



ISLL Papers

**The Online Collection of the
Italian Society for Law and Literature**

Vol. 17 / 2024

ISLL Papers

The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature

<http://www.lawandliterature.org/index.php?channel=PAPERS>



ISSN 2035-553X

Vol. 17 /2024

Ed. by ISLL Coordinators
C. Faralli & M.P. Mittica

ISBN - 9788854971318

DOI - 10.6092/unibo/amsacta/7741



La piazza e il palazzo. Populismo e antipopulismo in *Fuente Ovejuna* e ne *I promessi sposi*

Maurizio Manzin*

Abstract: [*The square and the palace. Populism and anti-populism in Fuente Ovejuna and I promessi sposi*] The square and the palace represent two symbolic and opposite places. The former is usually connected to the context of public discussions and confrontations (and sometimes riots) dealing with the political deliberations assumed or to be assumed by the latter, interpreted as the seat of authority and power (and sometimes abuse). The judgement on these two symbolic polarities differs, however, depending on the author. In this case, I will analyse in parallel the comedy by Félix Lope de Vega, *Fuente Ovejuna* (publ. 1619) and Chapter XII of *I Promessi Sposi* (*The Betrothed*) by Alessandro Manzoni (publ. 1840-42), which famously tells of the assault against the Forno delle Grucce in Milan, 1628. Interestingly, both works deal with the government of Spain in the 15th and 17th centuries respectively, but while de Vega seems very close to some current social and political phenomena related to the so-called “populism”, Manzoni shows to be quite critical towards such kind of behaviours.

Keywords: palazzo – piazza – populismo – Lope de Vega (Félix) – Manzoni (Alessandro)

1. Una coppia simbolica di opposti

1.1 Vicini, ma lontani

Gli elementi urbani della piazza e del palazzo si fronteggiano, per così dire, da sempre. La natura politica degli esseri umani, che li spinge all’aggregazione, è perfettamente rappresentata dall’*agora* dei Greci: il luogo delle adunanze e, in qualche caso (ed è proprio questo il problema), delle decisioni; il luogo in cui, quando ciò si verifica, i diversi si dovrebbero accordare in vista di un’unità del volere (dal momento che, poi, il *decisum* riguarderà tutti indistintamente). La piazza, in altri termini, è lo spazio fisico dei molti che costituiscono la *polis* e in cui si sostengono discorsivamente pareri in varia misura differenti (la “via che dice molte cose” – *odos polyphemos* – secondo la nota definizione di Parmenide¹), considerata dagli Ateniesi come l’emblema della democrazia e la giustificazione del potere. Una piazza che molte volte è urbanisticamente prossima

* Professore ordinario di Filosofia del diritto nell’Università di Trento (maurizio.manzin@unitn.it).

¹ Parmenide, fr. 2 DK, 2 (1992: 84).

all'altro termine della nostra coppia – il palazzo, luogo in cui gli umori della piazza saranno recepiti o rigettati, accolti o traditi, applicati o 'interpretati'. La lunga storia dei rapporti fra la piazza e il palazzo è una storia di adesioni, mediazioni, contrapposizioni e, financo, rivoluzioni. Da Atene alla Bastiglia, dal Reichstag a Tienanmen, dal Palazzo d'Inverno a Palazzo Venezia, sono tanti gli episodi nello spazio e nel tempo in cui nella piazza si alternano folle acclamanti o in protesta, in rivolta o esultanti, bellicose o pacificatrici. Il palazzo, dal canto suo, simboleggia da sempre l'autorità e il potere, il luogo dove si decide sul governo della cosa pubblica: dal *castrum* al *castellum*, dal *palatium* augusteo al palazzo della signoria, in tutte le possibili varianti e declinazioni architettoniche, vi è sempre da qualche parte un luogo concluso in cui i pochi (quando non l'unico) decidono per i molti e dove, schmittianamente, si formano e si confrontano i cenacoli degli 'amici' e dei 'nemici' – il "palazzo dei veleni", degli intrighi, degli accordi sottobanco. La piazza e il palazzo narrano spesso storie contrapposte, come contrapposte appaiono la libertà e la tirannide, la giustizia e l'ingiustizia, la fraternità e la rivalità.

In quanto coppia di opposti, la piazza e il palazzo possono essere collegati per analogia a diverse altre coppie. Cercheremo, nell'immediato prosieguo, di delinearne alcune, operando una scelta che inevitabilmente riguarderà solo alcuni aspetti principalissimi. Lo scopo è soprattutto quello di mostrarne la carica simbolica e, per conseguenza, la molteplicità di relazioni che esse sono in grado di attivare per l'analisi filosofica e politico-giuridica, secondo una prospettiva di *law & humanities*.

1.2 L'analogia con altre coppie di opposti

Il binomio piazza/palazzo richiama una serie nutrita di coppie i cui termini sono spesso concettualmente contrapposti: dal sottoinsieme specificatamente politico (comprendente i binomi popolo/reggitori, *demos/aristoi* e simili), alle coppie propriamente filosofiche (aperto/chiuso, indeterminato/formale, sostanziale/procedurale), a quelle epistemologiche (*pathos/logos*, veloce/lento), sino a quelle più marcatamente ideologiche (disordine/ordine, novità/conservazione, demagogia/autoritarismo).

Nel caso delle coppie che indichiamo come filosofiche, la prima analogia di cui ci occuperemo è quella che riguarda il rapporto fra l'aperto e il chiuso, così come è stato tematizzato da Henri Bergson (1859-1941) e con particolare riguardo alla sua opera *Les Deux Sources de la morale de la religion* (1932). Com'è noto, le obbligazioni che sorgono dai sistemi morali e dalle "grandi narrazioni" religiose (per dirla *à la* Lyotard), benché sintatticamente simili, hanno per il filosofo dell'intuizionismo natura diversa, a seconda della loro origine. Vi è, infatti, un'obbedienza alle regole dettata dalla *pression* del gruppo sociale in cui ci s'individua identitariamente – un'adesione routinaria e irriflessiva, sorvegliata spesso dal timore dello *shame* o del *guilt* condiviso nella cultura del gruppo di appartenenza (Benedict 2006). A quest'obbedienza per così dire indotta, si oppone l'osservanza liberamente assunta suscitata dall'*aspiration*, che consente all'individuo di attingere all'*élan vital* (elemento cruciale della filosofia bergsoniana) in un modo non mediato dalla concettualizzazione. Secondo Bergson, questo tipo di osservanza realizzerebbe un rapporto diretto con l'*évolution créatrice* e avrebbe, perciò, una potenzialità universale, non limitata ai singoli gruppi sociali (*ex multis* Opocher 1983: 206-209; Pessina 1989, 1990).

Sulla scia del Francese, ma con singolarità evidenti, lo stesso Karl Popper (1902-1994), nei due volumi del suo celebre *The Open Society and Its Enemies* (1945), accoglie la nozione di “aperto” per opporla alla forza eteronoma dei gruppi, per definizione “chiusi”. I gruppi tenderebbero infatti (antropologicamente) ad autoconservarsi, usando a tal fine la regolazione mitica, religiosa, morale, giuridica e financo epistemica; la società, al contrario, aspira alla libertà e all’esercizio critico in tutti i campi. S’intravede, così, la relazione fra la coppia bergsoniana-popperiana dell’aperto e del chiuso e i luoghi simbolici della piazza e del palazzo. La piazza, nel suo multiforme brulicare e nell’osmosi con i più diversi fermenti sociali, rappresenta la dimensione dell’apertura (*aspiration*) alle identità molteplici (economiche, di costume, ideologiche ecc.), alla novazione, alla critica, alle spinte tanto progressive quanto regressive. La piazza è in effetti, anche fisicamente, non cinta: ad essa convergono e da essa partono diverse vie. Per converso, in una dialettica *per oppositum*, il palazzo è serrato da limiti: dietro la sua facciata si nascondono le operazioni di un sistema che tende ad autoalimentarsi, a restringersi in *élites*, a decretare misure che premono (*pression*) sui soggetti in maniera eteronoma. La varietà delle identità sociali si rispecchia nel movimento costante della piazza; la rigidità regolatrice caratterizza altresì il luogo conchiuso del potere e dei pochi.

In modo non molto dissimile, piazza e palazzo possono essere accostati al binomio cognitivo veloce/lento. Un esempio suggestivo al riguardo è quello offerto da Milan Kundera nelle pagine dedicate all’elogio della lentezza. Nel romanzo intitolato, appunto, *La lenteur* (1995), prima opera scritta in lingua francese, l’autore boemo narra la vicenda di Vincent, che dopo il suo fiasco amoroso si lancia in una corsa sfrenata in motocicletta, intesa da Kundera come il segno della sua incapacità a vivere il rapporto con l’amata secondo i tempi e i modi appropriati. La sua è una reazione a caldo, impulsiva, istantanea, dettata totalmente dal *pathos*. Manca, a Vincent, la dimensione riflessiva, capace d’intercettare i margini complessi di una relazione umana: la velocità del “consumo” e dell’impatto emotivo, connotativa del mondo contemporaneo, si oppone in lui ai ritmi lenti del *logos*.

Ci sono insomma, per dirla con Daniel Kahnemann, “pensieri veloci” e “pensieri lenti” (*Thinking, Fast and Slow*, 2011) a seconda del sistema cognitivo attivato dal nostro encefalo: i primi sarebbero prodotti dalla parte rettiliana-limbica del cervello (*System 1*), che circuita attraverso istinti ed emozioni (il *pathos*); i secondi risalirebbero alla fase di sviluppo neo-corticale (*System 2*), preposta alla razionalità (il *logos*). La velocità reattiva del Sistema 1 sarebbe stata evolutivamente necessitata dall’autoconservazione in un ambiente ostile (occorre reagire prontamente alle situazioni di pericolo per salvarsi la vita), mentre la lentezza del Sistema 2 riguarderebbe forme più evolute di adattamento all’ambiente (in assenza d’immediato pericolo si possono elaborare strategie più complesse di sopravvivenza). Nel confronto con la coppia piazza/palazzo, la velocità sarebbe attinente alla prima: al luogo del movimento e della cangianza – mentre lenti sarebbero i processi del palazzo, dove il fluire incessante delle differenze è sostituito da forme cristallizzate, limitate nel numero e nel movimento. La piazza come luogo delle azioni istintive (veloci), il palazzo come luogo della ponderazione (lenta).

È interessante osservare come il binomio veloce/lento di Kundera rovesci i termini del giudizio bergsoniano-popperiano su aperto/chiuso (Kahnemann rimane sostanzialmente neutrale al riguardo). Mentre per questi ultimi, infatti, ad essere considerata positiva è l’apertura (la piazza), epperò il movimento, e negativa la chiusura regolatrice (il palazzo), in Kundera avviene esattamente il contrario: la velocità impulsiva, rumorosa e istintuale (tipica della piazza) – la “pancia” – è l’atteggiamento da

evitarsi, mentre degno d'elogio è l'incedere lento dell'ascolto e della riflessione – la “testa”. Al chiuso dell'alcova, e alla naturale lentezza dei tempi di una relazione affettiva, si ribella il frettoloso e inconcludente Vincent, quando si precipita all'aperto, per le vie di Parigi, in cerca dell'effimera ebbrezza della velocità².

1.3 Giustizia veloce e diritto lento?

Volgendo ora lo sguardo al campo dell'esperienza giuridica, potremmo chiederci in che modo velocità e lentezza possano trovare espressione nel diritto. Esiste un diritto veloce ed uno lento? Certamente veloce è il ‘diritto’ a cui aspira la piazza quando invoca – o perpetra – il linciaggio, sia esso morale o materiale. Gli episodi di ‘giustizia popolare’ non si contano nella storia, anche quella più recente, e le azioni dei terroristi ne costituiscono un lampante e tragico paradigma. Non meno rapido è il ‘diritto’ consistente nel farsi giustizia da sé. Ma l'obiezione più ovvia è che queste forme di, diciamo così, retribuzione fai-da-te non sono diritto (ed infatti abbiamo usato le virgolette). Esse mirano ad andare alla supposta sostanza, ossia alla punizione, evitando la forma, ossia la procedura, mentre il diritto è un sinolo inestricabile di entrambe, anche per comprensibili ragioni di garanzia. Il diritto è dunque – in quanto (anche) rito – inevitabilmente lento? Sicuramente, agli occhi della piazza, il palazzo (in questo caso di giustizia) corre tale rischio. Ed è una preoccupazione condivisa dai gradi massimi della legislazione interna ed europea, come mostrano l'art. 111 comma 2 della nostra Costituzione e l'art. 6 CEDU sulla “ragionevole durata” del processo³ – un invito all'*adelante*, *Pedro* raccolto da tutte quelle novazioni che spingono nella direzione dell'arbitrale e dello stragiudiziale, con l'estendersi delle pratiche di transazione, mediazione e più in generale delle cosiddette MARC (o ADR)⁴.

Un altro modo di accostare il diritto ai binomi piazza/palazzo e veloce/lento è quello che fa riferimento alle nozioni di *law in action* e *law in the books*, familiari soprattutto (ma ormai non solo) alla dottrina di *common law*. Il diritto applicato, quando si avvalga di un'interpretazione spiccatamente creativa, vorrebbe essere veloce nell'intercettare le (vere o presunte) attese della società, anticipando (o sostituendo) le più tardive decisioni del legislatore. L'irrompere della politica nel diritto e l'oscillante natura del principio di separazione dei poteri tendono sicuramente a favorire queste pratiche di accelerazione normativa, i cui sostenitori non a caso quasi sempre occhieggiano alla piazza e guardano in tralice il palazzo. Ne sono (stati?) un esempio coloro che negli anni Settanta la stampa definiva “pretori d'assalto”, i quali, con disinvoltata giurisprudenza, *praeter* e talvolta *contra legem*, miravano a marxianamente far esplodere le contraddizioni fra le classi, con lo scopo dichiarato di ‘realizzare’ la Costituzione prima e meglio dei lenti palazzi del potere, assiepati da conservatori e reazionari. In tutti questi casi, il veloce *law in action* ‘rivoluzionario’ intendeva porre

² La vivida immagine trasmessaci da Kundera, benché esplicitamente connessa dall'autore al binomio velocità/lentezza, potrebbe essere estesa alla coppia rumore/silenzio (rumorosa è la piazza, silenzioso il palazzo), ovvero a tutte quelle filosofie – e non son poche – in cui all'azione si preferisce la contemplazione e all'affanno produttivo il *bios theoretikos*, nella biblica convinzione che “non in commotione Dominus” (1 Re 19, 11).

³ Cfr. *ex multis* Ferrua 2017.

⁴ Acronimi, rispettivamente, di *Metodi Alternativi di Risoluzione delle Controversie* e *Alternative Dispute Resolution*.

rimedio al lento *law in the books* a cui si abbarbicava la parte considerata più retriva della magistratura.

Come si vede, il duplice binomio piazza-veloce/palazzo-lento ha finito in molti casi per attrarre la più ‘classica’ coppia giustizia/diritto. La giustizia di popolo, ossia di piazza, ha da esser veloce per ovviare alle ingiustizie del diritto vigente – quello del palazzo – il quale, per l’inaffidabilità delle sue norme, favorita eventualmente dal conformismo pedissequo degli applicatori, tende per sua natura (la natura del potere) a perpetuarsi.

Non sorprenderà perciò che l’aperto e il chiuso, così come il veloce e il lento, accostati per analogia alla coppia giustizia/diritto, chiamino in causa altri binomi, quali indeterminato/formale, sostanziale/procedurale e, per alcuni versi, disordine/ordine. L’indeterminato sembrerebbe, infatti, più veloce del formale, così come il sostanziale del procedurale, poiché non è richiesto al primo di attardarsi nella definizione dei termini o nella ricerca delle categorie fissate dall’uso e dalla dottrina, e al secondo di conformare le condotte a percorsi prestabiliti. Entrambi possono svilupparsi senza freni esterni, sospinti soltanto dalla volontà. Quanto al disordine e all’ordine, basterà l’esempio della termodinamica, dove l’accelerazione impressa alle particelle di un sistema (per esempio riscaldando alla base un recipiente pieno d’acqua) produrrà la rottura di un ordine e la conseguente dissipazione. Distruggere è normalmente più rapido che costruire, e ciò accade anche quando le piazze abbattano i palazzi del potere (o stracciano i codici), invocando la giustizia contro le leggi.

Nelle righe che seguono, si proverà a giustapporre due opere di narrativa che scoliscono due eventi storici precisi, nei quali la piazza (aperta e veloce) e il palazzo (chiuso e lento) si sono drammaticamente confrontati. Entrambi si prestano ad esempio del cortocircuito fra popolo e potere, quando la piazza sfida con atti di forza l’autorità e le sue leggi. Il motivo che ci ha spinto al parallelo è la diversa valutazione che i due autori esprimono sull’avvenimento – “populista” nel primo caso, decisamente critica nell’altro.

2. Un singolare parallelo: *Fuente Ovejuna* e *I promessi sposi*

2.1 Félix Lope de Vega e la piazza perdonata

La vicenda narrata dallo spagnolo Lope de Vega (1562-1635), ispirata a un episodio realmente accaduto, è compendata in una sua famosa commedia in tre atti pubblicata nel 1619⁵ e intitolata con il nome del villaggio in cui i fatti si svolsero: Fuente Ovejuna (attualmente Fuente Obejuna, in Andalusia). Qui, nel 1476, una rivolta di piazza rovesciò il governatore in carica, mandatario del potente ordine equestre di Calatrava, instaurando un governo di popolo sino al ripristino della legalità e al perdono del re.

La vicenda s’inquadra sullo sfondo dei conflitti per la successione alla corona di Castiglia e Leon, contesa fra l’erede legittima Giovanna, figlia del re Enrico IV, e il fratellastro del re, Alfonso, il quale ne insinuava la paternità adulterina (Giovanna era stata soprannominata dai suoi detrattori *la Beltraneja*, dal nome del presunto amante della madre). Ne era scaturita un’interminabile guerra civile fra le opposte fazioni dei

⁵ Edizione in lingua originale: Lope de Vega 1989; edizione in lingua italiana con testo a fronte: Lope de Vega 2007. Devo la conoscenza della commedia di de Vega a un suggerimento del collega ed amico di antica data Daniele Velo Dalbrenta dell’Università di Verona, che qui doverosamente ringrazio.

sostenitori di Alfonso e Giovanna, che non ebbe termine neppure con la morte di Alfonso e i reiterati tentativi di Enrico IV di trovare una soluzione negoziale. Si era, infatti, intromessa Isabella (la futura Isabella la Cattolica, moglie di Ferdinando d'Aragona), sorella di Alfonso, che alla lunga avrebbe ottenuto la vittoria sul campo. Per la cronaca, Giovanna finirà i suoi giorni in Portogallo in dorato esilio, rifiutando sdegnata la proposta di nozze che Ferdinando le farà alla morte d'Isabella.

Nel bel mezzo di questi tumulti, avviene che l'Ordine di Calatrava sposi la causa di Giovanna "la Beltraneja" e cinga d'assedio la roccaforte dei legittimisti, Ciudad Real, e che uno dei cavalieri agli ordini del Gran Maestro durante l'assedio sia quel Fernando Gómez che sarà premiato per i suoi servizi con la commenda di Fuente Ovejuna, dove darà prova di soperchierie e violenze sulla popolazione. È esattamente a questo punto della vicenda che s'innesta la trama della commedia. Sotto la penna del de Vega, la ribellione del paese alle malefatte di Gómez e la sua truculenta uccisione (episodi, come detto, storicamente documentati) diventano il risultato dell'eroico comportamento della protagonista, una giovane di nome Laurencia, rapita e reclusa da Gómez all'indomani delle nozze per assecondare le sue brame lussuose. Laurencia riuscirà a fuggire audacemente dalla prigionia, mettendosi alla testa di un'insurrezione che culminerà con la cattura e la morte del bieco *comendador*. I Cavalieri di Calatrava (che nelle more avevano ripudiato la causa giovannea, alleandosi ai *reyes catolicos* Ferdinando e Isabella), informati sui fatti, chiedono ai sovrani la punizione dei colpevoli e la restituzione della città. Accade però che il giudice inviato dai *reyes* si trovi di fronte all'omertà dell'intera popolazione, decisa a proteggere Laurencia, ma soprattutto scopra le gravi responsabilità di Gómez. Convinti dal magistrato, Ferdinando e Isabella perdoneranno ai villici la *jacquerie*, riconoscendone le giuste ragioni.

Si chiude il sipario sulla misericordia del re e il trionfo dell'eroina che ha guidato la piazza esasperata contro le prepotenze del palazzo.

2.2 Alessandro Manzoni e la piazza ingannata

Fra il 1840 e il 1842, a quasi due secoli e mezzo dalla scrittura di *Fuente Ovejuna* (avvenuta tra il 1612 e il 1614), Alessandro Manzoni (1785-1873) pubblica il suo capolavoro. Benché si tratti di un romanzo di ampiezza e respiro ben superiori alla commedia del de Vega, i capitoli XI-XIII dell'opera sono dedicati a un episodio della storia milanese che presenta numerose analogie con *Fuente Ovejuna*, non foss'altro che vi è descritta una rivolta di popolo. Vi si parla, infatti, dell'assalto al Forno delle Grucce verificatosi durante quei "tumulti di San Martino" che ebbero luogo nella città lombarda l'11 novembre 1628.

La storia è ben nota agli studenti italiani delle scuole superiori che, *bon gré mal gré*, hanno incontrato *I promessi sposi* nel loro percorso di formazione. Renzo sta percorrendo l'attuale Corso Vittorio Emanuele (allora Corsia de' Servi), quando una folla inferocita dà l'assalto al negozio del povero fornaio delle Grucce, diventato di colpo il capro espiatorio di tutta la categoria per i rincari del pane che stanno affamando la popolazione. Gli è che il territorio padano – come spiega con dovizia di particolari il Manzoni – era da due anni in una condizione siccitosa che aveva drasticamente ridotto i raccolti di cereale, facendone salire il prezzo alle stelle. I fornai non avevano, ovviamente, alcuna colpa per la situazione (essi stessi, anzi, erano costretti a pagare cara la materia prima per la panificazione), aggravata ulteriormente dalle misure adottate dal

governo spagnolo della città (un calmere sui prezzi, poi ritirato, suscitando così il malcontento della popolazione). Renzo è spettatore involontario del saccheggio del forno e del rogo degli attrezzi sulla pubblica piazza, con il successivo tentativo di linciaggio del Vicario di Provvigione, evitato dal Gran Cancelliere Antonio Ferrer con un abile gioco allo scaricabarile.

La rivolta, ingiusta nel merito e nelle modalità di svolgimento, è quindi ‘normalizzata’ da Ferrer con un inganno demagogico: la folla viene blandita assecondandone il falso convincimento (che, cioè, la causa dell’alto prezzo del pane non fosse la carestia di grano, ma l’avidità dei fornai) e le infondate attese (che il calmere – peraltro imposto dal Cancelliere e non dal Vicario – fosse la soluzione del problema).

Anche Renzo, come noto, cadrà nella trappola del Cancelliere, pur riservandosi un giudizio negativo sulle sollevazioni di popolo come quella.

2.3 Convergenze

Appare subito singolare la coincidenza del *casus belli*: le malversazioni del governo spagnolo (a rigore, nel primo caso, castigliano-leonese) sulla popolazione. Nonché l’esito: una rivolta di piazza. A Ovejuna e a Milano piazza e palazzo si confrontano duramente e, in entrambi i casi, i soprusi che hanno scatenato la reazione sono una conseguenza della degenerazione del potere, ossia del venir meno della sua natura di servizio. A questo potremmo aggiungere – ma è una notazione di metodo e non di merito – che la commedia di de Vega s’accomuna al romanzo anche per l’abbandono deliberato dell’unità aristotelica di tempo, luogo e azione sancita dallo Stagirita nella *Poetica*.

Un’ulteriore prossimità fra le due narrazioni sta nella comune diffidenza verso quello che Aleksandr Solženicyn, nel suo celebre discorso all’Università di Harvard, definì il “giuridismo”: un’impostazione della vita sociale per la quale la soluzione delle controversie entro i limiti stabiliti dalle norme giuridiche chiude ogni altro discorso. Ma “[u]na società che si è installata sul terreno della legge, senza voler andare più in alto, utilizza solo debolmente le facoltà più elevate dell’uomo” e “[q]uando tutta la vita è compenetrata dai rapporti giuridici, si determina un’atmosfera di mediocrità spirituale che soffoca i migliori slanci dell’uomo” (Solženicyn 1978: 6). La prospettiva ‘giuridista’, intesa come ostruzione dell’orizzonte etico, è avversata sia in de Vega che in Manzoni, in prevedibile conseguenza della loro adesione all’ideale cristiano (il quale, a partire dalla narrazione evangelica, sempre ha suggerito di alzare l’asticella oltre la stretta misura delle norme giuridiche, ossia in modo supererogatorio).

Tanto Lope de Vega quanto Manzoni, infine, focalizzano la trama della narrazione su due personaggi – Gómez l’uno e Don Rodrigo l’altro – che violano l’innocenza del sentimento amoroso di due giovani novelli o promessi sposi – Laurenzia e Frondoso, Renzo e Lucia – sotto la spinta della lussuria. Questo vizio, tanto per lo Spagnolo quanto per il Milanese, rappresenta evidentemente in maniera paradigmatica l’eterogenesi del potere, nato per servire al bene comune⁶ e piegato invece dai due (pre)potenti al soddisfacimento del proprio piacere nella sua dimensione più brutalmente carnale. In buona sostanza, la personalizzazione dell’esercizio del potere da

⁶ Così secondo la dottrina cristiana di matrice aristotelico-tomista, dominante nella chiesa cattolica al tempo di entrambi gli autori e ideale regolativo della cultura politica spagnola dei secoli XV-XVII (Ayuso 2013).

parte del palazzo (con la conseguente privatizzazione degli interessi) sotto il profilo politico, e la censurabilità delle sue azioni sotto quello teologico-morale, sono in ambedue le vicende le cause scatenanti della rabbiosa reazione della piazza. Ma ne costituiscono anche la giustificazione?

Qui, come vedremo, l'opinione dei due autori diverge.

3. Divergenze

3.1 Il ruolo delle emozioni

Nel caso di Lope de Vega, emozioni ed affettività giocano un ruolo cruciale, non solo nella produzione letteraria, ma nella sua stessa vita. La biografia dello Spagnolo è un *patchwork* di sentimenti a tinte accese: innamoramenti, rotture, slanci mistici, vocazioni contrastanti... Di precoce e brillante intelligenza, la “*fénix de los ingenios*” si distinse sin dalla giovane età per le (dis)avventure amorose, che lo distolsero ben presto dalla carriera ecclesiastica cui il suo mecenate l'aveva destinato, nonché dagli studi universitari. Arruolatosi nell'*Armada* (la marina militare ispanica) combatté i Portoghesi nelle Azzorre, dedicandosi poi alla scrittura e a un'esistenza disordinata. Esiliato dalla Castiglia e minacciato di morte, trovò asilo presso aristocratici e notabili in virtù delle sue doti di drammaturgo. Tra mogli, amanti e figliolanzze (legittime e illegittime), il sulfureo de Vega sarà infine attratto dal sacerdozio e dalla vita mistica, che tuttavia abbandonerà nei suoi ultimi anni per l'ennesimo *love affair*.

Di tutto questo rutilare d'avventure e passioni v'è traccia profonda nella sua opera, segnata da uno stigma ispanico e barocco che si può riassumere nel doppio binomio, solo apparentemente contrastante, *carnalità spirituale* e *spiritualità carnale*. Il de Vega è, in effetti, un personaggio iconico dell'età della Controriforma, sottesa fra il Concilio tridentino e la guerra delle Fiandre; un'età nella quale, al severo dualismo della Riforma, pessimista in tema di opere e predestinazione, e censoreo verso le efflorescenze dell'arte rinascimentale⁷, s'oppone la turgida creatività del barocco, in ispecie spagnolo, con le sue *bibliae pauperum* tripudianti di spirito e mondo, spesso declinati in un doppio registro indistinguibile. Il rovello di peccato e redenzione, passione terrena e passione celeste, voluttà carnale ed estasi mistica, contende nella cultura barocca il terreno alla fitta razionalità sistematica della scolastica del *siglo de oro*, intenta a scoprire ovunque, con autentico *horror vacui*, la trama dell'ordinata intelligenza divina. Non stupisce, pertanto, che il *pathos* sia il filtro principale della narrazione devehiana, secondo un cliché che ben s'attaglia all'immagine impetuosa e sanguigna che generalmente si ha dell'eroe spagnolo – eroina, nel caso di Laurenzia.

Ben diverso il carattere della narrazione manzoniana, dove il filtro principale è piuttosto quello dell'*ethos*. L'inclinazione parenetica de *I promessi sposi* domina la scrittura del romanzo sin dall'inizio ed è costantemente rammentata dall'Autore con incisi e ammonizioni che toccano registri dall'ironico al tragico. Emerge con forza, dall'opera, il temperamento del Milanese e il suo approccio alla religione, debitore quest'ultimo dell'influenza calvinista esercitata dalla moglie Enrichetta e dell'accento giansenista del suo cattolicesimo. In Manzoni la passione è guardata con sospetto, l'eccesso sempre

⁷ Sul barocco ispanico come prolungamento dell'età intermedia e “Rinascimento senza rottura” cfr. Ayuso 2022^A.

condannato, la temperanza e la modestia lodate. La sua biografia non è neppure lontanamente paragonabile a quella di Lope de Vega, distanti fra loro come possono esserlo il personaggio di Don Quijote da quello del Cardinal Borromeo, o l'*Estasi di santa Teresa* del Bernini dalle *Tre Grazie* del Canova.

Ecco perché i giudizi sulla sommossa divergono. Il *pathos* che pervade *Fuente Ovejuna* collima perfettamente con un giudizio etico positivo: bene ha fatto Laurencia a ribellarsi, bene han fatto i paesani a rovesciare l'iniquo *comendador* vendicandone le malefatte con studiata crudeltà. Ma in Manzoni l'esito si rovescia: il *pathos* che guida la folla affamata e turbolenta è lo stesso che la indurrà nella trappola demagogica di Ferrer, e non collima affatto con un giudizio etico positivo, che invece è riservato al prudente scetticismo di Renzo, per il quale la rivolta "non è una bella cosa, (...) se concian così tutti i forni, dove voglion fare il pane? Ne' pozzi?" (XII, 338-339)⁸. Così, se il popolo di Fuente Ovejuna è araldo di giustizia senza *se* e senza *ma* per essersi ribellato al prepotente di turno, quello di Milano è 'bue' nella sua istintualità irriflessiva, e non meno ingiusto dei suoi capi⁹. E se per il de Vega quello di Ovejuna è un caso indiscutibile di giustizia popolare, per il Manzoni il popolo giusto è quello che non scende in piazza, che non s'accapiglia, che s'affida a un prudente buonsenso: prima il pane, poi si vedrà.

3.2 Mondo e ultramondo, giustizia e Provvidenza

La diversa valutazione sulla bontà della piazza di de Vega e Manzoni (ché il palazzo è malvisto da entrambi) può essere interpretata come una delle conseguenze della cornice teologico-antropologica in cui s'incastonano le credenze dei due autori, appartenenti ad epoche e culture profondamente diverse tra loro.

Il vitalismo di Lope de Vega è, come accennato, un'espressione tipica del barocco, caratterizzato da una tensione costante tra mondo e ultramondo. *Vivir muriendo y morir comiendo* è un paradosso solo apparente della cultura ispanica del tempo, dove Don Quijote e Sancho Panza convivono come due aspetti congiunti di un'unica individualità (de Unamuno 2008: 330)¹⁰. La dimensione secolare e quella celeste, che la scolastica sistematica e razionalista propugnata dai teologi tridentini voleva ordinate in una gerarchia rigorosa, finiscono con il barocco per confliggere al calor bianco nel crogiolo delle passioni individuali (le biografie più celebri dell'epoca stanno lì a mostrarcelo). La vita e la morte, la gloria celeste e quella mondana, si attraggono e si respingono nel teatro della vita umana, dominata da "inquietudine, insicurezza e instabilità" (Grande Yáñez 2012: 11, tr. ns.) e da un susseguirsi di *engaño* e *desengaño*¹¹. E anche se sono soltanto due gli stendardi sotto i quali schierarsi e combattere *perinde ac cadaver*, come ammoniva in quegli anni sant'Ignazio di Loyola – lo stendardo del Regno celeste, che *non est de hoc mundo*, e quello del regno di satana, il quale è invece *princeps huius mundi* – nell'ultramondo governano logiche che sorpassano il giudizio (e la giustizia) degli uomini. Sicché di qua, in questa valle di lacrime, può sembrare che l'ingiustizia trionfi e che i Gómez, come i don Rodrigo, spadroneggino a piacer loro, ma per de Vega e per i suoi contemporanei non si tratta di una contraddizione, quanto piuttosto di un abbaglio

⁸ Manzoni 1974: 242.

⁹ Un giudizio espresso dal Manzoni in modo, se possibile, ancor più severo nella sua *Storia della colonna infame* (cfr. Insolera 2023).

¹⁰ "Yo, Sancho, nací para vivir muriendo, y tú, para morir comiendo" (Cervantes 2003: II, 59, 469).

¹¹ Cfr. Grande Yáñez 2012: 27-85.

(un *engaño*) dettato dal fatto che la divina Provvidenza salda i suoi conti non nel mondo, ma nell'ultramondo, ossia *post mortem*. Svelato quest'*engaño*, si può liberamente gioire per le momentanee incursioni della giustizia nel mondo di quaggiù, come nel caso di Ovejuna, dove i festeggiamenti per la *honra* ritrovata¹² e il perdono dei *reyes* nulla tolgono alla possibilità di nuove, future ingiustizie – alla Domenica delle Palme, si sa, segue il Venerdì di Passione.

Vi è dunque, in de Vega, una passione che salva ed una che conduce alla perdizione (la passione non è da evitarsi in sé), ma né della prima né della seconda è concesso di conoscere in anticipo l'esito ultimo, poiché esso dimora nell'ultramondo. Il che, lungi dal tradursi in una svalutazione della dimensione terrena (del *comer*), finisce per liberare le energie creative sino allo spasimo – sino all'ultimo svolazzo della veste e sino all'ultimo angioletto, per rimanere nel campo artistico del barocco. La rivolta popolare di Fuente Ovejuna, così come il terrenissimo desiderio di Laurenzia e Frondoso di farsi una famiglia, con il suggello del lieto fine, celebrano una *Weltlichkeit* in cui balugina qualche raggio della perfetta *beatitudo* ultramondana, e in questo senso non merita scetticismo.

Altro è il concetto di Provvidenza in Manzoni, dove la tensione fra mondo e ultramondo si risolve in una sovrapposizione – quasi uno schiacciamento – del primo sul secondo. Il moralismo secolarizzato del Milanese, la sua idea di “morale come incarnazione sociale della Chiesa cristiana” (Prodi 2000: 444), il suo cattolicesimo venato di liberalismo, esigono infatti la vittoria dei buoni e la sconfitta dei cattivi nell'al-di-qua, a edificazione di tutti. Ecco perché la Provvidenza manzoniana premia e punisce sul palcoscenico della storia, dove “sistema le cose sempre a vantaggio del bene” (Francia 2013: 77) e gode di una sua leggibilità razionale¹³. Il Manzoni “nutre una granitica fiducia nell'intervento di Dio, il quale, con mano provvidente, guida le vicende umane in modo che, attraverso percorsi a volte misteriosi, alla fine trionfi il diritto degli uomini retti” (Cascavilla 2021: 95s).

Quella di Don Rodrigo, non diversamente da quella del *comendador* di Ovejuna, sarà una brutta fine, ma mentre quest'ultima si consuma in una truculenta giustizia popolare legalizzata *ex post* (il linciaggio sarà sanato da un decreto del re), la prima si situa in un disegno che porta l'ultramondo nel mondo: don Rodrigo, infatti, morirà di peste – un intervento calato *ex alto* – e non per mano della folla, come Gómez. La Provvidenza deveghiana rimane silenziosamente sullo sfondo (l'assoluzione legale dei rivoltosi non implica necessariamente il premio celeste, che è sempre esito di una giustizia ultramondana non leggibile dalla *ratio* umana); quella manzoniana, dal canto suo, ammonisce i viventi esibendo già *in temporalibus* il frutto dei comportamenti pravi e di quelli virtuosi¹⁴. In definitiva la Provvidenza agisce, in Manzoni, a sostegno di una giustizia umana che è per sua intima natura fallace: “quella giustizia che, per mano degli uomini, può assumere tutte le imperfezioni: passioni, ferocia, ignavia, falsità” (Insolera

¹² Per il tema dell'onore (*honra*) nel barocco spagnolo e in *Fuente Ovejuna* v. ancora Grande Yáñez 2012: 179-205.

¹³ Questo spiega l'*antiformalismo giuridico* del Manzoni, il suo tenersi alla “cosa come fatta” (su cui opera visibilmente la Provvidenza) piuttosto che alle forme stabilite dalla norma (quelle che Lope de Vega ristabilisce con il decreto dei *reyes*). Cfr. in prop. Opocher 1985 e, recentemente, Tracuzzi 2023 (a cui devo la segnalazione del saggio opocheriano).

¹⁴ La medesima contrapposizione, nella concezione della Provvidenza, caratterizza il confronto fra il romanzo manzoniano e *Il Cavallo Rosso* di Eugenio Corti (Corti 2021, ed. orig. 1983), come avemmo modo di argomentare in Manzin 2014.

2023: 30). Una visione antropologicamente pessimistica (Cascavilla 2021: 96ss) e giuridicamente scettica (Opocher 1985), opposta a quella del de Vega, che a Fuente Ovejuna fa trionfare la giustizia umana (nel mondo) senza tema di sminuire quella divina (nell'ultramondo)¹⁵.

3.3 Il ruolo della donna

Un altro aspetto particolarmente suggestivo del parallelo tra *Fuente Ovejuna* e *I promessi sposi* riguarda il ruolo della donna. Qui la distanza fra i due autori si fa siderale, poiché Laurencia è la protagonista indiscussa della vicenda: l'eroina intrepida che da vittima si fa vindice e guida il popolo alla sommossa; mentre Lucia ha una presenza appartata, soffusa, laconica. Al *pathos* ruggente della *pasionaria* che combatte l'oppressore, si oppone l'*ethos* della ragazza timorata che accetta il corso degli eventi fiduciosa nell'intervento divino; al protagonismo di una figura dalle coloriture quasi mitologiche, la comprimarietà di una donna ubbidiente alle forme stabilite dalla religione e dal costume (a dispetto del titolo, il protagonista del romanzo manzoniano è piuttosto Renzo).

È apparentemente curioso che l'età della Controriforma cattolica, tanto più nella sua versione ispanica – la quale è vissuta nell'immaginario più diffuso come un'età di oscurità e repressione – abbia sborzato l'immagine di una donna che non solo si ribella a un destino di sottomissione, per di più violenta, ma con determinazione e intelligenza si fa messaggera di giustizia contro ogni convenzione e ordine costituito, ottenendo non l'esecrazione ma addirittura la protezione della sua comunità, e infine il riconoscimento formale del re. Al contrario, un autore dalla sensibilità indubbiamente moderna come Manzoni, non meno credente del de Vega, ma sensibile alle istanze dell'illuminismo epperò meno ortodosso dello Spagnolo nel suo cattolicesimo, ci restituisce un personaggio femminile che stride con le categorie, oggidì imperanti, dell'autonomia individuale e dell'autodeterminazione¹⁶.

Laurencia è la piazza che si ribella al palazzo, e che alla fine dal palazzo stesso (ancorché uno più autorevole del primo) sarà riconosciuta nelle sue sacrosante ragioni. Lucia è estranea tanto alla piazza quanto al palazzo: vive ai margini della vita pubblica, in un privato di scarsa consapevolezza diretta e di sincera adesione al popolare buonsenso e alla volontà ultramondana. In questa prospettiva, il 'controriformista' de Vega sembra assai più *moderno* del moderno Manzoni¹⁷: un apparente paradosso, secondo le categorie (ideologiche) dell'oggi, sul quale torneremo brevemente nelle considerazioni finali, seppur non in relazione ai due profili femminili – che, sia detto solo per inciso, andrebbero approfonditi con ben altra ampiezza e complessità, indagandone *sine ira et studio* (ossia fuor d'ideologia) le implicazioni psicologiche e financo teologiche.

¹⁵ Alla consegna di quest'articolo all'editore compare una silloge sul Manzoni e la giustizia (Ferrari 2024), che segnaliamo nei riferimenti bibliografici al lettore senza averla potuto compulsare.

¹⁶ Sulla modernità e attualità del Manzoni con riferimento alla Costituzione italiana (in tema di giustizia, religione, educazione ed altro), cfr. Bertolissi 2023. Per un accostamento del Manzoni al concetto di giustizia riparativa cfr. Eusebi 2014 e Cascavilla 2021: 98.

¹⁷ Questa è anche l'opinione di R. De Maio, che include Laurencia fra le figure "rivoluzionarie" del Rinascimento (De Maio 1995: 124), secondo quell'*interpretatio* ideologica che sempre fa velo a un'analisi più articolata e, in ultima analisi, più aderente alla realtà.

3.4 Populismo e antipopulismo

Chiarimolo subito: per “populismo” è qui inteso, al netto di ogni accezione negativa, l’atteggiamento di chi ritenga il ‘popolo’ (ossia la piazza) depositario *per se* di un’istanza positiva di giustizia, a cui il giudizio politico e quello giuridico, nonché i poteri e le funzioni che li esprimono (ossia il palazzo) dovrebbero far costante riferimento, pena la loro sostituzione con le buone o con le cattive.

Ovviamente il termine “popolo” è già problematico di per sé: altro è il *populus* o il *demos* degli Antichi, altro la *communitas* medievale, la *natio* moderna, il *Volk* tedesco, le *masse* della società industriale ecc.¹⁸ Oggi poi, nell’età della cosiddetta crisi della democrazia (o, a seconda dei punti di vista, della crisi della cosiddetta democrazia), il ‘popolo’ del populismo è un’indistinta ed ondivaga entità elettorale che assiepa le *chat* e le reti sociali di internet su scala globale (in questo caso, correttamente, si parla di “populismo digitale”)¹⁹. Trattare di populismo e antipopulismo a proposito dei nostri due autori è dunque un azzardo semantico, giustificato dalla convinzione che le piazze del XV, XVII o XIX secolo, nel loro rapporto con il palazzo dei potenti, sono agitate da dinamiche sotto diversi aspetti simili, per cause che probabilmente i sociologi e gli psicologi saprebbero spiegarci. Caratteristica comune a tutte le varianti del populismo è, a detta degli studiosi²⁰, la percezione di un *noi* e di un *loro* da parte di *alcuni* (non necessariamente la maggioranza), dove il *noi* è riferito ai governati e il *loro* ai governanti, ovvero alle *élites* e alla macchina burocratico-amministrativa che le assiste.

La piazza di Fuente Ovejuna e quella di Milano sono, sotto questo profilo, accostabili: molti vi si accalcano (ma non necessariamente la maggioranza), facendosi interpreti di una ‘volontà popolare’ che non li ha designati tali in alcuna forma; sono cittadini esasperati per le misure adottate, o non adottate, dall’*establishment*; avocano a se stessi la titolarità di nuove misure in nome di una superiore giustizia (nel senso minimo di superiore alle norme vigenti), titolarità che può essere ottenuta solo rovesciando i poteri del palazzo, in questo caso con la forza. A Fuente la manovra riuscirà e la ‘rivoluzione’ sarà poi normalizzata dal monarca, giunto a ripristinare le forme regolari del potere come un Riccardo Cuor di Leone dopo la rivolta capeggiata da Robin Hood. A Milano, lo Sceriffo di Nottingham (*rectius* il Cancelliere Ferrer) riuscirà invece a deviare scaltramente la protesta verso un suo subordinato (il Vicario di Provvigione), riportando le proteste nell’alveo dei poteri costituiti.

La ‘rivoluzione’ della popolazione di Fuente nel 1476, con cui s’intendeva porre rimedio per le brevi alle soperchierie del *comendador*, appare affatto giusta agli occhi di Lope de Vega, al punto che la figura di fantasia congeniata per rappresentare la piazza nel racconto dello Spagnolo, ossia l’eroina Laurenzia, riassume virtù tutte positive: purezza, onestà, intelligenza, coraggio (e, s’intuisce, bellezza). Il popolo deveghiano è un *noi* positivo, violento solo per necessità e solo per il breve tempo necessario; tirannicida, sì, ma secondo una linea di legittimazione che affonda le sue radici nella scolastica

¹⁸ Cfr. Ayuso 2022^B, spc. pp. 75-94 (anche in relazione al binomio democrazia-popolo).

¹⁹ Su ciò Barberis 2020.

²⁰ Gli studi sul populismo sono prevalentemente (e spesso dichiaratamente) pubblicati da antipopulisti, il che rende l’informazione piuttosto monodirezionale. Fatta questa doverosa precisazione, indichiamo qui tra i più recenti: Merker 2009, Mudde e Kaltwasser 2019, Müller 2023. Per un approfondimento di natura filosofico-linguistica cfr. Serra 2017.

medievale e nella nozione di *lex naturalis*²¹. Il populismo di de Vega attinge, dunque, al magistero secolare della chiesa cattolica e ritaglia un ruolo femminile di assoluto protagonismo che non lo contraddice, come forse il lettore contemporaneo e ‘laico’ si aspetterebbe. Ciò che è bene e ciò che è male per la comunità è una regola impressa paolinamente nel cuore dei sudditi e conforme a retta ragione (così nella tradizione del diritto naturale), e sarà la donna a ricordarlo ai dimentichi e ai pavidi, secondo una simbolica cara all’iperdulia mariana.

La sommossa milanese del 1628, viceversa, è descritta dal Manzoni con spirito antipopulista, di cui si fa interprete e portavoce il personaggio di Renzo. I forcaioli che assaltano il Forno delle Grucce e si dirigono poi minacciosi verso la casa del Vicario, così come il popolo della vicenda della *Colonna infame*, non rappresentano alcuna istanza di giustizia, anzi. Si assaltano i forni per deprederli, e si assalirebbe il palazzo per lo stesso inglorioso motivo. Si tessono teorie che oggi definiremmo “complotistiche” per sostenere le accuse contro i fornai. Si offusca ogni parvenza di razionalità (altro che *recta ratio!*) sotto l’impeto delle passioni disordinate – ossia, per Manzoni, del punto moralmente più basso della natura umana²². Egli è dunque, a differenza di Lope de Vega (e della mentalità barocca), sicuramente un antipopulista, benché per ragioni diverse e largamente confliggenti con quelle di molti antipopulisti di oggi. Il che non lo porta, tuttavia, dalla parte dell’*establishment*, che viene dipinto dal Milanese con tinte non meno fosche delle turbe in rivolta (Don Rodrigo, l’Innominato, Don Antonio... è tutta una galleria di pessimi abitanti del palazzo). Se de Vega ha fiducia nel popolo e tutto sommato anche nei suoi sovrani, quando rispondenti al modello barocco, Manzoni non ne ha né nell’uno né negli altri: il suo approccio è spiritualistico, il modello positivo di potere pubblico è quello del Cardinal Borromeo. Purché per popolo, in quanto oggetto del suo antipopulismo, s’intenda quello della giustizia sommaria. Se invece s’intende il popolo dei poveri e degli ultimi, dei semplici e dei timorati, del popolo insomma di cui fanno parte i Renzi e le Lucie, allora il suo giudizio è certamente diverso. Ma senza mai spingersi sino alla pretesa di lasciare al popolo un diritto di “appello al Cielo” che si traduca in rivoluzione. Manzoni è un cattolico liberale – un moderato, si direbbe oggi – come tale appartenente alla stessa linea storica dei partiti politici europei d’ispirazione cristiano-popolare (popolare, appunto), i cui appartenenti si definiscono tuttora antipopulisti.

3.5 Piccole (e probabilmente banali) conclusioni

Abbiamo accostato i luoghi simbolici della piazza e del palazzo, pregni di risonanze giuridico-politiche, agli atteggiamenti populistici e antipopulistici che la temperie politica degli anni più recenti ha messo in luce, portandoli agli onori della cronaca (e da qui sulle scrivanie degli studiosi). Per farlo, ci siamo avvalsi del prisma di due opere letterarie distanti nel tempo, ma caratterizzate da alcune stimolanti similitudini. Avvertendo

²¹ Linea che va, quantomeno, da Isidoro di Siviglia a Giovanni di Salisburgo a Tommaso d’Aquino (e dipoi alla tradizione tomasiana), con maggiore accento nella scuola gesuitica spagnola del XVI sec., costituendo il nocciolo duro del magistero cattolico al riguardo.

²² Sul grado di razionalità delle affermazioni populiste (quale, nel nostro caso, quella riguardante il “complotto” dei fornai milanesi per nascondere le farine calmierate) e sui possibili metodi di controllo logico-argomentativo, cfr. Plug e Wagemans 2020. Con l’avvertenza che (1) la struttura argomentativa di tali affermazioni non è un’esclusiva dei populistici, e (2) che il *checking* proposto da Plug e Wagemans è certamente logico-argomentativo, ma non – come invece definito dagli autori – retorico.

subito, però, della delicatezza (nonché della criticabilità) del nostro accostamento, per l'evidente disomogeneità dell'operazione – non tanto in relazione al *gap* cronologico e stilistico, quanto alla forte diacronia indotta dall'uso di categorie troppo vicine a noi, quali populismo e antipopulismo.

La prima delle piccole conclusioni è che certe attribuzioni sono piuttosto mediatiche (e modaiole) che concettualmente consistenti. Il de Vega, ad esempio, come populista dovrebbe trattenere i caratteri antimoderni e nostalgici del peggiore reazionario, mentre il suo racconto è 'femminista', 'rivoluzionario', e nient'affatto contrario alle élites istituzionali ("contromaggioritarie" come oggi si dice). Manzoni, dal canto suo, come antipopulista dovrebbe mostrarsi affine agli odierni intellettuali *democrat*, mentre era sicuramente un conservatore, un moralista e un sostenitore della società patriarcale.

La seconda piccola conclusione deriva dalla prima: le personalità intellettuali, come nel nostro parallelo Lope de Vega e Manzoni, sono spesso complesse e in tutti questi casi interagiscono con i fenomeni storico-culturali in modo articolato e discontinuo, al limite imprevedibile.

La terza è un corollario della seconda: il loro valore non può – dunque – essere misurato con il metro della maggiore o minore aderenza ai *trend* del momento nei campus o negli organi d'informazione 'che contano' (operazione che, nell'epoca post-ideologica, appare quanto meno bizzarra). Essi *valgono* durevolmente, perché durevolmente sfidano le coscienze nell'arena pubblica delle opinioni. E come ogni coltivazione è preziosa per la biodiversità, essi stessi lo sono per la cultura planetaria. *Vae 'cancellantibus'*.

Riferimenti bibliografici

- Ayuso M., 2013 (ed.). *El bien común. Cuestiones actuales e implicaciones políticos-jurídicas*, Madrid: Marcial Pons.
- Ayuso M., 2022^A (ed.). *Barroco e hispanidad. Perfiles jurídico-políticos*, Madrid: Dykinson.
- Ayuso M., 2022^B. *¿El pueblo contra el Estado? Las tensiones entre las formas de gobierno y el Estado*, Madrid: Marcial Pons.
- Barberis M., 2020. *Populismo digitale. Come internet sta uccidendo la democrazia*, Milano: Chiarelettere.
- Benedict R., 2006 (1946). *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston: Mariner.
- Bergson H., 2012 (1932). *Les Deux Sources de la moral et de la religion*, Paris: Flammarion.
- Bertolissi M., 2023. «Il tempo del dolore e le ragioni della giustizia. Alessandro Manzoni, il costituzionalismo, l'avvenire», *Consulta Online*, 3, pp. 1076-1112.
- Cascavilla M., 2021. *Giustizia e diritto in Alessandro Manzoni*, in P. Guerra (cur.), *Pandemia e peste fra la narrazione del confinamento e il rilancio. Studi, ricerche e testimonianze su "I promessi sposi"*, Perugia: Morlacchi, pp. 89-98.

- Cervantes M. de, 2003 (1605, 1615). *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Madrid: Cátedra.
- Corti E., 2021 (1983). *Il cavallo rosso*, Milano: Ares.
- De Maio R., 1995. *Donna e Rinascimento. L'inizio della rivoluzione*, Napoli: ESI.
- Eusebi L., 2014. "I Promessi sposi": quasi un codice della giustizia riparativa, in G. Forti, C. Mazzucato, A. Visconti (curr.), *Giustizia e letteratura, II*, Milano: Vita & Pensiero, pp. 55-79.
- Ferrari G.F., 2024 (cur.). *Il pensiero di Alessandro Manzoni e la giustizia*, Torino: Giappichelli.
- Ferrua P., 2017. «La ragionevole durata del processo tra Costituzione e Convenzione europea», *Questione Giustizia*, 1 (https://www.questionegiustizia.it/rivista/articolo/la-raionevole-durata-del-processo-tra-costituzione-e-convenzione-europea_422.php).
- Francia A., 2013. *Manzoni criminalista. Note sulla Milano giudiziaria del XVII secolo: rileggendo i Promessi sposi e la storia della colonna infame*, in R. Marra (cur.), *Diritto e castigo. Immagini della giustizia penale: Goethe, Manzoni; Fontane, Gadda*, Bologna: Il Mulino, pp. 77-95 .
- Grande Yáñez M., 2012. *Da Cervantes a Calderón. Claves filosóficas del barroco español*, Madrid: Dykinson.
- Kahnemann D., 2011. *Thinking, Fast and Slow*, London: Allen.
- Kundera M., 1995. *La lenteur*, Paris: Gallimard.
- Insolera G., 2023. *La giustizia penale di Alessandro Manzoni*, Modena: Mucchi.
- Lope de Vega F., 1989 (1619). *Fuente Ovejuna*. Madrid: Cátedra.
- Lope de Vega F., 2007 (1619). *Fuente Ovejuna* (trad. it. con testo a fronte). Milano: Garzanti.
- Manzin M., 2014. *L'universale nel particolare. Politica, giustizia e provvidenza ne Il cavallo rosso di Eugenio Corti*, in A. Scerbo (cur.), *Diritto e politica. Le nuove dimensioni del potere. Atti del XXVII Congresso della Società Italiana di Filosofia del Diritto (Copanello di Stalettì, 16-18 settembre 2010)*, Milano: Giuffrè, pp. 291-307.
- Manzoni A., 1974 (1840-42). *I promessi sposi*, Firenze: La Nuova Italia.
- Merker N., 2009. *Filosofie del populismo*, Bari: Laterza.
- Müller J.-W., 2023. *Cos'è il populismo?*, Milano: Egea.
- Mudde C., Rovira Kaltwasser C., 2019. *Populismo: una breve introduzione*, Milano-Udine: Mimesis.
- Opocher E., 1985. *Lo "scetticismo giuridico" del Manzoni: note sulla visita di Renzo al dottor Azzeccagarbugli*, in AA.VV., "Se a minacciar un curato c'è penale". *Il diritto ne "I promessi sposi"*, Milano: Giuffrè, pp. 47-65.
- Opocher E., 1983. *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova: Cedam.
- Parmenide, 1992. *Poema sulla natura*, Milano: Rusconi.

- Pessina A., 1989. «Oltre l'imperativo categorico. Bergson e la fondazione della coscienza morale. L'etica della pressione», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 81, pp. 68-106.
- Pessina A., 1990. «L'emozione creatrice. Il significato della morale nella prospettiva di Bergson», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 82, pp. 87-119.
- Plug H.J. e Wagemans J.H.M., 2020. *From fact-checking to rhetoric-checking: extending methods for evaluating populist discourse*, in van der Geest, I. et al. (eds.), *Vox Populi. Populism as a Rhetorical and Democratic Challenge*, Cheltenham (UK): Elgar, pp. 236-252.
- Popper K.R., 2011 (1945). *The Open Society and Its Enemies*, London: Routledge.
- Prodi P., 2000. *Una storia della giustizia*, Bologna: Il Mulino.
- Serra M., 2017. *Retorica, argomentazione, democrazia. Per una filosofia politica del linguaggio*, Roma: Aracne.
- Solženicyn A., 1978. *Un mondo in frantumi*, Suppl. a *CL - Litterae communionis*, 10.
- Tracuzzi G., 2023. *Sul formalismo giuridico*. Fermo e Lucia di *Alessandro Manzoni*, in Id., *Narrazioni del diritto*, Bari: Cacucci, pp. 92-102.
- Unamuno M. de, *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid: Cátedra.