

JÓZSEF NAGY

**Secoli eccellentemente luminosi**

Imre Madarász

*A legfényesebb századforduló. Tanulmányok*

*a XVIII-XIX század olasz irodalmáról*

*(A cavallo tra i due secoli più luminosi. Studi*

*sulla letteratura italiana del Settecento e dell'Ottocento)*

Hungarovox, Budapest 2009, pp.226

Col suo nuovo volume sulla letteratura italiana del Settecento e dell'Ottocento, I. Madarász ha di nuovo dimostrato di essere uno dei maggiori specialisti (in Ungheria e a livello mondiale) della letteratura italiana ed europea dello stesso periodo. Nell'Introduzione del libro (intitolata „Età luminosa dei geni”, pp.7-20) Madarász ci spiega perchè ritiene particolarmente importante il periodo storico-letterario in questione, e quali motivi l'hanno stimolato a scrivere nuovamente sui seguenti grandi autori: C. Beccaria, V. Alfieri, V. Monti, U. Foscolo e A. Manzoni. In questa recensione mi limito a presentare in chiave critica i capitoli su Beccaria („Il riformatore della giurisprudenza e i filosofi dei «lumi»”, pp.23-80), su Alfieri („Le due muse del poeta solitario”, pp.83-105) e su Foscolo („«Fatal quiete» – «giusta di gloria dispensiera è morte»”, pp.125-169).

Il sottotitolo del capitolo su Beccaria chiarifica l'oggetto specifico dell'analisi: „L'influenza della filosofia politica dell'Illuminismo sul trattato *Dei delitti e delle pene*”. Beccaria è indubbiamente uno dei maggiori teorici del diritto nel Settecento europeo (secolo *par excellence* filosofico), la sua rilevanza è comparabile a quella di Kant: ciò è dimostrato anche dalle diverse analisi approfondite (per es. di E. Cassirer) dell'opera di Beccaria. Per l'elaborazione di tale teoria del diritto il Settecento italiano era il contesto culturale più ideale: non è casuale dunque che fosse stato proprio Beccaria l'autore di uno dei saggi più importanti sul diritto nel sec. XVIII. Sottolineando questo, Madarász praticamente rigetta la possibilità dell'approccio *contestualista* (alla Q. Skinner) dell'opera dell'autore milanese (26-27).

Lo scopo principale di Beccaria coincideva con una delle esigenze più importanti del periodo: con la riforma del diritto penale, che, nonostante „l'età dei lumi”, funzionava tuttavia in base a dei principi medievali. Beccaria condivideva l'entusiasmo del periodo per l'opera più conosciuta di Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, ma dal principio ha formulato dei giudizi critici nei confronti di essa, tra i quali quello più importante è che Montesquieu (pure)

ha ommesso di elaborare la riforma del diritto penale (pp.32-33). Nel capitolo II, sviluppando il pensiero di Montesquieu sullo stato di diritto, Beccaria scrive: „«ogni atto di autorità di uomo a uomo che non derivi dall'assoluta necessità è tirannico»” (p.34).

Il punto di riferimento per i teorici del diritto del periodo era dunque Montesquieu; Beccaria aveva intenzione di formulare le proprie tesi sul diritto nell'ambito di una teoria *generale* dello stato – quindi doveva per forza analizzare a fondo anche le teorie sul contratto sociale, di radice giusnaturalista: la sua posizione critica nei confronti di queste ha determinato il proprio programma di riforma del diritto penale. “Conoscendo il profondo rispetto – da parte di Beccaria – dei diritti umani e della libertà umana, inoltre il suo odio nei confronti della tirannia, può sorprenderci che il primo nome che figura nell'Introduzione del *Dei delitti e delle pene* [...] è quello di Th. Hobbes”. Il *Leviatano* è evidentemente la teoria più elaborata dell'assolutismo, inoltre, per mezzo del proprio etatismo Hobbes è da considerare uno dei precursori del totalitarismo (cfr. p.39; p.42). Senza voler discutere con Madarász, vorrei segnalare che nella caratterizzazione di Hobbes bisogna essere più precisi. Innanzitutto i grandi studiosi come L. Strauss, Y. Ch. Zarka, J. Hampton, M. A. Bertman o R. Tuck non connettono mai il nome di Hobbes col totalitarismo. E. Nolte e F. Furet, due grandi storici dei totalitarismi, nei propri studi sostanzialmente non alludono a Hobbes come ad un possibile “precursore”. C. Schmitt nel *Politische Theologie* (del 1922), inoltre nel *Der Leviathan in der Staatslehre des Th. Hobbes* (del 1938) ha connesso la teoria di Hobbes in particolare col concetto di *stato d'eccezione* e con la critica nei confronti del liberalismo. H. Arendt, la specialista forse più famosa dei regimi totalitari, nel suo libro pubblicato nel 1951 col titolo *Le origini del totalitarismo* allude a Hobbes come un precursore del totalitarismo e anche come un teorico della tirannia – ma lo fa in un modo (molto discutibile e anche) del tutto diverso da Madarász, presentando degli argomenti almeno apparentemente convincenti (cfr. Arendt, *A totalitarizmus gyökerei* [ed. ungherese], Európa, Budapest 1992, pp.164-172; pp.181-183). La tesi più estrema di Arendt in questo senso è che Hobbes, nonostante non avesse avuto nulla che fare col razzismo, col proprio rifiuto dell'idea di *umanità* e sostenendo (secondo l'interpretazione di Arendt) che tra gli stati necessariamente prevalesse lo stato di natura in senso negativo (il *bellum omnium contra omnes*), ha anticipato il socialdarwinismo ottocentesco, che era poi inevitabilmente connesso col razzismo (cfr. Arendt, *op. cit.*, pp.182-183). Arendt però percepisce la differenza tra l'assolutismo hobbesiano e il totalitarismo: la tesi di Hobbes secondo la quale l'interesse privato – interpretato nel modo adeguato – coincide con l'interesse dello stato, è genuinamente *antitotalitaria* (cfr. Arendt, *op. cit.*, p.188, n.36). È giusto che Madarász rilevi quei luoghi del *Leviatano* in cui si formula la necessità di

limitare la libertà individuale (cfr. p.56), ma l'accennato Hampton, nel suo *Hobbes and the social contract tradition* dedica un sottocapitolo intero ("Il *Leviatano* come il catechismo del ribelle") all'analisi della possibilità di ribellione, intrinseca nella struttura e quindi esplicitamente espressa in determinati luoghi del *Leviatano*. (Pur così è vero che Hobbes rigetti le *organizzazioni intermedie* tra Stato e individuo.) Si può aggiungere che A. Rapaczynsky addirittura elenca Hobbes tra gli autori della tradizione *liberale*: ciò è in armonia col modo in cui lo stesso Beccaria, come teorico liberale, utilizza Hobbes ai propri scopi (cfr. pp.38-45).

Nella formulazione delle proprie tesi Beccaria si è basato ampiamente pure su Locke e Rousseau. Quest'ultimo è considerato da Madarász – in modo questionabile – come un campione del liberalismo (cfr. p.47). Nel capitolo II del *Dei delitti...* si percepisce – tra l'altro – la presenza intertestuale del *Contratto sociale* di Rousseau: "«fu [...] la necessità che costrinse gli uomini a cedere parte della propria libertà: egli è adunque certo che ciascuno non ne vuol mettere nel pubblico deposito che la minima porzion possibile, quella sola che basti a indurre gli altri a difenderlo. L'aggregato di queste minime porzioni possibili forma il diritto di punire; tutto il di più è abuso e non giustizia, è fatto, ma non già diritto»" (pp.49-50).

Secondo lo studioso ungherese Beccaria proprio per mezzo della sintesi della tradizione eterogenea del contratto sociale e del giusnaturalismo ha posto le basi per la riforma del diritto penale (cfr. p.51). Le sue richieste di riforma assumono la forma più radicale nel famoso cap. XXVIII ("Della pena di morte"), in cui si nota anche la contrapposizione a Rousseau, che nel *Contratto sociale* attribuisce pieno diritto al *potere principale* sulla vita e sulla morte dei cittadini. Beccaria desume dal principio fondamentale delle teorie del contratto sociale, ossia dal *diritto alla vita*, l'inutilità e l'inaccettabilità della pena di morte (cfr. pp.56-57), inoltre sofferma che "«non è utile la pena di morte per l'esempio di atrocità che dà agli uomini»" (p.59). La rilevanza del capolavoro di Beccaria è percepibile anche nella sua ricezione positiva a livello internazionale, tra l'altro da parte di J. Bentham (cfr. pp.68-69).

Anche nel caso del capitolo su Alfieri il sottotitolo serve da guida: "Individualismo combattente e isolamento luminoso nell'opera di Alfieri". In base alle diverse caratterizzazioni di Alfieri, date dalla posterità ("preromantico", "post-illuministico", ecc.), si vede che si tratta di un personaggio difficilmente categorizzabile. Madarász lo caratterizzava nel sottotitolo della propria monografia alfieriana del 2004 nel modo seguente: "tra Illuminismo e Risorgimento, Classicismo e Romanticismo" (vedi la recensione di B. Tombi in *Nuova Corvina* 2004/16, pp.125-127, inoltre quella del sottoscritto in *Il Cannocchiale*,

1/2007, pp.225-231). In seguito a Dante, Alfieri è l'autore più *politico* della letteratura italiana (cfr. p.86), e la sua solitudine "protoromantica" funge da complemento alla propria ideologia combattente-idealistica "post-illuministica". È stato considerato anche come un rappresentante attardato dell'Illuminismo: ciò è testimoniato innanzitutto dal *Della tirannide e Del principe e delle lettere*, nei quali si radicalizza l'individualismo illuministico e si individualizza il *ius resistendi* di Locke. "Di fronte al tiranno solitario, che incarna la tirannia, l'uomo libero è pure solitario: quest'ultimo percepisce nel modo più profondo possibile la privazione dei diritti e la schiavitù" (p.89). La stretta parentela tra tiranno ed eroe è ancora più evidente nelle "tragedie di libertà" (per es. nel *Bruto secondo*), ma mentre nelle tragedie è predominante l'individualismo combattente, nelle *Rime* prevale la solitudine malinconica, in definitiva il rapporto delle due muse: "ira" e "malinconia"; è accentuatamente individualistica anche l'*immortalità* (cfr. p.93-97). "Il motivo della solitudine individualistica, partendo dal patos della risolutezza cosciente, fino all'elegia della rassegnazione disillusa, risulta ancora più evidente nella sua autobiografia", ossia nella *Vita* (p.99).

"La dialettica di fugacità ed eternità in Foscolo": questo è il sottotitolo del capitolo sul maggior poeta-scrittore del Neoclassicismo italiano. La *poesia della morte*, elaborata da Foscolo, è indubbiamente un fenomeno letterario-artistico immortale, sempre attuale e moderno: il motivo della morte predominava nella sua arte poetica dalla giovanile *Tieste* fino a *Le Grazie*. Una gran parte dei critici (N. Tommaseo, C. Cantù, F. De Sanctis, B. Croce, M. Martelli, A. Asor Rosa) considerava che Foscolo fosse un poeta agnostico, tendenzialmente stoico-epicureista, pessimista, fatalista e *materialista*, che non credeva per nulla nell'immortalità dell'anima (cfr. pp.128-129). In connessione alle *Ultime lettere di J. Ortis* Madarász sottolinea: "le due «eresie» – la mancanza della fede nell'aldilà e il suicidio – sono due motivi tragici che si rafforzano a vicenda nel romanzo dell'*io*, considerato dalla critica [per. es. da M. Fubini] come un romanzo *alfieriano*" (p.130, corsivi miei, J.N.). Nella lettera del 4 dicembre 1798 di Ortis (in modo analogo al *Del principe e delle lettere*) si delinea chiaramente che per Foscolo l'alternativa del suicidio come gesto politico era la creazione letteraria (cfr. pp.131-133). I quattro "sonetti maggiori" (del 1803, del periodo milanese), ossia *Alla musa*, *In morte del fratello Giovanni*, *A Zacinto* e *Alla sera* rappresentano delle tappe poetiche nella direzione della stesura dei *Sepolcri* (pubblicato a Brescia nel 1807), la maggior poesia filosofica accanto a quella di Dante (cfr. pp.135-139). Per quanto riguarda la sua genesi, il poema *Dei sepolcri* era composto sotto l'influenza della "poesia sepolcrale" (riconducibile a E. Young), inoltre rappresentava anche una protesta contro l'Editto di Saint Cloud, che – esteso nel 1806 all'"Italia napoleonica" – includeva delle limitazioni nei

confronti delle sepolture pubbliche. Ovviamente non si tratta, però, di un semplice poema di protesta: è la più sublime espressione, nella letteratura mondiale, della filosofia laica della morte, appunto della dialettica tra mortalità ed eternità, in cui l'eternità è rappresentata dalla poesia (cfr. p.140). Secondo l'autodefinizione dell'opera si tratta di un *carme* ("a I. Pindemonte"), ma L. Russo lo considerava addirittura un poema epico. Dell'analisi approfondita dei *Sepolcri* (e in particolare dell'analisi dell'accennata dialettica tra fugacità ed eternità), effettuata da Madarász (pp.142-164), vale la pena di citare la conclusione, in cui appare anche il paragone con la tragedia di Madách: "l'uomo è nato – necessariamente – per la morte, ma – potenzialmente – anche per l'eternità. È l'unico essere mortale, che è capace di immortalizzarsi per mezzo delle proprie creazioni, dei propri atti, della propria fama. I sepolcri – che simboleggiano simultaneamente ciò che è mortale e ciò che è eterno in noi: il nostro corpo che si disgrega e il nostro nome che perdura – ci stimolano sia all'umiltà, sia ad assumere la nostra responsabilità"; rappresentano quindi l'uomo, Adamo, che (citando dalla Scena Terza della *Tragedia* di Madách) dice: "«la mia esistenza è lunga una spanna, il tempo mi incalza»" (p.163). - - -