. Sografi*, in «Rivista Italiana del Dramma», 1937, I, pp. 171-88; C. Goldoni, *Opere con appendice del teatro comico nel Settecento*, a cura di F. Zampieri, Ricciardi, Milano-Napoli, 1954, p. 1119 e ss.; N. Mangini, voce *Sografi*, in «Enciclopedia dello Spettacolo» Le Maschere, Roma, 1962, p. 99 e ss.; C. De Michelis, *Il teatro patriottico*, Marsilio, Venezia, 1966, pp. 19-29; Id., “Antonio Simone Sografi e la tradizione goldoniana”, in *Letterati e lettori nel Settecento veneziano*, Olschki, Firenze, 1979, pp. 203-24; Id., “Teatro e spettacolo durante la Municipalità provvisoria di Venezia, maggio-novembre 1797”, in *Il teatro e la Rivoluzione francese*, atti del Convegno di Studi, Vicenza 14-16 settembre 1989, a cura di M. Richter, Accademia Olimpica, Vicenza, 1991, pp. 263-88; M. Montanile, *I giacobini a teatro*, Società Editrice Napoletana, 1984, p. 17 e ss., ivi il testo de *La Rivoluzione di Venezia*; R. Turchi, *La commedia italiana del Settecento*, Sansoni, Firenze, 1986, in particolare p. 320 e ss.; S. Romagnoli, *La parabola teatrale del patriota Antonio Simone Sografi*, in «Teatro in Europa», 1989, 5, pp. 58-68; N. Mangini, *La parabola di un commediografo “giacobino”*: *Antonio Simone Sografi (con il testo inedito de La giornata di san Michele)*, in «Risorgimento veneto», 1990, 6, pp. 21-93; P. Trivero, *Commedie giacobine italiane*, Edizioni dell’Orso, Alessandria, 1992, p. 8 e ss.

celebrare l’“aurora felice” nella quale “tutti i cittadini erano capaci del Consiglio”. A tal fine pensava “d’unire” due vicende “vicine e celebri” della Venezia tardo medievale. La Serrata del Maggior Consiglio del 1297, “il più orribil de’ tradimenti”, il “colpo mortal” assestato per sempre “alla democrazia”, e la Congiura di Baiamonte Tiepolo del 1310, la rivolta contro il patriziato dominante del “Gracco dei veneti”, l’infelice “martire della libertà” sconfitto con la frode da P. Gradenigo “de soranome Perazzo”. Un uomo cinico e infido quest’ultimo, più che un doge, un’anima “doppia, crudel, busiara, ambiziosa”, che aveva “donato” “lo scettro agli ottimati”, decretando la fine dell’antica costituzione. Era dunque opportuno volgere lo sguardo verso quegli eventi dimenticati e tragici affinché la loro memoria potesse guidare i primi atti della nuova Municipalità e insieme ammonire “il popolo” e istruirlo “intorno ai suoi legittimi diritti, barbaramente usurpati”².

Oggi, a distanza di più di due secoli da quando scriveva il nostro – vale la pena di sottolinearlo fin da ora - siamo invece certi che la cosiddetta Serrata non determinò un mutamento di regime, non costituì un momento di svolta nella storia politico-istituzionale cittadina, né di fatto comportò l’avvento di una casta. Anche la congiura Querini-Tiepolo appare ormai solo come un mero effetto di un conflitto interno al patriziato, uno scontro privo di rivendicazioni sociali e di aspettative democratiche, animato per lo più da motivazioni corporative.

Comunque sia - e questo sarà il tema oggetto del presente contributo, preceduto da una riflessione sul mito e sul simbolismo rivoluzionario, cui farà seguito una rivisitazione degli eventi sotto il profilo storico-politico - ben giovava ai patrioti veneti intendere queste vicende come le intendevano. Desiderosi di giustificare la rottura con il passato provocata dal nuovo corso, sentivano la necessità di mostrare la sostanziale continuità tra le iniziative intraprese e gli antichi istituti democratici offesi e conculcati con la Serrata. Se l’azione di Tiepolo s’era rivelata fallimentare, le sue nobili scelte lo iscrivevano comunque tra gli eroi della patria da rievocare e venerare. Peraltro poi, per i successivi cinquecento anni, nessuna iniziativa aveva tentato di rovesciare il governo oligarchico. Tuttavia quell’occasione si era finalmente presentata. I francesi liberatori, alla fine del secolo dei Lumi, erano giunti sulla laguna: l’antica virtù sembrava poter tornare a risplendere sulla Repubblica del Leone. Grazie a quel “ritorno” l’“illegalità era legalizzata”³.

² *Petizione del cittadino Sografi*, Padova 23 maggio 1797, in «Archivio di Stato, Venezia», *Democrazia*, b. 88, fasc. 6, “Teatri e musica”; *Ai Leggitori L’Autore in La Giornata di San Michele Rappresentazione Democratica del Cittadino Sografi*, ora in N. Mangini, *Parabola di un commediografo «giacobino»*, cit.

³ M. Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 200, 327 (trad. it. *La festa rivoluzionaria*, Patron, Bologna, 1982).

Il giorno prima della petizione presentata da Sografi alla Municipalità, i rappresentanti riuniti in Assemblea avevano discusso animatamente sulla personalità di Tiepolo. Grazie alla loro iniziativa si avviava un vivace dibattito cittadino destinato a concludersi in un concorso pubblico, con tanto di premio per il vincitore, una gara bandita in estate e volta a approfondire la “questione” Baiamonte. All’entusiasmo succedeva dunque il distacco critico. Con una certa preoccupazione l’autorità si interrogava sulla fisionomia politica del cospiratore: era vitale comprendere se questi fosse stato realmente “un eroe martire della libertà” da celebrare o se invece dovesse “condannarsi per sempre all’oblio” come un “traditore” “malvagio e scellerato” che aspirava solo alla “ruina della Repubblica”. Le perplessità continuavano a manifestarsi sino a ridosso dell’ingresso delle truppe austriache in città: i patrioti scoprivano verosimilmente di non avere, nella storia remota della Repubblica, un passato democratico a cui appellarsi. Già ad agosto infatti, mentre si iniziava a dimenticare la figura di Tiepolo, si offriva addirittura una menzione d’onore a C.A. Fabris, un pittore veneziano marginale, oggi semiconosciuto e certo allora non di grido, autore d’una rappresentazione allegorica della democrazia “nuda”. I patrioti capivano di essere soli.

Ciò nonostante la figura ambigua e al tempo stesso seducente di Tiepolo aveva spinto Sografi, nei giorni iniziali del fervore, a lavorare di buona lena per allestire, in due versioni distinte, entrambe d’un certo interesse, il soggetto scenico già ricordato, e di lì a poco a stendere un altro componimento breve, sempre dedicato alle medesime vicende, come tra poco si accennerà. La congiura forse più pericolosa contro lo Stato veneto messa in atto nell’età medievale e moderna veniva dunque celebrata dal letterato patavino sul palcoscenico e trasferita sul piano della metastoria. Anche il nostro - secondo le coordinate del pensiero mitologico, ricostruite da K. Kerényi a metà Novecento - intendeva compiere un “un passo indietro”, per cercare “nel passato” “un modello in cui immergersi” ed affrontare in una condizione ormai “protetta e trasfigurata il problema del presente”⁴.

Il teatro patriottico per legittimare se stesso e la Rivoluzione ricorreva dunque al mito. Si trattava di una “tecnica istituzionale” sempre utilizzata per superare i momenti di crisi in tempi e luoghi diversi. In particolare a Venezia persino la memorialistica e i trattati politici avevano esplicitato negli ultimi cinquant’anni un senso d’insoddisfazione e di turbamento che si univa al presagio di una catastrofe imminente⁵. La fine inesorabile del sistema millenario

⁴ C.G. Jung, K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Einaudi, Torino, 1948, p. 18.

⁵ P. Del Negro, “La fine della Repubblica aristocratica”, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, v. VIII, *L’ultima fase della Serenissima*, a cura di P. Del Negro e P. Preto, Istituto

di governo, la caduta della “fabbrica” finiva quasi per essere intesa dai contemporanei come una sorta di “rischio apocalittico della fine del mondo”⁶. Pertanto tramite la forza rigenerante dei miti, rievocati anche sulle scene, si sarebbe potuto superare il disorientamento esistenziale e sociale provocato dal crollo del sistema di vita tradizionale.

La vicenda di Tiepolo si prestava bene all’impresa. Rappresentando in teatro la trama di quella congiura i veneziani di fine secolo rivivevano gli atti che ritenevano costitutivi della loro storia e insieme e dimenticavano i difficili problemi del presente. Oltre tutto l’iniziativa del cospiratore a sostegno della originaria Repubblica e la sua condotta esemplare e disinteressata spingevano i patrioti all’impegno e all’emulazione. Poco importava se l’impresa di Tiepolo era fallita; quello che non era mancato era il suo esempio e il suo coraggio. Non a caso veniva definito in quei giorni “martire”. Tale dedizione assoluta al bene pubblico, manifestata dal protagonista, serviva da sprone e insieme rassicurava: se si era stati così virtuosi *in illo tempore* lo si poteva essere ancora⁷. In altri termini gli spettatori, fossero essi semplici cittadini o rappresentanti, ripensando l’azione dell’eroe e poi reiterando quel fare, partecipavano alla costruzione di una società democratica esemplare⁸. Così il rischio dell’impresa si sublimava nella metastoria, nel passato atemporale e mitico di Tiepolo, ma tuttavia, grazie a quella “ipocrisia”, a quella “*pia fraus*” che “consentiva di stare nella storia come se non ci si stesse”, la “destorificazione” facilitava l’impegno morale e civile di tutti coloro che, a vario titolo, si sentivano coinvolti nel progetto della Municipalità provvisoria⁹.

In anni ormai lontani Ernst Cassirer ha colto nella produzione mitica e simbolica l’atto costitutivo della conoscenza, scoprendone in tal modo il carattere

della Enciclopedia Italiana, Roma, 1998, p. 191 e ss.; P. Del Negro, “La memoria dei vinti. Il patriziato veneziano e la caduta della Repubblica”, in *L’eredità dell’Ottantanove e l’Italia*, a cura di R. Zorzi, Olschki, Firenze, 1992, pp. 351-70.

⁶ F. Pitocco, *Festa rivoluzionaria e comunità riformata. Due saggi di storia della mentalità*, Bulzoni, Roma, 1986, p. 21.

⁷ M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*, Borla, Roma, 1982, p. 65.

⁸ Ivi, p. 56.

⁹ “il simbolo mitico-rituale costituisce un orizzonte di destorificazione in cui l’operare culturale umano viene mascherato come ripetizione di un modello metastorico di fondazione operativa, realizzato non da uomini ma da numi. Attraverso la *pia fraus* di questo orizzonte destorificante si sta nella storia come se non ci si stesse, secondo una ipocrisia che per un verso protegge dai momenti critici dell’esistenza storica, e per un altro verso ridischiude di fatto la valorizzazione profana e mondana dell’operare, la reintegrazione di tale operare”. E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, introduzione e cura di M. Massenzio, Argo, Lecce, 1995, p. 165.

dinamico e produttivo¹⁰. Tuttavia, come si comprenderà con lo sviluppo del nostro discorso, i palcoscenici di San Marco si apprestavano a rappresentare insieme ai miti e ai simboli “vivi”, anche quelli “morti”, per utilizzare l’efficace distinzione proposta da C.G. Jung nel 1921, sulla quale torneremo a suo tempo¹¹. In altri termini senza passato -è stato scritto- non può esistere né il mito né il simbolo: la falce e il martello è un vuoto simulacro senza la sua Rivoluzione d’Ottobre. Tuttavia il passato inteso come a priori, e più in generale ogni modello in sé conchiuso che reclama la continua reiterazione di un identico o, la sua passiva recezione, rappresenta il pericolo che sovrasta l’attività teatrale patriottica non solo veneziana e, in senso più ampio, la pedagogia rivoluzionaria nel suo complesso, come è noto agli studiosi non solo del settore.

La sovrapposizione, la coesistenza e l’intreccio, a quei tempi spesso inestricabile, tra la consapevolezza critica e l’assunzione meccanica e passiva di una norma; se si vuole anche la compresenza di procedura e verità, di direzionalità e ciclicità del pensiero, nella interpretazione della natura e della civiltà, preludono alla stessa antitesi che è propria dell’attività mitica e simbolica. Questa incertezza tra “decidere” e “ripetere”, per utilizzare il linguaggio di E. De Martino, costituisce la barriera culturale quasi invalicabile, per l’uomo dell’ultimo Settecento, come documentano da almeno trent’anni alcuni grandi studi, che hanno reso nota sia la “coesistenza storica” ed anche “la stretta interdipendenza teorica” tra sistemi ciclici e direzionali nelle indagini settecentesche sulle vicende naturali e umane¹².

Tale constatazione consente di valorizzare le prime manifestazioni coerenti e consapevoli dell’”individualismo moderno”, una sorta di “soggettivismo etico”, solidale e democratico, lontano dalle regressioni asociali che già allora scadevano nell’”anomia”, nelle “identità monologiche”, o nell’”individualismo utilitaristico”¹³. In altri termini si trattava di una dottrina che aveva influenzato il pensiero europeo sin dal Seicento per manifestarsi poi compiutamente solo dopo la Rivoluzione. Una teoria che in particolare traeva alimento dal grande processo

¹⁰ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, v. I, *Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze, 1976, p. 20 (“Introduzione”, § II).

¹¹ C.G. Jung, *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino, 1984, p. 526.

¹² S.J. Gould, *La freccia del tempo, il ciclo del tempo. Mito e metafora nella scoperta del tempo geologico*, Feltrinelli, Milano, 1989; J. Roger, “Introduction” a Buffon, *Les Époques de la Nature*, Éditions du Muséum National d’Histoire Naturelle, Paris, 1988; Id., *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*, Fayard, Paris, 1989; P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Vico a Hooke*, Feltrinelli, Milano, 1979; Id., *Il passato, la memoria, l’oblio*, Il Mulino, Bologna, 1991; K. Pomian, *L’ordine del tempo*, Einaudi, Torino, 1992.

¹³ E. Pulcini, “La passione del moderno: l’amore di sé”, in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 133-80; Ead., *L’individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati e Boringhieri, Torino, 2001.

di trasformazione della sensibilità collettiva che aveva coinvolto, com’è noto, soprattutto le *élite* europee nella seconda metà del XVIII secolo¹⁴. Ne scaturiva un inedito modo di pensare, di sentire e di vivere che attribuiva all’individuo la capacità di comprendere, tramite l’”autoesplorazione” e il “rapporto dialogico con l’altro” le regole su cui fondare la propria vita¹⁵. Sulle ceneri della società “olistica” sorgeva la nuova comunità degli individui, codificata nelle “Tavole” della *Dichiarazione dell’agosto 1789*¹⁶.

Trionfava così, per utilizzare l’espressione efficace di C. Taylor, “la libertà che si autodetermina”. Una conquista da estendersi a tutte le forme e manifestazioni dell’operare umano. Veniva così meno, ad esempio, l’idea dell’identità personale d’Antico regime, una concezione fondata sulla posizione e sul ruolo sociale. Pertanto si iniziava a pensare che anche i ruoli, lungi dall’essere socialmente derivati, potessero considerarsi “autogenerati dall’individuo”. Tramontava quindi il modo consueto di intendere il “riconoscimento sociale”: lo *status* non poteva più considerarsi come un valore precostituito e funzionale al sistema, ma invece doveva essere verificato di volta in volta e inteso come “una virtù” in continuo divenire¹⁷. Si iniziava a comprendere che le norme sociali ed etiche potevano riformularsi dal basso: si schiudevano le prospettive per una grande trasformazione.

A queste conclusioni era giunto Sografi ne *Il matrimonio democratico*, una farsa rappresentata al Teatro Civico di Venezia nel luglio 1797 e già esaminata in

¹⁴ D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Colin, Paris, 1933; P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Fayard, Paris, 1961; J. Ehrard, *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, SEVPEN, Paris, 1963; Mauzi, *L’idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Colin, Paris, 1969; J. Deprun, *La philosophie de l’inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Vrin, Paris, 1979; J. Domenech, *L’Ethique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Vrin, Paris, 1989; C. Taylor, *Sources of the Self. the Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989; L. Stone, *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra Cinque e Ottocento*, Einaudi, Torino, 1983; M. Barbagli, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia tra XV e XX secolo*, Il Mulino, Bologna, 2000.

¹⁵ C. Taylor, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, cit. Id., *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari-Roma, 2011.

¹⁶ N. Bobbio, “Nel secondo centenario della Dichiarazione dei diritti dell’uomo”, in *L’eredità dell’Ottantanove e l’Italia*, a cura di R. Zorzi, Olschki, Firenze, 1992, pp. 1-18.

¹⁷ C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., in particolare pp. 31-36; 51-64; P. Berger, “On the Obsolence of the Concept of Honour”, in *Changing Perspectives in Moral Philosophy*, eds. S. S. Hauerwas, A. MacIntyre, Notre Dame University Press, Notre Dame (Indiana), 1983, pp. 172-81. Sul problema assai utile il quadro d’insieme in A. Mubi Bighenti, *Tra onore e dignità. Per una Sociologia del rispetto*, Quaderni dell’Università degli Studi di Trento, Facoltà di Sociologia, Trento, 2008, ivi bibliografia pp. 57-65. Sulla concezione dell’”onore” tra i patrioti italiani del “Triennio”, un’idea egualitaria, non subordinata alla nascita e al censo, ma ispirata solo dalla “virtù” e dalla “civiltà de’ tratti”, vedi F. Rigotti, *L’onore degli onesti*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 139 e ss.

un contributo precedente da chi scrive¹⁸. In questa il nostro celebrava l'impossibile *mésalliance* tra un "caffettiere" e una giovane aristocratica. Giulietta riconosceva il merito e la dignità di Tonino indipendentemente dal rango, accettandolo come sposo: in tal modo alla virtù non corrispondeva più uno *status* predefinito. Questa scoperta rivoluzionaria compiuta grazie alla forza dei sentimenti - che consentiva ai virtuosi di scardinare le gerarchie sociali consuete e di ritrovare sul piano degli affetti l'eguaglianza delle condizioni, ponendo fine, in questo caso, ai matrimoni di rango - costituiva il presupposto per trasformare i vecchi assetti sociali e per giudicare in modo nuovo, egualitario, le potenzialità intrinseche all'essere umano¹⁹.

Tuttavia Sografi riusciva a superare l'immobilità sociale d'Antico regime soprattutto affrontando le questioni individuali della vita privata, restando cioè nell'ambito delle libere scelte affettive e sentimentali e, circoscrivendo così, la sua rivoluzione tra le mura di casa, nei limiti dei problemi familiari e del dibattito interiore. Si trattava comunque di un primo passo che avrebbe potuto consentire poi, allo stesso commediografo, un più ampio sguardo sul panorama sociale.

Infatti le commedie che qui discutiamo, redatte nella primavera 1797 - *La Giornata di San Michele*, e *La Rivoluzione di Venezia* - pur contestando, anche con forza, la società d'Antico regime, non riuscivano a porne in discussione fino in fondo i presupposti. Nelle due operette finiva per stemperarsi l'idea del merito personale, che non era più inteso, come ne *Il matrimonio democratico*, quale criterio regolatore di una riscritta giustizia sociale capace di trasformare la fisionomia comunitaria. Le due commedie erano segnate peraltro dalla lezione di M. Cesaretti, il maestro della giovinezza del nostro autore. Questi, proprio in quei mesi nella città del Santo, aveva redatto anonimi due celebri opuscoli: *l'Istruzione di un cittadino ai suoi fratelli meno istruiti* e *Il patriottismo illuminato*. Quel corpo d'idee finiva per guidare concettualmente la successione degli atti nelle commedie di Sografi. Tuttavia alcune incertezze offuscavano il disegno cesarottiano ispirato, per lo più, da un moderatismo dinamico.

In particolare la dottrina dell'"onesta dipendenza", fermata dal professore nel primo opuscolo, sembrava poter ostacolare, anche nelle *pièces*, il suo programma di rinnovamento. L'"onesta dipendenza" era intesa, dal maestro e dall'allievo, come una pratica razionale regolativa dei rapporti di lavoro, una sorta di patto grazie al quale i sottoposti riuscivano ad emanciparsi soltanto sul piano formale dei comportamenti. Un patto che nondimeno esigeva sempre il rispetto delle gerarchie sociali vigenti, al di là di ogni sforzo personale di

¹⁸ P. Themelly, "Amor supera tutto". *Il valore politico dei sentimenti nel teatro di Antonio Simone Sografi*, in «*Eurostudium*^{3w}», ottobre-dicembre 2015, n. 37, pp. 3-107.

¹⁹ *Il matrimonio democratico ossia il flagello de' feudatari, farsa scritta per il teatro Civico di Venezia la state dell'anno 1797, I della libertà italiana*, ora in C. De Michelis, *Il Teatro Patriottico*, cit., pp. 59-73.

emancipazione. Il barcaiolo Gardello ad esempio, ne *La Rivoluzione di Venezia*, divenuto “istrutto” sapeva tuttavia che sarebbe rimasto per sempre un servo. Ciò nonostante anche grazie all’idea di una progressiva diffusione della cultura il progetto si apriva ad una prospettiva di graduale sviluppo che, *mutatis mutandi*, poneva lo stesso concetto di merito al centro del programma. Invero lo stesso principio dell’”istruzione universale”, propugnato sempre nell’estate 1797 dal traduttore di Ossian, cioè il diritto “di tutti gli uomini alla cultura”, attribuiva all’istruzione una funzione inevitabilmente equalitaria sino trasformarla nella lotta di liberazione interiore dell’individuo e nello strumento per la salvaguardia dei propri diritti. Ne era consapevole anche Sografi che, per bocca di Gardello, scopriva che chiunque comprenda il significato della sua vita, e della sua vita in rapporto alla storia è un uomo colto.

Il tema polivalente della pacificazione sociale e della rivoluzione incruenta ispirava le scene de *La Giornata di San Michele*, un motivo, anche in questo caso, che sapeva aprirsi a soluzioni inaspettate. La prassi della moderazione, grazie a Cesaretti, diveniva il prerequisito anche in Sografi per costruire una società pluralista, libera e democratica. Si risolveva nella capacità di mediazione e di conciliazione degli opposti, traducendosi in una procedura critica e antidogmatica che trovava nel dibattito la continua possibilità per nuovi punti d’intesa ridisegnando così anche il metodo politico e pedagogico.

In linea con i futuri orientamenti della Municipalità anche Simone aveva voltato le spalle a B. Tiepolo. Un altro maestro del nostro, C. Goldoni, lo spingeva idealmente a sfiduciare gli eroi antichi per trovare, nel presente, nella “sperienza”, nei due soli “libri” conosciuti dal grande Carlo, il “mondo” e il “teatro”, i moderni esempi della virtù. Così la congiura di Sografi - almeno in una delle due versioni de *La Giornata di San Michele* che qui presentiamo (una a stampa, l’altra manoscritta) - lasciava sullo sfondo le figure storiche di Querini e Tiepolo, per rappresentare sulla scena la cospirazione ormai assurta a rivoluzione. Una protesta che coinvolgeva uniti il facoltoso “causidico” e il “libraio” “dovizioso” con il pescatore, il fabbro, il falegname e il garzone di bottega. I nuovi eroi, esempi di virtù, dovevano stagliarsi nello sfondo corale e indistinto di “artigiani” e “popolo” che accompagnavano in silenzio le loro azioni. Le vicende convenzionali della congiura costituivano ancora una cornice reputata necessaria ma ormai superata dai quesiti assillanti dell’ora.

Due rivoluzioni in conclusione si scontravano: quella del pescatore Girolamo e di Marino Bocco, un “causidico dovizioso” che reclamava sangue, l’altra, pacifica e incruenta, che aspirava alla mediazione e alla ragionevolezza, propugnata del ricco libraio Jacopo Boldo e da Baiamonte Tiepolo. Tuttavia la linea conciliante non poteva conseguire alcun effetto nei confronti di una classe dirigente radicata nei propri privilegi e pronta alla controrivoluzione preventiva.

Sografi diveniva così, uno tra i primi moderati italiani a giustificare, sia pure dal palcoscenico, la violenza e la lotta fraticida come momento ineluttabile della necessità storica. Le sue considerazioni sarebbero state riprese dagli esponenti più avanzati del liberalismo nei difficili anni della Restaurazione, così ha messo in evidenza, ormai settanta anni fa, A. Omodeo. Ma al tempo stesso il nostro si distaccava con risolutezza dal 1793 giacobino proponendo la praticabilità, nell'Italia pacificata e protetta dalle armi della *Grande Nation*, del suo progetto equilibrato, consapevole che il suo moderatismo non aveva paura del futuro.

La costruzione del consenso rivoluzionario: il teatro

L'appello di Sografi alla Municipalità del 23 maggio qui già ricordato esplicitava il fermo convincimento dell'autore nell'esclusiva funzione politica della scena. Giunta la Rivoluzione anche in quella remota laguna, i tempi sembravano ormai propizi. Pertanto il nostro intendeva andare oltre la tradizionale concezione illuminista, da lui stesso a lungo propugnata, che aveva attribuito al palcoscenico una funzione educativa per lo più d'impronta morale e civile²⁰.

La petizione era indirizzata a Venezia ai cinque membri del Comitato di Pubblica Istruzione, una delle nove commissioni, tra loro indipendenti e distinte nelle competenze, tramite le quali, da meno di una settimana, si strutturava in città l'attività di governo che inaugurava la breve esperienza della Municipalità provvisoria (12 maggio 1797-18 gennaio 1798)²¹. La magistratura alla quale Sografi si rivolgeva avrebbe dovuto "eccitare sempre più lo spirito pubblico" suscitando "nell'animo dei cittadini l'amore della libertà e della virtù". Il compito dei commissari era dunque quello di stimolare il dibattito politico: un impegno mantenuto, a suo modo, dal Comitato nel corso del semestre democratico. Era infatti necessario favorire la formazione di nuove strutture associative o quantomeno adoperarsi per coinvolgere i circoli, le accademie e le società tradizionali cittadine in una libera discussione impegnata sulle questioni dell'ora. Tuttavia anche a Venezia la paura della libertà, il rischio dello sviluppo incontrollato di idee e pensieri differenti esigevano delle forme di

²⁰ Vedi P. Themelly, *Il teatro di Antonio Simone Sografi tra cultura dell'Illuminismo e suggestioni della Rivoluzione*, in «*Eurostudium*^{3w}», ottobre-dicembre 2014, n. 33, pp. 3-67.

²¹ Il Comitato, istituito il 18 maggio, si riuniva presso i locali dell'ex Quarantia Civil Vecchia. Vedi l'*Organizzazione della Municipalità in Raccolta di Carte pubbliche, istruzioni, legislazioni, ec. ec. ec. del nuovo Veneto Governo Democratico, Venezia*. Dalle stampe del cittadino Silvestro Gatti. L'anno primo della veneta libertà, 1797, v. I, pp. 65-79. Sui problemi e le vicende della Municipalità provvisoria si indicano qui soltanto. G. Pillinini, 1797: *Venezia "giacobina"*, Editoria Universitaria, Venezia, 1997; G. Scarabello, "La Municipalità democratica", in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, v. VIII, *L'ultima fase della Serenissima*, a cura di P. Del Negro, P. Preto, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1988, pp. 263-356.

disciplinamento. Perciò, lo si vedrà meglio in seguito, i membri del Comitato avrebbero assicurato l’osservanza dell’”ordine” su tutto ciò che poteva essere autorizzato. Era opportuna dunque “l’ispezione” e la vigilanza per definire e diffondere il giusto modello della “buona educazione repubblicana”. In ultima istanza sarebbe comunque spettato al governo il vaglio “dei piani delle feste nazionali, dei pubblici spettacoli e delle rappresentazioni teatrali”, cioè delle grandi manifestazioni collettive che, per la mentalità del tempo, dovevano legittimare il nuovo corso grazie ad un uso sapiente della ritualità²². Entro questo disegno complessivo le libere scelte individuali e l’auspicato pluralismo delle opinioni correvarono il rischio di uniformarsi in un’unica “coscienza pubblica”²³.

Pertanto le nuove ceremonie laiche e lo stesso teatro, grazie alla comunicazione di un messaggio preciso e diretto espresso con i “discorsi”, le figure, gli emblemi e le metafore, potevano divulgare i principi “democratici” e così formare l’uomo nuovo rigenerato dalla Rivoluzione. Il teatro in particolare, per restare nell’ambito letterario prediletto da Sografi, era già stato considerato, come si è accennato, funzionale a un progetto pedagogico. Infatti nella tradizione settecentesca sia in Francia con Voltaire e Diderot, quanto poi in Italia con Goldoni, si era voluto attribuire alle scene l’incarico di suscitare la virtù risvegliando le passioni e i sentimenti²⁴. Invero il teatro con le sue trame, con i simboli e le scenografie, persino con la musica e la declamazione si prestava all’impresa. Era un mezzo, come allora si pensava, che riusciva a istruire sempre eccitando²⁵.

L’enfasi emotiva che caratterizzava la stesura del testo di Sografi testimoniava, lo si comprenderà meglio a breve, lo “stile” politico d’allora e insieme si giustificava nei quesiti e nelle speranze appena insorte anche nei territori dell’ex Repubblica del Leone. È tempo -affermava il commediografo nella petizione - che “tuonino” “le voci di libertà e di egualanza”, che il popolo “tragga la cognizione de’ suoi diritti”. Il nostro scrittore insisteva dichiarandosi

²² *Raccolta di Carte pubbliche...*, cit., v. I, pp. 78-79.

²³ Sulla questione vedi in particolare M. Ozouf, “La Révolution française et la formation de l’homme nouveau”, in Ead., *L’homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1989; Ead., “Spirito pubblico”, in F. Furet, M. Ozouf, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano, 1988, pp. 809-18; *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l’époque révolutionnaire*, ed. B. Baczkó, Garnier, Paris, 1982.

²⁴ Per la questione in Diderot vedi, A. Ménil, *Diderot et le drame. Théâtre et politique*, PUF, Paris, 1995, pp. 64-73. Su Goldoni vedi, “L’Autore a chi legge” in C. Goldoni, *Pamela fanciulla* ora in Id., *Pamela fanciulla. Pamela maritata*, a cura di I. Crotti, Marsilio, Venezia, 2002, p. 79. Vedi la *Préface* di Voltaire in *Théâtre du XVIII siècle. Textes choisis, établis, présentés et annotés par J. Truchet*, Gallimard, Paris, 1972, v. I, p. 874.

²⁵ Vedi M. Gioia, in P. Magistretti, *Memoria postuma di Melchiorre Gioia sull’organizzazione dei teatri nazionali*, Pirola, Milano, 1878, pp. 46-48.

seguace dei “bravi francesi” e rivendicava, a tal fine, l’uso strumentale e didattico-politico del teatro. Si mostrava convinto -come del resto ormai si pensava da quasi un decennio anche al di là delle Alpi- della valenza pedagogica di quella forma di comunicazione che sembrava assumere, a fine secolo, un carattere culturale di massa²⁶.

Proprio nel corso dei mesi nei quali Sografi compiva il suo apprendistato alla politica si moltiplicavano, nell’Italia liberata dai francesi, gli appelli e le petizioni patriottiche, mentre l’autorità e gli agenti direttoriali fissavano, o avevano da poco stabilito, le prescrizioni indirizzate all’*Armée* operante nella penisola. Il programma complessivo di disciplinamento politico-sociale, riservato dalla *Grande Nation* alle repubbliche sorelle, può essere colto nella sua essenza nel lucido quadro d’insieme delineato in quello stesso 1797 da M. A. Jullien allora poco più che ventenne, nei *Conseils aux patriotes cisalpins*²⁷. Com’è noto il rivoluzionario originario del Delfinato, né un “anarchiste” né un “bonapartista coscienzioso” come è stato detto, futuro esponente del movimento neogiacobino con la cosiddetta ripresa dell’estate 1799 e, già membro, dopo il 9 termidoro, della Commissione esecutiva d’istruzione pubblica, era giunto nel nostro paese in seguito alla congiura babuvista. Nei *Conseils*, il futuro fondatore della *Revue encyclopédique*, il periodico che intendeva contribuire ai “progressi della civiltà” tramite “la comunicazione e gli scambi tra gli uomini”, tratteggiava un sistema articolato d’istruzione nazionale che prevedeva insieme alla divulgazione della scienza e della filosofia, uno spazio altrettanto significativo riservato alle ceremonie civiche, agli esercizi militari e ginnici, alle distribuzioni di premi. Per Jullien il legislatore avrebbe dovuto entrare “dans tous les secrets du coeur humain” per rendere “la république et la révolution aimables”. Ma per poter attuare il programma era soprattutto necessario colpire “le sens du peuple” con “des objets physiques”, con “des choses réelles”²⁸. Trionfavano, di fatto, i postulati della dottrina sensista. Una filosofia che intendeva risalire dagli stimoli esterni alle sensazioni e, da questi, ai sentimenti e alle idee. Soltanto attraverso questo itinerario *le peuple* avrebbe potuto conquistare il traguardo della *raison* e così elevarsi sino all’altezza dei *représentants*. Una teoria della conoscenza diveniva pertanto funzionale ad una prassi politica: attraverso una adeguata

²⁶ *Petizione del cittadino Sografi*, Padova 23 maggio 1797, cit. P. Bosisio, *Tra ribellione e utopia. L’esperienza teatrale in Italia nelle repubbliche napoleoniche (1796-1805)*, Bulzoni, Roma, 1990; P. Themelly, *Il teatro patriottico tra Rivoluzione e Impero*, Bulzoni, Roma, 1991.

²⁷ *Quelques conseils aux patriotes cisalpins*, ora in G. Vaccarino, *I patrioti «anarchistes» e l’idea dell’unità italiana*, Einaudi, Torino, 1955, pp. 116-24. E. Di Rienzo, *Marc-Antoine Jullien de Paris (1789-1848)*, Guida, Napoli, 1999; M.C. Delieuvin, *Marc-Antoine Jullien de Paris (1775-1848). Théoriser et organiser l’éducation*, L’Harmattan, Paris, 2003.

²⁸ *Quelques conseils aux patriotes cisalpins*, ed. cit., p. 119.

organizzazione degli stimoli fisici e sensoriali era possibile indirizzare nel senso voluto l’opinione, contribuendo alla formazione di un nuovo costume.

Gli stessi concetti e persino le medesime espressioni dei *Conseils* ispiravano, di lì a poco, anche i proclami e le circolari del generale J.E. Championnet, testimoniando, in tal modo, la diffusione e la recezione capillare di un programma già elaborato in Francia. Tuttavia colui che avrebbe espugnato di lì a poco Roma e Napoli si sentiva in grado di spingersi ancora oltre, sino a prefigurare i tratti di una nascente religione politica e a intravedere la dimensione di un nuovo culto civico:

Substituez aux momeries sacerdotales des jeux publiques, des réunion nombreuses, des spectacles imposants, des fêtes solennes". Agli occhi dell’alto ufficiale trentottenne “l’homme considéré comme peuple”, ridotto alla stregua di un “enfant”, doveva essere sempre “mené par les yeux et les sens”. Solo questa strategia poteva creare “l’esprit public” e perciò doveva divenire “pour beaucoup” le mècanisme d’une révolution.²⁹

La distinzione appena emersa tra *enfants-citoyens*, esplicitava una profonda divaricazione sociale che palesava, nell’antitesi tra due popoli, un reale conflitto tra culture: il nuovo principio di cittadinanza si scontrava con l’idea tradizionale di “popolo”. Per un verso dunque emergeva il senso della democrazia moderna, un concetto sostanziato nell’idea di un inedito aggregato di singoli individui consapevoli e detentori di diritti. Una nozione che traeva alimento dalla concezione individualistica del consorzio umano, codificata nella *Dichiarazione* dell’89. Dall’altro invece ancora riaffiorava il vecchio principio di un corpo collettivo omogeneo nel quale si dissolveva l’identità del singolo. Sopravviveva, in altri termini, la consueta visione organicistica dei fenomeni sociali che aveva segnato la mentalità e il pensiero politico dall’antichità sino a quei giorni³⁰.

I due popoli dei Lumi non riuscivano quindi, neppure con una rivoluzione alle spalle, a trasformarsi in una unica nazione e più in generale non si colmava l’abisso che ancora separava l’*esprit* dei *représentants* da le *coeur* del *peuple*. La

²⁹ J.E. Championnet, *Campagnes de Hollande de Rome et de Naples*, par A.R.C. De Saint Albin, Poulet-Malassis et de Broise, Paris, 1861, p. 234.

³⁰ “L’ideale di libertà e di egualianza si impone a partire dal concetto dell’uomo in quanto individuo. Se infatti si ritiene che l’umanità tutta intera sia presente in ogni uomo, allora ogni uomo deve essere libero e tutti gli uomini devono essere eguali. È di qui che questi due grandi ideali dell’età moderna attingono la loro razionalità. Non appena invece si riconosce che un fine collettivo si impone a parecchi uomini, la loro libertà viene limitata e la loro egualianza viene messa in discussione”. L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano, 1991, p. 85. Sul problema vedi anche Id., *Homo aequalis. Genesi e trionfo della ideologia economica*, Adelphi, Milano, 1984; Id., *Saggi sull’individualismo. Una prospettiva antropologica sull’ideologia moderna*, Adelphi, Milano, 1993; A. Laurent, *Storia dell’individualismo*, Il Mulino, Bologna, 1994; N. Elias, *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna, 1995. Sulla questione resta fondamentale N. Bobbio, *Nel secondo centenario...*, cit., pp. 1-18.

pedagogia rivoluzionaria sembrava così ancora attardarsi nelle dispute libertine e deiste del secolo, nelle quali si erano dibattuti anche gli esponenti più autorevoli (e moderati) del movimento dei Lumi, quali ad esempio Voltaire e d'Alembert. Tornavano, in tal modo, ancora insolte vecchie questioni. Di fatto, in seguito ai grandi eventi rivoluzionari e alla *Dichiarazione dei diritti*, che aveva, lo si è appena ricordato, innalzato l'individuo a protagonista, sino a scoprirne la totalità dell'essere, i documenti pedagogici celebravano, invece, ancora l'uomo come realtà "unidimensionale": un soggetto scisso nelle sue facoltà costitutive, i sensi e la ragione, molto verosimilmente secondo la concezione libertina della "doppia verità".

Si perpetuava così la teoria, durata secoli e destinata a superare l'età della Rivoluzione, dei due popoli distinti, diversi tra loro per natura e attitudini: l'*élites* e le masse, il popolo dei sensi e quello dell'intelletto. L'opposizione tra due popoli e due caratteri, ispirata dalla dualità mente-cuore, aveva dato origine anche alla ipotesi deista e volterriana di una duplice verità religiosa. Quella più consapevole della coscienza, propria di una minoranza virtuosa, che trovava il suo credo nel dialogo interiore, nella certezza di Dio e nella natura terrena e effimera dell'anima; l'altra dei più, irrazionale e "selvaggia", che avvicinava solo emotivamente l'uomo all'Eterno e postulava la certezza nella perennità dell'anima³¹.

Si determinava così una profonda divaricazione che divideva, sul piano conoscitivo, religioso e morale "due popoli", i volti distinti di una società disarmonica. Era pertanto necessario, per gli interpreti di questa dottrina, l'intervento regolativo e unificante della *élite*. In particolare Voltaire, i cui accenti anticlericali, antiecclesiastici, anticonfessionali non erano certo areligiosi, reputava opportuna una duplice iniziativa. Per un verso appariva dunque necessario recuperare l'essenza e l'originaria purezza dell'esperienza religiosa, degradata nel divenire storico. Per l'altro la "fola" dell'immortalità dell'anima, che costituiva la grande speranza delle masse, se ben utilizzata poteva contribuire ad armonizzare e riequilibrare i guasti della società. Voltaire finiva così per attribuire un "valore positivo a quel concetto di religione come impostura", pur nella frastagliata articolazione del suo pensiero a riguardo³². Tornava così il tema proprio della tradizione libertina che individuava "l'origine del fatto religioso in un artificio politico"³³. Pertanto quella inconfessabile

³¹ N. Pomeau, *La religion de Voltaire*, nouvelle édition revue et mise à jour, Nizet, Paris, 1995; S. Landucci, *Voltaire*, C.E.I., Milano 1969.

³² Vedi, "Introduzione" in P.T. d'Holbach, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano, 2010, p. XLVII.

³³ A. Minerbi-Belgrado, *Paura e ignoranza, studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Olschki, Firenze, 1983, pp. 103 e ss.

“bugia” colpiva il sentire delle moltitudini, rivitalizzava le forme di un credo elementare, e consentiva, in tal modo, all’autorità, grazie all’uso sapiente e spettacolare dell’“inganno”, di compiere un intervento di omologazione culturale, che era insieme educativo e disciplinante.

Nondimeno studi recenti hanno tentato di ricostruire le vicende del “naufragio” di quel modello culturale sotteso al criterio della “doppia verità”, mettendo in evidenza come a partire dai tardi anni Sessanta e poi, ancor più con la Rivoluzione, l’affermazione del libero pensiero contribuiva a trasformare i contenuti della protesta religiosa, relegando in un passato senza futuro la polemica libertina. Veniva soprattutto meno la consueta raccomandazione di “lasciare il popolo nei suoi pregiudizi, senza i quali sarebbe stato impossibile tenerlo a freno”³⁴. L’élite si mobilitava. In particolare a fine secolo, a sud delle Alpi, per quel che a noi interessa, “in quel gran laboratorio intellettuale che fu la Milano democratizzata”, il “clima di libertà”, “l’ansia di rigenerazione”, la “speranza o l’illusione che fosse possibile tentare quel che fino ad allora era sembrato impossibile”, favorì lo sviluppo “di un’esperienza radicalmente nuova” che consentì la fioritura di una “letteratura per il popolo”, testimonianza di un vasto movimento d’opinione, al quale tuttavia si accennerà più avanti³⁵. In questo quadro assumeva il suo rilievo un filone variegato, deista, ateo, anticristiano o più in generale incredulo, che qui consideriamo schematicamente solo in funzione del nostro discorso. In sostanza si definiva, in quegli anni cruciali, un *corpus* documentario che riattualizzava, rinnovandole, le istanze estreme dei Lumi, sino a delineare un progetto politico (e un programma pedagogico) volto a emancipare le masse e a renderle consapevoli. Un disegno che tendeva a restituire la dignità umana auspicando per tutti l’esercizio della “sana ragione”, il “solo lume che l’uomo deve seguire”. La pedagogia tradizionale veniva dunque superata grazie al fare di una minoranza virtuosa che tendeva a dilatare le ragionevoli conquiste della nuova cultura in un più ampio spettro sociale. L’auspicio nella illimitata perfettibilità del genere umano sembrava così avverarsi. Era giunta l’ora dei “veri sapienti” impegnati a “diffondere la verità di cui erano in possesso” per garantire di un consenso razionale³⁶. Da questa nuova “aristocrazia di dotti”, così attenta alla trasmissione del sapere più che orientata a fornire le tecniche per l’acquisizione delle

³⁴ Vedi, “Introduzione” in *Il celebre e raro trattato de’ tre impostori* (1798), a cura di L. Guerci, Edizioni dell’Orso, Alessandria, 1996, p. 27.

³⁵ L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell’Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Il Mulino, Bologna, 1999.

³⁶ L. Guerci, *Incredulità e rigenerazione nella Lombardia del triennio repubblicano*, in «Rivista storica italiana», CIX, 1997, 1, pp. 49-120.

conoscenze, poteva sorgere un progetto innovativo volto a trasformare la società tradizionale in una nazione di cittadini consapevoli e detentori di reali diritti?

Altri studi, centrati sul caso francese, attenti in particolare alla elaborazione dei programmi ufficiali della classe dirigente formulati per lo più tra 1789 e 1793, fanno emergere un ceto intellettuale poco sensibile al cambiamento e ancora radicato nella tradizione pedagogica. In definitiva l'uomo della Rivoluzione sembra ripercorrere in buona parte il cammino a suo tempo compiuto dal deista o dal libertino sul piano educativo. Anche per la nuova classe dirigente transalpina le conoscenze e il sapere si acquisivano tramite due metodologie differenziate, adeguate alle diverse recettività dei fruitori: quelle delle sensazioni e del cuore, per le moltitudini inconsapevoli, quelle più alte e diverse dell'intelletto per i ceti egemoni che possedevano strumenti mentali adeguati. Ne scaturiva una pedagogia differenziata in due diversi percorsi formativi, sempre modellati sull'opposizione mente-cuore, che si richiamavano solo verbalmente alla celebre distinzione condorcetiana tra *l'éducation* e *l'instruction*³⁷.

Il grido "l'inégalité d'instruction est une des principales sources de la tyrannie"³⁸ ispira in buona parte il programma pedagogico definito da Condorcet tra il febbraio 1791 e l'aprile 1792, in seguito a un lontano interesse manifestatosi sin dai primi anni Settanta³⁹. Come ha osservato S. Moravia il suo programma fondeva insieme i due temi di fondo della pedagogia illuministica. Per un verso privilegiava il motivo dell'istruzione universale, ovvero l'impegno affinché tutti fossero egualmente istruiti. L'istruzione diveniva così il processo di liberazione interiore dell'individuo e lo strumento per la salvaguardia dei suoi diritti, l'opportunità per uscire da uno stato di minorità e di dipendenza permanente di un individuo dagli altri individui. Sembrava potersi inaugurare per questa via il sistema dell'eguaglianza. Per l'altro, invece, si schiudevano le prospettive dell'utilitarismo sociale: la formazione era funzionale alla razionalizzazione delle risorse intellettuali e tecniche, al fine di massimizzare il benessere collettivo⁴⁰.

Scoperta la centralità dell'individuo l'altro grande tema era quello di garantirne i diritti personali, nelle molteplici forme della libertà: morale, politica, religiosa. Di qui la necessità di uno stato garante e al tempo stesso limitato.

³⁷ F. Pitocco, *Festa rivoluzionaria...*, cit., in particolare pp. 5-15.

³⁸ J.A.C. de Condorcet, *Écrites sur l'instruction publique*, v. I, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, texte présenté, annoté, et commenté par Ch. Coutel et C. Kintzler, Edilig, Paris, 1989, p. 37.

³⁹ E. e R. Badinter, *Condorcet. Un intellectuel en politique*, Fayard, Paris, 1988; J.A.C. de Condorcet, *Gli sguardi dell'Illuminista. Politica e ragione nell'età dei Lumi*, a cura di G. Durante, Dedalo, Bari, 2009. C. Pancera, *La Rivoluzione francese e l'istruzione per tutti. Dalla convocazione degli Stati Generali alla chiusura della Costituente*, Schena, Fasano di Puglia, 1984; M. Albertone, *Una scuola per la rivoluzione. Condorcet e il dibattito sull'istruzione: 1792-1794*, Guida, Napoli, 1979; S. Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo*, Laterza, Bari, 1968, pp. 327-41.

⁴⁰ S. Moravia, *Il tramonto...*, cit., p. 328 e ss.

Incompetente nelle questioni della coscienza, della autonomia di giudizio, dell'esercizio della critica. Se solo lo stato poteva garantire il carattere non statale dell'istruzione, la sua autorità era limitata e bilanciata dalla comunità scientifica, una organizzazione del sapere collettiva, autonoma e autogovernata che sovraintendeva e regolava il processo formativo. Ne derivava una singolare mescolanza di "élitarismo scientifico", "individualismo", e "liberalismo"⁴¹. Tuttavia, nel rifiuto d'ogni apriorismo e di qualsiasi cristallizzazione ideologica, ogni conoscenza doveva essere sottoposta alla verifica e al dibattito: l'istruzione e più in generale la cultura divenivano il nuovo cantiere della società civile: il processo di rinnovamento sociale doveva dunque partire dal profondo della società e coinvolgere preliminarmente l'esperienza culturale. L'istruzione diveniva così lo strumento, la procedura -scriveva Condorcet nei *Mémoires* del 1791- "per regalarsi da se stessi [...] senza essere obbligati a ricorrere alla ragione altrui"⁴². Questo modello d'istruzione pubblica si contrapponeva dunque a quello di educazione proprio della pedagogia rivoluzionaria, o, come è stato recentemente scritto, rifletteva l'antitesi tra "pubblico" e "nazionale", tra "libertà dei singoli" e "volontà generale"⁴³.

L'Assemblea, com'è noto, rifiutava il progetto di Condorcet rinsaldandosi nel tradizionalismo pedagogico. Pertanto *L'éducation* veniva considerata convenzionalmente nella sua valenza emotiva e diveniva il principale campo di attività della didattica rivoluzionaria. Una pedagogia che voleva intervenire "sugli uomini come massa" (H.G.R. Mirabeau) e privilegiava quindi la mozione degli affetti e la regia degli stimoli irrazionali trovando il suo sbocco naturale e la sua attuazione pratica nella liturgia del teatro e delle feste patriottiche. Si trattava inevitabilmente di una tecnica rischiosa che tendeva a suscitare meccanicamente una verità già fatta, a instillare un credo politico, a considerare la stessa conoscenza come reiterazione di un identico. L'altro percorso, l'*instruction*, continuava ad essere inteso come un processo razionale e trovava nella scuola la sua più compiuta realizzazione. In tale ambito le conoscenze si sarebbero dovute costruire tramite il ragionamento: le procedure avrebbero potuto così acquistare

⁴¹ K.M. Baker, "Condorcet", in F. Furet, M. Ozouf, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano, 1988, p. 207 e ss.

⁴² J.-A. Caritat de Condorcet, *Le Memorie sull'Istruzione Pubblica*, Società Editrice Dante Alighieri, Milano-Roma-Napoli, 1911, pp. 43; 59. Si veda anche p. 42: "Il fine dell'istruzione non è quello di far ammirare agli uomini una legislazione bell'e fatta, ma di renderli capaci di apprezzarla e correggerla. Non si tratta di sottomettere ogni generazione alle opinioni come alla volontà di quella che la precede; ma di illuminarle sempre più, affinché ciascuna diventi degna di governarsi mediante la propria ragione".

⁴³ M. Bascetta, "Introduzione", in J.A.C. de Condorcet, *Elogio dell'istruzione pubblica*, Manifestolibri, Roma, 2002, pp. 7-22.

sempre maggior rilievo rispetto allo stesso principio di acquisizione della verità⁴⁴. Ciò nonostante sembrava potersi prefigurare con gli incubi dell'arte di stato, anche la pericolosa contaminazione e complementarietà del catechismo con la grammatica.

Il discorso pedagogico sembrava rivelare pertanto, insieme alla distinzione tra due popoli e all'idea di due diversi sistemi conoscitivi, anche l'ipotesi, già accennata, di un modello umano unidimensionale. Si delineava in tal modo, in ragione dei diversi destini sociali, un individuo differenziato per analogia in una sola delle due facoltà naturali costitutive della specie (sensazione e riflessione). In realtà gli intellettuali dei Lumi si erano da tempo impegnati a recuperare il carattere autentico, a due dimensioni, della persona umana⁴⁵. Infatti, non solo gli assertori del primato del *sentio* sul *cogito*, ma più in generale una buona parte del pensiero europeo di quegli anni, intendeva valorizzare la sfera irrazionale e emotiva della coscienza. Tuttavia gli istinti e le passioni per acquistare il loro pieno e autonomo rilievo dovevano interagire necessariamente con la coscienza, e la coscienza, se si vuole, con l'esperienza. Ben si sapeva, anche molto prima del dibattito settecentesco sul tema, che ogni uomo è sempre costretto, per "orientare" la propria vita, ad armonizzare i moti del cuore con le istanze della ragione, a coordinare quei due poli dialettici in eterno contrasto sino a scorgervi le fasi distinte di un processo unitario. Se tale conoscenza era dunque remota, nondimeno le battaglie culturali dell'«*Enciclopedia*», le rinnovate dispute intorno ai criteri del metodo e non da ultimo le ripercussioni e le applicazioni pratico-politiche che scaturivano da quella stessa teoria, riaccendevano il dibattito. Anche in questo caso, come si comprenderà tramite la rapida presentazione di due esempi circoscritti al pensiero prerivoluzionario, le spinte innovative finivano per restare soffocate dalle permanenze di una vecchia cultura. Non si conquistava, in sostanza, il traguardo della ragione dialettica; come nelle questioni di metodo e di conseguenza sul versante conoscitivo e pedagogico la procedura finiva per restare l'ancella della verità.

Già nel 1751 J. Le Rond d'Alembert, con il *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, aveva avanzato, in quel celebre disegno, anche una serrata polemica nei confronti di R. Cartesio e G. W. Leibniz, simboli, a suo dire, di un modello di conoscenza fondato sulla ragione astratta. Il futuro patriarca dei Lumi, solo dopo la scomparsa di Voltaire e per i soli cinque anni oltre i quali si chiudeva anche la sua vita, scorgeva nell'opera di quei grandi interpreti del Seicento la genesi di un pensiero che rompeva con la tradizione medioevale e che, in tal modo, costituiva la premessa della cultura di cui si sentiva interprete.

⁴⁴ F. Pitocco, *Festa rivoluzionaria e comunità riformata*, cit.

⁴⁵ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, introduzione di L. Gallino, Einaudi, Torino, 1999.

D'Alembert rifuggiva tuttavia dai giudizi di valore e intendeva solo contestare le incoerenze metodologiche dei due filosofi dell'età barocca. Ravvisava che le tesi d'entrambi non erano dimostrate in modo adeguato. La monade di Leibniz, ad esempio, per limitarci ad una sola di quelle dimostrazioni, ovvero un centro di forza attiva nel quale si fondono insieme materia e spirito, rimaneva per l'enciclopedista un postulato e, come tale, una mera astrazione, un'idea che non si costituiva tramite i dati dell'esperienza. Ne derivava un metodo che privilegiava solo uno dei due momenti: la riflessione rispetto alla osservazione. Per d'Alembert invece, ogni principio doveva scaturire dalla verifica, dall'esperimento concreto, da una serena comparazione dei dati empirici. Sensazione e riflessione, idea e cosa, acquistavano significato solo nel loro rapporto. L'argomentazione dunque acquistava maggior rilievo nei confronti della conclusione e si bandiva ogni idea precostituita⁴⁶.

Il *Discours* celebrava così, con l'affermazione irreversibile del metodo sperimentale, la nuova scienza dell'uomo e il primato della procedura nei confronti della verità. Tuttavia le nuove certezze ben presto vacillavano. Di fatto per d'Alembert la natura, una realtà oggettiva, assoluta e superiore all'uomo, finiva per inibire l'attività di qualsiasi ricerca, sino a rendere vano il lavoro e l'azione della scienza. Di lì a qualche anno le analisi empiriche apparivano all'illuminista sempre più imperfette e parziali, forse addirittura arbitrarie e comunque incapaci di misurarsi con le leggi eterne dell'universo. Era pertanto impossibile oltrepassare la piccola sfera del noto, riuscire a inoltrarsi nei "vasti deserti" dell'"incognito", una realtà in sé, impenetrabile alle tecniche dello scienziato⁴⁷. La sconfitta della procedura di fronte all'insorgere dell'a priori, percepito anche nella sua dimensione insondabile, faceva rasentare a d'Alembert l'abisso scettico-relativistico, mentre si ridestava in lui la certezza della *veritas* intesa, tradizionalmente, come *adaequatio rei et intellectus*. Com'è noto D. Diderot nel suo *Sogno* gli farà dire "Sceptique, je me serai couché, sceptique, je me lèverai"⁴⁸.

Nei primi anni Settanta P.T d'Holbach, in particolare ne *Le Bon Sens*, si proponeva di superare la distinzione libertina tra le due verità auspicando un processo di autoeducazione sociale grazie al quale ogni individuo avrebbe potuto

⁴⁶ Vedi *Discorso preliminare*, ora in *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri, ordinato da Diderot e d'Alembert*, a cura di P. Casini, Laterza, Bari, 1968, pp. 63-69.

⁴⁷ P. Casini, *Jean d'Alembert "epistemologo"*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XIX, 1964, pp. 28-53; Id., *Il problema d'Alembert*, in «Rivista di filosofia», 1, 1970, pp. 26-47; T.L. Hankins, *Jean d'Alembert. Science and Enlightenment*, Gordon and Beach, New York, 1985.

⁴⁸ D. Diderot, *Le rêve de d'Alembert, texte intégral d'après la copie inédite de Léningrad*, présenté et annoté par J. Varloot, Editions sociales, Paris, 1971, p. 21.

raggiungere la consapevolezza della coscienza⁴⁹. L'operetta, uscita anonima nel 1772, riscosse grande e durevole successo. Considerata da taluni come la semplificazione didattica di un disegno già svolto, essa ribadiva, senza più esitazioni, una concezione materialista e atea che il barone aveva esplicitato solo nel 1770 nel *Système de la Nature*, pubblicandolo tuttavia sotto il nome di J-B. Mirabaud, un "polemista antireligioso morto dieci anni prima"⁵⁰.

Entro questa prospettiva radicale ed estrema si ribadiva la condanna *in toto* dell'esperienza religiosa ricondotta a pura manifestazione del pensiero primitivo e irrazionale. Al rifiuto dell' "arcaico" si accompagnava nelle pagine del *pamphlet* la celebrazione del pensiero moderno, un pensiero definito critico, fondato sulla ragione e sulla dimostrazione⁵¹. Sin dalla *Prefazione* l'autore chiariva l'idea dell'opera mettendo in evidenza, per il lettore, il carattere dinamico del "buon senso". La stessa locuzione perdeva il tradizionale significato di "senso comune" per assumere una diversa connotazione pragmatica. Voleva esprimere l'atto consapevole di una volontà intellettuale e insieme morale alla portata di tutti, volta ad andar oltre le convenzioni sociali, mobilitata per recuperare una nuova identità personale e comunitaria:

La verità è semplice [...], è fatta per essere intesa da tutte le menti sane [...]. Per mettere in chiaro i veri principi della morale, gli uomini non hanno bisogno né di teologia, né di rivelazione, né di divinità: hanno bisogno soltanto del buon senso. Rientrino in sé, riflettano sulla propria natura, consultino i loro interessi evidenti, considerino lo scopo della società e di ciascuno dei membri che la compongono.⁵²

Questo precoce motto rivoluzionario, pronunciato agli inizi degli anni Settanta, era tuttavia viziato da contraddizioni evidenti. Il "buon senso" finiva per spegnersi nel concetto di "ateismo per tutti": una scelta, quest'ultima per l'autore, congrua ad esprimere la concezione del "buon senso"⁵³. L'ateo, più che impegnarsi a negare Dio, doveva soprattutto adoperarsi per costruire, insieme a tutti, una società solidale ed equa, a misura d'uomo. Per riedificare secondo i

⁴⁹ *Le Bon Sens, ou Idées naturelles opposée aux Idées surnaturelles* (1772). Per l'edizione francese si veda Baron Thiry d'Holbach, *Le Bon Sens*, cit., ed. J. Deprun, Editiones rationalists, Paris, 1971. Per quella italiana, Id., *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, cit.

⁵⁰ *Système de la Nature, ou des Lois du Monde physique et du Monde moral* (1770); trad. it. P. Thiery d'Holbach, *Sistema della natura*, a cura di A. Negri, Utet, Torino, 1978. Per l'attribuzione e notizie, ivi, pp. 45-46; 67-69. La citazione riportata nel testo è tratta da "Introduzione" in P.T. d'Holbach, *Il buon senso*, cit., p. XVIII.

⁵¹ A. Minerbi-Belgrado, *Paura e ignoranza, studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, cit.; M.G. di Domenico, *Natura Uomo Dio: saggio sull'antropologia di d'Holbach*, Loffredo, Napoli, 1994.

⁵² P.T. d'Holbach, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, cit., pp. 8-9; V. Barba, *La virtù senza Dio. Il pensiero etico-politico di d'Holbach*, Laterza, Roma-Bari, 1993; J. Domenech, *D'Holbach et l'obsession de la morale*, in «Corpus», 1992, 22-23, pp. 103-15.

⁵³ P.T. d'Holbach, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, cit., pp. 136-46.

criteri della ragione la nuova comunità era dunque necessario recuperare un “metodo”, una pratica empirica di conoscenza funzionale a orientarsi nel mondo e a definire i nuovi programmi. Questo metodo, in grado di integrare e armonizzare le due facoltà naturali e costitutive dell’uomo (i sensi e la ragione), doveva, in quanto patrimonio del genere umano, essere esteso a tutti, nessuno escluso⁵⁴. Il barone - grazie a questa procedura nella quale ciascuno poteva ritrovarsi - pensava di poter superare l’*impasse* libertina della “doppia verità” e dell’“uomo unidimensionale”, trasformando i due popoli dei Lumi finalmente in una unica nazione.

S. Timpanaro, curando l’edizione del testo, ha scorto nell’“ateismo ragionato” fondato “sul buon senso naturale” di d’Holbach il preannuncio di una “fraternità laica”, che quasi anticipa i versi “indimenticabili” della leopardiana *Ginestra* (vv. 145-157) e apre così alla grande speranza che “strinse” “i mortal” “contra” “l’empia natura” nella “social catena”. La “potenzialità democratica” di quelle pagine evocava, sempre per lo studioso, “l’ecumenismo cui aspira la religione”, una possibilità che si sostanziava in una “forma di conoscenza espansa a tutta l’umanità”, legittimandosi nell’impegno costante verso i dimenticati⁵⁵. Anche se l’autorevole giudizio del celebre studioso può essere contraddetto, la sua riflessione è tuttavia utile per chiarire l’ambito nel quale si collocavano i pensieri e le azioni di allora dando vita, anche in questo caso, a un intreccio di motivi tra loro sempre in contrasto. Forse è sin troppo ovvio che l’“ateismo per tutti” di d’Holbach non può preannunciare, pur auspicandola con forza, la nascita di una società di uomini liberi. La “direzionalità” del metodo, la procedura, tanto invocata dal barone come il mezzo idoneo per conquistare un sapere antidogmatico e anticonvenzionale al servizio della società per trasformarla, si spegneva nella “ciclicità” di un a priori, si piegava per rappresentare una verità in sé: l’ateismo, un dato indiscutibile sul quale l’uomo di “buon senso” doveva modellare il proprio pensiero.

In tal modo la “sana ragione”, privata della sua funzione dialettica, si prestava ad annunciare l’ora dei “veri sapienti”, di coloro che intendevano, con tutti i rischi del caso, “diffondere la verità” di cui “erano in possesso⁵⁶. Si delineava un itinerario destinato ad avere i suoi riscontri e forse a non essere del tutto infrequente nel triennio patriottico italiano di fine Settecento. Si ricorderà qui il caso di G. Bocalosi, un medico e fisiologo fiorentino, scomparso giovane nel 1800, a soli quarant’anni, una figura tutto sommato minore del nostro ultimo Illuminismo che ormai era sfociato nella pratica rivoluzionaria. A Milano cisalpina, sin dal 1796, il nostro elaborava un disegno pedagogico, dopo aver già

⁵⁴ Ivi, pp. 113-15; 126-28.

⁵⁵ Vedi “Introduzione”, in P.T. d’Holbach, *Il buon senso*, cit., pp. 56-9.

⁵⁶ Vedi *supra* n. 36.

stampato negli anni Novanta la sua opera utopistica, contraddittoria ed estrema. Formatosi giovane, anche sui testi di Ch. Bonnet e facendo propria, almeno allora, la teoria dei germi preesistenti e dello sviluppo programmato, il fiorentino auspicava poi sul piano politico, negli anni d'influenza francese, un programma radicale, nel quale conciliava la democrazia sociale con il suffragio universale e il concetto di rappresentanza⁵⁷. Entro queste premesse il patriota pensava dunque che tutti gli uomini fossero egualmente liberi, cioè protagonisti con le loro determinazioni alla costruzione del bene comune. Nondimeno pensava che si sarebbe potuti divenire liberi solo dopo essere stati educati ad un modello *predefinito* di libertà⁵⁸. Si prefiguravano così le ombre e i rischi intrinseci della pedagogia rivoluzionaria.

Tuttavia i tempi spingevano anche in un'altra direzione: l'educazione negativa di Rousseau stava a dimostrarlo, nonostante le contraddizioni, che richiameremo in breve chiudendo questa prima sezione. In definitiva anche un personaggio controverso come M. Robespierre, in un suo *Discorso del maggio* 1793, nei momenti difficili della resa dei conti con la Gironda, riconosceva che "spettava all'opinione pubblica il compito di giudicare gli uomini che governano e non già a costoro [...] di creare l'opinione pubblica"⁵⁹.

All'inizio di quello stesso 1793, ben lontano dalla Francia, J.G. Fichte, allora un anonimo precettore a Danzica, informato tuttavia sulle contemporanee e difficili vicende rivoluzionarie, ammoniva gli "amici e i servitori dell'oscurantismo". Ricordava che "la storia degli uomini" procede "o con salti violenti" o con un "progresso graduale, lento ma sicuro". Se era preferibile, scriveva, il secondo processo, al fine di garantire "l'avanzata dei lumi", comunque constatava che a volte "le rivoluzioni divengono necessarie". Si appellava ai "popoli" affinché non fosse soffocata la liberà d'espressione, in un opuscolo su la *Rivendicazione della libertà di pensiero*, sul quale torneremo più avanti⁶⁰. Il giovane filosofo affermava in quelle pagine che nessuno può porre limiti all'uomo, neppure l'uomo stesso. Caratteristica essenziale della ragione è non riconoscere limiti assoluti, "andar oltre":

⁵⁷ M. Berengo, *La società veneta alla fine del Settecento*, Sansoni, Firenze, 1956, pp. 207-17; Vittorio Criscuolo, *Girolamo Bocalosi tra libertinismo e giacobinismo*, ora in Id., *Albori di Democrazia nell'Italia in Rivoluzione (1792-1802)*, Angeli, Milano, 2006, pp. 271-338; L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane*, cit., ad indicem.

⁵⁸ P. Themelly, *L'Illuminismo radicale di Girolamo Bocalosi. Il problema delle operette giovanili (1780-1783)*, «*Eurostudium*^{3w}», aprile-giugno 2010, n. 15, pp. 86-107.

⁵⁹ M. Robespierre, *Sulla Costituzione*. Discorso pronunciato alla Convenzione il 10 maggio 1793, ora in Id., *La Rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, 1984, pp. 127-44, in particolare, p. 135.

⁶⁰ J.G. Fichte, *Rivendicazione della libertà di pensiero*, ora in Id., *Sulla Rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, a cura V.E. Alfieri, Laterza, Bari, 1974, pp. 3-39.

A nessuno, tranne che all'individuo stesso, è lecito determinare la scelta, la direzione, i limiti del proprio indagare. [...] Qui nulla in generale lo spinge ad agire, tranne tutt'al più l'inclinazione; e questa inclinazione egli può bene, là dove non la limita la legge morale, limitarla con una legge ch'egli si è imposto volontariamente. Ma se invece egli è giunto a quei limiti della riflessione, qualcosa lo spinge indubbiamente ad operare, a oltrepassare i limiti e a spingersi oltre, e questo qualcosa è l'essenza della nostra ragione, della ragione la quale tende all'infinito. È caratteristica fondamentale della nostra ragione il non riconoscere limiti assoluti; e anzitutto perciò essa è ragione, e anzitutto perciò l'uomo è un essere razionale, libero, autonomo. La ricerca all'infinito è quindi un diritto *inalienabile* dell'uomo.⁶¹

Il teatro come culto del popolo?

Tuttavia la necessità di creare “una maniera di pensare uniforme” per garantire “una uniforme maniera di agire”, come allora si scriveva sui periodici dell’Italia libera, non si risolse soltanto nelle modalità strumentali del disciplinamento. Di là dei proclami della *Grande Nation* e degli indirizzi delle nuove municipalità lo stesso spirito della Costituzione dell’anno III, come è stato osservato, aveva introdotto nella penisola con la libertà individuale il diritto di parola, un’opportunità sino allora sconosciuta che favorì per tutti “un processo di politicizzazione che non sarebbe stato cancellato”.

In questo clima sorse così anche quella letteratura politica per il popolo, cui abbiamo accennato, centrata sull’emancipazione, sulle aspettative e persino sui bisogni materiali delle classi inferiori che è parsa a taluni schiudere le prospettive della democrazia contemporanea. Più in generale si inaugurava in quegli anni un dibattito vasto e diversificato che pur nella varietà delle accentuazioni confluiva nell’idea di “stabilire nella penisola una repubblica fondata sulla sovranità popolare”. Tuttavia, per quel che qui interessa, nonostante la vivacità e l’abbondante messe di opuscoli, libelli e periodici allora diffusi capillarmente, i disegni pedagogici più consapevoli non riuscirono ad imporsi e il progetto di radicale rinnovamento politico-sociale risultò sconfitto⁶². Se poi di fatto non prevalse il conformismo nondimeno gli entusiasmi riformatori si spegnevano. Iniziava a prefigurarsi nella evocazione del popolo la celebrazione del suo mito: sorgeva un nuovo soggetto storico da commemorare in una sorta di “culto”. Almeno per una corrente di pensiero, esorcizzato ogni rischio di ricostruzione della nuova comunità “dal basso” si sperimentò per il popolo, un soggetto storico destinato ad “uscire” dalla storia, la “pia frode” della sua rievocazione liturgica⁶³.

⁶¹ Ivi, p. 26.

⁶² L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane*, cit., V. Criscuolo, *Albori di democrazia...*, cit.

⁶³ Per il concetto di *pia fraus* qui già richiamato nel paragrafo introduttivo vedi, in senso più generale, E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino, 1977, pp. 218 e ss., 628 e ss.

Gli studi di G.L. Mosse sul simbolismo politico tedesco tra Ottocento e Novecento, redatti ormai da più di quarant'anni, confermano, in una certa misura, le incertezze e le contraddizioni sopra accennate. Per l'autorevole studioso i nuovi riti civili e patriottici, sorti in Europa con la Rivoluzione francese, costituivano la testimonianza di un nuovo stile politico funzionale ad una società divenuta di massa. Una società capace, con i suoi modelli di rappresentazione, di dare forma al “culto del popolo” sino a elaborarne una compiuta liturgia. Un culto ispirato al concetto rousseauiano di volontà generale e volto a celebrare, in un modello collettivistico, l'unanimità del corpo sociale fittiziamente riunito⁶⁴.

Invero la lettura del “problema Rousseau”, che ispirava le pagine dello storico berlinese, lo portava a cogliere, nel fine collettivo intrinseco nell'opera del ginevrino, l'essenza del contratto: ne scaturiva l'idea di un primato che avrebbe trasceso e schiacciato il singolo. Un processo volto ad una omologazione sociale, alla costruzione di una “volontà una”, la *volonté de tous*, un tutt'unico predeterminato che si definiva nella distruzione delle volontà particolari più che tramite lo scambio, lo scontro, la somma e la conciliazione di pareri diversi. In tal modo, il concetto di volontà finiva per cancellare quello di opinione. È indubbio che in Rousseau, come è stato più volte osservato, la volontà generale finisce per rimanere pericolosamente indeterminata, sino a divenire un apriorismo morale capace di suscitare, come peraltro poi avvenne, l'arbitrio di una minoranza ipoteticamente garante di un interesse generale⁶⁵. Tuttavia Mosse svalutava l'altro polo costitutivo del *Contrat social*: il principio di autodeterminazione evidenziato con forza, è peraltro noto, da altri studiosi. Si trattava dell'idea del “moi même”: una ipotesi che pervadeva e innervava, almeno secondo taluni, l'ambiguo e polisenso concetto di “volonté générale” sino a trasformarne in parte il significato. Era proprio il momento di autocoscienza, scoperto grazie al nesso “libertà-legge”, che trasferiva sul piano politico l'intuizione rousseauiana del carattere autonomo delle scelte morali. In altri termini il cittadino virtuoso avrebbe dovuto ritrovare la dimensione universale della propria coscienza non soltanto sul piano interiore e privato, come Emilio, ma su quello pubblico-civile: obbedendo allo stato avrebbe obbedito al migliore se stesso⁶⁶. Almeno sotto il profilo teorico sembrava ipotizzabile l'impossibile “quadratura del circolo” tra

⁶⁴ G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania dalle guerre napoleoniche al Terzo Reich*, Il Mulino, Bologna, 1975, p. 8.

⁶⁵ Vedi per tutti: J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna, 1967, pp. 57-72, 341-9; H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, 2009, in particolare pp. 73-87.

⁶⁶ Si indica qui soltanto E. Cassirer, *Il problema Rousseau* ora in E. Cassirer, R. Darnton, J. Starobinski, *Tre letture su Rousseau*, Laterza, Roma-Bari, 1994; R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Il Mulino, Bologna, 1988, in particolare p. 294.

l'universalità della legge e i diritti dell'individuo auspicata dal ginevrino nelle *Considerazioni sul governo di Polonia*⁶⁷.

Quel che qui interessa non è capire “a quale corno del dilemma” Rousseau “tenesse in fondo di più”, per utilizzare una felice espressione di A. Santoni Rugiu, quanto mettere in evidenza quel “fascio di contraddizioni”, quella perenne oscillazione tra volontà generale e libere scelte individuali, tra assunzione meccanica della norma e personale capacità di giudizio, tra verità e procedura che costituisce, nei contrasti di quegli anni l'interrogativo di questo lavoro.

Per tornare alle questioni poste da Mosse, lo studioso del simbolismo politico scorgeva dunque nei prodromi teorici settecenteschi e poi soprattutto con la Rivoluzione, nell'individuo ormai “disumanizzato” “l'uomo-massa”⁶⁸. Si trattava, in questo caso, di una tesi che trovava conferme in una tradizione storiografica consolidata, come è oggi ampiamente noto. Almeno vent'anni prima delle riflessioni di Mosse alcuni grandi contributi redatti nel clima della guerra fredda e della divisione del mondo in blocchi contrapposti avevano proposto la stessa connessione evidenziata dallo storico berlinese dei movimenti di massa⁶⁹. Nondimeno alla fine degli anni Settanta la rivisitazione delle tesi di A. Cochin avrebbe spinto altri ancora a scorgere nell'associazionismo “democratico” e giacobino, foggiato sul modello roussseauiano, la “matrice” delle derive totalitarie del Novecento⁷⁰. Entro questa prospettiva storiografica la teoria di Rousseau, destinata a inaugurare gli “incubi” della politica moderna, era anche per Mosse all'origine del nuovo culto nazionale del popolo.

Erano stati infatti sempre i ricorrenti richiami di Jean-Jacques alla “religione civile” e al suo radicamento nel “genio”, nel costume e nel carattere di un popolo a correlare la nuova idea di cittadinanza con quella di identità nazionale. Una identità nella quale si mescolavano, anche qui ambiguamente, con gli accenti volontaristici le istanze irrazionalistiche proprie dell'idea di “nazione natura” che sarà poi di J.G. Herder⁷¹. Per questa via dunque sembravano configurarsi, con il pensiero di Rousseau e in un intreccio di spinte diverse e contraddittorie, i prossimi culti del popolo, della nazione e della patria: le religioni politiche e le pedagogie patriottiche dell'Ottocento e del Novecento.

⁶⁷ J.J. Rousseau, “Considerazioni sul governo di Polonia”, in Id., *Scritti politici*, Laterza, Roma-Bari, 1971, v. III, pp. 179-80.

⁶⁸ G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, cit., “Premessa”, p. 3.

⁶⁹ J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, cit.

⁷⁰ F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari, 1979, pp. 183-226.

⁷¹ J.J. Rousseau, “Il Contratto sociale”, in *Scritti politici*, cit., v. II, pp. 203-5; Id., “Considerazioni sul Governo di Polonia”, ed. cit., pp. 179-91.

Si delineava dunque, a fine Settecento, il nuovo volto della politica con le sue rigorose strategie simboliche, rituali e retoriche, persino con una sua “estetica” capace di “confezionare” una teologia di massa che utilizzava non da ultimo forme e modelli propri della tradizione religiosa cristiana. Si trattava quindi, nel lungo periodo, di costruire una sacralizzazione della nazione capace di porre in una “nuova prospettiva i rapporti tra politica e religione, conferendo carattere religioso alla politica e una missione educatrice allo stato. Iniziava in tal modo un’epoca di rivalità e conflitti tra religione civile e religione tradizionale”⁷². Nondimeno lo stesso Mosse, in anni più recenti, se ha escluso una derivazione diretta tra la pedagogia politica rivoluzionaria e quella fascista, tra due modelli inevitabilmente diversi di organizzazione del consenso, ha ravvisato comunque possibili correlazioni e rapporti⁷³. In realtà, come è stato ricordato, è lo stesso concetto di consenso ad assumere una “equiparazione inaccettabile tra regimi democratici e liberali e regimi dittatoriali”⁷⁴.

Gli studi recenti sulla sacralizzazione della politica nell’Italia di fine Settecento mettono in evidenza, in un panorama mosso e variegato, anche il dinamismo che caratterizzava l’attività della grande “macchina” allestita per promuovere il consenso: tra le crepe della cristallizzazione ideologica affiorava lo spirito di una società nuova. Gli stessi simboli destinati a trionfare nel ceremoniale pubblico e sulla scena teatrale assumevano, come tra poco si accennerà, una doppia valenza. Da strumenti “rassicuratori” e “protettivi” volti a legittimare il sistema, nella perpetua “reiterazione di un identico”, si traducevano, invece, in “oggetti di esperimento”, in “leggi operative”⁷⁵. A Venezia come a Roma si diffondeva un inedito modo di sentire e di vivere che pervadeva le battaglie simboliche, l’uso politico dell’antico, i linguaggi e le forme retoriche, addirittura la nuova utilizzazione dello spazio e del tempo. Tramite il disciplinamento sociale “passava” la laicizzazione dello stato e s’intravedevano le forme di una pratica politica moderna, mentre già s’annunciava un futuro ceto dirigente⁷⁶. In sostanza la discussione, il dibattito, lo scontro tra idee e pareri diversi, che costituiva la lezione più autentica della Rivoluzione, non poteva più essere soffocato.

⁷² E. Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell’Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 7.

⁷³ G.L. Mosse, *Fascism and the French Revolution*, in «Journal of Contemporary History» XXIV, 1989, 1, pp. 5-26.

⁷⁴ Il riferimento era tuttavia relativo alla Francia della Terza Repubblica, all’Inghilterra conservatrice e laburista e all’Italia fascista. Vedi N. Tranfaglia, *Labirinto italiano. Il fascismo, l’antifascismo, gli storici*, La Nuova Italia, Firenze, 1989, p. 60.

⁷⁵ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 274.

⁷⁶ M. Caffiero, *La Repubblica nella città del papa. Roma 1798*, Donzelli, Roma, 2005, p. 96 e ss.

Il nuovo “stile” politico, lo si è ampiamente ricordato, rispondeva dunque alle esigenze di una società ormai divenuta di massa. Tuttavia l’accurata scelta e progettazione di una “estetica” rituale e simbolica, diretta e inequivocabile almeno nelle intenzioni, tradiva, insieme alle necessità congiunturali e pratiche, bisogni più profondi. Non di rado gli studi sulla Rivoluzione, in Francia e in Italia, hanno messo in evidenza l’impiego di categorie religiose utilizzate anche allora dai contemporanei per controllare e disciplinare il corso degli eventi, per radicare i nuovi principi e, più in generale, per tentare di superare la crisi di valori emersa con la dissoluzione del sistema d’Antico regime. Anche per queste ragioni gli studi hanno valorizzato la significativa proliferazione in quegli anni di *topoi* mitici e filosofici che ancora insistevano sul tema dell’eterna morte e rinascita del mondo⁷⁷. In altri termini allora si percepiva, al di là dei toni apocalittici e delle speranze palingenetiche proprie di ogni età di transizione, il carattere dirompente del fenomeno rivoluzionario: una vicenda che veniva equiparata ad una catastrofe naturale, non solo sotto forma di “segno” premonitore o di metafora negativa, come tra poco si accennerà con un esempio.

L’attività simbolica tra mito e storia

Ancora a distanza di circa sessant’anni dal 1789, A. de Tocqueville, forse anche per le note e dolorose questioni familiari vissute nei grandi giorni, rievocava la portata rovinosa di quell’evento traumatico, un fenomeno che sarebbe stato inteso invece da altri, è peraltro notissimo, come un momento dinamico capace di inaugurare, *iuxta propria principia*, le vicende contemporanee della storia patria. Per il celebre intellettuale l’*escalation* rivoluzionario aveva provocato una lesione sociale profonda capace di far “crollare” “di colpo” e “in modo convulso e doloroso” “senza precauzioni”, “senza riguardi” “un’opera alla quale avevano lavorato dieci generazioni di uomini”. In altri termini agli occhi di Tocqueville la Rivoluzione non appariva come un semplice processo politico-istituzionale: con le sue “convulsioni” aveva disgregato una struttura complessiva che non era solo politica ma sociale, culturale, psicologica: radicata negli usi, nei “costumi”, nelle

⁷⁷ A puro titolo d’esempio si indicano qui soltanto: G. Lefebvre, “Folle rivoluzionarie”, in Id., *Riflessioni sulla storia*, Editori Riuniti, Roma, in particolare p. 143; F. Furet, D. Richet, *La Rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari, 1974, pp. 85, 93; J. Starobinski, 1789, *les emblèmes de la raison*, Flammarion, Paris, 1973, pp. 29, 83 (trad. it. 1789, *i sogni e gli incubi della ragione*, Abscondita, Milano, 2010); J.H. Billington, *Con il fuoco nella mente. Le origini della fede rivoluzionario*, Il Mulino, Bologna, 1986, p. 11; D. Cantimori, *Utopisti e riformatori italiani (1794-1847)*, Sansoni, Firenze, 1943; Id., “Illuministi e giacobini”, in *La cultura illuministica in Italia*, a cura di M. Fubini, E.R.I., Torino 1964; R. De Felice, *Note e ricerche sugli «Illuminati» e il misticismo rivoluzionario (1789-1880)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1960; F. Pitocco, *Festa rivoluzionario*, cit.; M. Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell’Italia in Rivoluzione*, Marietti, Genova, 1991.

“abitudini” e nei “sentimenti”. Ed era proprio il carattere “improvviso e violento” del moto rivoluzionario, tale da cogliere “il mondo alla sprovvista”, ad impedire nel tempo breve la possibilità di creare nuovi valori e pratiche di vita⁷⁸. L’autore *De la démocratie en Amérique* identificava dunque con chiarezza la sfasatura provocata dalla Rivoluzione tra il dinamismo del tempo politico e le resistenze di quello culturale, tra il ritmo degli eventi e quello della società.

Al di là delle esigenze puramente strumentali di quanti si accontentavano di trovare solo espedienti per ricomporre la divaricazione tra principi e consuetudini, quello iato esplicitava a fine secolo, un senso di agonia e di fine che preconizzava, in un disfacimento di valori, il venir meno di un universo culturale. Appariva dunque opportuno elaborare nuovi modelli condivisi e storicamente determinati capaci di consentire all’individuo e alla collettività di “controllare” e “superare” il disagio di quella “catastrofe” o comunque di poter affrontare una situazione culturale inedita e imprevista. Già da diversi decenni alcuni grandi studi hanno identificato l’itinerario grazie al quale, nel corso della storia, ogni individuo nei momenti di crisi, di fronte a una calamità naturale o sociale, può tentare di uscire dallo stato di anomia e nichilismo in cui versa, spinto da un moto autocosciente, conservativo e produttivo insieme, da una *vis* intrinseca, una sorta di “categoria” “trascendentale”, definita da E. De Martino non a caso come “l’ethos del trascendimento”. Si trattava, in altri termini, di un modo di sentire, di vivere e di operare che armonizzava e fondeva insieme, nel pensiero dell’autore, ricordano numerosi contributi, diverse istanze di natura psichica, morale e filosofica. La teoria dello “slancio vitale” di H. Bergson si conciliava con l’idea della “forza psicologica” di P. Janet; la nozione heideggeriana di *Dasein* si “piegava” e pervadeva la categoria crociana di utile. De Martino ribadiva tuttavia il rapporto di unità e distinzione che integra dialetticamente, nella filosofia di Croce, le spinte della necessità con le esigenze morali. Certamente dall’ottobre 1940, è stato ricordato, il concetto demartiniano di “ethos” si rinnovava nella categoria di funzione simbolica, un modello maturato, dall’intellettuale napoletano, in seguito alla lettura degli scritti teorетici di E. Cassirer dei primi anni Venti⁷⁹.

In tal modo per De Martino ciascuno, in ragione d’una tensione ad “esistere”, sollecitato dalle motivazioni del “dover essere”, può tentare di “andare oltre” la deriva, sino a elaborare “i nuovi progetti intersoggettivi dell’utilizzabile” ritrovando con la “dimensione dei valori umani”, la propria

⁷⁸ A. de Tocqueville, *L’Antico regime e la Rivoluzione*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino, 1989, pp. 70-2 (L. I, 5).

⁷⁹ Si indicano qui soltanto: G. Imbruglia, “Tra Croce e Cassirer” e S. Barbera, “«Presenza» e «Mondo». Modelli filosofici nell’opera di Ernesto De Martino”, in *La contraddizione felice. Ernesto De Martino e gli altri*, a cura di R. Di Donato, Edizioni ETS, Pisa, 2016, pp. 83-101; 103-27.

identità personale e comunitaria⁸⁰. Il processo di riappropriazione psicologica e culturale si sarebbe potuto compiere, sempre per lo storico delle apocalissi culturali, non senza sofferte difficoltà e contraddizioni, tramite le modalità, comunque “risanatorie” e “socializzanti”, del “simbolismo mitico-rituale”⁸¹. Era stato dunque soprattutto Cassirer, come rapidamente si accennerà, tramite la sua *Filosofia delle forme simboliche*, a consentire, in una certa misura, il distacco di De Martino dal magistero di Croce al fine di elaborare la sua già ricordata categoria di simbolismo mitico-rituale. Un allontanamento, dapprima larvato, che si espliciterà nel 1948 ridiscendendo “verso il pantano della disgregazione” con la stesura de *Il mondo magico*, il testo che avrebbe storizzato le categorie del maestro⁸². Si palesava il “nodo” “intricato” del rapporto Croce-De Martino sul quale gli studiosi si sono a lungo interrogati⁸³.

Già nel 1910 Cassirer in *Sostanza e funzione*, lo scritto considerato ancora oggi una sua opera di riferimento, si era contrapposto al tradizionalismo scientifico, polemizzando in particolare con gli orientamenti convenzionali della epistemologia fisica. L’idea della scienza come “sistema ipotetico di concetti” costruito su relazioni “oggettivate dalla coscienza” aveva spinto sempre più il filosofo tedesco a considerare il sapere, è peraltro noto, come conoscenza di una realtà simbolica. Capovolgendo in tal modo convincimenti consolidati il futuro studioso dei Lumi definiva il simbolo come l’“organo” “necessario e essenziale” dell’attività psichica. Pertanto esso, più che comunicare “un contenuto concettuale già bello e pronto”, appariva come lo “strumento” grazie al quale “quello stesso contenuto si costituiva”⁸⁴.

Il simbolo diveniva così dunque il mezzo che consentiva la sintesi tra l’idea e la cosa, il dispositivo che permetteva la definizione e la costituzione simultanea del concetto e dell’esperienza. La scoperta di questa possibilità propria dell’operare umano faceva scorgere a Cassirer anche il nuovo orizzonte del simbolismo mitico, sino a percepire la duplice “struttura” “concettuale” e “percettiva” insieme. La “visione” elementare e emotiva, “simpatica” e “fisiognomica” che caratterizzava l’universo mitico, un sistema pur privo di una dimensione “teorica” e “pratica”, consentiva nonostante tutto di stabilire delle relazioni tra “uomo e mondo”, offriva la possibilità, anche in “assenza della ragione”, di recuperare l’identità individuale, di ritrovare la percezione di sé in

⁸⁰ E. De Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 628 e ss.

⁸¹ Ivi, pp. 668-84.

⁸² G. Imbruglia, “Tra Croce e Cassirer”, cit.

⁸³ M. Massenzio, “Introduzione”, in E. De Martino, *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 20.

⁸⁴ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, v. I, *Il linguaggio*, cit., p. 20 (“Introduzione”, § II). Vedi anche Id., *Linguaggio e mito*, Il Saggiatore, Milano, 1976, pp. 17-8.

una griglia di riferimenti compiuti⁸⁵. Grazie a Cassirer De Martino poteva così elaborare la sua struttura mitico-religiosa facendo emergere, al di là della teoria di Croce, la dimensione individuale e identitaria che struttura anche l'umanità prelogica e irrazionale della sfera mitica⁸⁶.

Per riprendere le fila del nostro discorso e tornare al tema della crisi non v'è dubbio che per mettere fine alla “tensione provocata dal relativismo” e “all'ansietà conseguente al disorientamento” era necessario individuare “un punto d'appoggio assoluto” in una “realità oggettiva” permanente⁸⁷. Come l'*homo religiosus* descritto da M. Eliade le *nouveau citoyen* doveva abbandonare le criticità del presente, lo sgomento della sua dimensione storica ed esistenziale, per ritrovare la condizione dell'essere su un piano metastorico. Nel naufragio dell'anima questo stato offriva dunque un riparo certo e consentiva di rinvenire dei riferimenti stabili in un sistema ordinato e organizzato. Così, le risoluzioni della vita pratica, per acquisire significato, dovevano essere destorificata e spogliate d'ogni connotato congiunturale. Dovevano configurarsi come ripetizione di un identico, come imitazione di un atto originario o cosmogonico al fine di riattualizzare “l'istante mitico dell'Inizio”. In questo modo colui che riproduceva quell'esempio, quasi per magia, “si trovava trasportato nell'epoca mitica in cui avvenne la rivelazione di quel gesto”⁸⁸. Un atto che si sarebbe potuto manifestare ancora in quanto già avvenuto *in illo tempore*⁸⁹. Solo così, grazie a quella fuga dalla storia, i nuovi eventi, nel nostro caso le vicende della Rivoluzione, acquistavano legittimità: il personaggio storico assurgeva ad archetipo mentre gli avvenimenti, a tutta prima tra loro irrelati, si sublimavano in categorie. Grazie alla rappresentazione, se si vuole alla “messa in scena” di una cerimonia rituale “culturalmente codificata”, si realizzava “una catarsi, una purificazione delle passioni autodistruttive” che restituiva “intatto l'equilibrio psichico individuale e collettivo nella comunità messa in crisi”⁹⁰.

Secondo la celebre ricostruzione di M. Eliade quindi, “l'imitazione simbolica” e rituale di gesti paradigmatici e cosmogonici trasferiva in quell'incerto presente la transizione dal caos al cosmo: in altri termini consentiva di rivivere, nel divenire quotidiano, il passaggio di condizione dal non essere all'essere⁹¹. Grazie a questo “eterno ritorno”, a questa “nostalgia delle origini”, in

⁸⁵ E. Cassirer, *Simbolo, mito e cultura*, Laterza, Roma-Bari, 1981, pp. 177-8.

⁸⁶ G. Imbruglia, “Tra Croce e Cassirer”, cit.

⁸⁷ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino, 1984, pp. 23-4.

⁸⁸ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 56.

⁸⁹ Ivi, p. 65.

⁹⁰ C. Tullio-Altan, “La prospettiva storico-ermeneutica”, in C. Tullio-Altan, M. Massenzio, *Religioni Simboli Società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 78.

⁹¹ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit.; Id., *Il sacro e il profano*, cit.

una sorta di “sospensione atemporale” la storia esistenziale, banale, quotidiana, perdeva senso, valore. Le spinte conservative e il bisogno del futuro, sia pure sotto specie di “eterno presente mitico”, spingevano dunque l’uomo della Rivoluzione, come il “mistico” o il “primitivo”, a non riconoscere atti “che non siano stati posti e vissuti anteriormente da altri”, a fare ciò che “è già stato fatto”. Pertanto, anche nella crisi di fine Settecento, sembrava che ogni gesto per essere “reale” non potesse essere “nuovo” ma dovesse consistere nella “ripetizione ininterrotta di gesti già compiuti”⁹².

L’idea di compiere il già ricordato “passo indietro” per cercare “nel passato” “un modello in cui immergersi” per affrontare, in una condizione “protetta e trasfigurata il problema del presente”, costituiva una questione sulla quale De Martino iniziava a riflettere sin dagli anni Quaranta⁹³. Verosimilmente il tema del tempo e dello spazio sacro, dei rapporti “tra storia e fuga dalla storia” e lo stesso concetto di simbolismo mitico-rituale elaborato di lì a poco dallo studioso napoletano, derivavano da un “ripensamento critico delle tesi di Eliade”⁹⁴. La categoria di sacro intesa, dallo storico delle religioni di origine rumena, come un a priori, come un modello invariabile e acronico, veniva relativizzata e storizzata da De Martino: sottoposta al vaglio empirico delle circostanze, indagata sotto un profilo culturale, storico-religioso e psicologico.

Nelle pagine di questo autore le strutture mitiche da modelli archetipici si trasformavano in dinamiche esperienze culturali e psicologiche o, addirittura, in una sorta di vera e propria “tecnica istituzionale” funzionale a superare la “crisi della presenza”, che può coinvolgere l’individuo o la comunità in una esperienza storica determinata. De Martino, in tal modo, considera l’esperienza religiosa come “un sistema di tecniche culturali, estremamente elaborate e di carattere collettivo, poste al servizio della persona umana, dell’esserci nel mondo”⁹⁵. In altri termini secondo tale angolatura l’adozione della pratica rituale e la riattualizzazione della dimensione mitica si risolve in una procedura, in un “dispositivo”, in grado di armonizzare e insieme superare il conflitto che s’instaura nel corso dell’atto liturgico tra il tempo ciclico dell’“eterno ritorno” e il tempo rettilineo e “direzionale” della storia, tra la coscienza dell’“essere” e gli stati d’animo del “dover essere” e, sul piano psicologico, nella interazione della psiche tra l’attività consci e inconscia.

Ad esempio le teorie di P. Janet sul regresso patologico e lo sdoppiamento, le analisi delle personalità multiple simultanee o alternanti, suggerivano a De

⁹² M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit., pp. 17; 114 e ss.

⁹³ E. De Martino, *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 43.

⁹⁴ C. Gallini, “Introduzione”, in E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. LXI.

⁹⁵ M. Massenzio, “Introduzione”, in E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., II ed., a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino, 2002, p. XV. Vedi pure E. De Martino, *Storia e Metastoria...*, cit., p. 101.

Martino possibili analogie con la prassi rituale. Quelle indagini psichiche di “ritorno” a condotte “inferiori” e “arcaiche”, sia pure nell’ambito di un processo di sviluppo inverso e capovolto, sembravano poter documentare le fasi di transizione dall’io mitico all’io etico ricostruite a suo tempo da Cassirer. In questa ipotetica coincidenza lo sdoppiamento della personalità poteva essere valutato non solo nella prospettiva patologica che culminava nella distruzione dell’io ma anche in quella relativa alla sua evoluzione “ascendente”, formativa della “personalità”. Ancora una volta la procedura rituale si mostrava funzionale per riacquistare la consapevolezza della coscienza. Infatti nella commemorazione mitica l’individuo specchiandosi ripetutamente in un altro, sdoppiandosi nell’eroe mitico, tramite gli atti compiuti acquisiva la consapevolezza del suo fare e così conquistava una compiuta coscienza di sé⁹⁶. Pertanto il bisogno perenne di purificazione, interpretato da Aristotele nel concetto di *mimèsis*, sostanzia pure il processo di imitazione simbolica. Anche in questo caso l’imitazione del modello consentiva un inevitabile processo di rielaborazione⁹⁷. In questa prospettiva quindi la “prassi” mitico-rituale non poteva più essere intesa come “puro salto all’indietro”, mero “ritorno alla fase aurorale del mondo anteriore alla nascita del tempo”, ma come un meccanismo mentale in grado di arginare il pericolo di “perdita della presenza” e di “mediare” la “riappropriazione umana del divenire”⁹⁸.

Per riproporre il suggestivo discorso di De Martino il “passo indietro” compiuto con la rievocazione mitica e il rifugio nella eterna ciclicità di un passato extratemporale, era solo, per il grande studioso campano, una “pia frode” dettata dai bisogni del momento. Un espediente che consentiva di occultare alla coscienza le “dinamiche culturali” in atto, una “maschera” che permetteva di affrontare le prospettive incerte e le negatività del presente “come se tutto fosse già deciso sul piano metastorico secondo i modelli che esso esibisce”. Si trattava quindi di un pietoso inganno, un artificio che però consentiva di “stare nella storia come se non ci si stesse”, al riparo di quell’ “orizzonte rappresentativo stabile e tradizionalizzato” che assolveva una funzione di “reintegrazione culturale”⁹⁹. Tuttavia grazie a quel “ripetere” “l’infante-uomo imparò a muovere i suoi passi nel mondo”. Così, quel ritorno, più che un ripetere, diveniva un

⁹⁶ S. Barbera, “«Presenza» e «Mondo»...”, cit.; M. Battini, “La ragione negata. I fondamenti psicologici dell’antropologia demartiniana”, in *La contraddizione felice*, cit., pp. 69-82.

⁹⁷ M. Massenzio, “Introduzione”, in E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., II ed., p. XVI.

⁹⁸ M. Massenzio, “Religione e magia nella prospettiva dell’umanesimo etnografico”, in C. Tullio-Altan, M. Massenzio, *Religioni Simboli Società*, cit., pp. 62-3.

⁹⁹ E. De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1989, pp. 96-7; Id., *La fine del mondo*, cit., p. 218 e ss. La prima formulazione compiuta è in Id., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino, 1948.

“decidere” “attivo” e “risolutivo”, un “agire” nella storia, pur “mascherandola sempre nella reiterazione dell’identico”. Si trattava dunque di un atto che schiudeva, nonostante tutto, “l’orizzonte” congiunturale “dell’operabile”, la sua dimensione collettiva, comunitaria. Una condizione che consentiva di riscoprire, grazie a quella riappropriazione psicologica della coscienza, “l’operosità profana” e progettuale e, con essa, la possibilità di esercitare *in toto* anche il proprio impegno pubblico e civile, almeno secondo le angolature dell’insegnamento crociano¹⁰⁰.

Si delineava, così, la “via difficile dell’umanesimo moderno”, un incerto cammino nella ricerca di un progressivo “innalzamento dell’edificio umano”¹⁰¹. Questa supposta vittoria dell’io, unita alle esigenze del dover essere, aveva da sempre orientato lo sguardo dello studioso al di là modello culturale occidentale vigente per comprendere meglio il senso e gli sviluppi del nostro sistema. In *Furore Simbolo Valore* ad esempio, il caso del marinaio melanesiano si rivelava un utile elemento comparativo. La navigazione di costui riattualizzava il viaggio mitico dell’eroe Aori. Così il rischio dell’impresa si sublimava nella metastoria e la destorificazione facilitava le esplorazioni e le attività (e più generale il progredire) di una popolazione di pescatori¹⁰². Più che una sorta di *regressus ad originem* l’attività mitica e simbolica si risolveva dunque a parere di De Martino (e di Cassirer) in un atto costitutivo dell’espressione: un processo ancora in fieri e in continuo divenire pervaso di “energia psichica” e creativa come intuì già C.G. Jung nel 1918¹⁰³. Tuttavia non si può non ricordare, come tra l’altro è stato più volte osservato, che la concezione junghiana del simbolo si spegneva nella sua teoria degli archetipi, nella tesi cioè della “origine naturalistica” e non “culturale” del patrimonio simbolico¹⁰⁴.

Nondimeno le tecniche culturali funzionali a perpetuare la prassi dell’eterno ritorno comportavano, soprattutto in riferimento al nostro discorso, anche dei rischi per la coscienza individuale. Quel “passo indietro”, quello

¹⁰⁰ Id., *La fine del mondo*, cit., pp. 218 e ss., 355 e ss., 668 e ss.

¹⁰¹ Ivi, pp. 223-4, 356; Id., *Furore Simbolo Valore*, cit., p. 64.

¹⁰² Ivi, p. 65.

¹⁰³ C.G. Jung, “Energetica psichica”, in Id., *Opere*, a cura di L. Aurigemma, v. VIII, *La dinamica dell’inconscio*, Boringhieri, Torino, 1976, p. 55 e ss. (*La formazione del simbolo*). Per la limitazione del concetto vedi U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano, 2006. Per il richiamo in De Martino vedi, Id., *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, ora in *Furore Simbolo Valore*, cit., p. 62: “[...] fu soprattutto merito dello Jung l’aver messo in rilievo il dinamismo del simbolo, e cioè il suo carattere di ponte che dischiude il passaggio dalla crisi alla reintegrazione, dal passato che torna in modo cifrato e irrelato al presente che nella decisione responsabile determina il passato e il futuro, dal sintomo chiuso, isolante e passivamente subito all’apertura verso il mondo dei valori culturali”.

¹⁰⁴ M. Massenzio, “Introduzione”, in E. De Martino, *Furore Simbolo Valore*, cit., p. 8.

sguardo sempre rivolto al passato, schiudeva una duplice prospettiva: da risorsa e da stimolo “valorizzante” dell’iniziativa umana, poteva costituirne la “sentenza di morte”, sino a rendere vano ogni operare. De Martino ricordava come gli stessi moti della natura rappresentavano, nella loro continua ripetizione e apparente invariabilità, un ammonimento per la coscienza. Quelle leggi fisiche e astronomiche sembravano richiamarsi a norme costanti mai soggette a mutamento: ad esempio la regolare e quotidiana riapparizione “del cielo stellato”. L’equilibrio armonico della natura con il suo tempo a tutta prima ciclico suggeriva la prospettiva tranquillizzante del “ritorno”. Il “bisogno di un porto sicuro”, la tentazione della “pigrizia”, poiché “il tornare dell’identico è il modo più economico di divenire”, spingevano con altrettanta forza, insieme all’esigenza della prevedibilità, verso la “naturalizzazione della cultura”¹⁰⁵.

La procedura della ripetizione dunque non poteva prescindere da una partecipazione attiva, consapevole e cosciente: diversamente quel ripetere, svincolato dalle aspettative del presente, si risolveva, come nella “malattia psichica”, in alienazione. Pertanto, alla stregua dei casi patologici, l’uomo incapace di “essere”, di “andar oltre” rischiava di convertire il suo “ethos” in “scarica” automatica “senza significato”¹⁰⁶. La vuota reiterazione “dell’identico” finiva così per tradursi nell’assunzione meccanica di una verità già fatta sino a costituire, per De Martino, un attentato all’idea stessa della libertà¹⁰⁷. In tale prospettiva, sul piano delle rappresentazioni collettive, la paralisi della volontà e la perdita di ogni ancoraggio col mondo reale privava di ogni significato l’attività simbolica. Gli emblemi sottratti alla loro funzione si riducevano in inutili e vani simulacri, in potenziali strumenti di manipolazione dell’opinione. Una minaccia quest’ultima sempre incombente in ogni angolo della storia e che riaffiora, a suo modo, nelle iniziative politico-pedagogiche italiane di fine Settecento, come si è evidenziato in una certa misura in queste pagine. Lo stesso teatro patriottico devitalizzato della sua autentica funzione formativa poteva assurgere a strumento celebrativo di una effimera retorica del consenso¹⁰⁸. Resisteva tuttavia, nel fondo dei convincimenti del tempo, la tentazione dell’uomo primitivo di Eliade: la fuga dalla storia, l’ipotetica proiezione della Rivoluzione nella metastoria, la sua sublimazione nell’eterno.

I tempi erano dunque difficili e incerti. Le stesse vicende della cultura e del pensiero illuminista e rivoluzionario testimoniavano dubbi ed esitazioni. Documentavano, tra l’altro, un perenne contrasto tra due diverse concezioni della natura e della civiltà: l’una ciclica, l’altra rettilinea e direzionale. Si trattava

¹⁰⁵ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., in particolare pp. 222-5.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 52, 61, 85 e *passim*.

¹⁰⁷ Ivi, p. 224.

¹⁰⁸ Sulla distinzione tra simboli “vivi” e “morti” vedi C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 526.

in altri termini della stessa antitesi qui già incontrata nelle due interpretazioni opposte di Eliade e De Martino relativamente ai concetti di simbolo e di tempo. Inevitabilmente la medesima dicotomia si estendeva, lo si è accennato, anche alle questioni di natura pedagogica. In quest'ultimo caso ci si chiedeva, sin dall'età che precede la Rivoluzione, se era necessario valorizzare le capacità recettive del singolo per acquisire le conoscenze o se, invece, era più utile stimolarne lo spirito critico per conseguire analoghi o diversi risultati¹⁰⁹. Dunque per un verso si reputava opportuno trasmettere delle conoscenze codificate, "un contenuto concettuale già bello e pronto", per rievocare l'espressione efficace di E. Cassirer¹¹⁰. Si trattava in altri termini di riuscire a trovare conforto in una verità in sé, nella tranquilla "pigrizia" in attesa di un "eterno ritorno". Anche in questo caso pertanto, come nella pratica rituale, l'individuo recuperava la consapevolezza di sé, il suo "essere nel mondo", solo modellando il proprio pensiero su un a priori indiscutibile, che coincideva con una supposta realtà esterna oggettivamente esistente¹¹¹. L'altro orientamento invece celebrava, o forse meglio iniziava a definire in modo inedito, il primato attribuito alla procedura, lo strumento identificato come l'atto costitutivo della conoscenza. Si modificava così, nell'ambito di questi ultimi convincimenti, nei lustri di fine secolo, l'essenza e il significato stesso della *veritas*: un valore ormai considerato variabile, trasferito nell'attività della coscienza e inteso come il suo prodotto coerente, germinativo di ipotesi future. Si schiudeva, in tal modo, la nuova geometria euclidea della direzionalità rettilinea del pensiero. Tuttavia mentre sorgeva, grazie al pensiero di I. Kant, un'esperienza culturale che capovolgeva i parametri tradizionali del pensiero e della scienza, si esauriva la parabola di Lumi¹¹².

Ciò nonostante il processo non poteva certo dirsi concluso. Sul piano della scienza educativa le "genialissime intuizioni" dell'*Émile* che fanno di Rousseau "il più celebre pedagogista dell'età moderna" rivelano tuttavia "un fascio di contraddizioni" che trovano il loro cardine concettuale nell'antitesi tra la verità o la procedura. Se Emilio è il campione della educazione "negativa", in grado di compiere in modo autonomo il suo percorso formativo, costruendolo "dentro" di sé, nella "solitudine" della coscienza, il suo autore sembra restare in bilico e insieme invischiato tra "puerocentrismo" e "direttività", senza capire "a quale

¹⁰⁹ J.J. Rousseau, *Emilio*, a cura di G. Calò, Sansoni, Firenze, 1954.

¹¹⁰ Vedi *supra* n. 84.

¹¹¹ P.T. d'Holbach, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, cit.; *Il celebre e raro trattato de' tre impostori* (1798), a cura di L. Guerci, cit.

¹¹² E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1987 (ed. or. 1932), p. 15. Tale giudizio, nonostante la profonda diversità d'ispirazione è condiviso da P. Chaunu, *La civiltà dell'Europa dei Lumi*, Il Mulino, Bologna, 1987, in particolare pp. 19, 260 e ss.

corno del dilemma tenesse in fondo di più”¹¹³. Pertanto il contrasto qui tratteggiato tra le diverse concezioni del tempo e dell’attività simbolica, le antinomie emerse nelle teorie pedagogiche e nei differenti criteri di diffusione del sapere giustifica la difficile valutazione sulla funzione svolta dal teatro patriottico italiano nello scorso del Settecento. Anche attraverso esso, come tra poco si vedrà, la speranza di costruire una comunità libera e indipendente, capace di autodeterminarsi, si accompagna con l’insopprimibile esigenza di trovare riparo in quel “porto sicuro” dietro il quale si cela, cristallizzato, un progetto eterodiretto di disciplinamento sociale. Il rapido richiamo che ora segue sulla concezione della natura e della storia aiuta, a suo modo, a comprendere lo sviluppo del nostro discorso.

Ciclicità e direzionalità: dalla natura alla storia

A Milano cisalpina, nei giorni delle speranze e dei progetti globali di riforma, F. S. Salfi, un esponente di spicco della produzione letteraria patriottica, in un suo discorso sull’ *Uso del teatro* proponeva l’equazione terremoto-rivoluzione: si trattava di un tema in una certa misura allora ricorrente che costituiva un *Leitmotiv* del pensiero salfiano¹¹⁴. “Un grande terremoto [...] per l’uomo d’Antico regime, pur così abituato ai drammi collettivi -è stato scritto- rappresenta la fine del mondo, [...] non solo uccide l’esistenza biologica [...] ma rompe i cardini della natura stessa, spezza l’asse della terra, risospinge la società e la storia indietro, verso i tempi del Diluvio”. Ma, dopo la catastrofe, tutto risorge e “tutto viene rimesso in discussione”¹¹⁵. Salfi, erede della sinistra genovesiana e considerato da F. Venturi come un simbolo di quella generazione che avrebbe garantito il tramite tra il nostro Settecento e l’età del liberalismo, interprete, per altri studiosi, di un moderatismo dinamico e fautore di una linea “costituzionalista” e “legalista” in seguito alla Congiura degli Eguali e al suo distacco da F. Buonarroti, già nel *Saggio di fenomeni antropologici* apparso a stampa nel 1787 a Napoli e ispirato dal terremoto che aveva sconvolto la sua Calabria quattro anni prima, si era interrogato sulle possibili correlazioni tra le catastrofi naturali e le apocalissi culturali, tra la distruzione materiale e i mitici capovolgimenti sociali¹¹⁶.

¹¹³ A. Santoni Rugiu, *Storia sociale dell’educazione*, Principato, Milano, 1988, p. 303 e ss.

¹¹⁴ Vedi *Dell’uso del Teatro*, in *Fénelon ovvero le monache di Cambrai. Tragedia in cinque atti del Cittadino Chénier deputato alla Convenzion Nazionale, rappresentata per la prima volta in Parigi a’ 9 febbraio 1793. Tradotta dal Cittadino Franco Salfi*. Nuova edizione, Milano Dalla stamperia italiana e francese, s.d.

¹¹⁵ A. Placanica, *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Einaudi, Torino, 1985, p. XI.

¹¹⁶ *Saggio di fenomeni antropologici relativi al tremuoto ovvero riflessioni sopra alcune opinioni pregiudiziali alla pubblica o privata felicità fatte per occasione de’ tremuoti avvenuti nelle Calabrie l’anno 1783 e seguenti dall’Ab. S.*, in Napoli per Vincenzo Flauto, a spese di Michele Stasi, 1787. Una edizione moderna parziale in F.S. Salfi, *Saggio di fenomeni antropologici relativi al tremuoto*, a cura

Il patriota cosentino dunque ripensando negli anni critici di fine secolo al sisma calabro-siculo, sembrava tuttavia rimanere combattuto tra una spiegazione naturalistica e una tentazione millenarista¹¹⁷. Finiva per vedere nel terremoto la testimonianza di una “rivoluzione”, d’un processo ciclico della storia: “il mondo -scrisse- era la favola della fenice che rinasceva dalle sue ceneri”¹¹⁸. L’esigenza di ricorrere a un tempo “permanente” capace di porsi al di fuori dell’“usura del divenire” probabilmente risarciva Salfi mentre scorgeva “l’orrore del caos”, “il naufragio delle scienze e delle arti”, provocati dal sommovimento rivoluzionario. Un fenomeno quest’ultimo da lui peraltro auspicato e simile, ora nello scorrere delle sue pagine, anche a “un torrente che tutto arrovescia e sommerge l’aspetto morale e politico delle cose”¹¹⁹.

Nondimeno contributi relativamente recenti hanno messo in evidenza l’incidenza del pensiero dei Lumi e delle spinte rivoluzionarie anche nella evoluzione della “*Weltanschauung* catastrofica”. La nuova cultura e l’incalzare degli eventi contribuivano a porre in discussione, è stato osservato, la stessa categoria di decadenza e a far tramontare con essa l’idea distruttiva della catastrofe un modello segnico premonitorio che alimentava ancora la letteratura profetica d’ispirazione “apocalittico-pessimistica”. Il grande tema del castigo di Dio e dell’espiazione, pur nella ricca e frastagliata articolazione di motivi e soluzioni propri del pensiero tradizionalista, troverà com’è noto la sua manifestazione più compiuta nelle tesi legittimistiche e controrivoluzionarie delle *Considération sur la France* pubblicate nel 1796 da J. De Maistre¹²⁰. Ma nella

di M. Del Gaudio, Brenner, Cosenza, 2003. Sul *Saggio* vedi F. Tigani Sava, *Francesco Saverio Salfi e il terremoto del 1783*, in *F.S. Salfi un calabrese per l’Europa*. Atti del Convegno di Cosenza (23-24 febbraio 1980), a cura di P.A. De Lisio, Società Editrice Napoletana, Napoli, 1981; B. Alfonzetti, *Teatro e tremuoto. Gli anni napoletani di F.S. Salfi 1787-1794*, Franco Angeli, Milano, 1994. F. Venturi, *Settecento riformatore*, v. I, *Da Muratori a Beccaria*, Einaudi, Torino, 1969, p. 637; D. Cantimori, *Utopisti e riformatori*, cit., p. 15 e ss. Per i rapporti con Buonarroti, A. Galante Garrone, *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell’Ottocento*, Einaudi, Torino, 1972, pp.158-77. Invece per la linea legalista e costituzionalista, vedi A. De Francesco, *Aux origines du mouvement démocratique italien: quelque perspectives de recherche d’après l’exemple de la période révolutionnaire 1796-1801*, in «Annales historiques de la Révolution Française», LXIX, 1997, 308, pp. 333-48. Ancora fondamentale resta il vecchio C. Nardi, *La vita e le opere di Francesco Saverio Salfi (1759-1832)*, Libreria Editrice Moderna, Genova, 1925. Vedi anche il più recente V. Ferrari, *Civilisation, Laïcité, Liberté. Francesco Saverio Salfi fra Illuminismo e Risorgimento*, Franco Angeli, Milano, 2009.

¹¹⁷ Sull’analisi del complesso atteggiamento di Salfi nei confronti del terremoto, ricondotto (contro le tesi provvidenzialistico-superstiziose) nell’ordine dei fenomeni naturali, ma insieme interpretato come “Millennio”, simbolo d’una rigenerazione che rimane “ambigua”, vedi A. Placanica, *Il filosofo e la catastrofe*, cit.

¹¹⁸ V. Ferrone, *I profeti dell’Illuminismo*, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 276. Vedi *Saggio di fenomeni antropologici*, cit., p. I.

¹¹⁹ *Dell’uso del Teatro*, cit., p. 8.

¹²⁰ Sulla questione vedi M. Caffiero, *La nuova era*, cit.

crisi di fine secolo anche i terremoti, le eruzioni e le alluvioni da annunci divini forieri di sventura assumevano valore di “metafora” e grazie al nuovo pensiero divenivano simboli ormai laicizzati di una “ineluttabile parusia politica”¹²¹.

In sostanza nella mentalità del tempo, così come nelle più autorevoli riflessioni culturali e politiche d'allora, si pensi al caso celebre di F.M. Pagano, le vicende della natura apparivano inestricabilmente intrecciate con quelle della storia¹²². Lo studio del mondo fisico sembrava suggerire la “lettura” dei fenomeni storici: le vicissitudini del pianeta parevano poter spiegare lo svolgimento parallelo delle vicende umane. La relazione tra la storia della terra e la storia civile, “nata sul piano dell’analogia e della metafora” aveva dato luogo a un metodo scientifico che interagiva a sua volta “con le costruzioni storiografiche relative alle più antiche civiltà”¹²³. Fiorivano a riguardo ipotesi e interpretazioni diverse.

In realtà già a partire dal tardo Seicento la polemica scientifica e filosofico-teologica sulla storia della Terra e relativa alle questioni della sua origine aveva avviato un insieme di ricerche peraltro ancora prive di uno statuto e di una “definizione disciplinare” ma destinate nondimeno a costituire il fondamento per la nuova scienza geologica e paleontologica¹²⁴. Tuttavia sarebbe stata solo la “rivoluzione geologica”, nel secolo successivo, a scoprire la nozione moderna di tempo, la sua natura irreversibile e infinita e a conciliarla con l’idea di natura. In tal modo si incrinavano le certezze tradizionali fondate sul principio dell’eternità del mondo, sul convincimento di un sistema “in perenne e armonico equilibrio”. Veniva meno dunque il concetto di sviluppo, la possibilità del perfezionamento dell’esistente, un processo risolto nella “infinita successione di cicli” del tempo naturale.

Nel 1753 -ha ricordato P. Rossi- D. Diderot introduceva “l’idea di successione” nella sua concezione della natura; nel 1778 G.L. Leclerc de Buffon percepiva la dimensione di un tempo terrestre infinito, rettilineo e misterioso, un *sombre abîme* ancora impenetrabile, pensava l’autore de *Les Époques de la Nature*,

¹²¹ A. Placanica, “La rivoluzione intravista. Le grandi catastrofi naturali e il mito del capovolgimento sociale”, in Id., *Scritti*, a cura di M. Mafrici e S. Martelli, Rubbettino, Catanzaro, 2004, t. II, pp. 335-50.

¹²² V. Ferrone, *I profeti dell’Illuminismo*, cit., pp. 278-300; V. Criscuolo, *Albori di democrazia...*, cit., p. 410 e ss.; D. Ippolito, *Mario Pagano. Il pensiero giuspolitico di un illuminista*, Giappichelli, Torino, 2008; F. Berti, *L’uovo e la fenice. Mario Pagano e il problema della Rivoluzione*, Cedam, Padova, 2013.

¹²³ P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 23.

¹²⁴ A. Clericuzio, *La macchina del mondo. Teorie e pratiche scientifiche dal rinascimento a Newton*, Carocci, Roma, 2012, p. 245 e ss.; N. Morello, *La nascita della paleontologia nel Seicento*, Franco Angeli, Milano, 1979; D.R. Oldroyd, *Thinking about the Earth: A History of Ideas in Geology*, Athlone Press, London, 1996.

alle ragioni della scienza. In quegli anni, nella nuova consapevolezza “di un tempo che procedeva da un passato quasi infinito verso dimensioni non misurabili”, si ridestava, è stato osservato, “il segreto orrore” che fu di G. Keplero e poi di B. Pascal di fronte alla scoperta dell’infinità dello spazio¹²⁵. Tuttavia a dispetto delle recenti acquisizioni del sapere, per oltre un secolo, le convenzionali teorie metafisiche e le emergenti ipotesi storicistico-naturalistiche erano destinate non solo a scontrarsi ma spesso a coesistere anche in ogni singola questione relativa alla *interpretatio naturae*. Ciò nonostante si erano ormai delineate con chiarezza due diverse concezioni del tempo per spiegare la storia del pianeta (e le vicende umane): l’una ciclica, l’altra rettilinea, definite, per utilizzare l’efficace espressione di S.J. Gould, “il ciclo” e “la freccia” del tempo¹²⁶.

Era dunque intorno a metà Settecento che iniziava a incrinarsi la tradizionale interpretazione “metafisica” dei fenomeni naturali, in uso sin dai tempi dell’età classica. Insorgevano, lo si è accennato, quei nuovi criteri epistemologici e scientifici che sempre più si diffondevano grazie a un entusiasmo razionalista e laico. Pertanto gli uomini di cultura e di scienza ormai spiegavano, pur con incertezze e contraddizioni, gli sconvolgimenti della realtà fisica con i principi e le leggi naturali. Iniziava ad essere posta in discussione, la tradizionale concezione “stazionaria” della natura e della civiltà. Una teoria per la quale ogni trasformazione consisteva nella reiterazione di un processo già compiuto: ogni mutamento obbediva a norme invariabili e costanti volte a perpetuare l’ordine armonico della perfettibilità naturale. Entro questa prospettiva quindi la catastrofe naturale e di riflesso quella sociale dovevano essere intese come una sorta di azzeramento o di regressione che inaugurava una nuova fase di sviluppo stadiale, nell’”eterno ritorno” a cui era sottoposta ogni legge della natura¹²⁷.

A questa concezione statica, uniforme e predefinita dello sviluppo temporale iniziava quindi a contrapporsi una concezione storica, rettilinea e direzionale del tempo. Progressivamente, e sempre con le incertezze già ricordate, quelle stesse catastrofi venivano intese come la testimonianza di un processo di trasformazione “imprevedibile” e quindi irreversibile. Pertanto la

¹²⁵ P. Rossi, “La scoperta del tempo”, in *Storia della Scienza moderna e contemporanea*, diretta da P. Rossi, v. I, t. II, *Dalla Rivoluzione scientifica all’età dei Lumi*, Utet, Torino, 2000, p. 776.

¹²⁶ S.J. Gould, *La freccia del tempo...*, cit.

¹²⁷ “Anche il sole si leva, poi tramonta, e s’affretta verso il luogo donde si leva di nuovo. Il vento soffia verso il mezzogiorno, poi si gira verso settentrione; va girando, girando continuamente, per ricominciare gli stessi giri. Tutti i fiumi corrono al mare eppure il mare non s’empie; al luogo dove i fiumi si dirigono, tornano a dirigersi sempre. Ogni cosa è in travaglio, più di quel che l’uomo possa dire; l’occhio non si sazia mai di vedere, e l’orecchio non è mai stanco di udire. Quello ch’è stato fatto è quel che sarà; quel che s’è fatto è quel che si farà; non v’è nulla di nuovo sotto il sole” *Ecclesiaste* 1, 5-9.

natura non poteva più apparire come un ordine di “strutture permanenti”, ovvero come un sistema definito una volta per tutte nei suoi caratteri. Diveniva “il regno della storia cioè il regno del divenire e del mutamento”¹²⁸. Si scoprivano così, per analogia, le nuove sorti della civiltà: un processo di sviluppo non più predefinito nel suo svolgimento. Si recuperava in tal modo la dimensione congiunturale, prometeica, della storia, una condizione terrena e non più “celeste”, un processo non più predeterminato ma in continuo divenire. Così la storia civile si apriva alle iniziative e ai bisogni degli uomini, come asserì negli anni Cinquanta N. Boulanger, almeno secondo la grande interpretazione di F. Venturi¹²⁹. Era dunque in ragione di quella “irreversibilità valorizzatrice” che si schiudevano le possibilità individuali e si legittimava l’autonomia della volontà¹³⁰. In tal modo entrava in crisi la categoria di decadenza, e con essa, lo si è già ricordato, anche quella della catastrofe distruttiva. Iniziava ad affermarsi con la nuova idea di progresso, una concezione dialettica della storia¹³¹. Un’idea, quella di progresso che F. Venturi ha riconosciuto quale elemento costitutivo del pensiero di N. Boulanger¹³².

Tuttavia, come si è accennato, le nuove conquiste della scienza stentavano ad imporsi. Le due concezioni della natura e del tempo (storicità e immutabilità; direzionalità e ciclicità) s’intrecciavano, si scavalcavano, sino a coesistere nel pensiero dello stesso autore, persino nel caso di Boulanger e Buffon che abbiamo qui richiamato. Gli studi, lo si è accennato nell’introduzione, hanno messo in evidenza la “coesistenza storica” e “la stretta interdipendenza teorica” tra sistemi ciclici e direzionali nelle analisi settecentesche delle vicende naturali e umane¹³³. Questa dualità che è anche l’oscillazione tra il “ripetere” e il “decidere”, per riprendere la felice espressione di De Martino, può cogliersi con altrettanta forza anche nelle questioni pedagogiche rivoluzionarie, nella prassi teatrale e nella politica simbolica della Municipalità provvisoria di Venezia, una vicenda nella quale si iscrivono le scelte di Sografi.

¹²⁸ P. Rossi, *La scoperta del tempo*, cit., 759.

¹²⁹ F. Venturi, *L’antichità svelata e l’idea del progresso in N.A. Boulanger (1722-1759)*, Laterza, Bari, 1947, pp. 47-54.

¹³⁰ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., in particolare p. 221.

¹³¹ “Ma, coronatasi e rafforzatasi nel periodo rivoluzionario, la ragione dialettica si fa strada nell’intellettualità, delegando il pensiero apocalittico a momenti “inferiori” della psiche, dell’immaginario collettivo e della proposta politica”. A. Placanica, *La rivoluzione intravista...*, cit., p. 350.

¹³² F. Venturi, *L’antichità svelata...*, cit., p. 55 e ss.

¹³³ S.J. Gould, *La freccia del tempo...*, cit.; J. Roger, “Introduction” a Buffon, *Les Époques de la Nature*, Éditions du Muséum National d’Histoire naturelle, Paris, 1988; Id., *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*, Fayard, Paris, 1989; P. Rossi, *I segni del tempo...*, cit.; Id., *Il passato, la memoria, l’oblio*, Il Mulino, Bologna, 1991; K. Pomian, *L’ordine del tempo*, Einaudi, Torino, 1992.

Il teatro patriottico a Venezia

Fissate così, sommariamente, le coordinate generali del tempo, almeno per quanto riguarda l'inestricabile intreccio di ciclicità e di direzionalità, si crede che tale condizione esistenziale, propria dell'uomo del Settecento, espliciti meglio, anche sul piano politico e di conseguenza nelle vicende sceniche, le diverse tensioni verso l'autorità o la libertà. Nello stesso tempo, quello steccato invalicabile, quella difficoltà ad "andar oltre" che pare caratterizzare tutta una età, stimola a porre maggiore attenzione al momento costitutivo dell'io nel suo rapporto con gli altri, nel nostro caso soltanto in relazione alle questioni teatrali, e a recuperare, se possibile, sempre in quel versante e nell'ambito di quella specifica letteratura, i progetti di ricostruzione democratica della società.

Il modello veneziano del teatro patriottico risentiva inevitabilmente dei nuovi orientamenti direttoriali riguardanti le questioni sceniche. La classe dirigente francese infatti dopo Termidoro aveva voluto distaccarsi dal progetto centralistico di nazionalizzazione e politicizzazione integrale del teatro, attuato dal Comitato di Salute Pubblica nel giugno del 1793, poche settimane prima di essere travolto. Successivamente si era voluta riaffermare la libertà e il carattere privato delle imprese teatrali pur ripiegando su una prassi di limitati controlli delle rappresentazioni affidati alle autorità centrali e periferiche¹³⁴.

Anche a Venezia, la Municipalità provvisoria lasciava di fatto aperto qualche spiraglio alla costituzione di una società scenica pluralista capace di riaggregarsi autonomamente dal basso¹³⁵. Tra l'altro le Carte costituzionali italiane elaborate in quegli anni, sia pur ispirate all'esempio francese dell'anno III, si rivelavano in una certa misura più flessibili rispetto al modello da cui traevano origine ed erano volte a garantire, per quel che qui interessa, le libere forme di associazione¹³⁶. Nondimeno la prassi politica avrebbe contraddetto le

¹³⁴ M. Carlson, *Le théâtre de la Révolution Française*, Gallimard, Paris, 1970, pp. 69, 96-106, 122, 203, 320. G. Trisolini, *Il Teatro della Rivoluzione. Considerazioni e testi*, Longo, Ravenna, 1984, p. 22 e ss., M. Albert, *Les Théâtres de Boulevards (1789-1848)*, Slatkine, Genève, 1978, p. 98 e ss., e *passim*.

¹³⁵ *Il Comitato di Pubblica Istruzione agli autori di teatrali rappresentazioni, ai capi comici ed impresari di opere*. Il documento è in Archivio di Stato, Venezia *Democrazia*, b. 167. Il testo ora in C. De Michelis, *Il Teatro patriottico*, cit., p. 56. Per la datazione del documento, a conferma, vedi «Il Monitore veneto», 21 giugno: «Il Teatro Civico si va preparando [...] Vari soci s'affrettano a produrre i loro parti d'ingegno, altri si addestrano alla più esatta rappresentazione che si dovrà eseguire nel teatro di San Giovanni Grisostomo».

¹³⁶ L'articolo 299 della Costituzione cisalpina del luglio 1797 recita: «i cittadini hanno diritto di formare stabilimenti particolari di educazione e di istruzione, come ancora società libere per concorrere al progresso delle scienze, delle lettere e delle arti». Formula ripresa sostanzialmente invariata nella seconda Carta cisalpina del 1798 (art. 295) e nel marzo dello stesso anno anche dalla Costituzione della Repubblica romana (art. 293). Vedi *Le Costituzioni italiane*, a cura di A. Aquarone, M. d'Addio, G. Negri, Edizioni di Comunità, Milano, 1958, (Titolo X *Istruzione pubblica*), pp. 113, 147, 251.

dichiarazioni di principio. In altri termini le direttive sarebbero state sin dall'inizio disattese o ben presto sconfessate in seguito all'evolversi degli eventi e in virtù del realismo politico della Nazione guida nelle questioni italiane. Non a caso la sfasatura tra i dettati dell'impianto normativo e la prassi politica era percepibile con chiarezza a Milano cisalpina già nel novembre 1797. Nella nuova Repubblica la libertà di stampa veniva limitata, mentre continuava ad essere ostacolata quella d'associazione, nonostante fosse patrocinata dal Corpo legislativo¹³⁷. In realtà già il decreto direttoriale del 23 agosto 1795 aveva determinato in Francia la scomparsa di più di cinquemilacinquecento *clubs* e di associazioni patriottiche, nel quadro di un più generale taglio dal basso della politica che si sarebbe esteso dalla *Grande Nation* alle Repubbliche sorelle¹³⁸. Entro questo quadro dovevano agire insieme a Sografi tutti i protagonisti della vita culturale e politica veneziana.

Nondimeno le scelte dei legislatori marciani in materia teatrale e la possibile apertura al pluralismo scenico sembravano richiamarsi, nel corso del semestre democratico, al modello francese del 1789-1791. Allora, in particolare con il decreto del 13 maggio del 1791, l'Assemblea Costituente aveva liberalizzato le rappresentazioni e posto fine al monopolio dei tre grandi teatri ufficiali protetti e sovvenzionati dalla monarchia e, così, consentito la proliferazione di nuovi teatri autonomi e autogestiti: i teatri di via, di quartiere, di *Boulevard*¹³⁹. Non diversamente il Comitato di Pubblica Istruzione di Venezia, sin dalla tarda primavera, aveva infatti reso possibile la formazione del locale Teatro Civico, un'associazione che intendeva realizzare una sperimentazione teatrale secondo le suggestioni dell'utopismo illuminista e rivoluzionario: si trattava di un'esperienza scenica che iniziava a diffondersi, non senza contraddizioni, in

¹³⁷ *Assemblee della Repubblica cisalpina*, per cura di C. Montalcini ed A. Alberti, Zanichelli, Bologna, 1917, v., I, parte I, p. 119 (seduta del 5 frimale VI).

¹³⁸ Si indica qui soltanto J. Boutier, P. Boutry, *Les sociétés politiques. Atlas de Révolution française*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1992; D. Pingué, *Les mouvements jacobins en Normandie orientale. Les sociétés politiques dans l'Eure et la Seine-Inférieure (1790-1795)*; Éd. du CTHS, Paris, 2001; M.L. Kennedy, *The Jacobin Clubs in the French Revolution: The First Years*, Princeton University Press, Princeton, 1982; A.M. Duport, M. Dorigny, J. Guilhaumon, F. Wartelle, *Les congrès des sociétés populaires et la question du pouvoir exécutif révolutionnaire*, in «A.H.R.F.», 1986, 266, pp. 518-44; M. Vovelle, *La scoperta della politica. Geopolitica della Rivoluzione francese*, Prefazione di A.M. Rao, Edipuglia, Bari, 1995, pp. 146-172; P. Guennifey, R. Halévi, "Club e società popolari", in F. Furet, M. Ozouf, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., pp. 432-445. Per la situazione italiana, M. Simonetto, "Opinione pubblica e rivoluzione. La società di pubblica istruzione di Venezia nel 1797", in *Accademie e scuole. Istituzioni, luoghi, personaggi, immagini della cultura e del potere*, a cura di D. Novarese, Giuffrè, Milano, 2011, pp. 305-49. Ivi indicazioni bibliografiche sull'associazionismo italiano del tempo.

¹³⁹ M. Carlson, *Le théâtre de la Révolution Française*, cit.; M. Albert, *Les Théâtres de Boulevards*, cit.

alcuni centri dell’Italia rigenerata¹⁴⁰. La cellula veneziana si configurava come un organismo sorto dal basso, strutturato sull’idea dell’autodeterminazione della società civile.

Si costituiva, in tal modo, in città un’aggregazione paritetica, egualitaria all’interno della quale tutti gli associati, anche i semplici “cittadini”, nel fermento delle discussioni e delle varie attività, sarebbero potuti divenire organizzatori, autori e attori teatrali. La vita effimera del “circolo”, conclusa nell’arco breve di poco più di due mesi, peraltro in ragione dello scadere d’un contratto d’affitto, documenta, con la fragilità dell’impresa, anche le reali difficoltà del *club* verosimilmente sempre costretto a destreggiarsi nei confronti dell’autorità e ad oscillare di continuo tra l’ufficialità e la semiufficialità¹⁴¹.

Le spinte della società civile marciana venivano pertanto accolte e insieme canalizzate dalla nuova classe dirigente. Tuttavia anche il Comitato di Pubblica Istruzione risentiva della lezione dei tempi e interpretava con la sua condotta, almeno in parte e non senza contraddizioni, lo spirito della Rivoluzione. Le norme dettate per la regolamentazione dell’attività teatrale si richiamavano infatti, sia pur indirettamente, alla *Dichiarazione* del 1789: il Comitato riconosceva i diritti dell’individuo garantendo la libertà e l’autonomia della espressione artistica. Auspicava in definitiva l’autodisciplinamento sociale, facendo leva sul principio illuministico della personale assunzione di responsabilità di tutti coloro che, a vario titolo, erano impegnati sulle scene. Comunque, non senza ambiguità, il governo si riservava il diritto di perseguire tutto ciò che fosse stato contrario “alla religione”, “al costume”, “alla personalità”¹⁴².

Le diverse scelte sin qui ricordate, che delineavano a Venezia democratica la genesi di due modelli opposti e irriducibili di teatro patriottico, esplicitavano quelle incongruenze destinate a segnare inevitabilmente, al di là della questione scenica, la vita culturale e politica italiana di fine secolo come in parte si è accennato. Infatti il contrasto che contrapponeva, nella Dominante, la società civile ai rappresentanti, la compresenza altrettanto incoerente e disarmonica di istanze volontaristiche e disciplinanti, non poteva circoscriversi alla sola vicenda scenica. Tuttavia, per porci al di là delle contraddizioni, gli esempi proposti consentono di scorgere, alcuni elementi dinamici. È questo il caso dell’associazionismo cittadino. Una testimonianza significativa delle forme marciane di “sociabilità” può essere colta nelle vicende della Società di Pubblica Istruzione, il circolo istituito il 27 maggio, in seguito alla mozione di V. Dandolo

¹⁴⁰ P. Themelly, *Il teatro patriottico...*, Bulzoni, Roma, 1991, p. 41 e ss.

¹⁴¹ P. Themelly, “Amor supera tutto”..., cit. Il “Manifesto per l’istituzione del Teatro Civico” è in *Raccolta di Carte pubbliche...*, cit., V. I, pp. 239-40.

¹⁴² Il Comitato di Pubblica Istruzione..., cit.

in Assemblea, e sciolto dall'autorità il 10 novembre¹⁴³. Il *club*, composto nella tarda estate da circa ottocento soci, raccoglieva al suo interno un corpo composito per orientamenti politico-culturali e ragioni sociali. Accanto ad alcuni esponenti di rilievo del movimento patriottico veneto e nazionale assistettero alle riunioni anche alcuni barcaioli. Molti discorsi vennero tenuti in dialetto¹⁴⁴. Nel quadro di un dibattito dissonante, contraddittorio e variegato - sinora tuttavia solo in parte ricostruito - "la ricchezza delle discussioni" di tale "consesso operoso" restituiva la dimensione del "pluralismo delle opinioni"¹⁴⁵.

Non diversamente nel microcosmo scenico marciano, per ritornare brevemente sul *club* del Teatro Civico, questo aggregato di non più di trecento associati, come ricordava il «Monitore veneto» a fine luglio, sembrerebbe poter prefigurare nuove sperimentazioni politiche¹⁴⁶. La società trovava, si crede, il suo fondamento nel valore costitutivo del dibattito e nel riconoscimento della positività dello scontro tra idee e pareri diversi. Anche tramite questa esperienza interindividuale di base si palesava in definitiva il valore costruttivo della conflittualità sociale, si scorgevano i benefici suscitati dalla molteplicità delle opinioni. La valorizzazione della divergenza e della dissidenza faceva scoprire agli associati, volta per volta, soluzioni e ipotesi sperimentali. In altri termini anche grazie alla vicenda del Teatro Civico si definivano a Venezia le procedure di quella moderna "arte di governo" inaugurata in Francia nell'89. Prassi e tecniche che pertanto non contribuivano a formare solo un nuovo ceto dirigente ma che in realtà, come nella patria della Rivoluzione, scaturivano dal profondo della società civile, ed erano il risultato dell'impegno appassionato e militante di chiunque si sentisse cittadino.

La scoperta del valore fondante del dibattito come chiave di volta per la costruzione di un sistema democratico diveniva a quei tempi un patrimonio condiviso. Solo pochi mesi dopo a Milano cisalpina M. Gioia, allora un semisconosciuto intellettuale piacentino poco più che trentenne, così sintetizzava: "[...] la verità [...] esce dalla frizione e dall'urto, la verità non brilla che nella libera discussione delle idee, nel fermento delle opinioni, nel procedimento franco dello spirito che [...] paragona, giudica, sceglie, si spoglia

¹⁴³ Su V. Dandolo, "fra i primi degli uomini nuovi", radicale, membro del Comitato di Salute Pubblica e chimico eminente vedi la voce di P. Preto in «Dizionario Biografico degli Italiani», Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, v. XXXII, 1986, pp. 511-16; Venturi, *Settecento riformatore*, v., V, t. II, *La Repubblica di Venezia (1761-1797)*, Einaudi, Torino, 1990, p. 430 e ss.; I. Pederzani, *I Dandolo. Dall'Italia dei Lumi al Risorgimento*, Franco Angeli, Milano, 2014, pp. 31-176.

¹⁴⁴ L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane*, cit., p. 48.

¹⁴⁵ M. Simonetto, *Opinione pubblica e rivoluzione...*, cit., pp. 305-49.

¹⁴⁶ Vedi «Monitore veneto» 27 maggio, 3 e 21 giugno; «Gazzetta urbana veneta», 28 giugno. Ma anche «Il teatro moderno applaudit» cit., t., XII e XIII (giugno e luglio, 1797). Per le iscrizioni all'associazione vedi «Monitore veneto», 22 luglio.

delle opinioni per acquistare dei principi e distrugge per fabbricare"¹⁴⁷. Queste considerazioni redatte da Gioia sul «Monitore italiano», poco prima che il periodico fosse costretto a sospendere la pubblicazione, acquistavano in quel frangente ancora maggior rilievo. Presagivano la svolta autoritaria della primavera-autunno 1798: una vicenda per la quale la Cisalpina sarebbe passata da un sistema democratico-liberale ad un regime liberale-conservatore¹⁴⁸.

Tuttavia anche a Venezia democratica le diverse scelte sceniche esplicitavano, come si è già ricordato, due modelli culturali e politici differenti: l'uno eterodiretto e coercitivo, l'altro spontaneistico e volontario. F. Albergati Capacelli, l'autorevole commediografo emiliano, impegnato già da tempo nelle associazioni letterarie mariane a conciliare la produzione locale con tematiche dei Lumi, così esprimeva le sue riserve nei confronti del possibile vizio pedagogico del teatro rivoluzionario ufficiale:

Si cadrà miseramente in una languida, fredda, secchissima monotonia; si spegnerà una delle più ricche fonti del bello nella drammatica che è la contrapposta varietà dei caratteri e l'eguaglianza, così soave ed amabile in tutt'altra cosa, diventerà importuna ed odiosa forse [...] esponendoci sulla scena personaggi tutti eguali, tutti uniformi, tutti intesi al medesimo fine, nella medesima maniera. [...] Si dovranno condannare alle fiamme [...] tante eccellenti tragedie e commedie, perciò solo che esse non sono espressamente né democratiche né patriottiche, benché per altro non vi siano contrarie? ¹⁴⁹

Le osservazioni di F. Albergati Capacelli documentavano anche allora gli interrogativi intorno a due poli in perenne contrasto: libertà o autorità, spontaneità o censura, arte libera o arte di stato. Il teatro della Rivoluzione con le sue contraddizioni testimonia la genesi di un processo in atto. Quel palcoscenico che voleva contribuire alla “liberazione interiore” dell’individuo non di rado proiettava, invece, *le citoyen* nella condizione spersonalizzata di una astratta

¹⁴⁷ M. Gioia, *Saggio sui pregiudizi popolari*, ora in *I giornali giacobini italiani*, a cura di R. De Felice, Feltrinelli, Milano, 1962, p. 91.

¹⁴⁸ C. Zaghi, *Il Direttorio francese e la Repubblica cisalpina*, Istituto storico italiano per l’età moderna e contemporanea, Roma, 1992, v. I, pp. 413-72, II, 539-691.

¹⁴⁹ *Della Drammatica del cittadino Francesco Albergati Capacelli*. Milano anno VI della Libertà. Presso Raffaele Netti, pp. 9-10.

“servitù volontaria”¹⁵⁰. Lo spirito pubblico sembrava poter trionfare sull’opinione pubblica¹⁵¹.

La necessità di radicare i principi rivoluzionari in un sommerso collettivo imponeva pertanto, almeno così a quel tempo si pensava, il ricorso al disciplinamento sociale. Non è un caso che proprio in quei giorni da Milano cisalpina G. Bocalosi suggeriva agli interpreti del nuovo corso di comportarsi come “gli astutissimi preti passati”, due secoli di Controriforma, pensava, dovevano pur aver insegnato qualcosa¹⁵². Peraltro allora si sperava, o addirittura si credeva, che la classe dirigente fosse in grado di attuare un programma egemonico tale da non sacrificare l’individuo nei suoi diritti irrinunciabili.

Al di là di questi e di molti altri quesiti sui quali a lungo gli studiosi si sono interrogati¹⁵³, la domanda di fondo restava quella posta all’incirca vent’anni prima da G. Filangieri nel quarto libro della *Scienza della legislazione*, nella sezione dedicata alla libertà di stampa. Era la libertà politica a fondare le leggi o quella libertà doveva essere intesa solo come il prodotto di quelle stesse leggi¹⁵⁴? Il grande illuminista com’è noto a tutti, capovolgendo gli orientamenti del

¹⁵⁰ “Donc, nulle duplicité, mais l’exigence d’une double lecture en raison de l’équivoque essentielle dont l’idéal jacobin est porteur. Des lors l’utopie positive - celle qui permet de mesurer la distance à l’égard du réel- est susceptible de s’inverser en appareil de normalisation: il suffira d’en pervertir les fins et de s’attacher à l’empiricité des mécanismes et des procédures. Tout se passe comme si, dans le discours jacobin, était inscrite la possibilité d’un réinvestissement, du renversement de la libération intérieure en servitudo volontaire. Par une série de glissements imperceptibles de l’obéissance raisonnée à l’obéissance apprise: comprendre et obéir, apprendre et obéir, apprendre à obéir”. M. Revault D’Allonnes, *Rousseau et le jacobinisme: pédagogie et politique*, in «Annales historiques de la Révolution française», 1978, 234, p. 605.

¹⁵¹ M. Ozouf, “Spirito pubblico” in F. Furet, M. Ozouf, *Dizionario critico...*, cit., pp. 809-18; Ead., “La Révolution française et la formation de l’homme nouveau”, in Ead., *L’homme régénéré*, cit.

¹⁵² *Dell’educazione democratica da darsi al popolo italiano* di Girolamo Bocalosi, Milano anno I Della Repubblica cisalpina presso Francesco Pogliani, p. 146. M. Berengo, *La società veneta alla fine del Settecento*, cit., pp. 207-17; V. Criscuolo, *Girolamo Bocalosi tra libertinismo e giacobinismo*, cit., pp. 271-338; L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane*, cit., ad indicem; P. Themelly, *L’Illuminismo radicale di Girolamo Bocalosi*, cit.

¹⁵³ Si indicano qui soltanto: A. Saitta, *Struttura sociale e realtà politica nel progetto costituzionale dei giacobini piemontesi* (1796), ora in Id., *Ricerche storiografiche su Buonarroti e Babeuf*, Istituto Storico Italiano per l’Età Moderna e Contemporanea, Roma, 1986, pp. 83-128; Id., *La questione del giacobinismo italiano*, ora in F. Diaz-A. Saitta, *La questione del giacobinismo italiano*, Istituto Storico Italiano per l’Età Moderna e Contemporanea, Roma, 1988, pp. 41-112; Id., *Spunti per uno studio degli atteggiamenti politici e dei gruppi sociali nell’Italia giacobina e napoleonica*, in «Annuario dell’Istituto Storico Italiano per l’Età Moderna e Contemporanea», 1971-1972, pp. 269-292; R. De Felice, *Istruzione pubblica e rivoluzione nel movimento repubblicani italiano del 1796-1799*, ora in Id., *Il Triennio giacobino in Italia*, Bonacci, Roma, 1990, pp. 179-204. L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane*, cit.; Vittorio Criscuolo, *Albori di democrazia...*, cit.

¹⁵⁴ G. Filangieri, *La Scienza della legislazione*, Libro IV, Parte III, Capo LII, in *Illuministi italiani*, t. V, *Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Ricciardi, Milano-Napoli, 1962, pp. 748-54.

movimento riformatore, aveva posto polemicamente al vertice del sistema sociale il “tribunale dell’opinione”. Il motore della trasformazione non si sostanziaava più nelle figure del sovrano o dei *philosophes* ma si trasferiva nella società civile, nel continuo dibattito tra opinioni eterogenee e discordanti¹⁵⁵. Di lì a poco le intuizioni di Filangieri sarebbero state svolte in senso dialettico dal trentunenne J.G. Fichte in due operette sulla libertà di pensiero e la Rivoluzione francese sulle quali si è già accennato¹⁵⁶.

I trattatelli venivano redatti anonimi, tra Danzica e Zurigo, proprio nel corso del “terribile” 1793 giacobino quando i tanti “tedeschi illuminati” che avevano salutato entusiasticamente l’89 tacevano o si “tiravano indietro”¹⁵⁷. Si trattava di riflessioni, ispirate a quel liberalismo radicale ed estremo che preannunciava, almeno sotto il profilo teorico, l’alba di una nuova età. Il filosofo, allora solo un giovane precettore appena formatosi sulla lettura di Spinoza e Kant, ripensava la lezione di Rousseau nella luce delle contemporanee vicende francesi. Riassorbiva quell’insegnamento superandolo. Conservava solo quanto gli appariva irrinunciabile di quella dottrina: ovvero il principio di autodeterminazione individuale. Almeno per allora, il teorico dell’“io puro”, auspicava tramite un processo di autoeducazione la genesi di uno stato fondato sul pluralismo delle volontà, garante della pubblica professione delle opinioni. I disegni politici non erano altro che il risultato delle forze e dei convincimenti individuali che interagivano tra loro scontrandosi. Grazie a quello scontro norme, istituzioni e leggi, più che realtà cristallizzate divenivano, nella speranza di quelle pagine, enti in continuo e infinito divenire¹⁵⁸.

Il mito di Baiamonte Tiepolo

La *Petizione* presentata da Sografi al Comitato di Pubblica Istruzione il 23 maggio 1797, dal cui ricordo ha preso avvio questo lavoro, esplicitava l’esigenza, largamente condivisa dalla classe dirigente e dai quadri medi dell’opinione veneziana di fine secolo, di ricongiungere le vicende politiche contemporanee con la memoria dell’antica Repubblica, una comunità, pensavano i patrioti, nella quale “tutti i cittadini erano capaci del Consiglio”¹⁵⁹. Nel giudizio d’allora quel modello era venuto tragicamente meno con la Serrata del 1297: l’evento cruciale che aveva causato la trasformazione delle strutture istituzionali cittadine: una vicenda che cancellava, agli occhi di costoro, il ricordo di un’Assemblea aperta a

¹⁵⁵ Ivi, pp. 748-9.

¹⁵⁶ J.G. Fichte, *Sulla Rivoluzione francese...*, cit.

¹⁵⁷ Vedi l’”Introduzione” di V.E. Alfieri in ivi, pp. XIV-XV.

¹⁵⁸ J.G. Fichte, *Sulla Rivoluzione francese...*, cit., in particolare p. 160 e ss.

¹⁵⁹ *Petizione del cittadino Sografi*, Padova 23 maggio 1797, cit.

tutti. Il Maggior Consiglio sembrava così trasformato in una Camera a mandato permanente ed ereditario, in un organo di mera rappresentanza nobiliare, mentre il potere si contraeva in un numero ristretto di famiglie detentrici delle più alte cariche di governo.

Gruppi circoscritti del patriziato avevano assunto ogni responsabilità politica e ridotto le istituzioni rappresentative ad organi formali privi d'ogni funzione di controllo, esautorando, di fatto, il legislativo. Le energie dei nuovi ceti dinamici e operosi in tal modo erano state soffocate, i loro interessi sacrificati, ed una "crisi mortale" da allora gravava sulla Repubblica. Era, dunque, necessario spezzare il cerchio che soffocava la vita pubblica della città e dell'entroterra. Si doveva riformare lo stato, abbattere l'oligarchia¹⁶⁰. Di fatto l'inausta legge promulgata con il favore del doge Pietro Gradenigo nel febbraio 1297 aveva formalizzato per cinque secoli il regime oligarchico¹⁶¹. A poco era valsa la reazione degli esclusi spentasi in una infelice congiura e con l'impiccagione *turpissime* di Marin Bocconio e di dieci cospiratori, in città tra le due colonne della Piazzetta, nel 1300¹⁶².

Pertanto i democratici di fine Settecento, anche sulla scorta di una letteratura critica fiorita da quasi due secoli non solo in patria ma anche all'estero, si apprestavano a contestare la tesi del "mito" di Venezia, una teoria a loro dire convenzionale, sviluppatasi com'è noto in età umanistica e a lungo celebre anche

¹⁶⁰ G. Pindemonte, *Discorso sulle cause della decadenza della Repubblica veneta*. Il Discorso, redatto verosimilmente dopo l'aprile 1796, può ora leggersi in *Poesie e lettere di Giovanni Pindemonte*, raccolte e illustrate da G. Biadego, Zanichelli, Bologna, 1883, pp. 325-350, ivi, p. LVII e ss. notizie sulla redazione del manoscritto.

¹⁶¹ Vedi a titolo d'esempio: *Ai grandi di Venezia il cittadino Maniago; L'amico della verità al popolo di Venezia. Parte prima; Seconda parte alli moribondi aristocrati; Discorso relativo all'innalzamento dell'albero della libertà del cittadino Collalto*; in *Raccolta di Carte pubbliche...*, cit., v. II, pp. 12-19; 20-7; 27-9; 68-71. Vedi vol. III, *Ai poveri di Venezia del cittadino Mocenigo; Discorso recitò dal cittadin Francesco Aglietti come membro del Comitato d'Istruzione della Società patriottica de Venezia al popolo de Muran el zorno dell'erezion dell'Albero della Libertà il 30 pratile, 18 giugno 1797*, pp. 124-126; 152-57. Nel vol. IV della *Raccolta* vedi, *Risposta alla lettera ingenua di un osservatore imparziale sopra uno scoglio della veneta laguna del cittadino Latino Sozzi*, pp. 119 e ss.; *L'ultimo ritornato dall'America. Dialogo di Tizio con Sempronio tenuto in Venezia al Caffè di Simonetti in Calle del Ridotto a San Moisè*, pp. 185-204. Nel vol. VI vedi, *Discorso allestito ma non recitato dal cittadino municipalista in risposta di quello dell'i deputati di alcune isole di Venezia, pronunziato il giorno della loro fraternizzazione*, pp. 283-85. Nel vol. VII della *Raccolta* vedi, *Rapporto del Comitato di Salute Pubblica alla Municipalità provvisoria di Venezia. Relatore il cittadino Dandolo*, pp. 193-206 (in particolare p. 194).

¹⁶² *Marino Bocconio e Bajamonte Tiepolo al popolo sovrano di Venezia*, in Venezia, dalli cittadini fratelli Casali. 1797 anno I della libertà italiana; *Opuscolo storico della così chiamata congiura Querini e Tiepolo*, in Venezia, dal cittadino Pietro Sola. 1797 anno primo della libertà italiana. Sulla vicenda, F.C. Lane, *Storia di Venezia*, Einaudi, Torino, 1991, p. 131 e ss; A. Zorzi, *La Repubblica del Leone*, Bompiani, Milano, 2011, p. 146; J.J. Norwich, *Storia di Venezia. Dalle origini al 1400*, Mursia, Milano, 1982, p. 241.

grazie alla sua ripresa ottocentesca. Un'ipotesi storiografica, quella del mito, sorta o nella seconda metà del XIII secolo o all'inizio del Cinquecento secondo il diverso giudizio degli studiosi¹⁶³. Gli uomini della Municipalità provvisoria si orientavano anche loro dunque verso la protesta sei-settecentesca dell'"antimito": una protesta che individuava le ragioni della "precipitosa ruina" nella degenerazione oligarchica del sistema¹⁶⁴. Al di là delle diverse interpretazioni sulla storia patria per i patrioti era comunque inconcepibile pensare che la Serrata potesse aver svolto una funzione positiva nello sviluppo storico di Venezia. Quella vicenda aveva distrutto l'originario governo democratico e non aveva dato origine a un ceto aristocratico coeso e armonico capace di assumere l'iniziativa politica. I problemi dell'ora, le sperequazioni, il dissenso dello stato, i difficili rapporti tra centro e periferia rendevano vano il mitico convincimento circa la perenne perfezione istituzionale di un governo "misto", equilibrato e saggio in grado di garantire con il giusto esercizio del potere i diritti di tutti i cittadini, la loro integrazione, la concordia interna e la pace sociale¹⁶⁵.

Balenava in quelle rievocazioni tardo settecentesche ai "rappresentanti del popolo delle isole e delle contrade", alla "primitiva costituzione" "ottima e ammirabile", a "la concione", un richiamo al modello dei primordi, forse proprio all'atto costitutivo della fondazione comunitaria, a quel lontano e mitico 697, un evento che in realtà resterà sempre presente nella memoria e nei discorsi dei patrioti. Tuttavia quella vicenda finiva per confondersi e sovrapporsi, nell'intrico di ricordi e le leggende, con "l'ascesa del popolo", con il processo cioè di emancipazione sociale che caratterizzò la vita politica municipale e l'attività istituzionale nella seconda metà del XIII. Si trattava di un'ascesa, ostacolata di fatto a fine secolo tra 1286 e 1297, come ha ricordato a suo tempo F.C. Lane, che nondimeno escludeva i meno abbienti, in altri termini i lavoratori non qualificati,

¹⁶³ F. Gaeta, *Alcune considerazioni sul mito di Venezia*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXIII, 1961, pp. 58-75; Id., "Venezia da «stato misto» ad aristocrazia «esemplare»", in *Storia della cultura veneta. Dalla Controriforma alla fine della Repubblica. Il Seicento*, a cura di G. Arnaldi, M. Pastore Stocchi, Neri Pozza, Vicenza, 1984, v. IV, t. II, pp. 437-494. G. Fasoli, "Nascita di un mito", in Ead., *Scritti di storia medievale*, a cura di F. Bocchi, A. Carile, A.I. Pini, La fotocromo emiliana, Bologna, 1974, pp. 445-72.

¹⁶⁴ Si indicano qui soltanto: G. Cozzi, *Venezia barocca. Conflicti di uomini e idee nella crisi del Seicento veneziano*, Il Cardo, Venezia, 1995, pp. 325-409; P. Del Negro, "Forme e istituzioni del discorso politico veneziano", in *Storia della cultura veneta. Dalla Controriforma alla fine della Repubblica. Il Seicento*, cit., v. IV, t. II, pp. 407-436; Id., "Proposte illuminate e conservazione nel dibattito sulla teoria e la prassi dello Stato", in *Storia della cultura veneta. Il Settecento*, cit., v. V, t. II, pp. 123-145; Id., *Il corpo ottimazionario marciano nel Settecento*, in «Studi Veneziani» XLV, 2003, pp. 107-117.

¹⁶⁵ M. Caravale, "Le istituzioni della Repubblica", in *Storia di Venezia*, cit., v. III, *La formazione dello Stato patrizio*, a cura di G. Arnaldi, G. Cracco, A. Tenenti, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1997, pp. 299-364.

i domestici, i fittavoli, ed altri ancora, per coinvolgere il ceto medio emergente costituito soprattutto da bottegai e artigiani e, ancor più, il “popolo” allora definito “grasso”, ovvero i mercanti e proprietari terrieri i cui interessi erano peraltro simili a quelli dei nobili e dei magnati¹⁶⁶.

Nella molteplicità dei ricordi il tema alto medievale tornava nell’ *Orso Ipato* di G. Pindemonte, la prima tragedia scritta con “libera penna” e rappresentata al Teatro Civico l’11 settembre nel tripudio del pubblico¹⁶⁷. Il poeta, prendendo spunto da un autentico episodio della storia veneta del VII secolo, proponeva il contrasto tra il potere assoluto e la sovranità popolare cittadina. Gli “abominevoli” propositi del tiranno, il doge Orso, giustificavano la rivolta dell’eroe. Obelerio, il protagonista, raccoglieva la protesta dei cittadini veneziani, degli abitanti delle “adriatiche isolette”, “nemici” per “la contesa de’ confini” “eppur fratelli” e, a capo delle forze popolari, riaffermava il motivo della sovranità democratica: rivendicava la formazione di libere assemblee e la costituzione, dal basso, di magistrature cittadine elettive e temporanee¹⁶⁸. Si trattava anche in questo caso di una ipotetica rievocazione dell’antichissima assemblea dei “nobili” e del “popolo” delle isole, riunitisi insieme per eleggere il doge come autorità superiore dei diversi insediamenti governati sino ad allora separatamente dai vari tribuni. In tal modo la remota ipotesi contrattualistica dell’antica Repubblica e la complessa natura del potere dogale, che proprio allora si definiva, contribuiva ad affascinare gli uomini dell’ultimo Settecento. In definitiva anche il potere dogale sembrava, in virtù di quella esperienza, subordinarsi alla legge e temperarsi nella sua potestà grazie alla combinazione tra la volontà umana e la grazia divina. Nessun doge sembrava infatti potersi rivelare più tiranno o spergiuro, dovendosi mostrare sempre all’altezza del suo sacro mandato, di fronte al diritto naturale e a quello positivo¹⁶⁹.

I patrioti percepivano con chiarezza il valore del modello assembleare antico intendendolo esclusivamente come la palestra della democrazia. Tuttavia finivano per confondere le diverse tipologie che questo organismo aveva assunto nel corso della sua evoluzione storica. Non era infrequente che la Concio o l’Arengo venissero scambiati addirittura per il Maggior Consiglio. In realtà il

¹⁶⁶ F.C. Lane, *Storia di Venezia*, cit., pp. 107-21.

¹⁶⁷ Così il poeta nella prefazione alla prima edizione di *Orso Ipato. Tragedia del Cittadino Giovanni Pindemonte*, in Venezia 1797, Anno I della Libertà Italiana, dalle Stampe del Cittadino Casali. Notizie sulla fortuna e sulle diverse edizioni dell’opera in M. Petrucciani, *Giovanni Pindemonte nella crisi della tragedia*, Le Monnier, Firenze, 1966, p. 74 e ss.; C. De Michelis, *Il Teatro Patriottico*, cit., pp. 30-3; la tragedia può oggi leggersi nella edizione a cura di M. Montanile in Ead., *I Giacobini a teatro. Segni e strutture della propaganda rivoluzionaria in Italia*, cit., pp. 27-93.

¹⁶⁸ G. Pindemonte, *Orso Ipato*, ed. cit., Atto I, 1; V, 10.

¹⁶⁹ F.C. Lane, *Storia di Venezia*, cit., pp. 105-6. Sul problema E. Kantorowicz, *I due corpi del Re. L’idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 1989.

disegno delle antiche adunanze resta ancora oggi “avvolto nell’incertezza” per la mancanza di una adeguata documentazione a riguardo. Siamo ormai consapevoli della svolta che si compiva in quegli anni: la limitazione del potere ducale, attraverso organi di controllo, poneva termine alla concezione regale della *potestas* altomedievale. Tuttavia le prerogative della antica assemblea - che riuniva insieme popolo e nobili, eleggeva il doge e approvava le leggi - restavano tutto sommato limitate. Si restringevano, peraltro nei pochi anni che correva tra il 1148 e il 1172, l’anno della nascita del Maggior Consiglio, alla *promissio* che il doge neoeletto rivolgeva alla comunità radunata. Di fatto già nel 1172 l’elezione ducale sfuggiva al controllo dell’assemblea e si delineava il predominio aristocratico della stessa, una commissione nominava il prescelto mentre all’adunanza dei liberi spettava la sola ratifica dell’atto¹⁷⁰.

Nei pensieri d’allora dunque coesistevano e s’intrecciavano “rivoluzione e continuità, ritorno a un lontano passato e riforma”, come ha ricordato a suo tempo F. Venturi¹⁷¹. In un saggio relativamente recente P. Preto ha ipotizzato la difficile acquisizione della stessa idea di riforma da parte degli intellettuali veneti nel corso del Settecento. A parere dello studioso vicentino, soltanto negli anni Ottanta i contemporanei iniziavano ad attribuire un significato diverso ai concetti di riforma e rivoluzione, senza più confonderli tra loro o considerarli sinonimi l’uno dell’altro. Si precisava dunque la distinzione tra l’idea di riforma, un processo di perfezionamento e di razionalizzazione dell’esistente, che pertanto escludeva il principio stesso del cambiamento, e quella di rivoluzione, un atto radicale, sovvertitore delle istituzioni vigenti e, come tale, considerato ancora negativo e pernicioso. Entro queste coordinate si faceva più incisiva la richiesta della “correzione” degli assetti, una procedura consueta nella storia della Repubblica, ma che ora poteva dimenticare le antiche paure circa la “precipitosa ruina” dell’intero sistema. Nonostante questa graduale evoluzione delle idee, il principio rivoluzionario del mutamento non avrebbe conquistato la scena politica della Serenissima a fine secolo. In definitiva, per Preto, l’esperienza della Municipalità provvisoria avrebbe consentito, nei suoi programmi politici la realizzazione di iniziative riformatrici, capaci di perfezionare e portare a compimento, senza peraltro sovvertirlo, un sistema già esistente¹⁷².

¹⁷⁰ S. Gasparri, “Dagli Orseolo al comune”; A. Castagnetti, “Famiglie e affermazione politica”, in *Storia di Venezia*, cit., v. I, *Origini-Età ducale*, a cura di L. Cracco Ruggini, M. Pavan, G. Cracco, G. Ortalli, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1992, pp. 791-828; 613-44; A. Pertusi, *Quaedam regalia insignia. Ricerche sulle insegne di potere ducale a Venezia durante il medioevo*, «Studi Veneziani», 1965, 7, pp. 3-123; F.C. Lane, *Storia di Venezia*, cit., pp. 102-40.

¹⁷¹ F. Venturi, *La Repubblica di Venezia*, cit., p. 450.

¹⁷² P. Preto, “Le riforme”, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, v. VIII, *L’ultima fase della Serenissima*, a cura di P. del Negro e P. Preto, cit., pp. 83-87.

Anche il conte feltrino F. Mengotti, “il maggiore studioso di economia e di politica della Venezia degli anni Novanta” proponeva, da membro della nuova Municipalità, già il 17 maggio, la stessa idea di rivoluzione emersa nell’indagine di P. Preto¹⁷³. Il conte, in alcune sue celebri *Istruzioni* “al popolo libero di Venezia”, paragonava le “rivoluzioni” a “regolazioni di governo”, a rettifiche che non avrebbero comportato “la distruzion della repubblica, né la sovversion della religione, della giustizia, della proprietà, dell’onore e della pubblica fede”. In altri termini anche per il celebre economista, quella rivoluzione che in cuor suo “aveva sperato di tener lontana” doveva ora risolversi nella “riforma del governo divenuto col tempo difettoso”¹⁷⁴.

A tutta prima non sembrava diverso il tono del *foglio* che, il 16 maggio, rendeva noto l’insediamento della Municipalità provvisoria. Il passaggio di regime veniva presentato dai firmatari, lo ricordano anche gli studi, come un atto consapevole per garantire la continuità costituzionale: una scelta del “Veneto Governo” al fine di “dare un ultimo grado di perfezione al sistema repubblicano che forma da più secoli la gloria di questo Paese”¹⁷⁵. Tuttavia, con una certa sorpresa, un taglio geometrico divideva il testo: si trattava di una cesura che separava, in quella stessa pagina, due mondi e due culture. Al diritto del sangue e della nascita si contrapponeva ormai con forza quello del merito, un principio che aveva decretato, non solo in Francia, la fine del sistema degli “ordini” e dell’Antico regime sociale¹⁷⁶. La *Dichiarazione* dell’89 era giunta per vie inattese sulla Laguna, i veneziani avevano conquistato, anche tramite quel *foglio*, la loro Rivoluzione democratica.

In questo persistente intreccio di vecchio e nuovo un certo interesse possono suscitare le battaglie simboliche intraprese dalla Municipalità provvisoria nel corso di quei pochi mesi. Fermeremo solo qualche rapida considerazione sul mito dell’eroe e, in particolare, sulla figura di Baiamonte Tiepolo per poter, in tal modo, svolgere successivamente il discorso su Sografi.

¹⁷³ F. Venturi, *La Repubblica di Venezia*, cit., p. 433. Ivi, su F. Mengotti. pp. 430-49. Vedi anche la voce di M. Gottardi in «Dizionario Biografico degli Italiani», cit., LXXIII, pp. 492-95.

¹⁷⁴ *Istruzione al popolo libero di Venezia. Pronunziata il dì 17 maggio dal Cittadino Francesco Mengotti. Membro della Municipalità Veneta*, in *Raccolta di Carte pubbliche...*, cit., v. I, pp. 20-4.

¹⁷⁵ *Manifesto del 16 maggio 1797 in Verbali delle sedute della Municipalità provvisoria di Venezia, 1797. Sessioni pubbliche e private*, a cura di A. Alberti e R. Cessi, Zanichelli, Bologna, 1928, v. I, t. I, p. XLVI-VII. Vedi anche *Raccolta di Carte pubbliche...*, cit., v. I, pp. 8-11.

¹⁷⁶ Anche L. Guerci ha colto nella teoria della diseguaglianza dei meriti l’elemento corrosivo della società degli ordini, il presupposto per la reale liquidazione delle gerarchie d’Antico regime. Vedi Id., *Istruire nelle verità repubblicane*, pp. 229-231; e anche Id., “Mente, cuore, coraggio, virtù repubblicane”. *Educare il popolo nell’Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Tirrenia Stampatori, Torino, 1992, pp. 127-129.

La mattina del 22 maggio, in Assemblea, A. Sordina, un “ex alto burocrate” della Cancelleria, divenuto con la Municipalità uno dei cinque membri del Comitato di Salute Pubblica e ormai già esponente di punta dell’ala radicale e minoritaria dell’assise, aveva proposto, nel corso della dibattito riservato alla “studio” della prima festa patriottica cittadina del 4 giugno per l’erezione dell’albero della libertà a San Marco, di esporre per l’occasione “in due angoli della piazza, due quadri: uno rappresentante Baiamonte Tiepolo e l’altro Pietro Gradenigo”¹⁷⁷. L’intervento di Sordina rievocativo della figura di Tiepolo in realtà sarebbe stato solo il primo di una lunga serie. Di lì a qualche giorno, Sografi, sempre da Padova, ringraziava il Comitato d’Istruzione per l’incarico ottenuto affermando di voler “trattare il soggetto” come convenuto, cioè “popolarmente”, “ad utilitatem”. Aveva già iniziato a stendere il primo atto e confidava di “terminarlo” o di avvicinarsi “al fine”, nel corso di quella stessa “notte”. Anche se “l’impresa” era “malagevole per la ristrettezza del tempo” “la libertà”, osservava, “ha i suoi miracoli”¹⁷⁸. La rievocazione mitica della Serrata e della congiura Querini-Tiepolo sembrava dunque ormai quasi pronta per andare in scena. La stampa in quei giorni sosteneva l’iniziativa: M. Piazza, un avvocato “che aderì con molta cautela e moderazione al regime democratico” sul «Il nuovo postiglione» scorgeva in Baiamonte addirittura “il Gracco dei veneti”, la Municipalità provvisoria sembrava aver trovato i suoi precursori, i suoi antenati¹⁷⁹.

Oggi invece si è certi che non vi furono rivendicazioni democratiche e antioligarchiche tra le motivazioni che condussero alla congiura Querini-Tiepolo del 1310, come altrettanto inconsistenti appaiono agli studiosi le possibili correlazioni tra la cospirazione e la Serrata del 1297. Secondo l’interpretazione tradizionale, che ben si concilia con la tesi “mitica” della perenne esemplarità di

¹⁷⁷ *Verbali delle sedute....* cit., v. I, t. 1, pp. 23 e ss (seduta del 22 maggio).

¹⁷⁸ *Lettera al Comitato d’Istruzione Pubblica*, Padova 28 maggio 1797, Archivio di Stato, Venezia, *Democrazia*, b. 88. fasc. 6, “Teatri e musica”.

¹⁷⁹ Vedi, «Il nuovo postiglione», 26 maggio 1797. Il discorso di Piazza veniva pubblicato anche nella *Raccolta di Carte pubbliche...*, cit., v. I, p. 255. Su Piazza vedi la voce di R. De Felice, in *Giacobini italiani*, a cura di D. Cantimori e R. De Felice, Laterza, Bari, 1964, v. II, pp. 558-9. vedi anche, U. Corsini, *Pro e contro le idee di Francia. La pubblicistica minore del triennio rivoluzionario nello Stato Veneto e limitrofi territori del Arciducato d’Austria. Con appendice di testi*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma, 1990, pp. 43-4. Per la ricostruzione del dibattito assembleare e della documentazione a riguardo su la figura di B. Tiepolo e la congiura del 1310 vedi F. Venturi, *La Repubblica di Venezia*, cit., p. 456 e ss; P. Preto, “Baiamonte Tiepolo: traditore della patria o eroe e martire della libertà?”, in *Continuità e discontinuità nella storia politica economica e religiosa. Studi in onore di Aldo Stella raccolti da P. Pecorari e G. Silvano, Neri Pozza*, Vicenza, 1993, pp. 217-64; Id., “Baiamonte Tiepolo: il giudizio della storia”, in, *La congiura imperfetta di Baiamonte Tiepolo*, a cura di N.E. Vanzan Marchini, Cierre, Verona, 2011, pp. 103-30. G. Pillinini, 1797: *Venezia “giacobina”*, cit., pp. 53-6.

Venezia, a fine Duecento, con la Serrata, si concluse un processo istituzionale di lungo periodo grazie al quale si costituì definitivamente il nuovo ceto patrizio di governo. Un ceto, come si è ricordato, capace di garantire, con la stabilità e l'equilibrio del sistema misto, la durevole libertà e quiete interna della Repubblica per tutta l'età moderna. Studi più recenti invece hanno ridimensionato il significato della Serrata. All'alba del XIV secolo si avvertiva in città, come si è ricordato, una diffusa mobilità sociale, il patriziato non si era ancora cristallizzato e chiuso in sé stesso e restava dilaniato al suo interno da rivalità, contrasti, fazioni¹⁸⁰.

In tal modo la Serrata, l'evento “forse più noto e controverso” della storia di Venezia non aveva decretato l'avvento del sistema oligarchico, come pensavano i patrioti della Municipalità provvisoria. Quella vicenda semmai più che una “rottura” appare ormai come una “svolta”, un punto di partenza e non d'arrivo¹⁸¹. Per alcuni si risolse per lo più in una “riforma tecnica”, in una modifica della procedura elettorale, da altri è stata invece considerata come la prima delibera di una lunga serie di atti orientati nella medesima direzione: la “rivoluzione strisciante” che creò, nel tempo, una classe politica ereditaria¹⁸². Lo stesso P. Preto in anni recenti ha accettato la tesi di R. Cessi che colse in quella innegabile contrazione oligarchica “un significato diverso da quello volgarmente conclamato”¹⁸³. Di fatto l'ereditarietà delle cariche del Maggior Consiglio divenne effettiva solo tra il 1323 e il 1381. Tuttavia il processo di contrazione ancora proseguiva, per accentuarsi tra la fine del Trecento e il primo Quattrocento: solo allora il ceto dominante veneziano si trasformava “da semplice nobiltà di governo in patriziato del privilegio”¹⁸⁴. Nondimeno sarebbero stati due decreti emanati dal Consiglio dei Dieci, tra il 1506 e il 1526, a consentire la messa a punto di un sistema rigoroso di controllo al fine di escludere dall'Assemblea i non aventi diritto¹⁸⁵. A partire da quelle date “nessun figlio di nobile” avrebbe potuto accedere al Maggior Consiglio senza provare che “la sua nascita e il matrimonio dei suoi genitori erano stati regolarmente notificati all'Avogaria di Comun”. La

¹⁸⁰ M. Caravale, *Le istituzioni della Repubblica*, cit.

¹⁸¹ A. Tenenti, “Introduzione” in *Storia di Venezia*, cit., v. III, *La formazione dello Stato patrizio*, cit., p. 17.

¹⁸² G. Ruggiero, “Politica e giustizia”, in *Storia di Venezia*, cit., v. III, *La formazione dello Stato patrizio*, cit., pp. 389-408, in particolare p. 395.

¹⁸³ R. Cessi, *Storia della Repubblica di Venezia*, Giunti, Firenze, 1981, pp. 268-71; P. Preto, *Baiamonte Tiepolo...*, cit., p. 218.

¹⁸⁴ S. Chojnacki, “La formazione della nobiltà dopo la Serrata”, in *Storia di Venezia*, cit., v. III, *La formazione dello Stato patrizio*, cit., pp. 641-727, in particolare, p. 715.

¹⁸⁵ G. Trebbi, “La società veneziana”, in *Storia di Venezia*, cit., v. VI, *Dal Rinascimento al Barocco*, a cura di G. Cozzi e P. Prodi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1994, pp. 129-213, in particolare, p. 131 e ss.

genesi dei “Libri d’Oro”, delle nascite e dei matrimoni, deriva in sostanza da quei decreti¹⁸⁶. Successive disposizioni in vigore tra 1533 e 1589 definivano l’ambito delle possibilità del matrimonio patrizio.

La norma del 1589 in realtà schiudeva a una possibile contaminazione tra mondi. Imponeva l’astensione dalle “arti meccaniche”, per almeno tre generazioni nella famiglia della futura sposa di un nobile¹⁸⁷. Il decreto metteva in evidenza quindi l’apertura del patriziato veneziano alle figlie dei nuovi ricchi tramite il matrimonio. Quella “porta di servizio” consentiva dunque, a suo modo, un certo rimescolamento sociale. È stato osservato che “l’articolazione primaria nella società d’Antico regime non era costituita dalla distinzione tra privilegiati e terzo stato ma piuttosto fra coloro che traevano sostentamento dal lavoro manuale e artigianale e coloro che potevano farne a meno”. Comunque sia è certo che tra i due gruppi si era creata, una frontiera estesa “su una terra di nessuno, occupata da categorie sociali di transizione”¹⁸⁸.

Alla contrazione, alla lunga Serrata succedeva quindi nel corso dell’età moderna la regolata riapertura del Maggior Consiglio. Accanto al fenomeno di emancipazione “matrimoniale”, la peste del 1630-31, la guerra di Candia (1645-69) e poi della Morea (1684-99; 1714-18), consentivano l’aggregazione di nuove famiglie. È stato notato che a conclusione di questo processo il corpo aristocratico si arricchiva di 123 casati. Ancora nel 1775 i “correttori” chiedevano di integrare quaranta nuclei provenienti dalla Terraferma: la crisi demografica del patriziato imponeva tale misura per consentire la sopravvivenza della stessa classe dirigente. Così, per la prima volta in cinquecento anni, era posto in discussione lo stesso principio della ereditarietà. Sempre allora peraltro si andava accentuando la contrapposizione tra due corpi aristocratici del tutto disomogenei¹⁸⁹ e “l’origine di ogni distinzione riposava ormai solo nel censo”¹⁹⁰. Diveniva più evidente, dunque, il divario tra i patrizi poveri, sempre più poveri e numerosi, che ormai reclamavano diritti e occupavano la maggioranza dei seggi del Maggior Consiglio, e i reali detentori del potere, una cerchia ristretta di ottimati. Un ceto “aperto” ancora alla fine del Settecento e capace di consentire uno spazio adeguato al libero sviluppo dei talenti politici secondo alcune

¹⁸⁶ V. Hunecke, *Il patriziato veneziano alla fine della Repubblica. 1646-1797 Demografia, famiglia ménage*, Jouvence, Roma, 1997, p. 41 e ss.

¹⁸⁷ A. Zannini, “La presenza borghese”, in *Storia di Venezia*, cit., v. VII *La Venezia barocca*, a cura di G. Benzoni e G. Cozzi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1997, pp. 225-272, in particolare p. 232.

¹⁸⁸ C. Lucas, “Nobili, borghesi e le origini della Rivoluzione francese”, in *Il mito della Rivoluzione francese*, a cura di M. Terni, Il Saggiatore, Milano, 1981, p. 192.

¹⁸⁹ V. Hunecke, *Il patriziato veneziano...*, cit.

¹⁹⁰ M. Berengo, *la società veneta*, cit., p. 6.

interpretazioni¹⁹¹. Di fatto costoro governavano dall'alto del Collegio dei Savi concedendo pur qualcosa al patriziato "mezzano" che comunque controllava, con spirito tradizionalista, il Consiglio dei Dieci e le cariche degli Inquisitori di Stato¹⁹².

Comunque sia, e per quel che qui interessa, è altrettanto certo che i patrioti della Municipalità provvisoria non potevano non tener conto che in città per secoli i diritti politici erano stati riservati esclusivamente al patriziato, in virtù d'una eguaglianza giuridica di corpo, estesa a tutti i nobili maschi maggiorenni. Solo dunque chi nasceva nobile poteva accedere alla grande assemblea di ceto, il Maggior Consiglio, eleggere ed essere eletto, concedere a titolo perpetuo il suo seggio ai discendenti. I richiami ai diritti dell'individuo e all'ideale meritocratico che pervadono come vedremo i testi di Sografi acquistavano in quella precisa realtà locale, peraltro in un momento di crisi del sistema, il valore di una protesta straordinaria.

La congiura del 1310, invece, una cospirazione che per certi versi si potrebbe anche definire "guelfa", si iscriveva nel quadro delle dinamiche interne del patriziato e nell'ambito del conflitto che, nel primo Trecento, opponeva Venezia, Padova e Ferrara per il possesso delle saline di Chioggia e per la navigazione del Po¹⁹³. L'esiguo vertice dei congiurati, composto da B. Tiepolo, M. Querini e B. Badoer, tra loro legati da relazioni familiari e da motivazioni politico-economiche, esplicitava l'orientamento di alcuni gruppi della nobiltà cittadina ormai rivolti verso la Terraferma e radicati negli interessi della proprietà fondiaria, lontani per lo più dall'attrattiva del commercio marittimo che invece costituiva ancora l'orizzonte di riferimento economico della Serenissima¹⁹⁴.

Il Maggior Consiglio nel 1289 per non trasformare il dogado in una signoria ereditaria favoriva Pietro Gradenigo rispetto a Giacomo Tiepolo, padre di Baiamonte: i Tiepolo tra il 1229 e il 1275 avevano ricoperto per ben due volte la

¹⁹¹ V. Hunecke, *Il patriziato veneziano...*, cit., pp. 33-82; Id., "Il corpo aristocratico" in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, v. VIII, cit., pp. 359-429.

¹⁹² P. Del Negro, "La fine della Repubblica aristocratica", in *Storia di Venezia*, cit., v. VIII, *L'ultima fase della Serenissima*, cit., p. 199 e ss.

¹⁹³ G. Gullino, "Quando la Terraferma volle conquistare Venezia: la congiura di Baiamonte Tiepolo", in *La congiura imperfetta di Baiamonte Tiepolo*, cit., pp. 31-9. G.M. Varanini, "Venezia e l'entroterra (1300 circa-1420)", in *Storia di Venezia*, cit., v. III, *La formazione dello Stato patrizio*, cit., p. 173 e ss.

¹⁹⁴ G. Roesch, "La nobiltà veneziana nel Duecento: tra Venezia e la Marca", in *Istituzioni, società e potere nella Marca trevigiana e veronese (sec. XIII-XV). Sulle tracce di G.B. Verci*. Atti del convegno, Treviso 25-27 settembre 1986, a cura di G. Ortalli e M. Knapton, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1988, pp. 263-270. M. Pozza, *I Badoer. Una famiglia veneziana dal X al XIII secolo*, Materiali e ricerche, Collana della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Venezia, Abano Terme, 1982.

carica dogale¹⁹⁵. In politica estera Gradenigo si scontrava, per le ragioni accennate, con Padova, Ferrara e il pontefice Clemente V, protettore degli Estensi. Nel 1308 il papa lo scomunicava e lanciava sulla città l'interdetto. I Querini, legati agli Estensi, erano tra i maggiori proprietari in Polesine così come i Tiepolo, mentre i Badoer avevano interessi con i gruppi egemoni nel padovano. Le tre potenti famiglie, come si è detto, erano tra loro imparentate. Il conflitto, che si protraeva, metteva in pericolo i beni e le rendite di tutti. Oltre tutto il Maggior Consiglio aveva varato delle disposizioni a partire dal 1274 e poi attenuate a inizio secolo, che escludevano, per conflitto d'interesse, il patriziato radicato in Terraferma dalla partecipazione assembleare. Vi erano dunque ragioni sufficienti per organizzare la congiura¹⁹⁶.

In una notte del febbraio 1310, nella casa di M. Querini a Rialto si definiva il disegno della celebre cospirazione che si sarebbe compiuta all'alba del 15 giugno, di domenica, il giorno di San Michele. Tre gruppi armati guidati rispettivamente da M. Querini, B. Tiepolo e B. Badoer si sarebbero incontrati a San Marco per poi dirigersi alla conquista del Palazzo Ducale. Una serie di circostanze, avrebbero invece consentito a Gradenigo di organizzare la difesa, sventando l'insurrezione. "La sorpresa è mancata, la cospirazione fallita". B. Tiepolo, a capo di un consistente gruppo d'armati, in seguito a due giorni di trattativa riusciva a negoziare la via dell'esilio, mentre M. Querini, insieme al figlio Benedetto, era caduto sul campo e B. Badoer, catturato ancor prima di entrare a Venezia, veniva giustiziato¹⁹⁷.

A distanza di cinque secoli da quelle tragiche vicende la figura di B. Tiepolo veniva dunque rievocata nel dibattito assembleare della Municipalità provvisoria, come in parte già sappiamo. In sette sedute, tra il 22 maggio e il 29 settembre, i rappresentanti della nuova comunità si confrontavano su quel leggendario "martire della libertà" che aveva osato sfidare P. Gradenigo, o iniziavano addirittura, nell'ultima seduta tra quelle appena ricordate a voltargli le spalle, come tra poco si accennerà. Convenivano dunque perlomeno all'inizio, sulla opportunità di commemorarne il sacrificio poiché la dedizione assoluta al bene pubblico, che sostanzia le imprese degli eroi, "desta il sentimento

¹⁹⁵ N.E. Vanzan Marchini, "La congiura imperfetta", in *La congiura imperfetta di Bajamonte Tiepolo*, cit., pp. 13-29.

¹⁹⁶ G. Gullino, *Quando la Terraferma...*, cit.

¹⁹⁷ *Narrazione storica ove si contiene la congiura di Bajamonte Tiepolo che seguì in Venezia l'anno 1310 diviso in due parti*, parte prima in Venezia nella stamperia Valvasensa, 1797, p. 44; F.C. Lane, *Storia di Venezia*, cit., p. 136 e ss.; A. Zorzi, *La Repubblica del Leone*, cit., p. 148 e ss.; J.J. Norwich, *Storia di Venezia. Dalle origini al 1400*, cit., pp. 247-59.

d'imitarli”¹⁹⁸. Infatti a Venezia come di lì a poco anche a Roma si pensava che la “rigenerazione” dovesse essere seguita “da un cangiamento di costumi e di idee onde sia totale” e che questa grandiosa trasformazione spesso “dipendeva da piccoli oggetti”¹⁹⁹. Per realizzare tale impresa i nuovi gruppi dirigenti del “Triennio” intendevano porre in atto un programma articolato muovendosi in particolare su due traiettorie: da una parte era necessaria un’opera di graduale smantellamento del passato, dall’altra invece era utile impegnarsi per la progressiva costruzione delle nuove tavole dei valori civili. In tutte le Repubbliche patriottiche si volle procedere in questa direzione facendo giungere a tutti gli strati della società messaggi espressi con linguaggi diversi e convergenti. Si utilizzarono così, com’è probabilmente noto e come in parte abbiamo già accennato, i circoli patriottici, la stampa, la scuola, i teatri, le feste, i nuovi culti. Ma insieme si ricorse anche alla “metafora dell’antico” e all’uso “politico e morale della storia passata”, all’organizzazione dello spazio urbano e della ceremonialità, e più in generale a vere e proprie battaglie simboliche finalizzate alla sacralizzazione del nuovo tempo e del nuovo spazio repubblicano²⁰⁰.

Non sorprende pertanto che nelle sedute della Municipalità provvisoria la questione dei mitici antenati spesso s’intrecci o preceda, o sia immediatamente successiva, al dibattito svolto in aula sulla distruzione dei simboli dell’antica servitù, sull’abolizione degli stemmi e delle distinzioni aristocratiche, sulle polemiche intorno alle livree e ai titoli gentilizi²⁰¹. Negli stessi giorni in cui s’invocava il nome di Baiamonte l’Assemblea imponeva di abbattere persino

¹⁹⁸ *Verbali delle sedute....* cit., v. I, t. I, p. 235 (seduta del 9 luglio). Vedi anche p. 23 e ss.; p. 147 e ss.; p. 235 e ss.; p. 491 e ss.; pp. 640 e ss. Volume I, t. 2, p. 169 e ss.; 182 e ss. (sedute del 22 maggio, 17 giugno, 9 luglio, 16 agosto, 5, 27 e 29 settembre).

¹⁹⁹ *Assemblee della Repubblica romana (1798-99)*, a cura di V.E. Giuntella, Zanichelli, Bologna, 1954, v. I, p. 70 (seduta V, del 5 germile anno VI, 25 marzo 1798).

²⁰⁰ Si indicano qui soltanto C. Capra, “Il giornalismo nell’età rivoluzionaria e napoleonica”, in C. Capra, V. Castronovo, G. Ricuperati, *La stampa italiana dal Cinquecento all’Ottocento*, Laterza, Roma-Bari, 1986, pp. 387-553; L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane*, cit.; M. Vovelle, *Les métamorphoses de la fête en Provence. De 1750 a 1820*, Aubier-Flammarion, Poitiers, 1976; M. Ozouf, *La fête révolutionnaire. 1789-1799*, cit.; F. Pitocco, *Festa rivoluzionaria e comunità riformata*, cit.; J. Starobinski, 1789, cit.; *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l’époque révolutionnaire*, ed. B. Baczkó, cit.; Id., “Le calendrier républicain”, in *Les lieux de mémoire*, ed. P. Nora, Gallimard, Paris, 1984; F. Maiello, *Storia del calendario. La misurazione del tempo, 1450-1800*, Einaudi, Torino, 1994; L. Hunt, *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, Il Mulino, Bologna, 1989, M. Caffiero, *La Repubblica nella città del papa*, cit.

²⁰¹ *Verbali delle sedute....*, cit., v. I, t. 1, pp. 11; 16; 30; 50; 61; 73; 80; 91 (sedute del 19, 20, 23, 27, 29, 31 maggio, 1, 3 giugno). Vedi anche *Raccolta di tutte le carte pubbliche stampate....*, dalle stampe del cittadino Francesco Andreola, 1797, t. I, pp. 225-7; 290-2; *Raccolta di Carte pubbliche....*, cit., v. I, pp. 62-64; 88-90; 247-8.

l'effige del Leone, il simbolo alato della identità comunitaria²⁰². A questo proposito in città, come di lì a poco a Roma "giacobina", l'iniziativa dei "capi mastri tagliatori" e, probabilmente non solo la loro, tanto si protraeva che già a metà giugno i veneziani si lamentavano (non diversamente poi dai romani) per i danni artistici ed erariali²⁰³. Nelle sedute di quell'assise dunque la discussione sugli antichi eroi si accompagnava con la condanna e con la richiesta umanitaria della chiusura "dei piombi", con gli interrogativi sulla riforma del calendario e dell'"orologio italiano"²⁰⁴. La già ricordata festa per l'erezione dell'albero della libertà a San Marco del 4 giugno aiuta a comprendere la simultaneità e la complementarietà di questo processo²⁰⁵. Si fermerà una sola rapida considerazione rinviando agli studi per la descrizione e l'analisi complessiva dell'evento²⁰⁶. La festa del 4 giugno, tra i suoi diversi messaggi, univa la solenne combustione del Libro d'oro e delle insegne dogali tra le fiamme del fuoco espiatorio, con la commemorazione dei caduti per la patria, i primi martiri "democratici" della storia veneziana. La memoria del rogo, la "solenne e sacra pompa", festa di purificazione e insieme sacrificio umano, come ricordava in quei giorni G. Pindemonte nelle sue tragedie, incombeva ambiguumamente sulla comunità rigenerata e da elemento strutturante della società d'Antico regime assurgeva ormai a emblema della Rivoluzione²⁰⁷.

²⁰² *Raccolta di Carte pubbliche...*, cit., v. I, pp. 80-1.

²⁰³ G. Pillinini, 1797: *Venezia "giacobina"*, cit., p. 98 e s. P. Themelly, *I calendari rivoluzionari nelle Repubbliche giacobine*, in «Annali della Biblioteca statale e Libreria civica di Cremona», XXXVIII, 1986, 1, pp. 109-27.

²⁰⁴ *Verbali delle sedute...*, cit., v. I, t. 1, pp. 23; 30; 38; 80; 91 (sedute del 23, 24 maggio, 1, 3, giugno). Vedi anche *Raccolta di Carte pubbliche...*, cit., v. I, pp. 92-3; 94 e s.

²⁰⁵ Sul significato dell'albero della libertà vedi, M. Vovelle, *La scoperta della politica. Geopolitica della Rivoluzione francese*, Prefazione di A.M. Rao, cit., pp. 43-57; M. Ozouf, *Du mai de la Liberté à l'arbre de la Liberté: symbolisme révolutionnaire et tradition paysanne*, in «Ethnologie française», 1975, 5, pp. 9-33, poi refuso in Ead., *La fête révolutionnaire*, cit., pp. 280-316; M. Duval, "Les arbres de la liberté en Bretagne sous la Révolution (1792-1799)", in *Les résistances à la Révolution. Actes du colloque de Rennes (17-21 septembre 1985)*, ed. F. Lebrun, R. Dupuy, Imago, Paris, 1987, pp. 55-67; E. Fechner, *L'arbre de la Liberté: objet, symbole, signe linguistique*, in «Mots» 1987, 15, 1, pp. 23-42; L. Hunt, *La Rivoluzione francese...*, cit., p. 62 ss.; P. Alatri, "Dall'Albero di Cuccagna all'Albero della Libertà", in *Le radici dell'albero della Libertà*, testi e ricerche iconografiche di B. Premoli. Saggio introduttivo di P. Alatri, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1990, pp. 11-19; G. Vagnarelli, "Dall'albero della libertà all'albero del primo maggio: origine e simbolismo rivoluzionario di un rito laico", in *L'albero di maggio. Memoria e simbolismo politico di un rito laico*, a cura di G. Vagnarelli, Edizioni ISML, Ascoli Piceno, 2012, pp. 91-101.

²⁰⁶ G. Scarabello, *La Municipalità democratica*, cit. p. 278 ss.

²⁰⁷ G. Pindemonte, *l'Atto di Fede*, Atto IV, 8. Nella *Prefazione dell'autore ai Componimenti teatrali di Giovanni Pindemonte*, Sonzogno, Milano, 1804, v. I, pp. 3-16, questi ricordava: "Nell'anno 1799 diedi alle scene a Milano *L'Atto di Fede* rappresentazione irregolare ma piena di forza e di verità, e perciò applauditissima per sette sere consecutive". Il titolo *L'Atto di Fede* nella nuova temperie

Tuttavia G. L. Mosse ha ricordato l'antica funzione della fiamma sacra sino a coglierne la centralità nel ceremoniale laico delle nuove manifestazioni di massa. La fiamma infatti contiene in sé, osservava sempre il grande studioso berlinese, "le forze mistiche del sole apportatore di vita" e dispensatore agli uomini di "forza e di energia vitale". Pertanto lo stesso fuoco esprime il simbolo di una "incessante" "rinascita", della vittoria "del sole sulle tenebre", "del sole sulla notte". Di qui la sua fortuna. Così la fiamma e il fuoco divenivano il nucleo costitutivo del rito nazionale prendendo "il posto dell'altare cristiano nell'affermazione di una religione laica"²⁰⁸.

Non è un caso che l'11 maggio 1798 a Roma, nella trentanovesima seduta del Tribunato, il relatore della commissione incaricata di provvedere alla distruzione dei simboli d'Antico regime intuiva il significato misterioso di quella azione e proponeva infatti che fosse "bruciato pubblicamente il cosiddetto Libro d'oro in Roma e ne' capi-luoghi de' dipartimenti [...]" e che fossero "rimossi tutti gli emblemi di morte e di lutto ideati da un falso spirito di religione"²⁰⁹. A Venezia come a Roma dunque la battaglia contro i segni del dispotismo e del privilegio nobiliare culminava nella festa dell'"Abbruciamento", la rappresentazione materiale e simbolica della distruzione del passato e insieme la rievocazione liturgica del mitico "Inizio", la riattualizzazione simbolica del passaggio dal caos al cosmo. Una cerimonia dunque di distruzione e insieme di rigenerazione celebrata nella città lagunare a San Marco, il 4 giugno 1797 e nell'ex città pontificia, in piazza di Spagna il 17 luglio 1798²¹⁰. A Venezia il 31 maggio 1797 così si affermava in Assemblea: "nel giorno dell'innalzamento dell'albero della libertà" siano trasportati "appiedi dello stesso tutti i libri d'oro, stemmi ed insegne ducali. [...] Che tutto sia abbruciato in segno del totale annichilimento, e le ceneri sparse al vento. [...] E quindi si giuri odio eterno alla tirannia e alla aristocrazia"²¹¹. Alla cerimonia del rogo seguivano altri atti di rinascita e di

politico-religiosa dell'età napoleonica, era stato sostituito con l'innocuo *Adelina e Roberto*, i nomi dei due sposi perseguitati dal Tribunale dell'Inquisizione. Cfr., *Componimenti teatrali*, cit., v., IV, p. 3. Sempre con questo titolo il dramma venne pubblicato a Venezia nel 1807 nel t. V della *Terza raccolta di scenici componimenti di Giovanni Pindemonte*. Il dramma venne invece espunto nell'età della Restaurazione dalla raccolta milanese delle opere teatrali di G. Pindemonte. Cfr. *Biblioteca scelta di opere italiane antiche e moderne*, *Giovanni Pindemonte*, voll., 197-198, s.n.t., Milano, 1827.

²⁰⁸ G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, cit., p. 47.

²⁰⁹ *Assemblee della Repubblica romana* (1798-99), cit., v. I, pp. 251 (seduta XXXIX, 22 fiorile anno VI, 11 maggio 1798).

²¹⁰ *Raccolta di Carte pubbliche...*, cit., v. II, pp. 75 ss. Sulla festa romana vedi, *Festa per l'Abbruciamento del Libro d'oro, processi del Santo Uffizio e de' patrioti*, in Bandi e fogli volanti, Biblioteca di Storia Moderna e Contemporanea, Roma. M. Caffiero, *La Repubblica nella città del papa*, cit., p. 113 e ss.; M. Formica, *La città e la Rivoluzione. Roma 1798-1799*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma, 1994, pp. 440-3.

²¹¹ *Verbali delle sedute....* cit., v. I, t. 1, p. 76 (seduta del 31 maggio).

rifondazione. Nella festa di piazza San Marco prendeva la parola l'abate A. Collalto, un matematico docente a Padova di calcolo, membro del Comitato d'Istruzione Pubblica ed esponente di rilievo del gruppo radicale presso la Municipalità²¹². Questi invitava gli astanti a rievocare con "inni" e "cantici" i "dolci nomi" di B. Tiepolo, "il Bruto sventurato de' veneziani", e di tutti i suoi "illustri compagni", "vittime innocenti" e insieme custodi dell'"antica libera costituzione". Il relatore si doleva che nell'ora del ricordo era "impossibile rendere il giusto omaggio" "alle fredde spoglie" di quei nuovi santi laici, mentre P. Gradenigo poteva riposare nella Chiesa di San Cipriano, a Murano²¹³. Così si prefigurava, già in quella prima rappresentazione marciana, la cerimonia di commemorazione dei caduti presso il Sacrario: una struttura quest'ultima in legno, tela, cartapesta colorata, allestita quasi sempre per l'occasione, che tanto spazio poi troverà nelle feste civili del "Triennio". I richiami al "sangue versato", alle "virtù degli antenati che avete giurato d'imitare", ai caduti che avevano saputo mantenere il giuramento sino alla morte, corrodevano in tal modo la nuova idea di nazione che da progetto politico proteso verso il futuro iniziava a trasformarsi nell'idea trascendente di patria, un ente inteso come "comunità dei vivi e dei morti", organismo vivente radicato nel passato. Si intravedono le luci e le ombre dei culti nazionali-patriottici, l'eco delle teorie di J.G. Herder e di E. Burke²¹⁴.

Le richieste di A. Collalto anticipavano il dibattito municipale: la riabilitazione politica di Baiamonte apriva nuovi scenari anche in relazione alla polemica di quei giorni sui simboli governativi e patrizi. La Venezia dogale era infatti vissuta dai patrioti come una città ostile, sconosciuta e straniera: sostituendo ai vecchi i nuovi emblemi, come piantando l'albero con il berretto frigio nei tradizionali luoghi d'incontro, i membri della Municipalità pensavano di riconquistare lo spazio cittadino, ricreandolo e consacrandolo a nuova vita. Si realizzava così, nell'esperienza spaziale, il medesimo processo indicato da Eliade per il tempo sacro che abbiamo a suo tempo ricordato²¹⁵. Infatti, di lì a poco, i relatori tentavano di recuperare alla giusta causa, dopo quasi cinque secoli, gli eventi della congiura che l'autorità dogale aveva trasformato nei luoghi orribili della memoria grazie a un uso adeguato di iscrizioni, monumenti, stendardi e

²¹² Vedi la voce di U. Baldini in «Dizionario Biografico degli Italiani», Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, XXVI, 1982, pp. 774-77.

²¹³ "Discorso relativo all'innalzamento dell'albero della libertà del cittadino Collalto", in *Raccolta di Carte pubbliche...*, cit., v. II, pp. 68-71.

²¹⁴ P. Themelly, *Una festa civile nella crisi della Repubblica romana (27 piovoso anno VII, 1799)*, in «Miscellanea di Studi Storici», Università degli Studi della Calabria, Dipartimento di Storia, VI, 1987-88, pp. 69-87.

²¹⁵ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., in particolare p. 24; Id., *Il sacro e il profano*, cit., pp. 19-46.

persino monete. Si trattava dunque di sostituire quei segni con nuovi emblemi capaci di rovesciarne il significato sino a trasformare il tragitto infamante della congiura nelle stazioni di una salvifica *via crucis*. Non c'è "innocenza", ha osservato M. Ozouf, nella scelta dei nuovi percorsi rivoluzionari²¹⁶. Seguiva così in quei giorni in Assemblea la richiesta della rimozione del monumento innalzato a Murano in ricordo di P. Gradenigo e della posa, ai piedi della tomba, di una pietra bianca con impressa l'iscrizione: "la verità è scoperta". A San Luca invece doveva essere "levato lo stendardo" inneggiante alla vittoria ducale e sostituito con una iscrizione alla memoria di Tiepolo. La stessa iniziativa doveva essere presa anche a Sant'Agostino e, più in generale, in ogni antico luogo rievocativo, andava "tolto qualunque monumento d'infamia" e collocate al suo posto "iscrizioni onorate". Infine nella sala delle sessioni del Palazzo Ducale doveva ergersi un busto alla memoria dell'eroe mentre la Municipalità s'impegnava a celebrare solenni esequie in chiesa "ogn'anno ai 15 luglio"²¹⁷. In armonia con queste disposizioni si stampavano allora le *Memorie di Baiamonte Tiepolo in occasione delle solenni pubbliche esequie*, celebrate sembra a San Marco, secondo la recente indicazione di P. Preto²¹⁸. L'anonimo autore delle *Memorie* salutava "i semi" della ritrovata "libertà" nell'iniziativa di Tiepolo assertore "di una ben regolata e ragionevole democrazia" soffocata da "cinque secoli incirca" dalla "prepotenza" e dal "dispotismo" di una "irragionevole aristocrazia che spirò finalmente nel maggior accesso di violentissima oligarchia"²¹⁹.

In questo fervore di rinnovamento e insieme di vandalismo, mentre s'innalzavano gli alberi della libertà e insieme si progettavano le nuove feste e gli spettacoli repubblicani, si pensò anche alla realizzazione di una moneta d'argento caratterizzata da simboli democratici. Sul *recto* dell'inedito conio campeggiava l'emblema della Libertà, sul *verso* l'iscrizione "Municipalità Provvisoria Veneziana"²²⁰. La nuova valuta entrò in circolazione il 30 giugno. Già il 10 di quel mese il Comitato di Salute Pubblica aveva avviato il processo di rinnovamento della toponomastica cittadina²²¹. Si trattava di una iniziativa che sarebbe stata ripresa a fine ottobre, mentre in città ormai filtravano le notizie provenienti da Campoformio. In quell'ultima occasione si pensava ad una

²¹⁶ M. Ozouf, *Le cortège et la ville. Les itinéraires parisiens des fêtes révolutionnaires*, in «Annales E.S.C.», XXVI, 1971, 5, pp. 889-916, in particolare, p. 893.

²¹⁷ *Verbali delle sedute...*, cit., v. I, t. 1, pp. 153 e ss.; 235 e ss. (sedute del 17 giugno e del 9 luglio).

²¹⁸ P. Preto, "Baiamonte Tiepolo: il giudizio della storia", in *La congiura imperfetta*, cit., pp. 103-30, in particolare, p. 119.

²¹⁹ *Memorie di Baiamonte Tiepolo in occasione delle solenni pubbliche esequie*, dalle stampe del cittadino Isidoro Borghi. Registrato al Comitato di Pubblica Istruzione a sola salvezza della Proprietà, pp. 4; 12.

²²⁰ *Raccolta di tutte le carte pubbliche stampate...*, cit., t. II, p. 328.

²²¹ Ivi, t. II, pp. 30-2.

ridefinizione urbanistica improntata a criteri razionali e a principi di uniformità geometrica degli spazi, al fine di ridisegnare, con il “regolo” e il “compasso”, secondo principi egualitari e equivalenze demografiche, la superficie cittadina, cancellando per sempre le ripartizioni di un regime definito antico nelle sue diverse manifestazioni²²². La nuova architettura dunque voleva essere l’architettura di una società perfetta. Per suo tramite si intendevano esprimere in “forma inequivocabile” i grandi principi della società rigenerata. G.L. Mosse e J. Starobinski avanzano a questo proposito l’ipotesi di una “architettura parlante”²²³. Tramite quella indubbia presa di possesso e di sacralizzazione dello spazio sembrava scaturire tuttavia un intervento di riqualificazione del tessuto urbano nel quale la possibile valorizzazione dei bisogni personali e collettivi finiva per confondersi con una sotterranea ispirazione totalitaria.

La più circoscritta impresa di rinominazione toponomastica, compiuta nella primavera-estate si inscriveva nella tradizionale prassi della simbolizzazione rivoluzionaria. Infatti, è stato osservato, che il nuovo nome non solo cancella un antico patrimonio di valori ma legittima una diversa produzione della realtà²²⁴. Tramite la “nominazione”, con la “parola”, procede la “creazione materiale” del nuovo cosmo, la sua conservazione contro le “distruttrici forze del male”. E. Cassirer ha mostrato “l’onnipotenza del nome”, la sua “forza magica”, nel pensiero mitico; come in esso la parola riempia “l’intero mondo della coscienza”, come s’instauri un rapporto di identità tra “immagine e cosa”, “nome e oggetto”. In questo modo, attraverso “l’atto della imposizione dei nomi l’uomo prende possesso del mondo [...] ossia lo assoggetta alla propria conoscenza e alla propria signoria”²²⁵. In altri termini, come ha rilevato Cassirer, l’attività simbolica si configura essa stessa come l’atto costitutivo della conoscenza, un’esperienza che pertanto non riproduce ma produce. Queste considerazioni sembrano ormai essere accolte dagli studiosi della Rivoluzione francese. Valga per tutti l’esempio di L. Hunt, per la quale il linguaggio dei simboli, come ogni linguaggio, non riflette il mutamento ma lo determina, non è il riflesso degli interessi politici e sociali ma li costruisce, sino a divenire vettore privilegiato della costruzione ideologica²²⁶.

Tra il 15 e il 17 giugno la Società di Pubblica Istruzione dedicava tre delle sue sessioni ai temi riguardanti *I caratteri del vero e falso patriota* e a *L’elogio dei*

²²² «Quadro sessioni pubbliche», n 89, 4 Annebbiatore. Anno I della Libertà Italiana (25 ottobre 1797). Presso il Cittadino G. Antonio Curti, s.l., p. 698 e ss.

²²³ G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, cit., p. 57; J. Starobinski, 1789, cit., p. 73 e ss.

²²⁴ Sul fenomeno di rinominazione, F. Pitocco, *Festa rivoluzionaria e comunità riformata*, cit., p. 22 e ss.

²²⁵ E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, Il Saggiatore, Milano, 1976, p. 120.

²²⁶ L. Hunt, *La rivoluzione francese*, cit., p. 31 e ss.

martiri della libertà. Nel primo incontro del 27 pratile G. Fantoni, il celebre arcade Labindo, giunto nel giugno a Venezia da Modena ed ospite della Società che in quei giorni avrebbe “acclamato di stampa” la sua ode all’*Italia*, l’opera redatta prima della discesa dei francesi nella penisola, rammentava che non possono essere intesi patrioti coloro i quali “per fini privati, di ambizione, d’interesse o di altre passioni loro particolari abbracciano la causa della Democrazia”²²⁷. Era tuttavia nella seduta del 29 pratile che si rievocava la figura di Baiamonte Tiepolo. La consueta celebrazione schiudeva per la prima volta un interrogativo sulla sua reale identità²²⁸. Dopo circa venti giorni, il 9 luglio, la questione si riproponeva ormai nelle sedute della Municipalità. Mentre Sordina ancora auspicava la posa del busto in quella medesima sala, gli astanti, superate le iniziali incertezze, concordavano di “procedere con circospezione” e iniziavano a reputare opportuno di bandire un concorso pubblico con premio di 50 zecchini riservato a colui che entro un mese avesse accertato se Tiepolo fosse “un eroe martire della libertà”, o se invece dovesse “condannarsi all’oblio”. Si sarebbero dovuti consultare “i filologhi” e i “documenti diplomatici”. L’autorità si mostrava pronta a rendere disponibili “gli archivi dell’Avogaria” e la consultazione dei “documenti esistenti nell’archivio degli ex-Inquisitori di stato”²²⁹. Il 13, sempre di quel mese, mentre in Assemblea vi era chi ancora pensava di spargere le ceneri di P. Gradenigo al vento e di innalzare una “lapide d’infamia” a sua perenne memoria, il Comitato di Pubblica Istruzione bandiva l’auspicato concorso su “Quale sia stato il vero carattere politico di Baiamonte Tiepolo”²³⁰. Il manifesto ribadiva l’apertura degli archivi, della “*Secreta*” e della “*Libreria Nazionale*”. Esortava a rintracciare tra gli scritti “nascosti e polverosi” i “lumi” necessari. I membri del Comitato erano consapevoli che “la storia” rappresentava “questo fatto troppo confusamente”. Infatti quanti scrissero “dopo questo avvenimento, o non poterono attingere al fonte della verità, o

²²⁷ Su G. Fantoni, A. Andreatta, *La virtù al potere. Alcuni aspetti del pensiero politico di G. Fantoni*, in «Trimestre», XXII, 1989, 2-4, pp. 59-64. Vedi anche la voce di L. Rossi, in «Dizionario Biografico degli Italiani», cit., XLIV, 1994, pp. 678-85.

²²⁸ *Prospetto delle sessioni della Società d’Istruzione Pubblica di Venezia*, 1797. Anno I Libertà Italiana. Dalle stampe del Cittadino Giovanni Zatta, pp. 13-7; 17-20 (sedute XII, XIII, XIV, del 27,28, 29 pratile - 15,16,17 giugno).

²²⁹ *Verbali delle sedute...*, cit., v. I, t. 1, pp. 235-6 (seduta del 9 luglio).

²³⁰ *Il vero carattere politico di Baiamonte Tiepolo dimostrato dall’unanime consenso degli scrittori veneti ed esteri e confermato coll’esame delle carte originali dell’Archivio Secreto di Venezia. Dissertazione dell’Ab. Cristoforo Tentori*, In Venezia 1798. Presso Gio. Antonio Curti. Con Permissione e Privilegio, p. 121.

partigiani dell’Aristocrazia, l’hanno fraudolentemente alterata. Non si concedano onori all’incertezza”²³¹.

Gli interrogativi della Municipalità sulla figura di B. Tiepolo e sull’autentico significato della congiura del 1310 testimoniavano anche i nuovi orientamenti scientifici che pervadevano da quasi un secolo la cultura europea. La “conquista del passato” e la sua rigorosa scoperta aveva ormai coinvolto almeno tre generazioni di antiquari, filologi, eruditi, storici, archeologi, numismatici. Già nei primi decenni del Settecento a Parigi con l’*Académie des Inscriptions et de Belles-Lettres* e poi sino a ridosso degli anni Settanta con J.J. Winckelmann, non solo l’arte e la storia di Roma ma più in generale la memoria dell’antico veniva recuperata nella sua autentica essenza, liberata dagli “errori”, dalle leggende, dalle motivazioni ideologiche. Anche il giudizio storico reclamava l’esame critico delle fonti e delle prove. Insorgeva quella esigenza scientifica di continua verifica e di esame, di controllo della veridicità dei documenti, che costituiva la richiesta prioritaria anche per i patrioti veneziani del 1797²³².

Oltretutto, come ha ricostruito con grande efficacia e straordinaria erudizione P. Preto, gli scrittori italiani ed europei, sin dai tempi del “doge umanista” Andrea Dandolo, ovvero da metà Trecento sino all’ultimo Settecento, non avevano certo perorato la causa di B. Tiepolo²³³. Fossero essi assertori del “mito o dell’antimito” di Venezia, la *damnatio memoriae* dell’eroe repubblicano e della sua congiura era corsa ininterrotta per secoli sia pur con trascurabili variazioni. Quell’evento continuava ad essere inteso come una vicenda empia, orrenda, detestabile, mossa da motivazioni personali e da rancori privati di uomini per lo più scellerati e colpevoli. Neanche la grande letteratura settecentesca dunque aveva soccorso Baiamonte. Nel 1755 i *Principi di storia civile della Repubblica di Venezia* di V. Sandi il nobile nuovo che “ripensando alle istituzioni veneziane” aveva creato “un monumento a un passato immobile”, e poi l’*Histoire de la République de Venise depuis sa fondation jusqu’à présent* dell’abate illuminista M-A. Laugier, redatta a Parigi nel 1758, tradotta poi in italiano tra

²³¹ Il Comitato di Pubblica Istruzione della Municipalità Provvisoria Veneziana, 25 Mietitore - 13 Luglio 1797 anno primo della Libertà Italiana, in *Raccolta di Carte pubbliche...*, cit., v. IV, pp. 256-8.

²³² *Idea e scienza dell’antichità. Roma e l’Europa* t. I, *Roma nel primo Settecento*, a cura di J. Raspi Serra, t. II, *Roma e le Nazioni*, a cura di J. Raspi Serra e A. Schnapp, in «Eutopia», 1993, II, 1-2; *La Fascination de L’Antique. 1700-1770. Rome découverte, Rome inventée*, a cura di J. Raspi Serra e F. de Polignac, Somogy éditions d’art, Paris, 1998; A. Schnapp, *La conquête du passé aux origines de l’archéologie*, Éditions Carré, Paris, 1993.

²³³ P. Preto, *Baiamonte Tiepolo: traditore...*, cit.; Id., *Baiamonte Tiepolo: il giudizio della storia*, cit.

1767e 1769 e destinata a grande fortuna sino al primo Ottocento, non sembravano schiudere spiragli nuovi²³⁴.

Pertanto anche gli autori consultati da Sografi, per la stesura de *La Giornata di San Michele o sia la Serrata del Gran Consiglio Veneziano*, pur appartenendo ad epoche diverse e a tradizioni storiografiche contrapposte, non avevano certo valorizzato la figura di Tiepolo. Il commediografo aveva utilizzato per l'occasione le *Vite de' duchi di Venezia* di Marin Sanudo e l'*Histoire du gouvernement de Venise* di N. Amelot de La Houssaye. Il primo, diarista e politico, membro del Maggior Consiglio, aveva ricostruito sino al settembre 1493 la "vita" della Venezia dogale fissando "con lapidaria secchezza la condanna senza appello dei congiurati del 1310"²³⁵. Il secondo, Segretario d'ambasciata a Venezia dal 1669, aveva redatto la sua *Histoire* tra 1676 e 1677. L'"impietosa denuncia della corruzione e decadenza dello stato marciano" che contribuiva a incrinare il mito dell'antica Repubblica gli valse, in seguito alle proteste dell'ambasciatore veneziano Giustiniani, la reclusione alla Bastiglia per alcuni mesi. Una seconda edizione de l'*Histoire* ampliata venne proibita: di lì seguì poi la grande fortuna dell'opera, con più di venti edizioni in tre anni e diverse traduzioni che ne fecero una delle fonti più utilizzate per la conoscenza storica di Venezia in Europa. Se la congiura appare allo studioso francese come l'atto in cui "la puissance fut transferé de pouple aux nobles" tuttavia questi non attribuì implicazioni politiche alle iniziative dei suoi promotori²³⁶. In definitiva solo lo *Squitinio della libertà veneta* -l'anonimo "testo chiave" della letteratura dell'antimito, apparso a stampa nel 1612 a Mirandola - costituisce, come ha messo in evidenza P. Preto, l'ideale premessa teorica delle tesi propugnate dai patrioti veneziani del 1797. Il libello, forse opera del gesuita M. Welser, si scagliava con veemenza non diversamente dai membri della Municipalità provvisoria contro gli scrittori

²³⁴ Sull'opera di Sandi vedi F. Venturi, *La Repubblica di Venezia*, cit., pp. 166-71; P. Del Negro, *Proposte illuminate*, cit., p. 137 e ss. Su M-A. Laugier, F. Venturi, *La Repubblica di Venezia*, cit., pp. 157-67.

²³⁵ P. Preto, *Baiamonte Tiepolo: il giudizio della storia*, cit., p. 105. Su M. Sanudo vedi, G. Cozzi, "Marin Sanudo il Giovane. Dalla Cronaca alla Storia", in Id., *Ambiente veneziano, ambiente veneto. Saggi su politica, società, cultura nella Repubblica di Venezia in età moderna*, Marsilio, Venezia, 1997, pp. 87-108; A Caracciolo Aricò, *Marin Sanudo il Giovane: le opere e lo stile*, «*Studi Veneziani*», LV, 2008, pp. 351-90.

²³⁶ La citazione tratta da N. Amelot de La Houssaye, *Histoire du gouvernement de Venise*, Frédéric Léonard, Paris, 1676, v. I, p. 6 è in P. Preto, *Baiamonte Tiepolo: il giudizio della storia*, cit., p. 116. Sull'autore e l'opera vedi P. Del Negro, *Forme e istituzioni del discorso politico veneziano*, cit., p. 420 e ss.; F. Gaeta, *Venezia da «stato misto» ad aristocrazia «esemplare»*, cit., p. 490 e ss.

veneziani che, nel corso dei secoli, avevano falsificato e occultato una incontestabile verità storica²³⁷.

Intanto, nell'estate 1797, mentre si vedevano "correr per la città" delle "memorie indigeste" sulla questione Querini-Tiepolo, il 16 agosto A. Collalto, a nome del Comitato di Pubblica Istruzione chiedeva in Assemblea di stabilire i criteri di valutazione per le memorie raccolte²³⁸. Il 27 settembre U. Foscolo, in qualità di "segretario redattore" dell'assise, leggeva il rapporto di Collalto al fine di formulare il decreto "riguardante le dissertazioni prodotte sopra il problema di Baiamonte Tiepolo". "Tre letterati", nominati dall'autorità, avrebbero valutato le memorie e dichiarato il nome del vincitore, mentre le eventuali relazioni meritevoli avrebbero ricevuto menzione d'onore²³⁹. Il 22 dicembre, a meno d'un mese dall'ingresso delle truppe austriache in città, accolte "con un senso di sollievo e con manifestazioni di simpatia dalla popolazione"²⁴⁰, un proclama del Comitato di Pubblica Istruzione pubblicava i risultati della Commissione composta in realtà da soli due membri: F Aglietti, "il feroce accusatore di Gradenigo" nel *Discorso* tenuto davanti all'albero della libertà a Murano, e la figura più anonima di P. Biaggi.

Il primo, un bresciano di origine aretina, a Venezia dal 1780, celebre medico ed intellettuale enciclopedico, membro del Comitato d'Istruzione della Società patriottica, era allora conosciuto come un fautore di idee radicali²⁴¹. Il secondo, invece, un avvocato civilista, "cooperatore del bene comune", svolgeva per lo più funzioni di controllo e vigilanza per conto del Comitato di Sussistenza nel sestiere di Dorsoduro ed era, tutto sommato, una personalità minore nel panorama politico cittadino²⁴². I due dotti avevano esaminato dodici memorie che tuttavia sembravano loro "manchevoli e per niente acconce a porre in chiaro lume il nodo della questione". Pertanto i commissari richiedevano esami più approfonditi per chiarire quell'"oscuro argomento di storia patria". Nessuno

²³⁷ Vedi, *Squitinio della libertà veneta nel quale si adducono le ragioni dell'Impero Romano sopra la Città et Signoria di Venetia*, Stampato in Mirandola, Appresso Giovanni Benincasa, 1612, p. 72. Il riferimento in P. Preto, *Baiamonte Tiepolo: traditore...*, cit. Per l'attribuzione a M. Welser, cfr. G. Cozzi, *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Einaudi, Torino, 1979, p. 201 e ss. Per altre ancora, P. Preto, *Baiamonte Tiepolo: il giudizio della storia*, cit., p. 114.

²³⁸ *Il vero carattere politico di Baiamonte Tiepolo*, cit., p. 122. *Verbali delle sedute...*, cit., v. I, t. 1, p. 491 (seduta del 29 termidoro- 16 agosto).

²³⁹ *Verbali delle sedute...*, cit., v. I, t. 2, p. 171 (seduta del 27 settembre).

²⁴⁰ G. Pillinini, 1797: *Venezia "giacobina"*, cit., p. 119.

²⁴¹ Di F. Aglietti vedi la voce non firmata in «Dizionario Biografico degli Italiani», cit., I, 1960, pp. 410-11.

²⁴² Su P. Biaggi cfr. *Raccolta di Carte pubbliche...*, cit., v. I, pp. 300-1; XII, p. 171 e ss.

dunque veniva premiato anche se potevano segnalarsi cinque dissertazioni tra le quali due favorevoli a Tiepolo e tre contrarie²⁴³.

Nondimeno il materiale in questione è andato in gran parte disperso e peraltro risulta difficile, nell'ambito della documentazione superstite, accertarne la effettiva pertinenza al concorso, come ha rilevato recentemente P. Preto. Lo studioso ha ipotizzato la sola possibile partecipazione alla prova di due memorie anonime a stampa, qui già ricordate, e conosciute dai cultori del settore, l'una conservatrice, l'altra democratico-radicale: *La Narrazione storica ove si contiene la congiura di Baiamonte Tiepolo*, e *l'Opuscolo storico della così chiamata congiura Querini e Tiepolo*²⁴⁴. Pertanto tra le dissertazioni presentate alla gara può identificarsi con certezza solo quella di C. Tentori, autore del fascicolo contrassegnato nei verbali della commissione dal motto *Corpus illi*, poi pubblicato con il titolo *Il vero carattere politico di Baiamonte Tiepolo*, nel 1798, in seguito alla caduta della Municipalità provvisoria²⁴⁵. La memoria, “di tinta fortemente conservatrice per non dire reazionaria” conclusa con l’apoteosi di P. Gradenigo, non impedì tuttavia ad Aglietti di riconoscere la qualità del lavoro, sino a ritenere il manoscritto segnato dal motto ricordato il più degno tra tutti quelli presentati²⁴⁶. Tentori, un gesuita originario di Camposampiero nei pressi di Padova, giunto da Siviglia a Venezia nel 1761 solo sedicenne, e in seguito precettore in casa Tiepolo, aveva redatto nel 1785, sulla scorta dei *Principi di storia civile* di V. Sandi, un *Saggio sulla storia civile e politica della Repubblica di Venezia* in dodici volumi²⁴⁷. Le competenze acquisite consentivano all’autore di ripercorrere documenti editi e inediti dal Quattrocento sino ai suoi tempi in merito alle questioni della cospirazione raccogliendo, nella memoria presentata, più di cinquanta giudizi concordi nel definire antidemocratico il carattere di Baiamonte, un individuo mosso dal mero scopo di “usurpar il dominio” di Gradenigo “e di costituirsi tiranno di Venezia col distruggere la Repubblica”²⁴⁸.

Riprendendo a suo modo la tesi del mito l’abate affermava che “il governo civile de’ Veneziani dalla sua origine al 1310 in cui avvenne la congiura Quirino-Tiepolo, non fu unquemai Puro-Democratico, fu anzi Aristo-Democratico”.

²⁴³ *Raccolta di Carte pubbliche...*, cit., v. XII, pp. 153-56; *Raccolta di tutte le carte pubbliche stampate...*, cit., v. IX, pp. 20-4.

²⁴⁴ Vedi *supra*, n. 162 e n. 197.

²⁴⁵ *Il vero carattere politico di Baiamonte Tiepolo*, cit.

²⁴⁶ F. Venturi, *La Repubblica di Venezia*, cit., p. 460.

²⁴⁷ *Saggio sulla storia civile, politica, ecclesiastica e sulla corografia e topografia degli Stati della Repubblica di Venezia. Ad uso della nobile e civile gioventù dell’ab. D. Cristoforo Tentori spagnuolo*, In Venezia appresso Giacomo Storti 1785. Con pubblica approvazione. Per le indicazioni biografiche vedi E. De Tipaldo, *Biografia degli italiani illustri*, Tipografia, Tipografia Alvisopoli, Venezia, 1841, v. VIII, pp. 96-103.

²⁴⁸ *Il vero carattere politico di Baiamonte Tiepolo*, cit., p. 69.

Aristocratico poiché “in fatto governarono sempre i nobili”, tennero cioè sempre le più alte cariche e la guida del Maggior Consiglio. Ma fu anche democratico “o misto d’una qualche democrazia”, nella misura in cui “eravi la Concione” ossia l’“adunanza generale di tutta la Nazione, benché questa di raro si convocasse”. Prima della Serrata oltretutto non v’era legge che prescrivesse requisiti e condizioni per l’elezione al Maggior Consiglio, “e perciò era libero in ogni anno il concorso ad ogni e qualunque Cittadino”²⁴⁹. Se “regolazione” vi fu con la Serrata, tale provvedimento non poteva essere imposto dal doge che non aveva facoltà di decretarlo. La riforma costituzionale poteva essere deliberata solo dalla “maggioranza de’ suffragi” dell’Assemblea riunita²⁵⁰. Ne derivava, in tal modo, che la congiura era diretta solo contro il doge diversamente avrebbe dovuto colpire i gruppi d’opinione del Maggior Consiglio. Pertanto Boemondo era nemico “giurato e implacabile” del doge e dunque le sue motivazioni erano individualistiche, corporative mosse solo dagli interessi del suo “casato”, della sua “parentela”. Boemondo si rivelava così più che “eroe”, “traditore” e “nemico della patria” “un malvagio e scellerato” che aspirava solo alla “ruina della Repubblica”²⁵¹.

Mentre la memoria di Tentori si chiudeva, in omaggio alla tradizione, con “la ricordanza del zelo patrio del doge illustre” e con l’ossequio al suo “monumento pubblico e solenne”²⁵² la Municipalità provvisoria, soltanto due giorni dopo l’organizzazione del concorso “sul vero carattere di B. Tiepolo”, dunque nella seduta immediatamente successiva del 29 settembre, già dimenticava Baiamonte e si volgeva verso altri modelli di eroismo e di virtù. In quell’occasione veniva proposto di erigere un monumento o al “celebre Rousseau”, “il più gran democrat per principi” che “fu in questo comune come segretario d’ambasciata ne’ suoi più verdi anni” o, diversamente, al “filosofo cisalpino”, “il gran Beccaria”, il “gran partigiano della libertà, nostro connazionale” che “rivendicò i diritti della vilipesa umanità”²⁵³. F. Venturi ha ricordato come nel mese di agosto, un “valente pittore”, Alvise Fabris, in realtà un artista marginale allora cinquantenne, ottenne un pubblico riconoscimento per un suo quadro allegorico “esprimente la democrazia nuda circondata dalle virtù e da tant’altri attributi”²⁵⁴. Quest’ultima testimonianza di una democrazia

²⁴⁹ Ivi, pp. 65-6.

²⁵⁰ Ivi, pp. 66-7.

²⁵¹ Ivi, pp. 67-70.

²⁵² Ivi, p. 129-30.

²⁵³ *Verbali delle sedute...*, cit., v. I, t. 2, pp. 187-88 (seduta del 8 vendemmiatore - 29 settembre 1797).

²⁵⁴ F. Venturi, *La Repubblica di Venezia*, cit., p. 461. Su C.A. Fabris, artista veneziano di rilievo minore le cui opere superstiti sono oggi custodite nel Triveneto, Slovenia e Croazia, vedi soprattutto la vecchia *Memoria intorno la vita e le opere del Pittore Carlo Alvise Fabris letta nell’Ateneo di Venezia il 13 febbraio del 1814 dal Professor G. P. Zabeo*, Padova, Nel Seminario, 1816.

che si scopriva ormai “nuda”, forse ancor più dell’omaggio tributato a Rousseau e Beccaria, testimoniava, come anche la questione Tiepolo lasciava intendere, che i patrioti del 1797 erano ormai consapevoli di ritrovarsi soli, privi di una reale memoria storica, consci di non avere un autentico passato democratico alle loro spalle. Avevano tuttavia la grande speranza di ben operare per costruire, con la loro iniziativa, la base concreta sulla quale le generazioni future avrebbero potuto attingere i principi e i valori per innalzare i loro nuovi e diversi simboli della libertà e dell’eguaglianza.

Baiamonte Tiepolo a teatro

A.S. Sografi con due commedie redatte di getto nei giorni immediatamente successivi all’insediamento della Municipalità provvisoria intendeva celebrare e legittimare, con l’entusiasmo degli esordi, l’inedita esperienza patriottica. Pensava infatti che i “limpidi e risplendenti giorni” da cui traeva origine la nuova comunità democratica riattualizzassero il modello primigenio dell’antica Repubblica, un archetipo poi degradato e corroso nello scadere progressivo della storia marciana medievale e moderna. In tal modo, le vicende del presente perdevano ogni connotazione convenzionale e congiunturale. Infatti la stessa trama degli eventi quotidiani, con gli occhi ormai rivolti a quel grandioso passato, rievocava il passaggio dall’effimero all’eternità²⁵⁵. Ne scaturiva la scrittura di *La Giornata di San Michele*, una commedia di tre atti in prosa, che ben presto lo scrittore veneto rielaborava in versi sciolti, al fine di “acquistare quell’energia che gli si rendeva indispensabile”, modificandone parzialmente anche il titolo in *La Giornata di San Michele o sia La Serrata del Gran Consiglio Veneziano*. Di lì a poco, sempre febbrilmente, stendeva *La Rivoluzione di Venezia*, un componimento più breve risolto in due soli atti²⁵⁶. Le due prove del debutto

²⁵⁵ M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit.; Id., *Il sacro e il profano*, cit.

²⁵⁶ “Ai leggitori”, in *La giornata di San Michele o sia la Serrata del Gran Consiglio Veneziano*, il ms è in «Museo Civico», Padova ms. CM 781, f. 2; il manoscritto de *La Giornata di San Michele. Rappresentazione democratica del Cittadino Sografi*, è pubblicato in N. Mangini, *Parabola di un commediografo giacobino: Antonio Simone Sografi*, in «Risorgimento veneto», 1990, 6, pp. 53-93; Il manoscritto de *La Rivoluzione di Venezia*, è stato edito da M. Montanile in Ead., *I Giacobini a teatro. Segni e strutture della propaganda rivoluzionaria in Italia*, cit., pp. 95-121. Sulla mancata rappresentazione vedi, C. De Michelis, *Letterati e lettori nel Settecento veneziano*, Olschki, Firenze, 1979, p. 219; S. Romagnoli, *La parabola teatrale del patriota Antonio Simone Sografi*, in «Teatro in Europa», 1989, 5, p. 60. Secondo G. Dumas, invece, *La Rivoluzione di Venezia* venne rappresentata al S. Angelo cfr. Id., *La fin de la République de Venise, aspects et reflet littéraires*, PUF, Paris, 1964, p. 371. L’esame degli elenchi cronologici raccolti nei tomi de «Il teatro moderno applaudito» smentisce l’affermazione dello studioso francese. Vedi «Il teatro moderno applaudito ossia raccolta di tragedie, commedie, drammi e farse che godono presentemente del più alto favore sui pubblici teatri, così italiani, come stranieri, corredata di Notizie storico-critiche e del giornale dei

patriottico di Sografi furono tuttavia le sole, tra i cinque soggetti teatrali da lui ideati in quei pochi mesi, a non essere mai rappresentate in città nonostante la produzione del nostro godesse da almeno un decennio uno straordinario favore di pubblico.

S. Romagnoli ha osservato, in anni relativamente recenti, che quelle opere dimenticate, prive in realtà di significativi accenti radicali, esprimevano nonostante tutto “una carica di sovvertimento ormai inopportuna” per i tempi. I testi avanzavano infatti delle richieste diverse rispetto al programma che la Nazione guida riservava allora per l’Italia e si rivelavano altrettanto lontani dai conseguenti orientamenti della classe dirigente locale. Era dunque preferibile porre in disparte quelle testimonianze così pericolose e sostituirle con una letteratura più consona a interpretare le esigenze di una società che tendeva alla normalizzazione. Lo stesso Sografi era costretto, forse non del tutto volontariamente, a correggere la rotta. Ne derivava la scelta del *Matrimonio democratico*: una farsa politicamente ortodossa e prudentemente innovativa. Un testo rivolto al grande pubblico, idoneo ad interpretarne il gusto, cioè capace di mescolare insieme, con la tradizionale sapienza del nostro, amore e politica, al fine di edulcorare il messaggio primitivo. In tal modo venivano meno i grandi temi della riforma dello stato e, con essi, anche le richieste, peraltro deboli, di carattere sociale. Abbandonate così le questioni d’interesse pubblico il *Matrimonio democratico* spostava la sua attenzione verso i problemi di natura interiore e privata. Preferiva interrogarsi sui diritti dell’individuo piuttosto che su quelli del cittadino²⁵⁷. La Rivoluzione tuttavia non stava per soccombere di fronte al primato depoliticizzato dei sentimenti, come abbiamo messo in evidenza recentemente, in un altro contributo²⁵⁸.

La *Rivoluzione di Venezia* scritta interamente in dialetto, successivamente dunque alla duplice stesura de *La Giornata di San Michele*, ricostruiva le vicende della vita cittadina nell’imminenza dell’ingresso dei francesi a San Marco, indugiando in particolare tra le mura della casa patrizia di “sua eccellenza Alvise settimo, Savio del Consiglio” e del fratello Giovanni, un “gentiluomo democratico” non certo dell’ultima ora. Al di là del tema più scontato dell’aristocratico convertito, un motivo peraltro in voga nella coeva letteratura patriottica, che confermava la tendenza allora diffusa allo smussamento dei contrasti e alla conciliazione degli opposti, l’opera esprimeva, a suo modo, il senso di una crisi imminente che percorreva in quegli anni la società veneta e italiana. Sul piano politico intendeva testimoniare la stanchezza dell’opinione

teatri di Venezia», Vedi anche F. Rossi, *Venezia 1795-1802. La cronologia degli spettacoli e il «Giornale dei Teatri»*, Edizioni Fondazione Levi, Venezia, 2002.

²⁵⁷ S. Romagnoli, *La parabola teatrale...*, cit.

²⁵⁸ P. Themelly, “Amor supera tutto”..., cit.

media nei confronti della classe dirigente locale, in seguito alla “contraddittoria” stagione riformatrice del 1764-1773 e al conseguente orientamento conservatore dei maggiorenti negli anni Ottanta, un indirizzo che avrebbe condotto, com’è noto, alla sostanziale cristallizzazione dell’apparato²⁵⁹. Mentre sul versante sociale e culturale *La Rivoluzione di Venezia* aspirava a rendere manifesto il progressivo sfaldamento delle strutture costitutive della società tradizionale. Trapelava nelle scene il malessere dello stesso patriziato, la crisi dei costumi e dei valori consueti, l’inadeguatezza dei vecchi codici di comportamento. La messa in berlina di una aristocrazia boriosa, ignorante e rozza, s’intrecciava con la denuncia della corruzione e del malaffare ormai sempre più diffusi in città e nei Domini, con il degrado del clero e della cultura, con una concezione vacuamente individualistica della persona umana²⁶⁰.

La crisi rivelava quindi innanzitutto il senso di smarrimento per la perdita dei riferimenti abituali. Per queste ragioni le norme andavano relativizzate, l’individuo doveva autodeterminarsi secondo le nuove esigenze e ottenere pubblico riconoscimento solo in virtù del suo reale contributo sociale. Era giunta l’ora della rivoluzione. Ma quella rivoluzione doveva essere intesa come un ritorno all’antichissimo costume. Il compito dei francesi dunque ben si prestava all’impresa. Grazie a quella intrusione inaspettata dell’*Armée d’Italie* si poteva azzerare la storia, e “recuperar” “quella sacra libertà” che “ghaveva concessa el ciel e da cinquecent’anni a sta parte pianzemo”²⁶¹.

Non a caso era Gardello, il vecchio barcaiolo del patrizio Giovanni e un “uomo d’importanza per il suo carattere”, che arringando i suoi pari dichiarava che “la desgrazia più granda de un popolo xe l’ignoranza, e singolarmente l’ignoranza delle cosse del so paese”. Bisognava “saver” non solamente “quel che semo, ma quel che semo stai e che podemo diventare”²⁶². La “Cronica”, ovvero la memoria storica e la cultura, intese come mezzi per la libera emancipazione dell’individuo divenivano illuministicamente lo strumento al servizio della società per trasformare le sue strutture politiche e istituzionali. I gondolieri scoprivano così, grazie alla “Cronica” e ai francesi liberatori, che otto secoli prima, “sin dalla fondazion de Venezia”, “comandevimo nu, cioè el Populo”.

²⁵⁹ Si indicano qui soltanto: F. Venturi, *La Repubblica di Venezia*, cit.; P. Preto, “Le riforme”, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, v. VIII, *L’ultima fase della Serenissima*, a cura di P. del Negro e P. Preto, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1998, pp. 83-142; G. Tabacco, *Andrea Tron e la crisi dell’aristocrazia senatoria a Venezia*, Dal Bianco, Udine, 1980; S. Perini, *Riforme veneziane tra economia e finanza nel secondo Settecento*, in «*Studi Veneziani*», 46, 2003, pp., 185-229.

²⁶⁰ *La Rivoluzione di Venezia*, ed. cit., Atto I, 2, 7, II, 7, 8, 9, 10, 11, 13.

²⁶¹ Ivi, Atto I, 2.

²⁶² Ivi, Atto I, 1.

Davanti ai loro occhi scorreva la storia della Serenissima sin dai primordi, per interrompersi bruscamente e drammaticamente con “un certo Piero Gradenigo de soranome Perazzo”. Un’anima “doppia, crudel, busiara, ambiziosa”, “in summa el ghaveva un’anema da re”. L’odio che aveva per il popolo era grande perché alla sua elezione gli individui liberamente riuniti intendevano preferirgli Giacomo Tiepolo “pare del famoso Baggiamonte”. Tuttavia la classe dirigente reputò opportuno non ridare voce all’antica assemblea popolare, che peraltro non eleggeva un doge dal 1172, ratificando il voto della commissione proposta alla nomina, la cui candidatura nondimeno era subordinata all’autorità dei consigli che ne controllavano l’operato²⁶³. Le disposizioni del 1297, come si è accennato, rettificavano le precedenti del 1286 e rendevano certamente più difficile la cosiddetta “ascesa del popolo”, pur comportando di fatto un aumento numerico dei membri del Maggior Consiglio. Le disposizioni riducevano peraltro ancor più l’influenza della vecchia assemblea: tuttavia, lo sappiamo, si trattava, come ricostruiscono da tempo gli studi, solo di una fase transitoria in un processo di lungo periodo che si estendeva a monte e a valle degli eventi in questione. Invece per Sografi e i patrioti della Municipalità la Serrata costituiva la grande svolta, il “colpo mortal” assestato per sempre “alla democrazia”. Su questi presupposti l’autore innestava il disegno e le vicende de *La Giornata di San Michele*, la cui trama era richiamata rapidamente anche in questa opera. Così Gradenigo per “piantar una aristocrazia ereditaria”, con l’inganno, “con un infernal stratagema”, compiva “il più orribil dei tradimenti del qual no ghe el simile in tutte le storie del mondo”. Con un raggiro faceva entrare nel Palazzo Ducale, per le votazioni del 28 febbraio 1297, solo cinque cittadini alla volta per poterne fare scempio grazie ai suoi gendarmi: spalancate le porte del Palazzo “s’ha visto un lago de sangue, un monte de cadaveri”. La primitiva libertà dello stato democratico era per sempre terminata²⁶⁴.

Cinquecento anni dopo quell’eccidio perpetrato dal cinico e infido Gradenigo “una generosa nazion de sto mondo” vuol “ad ogni costo far recuperar” ai veneziani l’antica democrazia: “del 1297 el popolo xe sta messo orribilmente in caene: del 1797 el xe sta messo felicemente in libertà” dichiarava entusiasta, il patrizio Giovanni, con la “fascia tricolore” in petto, all’arrivo dei francesi in città²⁶⁵. Finalmente gli uomini si potevano riscoprire “per natura” tutti uguali e auspicare, come ribadiva Gardello, che “l’omo sora de lu no riconossa che Dio e la legge”. Nasceva una società nuova fondata sulla ragione e sul diritto, promozionale e meritocratica, equa e giusta, capace di limitare le sperequazioni

²⁶³ F.C. Lane, *Storia di Venezia*, cit., p. 107 e ss.

²⁶⁴ Ivi, Atto I, 2.

²⁶⁵ Ivi, Atto II, 17.

della ricchezza. Anche questa volta era sempre Giovanni, “l’aristocratico convertito”, a definirne i benefici al riluttante fratello Alvise, Savio del Consiglio, tetragono del buon tempo antico: “tutti liberi, tutti uguali, tutti nati a comandar e a servir, gha da premiar i boni, gha da punir i usurpatori, i despoti, in una parola i aristocratici”²⁶⁶ Tale dichiarazione d’intenti, che costituiva il punto di non ritorno nei confronti della società d’Antico regime, finiva tuttavia per stemperarsi nel corso della commedia.

Veniva soprattutto meno, in un discorso di Gardello ai barcaioli, al quale tra poco accenneremo, il richiamo al principio del merito inteso invece da Sografi, in altre occasioni, come il criterio fondante per la costruzione della nuova società rigenerata. Si trattava infatti di una norma che avrebbe costituito il cardine concettuale de *Il Matrimonio democratico*, la farsa rappresentata di lì a due mesi nel locale Teatro Civico nel “tripudio” del pubblico. In quest’opera Sografi celebrava la *mésalliance* non più impossibile tra un “caffettiere” e una giovane aristocratica. Giulietta riconosceva il merito e la dignità di Tonino indipendentemente dal rango: in tal modo alla virtù non corrispondeva più uno *status* predefinito. L’“animo nobile” non era più prerequisito dei soli titolati. Il nostro scopriva così tra i primi in Italia, rompendo una tradizione letteraria consolidata propria di un filone teatrale plurisecolare, che il valore individuale era una conquista alla portata di tutti, un impegno faticoso da realizzare, piuttosto che un assunto sociale predeterminato su cui omologarsi, fissato dalla cultura di un gruppo egemone. Questa scoperta rivoluzionaria compiuta grazie alla forza dei sentimenti, che consentiva ai virtuosi di scardinare le gerarchie sociali consuete e di ritrovare sul piano degli affetti l’eguaglianza delle condizioni, ponendo fine ai matrimoni di rango, costituiva il presupposto per trasformare i vecchi assetti sociali e per giudicare in modo nuovo, equalitario, le potenzialità intrinseche all’essere umano²⁶⁷.

Pertanto Sografi riusciva a superare il “fissismo” sociale d’Antico regime solo affrontando le questioni individuali nella vita privata, restando cioè nell’ambito delle libere scelte affettive e sentimentali e, circoscrivendo così, la sua rivoluzione tra le mura di casa, nei limiti dei problemi familiari e del dibattito interiore. Si trattava di un primo passo che probabilmente avrebbe potuto consentire poi, allo stesso commediografo, un più ampio sguardo sul panorama sociale. Per ora Gardello poteva emanciparsi solo sul piano culturale: nonostante ogni suo sforzo, i ruoli tradizionali di signoria e servitù sarebbero rimasti immutati. Era servo e servo sarebbe rimasto per sempre. Poteva maledire, o forse solo rassegnarsi di fronte a “quell’orba briccona della fortuna” che aveva messo

²⁶⁶ Ivi, Atto II, 11, 17.

²⁶⁷ P. Themelly, “*Amor supera tutto*”..., cit.

“un remo in man” non “a ela”, al patrizio Giovanni, ma “lo gha messo a nu”²⁶⁸. Tornava così, negli anni della Rivoluzione, il tema goldoniano della “responsabile collaborazione” tra i gruppi nell’ambito degli invalicabili assetti tradizionali, il “giudizio equanime nei confronti degli uomini che vivono in società a prescindere dal ceto”, l’“ottimismo fiducioso nei confronti dell’essere umano”, l’ipotesi depoliticizzata dello sviluppo equilibrato e armonico del corso storico²⁶⁹.

Tuttavia v’era di più nella rassegnata protesta di Gardello che echeggiava nelle calli: “Nissun xe ribelle, nessun xe capace de mancar al so dover, ma se ela xe il primo a insultarne, a maltrattarne, xe lege de natura anco nu s’abbiamo da defender como podemo. Semo fatti anche nu de carne come la xe ela, e se nu semo servitori, e ela xe paron [...]”²⁷⁰. Nella larvata protesta del barcaiolo la memoria di C. Goldoni coesisteva probabilmente con la più recente lezione di M. Cesarotti. Proprio in quei mesi, il professore di retorica dello Studio patavino, peraltro maestro del nostro nella città del Santo sino a qualche anno prima, nel suo progetto di “Democrazia ben costituita” scoprendo l’eguaglianza delle opportunità non riusciva tuttavia ad esplorare il terreno ben più insidioso dell’innaturale eguaglianza dei beni²⁷¹.

La sua teoria nondimeno si apriva verso il sociale. L’ipotesi della “istruzione universale” come i probabili richiami al mandato imperativo rousseauiano, mutuati dalla costituzione dell’anno II²⁷², imprimevano un nuovo dinamismo all’idea della “saggia libertà”, una ipotesi che il letterato preromantico aveva ripreso da Necker²⁷³. Era tuttavia la procedura dell’“onesta dipendenza”, una teoria fermata in un suo celebre programma del 1797 pubblicato anonimo, l’*Istruzione d’un cittadino a’ suoi fratelli meno istruitti*, a ispirare le considerazioni di Sografi. In altri termini si trattava per Cesarotti, come per il nostro, di una pratica razionale regolativa dei rapporti di lavoro, una sorta di

²⁶⁸ *La Rivoluzione di Venezia*, ed. cit., Atto I, 4.

²⁶⁹ P. Bosio, *Goldoni e il teatro comico*, in *Storia del teatro moderno e contemporaneo*, a cura di R. Alonge e G. Davico Bonino, v. II *Il grande teatro borghese. Settecento e Ottocento*, Einaudi, Torino, 2000, p. 153; G. Padoan, *Putte, zanni, Rusteghi. Scene e testo nella commedia goldoniana*, a cura di I. Crotti, G. Pizzamiglio, P. Vescovo, Longo, Ravenna, 2001, p. 65. A conferma e a puro titolo d’esempio vedi l’“Introduzione” in C. Goldoni, *Il padre di famiglia*, a cura di A. Scannapieco, Marsilio, Venezia, 2002, p. 15 e ss.

²⁷⁰ *La Rivoluzione di Venezia*, ed. cit., Atto I, 4.

²⁷¹ *Istruzione d’un cittadino a’ suoi fratelli meno istruitti*, In Padova, a spese di Pietro Brandolese, 1797, p. XXIII. Il testo, uscito anonimo, può ora leggersi in U. Corsini, *Pro e contro le idee di Francia*, cit., pp. 261-80.

²⁷² L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane*, cit., pp. 205-6.

²⁷³ P. Del Negro, *Il giacobinismo di Melchiorre Cesarotti*, in «Il pensiero politico», XXI, 1988, pp. 301-16, in particolare p. 315.

patto grazie al quale i sottoposti riuscivano ad emanciparsi almeno sul piano formale dei comportamenti. Un patto che tuttavia esigeva sempre il rispetto delle gerarchie sociali vigenti:

in tutto ciò voi siete uguali -scriveva proprio in quei giorni a Padova Cesarotti - ma questa egualianza non vi dispensa già ella dalla riverenza, dalla gratitudine, dall'obbedienza che dovete a chi vi è superiore o per i rapporti di natura o per gli ordini della società, o per la condizione in cui voi stessi vi siete posti.²⁷⁴

Il concetto di egualianza naturale e di disegualianza sociale, intesa quest'ultima come difformità di attitudini, di capacità e talenti, escludeva dunque, per il traduttore di Voltaire, non solo la "rovinosa" e "impossibile" "egualianza dei beni di fortuna" ma anche l'idea stessa d'un incessante rimescolamento sociale.

Cesarotti svolgeva tuttavia il suo pensiero in senso dinamico attribuendo all'iniziativa di "un saggio governo" il compito di aprire "l'adito a ciascuno per migliorar la sua sorte". In tal modo "gl'impieghi e i posti lucrosi" avrebbero dovuto essere "ugualmente aperti a tutte le condizioni e le classi". Pertanto, *mutatis mutandi*, ogni individuo avrebbe potuto "sperare di uguagliar un altro in fortune quando l'uguagli nel merito"²⁷⁵. Verosimilmente anche l'emancipazione culturale di Gardello si muoveva in questa direzione. Si è già ricordato con S. Moravia, come in quegli anni, l'istruzione estesa a tutte le classi, poteva essere intesa come il primo modo di avviare una reale egualianza²⁷⁶. Cesarotti, fautore di un "umanesimo" illuministico, aveva insegnato a Sografi il diritto di tutti gli uomini alla cultura, quantomeno come processo tendenziale. Il professore infatti, in un piano di riforma dell'Università di Padova redatto nell'estate 1797, mai attuato, rimasto manoscritto e reso pubblico da P. Del Negro, aveva anche in quell'occasione osservato che se nel "governo servile il basso popolo" è condannato "a travagliare e tacere" rimanendo "in una crassa ignoranza", in "una democrazia" ogni cittadino avrebbe dovuto "far uso di tutte le sue forze intellettuali" per rendersi "utile a se stesso e alla patria"²⁷⁷.

In conclusione della commedia Sografi, sempre sulla scia del maestro, ribadiva il suo progetto moderato fondato in una certa misura sulla "pluralità delle opinioni" e sulla "superiorità dei talenti" un programma riformatore, guidato da una élite consapevole e volto a recuperare tutte le forze disponibili tendenzialmente progressiste:

²⁷⁴ *Istruzione d'un cittadino a' suoi fratelli meno istruitti*, ed. cit., p. 276.

²⁷⁵ Ivi, pp. 277-8.

²⁷⁶ S. Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo*, cit., p. 328 e ss.

²⁷⁷ La citazione è in P. Del Negro, *Il giacobinismo di Melchiorre Cesarotti*, cit., p. 313.

lassemme andar che el dominio aristocratico de' Veneziani sia un dominio usurpà e tolto al popolo [...] Parlemo delle cause legittime e attuali de far una revoluzion a Venezia e parlemo coi esempi alla man, che xe quei che pol convincer e pesuader. ²⁷⁸

Era questo il messaggio che lanciavano gli "aristocratici convertiti" entrando a far parte del nuovo gruppo dirigente: in tale atteggiamento pragmatico si stemperava il ricordo dei grandi principi. In definitiva la *pièce* auspicava la formazione di una *élite* prudentemente innovativa, ma risoluta nel rifiuto del passato. Non voleva essere una corporazione, si considerava una classe aperta. Nel nuovo disegno presentato da Sografi le antitesi tradizionali erano superate. I protagonisti erano ora i "gentiluomini democratici". Sarebbe spettato ad essi smussare gli urti. "Abbi flemma" suggeriva l'ex patrizio Giovanni all'irruento Gardello nell'ora della resa dei conti. Ma lo invitava a seguire il suo esempio, a tenere pronti i fucili²⁷⁹. Si delineava così un raggruppamento di forze *juste-milieu*, orientato verso le riforme: la sua reale forza di aggregazione consisteva nel rifiuto tanto della reazione quanto delle istanze radicali della Rivoluzione.

La patria, il popolo, la libertà è in gran pericolo. Venite tutti d'intorno a me [...] Vedete questo stile? Questa mano ferma e forte che lo impugna? [...] ella è guidata da un'anima coraggiosa, intrepida. Che importa che sia l'anima d'un plebeo, d'un pescatore! Quanti plebei, quanti pescatori hanno l'anima infinitamente al di sopra di questi titolati assassini del genere umano. Io son deciso, io son risoluto, io voglio trucidar chi ben lo merita, il Doge. ²⁸⁰

Una rivoluzione, dunque, plebea, sotto il segno della violenza e del sangue, quella del pescatore Girolamo, sarebbe passata sulle scene di Venezia, con *La Giornata di San Michele*, capovolgendo il messaggio della commedia in dialetto appena ricordata, stesa dallo stesso Sografi proprio in quei giorni?

Le due versioni de *La Giornata di San Michele* l'una risolta in tre atti di prosa, l'altra in quattro di versi, appaiono oggi sostanzialmente invariate nel disegno d'insieme pur presentando talune non trascurabili differenze. La prima stesura, composta rapidamente da Sografi a fine maggio 1797 e nota agli studiosi grazie alla pubblicazione del manoscritto curata da N. Mangini nel 1990, testimonia senza dubbio l'entusiasmo iniziale ed assume una connotazione politica forse più definita. Il commediografo, almeno nella prova d'avvio, aveva mostrato un certo disinteresse nei confronti del dibattito che allora si avviava in città sull'antico eroismo e sembrava quasi anticipare, con la stesura della *pièce*, le proposte di fine settembre dell'Assemblea, sfiduciando, anche lui, gli eroi all'antica per trovare in

²⁷⁸ *La Rivoluzione di Venezia*, ed. cit., Atto I, 7.

²⁷⁹ Ivi, Atto II, 17.

²⁸⁰ *La Giornata di San Michele*, ed. cit., Atto III, 2.

altri protagonisti meno celebri, capaci di esprimere meglio le aspettative del presente, i simboli della moderna virtù.

In definitiva, pensava il nostro, anche un maestro come Goldoni si era distaccato dal passato e dagli esempi classici affermando di voler ispirare la sua produzione a due soli "libri", il "mondo" e il "teatro"²⁸¹. Il primo era quello che il grande commediografo aveva definito della "natura" e della "sperienza", il vasto magazzino dal quale trarre le informazioni per poter svolgere il proprio mestiere²⁸². Il secondo offriva invece quel bagaglio tecnico, metodologico ed anche retorico per ricomporre, in un filtro civile e pedagogico, i "costumi", le "virtù", i "vizi" e i "difetti" della "Nazione"²⁸³. Al "tornio della natura"²⁸⁴ andava dunque sovrapposto quello empirico del metodo. Le parti tradizionalmente scisse del sistema (testo, recitazione, realizzazione scenica, pubblico) potevano assumere valore solo nella loro convergenza, in un inedito rapporto di relazione e di reciprocità²⁸⁵. L'universo teatrale inteso nella sua funzione unificante poteva divenire uno strumento d'indagine sociale, una procedura d'analisi, con un suo statuto paragonabile a quello di una vera e propria scienza. Era stato pertanto quel "Galile[i] della letteratura" -così F. De Sanctis²⁸⁶ avrebbe definito Goldoni- a orientare la speranza di Simone.

Per queste ragioni Sografi, nell'opera che comunque dedicava alla Serrata e alla congiura del 1310 celava nell'ombra o quantomeno poneva in secondo piano i solari e mitici esempi della prisca virtù. Infatti lo scrittore veneto intendeva dare risalto a una iniziativa insurrezionale sinfonica e insieme anonima, intrapresa da tutti membri della società civile. In tal modo *La Giornata di San Michele*, doveva commemorare la cospirazione innalzata a rivoluzione, più che rievocare le figure di B. Tiepolo e di M. Querini. Quest'ultimo in particolare era rappresentato nelle

²⁸¹ Carlo Goldoni, *Prefazione dell'Autore alla prima raccolta delle Commedie* (1750), ora in *Tutte le Opere di Carlo Goldoni*, a cura di G. Ortolani, Mondadori, Milano, 1937, v. I, p. 767.

²⁸² Ivi, p. 769.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Ivi, p. 768.

²⁸⁵ Sulla dibattuta questione della riforma goldoniana si indica qui soltanto M. Baratto, *Tre studi sul teatro. Ruzante, Aretino, Goldoni*, Neri Pozza, Venezia, 1964, Id., *La letteratura teatrale del Settecento in Italia. Studi e letture su Carlo Goldoni*, Neri Pozza, Venezia, 1985, in particolare pp. 11-45; B. Anglani, *Goldoni. Il mercato, la scena, l'utopia*, Liguori, Napoli, 1983; N. Jonard, *Introduzione a Goldoni*, Laterza, Roma-Bari, 1990; S. Ferrone, *La vita e il teatro di Carlo Goldoni*, Marsilio, Venezia, 2011, in particolare p. 76 e ss.

²⁸⁶ "La natura ben osservata gli pareva più ricca che tutte le combinazioni della fantasia. L'arte per lui era natura, era ritrarre dal vero. E riuscì il Galileo della nuova letteratura. Il suo telescopio fu l'intuizione netta e pronta del reale, guidata dal buon senso. Come Galileo proscrisse dalla scienza le forze occulte, l'ipotetico, il congetturale, il soprannaturale; Così egli volea proscrivere dall'arte il fantastico, il gigantesco, il declamatorio e il rettorico". F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Istituto Editoriale Italiano, Milano, 1919, v. III, p. 188.

scene come un personaggio di contorno, una sorta di insignificante e sbiadita comparsa. Pertanto il palcoscenico avrebbe dovuto celebrare un evento cittadino capace di unire insieme le rivendicazioni dei ceti medi e dei gruppi artigiani e popolari. L'antico *exemplum* della storia patria si deformava così nella mobilitazione che coinvolgeva insieme al facoltoso "causidico" e al "libraio" "dovizioso", anche il pescatore, il fabbro, il falegname, sino a rendere protagonista il garzone di bottega che poteva aspirare anche lui a incarnare il nuovo modello della virtù. I nuovi eroi dovevano stagliarsi nello sfondo corale e indistinto di "artigiani" e "popolo" che accompagnavano in silenzio le loro azioni²⁸⁷. Le vicende storiche della congiura costituivano una cornice reputata ancora necessaria ma ormai sovrastata dai quesiti assillanti dell'ora.

La giornata di San Michele o sia la Serrata del Gran Consiglio Veneziano, stesa successivamente e, come si è ricordato, rimasta sino ad oggi manoscritta e sostanzialmente sconosciuta, sembra invece forse perdere mordente e *verve* politica rispetto alla prova precedente concentrandosi, con maggiore attenzione sulla figura di Baiamonte Tiepolo che tornava ad essere l'anima e la guida della cospirazione. Le sue equilibrate arringhe, pacate e riflessive, se ne commemoravano la memoria, erano tuttavia sempre subordinate all'originario disegno del testo. Comunque veniva meno, non solo per il protagonismo dell'eroe, l'efficacia della rivendicazione che finiva per stemperarsi nella richiesta di personaggi anonimi ormai privati di ogni caratterizzazione di tipo sociale. Acquistava rilievo la mozione degli affetti che finiva quasi per orientare le scelte politiche degli individui. Le parole di Faustina, la riscoperta eroina della *pièce* lo confermavano. La giovane, figlia, sorella e futura sposa di tre congiurati, perseguitati sin dalla prima scena dalla giustizia dogale, innalzava più volte, a monito degli spettatori, l'antico grido rivoluzionario "o libertà o morte". Un motto che rievocava, nella memoria dei contemporanei, quell'atto tremendo e insieme "sublime" che esplicitava "il limite estremo della devozione patriottica" esaltato e reso celebre da Alfieri e da David, in quegli anni, con il disumano sacrificio di Bruto. Tuttavia nella commedia quella scelta perdeva forza ed efficacia sino a soffocarsi in un gesto di rancore mosso da uno spregevole desiderio di rivalsa: "il ferro che io porto è l'unico rifugio di un popolo tradito, il solo mezzo della mia vendetta sospirata"²⁸⁸. Nondimeno la seconda stesura esprimeva con forza il tema della morte della patria, un sentimento che

²⁸⁷ *La Giornata di San Michele*, ed. cit., *Personaggi*, p. 56.

²⁸⁸ *La giornata di San Michele o sia la Serrata del Gran Consiglio Veneziano*, ms. cit., *Personaggi*, f. 2; Atto I, 2, 3, II, 2, III, 1, 5, IV, 1, 2, 3, 4. J. Starobinski, 1789, cit., pp. 85-93, in particolare p. 89. Vedi anche V. Alfieri, *Bruto primo*, Atto V, 2: "Libera or sorge da quel sangue Roma [...] Io son l'uomo più infelice che sia nato mai". Così commentava il primo console dopo aver condannato i due figli che avevano cospirato contro la libertà romana.

esplicitava bene le difficoltà dei patrioti veneti, deboli strumenti delle potenze straniere, di poter realizzare una repubblica libera e democratica a Venezia.

In entrambe le stesure, il primo atto si svolgeva nel ricettacolo della cospirazione, immaginato da Sografi nelle “stanze” della casa di Jacopo Boldo, un ricco libraio di Venezia nella prima redazione, una figura del tutto anonima e quasi indeterminata nel fascicolo manoscritto. La figlia Giustina (poi Faustina) protagonista o figura minore a seconda dei testi, apriva afflitta le scene piangendo con l’amica Giulia o con un garzone della libreria, Lunardo, l’arresto del fratello Alvise e del suo Lorenzo. Quest’ultimo, promessole in sposo dall’intrattabile Marin Bocco il “dovizioso causidico”, testa calda e guida radicale della protesta, si trovava nelle segrete dogali insieme all’amico per aver difeso la causa popolare e il loro personale diritto d’opinione. Progressivamente, sempre in casa Boldo, affluivano alla spicciolata i cospiratori tra i quali si segnalava, soprattutto nella versione manoscritta, B. Tiepolo per i suoi discorsi che tendevano alla moderazione e alla conciliazione. A lungo si dibatteva, nella dissonanza di idee e pareri diversi, sulla opportunità di una prova di forza o se invece fosse più utile un incontro chiarificatore con il doge. Il tentativo di mediazione mirava ad ottenere l’immediato rilascio dei prigionieri e l’impegno da parte di Gradenigo di non consentire la riforma costituzionale auspicata dai maggiorenti, che avrebbe trasformato, come da qualche giorno si vociferava in città, l’antica repubblica democratica in regime oligarchico. In breve riusciva a imporsi la proposta di B. Tiepolo che riteneva idoneo, prima di “versare il sangue”, inviare una delegazione come estremo tentativo per chiarire lo stato delle cose e risolvere pacificamente la questione²⁸⁹. “E vegga il mondo - concludeva Baiamonte- che ha i Gracchi suoi la nostra etade ancora. Ma prima proviamo a negoziar con il tiranno”²⁹⁰.

Il secondo atto si trasferiva nella “magnifica sala” del Palazzo Ducale, in un fitto susseguirsi di dialoghi tra il doge e “gli eccelsi padri della patria”, gli “illustri nepoti de’ tribuni”, ovvero i maggiorenti della Quarantia criminal, del Senato e del Consiglio. Invece, nella edizione curata da N. Mangini il dialogo si risolveva nel colloquio tra il doge e Filippo Belegno, un consigliere suo fiduciario. In entrambe le *pièces* Gradenigo si rivelava come forza integralmente malvagia, il tiranno efferato per definizione, simbolo dell’inganno e del tradimento, maschera di una immoralità elementare, incapace in quel dibattito interiore proprio anche dei grandi eroi negativi. Così infatti si rivolgeva al suo fido: “la finzione, la dissimulazione formano il salvacondotto nell’aristocrazia [...] Tutto si promette, poco o nulla si mantiene. [...] si bacia e si odia, si ride e si piange, e tutto colla

²⁸⁹ *La Giornata di San Michele*, ed. cit., Atto I, 1-5; *La giornata di San Michele o sia la Serrata*, ms. cit., Atto I, 1-11.

²⁹⁰ *La giornata di San Michele o sia la Serrata del Gran Consiglio Veneziano*, ms. cit., Atto I, 10.

stessa facilità, colla medesima prontezza, perché appunto la sovranità sul popolo non si acquista che col farsi vedere esternamente all’opposto di quello che si è”²⁹¹. Ricevuta la deputazione il doge, pur avendo già “donato” “lo scettro agli ottimati”, si ergeva a baluardo dell’antica costituzione: “io sono colui che intende restituir al popolo i suoi diritti”²⁹². Tuttavia cercava poi, negli atti successivi, di guadagnare tempo: “voglio profittar della credulità di costoro, coglier il momento propizio”²⁹³. Rassicurava gli insorti, ancora incerti e riluttanti, liberando i prigionieri, mentre organizzava la controrivoluzione preventiva²⁹⁴. Raccoglieva nella notte a Palazzo “tutti i nobili patrizi del Consiglio segretamente armati”, concentrava navi e truppe. Già pregustando la sua vendetta così si rivolgeva ai senatori: “io certo son di dar l’ultimo colpo alla democrazia d’erger sublime il vostro trono e di imperar tranquillo sulle ruine popolari”²⁹⁵. Come ne *La Rivoluzione di Venezia* il terzo atto della edizione a stampa e il quarto della versione manoscritta erano dedicati alla strage del giorno di San Michele. Anche qui con il medesimo inganno i congiurati insieme agli elettori dei ceti popolari venivano trucidati nel corso delle false operazioni di voto. Il sipario sarebbe dovuto calare nello strazio dei corpi insanguinati mentre echeggiava la secca profezia di Gradenigo: “popolo trema, impara e vendicati se lo puoi”²⁹⁶. Più articolata ma non meno incisiva la chiusa del manoscritto: “Approfittiam di questo gran momento: e sorga in questo dì dal popolano sangue, sublime nobile governo, che renda il nome mio caro e famoso”²⁹⁷.

Le azioni e i dialoghi esplicitavano il senso della protesta. Emergeva con forza il principio della sovranità popolare, i temi della rappresentanza e della disobbedienza, la rivendicazione dei diritti dell’individuo, l’auspicio nell’avvento di una società dinamica, promozionale e meritocratica. Nelle parole degli uomini del Duecento affiora la cultura dei Lumi che inclina alla Rivoluzione:

Venezia nella sua infanzia era governata dai Consoli. Chi eleggeva i Consoli? Il popolo. Furono cangiati i Consoli in Tribuni: chi li cangiò? Il popolo: crebbe in splendore, in ricchezza, in magnificenza la città e passò all’elezione de’ Dogi. Allorché questi Dogi danneggiavano colle loro operazioni o spiacevano co’ loro tirannici progetti chi li privava degli occhi e della vita? [...] [...] Il popolo ha in sé la vera sovranità [...] Dio stesso ha posta l’eguaglianza e la libertà tra gli uomini affratellandoli insieme, che la natura invariabile nelle sue leggi come invariabile ne’ suoi decreti non ammette tra gli uomini alcuna classe privilegiata, che le leggi civili non essendo che

²⁹¹ *La Giornata di San Michele*, ed. cit., Atto II, 2.

²⁹² *La giornata di San Michele o sia la Serrata*, ms. cit., Atto II, 2.

²⁹³ *La Giornata di San Michele*, ed. cit., Atto II, 4.

²⁹⁴ Ivi, Atto III, 3, 4.

²⁹⁵ *La giornata di San Michele o sia la Serrata*, ms. cit., Atto II, 3.

²⁹⁶ *La Giornata di San Michele*, ed. cit., Atto III, 12.

²⁹⁷ *La giornata di San Michele o sia la Serrata*, ms. cit., Atto IV, 7.

una modificazione delle leggi naturali applicate ai bisogni della società non possono fare effetto contrario, che la nobiltà è un ritrovato dell'orgoglio degli uomini, che la vera nobiltà dell'uomo è costituita dalla rettitudine delle azioni morali [...].²⁹⁸

Inferto questo colpo mortale alla società d'Antico regime, la commedia celebrava l'apoteosi dei nuovi ceti civili che fondavano la propria vita sul lavoro e sull'integrità dei costumi. Erano costoro la "floridezza della nazione", il sostegno delle famiglie, il "decoro del governo", gli assertori del bene pubblico²⁹⁹. Questa galassia, definita sociologicamente a grandi linee, accomuna, come si è accennato, insieme tanto pescatori, fabbri, falegnami, più in generale artigiani, quanto gli avvocati e i librai, i ricchi commercianti. Si delinea così, il fronte popolare e borghese della lotta antinobiliare. Si ribadisce con forza la condanna contro lo sfruttamento: avanza la protesta degli indigenti che hanno versato il sangue per garantire l'opulenza e la felicità nazionale, la politica d'espansione e di conquista³⁰⁰. Balenano, comunque, come nel 1793 parigino, le contraddizioni che incrinano l'alleanza tra i ceti progressisti cittadini e le più umili frange popolari. Alle aspirazioni moderne dell'*élite* si contrappongono le diverse esigenze degli uomini i cui interessi gravitano intorno alla bottega, all'officina, al fondaco. Costoro nei dialoghi si mostrano radicati nell'antico. Il pescatore rimiange i felici tempi dei padri, un'età dell'innocenza simile allo stato di natura, il lacedemonismo d'una piccola comunità, contenta allora del commercio del sale e del pesce. Si era allora liberi e felici perché virtuosi nei costumi e nei desideri³⁰¹.

I gruppi intellettuali e i ceti civili, anche a Venezia, erano destinati a divenir classe egemone. Il "causidico" Marino è "disposto a tutto", a "servir alla causa del popolo più che alla nostra. Non si acquista un gran bene senza de' grandi sacrifici: e questa può esser giornata dell'uno e degli altri, e forse di tutti e due insieme"³⁰². Strette le alleanze, individuato il nemico, bisognava dar corso alla trasformazione. Era necessaria la rivoluzione cruenta o si poteva risolvere pacificamente il conflitto?

Era un interrogativo che allora circolava nell'Italia del "Triennio", sin dall'arrivo dell'*Armée* nella penisola. Già nel terzo numero del «Termometro politico della Lombardia» del 2 luglio 1796, non erano passati due mesi dalla liberazione di Milano, l'anonimo articolista così si esprimeva:

²⁹⁸ Ivi, Atto II, 2, 3.

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ Ivi, Atto II, 10.

³⁰¹ Ivi, Atto II, 4.

³⁰² Ivi, Atto I, 3.

Lungi quei mezzi violenti che offrono de' rimedi assai peggiori del male. Se alcuni sono stati necessari nelle altrui circostanze, non lo sono affatto nelle presenti della Lombardia. [...] i francesi sono stati obbligati dalla più ostinata coalizione a continuare una guerra [...]. I francesi hanno distrutto le forze del tiranno [...]. I patrioti debbono occuparsi di tutte quelle altre che debbono succedere placidamente. [...] Resta a' patrioti di sempre più sviluppare la voce del popolo [...].³⁰³

Era questo dunque un atteggiamento allora diffuso e auspicato anche dagli esuli che da tante regioni riparavano nella Cisalpina. In un contributo relativamente recente G. Galasso ha mostrato in particolare come per i patrioti meridionali la Rivoluzione avesse costituito un'esperienza drammatica, capace di inciderne profondamente la biografia politica e intellettuale sino a condurli oltre il compromesso riformatore. Tuttavia in essi restavano ancora vivi gli insegnamenti della giovinezza, la lezione di G. Filangieri e la sua speranza in "una grande e incruenta trasformazione guidata dagli uomini d'intelletto e di pensiero". In tal modo, anche attraverso una strategia pacifica e moderata, almeno alcuni spunti dell'"eresia" giacobina potevano diffondersi nell'Italia del Direttorio³⁰⁴. Di lì a qualche tempo, a Venezia a fine maggio 1797, nella Società di Pubblica Istruzione, così si replicava "vigilanza, attività, energia, fermezza sian le nostre armi; e giacché a piazzo al ciel, che se fazza la nostra rivoluzion senza sangue; senza sangue cerchemo che se stabilissa la democrazia. Guai, guai se el se scomenza a spander! Pensé a Cromwel a Robespierre, inorridì, istruive"³⁰⁵. In quei giorni il dibattito sugli organi di stampa ribadiva gli inviti alla moderazione e insieme auspicava il desiderio di costruire una nuova comunità aperta a tutte le energie disponibili, anche agli "aristocratici convertiti" e fondata sul principio dell'eguaglianza giuridica e sul criterio della diseguaglianza dei talenti³⁰⁶.

Non diversamente M. Cesarotti, all'inizio dell'estate 1797, pubblicando anonimo l'opuscolo *Il patriottismo illuminato*, aveva affrontato il tema indubbiamente ambiguo della pacificazione sociale e della rivoluzione incruenta nella prospettiva del suo moderatismo dinamico³⁰⁷. L'operetta, rivalutata

³⁰³ «Termometro politico della Lombardia», 14 Messidoro IV Repub., ora in *Termometro politico della Lombardia*, a cura di V. Criscuolo, Istituto storico italiano per l'Età moderna e contemporanea, Roma, 1989, v. I, p. 103.

³⁰⁴ G. Galasso, *I giacobini meridionali*, ora in Id., *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Guida, Napoli, 1989, pp. 509-48.

³⁰⁵ *Discorso pronunzià nella Sala della Società de Pubblica Istruzion dal cittadin Presidente Sebastian Salimbeni el zorno 31 Maggio 1797*, Anno I della Libertà Italiana, Venezia dalle stampe del cittadino Gio. Curti. Registrato al Comitato di Pubblica Istruzione, lì 22 giugno 1797, p. 8.

³⁰⁶ Vedi «Il libero veneto», n. 2, 4, 5, 6, 8 rispettivamente del 21, 23, 26, 30 pratile (9,11,14,18 giugno 1797).

³⁰⁷ *Il patriottismo illuminato. Omaggio di un cittadino alla Patria*, Firenze 1799. Si vede da Giuseppe Luchi. Stampatore e libraio dal Fisco. L'opuscolo andava in stampa a Padova nel luglio 1797 e la

recentemente in un saggio “particolarmente notevole” di P. Del Negro qui già citato, è stata interpretata per lo più come una sorta di prontuario per una “oligarchia intellettuale”, una *élite* nella quale si riconosceva il poeta, coinvolta in una iniziativa populistica e transrivoluzionaria incline a sovraintendere un processo pedagogico di disciplinamento sociale. L’inno alla moderazione e la difesa della libertà d’opinione celebrati nel testo erano in realtà funzionali soltanto a frenare le intemperanze democratiche, a smorzare la politicizzazione delle masse, a proteggere i privilegi della vecchia aristocrazia padovana e dei fautori dell’Antico regime³⁰⁸.

Cesarotti, invece, definiva la “moderazione” come la più importante tra le virtù civili e politiche che germogliavano dalla “pianta della libertà” ed era perciò reputata necessaria per costruire le istituzioni di una società pluralista, autenticamente libera e democratica. Solo la moderazione, intesa soprattutto come capacità di mediazione e di conciliazione degli opposti, garantiva da ogni forma di cristallizzazione ideologica, stimolava il dibattito, rendendo possibile le “discordanze d’opinioni”, i “consigli liberi” e la libera professione delle idee e dei talenti³⁰⁹. In altri termini, per il professore “moderazione” voleva dire “esaminare le cose senza pregiudizio”, stabilire un “sistema” “non di inquisizione” ma di “tolleranza”³¹⁰. Ma soprattutto quel principio diveniva la chiave per la libera formazione dell’opinione, uno strumento per la diffusione della cultura sin negli strati profondi della società. L’istruzione infatti per assolvere al suo compito doveva essere “tranquilla”, “temperata”, “acconcia” non seguire la “retorica dei fanatici”: “l’amore per la patria” non poteva misurarsi con il “termometro dell’eloquenza infiammatoria”, far leva sulle passioni e sui sentimenti. Il “patriottismo illuminato” del “filosofo” doveva perciò utilizzare un linguaggio “razionale” e “freddo”, capace di argomentare e dimostrare le tesi, utilizzando con precisione i “termini” se si intendeva giungere alla “precisione di idee”³¹¹. Pertanto la funzione culturale e pedagogica della “moderazione” mirava per Cesarotti, forse forzando un po’ il testo, a stimolare il dibattito e a fornire delle procedure più che delle verità.

Anche quest’ultime considerazioni del traduttore di Ossian pervadevano la commedia di Sografi. Tutto il testo si articolava interrogandosi sulla natura e sul

notizia della pubblicazione veniva data dallo «Spirito delle gazzette» del 12 luglio, vedi P. Del Negro, *Il giacobinismo di Melchiorre Cesarotti*, cit., p. 312.

³⁰⁸ D. De Camilli, *Il cittadino Melchior Cesarotti*, in «Italianistica. Rivista di letteratura italiana», XIX, 1990, 1, pp. 79-104; vedi anche la voce di G. Patrizi, in «Dizionario Biografico degli Italiani», cit., v. XXIV, 1980, pp. 220-9.

³⁰⁹ *Il patriottismo illuminato. Omaggio di un cittadino alla Patria*, cit., pp. 14-24.

³¹⁰ Ivi, p. 16.

³¹¹ Ivi, pp. 24-30.

carattere della rivoluzione: se la sua azione dovesse essere pacifica o violenta, se l'iniziativa politica dovesse privilegiare la persuasione o la forza. Nello sviluppo delle scene le risposte dei protagonisti non rispettavano schematicamente una contrapposizione di tipo sociale. Nel basso della società tuttavia prevaleva l'ideale della distruzione e della insurrezione armata, già evocata nelle parole del pescatore Girolamo. Una soluzione, questa, accettata anche dagli esponenti radicali dei ceti abbienti. Il "causidico" Marino, un "dovizioso", si esprimeva con un linguaggio che ricordava i discorsi della "Montagna":

L'esperienza mi ha fatto conoscere che l'uomo a violenza compresso è l'uomo più capace di sollevarsi utilmente. Io stesso mi sento crescere ad ogni istante la fermezza nel cuore, l'ardor nell'anima, e i pensieri medesimi ch'io avea ribrezzo di concepire, or mi sembrano idee necessarie, spontanee, naturali [...] Ebbene questo giorno sarà di morte o di libertà. [...] Ci vuol sangue, Jacopo, ci vuol sangue.³¹²

Nella sequenza dei dialoghi, con altrettanta forza, si avanzano le ragioni della rivoluzione pacifica, della mediazione e della conciliazione tra le parti. Il libraio Jacopo Boldo e Baiamonte Tiepolo riuscivano a persuadere gli intransigenti e a evitare una prova di forza con il doge³¹³.

Miei cari -affermava Jacopo- quando io dico moderazione non intendo dire viltà. Andiamo pure a petto ignudo a combattere i nostri oppressori [...] ma se una via ci fosse, di dolcezza, di fraternanza, di confidenza per combinare tranquillamente, pacificamente, senza livore, senz'odi, senza versare i lor sangue, che pur essi sono nostri fratelli, perché trascurarla questa via, perché anteporre gli orrori d'una generale sovversione alle placide discussioni d'un amichevole accomodamento? Che se questo non potesse aver luogo, allora sono come voi, non pietà, non parole: sangue, vendetta, morte.³¹⁴

Non solo Baiamonte, ma anche Jacopo rivolgendosi al doge formulava le grandi linee di un compromesso al fine di garantire la costituzione democratica. Solo in questo modo si poteva evitare lo scontro: "toglieteci -concludeva il libraio- dalla triste necessità di spargere sangue"³¹⁵. Ma la linea conciliante e incruenta non poteva conseguire alcun effetto nei confronti di una classe dirigente radicata nei propri privilegi e pronta alla controrivoluzione preventiva.

Con questa conclusione Sografi giustificava e assolveva, più che la recente Municipalità provvisoria, l'ombra inquietante della Rivoluzione di Francia. Dimostrava l'inevitabilità dello scontro, sino a giustificare la violenza e persino della lotta fraticida. Si prefigurava così, nell'ambito del moderatismo veneto di fine Settecento, la significativa accettazione dell'*escalation* rivoluzionaria e

³¹² *La Giornata di San Michele*, ed. cit., Atto I, 3,4.

³¹³ Ivi, Atto I, 4, 5; II, 2, 3; III, 4.

³¹⁴ Ivi, Atto I, 4.

³¹⁵ Ivi, Atto II, 5.

probabilmente anche del Terrore, sia pure considerando queste esperienze come il prodotto di una ineluttabile necessità storica congiunturale. Sin dal primo atto della versione manoscritta Sografi definiva l'autodeterminazione politica come un diritto inalienabile la cui conquista può risolversi anche per mezzo della forza.

Il letterato era costretto a prendere atto che i grandi principi, non diversamente dai disegni costituzionali, non potevano imporsi solo spontaneamente, per il valore delle idee. In definitiva la rivoluzione non poteva mai essere pacifica e incruenta ma sempre, inevitabilmente, sanguinosa³¹⁶. *La giornata di San Michele o sia la Serrata del Gran Consiglio Veneziano*, si collegava così idealmente alla riflessione di almeno una parte del pensiero liberale nei primi anni della Restaurazione sul Terrore e sul giacobinismo. Come ha messo in evidenza a suo tempo A. Omodeo, J.Ch. Bailleul, un oscuro membro della Convenzione, perseguitato dai giacobini, poi deputato ai Consigli del Direttorio e, dopo il 1815, comproprietario del «Constitutionnel» un periodico, organo della sinistra, nel 1818, nel suo *Examen critique* sulle *Considérations* della Staël, era tra i primi moderati a giustificare il 1793.

Scopriva il rapporto di unità e distinzione tra “il terrore” e “la virtù”, la loro possibile integrazione dialettica, giustificata dalla necessità, nella prospettiva dello sviluppo liberale e romantico dell’Ottocento³¹⁷. Il nostro commediografo, certamente con minor consapevolezza, si era mosso in questa direzione. Tuttavia, nello stesso tempo, si distaccava dal 1793 giacobino e proponeva con altrettanta determinazione il suo progetto moderato ed equilibrato³¹⁸. Un disegno possibile in una congiuntura storica diversa da quella dei “terribili” anni francesi o dalla rievocazione simbolica di Gradenigo, la maschera deformata del tiranno. Archiviato così ogni rischio, anche quello della trasgressione, il nostro poteva adoperarsi a collaborare con la Municipalità provvisoria, confidando nella praticabilità di quel progetto di rinnovamento temperato, consono alle esigenze

³¹⁶ *La giornata di San Michele o sia la Serrata*, ms. cit., Atto I, 3.

³¹⁷ “Pel Robespierre il terrorismo al contrario non era né un caso né una necessità del momento: era un sistema preparato da lunga mano [...] Ora il principio della democrazia quale voleva stabilirla, è la virtù [...] la molla del governo popolare in pace è la virtù; la molla del governo popolare in rivoluzione è la virtù e il terrore; la virtù senza di cui il terrore è funesto; il terrore senza di cui la virtù è impotente; il terrore altro non è che la giustizia pronta, severa, inflessibile: è dunque una emanazione della virtù”. Il brano tratto dall’*Examen critique* è in Signora di Staël, *Considerazioni sui principali avvenimenti della Rivoluzione francese*, Introduzione a cura di A. Omodeo, Ispi, Varese-Milano, 1943, p. 49. Ivi, in particolare pp. 32-53, una notevole messa a punto dell’opera e della biografia politica e intellettuale di J.Ch. Bailleul.

³¹⁸ “Che intendereste voi dire con questa parola di giacobino? Un uomo forse di genio francese? V’ingannate di molto, e sembrami che dovreste sapere, essere la classe de’ giacobini detestata, aborrisca dagli stessi francesi”. *Il matrimonio democratico ossia il flagello de’ feudatari, farsa scritta per il teatro Civico di Venezia la state dell’anno 1797, I della libertà italiana*, ora in C. De Michelis, *Il Teatro Patriottico*, cit, pp. 59-73. Vedi Atto I, 5.

di un paese moderno e probabilmente reso possibile grazie alla protezione degli eserciti della *Grande Nation*.