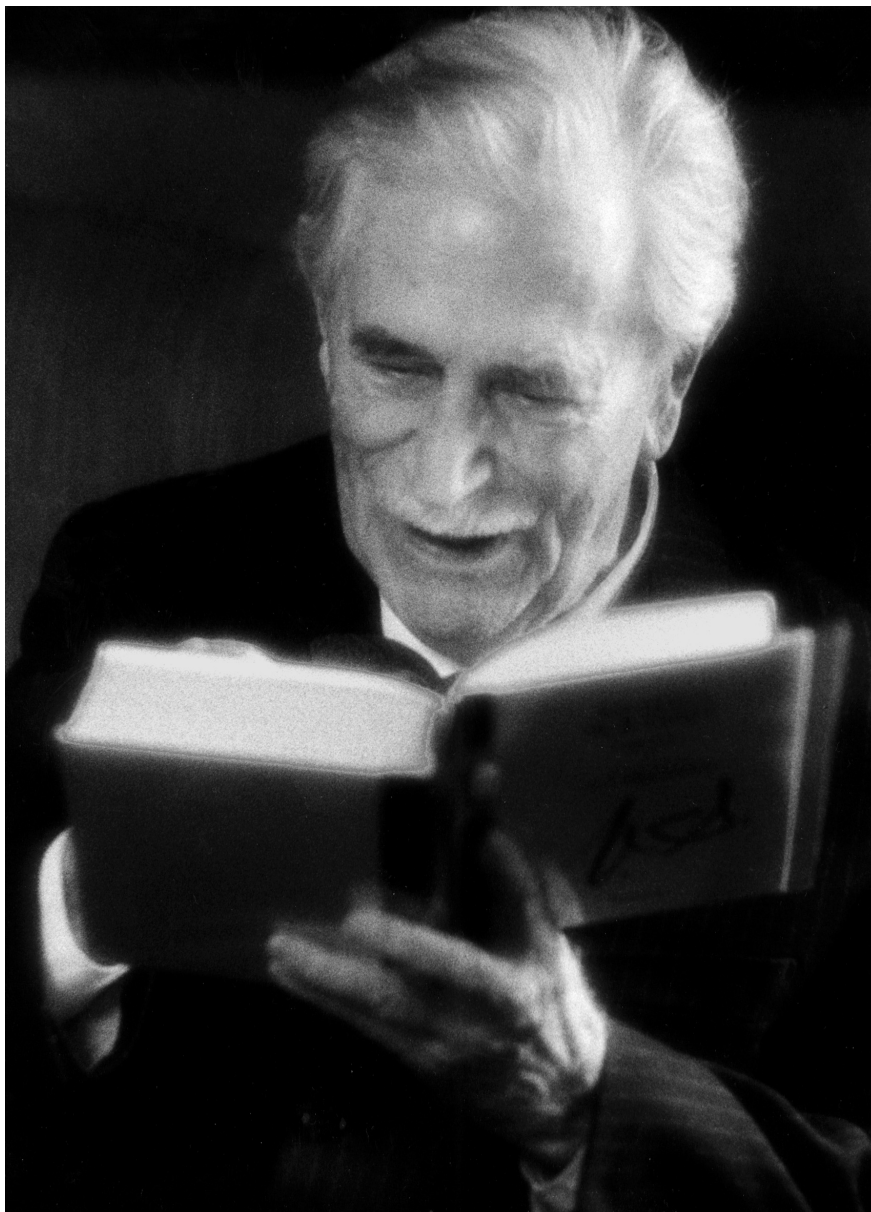


ANNALI del CENTRO PANNUNZIO
TORINO

Anno XXXI - 2000



Mario Soldati 1906 - 1999

ANNALI
del
CENTRO
PANNUNZIO



CENTRO PANNUNZIO
TORINO

2000

SOMMARIO

- p. 9 Considerazioni per il 2000
- 11 Mario Soldati, la verità della bugia *di Giorgio Calcagno*
- 16 Intervento commemorativo di Mario Soldati *di Ugo Perone*
- 19 Il Tocqueville di Pannunzio *di Luigi Compagna*
- 23 Vittorio Alfieri: un classico che ci legge? *di Arnaldo Di Benedetto*
- 29 Morale laica e morale cristiana *di Francesco Barone*
- 41 Due lettere a Benedetto Croce *di Massimo Mila*
- 45 Aldo Garosci *di Pier Franco Quaglieni*
- 50 Prezzolini e il superamento del fascismo e dell'antifascismo
di Augusto del Noce
- 71 Il Centro Pannunzio: più di trent'anni al servizio della cultura
di Giancarlo Borri
- 78 L'attività culturale
- 87 L'impegno per i «Beni Culturali» e le principali iniziative del Centro
- 91 Per la scuola
- 94 I «Premi Pannunzio»
- 96 Inchieste e sondaggi d'opinione
- 101 Iniziative varie (Concorsi, Mostre, Pubblicazioni, Attività socio-aggregativa)
- 108 Il Centro Pannunzio: Un progetto di cultura libera, laica, pluralista
- 111 Da Pannunzio al Centro Pannunzio *di Giovanni Spadolini*
- 116 Intervista a Luciano Gallino su Adriano Olivetti a quarant'anni dalla
morte *di Federica Giuliani e Manuela Maranzani*
- 122 Intervista a Mario Rigoni Stern: «Sono un piccolo “Mario” che vive in
montagna» *di Paolo Fossati*
- 125 Intervista a Valerio Riva su “Oro di Mosca” *di Giuseppe Luciano*
- 132 Intervista a Carlo Nordio sulla Giustizia *di Elisabetta Buzzano
e Federico Roncon*
- 136 In difesa del Liceo Europeo
- 138 Appello del Centro Pannunzio per la difesa del Liceo Europeo

- 140 Intervista al Professor Mario Perrini, preside del Liceo Scientifico Statale Galileo Ferraris di Torino (*a cura di Fulvio Gambotto*)
- 143 Intervista al Professor Daniele Straniero, preside del Liceo Classico Statale Parini di Milano (*a cura di Fulvio Gambotto*)
- 145 Il Firpo minore *di P. F.*
- 160 Il primo saggio italiano su Kafka a cinquant'anni dalla sua pubblicazione *di Giovanni Ramella*
- 163 Oscar Navarro *di P.F.Q.*
- 166 Kafka, la crisi della fede *di Oscar Navarro*
- 267 Perché non possiamo non dirci «cristiani» *di Benedetto Croce*
- 281 Le principali pubblicazioni del Centro Pannunzio

CONSIDERAZIONI PER IL 2000

Publicare questi «Annali 2000», idealmente dedicati a Mario Soldati, significa ritornare alle origini del Centro per riflettere insieme su cosa significhi oggi il Centro Pannunzio e lo «spirito laico» (come amava dire un tempo Bobbio) che lo caratterizza. Significa anche domandarci se il Centro, alle soglie del nuovo secolo, non debba ripensare criticamente a se stesso in una temperie politico-culturale inquieta, confusa, addirittura annebbiata.

Se noi ci richiamiamo allo spirito laico inteso come accettazione delle differenze, apprezzamento delle diversità, fiducia nella ragione, dedizione ad una ricerca che non ha mai fine perché i punti di arrivo sono sempre punti di partenza, non ci sono molti dubbi sull'attualità permanente del discorso pannunziano che semmai ha anticipato i tempi, superando – quando davvero era difficile orientarsi – i vecchi ed i nuovi muri, costruiti col cemento armato dell'intolleranza e della faziosità.

La cultura pannunziana non si è mai appiattita sul consenso conformistico e non è mai stata organica a nessuno riuscendo a rimanere se stessa nel secolo delle ideologie totalitarie trionfanti.

Se il modello antropologico dell'intellettuale italiano – come ha scritto Sergio Romano – è il cortigiano, Pannunzio è stato l'esempio esattamente contrario perché seppe rifiutare ogni obbedienza più o meno cadaverica, seppe mantenere una totale indipendenza critica, praticando la libertà, comunque e dovunque, a qualsiasi prezzo.

Il Centro Pannunzio, da parte sua, non si è mai appiattito sugli schieramenti, non ha osservato le cose da un punto di vista precostituito, è stato ed è alieno dallo spirito partigiano, anche se ha saputo assumere posizioni controcorrente senza ricalcare gli schemi delle contrapposizioni manichee.

Intitolavo il mio editoriale sul primo numero di questo periodico nel 1968 «Pattuglie di frontiera». Credo di poter dire che abbiamo esercitato quella funzione (andando incontro a tutte le difficoltà, i problemi, le inimicizie e gli odi che l'indipendenza comporta) senza guardare in faccia nessuno.

Alle visioni «rionali» della subcultura di matrice ideologica abbiamo cercato di opporre una visione europea, tentando di vedere la realtà in modo non imbalsamato. Come diceva Pannunzio di Vittorio De Caprariis, non abbiamo mai creduto alle «città felici» dell'utopia.

Il nostro è stato soprattutto un invito – rivolto in primis a noi stessi – a pensare, tenendo ben presente la complessità dei problemi nel fermo rifiuto delle semplificazioni entro cui le ideologie si illudevano di costringerli senza risolverli.

Barbara Spinelli, ricevendo nel 1997 il Premio «Pannunzio», parlò di un «ragionare laico, di un ragionare solitario».

Ritorna ancora una volta il tema delle élites pensanti e solitarie rispetto alle masse inquadrate, acritiche, rumorose ed osannanti attorno ad una qualche bandiera.

Gli Italiani di recente sembrano essersi convertiti in massa all'idea della libertà, ma la fede nella libertà si può conquistare e si conquista soltanto nell'intimità della coscienza individuale, una conquista che richiede un lungo processo storico senza scorciatoie od astuzie trasformistiche. Di queste improvvise conversioni bisogna diffidare perché, se è vero che la forza della libertà può dissolvere i pregiudizi e le credenze, è altrettanto vero che oggi ci troviamo di fronte ad un'Europa ancora sostanzialmente «ideocratica», come diceva Aron, (di cui l'Italia è l'emblema più paradossale) in cui la libertà resta un valore fragile e quindi sempre in pericolo.

Difendere ed allargare gli orizzonti della libertà è stato il compito ultratrentennale del Centro Pannunzio e rimane alla base di una nostra presenza anche nel 2000: senza retoriche enfaticizzazioni epocali, ma con l'umiltà di chi crocianamente vede la verità come 'un perpetuo farsi', un continuo divenire.

GIORGIO CALCAGNO

SOLDATI, LA VERITÀ DELLA BUGIA

Sullo scorcio del 1999, scambiato come ultimo anno del secolo, abbiamo letto varie classifiche, con i dieci scrittori italiani più importanti del No-vecento. Il nome di Mario Soldati non appariva mai. E, per i criteri scelti, critici chiamati a pronunciarsi, diciamo pure il vento che tira, è giusto così. Ma una classifica non è stata fatta da nessuno: qual è lo scrittore che si legge più volentieri. E qui Soldati avrebbe vinto sicuramente. Non conosco persona che, avendo iniziato un suo romanzo, lo lasci a metà. Mentre conosco tanti libri osannati dal clan per i quali un lettore medio – e spesso gli stessi critici – non riescono ad andare oltre la ventesima pagina.

Ci si può chiedere che cosa attrae nella pagina di Soldati. È facile rispondere: l'intrigo. I suoi romanzi, prima che opere letterarie, sono architetture. E infatti uno fra gli ultimi apparsi si intitola, non casualmente, *L'architetto*: un personaggio nel quale non è arbitrario leggere un alter ego dell'autore. Architetto due volte, come Soldati rammentava: perché fa l'architetto e perché architetta un piano di vita. I suoi libri sono case ben costruite, salde. E insieme piene di sorprese, trabocchetti, imprevisti; obbediscono a un convegno che ci svela progressivamente tante facce diverse della realtà.

Il gioco è perfetto. Ma è condotto in modo tale che il lettore non sente la pesantezza dei meccanismi: quelli che i critici, con brutto termine, chiamano le strutture. Il lettore sente la vita; ne è avvinto.

E tuttavia Soldati non è un autore di gialli, pur letterariamente alti. Nel suo intrigo avvertiamo un fondo più inafferrabile, che va al di là del semplice intreccio narrativo. È l'intrigo dell'anima, di cui l'intreccio dei fatti è come l'esponente visibile, lo specchio esterno. La verità è oltre il vetro.

C'è sempre, nei suoi romanzi, un punto interrogativo nascosto, una "x" dissimulata, che mette in causa il personaggio con se stesso; l'alter ego dominante – anche quando parla in terza persona – è trascinato nella dialettica continua delle proprie pulsioni, che produce atteggiamenti in apparenza contraddittorii. Il suo protagonista è diviso da un conflitto interno fra l'essere e

il volere, fra la verità e la menzogna (che nasconde spesso la più autentica verità), fra una chiamata verso l'alto e una forza che lo trascina verso il basso. Per rispondere all'attrazione dell'abisso mette in opera una serie di autoinganni che lo porta a una doppia identità. La nota fondamentale è l'ambivalenza, uno scambio continuo di realtà e finzione, in un gioco delle parti di cui l'io è insieme protagonista e vittima, cacciatore e bersaglio.

Il gioco delle parti rinvia naturalmente a Pirandello: un autore che Soldati non può eludere; ma con dispetto, quasi a volerne prendere le distanze. Non è un caso che l'unico incontro fra i due si sia concluso con uno scontro: quando entrambi si trovarono a collaborare per il film *Acciaio* di Ruttman, nel 1933. Pirandello era il soggettista, Soldati uno degli sceneggiatori. Ma quando il film uscì, il nome di Soldati – per un veto di Pirandello – era scomparso.

Non fu uno scontro casuale. I percorsi dei due scrittori sono simili solo in superficie; nel profondo, opposti. Come scrisse Sciascia: «la dualità fra il vivere e il vedersi vivere, lo sdoppiamento, il conflitto, l'alternativa che Pirandello pone – la vita o la si vive o la si scrive – per Soldati si può dire che non esiste». Soldati vive e scrive. Scrive vivendo.

Non manca certo a Soldati quella «servetta» che Pirandello chiamava fantasia, a lui così necessaria. Ma il rapporto di Soldati con la fantasia è radicalmente diverso. Soldati è inventivo quando racconta scopertamente di sé; autobiografico quando finge di inventare. Sono due finzioni contrapposte. E lo scrittore non ha bisogno della servetta pirandelliana per costruire il romanzo. La fantasia scatta direttamente dalla vita, dal suo approccio al vivere. È frutto di un autobiografismo nascosto e trasparente, che trasferisce nei personaggi le pulsioni dell'autore. Soldati amava portare l'esempio di Manzoni, che avrebbe proiettato in don Rodrigo i propri desideri repressi: «Certamente Manzoni avrebbe voluto sedurre la giovane cameriera di casa», diceva. L'esempio è calzante ed equivoco, come ogni parola dello scrittore. Non è vero per Manzoni; è verissimo per Soldati. Ancora una volta, è una citazione autobiografica.

La vera differenza fra Pirandello e Soldati non è però nel rapporto con la fantasia. È nel rapporto con la vita.

In Pirandello il gioco è sempre mentale. In Soldati è sempre carnale. Di là c'è una astrazione intellettualistica: si pensi al *Berretto a sonagli*, dove l'impiegato Ciampa si vede portar via la moglie dal suo principale e ne fa oggetto di speculazione dialettica. Di qua un essere vivo. In Pirandello i personaggi sono maschere nude. In Soldati sono uomini di carne e sangue, vestiti e magari travestiti. In Pirandello quando l'uomo si toglie la maschera ragionata, come il Leone Gala nel *Giuoco delle parti*. In Soldati la maschera non se la toglie mai, ma si confessa sempre. E il gioco più praticato da Soldati, il più caratteristico della sua narrativa, è la confessione: che dà il titolo a un libro, e li potrebbe titolare tutti.

Soldati non cerca i labirinti del cervello; cerca le profondità dell'animo umano, anche nei suoi aspetti più cupi e vergognosi. Quando narra, scende nel buio dell'uomo, avvolgendosi e riavvolgendosi nei meandri delle sue tentazioni, anche le più basse; e, letterariamente, le più redditizie.

Per nostra fortuna, la sua non è una confessione sul lettino dello psicanalista. Soldati, confessandosi, non intende affatto liberarsi di quelle pulsioni. Intende servirsene per dare vita a un intrigo: che riflette, nella costruzione esterna romanzesca, il conflitto interno spirituale.

È stato osservato – è vero – che il linguaggio di Soldati è semplice, sfiora l'elementare. È un linguaggio diretto, scorrevole, insieme, avvolgente e coinvolgente; che stabilisce una situazione, un clima anche psicologico, con pochi tratti decisivi. Il segreto della scrittura, da lui dichiarato e teorizzato, è che bisogna mettere poco per ottenere molto; mentre tanti scrittori – che a lui giustamente non piacciono – mettono molto per ottenere poco. Ma il suo poco si rivela, nei risultati, moltissimo; fatto di elementi ben scelti, spesi con parsimonia; e fruttuosi.

Soldati ha il genio di raggiungere il centro attraverso il margine, ci dà il cuore di un personaggio con pochi tocchi laterali; così come suggerisce l'essenza del fatto con particolari che sembrano accessori, se non addirittura distraenti. Si pensi all'importanza che hanno, nella sua pagina, il cibo, il vestiario, le musiche, gli ambienti: tutti mezzi di evocazione indiretta; che in realtà, per il lettore, risultano spiegazione diretta. Si sente, nel narratore, l'uomo di cinema: che pensa il racconto attraverso sequenze, e costruisce le sequenze attraverso le inquadrature.

Si prenda il romanzo *L'attore*, uno fra i più esemplari di Soldati (esemplare fin dal titolo, che indica un altro fra i suoi tanti alter ego). Si guardi come entra in scena il personaggio, visto dall'io narrante sulla pista di un aeroporto: «Era un uomo della mia età, o poco più anziano di me: avrebbe anche potuto essere più giovane. Né alto né piccolo: robusto di corporatura e regolare di fattezze». Dunque nulla di significativo, nella persona. Ma ecco il dato laterale, il solo che conta: «Portava la testa indietro, con evidente fierezza, e, ancora più indietro, come un alone di cui fosse conscio, la leggerissima lobbia color perla, un Lock o un Mossant». Il personaggio, la cui figura non ci dice nulla, è definito da un cappello, anzi dalla marca di quel cappello, che suggerisce un uomo di abitudini raffinate, molto esigente nell'abbigliamento. Prima ancora di sapere come si chiami, che cosa faccia, perché l'io narrante sia stato colpito dal suo passaggio, noi sappiamo che in testa non metterebbe altro che un Lock o un Mossant: e il suo carattere è già tutto determinato.

C'è un testo che racchiude, da solo, tutte le qualità di Soldati: il primo lungo racconto di *A cena col commendatore*, *La giacca verde*. Qui il vestiario è

così importante che deve apparire fin dal titolo. E infatti tutto il racconto ruota intorno a quell'inconsueto capo di abbigliamento. È un caso di sdoppiamento esemplare: di un personaggio alto portato a sfilarsi, di fronte a un personaggio basso, che invece si sta gonfiando. Il personaggio alto è un celebre direttore d'orchestra, W. (nome già equivoco), che pare sempre «si mascheri e si smascheri», come Soldati si premura di farci sapere fin dalle prime pagine. Il personaggio basso è un povero suonatore di timpani, tale Romualdi, di cui l'autore può fare il nome completo perché non conta nulla. Ma quando il direttore d'orchestra, scritturato a Roma per dirigere un *Otello*, scopre che fra gli orchestrali c'è quel suonatore di timpani, interrompe le prove e lascia il teatro, pronto a pagare la salatissima penale che gli ha imposto l'impresario in caso di rinuncia. Perché?

Il perché, raccontato dal maestro W. all'impresario nella notte in un albergo di Roma, è il racconto. Che si svolge in un paese d'Abruzzo, dove il direttore d'orchestra ripara nel settembre 1943, mentre tenta di passare le linee (la stessa esperienza compiuta in analoghe circostanze da Soldati). W. trova rifugio, in un convento: e nel rifugio scopre che c'è già un celebre direttore d'orchestra, arrivato poco prima di lui, e ammirato dai frati: il suonatore di timpani, naturalmente. Anziché smascherare l'impostore, l'uomo che si nasconde dietro un doppio Vu accetta la situazione; e cerca, in ogni modo, di non scoprire la propria identità.

Tutto il rapporto fra i due si sviluppa sotto il segno della reciproca ambivalenza. Il grande musicista cova compiaciuto «il continuo disagio, misto a godimento continuo, che, a cominciar da quella sera, non mi doveva più lasciare, per i lunghi giorni di una finzione intima, vergognosa, piacevole e inconfessabile come un vizio». La serie dei quattro aggettivi è rara in Soldati, scrittore di aggettivazione sobria; ma qui necessaria: perché ogni aggettivo riverbera nell'altro, lo corregge e lo rovescia. La finzione è vergognosa perché piacevole, piacevole perché inconfessabile e inconfessabile perché intima, il personaggio la deve tenere tutta per sé. Se il disagio è godimento, coltiverà quel disagio: fino a sciogliersi in elogi non solo per le inesistenti qualità musicali del povero Romualdi, ma addirittura per la sua orribile giacca verde, di cui l'altro va fiero.

È chiaro che il maestro W. non potrà dirigere l'opera, l'impresario cercherà un sostituto sulla piazza, l'*Otello* andrà in scena rappezzato; e naturalmente lo spettacolo sarà un mezzo fiasco. Uno solo si salverà, nel grande complesso: il piccolo suonatore di timpani, che sa di dover dare prova di tutta la perizia: «Bisognava vederlo – conclude il racconto Soldati, con un pezzo di bravura dall'andamento musicale – con quale sussiego, con quale amorosa disinvoltura accarezzava, facendoli ruotare, i suoi strumenti [...]; con che vigore indomito rullava i crescendo, colpiva, ribatteva, rialzava e fermava a mezz'aria i

mazzuoli, con che piglio li scoteva, con che trionfale autorità».

Poteva essere un racconto pirandelliano, forse. Ma Pirandello lo avrebbe trattato in tutt'altro modo. Il personaggio sarebbe precipitato nella follia. Soldati gli ha dato – e ci ha dato – la felicità della *Giacca verde*.

Ha vinto tanti premi, nella vita, Mario Soldati: lo Strega, il Campiello (con *L'attore*), il Bagutta, il Viareggio. L'ultimo è stato – nessuno poteva prevederlo – il premio Pirandello. È un caso pirandelliano o un altro intrigo di Soldati? Pirandello forse avrebbe potuto spiegarlo. Soldati preferisce lasciarci nell'incertezza: così è, se a lui pare.

INTERVENTO COMMEMORATIVO DI MARIO SOLDATI
DELL'ASSESSORE PER LA CULTURA
DEL COMUNE DI TORINO UGO PERONE
IN DATA 14 NOVEMBRE 1999
(Cimitero Monumentale di Torino)

Potrebbe sembrare strano che un assessore, seppure per la cultura, sia chiamato a commemorare l'opera di un personaggio che nella propria attività ha spaziato dal cinema alla televisione, dal resoconto di viaggio al saggio di costume, dall'attività di romanziere a quella politicamente impegnata. Troppo forte è il divario tra chi commemora e chi è commemorato.

Voglio però sottolineare che, al di là del mio personale apprezzamento per l'opera di Mario Soldati, sono qui per testimoniare la stima e la riconoscenza che la città di Torino, intesa non solo come Amministrazione Comunale ma come intera collettività, ha per l'opera da lui svolta, opera che ha dato lustro e fama all'intera comunità cittadina. Di qui viene dunque, in democrazia, il valore di una commemorazione e il senso dell'intervento di un'amministrazione pubblica: segno dell'omaggio di una collettività a un suo grande figlio.

Tra le definizioni che sono state date di Mario Soldati scrittore mi pare particolarmente riuscita quella di Natalia Ginzburg, che così sintetizza il suo stile di narratore: «Una prosa pacata, chiara, austera e paziente». E sono proprio le immagini di un uomo *pacato e paziente* quelle che mi ritornano per prime in mente quando penso a questo grande torinese, spesso ritratto con il sigaro in bocca intento a leggere, a scrivere o a dirigere film. Ma queste immagini di serena tranquillità con cui Mario Soldati ha voluto spesso presentarsi al grande pubblico dei giornali o della televisione credo che siano in realtà più frutto della sua indole ironica che non un vero stato dell'anima. Mario Soldati ha infatti spesso rappresentato con grande maestria nei suoi scritti il senso della lacerazione, della difficoltà di vivere, della contraddizione, iniziando già con le prime opere, in cui si confronta con la propria educazione ricevuta dai gesuiti qui al Sociale di Torino (I titoli delle opere in cui critica questo tipo di educazione sono *La confessione* (romanzo) e *L'amico gesuita* (racconti)). È anzi la caustica e spesso dissacrante critica che Soldati muove a certi ambienti bigotti e benpensanti di Torino a mettere in luce un

suo continuo travaglio, una ricerca di autenticità a cui l'uomo in generale (e Soldati stesso) non riescono ad arrivare. Il vero tentativo dell'opera letteraria di Mario Soldati credo che sia quindi quello di invitare il suo pubblico a porre fine all'ipocrisia, a mettersi veramente a confronto con se stessi, con la propria personalità, con le proprie contraddizioni. Ed è sicuramente questo alto richiamo che lo ha fatto apprezzare a milioni di lettori, che hanno gioito della prosa limpida e spesso incalzante dei suoi romanzi ma che hanno colto il senso profondo e drammatico delle vicissitudini dei suoi protagonisti. Protagonisti in cui spesso Mario Soldati lascia volutamente intravedere elementi autobiografici, quasi a voler confessare apertamente che il suo proprio travaglio è una vera battaglia a tutto campo contro la doppiezza, contro la finzione, contro la vita non autentica. Il terreno prescelto da Mario Soldati per lanciare la sua richiesta di verità, di chiarezza e di nettezza morale è per lo più definibile semplicemente con la parola *amore*: le meschinità, le difficoltà di rapporto, le continue scelte che i suoi tormentati personaggi sono chiamati a fare sono spesso legati a scelte amorose, in cui comunque è di nuovo il tema dell'autenticità, della necessità di accettarsi e di mettere via le maschere a dettare lo svolgimento delle singole storie.

Credo che proprio questo desiderio di integrità e di dignità della persona siano gli elementi che hanno portato Mario Soldati a non chiudersi in un atteggiamento intellettualistico, in una nicchia in cui l'artista si limita a trasmettere i propri messaggi con la penna: Mario Soldati ha compiuto una coerente scelta antifascista, costruendosi una propria convinzione di tipo socialista (al di fuori degli schemi marxisti), in cui era di nuovo l'uomo, non la Causa con la c maiuscola, al centro del proprio impegno. Un impegno che lo ha portato ad essere corrispondente dell'«Avanti», a partecipare al «Mondo» di Pannunzio (e poi a presiedere, dal 1980, il Centro Pannunzio di Torino), ad essere tra i fondatori del Partito radicale. Tutto ciò senza subire mai condizionamenti di schieramento o men che meno di apparato.

Anche l'attività cinematografica e televisiva di Mario Soldati è stata saldamente, e forse ancor più, legata al bisogno di questo artista di comunicare un messaggio con i nuovi mezzi che gli venivano messi a disposizione. Del suo primo film, *Le miserie del signor Travet*, tratto dall'omonimo romanzo di Vittorio Bersezio, Soldati stesso dice: «quel regio impiegato che finalmente si ribella alla burocrazia... quel Travet che, cambiando vita e affrontando arditamente l'avvenire, conclude così tutta la vicenda, quell'umile eroe è, ancor oggi, anche per noi, un'immagine vivissima del più moderno socialismo».

Ed è nell'attenzione all'uomo nel suo bisogno di condurre una vita piacevole e ricca, oltre che priva di finzioni, che si inserisce il gusto di Mario Soldati per i cosiddetti piaceri della vita: Mario Soldati si abbandonò infatti con entusiasmo anche alle proprie passioni più istintive e immediate, dedi-

candosi con piacere a cibo, vino, calcio e ciclismo. E anche di queste passioni ha voluto rendere partecipi i suoi estimatori attraverso personalissimi resoconti di viaggio e fortunate trasmissioni televisive.

Sono ancora parole di Mario Soldati, pronunciate nel 1982 in occasione della consegna del Premio Pannunzio a Giovanni Spadolini, prive di ogni retorica e sicuramente attuali, quelle con cui voglio chiudere il ricordo di questo grande torinese: «Bisogna cercare, questa politica che è necessaria, almeno di renderla tollerabile, senza averne orrore, affidandola a persone che sono dei politici, naturalmente, ma che, nel profondo, siano uomini e che abbiano una cultura, una scienza, un ricordo della storia e siano arrivati a un certo equilibrio con questa, in modo da poter correggere in qualche modo i pericoli che comporta».

LUIGI COMPAGNA

IL TOCQUEVILLE DI PANNUNZIO

Meglio aver torto con Sartre che ragione con Aron: era il motto del conformismo francese, contro il quale si era a suo tempo levata l'indignazione di Bernard-Henri Lévy. Al quale ora, nelle prime settimane del 2000 è venuto in mente di polemizzare con se stesso di più di vent'anni fa, pubblicando un appassionato volumone, *Le siècle de Sartre*. Non è però che le ragioni di Aron ne escano minimamente scalfite. Meno che mai quelle sul rapporto fra intellettuali e politica.

Aron le aveva fatte valere nel 1955 con *L'opium des intellectuels*: autentico manifesto contro la «tossicodipendenza» di quegli intellettuali comunque schierati a sinistra (*in primis* Sartre ed altri amici di gioventù), fiancheggiatori instancabili del comunismo sovietico. Erano gli stessi anni in cui in Italia Norberto Bobbio con *Politica e Cultura* sfidava in Italia i conformismi dell'epoca. Aron di quelle pagine ne sarebbe stato sempre orgoglioso; Bobbio dispiaciuto, quasi desideroso di rimuoverle.

Ragion di più, quest'ultima, per guardare dall'Italia alla spregiudicatezza dei *nouveaux philosophes* francesi, con tanta nostalgia di Aron. Il che poi vuol dire pure nostalgia di Mario Pannunzio.

Quello di Pannunzio fu un liberalismo senza guru. Laddove (anche grazie ai *nouveaux philosophes*), il liberalismo è andato quasi ovunque atteggiandosi come ricerca di un guru (così si è guardato anche un po' a Popper nell'ultimo quarto di secolo), di un presupposto fondamentale (per alcuni il mercato, per altri il diritto naturale), di un discrimine invalicabile (indicato come regola di tutti, invece che di ognuno, come meglio sarebbe per il liberalismo).

Il liberalismo di Pannunzio aveva tre volti: quello di Cavour, quello di Tocqueville, quello di Croce. Il volto di Tocqueville era per Pannunzio quello interiore, incentrato su quel decisivo momento di riflessione liberale su se stessi, sulle proprie idee, sulle proprie passioni. *Le passioni di Tocqueville* si intitolava, appunto, un suo bel saggio del 1943. Ne emergeva lo stesso Tocqueville al quale nel 1835 Guizot aveva riconosciuto: «vous jugez la

démocratie en aristocrate vaincu et convaincu que son vainqueur a raison». Fra i liberali della sua generazione, Tocqueville era stato il primo a comprendere la necessità di volgere il problema della sfida democratica al liberalismo in sfida liberale alla democrazia. Ed era questo ancora il fascino da lui esercitato, cent'anni dopo, sui liberali della generazione di Pannunzio.

Emblematica e straordinariamente suggestiva era stata la discussione del 1848 sul suffragio universale e sulla nuova costituzione repubblicana del 4 novembre di quell'anno. La nuova repubblica voleva essere non più liberale, ma appunto democratica, cioè in grado di affermare in Costituzione quei diritti non già del 1791, ma del 1793.

Contro tale prospettiva prese la parola il cittadino de Tocqueville, in un memorabile discorso tutto incentrato sul diritto al lavoro. Esso, a suo dire, non avrebbe aperto la via ad una repubblica sociale, caratterizzata dall'estensione dei diritti dal campo civile e politico a quello sociale. Quella repubblica sarebbe stata, piuttosto, e senza mezzi termini, «socialista», e in essa lo Stato sarebbe divenuto il «grande e unico organizzatore del lavoro», in fin dei conti «l'unico proprietario di ogni cosa».

Era stata allora voce di alto liberalismo quella di Tocqueville. Vi si avvertiva l'eco di un costituzionalismo proveniente da più di un secolo e mezzo prima di lui, maturato nel seno del giusnaturalismo, impregnatosi di illuminismo, ma poi anche di storicismo, che aveva sfidato e sradicato la sovranità dell'assolutismo. Ma c'era pure l'anticipazione di un costituzionalismo proiettato più di un secolo e mezzo dopo di lui, riscoperto e riproposto contro i demoni del totalitarismo, accampatisi nel ventesimo secolo fra le pieghe della sovranità della moltitudine.

Nel liberalismo di Tocqueville, c'era qualcosa di nuovo, anzi di antico, aveva avvertito Mario Pannunzio nel '43 e sarebbero stati dieci anni dopo i suoi amici Vittorio de Caprariis e Nicola Matteucci a svilupparne l'intuizione. Prima che la sovranità fosse tale, era esistito un costituzionalismo medievale: quello, direbbe Nicola Matteucci, capace di tener distinti *gubernaculum* e *iurisdictio*. La democrazia può pretendere – e talvolta ha preteso – di cancellare, per nuove imputazioni di sovranità, la distinzione. La quale, invece, è irrinunciabile per il liberalismo. L'antica propensione alle limitazioni di sovranità coincide con la fedeltà alle ragioni della libertà dei moderni. Come era stato in Tocqueville, come sarebbe stato in Aron.

Nel Tocqueville che piaceva a Pannunzio c'era una capacità di guardare più al passato che al presente, di vedere la libertà come prolungamento, e magari ristabilimento, delle libertà di una volta: un'attitudine che all'indomani delle tragedie del totalitarismo si configurava presidio e speranza di futuro. Il Tocqueville di Pannunzio era straordinariamente moderno. Sotto il profilo dell'antitotalitarismo. Ma non solo. Anche sotto il profilo della

forma di governo che meglio si addice alla democrazia. Ed è dove, appunto, il Tocqueville di Pannunzio si unisce e quasi si confonde col Tocqueville di Aron.

«Vi sono, in effetti, – affermò Tocqueville, prendendo la parola il 5 ottobre del 1848 sull'elezione a suffragio universale diretto del Presidente della Repubblica – in fatto di costituzione, due sistemi distinti: un primo sistema in cui il capo del potere esecutivo è irresponsabile; ma, siccome in realtà, egli non può fare nulla senza il concorso dei ministri, e i ministri sono sottoposti al controllo dell'assemblea legislativa di cui fanno parte, l'azione di quest'ultima sul governo rimane molto grande; è il sistema delle monarchie costituzionali. C'è un secondo sistema: in questo caso il capo del potere esecutivo è direttamente responsabile, ma nello stesso tempo egli non ha bisogno per agire del concorso di alcuno dei suoi ministri; i suoi ministri sono scelti da lui fuori dall'assemblea. È questo sistema che è stato praticato finora in tutte le repubbliche che non hanno confuso i poteri; lo si ritrova non soltanto nella costituzione dell'anno III. Infatti, i capi del potere esecutivo erano responsabili, ma potevano agire liberamente; la costituzione degli Stati Uniti presenta lo stesso carattere».

Si avverte nelle sue parole l'eco di una grande sensibilità all'esperienza americana. La classica idea della monarchia costituzionale, momento e garanzia di «potere neutro», quale l'avevano coltivata i Constant e i Guizot, sembra cedere il passo a un'esigenza di «monarchia repubblicana», nella quale il potere esecutivo sia espresso dal voto popolare.

«Che cosa fa sì – domanda Tocqueville – che il potere esecutivo, malgrado la sua dipendenza legale, possa lo stesso godere di un certo peso negli affari se viene eletto dalla nazione? Lo sapete, signori? È che accanto a questo essere tanto debole, si vede camminare la grande ombra del popolo; è l'immagine del popolo che appare al suo fianco; è l'ombra del popolo che in qualche modo aleggia su di lui, e costituisce la sua unica forza. Toglietegliela; e ai termini della costituzione, non gli rimane nulla».

Non è più il popolo evocato da Rousseau, da Robespierre, dalla tradizione giacobina. Sembra, piuttosto, se mai, quello descritto da Victor Hugo. Ma proprio questa è l'originalità di Tocqueville. Proprio nel '48 la sua intelligenza dischiude quella terra di confine, ma in potenza anche di incontro, fra democrazia dei liberali e liberalismo dei democratici. Rispetto alla dittatura d'assemblea che svuota i poteri del governo, come nel sistema della Convenzione, meglio un vertice dell'esecutivo eletto dal popolo, come negli Stati Uniti.

Il settecentesco lockiano diritto alla rivoluzione e l'ottocentesca constantiana legittimità della restaurazione non son più attuali; il diritto del popolo a scegliersi il governo può rivelarsi meno illiberale dello spontaneo suadente

conformismo di maggioranza. Anzi, si può dedurre da Tocqueville, meglio il popolo elettore in costituzione formale del popolo oggi cosiddetto dei fax in costituzione materiale. Perché se è sempre liberale lo sforzo della prima di pesare sulla seconda, non lo è mai la pretesa della seconda di travolgere la prima.

Sicché non era questione di avvicinarsi, o rassegnarsi, alla democrazia. Ma di non consentirne al liberalismo, cioè al costituzionalismo, di abdicare a se stesso. Se fosse stata liberale la democrazia, il liberalismo sarebbe stato meno antidemocratico di quanto aveva dovuto esserlo Constant contro Rousseau.

A maggior ragione, dopo l'esperienza del totalitarismo, per i liberali il rapporto con la democrazia non potrà che essere quello di Tocqueville: «Ho per le istituzioni democratiche – si legge in uno dei suoi Appunti – un gusto della mente, ma non aristocratico per istinto, cioè disprezzo e temo la folla. Amo con passione la libertà, la legalità, il rispetto dei diritti, ma non la democrazia. Questo il fondo dell'anima. Odio la demagogia, l'azione disordinata delle masse, il loro intervenire violento e poco lungimirante nelle questioni politiche, le passioni invidiose delle classi basse, le tendenze irreligiose. Questo il fondo dell'anima. Non sono né del partito rivoluzionario, né del partito conservatore. Ma tuttavia e dopo tutto, tengo più al secondo che al primo. Infatti dal secondo differisco nei mezzi piuttosto che nel fine, mentre dal primo differisco, insieme, nei mezzi e nel fine. La libertà è la prima delle mie passioni. Questa è la verità».

Di questa stupenda pagina di Tocqueville, nel 1943 Pannunzio dirà «trattasi piuttosto di uno sforzo che di un'affermazione razionale». Eppure, forse fedele a tale pagina, oltre che ai cari volti di Cavour e di Croce, Pannunzio qualche anno dopo sarà fra quegli italiani che al referendum istituzionale votano per la monarchia. Senza poi mai né vantarsene, né vergognarsene, come si addice agli uomini liberi.

In un liberalismo preso sul serio, nelle scelte politiche vale quel che Aron diceva di aver appreso da Tocqueville: «Si possono scegliere gli avversari, non gli alleati». In tempi di vecchi o di nuovi filosofi, ai Pannunzio e agli Aron premeva far proprio di Tocqueville quello stesso stato d'animo che aveva colpito Guizot nel 1835; restare in ogni circostanza chierici incapaci di tradimento, in primis nei confronti di se stessi. Fosse intento di conservatorismo, fosse orgoglio di aristocraticismo, in fondo è un dettaglio. Quel che è certo è che era passione di liberalismo: una passione insopprimibile dalla democrazia.

ARNALDO DI BENEDETTO

VITTORIO ALFIERI: UN CLASSICO CHE CI LEGGE?

Alfieri, hélas: così intitola la scheda dedicata al poeta piemontese il narratore Giuseppe Pontiggia nel recente *I contemporanei del futuro*. «Forse il più polveroso tra i nostri classici» l'ha definito in un suo romanzo un altro scrittore italiano di questi anni, Tommaso Giartosio. Occorre ammettere che certo resta, tra loro, il più controverso e forse il meno letto. Nel XX secolo, in particolare, dopo la caduta delle azioni del poeta avvenuta tra fine Ottocento e primo Novecento, a una prevalente sua rivalutazione compiuta dalla critica non è corrisposto un pari interesse da parte degli scrittori. Un caso a sé costituisce a Umberto Saba, alle cui proclamazioni di stima nei confronti del suo teatro non è mai mancata però una punta di maliziosa riserva: asseriva di amare Alfieri, ma aggiungeva d'essere rimasto uno dei pochissimi suoi lettori; e proponeva che le sue tragedie fossero interpretate da attori bambini.

Quanto poi alla sua rappresentabilità, non rivela un segreto chi constata quanto raramente i suoi testi vengano messi in scena, e come un improvviso risveglio d'interesse da parte di alcuni operatori teatrali scocchi soprattutto in occasioni celebrative: in concomitanza, cioè, di erogazioni finanziarie statali e regionali. Tra le inutili ciarle, di continuo riproposte, sulla questioncella se il suo linguaggio sia o no un linguaggio comunicativo e comprensibile al pubblico odierno, a nessuno viene in mente che a quello d'Alfieri è toccata la stessa sorte di quello di tanti altri poeti della nostra letteratura. La lingua letteraria italiana, dalle origini a metà Ottocento (se non oltre), è diventata, ormai, molto meno accessibile agli italiani forniti di una cultura letteraria media. Persino Leopardi è stato tradotto, in anni recenti, in italiano contemporaneo: ciò può far inorridire, ma è pur sempre un sintomo.

La casualità che presiede alle «celebrazioni» e agli affaccendamenti anniversari – su cui ancora è tornato a esprimersi con savia ironia uno storico come Adriano Prosperi – ha voluto accostare, nel 1999, alcuni nomi o even-

ti non estranei tra loro. Alludo a Vittorio Alfieri e a Johann Wolfgang Goethe, dei quali è ricorso, in quell'anno, il duecentocinquantenario della nascita; e a Giuseppe Parini e alla Repubblica napoletana: morta, il primo, nel 1799 a Milano; costituita nel gennaio di quello stesso anno, e sanguinosamente soffocata dopo neanche sei mesi di vita, la seconda: tra gli spettacoli promossi a Napoli in quel tempo, fu memorabile la rappresentazione del *Timoleone*.

Si può ricordare, inoltre, che nel 1999 ricorreva il terzo centenario della morte di Jean Racine; e che il tragico francese ha una certa presenza nell'opera dello scrittore italiano, pur senza poter parlare di un vero «influsso» da parte del primo sul secondo. I rapporti tra l'opera dell'uno e quella dell'altro furono studiati da Antonio Moioli, in una scrupolosa tesi di laurea pubblicata nel 1922, e poi egregiamente illustrati da Mario Fubini e Vittorio Lugli. Se l'*Antonio e Cleopatra*, la prima tragedia composta e poi rifiutata dal poeta, è, per dirla con Fubini, «un centone di imitazioni raciniane», già il *Polinice*, pur ispirato, oltre che alla Tebaide di Stazio, alla *Thébaïde ou les frères ennemis* di Racine, mostra Alfieri in tutta l'originalità dei suoi temi: non la passione analizzata e vissuta consapevolmente, ma il suo erompere cieco e incontrollato.

Anche il grande Puškin è stato tra i festeggiati del 1999; e certo egli fu uno dei più illustri estimatori d'Alfieri nel primo Ottocento: riecheggiò il monologo d'Isabella che apre il *Filippo*, nella lirica *André Chénier*: «sono pure le lacrime, in questo maledetto l secol nostro, un delitto» (traduz. di E. Lo Gatto), esclama il poeta francese. E Isabella: «[...] sollievo a me non resta l altro che il pianto; ed il pianto è delitto»: delitto, nella reggia di Madrid, come nella Parigi del Terrore. Era poi nello spirito di Alfieri, Puškin, quando, nella lirica *L'eroe*, asseriva: «Ed abbia un cuore puro l l'eroe, che altrimenti egli è un tiranno!»

A Parini, Alfieri inviò il primo tomo della prima edizione delle proprie tragedie (1783), con una dedica sonante ma forse ambigua: il poeta lombardo vi era definito «primo pittor del signoril costume». Era un verso, un endecasillabo, che ne riprendeva e variava uno d'un letterato torinese suo amico, oggi dimenticato ma che fu benemerito promotore di cultura: il conte Benvenuto Robbio di San Rafele (1733-1794), membro, come Alfieri, della torinese società «Sampaolina». Nel suo poemetto *L'Italia*, il conte di San Rafele aveva definito Parini «fine censor de' signoril costumi». Con la variante (petrarchesca) «*primo pittor*», Vittorio Alfieri sembrava pronunciare una lode che, sotto sotto, implicava forse anche un giudizio restrittivo. Quasi a intendere: iniziatore della satira antinobiliare, certo; ma si potrà fare di meglio.

Parini, da parte sua, dedicò al drammaturgo un sonetto nel quale espresse lodi e riserve: riserve sullo stile; ma, insieme, un apprezzamento rimasto fondamentale nella critica alfieriana: «... dal cupo ove gli affetti han regno | trai del vero e del grande accesi lampi».

Era un modo, magistralmente formulato, per sottolineare la radice passionale della poesia alfieriana, e il carattere spesso frammentario del suo teatro, dove episodi di grande intensità (accesi lampi) convivono con parti melodrammatiche convenzionali. Su quel teatro Parini tornò nell'ode *Il dono*, nella quale galantemente contrappose l'orrore del mondo poetico alfieriano alle forme armoniose dell'aristocratica donatrice dell'edizione Didot delle *Tragedie*. Da parte sua, Alfieri sollecitò il parere di Parini sulla propria arte: nel 1783, a Milano, gli lesse il *Filippo*, e prese nota di alcune delle sue osservazioni. Accolse inoltre l'epiteto di *Allobrogo*, col quale Parini lo qualificò nel *Dono*: volgendolo però a un diverso significato. Nella *Vita*, giudicò il poeta lombardo «vero precursore della futura satira italiana» (IV, 10). Precursore della «futura» satira: ancora una riserva, dunque, o una lode condizionata. Nelle proprie *Satire*, infine, ne fece quasi una liquidazione: nel prologo, presentò il «giovin signore» del *Giorno* disfatto dall'età e grottescamente imbellettato: una figura felliniana. L'autore delle *Satire* sdegnava di occuparsi di lui; perché prendere sul serio un essere, un tipo così dappoco e spregevole. Su altro si abbatta il martello impietoso del poeta.

Di Goethe Alfieri non lesse nulla, neanche il romanzo più celebre: *I dolori del giovane Werther*, tradotti e imitati anche in Italia tra Sette e Ottocento. Diverso il comportamento dello scrittore tedesco: conobbe il teatro di Alfieri, esprimendo su di esso non solo consensi; promosse la traduzione del *Saul*, che per due volte fece anche mettere in scena a Weimar (senza successo, a dire il vero); avrebbe voluto, per esso, un accompagnamento musicale, che non fu possibile mettere in atto. Prima di accingersi a stendere la propria grande autobiografia, *Poesia e verità*, volle leggere, in francese, l'alfieriana *Vita scritta da esso*, trovandola «sommamente interessante». *Stockaristokratisch*, un aristocratico tutto d'un pezzo, lo definì in una lettera all'amico musicista Kart Friedrich Zelter: e la qualifica non era esattamente un elogio. A buon conto, l'attenzione che gli riservò fu inferiore a quella dedicata a uno scrittore italiano più giovane: Manzoni, il quale ebbe anzitutto da Goethe il proprio viatico europeo.

Alfieri era comunque una presenza nota alla cultura europea del suo tempo e dei primi decenni dell'Ottocento. Fu apprezzato da Byron e, in gioventù, da Stendhal. Schiller lo considerava un inventore di buoni soggetti, uno scrittore dal quale si potevano prendere validi spunti: per poi andare oltre. Forse del suo *Bruto primo* il pittore Jacques-Louis David, suo frequentatore a Parigi, trasse il suggerimento per una tela conservata al Louvre. Fu

meno apprezzato dai romantici europei, e se ne spiega la ragione. Lo stesso Alessandro Manzoni, già alfieriano (nonché pariniano) in gioventù, contraddicendo al culto risorgimentale del drammaturgo, definì il suo teatro «una rettorica in versi» e rifiutò di aderire alla sottoscrizione promossa per erigergli un monumento nella città natale. E anche un forte scrittore, propriamente non romantico, come Georg Büchner (1813-37) premise alla propria commedia satirica *Leonce e Lena* un ironico dialogo di sua invenzione, consistente in due veloci battute in italiano: «E la fama?»; il secondo, realista e punzecchiatore come un Arlecchino, replica: «E la fame?»

Quando però anche in Italia, nel secondo Ottocento, la fortuna di Alfieri principiò a declinare (un declino che sembrò definitivo e che poi culminò nel fondamentale ma tendenzioso volume di Emilio Bertana *Vittorio Alfieri studiato nella vita, nel pensiero e nell'arte*: una vera demolizione dell'artista, del pensatore e dell'uomo, uscita non a caso in occasione del centenario della morte del poeta, in voluto contrasto con la vuota solennità delle celebrazioni ufficiali), fu un tedesco, il filosofo Wilhelm Dilthey, a scrivere un saggio colmo di ammirazione per lui (1875).

Due sono i fondamentali nuclei tematici intorno ai quali ogni interprete dell'opera alfieriana è chiamato a pronunciarsi: il carattere e la consistenza del suo pensiero politico, e il carattere e la consistenza della sua opera poetica.

Del suo pensiero politico furono date, nel tempo, interpretazioni diverse: giacobino per tanti rivoluzionari come per tanti reazionari di fine Settecento-primi Ottocento; precursore del Risorgimento; un vero liberale per Pietro Gobetti; per altri un anarchico o, che è quasi lo stesso, un libertario; e per altri un reazionario dissimulato, in ogni momento della sua carriera. Secondo altri interpreti, invece, il suo pensiero politico (e solo politico è il suo pensiero) sarebbe irriducibile a sistemi o formule. E non mancò, ahimè, un Alfieri precursore del fascismo, stando ad alcuni professori tirapiedi del regime. In realtà, a ben guardare, la sua posizione risulta chiara, qualora si abbia presente il linguaggio politico settecentesco: dove non sempre si distingueva tra repubblica democratica e monarchica costituzionale; forme, a giudizio di alcuni, entrambe «repubblicane» per via della supremazia della legge sulla volontà di un singolo o di una oligarchia, e della divisione dei poteri in esse vigenti. Quando Alfieri parlava di repubblica guardava dunque, come altri del suo tempo, alle antiche repubbliche di Sparta e di Roma e alla moderna Inghilterra. Era in definitiva un costituzionalista. Resta però che, nei suoi trattati, mentre trovava parole acute e pittoresche per descrivere l'incombere della tirannide – che degrada tutti: i sudditi come despota –, molto meno esplicito e incisivo diventava il suo discorso allorché accennava al proprio

ideale politico. Di qui quel tanto di indeterminato che effettivamente caratterizza i suoi trattati. Al suo costituzionalismo Alfieri rimase peraltro fedele fino agli ultimi anni. La veemenza antirivoluzionaria e antifrancese di cui diede prova nel *Misogallo* e altrove non deve trarre in inganno: lo stesso scrittore non aderì mai al partito dei nostalgici dell'*Ancien Régime*.

La figura-incubo del tiranno nasce in Alfieri anzitutto come fantasma poetico. *L'Antonio e Cleopatra*, la sua immatura tragedia andata in scena a Torino nel 1775 e poi con buone ragioni ripudiata (un'intelligente, originale lettura di essa è stata proposta nel giugno del 1999, al Teatro Carignano di Torino, dal regista Matteo Tarasco), già è incentrato sull'antagonismo tra due tiranni: Cleopatra e Augusto, della cui *libido dominandi* è vittima innocente Antonio. E Filippo, il sovrano spagnolo protagonista di quella «fiaba dell'orco» (come suggestivamente la definì Benedetto Croce) che è la tragedia che da lui prende il titolo, ed Eteocle (nel *Polinice*), un vero ossesso del potere, sono personaggi che si presentarono al loro autore ben prima che Alfieri abbozzasse, durante il fondamentale soggiorno a Siena del 1777, il suo più importante trattato politico: *Della Tirannide*.

Col *Saul* (1782) diede il suo capolavoro: il re biblico, un'ulteriore incarnazione del tiranno, è una sorta di *Übermensch* (il termine, poi divulgato da Nietzsche, fu coniato in Germania nel secondo Settecento, e fu usato anche da Goethe), il quale si scopre come essere limitato; il suo orgoglio non può affermarsi, infine, che nel suicidio. In *Saul*, diceva Alfieri, il quale si compiacque anche d'interpretarne il ruolo, «vi è di tutto, di tutto assolutamente»; ed era nel vero. Neanche *Mirra*, l'incolpevole peccatrice di un'altra sua opera fondamentale, ha la complessità di quel personaggio. Tra le meglio riuscite spiccano però non solo alcune figure di tiranni (tra i quali la terribile, barbara Rosmunda), ma anche quelle vittime predestinate quali Carlo, Isabella, l'eroica Antigone, l'umanissima Ottavia.

Alfieri è inoltre l'autore di un'autobiografia che non sfigura accanto a quelle di un Rousseau o di un Goethe. Racconto delle difficoltà e della vocazione insopprimibile di un «genio», che infine trova se stesso, la *Vita* è caratterizzata da questa impostazione, insieme tendenziosa e accattivante. La sua prosa, adeguatamente studiata da Luigi Russo, da Adolfo Jenni, da Mario Fubini, da Anna Finoli e da altri, è una delle più inventive e intraducibili del secolo. Né va trascurato almeno l'autore di *Rime*, la cui facilità non a torto piacque a Leopardi ma che bastano a fare di Alfieri il maggior lirico italiano tra Parini e Foscolo, e delle *Satire*, che Croce anteponeva allo stesso *Giorno* di Parini.

Negli ultimi anni della sua vita compose anche sei commedie satiriche: la tetralogia politica *L'Uno, I Pochi, I Troppi e L'Antidoto*; e la *Finestrina* e il *Divorzio*. Alcune di esse riprendevano progetti risalenti al 1778 e al 1788.

Nelle prime quattro, Alfieri proponeva, quale «antidoto» ai «veleni» costituiti rispettivamente dalla tirannide, dalla oligarchia e dalla democrazia, la soluzione «mista», monarchico-costituzionale. L'*Antidoto* è ambientato nelle isole Orcadi, il che rafforza l'allusione al costituzionalismo inglese.

Il sublime del mondo tragico di Alfieri aveva la sua antitesi complementare nel disgusto per un'umanità in cui il poeta non vedeva che meschinità e volgarità. Lo «smascheramento» – caratteristico dell'illuminismo, ma in lui non sorretto da alcuna fede nella forza redentrice della ragione – caratterizza tutte le sue commedie; e incentrata su di esso è l'«aristofanica» *Finestrina*, fondata su un'antica metafora, quella della finestra aperta sul cuore e capace di rivelare le intenzioni riposte degli uomini. Unico a salvarsi – almeno in parte – dinanzi al giudizio di Mercurio è Omero, cioè l'ideale alfieriano del poeta indipendente. Il *Divorzio* si avvicina alla commedia di costume. Contiene una tesi: il matrimonio, qual era praticato dai nobili, era già di per sé un divorzio. Nella commedia l'interno di una famiglia aristocratica del Settecento è presentato in una luce livida di disprezzo: siamo lontani dalla contenuta e arguta critica di un Goldoni e dal sorriso di un Pietro Longhi. Il *Divorzio*, che riprende uno spunto del 1788, è una pietra tombale posta su un cetto sociale in declino.

FRANCESCO BARONE

MORALE LAICA E MORALE CRISTIANA

1. È opportuno qualche chiarimento sul modo in cui intendo il tema indicato dal titolo. In primo luogo che cos'è una «morale laica»? La risposta pare ovvia: una morale non fondata teologicamente; ossia che considera i valori e le norme con cui regoliamo i comportamenti della nostra vita come disposizioni umane e non come espressioni della volontà e di ordini divini. Chi professa una morale laica non fa dipendere la validità delle sue convinzioni dalla verità delle credenze di una fede religiosa: lungi dal pensare che «se Dio non c'è, tutto è lecito», egli ritiene che le distinzioni morali siano autonome e non dipendano da decisioni preliminari sull'esistenza di Dio, sull'immortalità dell'anima e sulla «salvezza» escatologica. È quindi «laica» ogni morale che non derivi volutamente i suoi principî da una religione («naturale» o «positivista») e non unifichi esperienza morale ed esperienza religiosa.

Incomincia a trasparire un possibile modo di interpretare il tema che sto affrontando. L'Evangelo che ci trasmette la parola di Gesù è certo ricco anche di insegnamenti morali; ma è stato detto giustamente¹ che «l'Evangelo non è un'etica umana: è religione in funzione di etica». Così il titolo si potrebbe intendere come una specie di confronto, di una valutazione dei pro e dei contro, tra morale religiosamente fondata e morale non fondata religiosamente o, più in breve, tra religione e morale. Del resto, l'argomento non potrebbe essere sbrigativamente affrontato anche per un motivo interno: l'etica laica, come l'abbiamo definita, non è affatto qualcosa di unitario, che abbia un rapporto ben determinato con Gesù, l'Evangelo o, in genere, con la religione «in funzione di etica».

Ci può essere un'etica laica, come quella Kantiana, che si apre tuttavia all'esperienza religiosa, poiché mentre l'esistenza di Dio non è per Kant né provabile né confutabile teoricamente, essa è tuttavia per lui – come l'immortalità dell'anima – un postulato della ragion pratica, affinché sia attuabile la «felicità» come costituente del sommo bene; e c'è invece un'etica come quella di Nicolai Hartmann (o di Sartre), egualmente laica, che pare

postulare l'ateismo, quasi che un Dio debba non esistere e non possa esistere affinché l'esistenza umana sia responsabile, libera ed abbia un compito ed un significato.

Basta questo esempio, anche a prescindere dalle ulteriori differenze che, all'interno della morale laica, si stabiliscono circa natura e carattere dei principi normativi, per rendersi conto della quantità di distinzioni da introdurre affinché un discorso generale su etica religiosa ed etica laica non diventi vagamente generico. Forse è questo uno dei motivi per cui nel titolo accanto all'espressione-etichetta «morale laica» compare non l'espressione, altrettanto vaga, «morale religiosa», bensì il nome «Gesù». E assieme a questo agisce probabilmente un altro motivo che induce a riferirsi a Gesù, anziché alla «morale cristiana», ossia alla codificazione di norme attuate nel tempo dalla Chiesa (o, meglio, dalle Chiese), ispirandosi alla persona e all'insegnamento di Gesù. Anche negli uomini di Chiesa serpeggia oggi il sospetto verso le istituzioni, quasi che esse fossero solo freddo e opprimente irrigidimento dello spontaneo slancio morale e non anche momento necessario affinché la fresca spontaneità non si isterilisca in un attivismo frenetico. Così il richiamo a Gesù sembra proporre un confronto con visioni secolarizzate o morali laiche di là da sospetti, imputazioni o limiti attribuibili all'istituzione ecclesiale.

È significativo che un libro di un vescovo, Luigi Bettazzi, abbia presentato qualche anno fa una proposta di fede che, anziché partire da Dio e di lì discendere su tutti i grandi principi, preferisca «concentrare l'attenzione sull'uomo», sulla sua esperienza morale, per poi guardare a Gesù Cristo, «a questa grande figura della storia, che per i credenti è il culmine e la sorgente dell'esperienza umana, ma che per ogni uomo rimane un momento di ispirazione e di verifica a cui non si può sfuggire»²; e, infine, attraverso Cristo come salvatore giungere a Dio «come sorgente e guida della realtà umana». Del resto, anche da parte laica, pare esserci un consenso sulla fertilità di tale via, dal momento che in recenti interviste, oggi di moda, alla «domanda difficile: per lei, chi è Gesù?» molti laici hanno detto che egli è il più grande esempio di grandezza morale datoci dalla storia a noi nota o una delle figure più ammirate, perché ha saputo lottare per la liberazione degli uomini³.

Anche con queste precisazioni, tuttavia, non è che il nostro tema riceva una radicale semplificazione. Come non c'è uniformità nelle cosiddette morali laiche rispetto alla religione, così non c'è uniformità nemmeno nella loro valutazione della figura di Gesù.

Anche a questo proposito un esempio significativo è offerto dai titoli dati ai loro brevi e celebri scritti da due tra i maggiori filosofi del nostro secolo: a *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, pubblicato da Benedetto Croce nel 1942, aveva già fatto riscontro, quindici anni avanti, il discorso di Bertrand Russel *Perché non sono cristiano*, incluso poi dall'autore, nel '57, in un volu-

me di saggi con lo stesso titolo⁴. Tanto Croce quanto Russell, nelle loro opposte posizioni, fanno sì riferimento a Gesù Cristo ed alla religione che da lui prende nome; ma la valutazione negativa di Russell non si rivolge soltanto alle istituzionalizzazioni ecclesiastiche di tale religione, bensì alla stessa figura di Cristo e al suo insegnamento morale. Egli osserva, ad esempio, che un certo Cristo insegnò a donare ai poveri e a non combattere, mentre né i cattolici né i protestanti «hanno mostrato alcun zelo nell'adeguarsi a questi insegnamenti»; Russell, invece, dice di apprezzarli: ma non apprezza affatto che essi siano congiunti con la predicazione del prossimo avvento del regno dei cieli, ove il Figlio dell'uomo manderà gli angeli a gettare tutti gli operatori di iniquità nella fornace ardente (*Mt*, 13, 36-42). Alcune massime e azioni di Gesù (come la maledizione del fico, *Mt*, 21 e *Mc*, 11) paiono per lui escludere la generalizzata convinzione che Cristo sia stato il migliore ed il più saggio degli uomini: «la storia ci presenta persone ben più sagge e virtuose di Cristo; citerò soltanto Budda e Socrate, che, sotto questo aspetto, mi paiono molto superiori».

Il tono irridente di Russell può urtare credenti e non credenti; ma non deve farci velo su ciò che egli ci mostra: l'impossibilità di staccare nella figura storica di Gesù, quale ci è presentata dall'Evangelo, l'aspetto puramente umano del suo insegnamento morale da quello della salvezza religiosa. E quando, come per Russell, la morale e le sue norme non siano altro che espressione di desideri, senza alcuna possibilità di un criterio oggettivo di distinzione tra valore e disvalore, sicché anche la morale che auspica l'amore tra gli uomini non sia che un desiderio soggettivo, un gusto, che nasce da impulsi, si ha una prospettiva laica in cui si trovano scarse e marginali consonanze con la morale di Gesù: è infatti facile scorgere che già molti secoli prima di Cristo la morale umana della non violenza e dell'aiuto fraterno tra gli uomini era insegnata da Budda o da Confucio.

Non c'è irrisione, certo, nel laico che afferma di non potersi dire cristiano. Ma quale rapporto egli in effetti stabilisce tra la sua dottrina e il Gesù dell'Evangelo? Nella prospettiva crociana Gesù e il Cristianesimo hanno sì un'importanza centrale; ma come momento nello sviluppo spirituale dell'umanità, momento fondamentale – poiché il «cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta» –, momento tuttavia destinato ad essere a sua volta invero nello sviluppo ulteriore. La grandezza della rivoluzione sta nell'aver operato nel centro dell'anima; nella coscienza morale, che, all'apparire del cristianesimo, si avvivò, esultò e si travagliò in modi nuovi, tutt'insieme fervida e fiduciosa, col senso del peccato che sempre insidia e col possesso della forza che sempre gli si oppone, umile e alta, e nell'umiltà ritrovando la sua esaltazione e nel servire al Signore la letizia⁵. Nondimeno, Croce conclude dicendo che il Dio Cristiano «le nostre affina-

te filosofie lo chiamano lo Spirito, che sempre ci supera e sempre è in noi stessi; e, se noi non lo adoriamo più come mistero, è perché sappiamo che sempre esso sarà mistero all'occhio della logica astratta e intellettualistica..., ma che limpida verità esso è all'occhio della logica concreta, che potrà ben dirsi "divina"⁶. Il Gesù dell'Evangelo diventa un simbolo della storia ideale umana, calata come motore nella storia effettiva. Per dirla con Adolfo Omodeo: «Nella moderna filosofia idealistica calano e si purificano i vecchi motivi etici cristiani, del dramma cosmico del bene, della redenzione dal peccato e dalla necessità, della morte e della risurrezione che avevano palpitato nel *mito di Cristo*»⁷.

Non c'è antinomia tra religione ed etica: ma solo perché la prima è considerata come momento mitico superato e invero nella concretezza della filosofia. L'etica laica, in questa accezione, appare la robusta maturità dell'adulto di fronte a cui la predicazione morale di Gesù ha la disarmata ingenuità del fanciullo.

2. Anche queste considerazioni ci pongono di fronte ad un fatto incontrovertibile: la varia pluralità delle morali laiche. Non basta, dunque, per aggirare tale fatto, fare riferimento alla figura di Gesù; il riferimento stesso non è univoco e varia secondo la varietà delle morali laiche.

A questo punto mi si aprivano due vie maestre nell'interpretare il mio tema. L'una mi avrebbe portato a tentare una delineazione, la più completa possibile, di queste morali, ricercando poi, per ciascuna, l'atteggiamento che essa assume, direttamente o indirettamente, rispetto alla figura di Gesù ed al suo insegnamento. È palesemente una via lunghissima e non percorribile nel tempo che il buon gusto concede ad una conversazione. Del resto, esempi di ciò che si può trovare lungo questa via già affiorano in ciò che in precedenza ho detto.

L'altra via, più corta ed agevole, sarebbe stata quella di esporre direttamente la mia posizione in proposito. Scrivo in qualità di laico, come persona che non si professa credente, e che ritiene tuttavia legittimo e inevitabile, come per ogni uomo, riflettere su ciò che facciamo e dobbiamo fare, pur essendo che le risposte a questi interrogativi sul «che fare?» non presuppongono necessariamente delle credenze religiose né l'accettazione di verità rivelate. Forse sarei autorizzato a «dire la mia»; ed è ovvio che lo sto facendo, dal momento che in ogni cosa che dico traspare la mia prospettiva; ma non sono ancora giunto a tal punto di autocompiacimento da credere che ciò che penso, per quanto mi sforzi di pensarlo bene e in modo da renderlo plausibile anche per gli altri, sia tale da appassionare le folle. Anziché parlarvi della «mia» morale laica ho preferito quindi soffermarmi su alcune caratteristiche di una morale laica, le quali, diversamente dalle caratteristiche di altre mora-

li egualmente laiche, rendano possibile un riferimento non puramente retorico né solo simbolico alla figura storica di Gesù ed al suo insegnamento morale. Va da sé che il riferimento a cui alludo è «positivo», nel senso che trova consonanza di valori fra quelli professati in proprio e quelli operanti nell'insegnamento morale di Gesù; ed è altrettanto ovvio che il mio orientamento morale appartiene al suddetto tipo di morale laica. Ma vorrete scusarmi se, anziché prendere una delle due suddette vie maestre, ho scelto il viottolo che ho ora indicato. I motivi della scelta li ho già indicati: e forse essa avrà qualche vantaggio nella discussione che ci attende. Spesso le discussioni si riducono a contrapposizioni di opinioni personali: queste sono molto importanti, ma più importanti ancora sono le idee su cui esse poggiano. Non sempre chi sostiene un'opinione ha del tutto chiari i presupposti di essa e che cosa implica il sostenerla. Ciò vale anche per l'atteggiamento che un laico prende di fronte a Gesù: e il viottolo che percorriamo assieme può aiutarci a vedere più chiaro in ciò che tale atteggiamento comporta.

3. Quanto sono venuto sinora dicendo a proposito, ad esempio, della distanza che separa una morale laica come quella kantiana, la quale giunge a postulare l'esistenza di Dio, da una morale laica, come quella di Hartmann o Sartre, che comporta invece un «ateismo postulatorio», non è stato un vano aggirarsi attorno al problema da affrontare. Ci è anzi assai utile proprio per precisare una prima caratteristica che deve possedere una morale laica in cui il rapporto con Gesù non sia né edulcorato né strumentale.

Condizione affinché ciò sia possibile è che non venga posto un rapporto antinomico tra morale e religione, sicché se l'una è valida l'altra non sia necessariamente invalida e viceversa. Rifiutare il rapporto antinomico non vuol dire accettare senz'altro la soluzione kantiana, per cui è la morale stessa che richiede un completamento religioso. È certo vero che talvolta, o anche molto spesso, l'esperienza morale si integra con quella religiosa; ma qui non si tratta di una questione statistica. Si tratta piuttosto della distinguibilità e relativa indipendenza delle due esperienze nell'ambito dell'esperienza globale dell'uomo.

Per chi pensa come antinomiche etica e religione v'è, ad esempio contraddizione insanabile tra la libertà di decisione nell'uomo, quale è postulata dalla prima affinché l'uomo sia moralmente responsabile, e il finalismo religioso dell'intervento provvidenziale di Dio: «il determinismo finale della provvidenza divina sopprime la libertà etica»⁸. Un'affermazione di questo genere, mi pare, è troppo schematica. È per il credente possibile pensare a un intervento divino che non cancelli la sua libertà, sebbene la struttura di questo intervento non venga razionalmente chiarita. Ma, è forse razionalmente chiarita – cioè dimostrabile *more geometrico* – la struttura della libera decisio-

ne individuale postulata dalla morale? Quando parliamo di libertà umana non intendiamo soltanto la capacità che l'uomo ha di orientare, in parte, la connessione causale delle cose, di cui anch'egli fa parte, secondo dei fini suggeriti da valori come la «forza» o la «giustizia»: intendiamo anche, sebbene non riusciamo a determinare il modo di essere, la libertà di dire «no» all'appello che sentiamo venire dai valori con il loro dover essere. Ciascuno di noi vive quotidianamente l'esperienza condensata nel celebre detto: *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Ed è proprio la struttura di questa libertà – senza cui non ci sarebbe responsabilità – che ci rimane enigmatica.

Tutte le antinomie che un certo tipo di morale laica può costruire tra etica e religione mettono in evidenza analoghi aspetti non esaurientemente «spiegati» delle zone di confine tra esperienza morale, in cui viviamo il senso della nostra responsabilità, ed esperienza religiosa, che nasce dal senso del limite, della finitudine, della dipendenza. Ma tutte le nostre ricerche, in qualsiasi campo, urtano in antinomie così intese, che non sono contraddizioni logiche e non ci permettono di mettere al bando l'uno o l'altro dei termini in contrasto. A meno che noi intendiamo la «ragione» o, meglio, la nostra «ragionevolezza», non come sforzo per capire, bensì come capacità di tutto spiegare e dedurre da pochi principi, quasi che fosse «reale» solo ciò che riusciamo ad inquadrare nelle nostre spiegazioni.

Nemmeno la conoscenza scientifica, che pur vanta i migliori titoli di esattezza e rigore, oggi si culla più nella presuntuosa pretesa di dare spiegazioni certe e definitive. Non penso quindi che siano persuasive le ragioni apportate dai fautori di un'etica laica che fanno leva sulle cosiddette «antinomie» di morale e religione, per mettere al bando questa in nome della prima. Credo che di là delle antinomie, il loro ateismo postulatorio dipenda da una tacita adesione ad un modello di sviluppo della spiritualità umana modulato attraverso il passaggio da una fase infantile del mito e della religione, filtrata poi nelle speculazioni metafisiche, sino al momento di razionalità trionfante della scienza. È uno schema spesso operante nelle visioni laiche. Anche prescindendo, come qui è necessario, dalla validità in generale dello schema (e dei suoi presupposti, come l'idea di progresso), è tuttavia facile rendersi conto che esso non è applicabile al rapporto religione-etica, quando – come nel caso dei fautori dell'ateismo postulatorio – si pensa che la morale concerna non questioni di fatto, bensì di valore; non l'essere, ma il dover essere. In questa prospettiva la morale non è scienza, bensì risposta più o meno sistematica all'esigenza ed al senso del valore che caratterizza l'esistenza umana.

4. Ed è questo il motivo profondo per cui, in essa, non è più lecita la contrapposizione della morale alla religione o all'insegnamento religioso-morale di Gesù, come a qualcosa di mitico, poco rigoroso e maturo. Tanto a base

della morale laica, in questa sua forma, quanto a base della religione v'è un atto di fede, non la «dimostrazione» della verità di ciò che viene accettato o la prova dell'alta probabilità di esso. E meriterebbe forse riflettere sul fatto che anche le dimostrazioni e le prove più rigorose scientificamente rinviano a presupposti che non hanno la «razionalità» di esse; sicché se per *ragione* si intende, come si è soliti fare, la ragione dimostrativa e scientifica, si può dire, come è stato giustamente detto, che anche a base di essa c'è «una fede irrazionale nella ragione». Ciò non significa spalancare le porte dell'irrazionalismo; ma solo guardarsi dal ridurre, immiserendola, la ragionevolezza dell'uomo ad uno solo dei modelli in cui si realizza.

Il bisogno di valore è un contrassegno proprio dell'esistenza umana: tutta la nostra vita è intessuta di accettazioni di valori, mediante cui costruiamo i nostri atteggiamenti ed azioni ed intrecciamo i rapporti con gli altri. Non si può vivere senza optare per qualche valore; anzi, non si può nemmeno volontariamente morire senza un'opzione di questo genere. Anche chi scorga nella vita un radicale non-senso che è meglio troncato, non può prendere la disperata risoluzione del suicidio se non con un'opzione di valore: ossia, che «valga» il disconoscimento di ogni valore che gli venga proposto. Ma su che cosa si fondano tali opzioni? Se alla loro ragione c'è il nostro bisogno esistenziale di valore, esse non sono certo dimostrabili: si basano su un gratuito atto di fede. Nei miei rapporti con gli altri io posso optare, mettiamo, per il valore della «forza» o per quello dell'«amore», quali principali motivi ideali delle mie azioni, ma non riuscirò mai a dimostrare – né agli altri né a me stesso – che «necessariamente» era da scegliere il valore che ho scelto. Se così fosse non ci sarebbe il senso della responsabilità morale.

Nella costruzione di una morale è senza dubbio presente anche l'argomentazione razionale cauta e critica, che mi fa scorgere, ad esempio, che se opto per la «forza» nei rapporti con gli altri questo diventa un valore morale solo se lo riconosco anche nei casi in cui non sono il più forte. O, se opto per l'«amore» e sento egualmente il valore della giustizia, mi fa considerare con estrema attenzione i casi concreti in cui lasciar prevalere (sempre con la coscienza di un dramma morale) l'istanza dell'uno o dell'altro valore, poiché non sempre si conciliano di per sé le istanze della «carità» e della «giustizia». Le opzioni per i valori non sono quindi abbandonate a una fede cieca; ma le opzioni di fondo sono pur sempre un atto di fede nella validità, non fondabile, di ciò che si è scelto.

Per la morale laica che riconosca questo stato di cose non c'è quindi un salto qualitativo nel passaggio alla fede religiosa su cui poggia la religione in funzione di etica. Non intendo mescolare in un tutto indistinto fede, morale e fede religiosa, che è sempre fede positiva in verità rivelate. È diverso il contenuto di queste «fedi», poiché quella morale non trascende l'esperienza

umana ed è un aspetto del nostro modo di interpretarla, mentre quella religiosa si rivolge, di là dall'esperienza, ad un fondamento esplicativo dell'esperienza stessa. La fede morale non mi dice nulla sull'origine, il destino e il significato del mondo e della mia vita, diversamente da quanto fa la fede religiosa. Ed è solo questa che crede nella potenza soprannaturale della preghiera, che può spostare le montagne (*Mt*, 21,21; *Mc*, 11,23).

Sotto questo aspetto la diversità è profonda; ma non c'è diversità nel loro comune carattere di fede. Cosicché, chi non ritiene insensata la fede morale, non può ritenere insensata e infantile quella religiosa.

Ciò non significa che sia cosa da nulla il passaggio dall'una all'altra. Non lo è per il credente, per il quale la sua fede religiosa è un «dono»; non lo è per il non credente che, dal punto di vista umano, scorge nella fede religiosa il tentativo di garantire, con certezza, la validità di una scelta morale, facendo dei valori di questa espressione di un Valore infinito che è la giustificazione e il fondamento della scelta stessa. In questo senso la fede religiosa «consola». Significative di ciò sono nella predicazione di Gesù le «parabole del Regno». La fede morale del laico, che si impegna a realizzare i valori per cui opta, invece non consola, poiché non ha garanzie. Tutt'al più gli permette di correre il bel rischio di dare un po' di senso a un mondo ed a una vita che, di per sé, potrebbero non averne. Ancora una gratuita scommessa.

5. Si comprende così come il laico che idoleggia la ragione scientifica sia poco propenso a interpretare l'esperienza morale come opzione per i valori e tenda a ridurla, come si è visto in Russell o, positivamente, a espressione di desideri o, negativamente, ad imposizione di usanze da parte della società. Allora Cristo è apprezzato come ribelle alla coercizione sociale ed intellettuale, quasi che egli avesse ricordato, a proposito della Legge, di non essere «venuto per abolire, ma per dare compimento» (*Mt*, 5,17). Ma è del resto questa stessa rivendicazione della ribellione contro l'istanza normativa a mostrare la fragilità dell'etica laica che vuole ridurre la morale a una questione di fatto, che pretende di identificare «buono» con «mi piace».

Eccoci, per contrasto, di fronte a una seconda caratteristica di una morale laica in grado di stabilire un rapporto positivo con la predicazione morale di Gesù. Quando si riduce la morale a una questione di fatto, a espressione di impulsi immediati, la predicazione di Gesù non può non apparire un'illusione. E anche quando si apprezza Gesù per i suoi precetti di benevolenza e di aiuto fraterno, lo stesso «apprezzamento» nella pura prospettiva del «fatto» non significa che una casuale coincidenza di impulsi, così come il non-apprezzamento è solo una mancata coincidenza di impulsi e desideri. Che senso ha, addirittura, dire che Socrate e Buddha sono

«più saggi» di Gesù? Russell stesso, messo alle strette, è costretto ad ammettere che «A è bene» non significa soltanto «A mi piace», bensì «Vorrei che tutti gli uomini desiderassero A»: e rivendica il suo diritto a predicare le proprie preferenze etiche affinché esse sorgano anche negli altri. Ma è proprio questa rivendicazione che mostra l'ineliminabilità del valore: almeno la libertà, su cui poggia il rivendicato diritto, è un «valore» non riducibile a fatto.

La libertà come valore, in questo senso, è quella del singolo, della persona. E tutta la predicazione religiosa e morale di Gesù si volge alla persona, all'individuo singolo; non potrebbe essere diversamente in una religione in funzione etica, ove il problema centrale è quello della «salvezza», della salvezza di ciascuno di noi e non genericamente dell'umanità. «Perché Dio ha così amato il mondo da dare il suo figlio unigenito, perché ogni credente in lui non sia perduto ma abbia vita eterna» (*Giov.*, 3,16).

C'è qui una terza caratteristica di una morale laica aperta ad un rapporto non soltanto culturale-simbolico con la figura di Gesù. Ogni visione laica che dia la preminenza all'umanità come genere sulla persona singola non può che deformare la figura storica del Cristo e la sua concreta predicazione. Così è, s'è visto, nella prospettiva idealistica in cui Gesù e la sua dottrina simboleggiano miticamente un momento nella storia della spiritualità umana, destinato ad essere inverato in un ulteriore momento non più mitico. Così è anche nel marxismo, quale che possa essere l'uso strumentale che in esso si fa della predicazione di Gesù. Qui il problema è quello della redenzione terrena dell'«umanità», redenzione dall'alienazione causata dal sorgere della proprietà e delle relative forme di produzione. Si è lontanissimi dalla redenzione promessa da Gesù per il «singolo»: tanto che si ritiene che i singoli possano essere sacrificati per la felicità delle generazioni future. Se c'è nel marxismo, nonostante i presupposti teorici che l'escluderebbero, un'istanza morale, essa non guarda al valore indicato da Gesù nell'«amore del prossimo», ma piuttosto al valore che Nietzsche ha chiamato il «valore del lontano», l'*ethos* del progresso dell'umanità, per cui nel prossimo si vede solo «un mezzo per qualcosa di più grande», realizzabile soltanto in un lontano radioso futuro.

Contrariamente a questa prospettiva, un'etica laica aperta all'insegnamento morale di Gesù pone come suo cardine il valore della persona singola. Penso che questo ne sia un contrassegno tipico, unitamente alla convinzione che le decisioni morali poggiano non su questioni di fatto, bensì di valore; è che le opzioni per questo o quel valore sono atti di fede, non più «fondabili» di quanto sia fondabile la fede religiosa, pur profondamente diversa per il suo contenuto.

6. Per chi professi una morale laica di questo tipo, quali sono gli insegna-

menti di Gesù che esercitano la suggestione più profonda? Vorrei concludere con qualche considerazione in proposito.

Per rispondere con precisione filologica a tale interrogativo si dovrebbe poter stabilire con esattezza quali insegnamenti ci vengano dalla persona stessa di Gesù. E questa è una grossa questione, perché anche i Vangeli sinottici (per non parlare di quello, assai più tardo, secondo Giovanni) sono il risultato di una varia stratificazione di interpretazioni da parte degli estensori, e quindi della Chiesa primitiva, circa l'insegnamento dato da Gesù nelle sue parabole. Ma non voglio entrare in tale questione, anche per ragioni di competenza. È sufficiente forse osservare che sebbene assai spesso le applicazioni morali delle parabole nei Vangeli appaiano frutto della tradizione, tuttavia ciò è possibile solo perché nelle parabole stesse di Gesù c'era un'intenzione morale. È un'intenzione del tutto particolare, in quanto si tratta di una rivelazione religiosa e non, ad esempio, di una pura descrizione di virtù umane come quella aristotelica. Ma è pur sempre una rivelazione all'uomo, la quale, nell'indicare i componenti per la salvezza ravviva anche lo sguardo sui valori che possono essere accolti in un'etica umana.

Sono due, io penso, i valori su cui la predicazione di Gesù richiama la nostra attenzione: l'«amore del prossimo» e la «purezza». Non sono certo i soli, ma sono quelli che maggiormente spiccano nei confronti delle classiche trattazioni greche delle virtù.

L'amor del prossimo (l'*agàpe*, la carità) è del resto secondo lo stesso Evangelo (Mc, 12,28) il comandamento fondamentale assieme all'amore per Dio. Ed ha un contenuto assiologico del tutto proprio; riguarda bensì, come la giustizia, i rapporti con l'altro, ma mette in luce la personalità inconfondibile dell'altro, mentre la giustizia unifica gli altri nell'uniformità della legge. L'amore del prossimo fa cadere le barriere tra l'«io» ed il «tu», che ancora rimangono quando il rapporto con l'altro è giuridico; e guarda al «tu», quali che siano le sue condizioni, come ad un portatore di valore del tutto simile a me. Ecco perché diventa il valore morale fondamentale, quello che può orientare tutti i miei comportamenti sociali.

Le situazioni in cui cogliamo questo valore sono molto spesso quelle in cui ci troviamo di fronte chi è in angustie o nella sofferenza. Ma l'amor del prossimo non è solo «compassione». Ci sono interpretazioni celebri in questo senso; e ci sono anche critiche spietate, sulla base di esse, alla carità, come la critica di Nietzsche, che riduce la carità a un falso valore frutto del risentimento degli oppressi. Tutto ciò dovrebbe far meditare anche sulle recenti interpretazioni sociologiche dell'amor del prossimo nella predicazione di Gesù: sul modulo della «compassione» è facile arrivare dall'amor del prossimo all'odio per certe «classi» di prossimo. Ma la carità insegnata da Gesù è qualcosa di diverso; si può compatire solo chi è povero, malato, sofferente:

ma non lo si ama per queste sue caratteristiche, che sono disvalori e non valori. Si ama nel «tu» ciò che ha valore; ossia, come è stato detto in forma pregnante: «Amore del prossimo è il vivente sentimento per il valore dell'altro». È in questa luce che il laico interpreta il precetto di Gesù di amare anche i nemici (*Mt*, 5, 44,45).

Nella rivelazione religiosa di Gesù l'amore del prossimo, diversamente che per il laico, è tuttavia «garantito» dall'amore di Dio e per Dio. Al laico manca questa garanzia di autenticità che dà la fede religiosa. Gli resta il rischio di un'opzione gratuita per il pari valore di ogni singolo uomo: si espone così (ma lo fa anche il credente) alle frequenti vittorie di chi ha optato per la forza. E si contenta dei momenti di gioia impagabile in cui l'altro risponde con un'opzione analoga alla sua.

Ancora un cenno sulla «purezza». Può sembrare strano che un laico senta la suggestione di questo valore nella predicazione di Gesù, poiché proprio la purezza pare valore tipicamente legato alla visione religiosa. Essa richiama rinunce, asceti, estraniamento dal mondo: in una parola, pare estremamente lontana dalle scelte assiologiche di chi vive nel mondo e non crede in un altro mondo.

E v'è in ciò molto di fondato, poiché la purezza per Gesù è una nuova nascita alla vita del Regno (*Giov*, 3,7-8): ed è rinascita per la grazia di Dio («Il vento soffia dove vuole e ne odi la voce, ma non sai dove venga e dove vada»). La purezza è quindi legata alla redenzione, al momento in cui sulla fede morale prevale quella religiosa. Ma non per questo la «purezza» perde ogni rilevanza etica. Il «se non diventate come bambini non entrerete nel Regno dei cieli» (*Mt*, 18,3) ha pure per il non credente uno schietto significato morale, poiché indica la condizione stessa affinché una scelta possa essere considerata «morale», con un valore suo proprio, e non come strumento utile per ottenere qualcosa d'altro. Il bimbo è puro non solo perché non ha ancora incontrato le occasioni di far male, ma soprattutto perché non agisce per secondi fini, non conosce le tortuosità, le ipocrisie, ma è ancora tutto schiettezza. Nella purezza traspare il valore dell'intenzione, della buona volontà, che un filosofo ha detto essere la sola cosa veramente buona. Ma già l'aveva preceduto Cristo dicendo ai Farisei: «Ascoltatemi tutti e intendete: nulla è fuori dell'uomo che entrando in lui possa renderlo impuro. Ma ciò che esce dall'uomo, è ciò che contamina l'uomo» (*Mc*, 7,15-16).

Qui Gesù indica la condizione fondamentale di una morale laica. Ma dire così è forse dir poco e male: ciò che in realtà egli indica è la condizione di ogni possibile morale.

¹ A. Guzzo, *La moralità*, II ed., Ed. di «Filosofia», Torino, p. 523.

² L. Bettazzi, *Ateo a diciotto anni?*, Rizzoli, Milano 1982, p. 49.

³ Si veda, ad esempio, E. Olivero, *Domande difficili*, Città Nuova Ed., Roma 1980, pp. 44, 77, 182.

⁴ *Perché non possiamo non dirci «cristiani»* fu pubblicato da B. Croce in «La Critica» 20 novembre 1942, e poi ristampato come opuscolo (25 pp.) nel 1943 (Laterza, Bari). B. Russell pubblicò a Londra nel 1927 il suo *Why I Am Not a Christian*, ristampandolo poi nel 1957 nel volume *Why I Am Not a Christian, and Other Essays on Religion and Related Subjects*, con una Appendice di P. Edwards, *How Bertrand Russell Was Prevented from Teaching at City College* (George Allen & Unwin, London-New York). Trad. it. T. Buratti Cantarelli, *Perché non sono cristiano*, Longanesi, Milano, 1960.

⁵ B. Croce cit., p. 5.

⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷ A. Omodeo, *L'esperienza etica dell'Evangelio*, Laterza, Bari 1924, p. 38.

⁸ N. Hartmann, *Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1926; trad. it. di V. Filippone Thaulero, *Etica, III. Metafisica dei costumi*, Guida, Napoli 1972, pp. 245-46. Su questo tema cfr. F. Barone, *Etica e religione nel pensiero di N. Hartmann*, in *Etica e filosofia della religione*, Benucci, Perugia 1980, pp. 355-409.

L' «IDEALE EROICO» DI MASSIMO MILA

Due lettere a Benedetto Croce

A diciannove anni – ricordava Giulio Einaudi al Convegno organizzato dal Centro Pannunzio e dal Liceo Massimo d'Azeglio di Torino nel decennale della morte dell'insigne musicologo – Massimo Mila (Torino 1910-1988) che frequentava il secondo anno di Lettere all'Università di Torino, firmò una lettera di solidarietà a Benedetto Croce «svillaneggiato in Senato per il suo discorso di approvazione ai patti lateranensi. Per questa firma andrà in carcere e all'uscita dal carcere verrà ammonito».

A ventun'anni, nel 1931, Mila si laureò con una tesi sul melodramma di Verdi il cui testo Benedetto Croce nel 1933 gli fece pubblicare nell'ambito «Biblioteca di cultura moderna» dell'editore Laterza. Bobbio osservò in proposito: «Gli si apriva dinanzi una splendida e facile carriera universitaria, paragonabile a quella di Ginzburg, che aveva ottenuto la libera docenza in letteratura russa poco tempo dopo la laurea. Ma due anni dopo, il 15 maggio 1935, Mila venne arrestato e restò in prigione cinque anni».

Le due lettere inedite di Massimo Mila a Benedetto Croce che seguono, si collocano tra il febbraio e il giugno 1933 e si inquadrano nel contesto a cui abbiamo accennato.

Mila ringrazia Croce per il suo interessamento per la pubblicazione del suo libro su Verdi, ma soprattutto ribadisce la sua fedeltà a Croce in anni in cui un giovane anelante ad una «splendida e facile carriera universitaria» avrebbe dovuto guardare in tutt'altra direzione.

Nella seconda lettera Mila rivela i suoi vasti orizzonti culturali che fin dall'inizio caratterizzano la sua attività di studioso (in carcere studierà il tedesco che gli consentirà in breve tempo di potersi dedicare agli studi di germanistica): la musica era e rimarrà al centro dei suoi interessi ma fin da quegli anni rivelò la sua passione per l'arte; pur dichiarandosi «poco tenero verso tutte le antichità», Mila dichiarerà a Croce della sua passione per il '400 fiorentino.

Nella lettera del giugno egli scrive una frase che si può considerare un po' la sintesi del giovane che non si piega di fronte alla dittatura e continua imperter-

rito nel suo impegno antifascista che lo porterà nel '35 al nuovo arresto e alla condanna al carcere: «La saldezza di Masaccio è un po' un ideale eroico della mia adolescenza».

In quell'espressione «ideale eroico» certo nel piemontese Mila c'è un po' di Alfieri e un po' del magistero gobettiano (Mila pubblicò i primi articoli sul «Baretti», l'ultima rivista fondata da Gobetti e soppressa dal regime nel 1928).

È un luogo comune dare grande importanza all'insegnamento che egli ebbe al liceo M. d'Azeglio da parte del Professor Augusto Monti. Se è vero che Mila con grande generosità esaltò il vecchio maestro, è altrettanto vero che il giovane Mila nel suo rapporto diretto con Croce dimostra di essere già andato molto oltre certi limiti subalpini.

E' significativo che parli del suo ambizioso progetto sulla «musica del '300 e del '400 in Firenze» in primis a Croce e non ad altri.

Il progetto non poté essere realizzato ed uno dei motivi è riconducibile alle ragioni politiche cui abbiamo accennato: «l'ideale eroico della sua giovinezza» ebbe il sopravvento.

In queste due lettere balza all'occhio il crocianesimo di Mila. Potrebbe sembrare l'entusiasmo acritico di un giovane verso il Maestro da cui poi, nel corso degli anni, necessariamente si prendono le distanze. Per Mila il richiamo a Croce resterà invece sempre uno dei punti di riferimento di tutta la sua vita di studioso. Al di là delle scelte politiche contingenti, Massimo Mila, restò un crociano, ritenendo (e qui si salda il discorso culturale con quello politico) la libertà un valore preminente ed irrinunciabile. Una libertà per cui Mila fu un combattente coraggioso e coerente nel corso di tutta la sua esistenza.

Certi valori condivisi concorsero a stabilire – come ha osservato Anna Mila «una alta continuità generazionale: la carcerazione alle 'Nuove' di Torino, nel 1929, ne fu il significativo antefatto».

P.F.Q.

A S. E. il senatore Benedetto Croce

Illustre senatore,

dunque il mio libro è stato pubblicato, grazie all'interessamento che Ella ha avuto per me. Non starò a tediarla ripetendole i miei vivissimi ringraziamenti, ma mi permetta di riconfermarle tutta la mia immutabile devozione, e creda che, al di sopra della gratitudine per questo particolare beneficio, sta la gratitudine per tutto quanto dalle sue opere e dal suo esempio ho imparato.

to. Creda ancora che, qualunque cosa io riesca a concludere nel campo dei miei studi, devo a Lei tutta la mia formazione.

Con la massima devozione, la ringrazio. Suo

Massimo Mila

Torino, 9 febbraio 1933.

c.so Re Umberto 87 bis.

Carissimo senatore,

mi permette di chiamarla così, dal momento che lei mi è veramente carissimo?

Oggi lei mi ha dato una grande gioia, ricordandosi di me, così all'improvviso, senza che nulla da parte mia mi facesse meritare una così lieta sorpresa.

Grazie di cuore: la Sua fiducia e la Sua attenzione saranno sempre il più bello stimolo ch'io possa desiderare per il mio lavoro.

Non mi ricordo proprio più se le mandai a suo tempo l'estratto di un mio articolo sulla «Cultura» di gennaio-marzo: «Poesia di Wagner», dove utilizzai le indicazioni bibliografiche sul Derichsweiler ch'ella mi aveva fornito attraverso Ginzburg.

Continuo in questi lavoretti di piccola mole, articoli per varie riviste. Ora poi, da qualche tempo mi affligge la malinconia di raccogliarli in volume, poiché mi sono accorto che tutti trattano di musica moderna, dall' '800 a noi, secondo un costante punto di vista: e mi sembra che riescano in certo modo a legittimare la musica moderna, legalizzando – per così dire – la sua posizione rispetto al romanticismo che l'ha preceduta. Vorrei intitolare questa raccolta: Un secolo di musica moderna, completandola con ritocchi e scritti nuovi. Ma come si fa? Naturalmente non si trova l'editore. I meglio disposti, cioè Emiliano degli Orfini, di Genova, e «Solaria» di Firenze, stamperebbero il volume ove si potessero radunare da 100 a 150 prenotazioni.

E poi, ho un progetto per un lavoro originale di maggior lena, che in me, poco tenero verso tutte le antichità, è stranissimo. Lei è la prima persona a cui ne parlo. Voglio fare delle ricerche sulla musica del '300 e '400 in Firenze. Io adoro il '400 fiorentino, da Giotto a Masaccio su su fino all'orlo del '500, da Boccaccio all'allegria compagnia di Lorenzo e dei suoi scrittori. (Scusi se le faccio una specie di componimento liceale). Mi piacciono, per affinità di temperamento, quel realismo sicuro e franco, quel loro chiamar pane al pane e vino al vino: la saldezza di Masaccio è un po' un ideale eroico della mia adolescenza. Ho forti motivi di credere che la musica secondasse questa mentalità, infi-

schiaandosi allegramente di tutte le complicazioni polifoniche e contrappuntistiche dei dotti Fiamminghi. E comunque voglio sapere cosa diamine cantavano (poiché cantavano sempre) il Magnifico e i suoi amici; quale era la musica di quel popolo che ha dipinto il Ghirlandaio.

Tutto questo mi è nato dentro durante i 20 giorni del mio soggiorno a Firenze per il Maggio Musicale. Per fare il lavoro bisognerà che possa ritornare a Firenze almeno un mesetto: per ora ci vado pensando e lavorando di fantasia.

Attualmente sono impegnato in un articolo su Brahms, per la «Cultura», molto difficile.

Perdoni questo lungo sfogo, e mi conservi la Sua benevolenza, di cui le sono tanto grato. Riceva i miei migliori ossequi. Suo dev.mo

Torino, 13 giugno 1933.

Massimo Mila.
c.so Re Umberto 87 bis.

PIER FRANCO QUAGLIENI

ALDO GAROSCI

Aldo Garosci è morto a Roma all'età di 92 anni dopo lunga malattia. I giornali italiani, salvo l'eccezione de «La Stampa», non hanno reso il dovuto riconoscimento ad una delle figure significative dell'Italia intellettuale e politica del Novecento.

Soprattutto Aldo è stato uno storico di straordinario valore, ma non va dimenticato come egli sia stato tra quegli intellettuali – per la verità pochissimi – che non si siano lasciati sedurre dalle sirene delle due ideologie totalitarie del secolo scorso, combattendo il fascismo fino all'esilio e alla partecipazione alla guerra di Spagna e lottando con pari tenacia contro il comunismo senza incertezze e senza ambiguità.

Se si eccettua il lucido articolo di Bruno Quaranta su «La Stampa», molti che hanno scritto su Garosci, non hanno esitato a mettere in evidenza esclusivamente il suo antifascismo, ignorando o quasi il suo impegno per la libertà della cultura contro il comunismo, impegno che pagò sempre di persona in modo pesantissimo: giunse alla cattedra universitaria dopo i cinquant'anni, rimase un isolato politicamente, nessuno pensò, ad esempio, a lui per la nomina a senatore a vita come sarebbe stato giusto. Anche in morte pochi sono stati equi con Aldo, ricostruendo in modo adeguato la sua personalità complessa ed insieme lineare.

Aldo Garosci rappresentò, per chi scrive, il primo contatto con l'Università. La prima lezione che ascoltai nel vetusto e pur glorioso Palazzo Campana di Torino prima della contestazione, fu proprio di Aldo Garosci. Non fu una scelta casuale. Già al liceo ero appassionato di storia e in particolare di Storia del Risorgimento, disciplina che più di ogni altra coltivai nei miei studi a Lettere. Ma soprattutto c'era in me l'interesse di conoscere di persona la mitica figura di Garosci di cui tanto avevo sentito parlare e di cui avevo letto un libro – allora introvabile, ma ben presente nella biblioteca familiare – *Vita di Carlo Rosselli*, uscito nel 1945.

Ricordo ancora oggi di aver ascoltato una straordinaria lezione sulla stori-

grafia di Luigi Salvatorelli che mi rimase impressa e mi portò, all'uscita da Palazzo Campana, ad andare a cercare *Pensiero ed azione del Risorgimento*, libro che lessi con passione e che incominciò ad introdurmi – dopo studi liceali mal fatti – in quel mondo che divenne anche il mio: Garosci, Salvatorelli, Venturi, Romeo, Spadolini, De Felice...

Ricordo ancora oggi il rigore storiografico di Garosci e la sua indipendenza di giudizio durante l'intero corso. Quando mi trovai ad insegnare a mia volta, vidi in lui naturaliter un Maestro da imitare.

Poi arrivò la contestazione e Garosci fu tra i primi ad essere oggetto degli strali e delle polemiche faziose dei futuri «sessantottini». Garosci, anche in seguito ai suoi impegni politici romani, ottenne, sia pure con ritardo, il trasferimento all'Università di Roma, e non ebbi così più modo di rivederlo per un certo periodo.

Ci riincontrammo nell'ambito del Centro Pannunzio (Garosci era stato uno dei più fedeli ed autorevoli collaboratori del «Mondo» ed era stato sincero amico di Pannunzio, schierandosi nella vicenda «Piccardi - Parri - Rossi - Pannunzio», decisamente ed appassionatamente per quest'ultimo) e nacque subito l'amicizia: dopo pochissimo tempo mi disse di dargli del tu ed avemmo molte occasioni di incontro a Roma e Torino. A Torino incominciai a frequentare la sua casa di via Balbis, piena zeppa di libri, dove a volte ci si radunava tra amici anche per parlare del Centro Pannunzio. Quando Soldati arrivava a Torino, andavamo spesso a cena insieme.

Garosci nel 1969 aderì alla nuova scissione socialista e divenne direttore del quotidiano «L'Umanità», organo del Psu poi Psdi Nel '70 aderì al Comitato di Resistenza Democratica insieme a Sergio Cotta ed Edgardo Sogno. Erano anni difficili, la demagogia montante annebbiava i cervelli e rendeva arduo capire come gli «opposti estremismi» (uso un'espressione coniata da Spadolini) fossero davvero una realtà perché l'uso della violenza (di destra o di sinistra) era sempre e comunque da rifiutare. Per altro, Guido Calogero, uno che veniva dal «Mondo», sosteneva in quegli anni che la violenza fascista era cieca e brutale violenza, mentre quella comunista era animata da un ideale umanitario che finiva di giustificarla in una prospettiva rivoluzionaria di liberazione.

Pochi capirono in quegli anni che stava nascendo il terrorismo. Tra i pochi che non solo compresero la situazione, ma denunciarono i pericoli imminenti sulla democrazia italiana, ci fu Aldo Garosci, incurante delle critiche di chi parlava di una sua sbandata a destra.

Su un giornale da me diretto uscì un attacco piuttosto duro nei confronti del Comitato di Resistenza Democratica. Duro ed ingiusto e forse anche ingiustificabile. Garosci non esitò a prendere la penna in mano ed a scrivere contro l'articolaista e contro di me, direttore responsabile, un articolo di fuoco

in cui diceva che c'era da arrossire pensando come lo stile degli eredi di Pannunzio fosse caduto tanto in basso. E la nostra amicizia si ruppe in modo improvviso e purtroppo definitivo. Era il 1972. Io gli scrissi, ma egli non mi degnò neppure di una risposta.

Comuni amici (Arrigo Olivetti, Leone Cattani ed altri) cercarono di fargli superare quella frattura, ma non ci fu nulla da fare. Garosci era uomo di tale intransigenza morale da non accettare neppure le scuse. Eppure quell'articolo di Aldo ci fece capire che le nostre posizioni erano sbagliate e ci portò a riflettere e ridiscutere tutto.

Tra i mille errori e rammarichi della mia vita c'è anche quello di aver perduto l'amicizia di Aldo che per me era molto importante. Voglio dargli oggi pubblicamente atto che era lui ad avere ragione, mentre sbagliavamo io ed i miei giovani amici a non vedere la necessità di temere soprattutto i pericoli che venivano dall'estrema sinistra, responsabile politica ed intellettuale, di quelli che diventarono gli anni di piombo.

La sua critica aspra e, forse, impietosa ci aprì gli occhi e ci fece comprendere da che parte stare senza incertezze. Il nostro gruppetto di amici subì anche dei contraccolpi ed alcuni si allontanarono dal Centro, privilegiando un «sinistrismo» che li porterà molto lontano dalla liberaldemocrazia pannunziana.

Per capire la personalità intellettuale di Aldo basta rileggere la sua *Vita di Carlo Rosselli*, scritta in piena guerra mondiale tra il 1941 e il 1943.

Garosci fu amico e compagno di Rosselli ed il suo libro volle essere un omaggio affettuoso al martire dell'antifascismo; ma, pur descrivendo fatti a cui l'autore stesso prese parte, Garosci non viene mai meno al suo impegno di razionalità critica.

Nella recensione che Benedetto Croce scrisse per l'uscita della prima edizione, si legge: «Il Garosci non solo è informatissimo di ogni particolare degli eventi che narra; non solo è equo verso amici ed avversari (e anzi degli avversari volentieri tace i nomi e tace il peggio che di loro si potrebbe dire); non solo è segace nel segnare i nessi storici e i trapassi, ma sa essere imparziale, ossia giudicare non secondo partito, ma secondo verità, e non dubita, quando ne è il caso, di notare gli errori dello stesso protagonista del suo racconto, che egli cinge d'immenso affetto e venera come eroe e martire».

Quella di Garosci è una testimonianza sostanzialmente differente da quella, pur documentatissima, scritta da Nicola Tranfaglia (*Carlo Rosselli dall'interventismo a Giustizia e Libertà*, Laterza, Bari 1968) in cui, come osservò Alessandro Galante Garrone, prevale troppo spesso un'ottica di parte che svaluta l'azione rosselliana nella misura in cui essa si stacca dal marxismo ed approda verso soluzioni empiriste che risentono dell'influenza esercitata sul giovane Rosselli dal magistero di Gaetano Salvemini.

Nell'opera garosciana la figura di Carlo Rosselli si delinea intessuta continuamente di riferimenti alla storia che fa da sfondo all'azione del fondatore di «G.L.». Vi è il dramma della «generazione della guerra», tra la crisi del liberalismo conservatore e nazionalista e l'approdo al socialismo. Viene analizzata la nascita violenta del fascismo e il suo affermarsi, attraverso l'accurata ricostruzione storica delle battaglie antifasciste di Rosselli in Italia e all'estero. Le guerre d'Etiopia e di Spagna, la crisi dell'Europa e l'ascesa di Hitler al potere rappresentano l'ossatura del libro, che approfondisce in termini di rigore storico e non di polemica (siamo nel 1941-43, è bene ricordarlo) le vicende del fuoruscitismo e del movimento socialista in esilio.

Questo libro è la verifica, a cinquantacinque anni dalla sua prima uscita, di un metodo storico che, nonostante «i decenni siano trascorsi e la prospettiva di molti elementi sia mutata», a noi sembra tale da rendere emblematica la figura di Aldo nella storiografia italiana del secondo '900.

Garosci si chiese se questo libro avesse propriamente un valore storico, precisando: «Certo la Storia è una grande parola, e ci può essere un po' di superbia a metterne in campo il suo nome».

A noi sembra tuttavia che si possa rispondere di sì, perché le esigenze di «comprendere» sono superiori, nell'economia dell'opera, a quelle di «erigere un ricordo a Carlo, con un ritratto esemplare».

Aldo Garosci è stato storico, giornalista e uomo politico: una personalità complessa ed insieme lineare, dicevo. Alla figura di studioso si affiancò quella dell'uomo politico. Ma le due sfere di attività di Garosci non si sono mai sovrapposte o confuse.

Garosci rifiutava di sé la definizione dello storico «impegnato» nella convinzione che «la storia debba semplicemente farci conoscere il vero sui problemi che poi la nostra volontà, a seconda della coscienza di ciascuno, potrà affrontare»: una posizione, tutto sommato, limpidamente crociana.

Ecco i principi a cui egli ispirò tutta la sua opera di storico e di docente, rifiutando le interpretazioni ideologiche della storia così care a gran parte della storiografia egemonizzata dai comunisti.

Ricordo che invitai Garosci a tracciare un bilancio del settennato presidenziale di Giuseppe Saragat al Quirinale nella sede del Centro Pannunzio nei primi mesi del '72. Ebbene, il Garosci che aderì alla scissione socialdemocratica di Palazzo Barberini e a quella del '69 (per la verità, assai più modesta), il Garosci direttore in carica del quotidiano socialdemocratico, analizzò l'operato di Saragat presidente della Repubblica con una indipendenza che stupì tutti gli uditori. Sul politico, persino in quell'occasione, tanto particolare, prevalse lo studioso perché egli sapeva distinguere in modo netto la sede culturale in cui stava parlando da quella politica e di parte.

Eppure la vita politica italiana è stata punteggiata dalla presenza attiva di Aldo Garosci, dai giorni in cui, allievo all'Università di Torino, prese parte nel 1927 alla commemorazione di Piero Gobetti, al tempo in cui, giovanissimo, andò in esilio in Francia e divenne amico e collaboratore di Carlo Rosselli, dalla partecipazione alla guerra di Spagna contro Franco (in cui conobbe da vicino i comunisti e ne divenne fiero avversario per la vita intera) alla Resistenza (quando si fece paracadutare su Roma nel 1943), dalla fondazione del partito d'azione al sodalizio con Silone, con Saragat e con Pannunzio.

Partecipò a due scissioni socialiste ma fu anche tra le menti animatrici della riunificazione socialista del '67 in cui il vecchio Psi rifiutò il marxismo.

Lungi dall'essere condizionato nella sua ricerca di studioso dalla passione politica, potremmo dire che Aldo abbia portato, al contrario, nell'azione politica il rigore dell'intellettuale e l'intransigenza del moralista laico. L'unico valore a cui egli ispirò per davvero la sua vita fu quello della libertà. Le «alcinesche seduzioni» della Giustizia e della libertà di cui Bobbio parlava nel 1970 non lo attrassero più di tanto. Mi parlò più volte del «Socialismo liberale» di Rosselli, vedendone anche i limiti, ma soprattutto egli rilevò come l'equivoco di un partito d'azione filocomunista per un malinteso antifascismo sarebbe stato foriero di pericoli. Egli, come in parte solo Valiani e Venturi tra gli «azionisti», fu decisamente anticomunista sempre, perché capì sessant'anni prima di altri che «comunismo e libertà sono incompatibili». Mi disse una volta quasi a bruciapelo: «Guardati dai comunisti e dai loro camuffamenti. Io li ho visti all'opera in Spagna, ma i comunisti non cambieranno mai».

In politica Garosci non cercò mai posizioni comode e demagogicamente apportatrici di facili consensi: operò invece scelte difficili, seguendo la propria coscienza ed affrontandone le conseguenze negative.

Aldo Garosci appartenne ad una generazione che sembra essersi dissolta: è la generazione che ha fatto suo l'impegno civile del migliore antifascismo di cui Carlo Rosselli è la figura più luminosa. Egli idealmente fa parte della generazione di Ernesto Rossi, di Piero Calamandrei e della più prestigiosa intellettualità democratica.

Con Aldo Garosci politico si poteva concordare o dissentire, ma come ha scritto una volta Arturo Carlo Jemolo, «si sente in lui quegli che giovane si era esiliato dall'Italia, che aveva combattuto per la Spagna libera». E, aggiungiamo noi, non si arrese mai alla tracotanza dei comunisti e dei loro servi sciocchi. L'uomo Garosci in tutta la sua lunga vita ha saputo mantenere una coerenza adamantina che – ripetendo ancora parole di Jemolo – «non lo portò mai ad avere una respipiscenza, mai un ripiegamento in nulla dai convincimenti dei suoi vent'anni».

AUGUSTO DEL NOCE

PREZZOLINI E IL SUPERAMENTO
DEL FASCISMO E DELL'ANTIFASCISMO

PREMESSA

Nato a Pistoia nel 1910, studiò a Torino, dove la famiglia si era trasferita, prima al liceo d'Azeglio – negli anni di Pavese, Bobbio, Ginzburg, Felice Balbo, Antonicelli – poi alla Facoltà di filosofia dell'Università – dove ebbe come docente Carlo Mazzantini e dove si laureò nel 1932 con una tesi su Malebranche.

Fondamentale, nella seconda metà degli anni Trenta, fu l'incontro con la lezione di Maritain (di cui fu uno dei primi lettori in Italia), che lo spinse al rifiuto del fascismo e dell'attualismo gentiliano. Si avvicinò allora al pensiero di Marx, in cui vedeva soprattutto il critico dell'idealismo capace di svelarne le aberrazioni, e partecipò all'esperienza del pensiero cattolico di sinistra con Felice Balbo e Franco Rodano (autori, nel dopoguerra, del Manifesto dei cattolici comunisti). Ben presto però il suo giudizio si rovesciò fino a identificare nel marxismo (in particolare in quello gramsciano) la forma estrema del razionalismo, che non solamente, come l'idealismo, non fa più riferimento alla trascendenza, ma, traducendo la speculazione in prassi, diventa esso stesso religione immanentizzando la trascendenza. A questa «crisi dei valori», Del Noce opporrà il richiamo alla tradizione religiosa, capace di far valere il richiamo al soprannaturale inteso non come pura custodia dell'essere (che comporterebbe in ultima analisi ancora un atteggiamento razionalista), ma in un senso più profondo, alieno dalle complessità delle costruzioni scolastiche e che celebra in Pascal uno dei suoi maggiori rappresentanti. Tradizione che scopre ben presente e viva, appena si proceda al di là dell'immagine mistificata dell'età moderna come caratterizzata unicamente dal progressivo cammino verso l'immanenza.

Dopo aver insegnato nelle scuole secondarie, alla fine degli anni Settanta passò all'Università, prima a Trieste poi a Roma, senza peraltro mai interrompere l'attività di pubblicista impegnato a ripensare la storia contemporanea e la politica dei cattolici (cercando anche, invano, di farsi promotore di un rinnovamento della Democrazia Cristiana). Nel pontificato di Giovanni Paolo II vide l'espressione della «resistenza» all'immanentismo contemporaneo. Morì a Roma nel 1989.

L'articolo che di seguito pubblichiamo, comparso sulla rivista «Europa» nel 1971, parla di Prezzolini, dell'evoluzione e della coerenza del suo pensiero, dei suoi legami con i maggiori protagonisti della storia culturale della prima metà del Novecento, da Gentile a Croce. Il vero tema dell'articolo è rappresentato tuttavia dalla necessità di un «necrologio onesto» del fascismo. Prezzolini per primo aveva affermato infatti la necessità di un ripensamento critico del fascismo e dell'antifascismo.

Del Noce riprende l'intenzione prezzoliniana rifiutando l'identificazione del fascismo con un principio metafisico (il «male» o il «bene»), al quale non può che opporsi un altro principio di analoga specie e di segno opposto.

Del Noce postula così una «veduta storica del fascismo» cioè il superamento di una ideologia che tragga il proprio contenuto dalla mera negazione del fascismo.

Ci sono voluti molti decenni perché le affermazioni di Del Noce trovassero eco e riscontri. Quel lontano articolo vecchio di circa trent'anni, circolato attraverso una piccola rivista controcorrente come l'«Europa» di Angelo Magliano, merita oggi una rilettura e un'attenzione che allora non ebbe.

F.G.

Ciò che può esserci di originale in un pensatore conservatore non sta nelle tesi (come potrebbe essere altrimenti, il conservatore è caratterizzato da una certa diffidenza per le novità), ma nel processo per cui le ha ritrovate. È dunque conforme a questa natura del pensiero conservatore che il libro con cui Prezzolini ha festeggiato il suo novantesimo compleanno (*Manifesto dei Conservatori*, Rusconi, Milano 1972) sia accompagnato da una seconda parte *Come diventai conservatore (Confessioni di un figlio del secolo)*. Il suo più recente scritto coincide con la sua autocritica; con la scomposizione, per così dire, del suo passato. Come si vedrà, un elemento che era già presente nella sua esperienza giovanile, ma restava nell'ombra, prende ora il sopravvento sull'altro, il più visibile, sino a eliminarlo.

Possiamo distinguervi quattro fasi. Il ribellismo superomistico di «Giuliano il Sofista», suo pseudonimo quando lui e Papini fondarono e diressero il «Leonardo» (1903-7)¹. L'abbandono del superomismo,

l'appassionamento per il pensiero di Croce e il tentativo di gettare un ponte, con «La Voce» (1908-14) tra quella che allora veniva dalla cultura idealistica e la vita pubblica italiana; in questo periodo iniziano atteggiamenti che ebbero poi larga circolazione nel secondo dopoguerra: funzione di organizzatore culturale, idea di cultura militante, compito dell'intellettuale nella trasformazione della società; questa volontà di trasformazione, di creazione di una nuova Italia attraverso la nuova cultura, lo portò all'interventismo. Nel dopoguerra ebbe il sentimento dell'impossibilità di scegliere tra fascismo e antifascismo e compì tentativi perché l'opposizione si contenesse, dall'una e dall'altra parte, in termini di comprensione, perché i diversi, insomma, non si cangiassero in opposti (proposta della «Società degli Apoti», 1922; profili di Mussolini e di Amendola, stesi contemporaneamente, 1925); dopo il loro fallimento, lasciò l'Italia per l'America, senza però prendere posizione di fuoriuscito (tornava in Italia nelle vacanze e si incontrava così con Croce come con Mussolini). Tornò a partecipare alla cultura italiana dopo il '50 per impostarvi il problema del «necrologio onesto» ossia del giudizio storico e non polemico sul fascismo: il *Manifesto dei Conservatori* è il risultato di questo processo.

Si tratta di uno sviluppo che non ha riscontro negli altri intellettuali italiani del nostro secolo: ci si deve chiedere che importanza abbia per l'interpretazione di questo periodo della nostra storia. Proporre la domanda se si debba parlare di «coerenza» o di «incoerenza», di «superficialità», o invece di percezione di qualcosa che altri non ha inteso. Di incoerenza tra Prezzolini de «La Voce» e quello della «Società degli Apoti», parlò già Gobetti, con sofferenza. Poi il giudizio si appesantì negli studiosi che appartengono alla cultura che viene generalmente detta progressiva (Salvemini, Gramsci, Emery, Luigi Russo, Nino Valeri, Garin, Bobbio, ecc.). Se ne cercò la motivazione nell'opportunismo, nell'«abdicazione morale», nella «ricomparsa di un'antichissima stanchezza italica sublimata da forme pseudofilosofiche» in una mentalità arida di un piccolo uomo d'affari della cultura, ecc.; così da portare all'immagine di un Prezzolini che passa con indifferenza dall'una all'altra idea, perché valuta le posizioni di pensiero per la loro capacità di sconcertare, per il luccichio insomma del paradosso, impedendosi così di andare oltre la superficie; dunque, si sarebbe tentati di dire del «superficiale per scelta volontaria», incapace di intendere il profondo in ragione della sua carenza morale².

Il torto e la tendenziosità di questi giudizi sta nello sviare l'attenzione dai tratti veramente unici della sua personalità. L'essere stato Prezzolini legato «idealmente», sino alla morte e oltre, con tutti i protagonisti maggiori della storia culturale e politica della prima metà nel nostro secolo; con Croce e con Papini, con Mussolini e con Gobetti, con Amendola, credo anche con Gentile. L'essere questi legami durati anche quando essi diventeranno irredu-

cibilmente e mortalmente avversi. L'impossibilità di parlare di opportunismo o di accidia, perché delle personalità che ho nominato fu amico così prima del successo come dopo la disgrazia (e, se mai, si può notare un certo raffreddamento al tempo della maggior fortuna). L'impossibilità, infine, di spiegare tali legami in termini meramente psicologici e sentimentali di amicizia; basta leggere i saggi, rispettivamente complementari, su Croce e su Papini, su Mussolini e su Amendola (ora riuniti nel volume *Quattro scoperte*, ediz. di Storia e Letteratura, Roma 1964), o il libro documentario *Gobetti e «La voce»*, Sansoni, Firenze 1971, per intenderlo. Piuttosto si deve dire che «ebbe la percezione di un comune orizzonte entro cui i conflitti tra tali suoi amici si producevano». Da ciò, prima, quella ricerca di mediazione tra «Leonardo» e «La Critica» da cui nacque «La Voce», come «concordia generale di discordi». Poi, quei tentativi rimasti vani, per procurare che il loro contrasto non assumesse il significato di lotta a morte.

La critica di superficialità può però tornare anche sotto altra forma. Nel senso che Prezzolini non si sarebbe accorto della profonda inconciliabilità di queste posizioni portando la sua attenzione soltanto sull'avversario che avevano in comune, un superficiale positivismo, assorbito nel naturalismo e che pur veniva tenuto come fondamento della democrazia e del progresso. La sua opera apparterrebbe perciò al primo stadio della cultura del Novecento, quando essa era ancora nella forma di nebulosa indistinta. Sarebbe dunque oggi un sopravvissuto, anche se la conservata efficienza è motivo di stupore. Ma è anche possibile, e si vedrà come sia fondato, il ragionamento opposto. Non si può pensare che l'avversione sino alla morte (caso comprensivo degli altri, quella tra fascismo e antifascismo) e il rifiuto di capire l'avversario anche dopo la sua scomparsa (proprio perché questa scomparsa «non può essere riconosciuta») deve avvenire perché gli avversari si muovono a guisa di fratelli nemici all'interno dello stesso orizzonte circoscrivente? Lo sforzo del Prezzolini de «La Voce» fu di conciliare le diversità nel passaggio alla pratica; proprio in questo passaggio le opposizioni si acuirono sino al limite estremo, e il suo tentativo andò completamente fallito, e doveva andar così. Negli anni dal 1926 in poi, restò affatto solo, né fascista né antifascista, dimenticato dai fascisti in un oblio che non era esente da una punta di ostilità, giudicato opportunisto o «chierico traditore» dagli antifascisti. Iniziò per lui quel periodo di riflessione, che lo ha condotto alle opere recenti, la cui unità sarebbe facile sottolineare.

DISCORSO CON UN VECCHIO O CON UN GIOVANE?

Si è parlato molto della gioventù del novantenne Prezzolini: efficienza, lucidità, capacità di lavoro. Giustissimo; ma il novantenne è giovane anche in

un senso più profondo. Gioventù vuol dire capacità di reagire agli stimoli presenti. La gioventù di Prezzolini sta nella capacità di avvertirli appieno; e ciò che egli mette in discussione è quel mito della giovinezza che, sorto in maniera esplicita nella sinistra hegeliana, fu introdotto in Italia proprio dal «Leonardo». Dall'interventismo in poi segna il filo conduttore della sua storia; in nome della giovinezza si affermarono i fascisti; e gli antifascisti dichiararono che no, che dietro alla maschera alcinesca del fascismo tentava di riaffermarsi la vecchia Italia pre e anti-risorgimentale; poi la contestazione dichiarò che era finita anche la giovinezza degli antifascisti... Il novantenne osa portare il dubbio su quell'unico punto che anche i contestatori più radicali recepiscono senza critica dagli anziani. Si vede dunque qui il tratto per cui Prezzolini si separa dalla cultura in cui era cresciuto. Spesso parla (ad es. nelle parole finali in *Gobetti e «La Voce»*) del vizio mentale della sostituzione della storia a Dio. Ora, la storia del mito della giovinezza appartiene alle tappe di questo processo di sostituzione; ha i suoi inizi col tema della *Veritas filia temporis non auctoritatis* (se ci poniamo dal punto di vista del processo storico nella sua continuità, i giovani sono i veri anziani) e col famoso parallelo tra la storia dell'uomo individuo e la storia del genere umano. L'estensione, oggi, degli strumenti di condizionamento (o di «informazione», come viene detto, in una società e da una cultura di menzogna) offre la smentita piena, perché sperimentale, in questo asserto: il giovane, e anche il giovane più ribelle e nella misura in cui si ribella, è di regola subordinato alla potenza dominante; è l'eterodiretto, secondo il vocabolo che ora è d'uso; può liberarsi da questa dipendenza solo attraverso uno sforzo di riflessione individuale che gli costerà lacrime e sangue. Si ritorna oggi, dopo un ciclo, a una verità che era stata affermata dalla saggezza tradizionale.

SINO A «LA VOCE»

Nella seconda parte di questo breve libro, leggo dell'influenza che esercitò sul giovanissimo Prezzolini la lettura delle *Origini della Francia contemporanea* di Ippolito Taine. Possiamo raffigurarci l'intero ciclo del suo pensiero come un processo da Taine a Taine? Si intende che non si tratta del Taine dell'*Axione éternel*, orientato verso una metafisica spinoziana o hegelianeggiante, ma del critico della mentalità illuministica e rivoluzionaria, nella linea di un empirismo a tendenza scettica. Come lo incontrò?³

Il «Leonardo» dei ventenni Papini e Prezzolini esprimeva una rivolta contro tutto e tutti⁴ attraverso una mescolanza di pragmatismo e di magismo, di elementi stirneriani e di elementi nietzscheani; espressione di uno *Strum und Drang* in ritardo, riprendeva i fondi ottocenteschi della scapigliatura romantica, con la pretesa, sulla loro base, di giudicare dell'intero romanticismo o

addirittura della storia universale. Tale vitalismo rivoluzionario era individualistico nella misura in cui mancava di un preciso contenuto. Il criterio delle simpatie o antipatie intellettuali stava in non altro che negli stimoli o nei freni che le idee potevano esercitare nel riguardo di questo impeto vitalistico-rivoluzionario (un criterio prammatico ma, conviene dirlo, di un pragmatismo non troppo elevato): e, nella situazione di fatto, gli ostacoli contro cui ci si doveva battere erano riformismo, classicismo, democrazia, illusione del progresso, scienza, umanitarismo. Si intende dunque l'incontro con le argomentazioni anti-democratiche, anti-ugualitarie, anti-giacobine, anti-radicali di Taine. Fu, per Prezzolini, un insegnamento fortunato, anche se, al momento, di influenza marginale: «Così Taine mi condusse a Novalis. Ne tradussi l'opuscolo *Europa o la cristianità*. Il Medio Evo non fu per me soltanto l'epoca delle cattedrali, ma anche quello di una società retta da una visione del mondo comune alla plebe e all'aristocrazia...» (p. 71). L'interesse per il misticismo, in particolare per i mistici tedeschi, fu il meglio del Prezzolini di quel tempo; dalle sue pagine di oggi apprendo il singolare processo per cui vi pervenne.

Considerato oggi, a distanza di tanti anni, il rapporto di simpatia che intercorre tra le due riviste sorte entrambe nel 1903, con l'intenzione della conquista intellettuale dell'Italia «La Critica» di Croce e di Gentile e il «Leonardo», stupisce. Pure osserviamo, proponendo il tema che ancora non è stato trattato: c'è una singolare relazione, senza alcuna influenza diretta tra il *Crepuscolo dei filosofi* di Papini e *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia inglese* di Croce, usciti entrambi nel 1906. I filosofi che Papini intende stroncare, Schopenhauer, Spencer, Nietzsche, sono pure quelli che Croce scarta; Hegel viene rappresentato come un romantico che vuole uscire dal romanticismo e non ci riesce, ma questo tentativo non è pure quello a cui Croce si accinge e che pensa di saper portare a buon esito? vi era un certo fondamento nel pensiero che attraversò indubbiamente la mente di Croce, di un «Leonardo» destinato a compiere quell'opera distruttiva che preludeva all'azione ricostruttiva della sua filosofia.

L'abbandono del superomismo, che l'aveva condotto a un punto «da cui non mi pareva possibile proseguire», condusse Prezzolini ad «accettare il mondo com'era» (p. 104); e ne venne «La voce» (1908-14). Cioè: la radicalità ribellistica originaria lo portava a una negazione puramente astratta, a una sorta di evasione dal reale; per agire realmente occorreva accettare la concretezza, la situazione di fatto, i problemi particolari dell'esperienza storica. Occorreva una «politica al di là della politica» capace di agire moralmente e intellettualmente sugli avvenimenti politici. Per intendere però esattamente il significato del passaggio a «La Voce», e il carattere che essa ebbe, ritengo che la migliore via sarebbe approfondire i suoi saggi su Croce (1909) e su Papini (1915) leggendoli

anche in filigrana. Devo limitarmi qui ad alcuni accenni.

Il saggio su Papini vuole metterne in luce la sincera aspirazione rivoluzionaria, per uscire dalla «tragedia del letterato», per «poter credere», per «sentirsi con gli uomini», per «toccare la realtà». Ma la «necessità della rivoluzione» è destinata in lui a restare allo stato di programma, per assenza di un contenuto di verità: «Come diventare rivoluzionari se colui che vuole persuadersi di ciò, vi si dice che non lo sarebbe se ci fossero rivoluzionari italiani, Non perché convinto della rivoluzione, ma perché un criterio astratto di equilibrio sociale gli dice che non è abbastanza rivoluzione! Così gli apostolati di Papini cadono. Non iniziano nulla. Egli stesso nella sua confessione del *Pilota cieco* ha simboleggiato in questo titolo la tragica sorte di un uomo che invita a partire e, sulla nave, non sa poi dove condurre i suoi compagni» (*Quattro Scoperte* cit., pp. 67-69). Di qui la sua insoddisfazione, la sua mutevolezza, la sua volontà di apparire diverso da quello che è, la sua continua adozione di «verità fatte», in cui entra facilmente e con altrettanta facilità abbandona, senza che esse lascino su di lui profonde tracce. Non è un caso perciò che egli abbia raggiunto la sincerità in *Un uomo finito*, libro di confessione che dichiara il fallimento di questa aspirazione, e che in ciò ha il carattere di opera di purificazione (*Ibid.*, pp. 100-1). Anche la successiva entrata nel futurismo si spiega per il fascino che «l'assurdità non provata» esercita sul rivoluzionario fallito; esperienza che sarebbe però stata rovinosa per la sua efficacia pubblica, se non l'avesse salvato la sua arte (*Ibid.* p. 105). Ma particolarmente interessano, in questo saggio su Papini, le pagine sul rapporto con Croce: «Ed io mi trovo fra i due: voglio bene a Papini, ho per Croce reverenza... In Papini verso Croce non poteva essere simpatia, mai. Papini è stato sempre ingiusto verso Croce... Da parte del Croce la cosa è un po' differente. Perché se Papini è radicalmente incapace di capire Croce, noi ci siamo formati l'idea che Croce deve poter capire Papini. Papini è la ingiustizia, Croce è la giustizia: è la giustizia – mi sia permesso il bisticcio – anche per l'ingiustizia» (*Ibid.*, pp. 89-91).

Sembra dunque di intendere che «La Voce» nasca per dare contenuto ed efficacia a quella volontà di trasformazione che caratterizzava il «Leonardo»: contenuto che sarebbe dato dalla filosofia di Croce in cui i prammatisti del «Leonardo» dovrebbero riconoscersi. Già nel saggio su Croce si trova accennata l'idea della continuità tra le loro tesi e la filosofia crociana: così si ravvisa nell'esigenza crociana di una filosofia che abbia contatto con i problemi contemporanei, la continuazione migliore del principio prammatista che «un sistema va giudicato dalla sua azione» (*Ibid.*, p. 22), e viene sottolineato il suo riconoscimento della forza stimolante del «Leonardo». Si può ora pensare che l'accordo attraverso «La Voce» tra Croce e i fiorentini si sia realizzato nella forma inversa a quella che il filosofo aveva pensato, e a cui si è già rapidamente accennato. Era la volontà di trasformazione del «Leonardo» che inten-

deva disciplinarsi attraverso la filosofia di Croce, emarginando dai suoi temi originari il superomismo e gli aspetti che portavano al futurismo. Nel rispetto del pensiero crociano c'era un equivoco fondamentale, perché «La Critica» era sorta dopo che Croce, in conseguenza della sua critica, nel marxismo, del pensiero rivoluzionario, si era conciliato con la civiltà liberale dell'epoca 1871-1914, anche se il senso di questa sua conciliazione dovesse allora sfuggire.

In breve, il pensiero di Croce includeva la critica della figura del «filosofo politico», mentre essa invece dominava «La Voce». Di conseguenza, nel rapporto con l'idealismo italiano «La Voce» era assai più vicina all'attualismo gentiliano del cristianesimo, e forse per farne la storia si potrebbe documentare questo progressivo prevalere della mentalità attualistica. È bensì vero che nel 1914 Prezzolini accentua la convergenza tra i due filosofi, ma questa stessa accentuazione giocava completamente a favore dell'attualismo; se Croce e Gentile vengono uniti, se non se ne riconoscesse la differenza di ispirazione, resterà inevitabile che il secondo apparirà come il più valido e il più coerente. Culturalmente insomma, «La Voce» contribuì a promuovere e a preparare culturalmente, indipendente da ogni intenzione consapevole, quel successo di Gentile su Croce, che caratterizzò gli anni venti; la formazione di una disposizione spirituale gentiliana che dominava i giovani intellettuali, anche in quei casi in cui preferivano usare formule crociane (quella di Gobetti è molto importante al riguardo e il discorso può essere facilmente esteso a Gramsci; vi è una sorta di «attualismo rivissuto» alle origini del gruppo torinese).

La diversa posizione che Croce e «La Voce» assunsero rispetto all'intervento è la cifra della differenza tra Croce e Prezzolini, e mi sembra esser la conferma dell'interpretazione che ho dato; che, del resto, non discorda affatto da quel che Prezzolini scrive oggi: «Anche la sua (del Croce) operosità e il consiglio di affogare tutti i tormenti dell'esistenza nel lavoro accettato umilmente mi furono a quel tempo di esempio, e direi che ci volle lo spettacolo della guerra per corroderne le fondamenta. Non posso dimenticare oggi che egli considerò se stesso e fu considerato come un "conservatore" e lo era davvero. Fu per questa ragione soprattutto che si oppose all'entrata in guerra dell'Italia nel 1914, perché ne intendeva la portata rivoluzionaria meglio di noi che pur l'accettavamo». Meglio di noi, capì che la guerra non avrebbe creato una «nuova Italia», ma piuttosto avrebbe messo «una vecchia Italia in disordine» (pp. 104-95) ed è bene aggiungere, per chiarire e per dissipare ogni possibilità di equivoco, che il «conservatorismo» di Croce era una conseguenza del suo pensiero filosofico, e non affatto una disposizione psicologica; e che, così, per lui; come i vociani, neutralismo e interventismo avevano ragioni più profonde di un'opinione o di una previsione sui vantaggi o i danni che la guerra avrebbe arrecato. Viceversa e pure a conferma di quel che ho già detto, mi sembra che la posizione vociana per l'intervento coincida

con quella di Gentile. Scriveva infatti questi: «Ma entrare nella guerra, gettare nel fuoco tutta la nazione dei volenti e dei nolenti, sì per Trento e Trieste e per la Dalmazia, e anche per tutti i vantaggi politici e militari, se non economici, che queste annessioni avrebbero potuto arrecare... ma tutti questi fini particolari erano da tenere in conto come corollario o condizione di quello previdente e sostanziale, da perseguire. In guerra bisognava entrare per cementare una volta nel sangue questa nazione... Cementare la nazione, come può fare soltanto la guerra, creando a tutti i cittadini un solo pensiero, un solo sentire, una stessa passione e una comune speranza l... Crearla, dunque davvero questa nazione, come soltanto possibile che sorga ogni realtà spirituale: con uno sforzo, attraverso il sacrificio... Il punto del dissenso era precisamente questo. I neutralisti stavano per il tornaconto, e gli interventisti per una ragione morale, non palpabile, non pesabile sulla bilancia: almeno su quella che gli altri adoperavano». (*Origini e Dottrina del fascismo*, 1927, pp. 8-9). Dunque guerra non per annessione, o vantaggi, e neppure guerra di difesa, ma guerra come rivoluzione «per una nuova Italia». Mi sembra che l'interventismo di Gentile concordi con quello vociano; e la continuità che pensò ravvisare tra tale interventismo e il fascismo, fu tra le motivazioni essenziali della sua adesione.

«LA VOCE»
MUSSOLINI, GOBETTI

La polemica dell'intervento è decisiva per l'interpretazione degli sviluppi successivi della storia italiana, così culturali, come etici e politici. Personalmente penso che le categorie di interventismo e neutralismo siano assai più importanti storicamente di quelle di fascismo e di antifascismo e mi pare che su questo punto Prezzolini concordi. Consideriamo, per esempio, la rottura dell'amicizia tra Croce e Gentile, simbolica di quella tra le due direzioni della cultura nuova italiana che non avviene per riguardo a formule filosofiche, ma per il riconoscimento che le due vie portano a giudizi storici e ad abiti pratici inconciliabili, se anche si fece esplicita nel '24, non fa che continuare il dissenso che si era già prodotto nei riguardi della guerra. A questa rottura ne segue poi la seconda, e di maggior rilievo; quella all'interno dell'interventismo rivoluzionario tra fascismo e antifascismo.

Poi, come perfettamente afferma Prezzolini, dal successo dell'interventismo non venne una nuova Italia, ma invece il disordine della vecchia Italia; cioè il processo di dissoluzione che oggi ha raggiunto il suo acme, e che inevitabilmente porterà alla fine dell'Italia, se non sorge una nuova forza spirituale capace di fronteggiarlo.

L'osservazione sulla comune origine del fascismo e dell'interventismo ri-

voluzionario coincide con un'affermazione oggi abbastanza corrente, e avvalorata da Prezzolini, che ne «La Voce» fossero precontenuti, germinalmente, fascismo e antifascismo: si intende quell'antifascismo che si è dichiarato come «postfascista», e che ha rifiutato radicalmente ogni idea di una «restaurazione in stile prefascista» rompendo con ciò i ponti con Croce. È tesi giustissima, ma a cui è capitata la maggiore disgrazia in cui possa incorrere un pensiero vero: quello di essere ripetuto prima di essere approfondito, e di essere accolto perciò come verità banale. Il suo approfondimento disturba del resto troppi interessi, ma non è questa l'occasione per trattarli (appaiono del resto, con sufficiente evidenza sullo sfondo di questo scritto).

È sull'orizzonte de «La Voce» che si forma il mito di Mussolini come dell'*Uomo*⁵, vale a dire come di una personalità cosmico-storica. Certo, i materiali preesistevano, preparati da tutta la cultura italiana del Novecento; ma fu l'interventismo a permettere che si consolidassero in un mito. Importa dire che «questo mito non fu creato da lui», anche se ci credette e ne fece la sua forza; quella che gli permise, tra l'altro, di resistere e di vincere in occasione della decisiva crisi del '24.

Quanto all'iniziatore dell'antifascismo che si è detto, Gobetti, egli si richiama direttamente a «La Voce» e all'opera di Prezzolini; e il titolo stesso della principale tra le sue riviste, «Rivoluzione liberale», vuol essere una definizione del carattere de «La Voce» e una rivendicazione della continuità. Rivoluzione cioè creazione della «Nuova Italia» e rottura con le abitudini del vecchio italiano, quali avevano trovato ancora espressione nel giolittismo, in nome di un liberalismo, di cui la cultura idealistica rappresentava la fondazione teorica più adeguata. Importa qui osservare, in rapporto alla rottura con Croce che si è detta, e che trovò successiva espressione del suo urto insanabile col partito d'Azione, che, contro l'opinione corrente, si deve rilevare come la *forma mentis* di Gobetti fosse lontanissima da quella di Croce. Si consideri il loro atteggiamento rispetto al fascismo: sino al '24 Croce è relativamente favorevole, pensando che il fascismo fosse l'unica forza capace di riportare l'Italia all'ordine giolittiano, condividendo in ciò l'illusione dello stesso Giolitti. Gobetti è antifascista «per la ragione assolutamente opposta», perché vede nel fascismo una continuità col giolittismo.

Il dirompersi del tentativo vociano in due opposte direzioni «rivoluzionarie» (l'idea del fascismo «reazionario» è la semplice proiezione della pretesa della parte opposta di mantenere la privativa del termine rivoluzione) segnò l'inizio della crisi di Prezzolini e del secondo periodo riflessivo e autocritico, della sua attività.

Come avvenne questa rottura? Quali sono i veri rapporti ideali tra Mussolini e Gobetti? Un'opposizione così estrema da personificare nell'avversario il principio del male, da escludere il passaggio al giudizio storico

come appunto avviene negli interpreti del fascismo di derivazione gobettiana⁶ non è possibile che tra fratelli nemici: cioè quando l'opposizione radicale su un punto si accompagna alla vicinanza sugli altri. Mussolini e Gobetti hanno in comune l'idea che la guerra debba sboccare in una rivoluzione e in un rinnovamento radicale, quello della rottura con un'Italia prebellica, il fondamentale anticattolicesimo; entrambi pensano a una rivoluzione che vada oltre la forma marx-leninista, e ciò perché concordano nell'accettazione della critica idealistica del marxismo. Che cosa dunque gli oppone? Mussolini è per Gobetti il rivoluzionario che tradisce perché viene a compromesso con quei mali che sono radicati nella tradizione italiana; almeno dalla Controriforma in poi. È l'uomo che si mette nella scia del giolittismo, coprendola con una maschera eroica ricavata da D'Annunzio. Per il salveminiiano Gobetti c'è un'unità Giolitti-Mussolini, nel senso che Mussolini porta al limite, appunto attraverso la mistificazione di un volontarismo eroico, gli aspetti deteriori del giolittismo.

Si trattava in realtà di quella rottura tra etica e politica, essenziale all'idea di rivoluzione, e per cui si deve parlare, in rapporto alla sua riuscita, del tradimento necessario⁷. Il Mussolini, politico, non poteva non accedere al compromesso con l'italiano reale per radicare il suo tentativo rivoluzionario. Scriveva Prezzolini nel 1925 in un passo del suo profilo di Mussolini, in cui sembrava voler rispondere alle critiche, sempre presenti alla sua mente, di Gobetti: «Il padrone deve, se non altro, pensare al nutrimento, al benessere, e persino al buon umore del servitore: perché i servizi son differenti, secondo che variano queste condizioni. Anche Mussolini deve adattarsi all'Italia, se l'Italia si adatta a Mussolini». (ed. cit., p. 164).

Gobetti rappresentava invece l'assoluta intransigenza morale e si appellava perciò al moralismo de «La Voce».

LA «SOCIETÀ DEGLI APOTI» E IL DISSIDIO GOBETTI-PREZZOLINI

Il diciannovenne Gobetti si era rivolto a Prezzolini come guida e maestro, in un articolo dell'agosto 1920: «La Voce» di Giuseppe Prezzolini resterà a testimoniare la ricostruzione della nostra cultura. Fu la fiamma vera, prima, che raccolse lentamente tutte le faci della penisola, e le unì in un solo splendore: fu ardore di volontà e non mole di opere, eterne in se stesse; ma a quell'ardore si ispirò o si ispira [...] lo spirito italiano. Ciò che fece «La Critica» [...] per la nostra rieducazione filosofica, ha fatto «La Voce» per l'educazione di un più vasto nucleo di italiani, ai quali ha insegnato la serietà della vita, l'interesse agli studi, l'onestà dell'intelligenza. È stata la vittoria dell'idealismo militante, sull'esteriorità dannunziana, sulla vuota indifferenza degli ultimi

positivisti... Questa è opera di Prezzolini: questa è l'organizzazione. E noi gli siamo più grati che se egli avesse costruito opere severe ed erudite su Gioberti o Rosmini, su Hume o su Jacobi. Invece di un intelligente professore abbiamo in lui un animatore geniale e formidabile della cultura»; (*Gobetti e «La Voce»* cit., p. 30).

Passo dove sono da sottolineare i termini di «idealismo militante» e di «organizzazione». Prezzolini ricorda nel suo recente libro come «l'annata 1914 che io chiamo "La Voce" "mia" perché esprime le mie convinzioni, appare col sottotitolo di *Rivista di idealismo militante*». I termini diventati usuali e uggiosi nel secondo dopoguerra di cultura militante, di organizzazione degli intellettuali, di politica della cultura, furono introdotti da Prezzolini; anche se oggi si preferisce non ricordarlo e rivendicarli a Gobetti, visto come continuatore di Cattaneo⁸. Comunque Gobetti li apprese certo da Prezzolini ravvisandovi un'idea nuova e opponendosi, in quello stesso articolo, a un giudizio di Croce, «che si lagna che i propositi pratici di Prezzolini e della sua strana modestia, e rimpiange i lavori seri che egli poteva fare e non ha fatto in filosofia» (*Ibid.*, p. 25).

Il 21 settembre 1922 Prezzolini inviò a Gobetti, in forma di lettera, una proposta per una «Società degli Apoti», il cui senso è questo: in un momento così credulo, fanatico e partigiano come quello che attraversiamo, è compito degli intellettuali appartarsi dalla politica attiva per fondare la «congregazione degli Apoti», di «coloro che non le bevono» tanto non solo l'abitudine, ma la generale volontà di berle è evidente e manifesta ovunque. Poco importa che questa minoranza «sacrifichi anche il desiderio di sacrificio e di eroismo. È questo il solo modo in cui può esercitare al presente, insegnando a non bere, una funzione nazionale» (*Gobetti e «La Voce»* cit., pp. 56-64). La risposta definitiva, dopo alcune esitazioni, di Gobetti, apparve sul numero del 25 ottobre 1922 di «La Rivoluzione Liberale»: «di fronte a un fascismo che con l'abolizione della libertà, di voto e di stampa, volesse soffocare i germi della nostra azione, formeremo bene, non la congregazione degli Apoti, ma la compagnia della morte. Non per fare la rivoluzione, ma per difendere la rivoluzione» (p. 76).

La discussione tra Prezzolini e Gobetti continuò da allora ad aggirarsi su questo tema. Assunse, da parte di Gobetti, toni duri, senza che però mai egli dismettesse il suo affetto per colui che, in fondo, continuava a considerare il suo maestro; ed è facile avvertire come le espressioni più a punta trovino ragione del grande affetto. Poi, queste critiche servirono per le condanne di cui si è già fatto cenno e che ancora figurano in quella cultura progressiva che ha saputo realizzare il massimo della staticità (il Prezzolini «disertore», se non «traditore»; che finge di sacrificare il desiderio di sacrificio per il comodo posto di spettatore; che non soltanto non agisce, ma non vuole che altri agi-

scano, ecc.).

La verità è che l'intenzione rivoluzionaria de «La Voce» era stata posta in crisi da un fatto impreveduto, la rivoluzione russa, nella forma leninista che aveva assunto: questo fatto l'aveva costretta a discorsi antinomici e inconciliabili. Non avendo accettato la rivoluzione comunista Prezzolini non poteva, per fedeltà al suo iniziale punto di vista, portare una condanna irrevocabile su Mussolini. Quali ne sarebbero state le motivazioni, infatti? I metodi di lotta che il fascismo usava? Ma per il punto di vista de «La Voce», il momento della violenza non era ineliminabile dalla politica; per una tesi che egli ha costantemente ripetuto, un ideale morale non può calarsi nella realtà «senza prender parte a quella combinazione di cupidigie (interessi e ambizioni) di cui è fatta la politica». Per quel che riguarda l'antidemocrazia? Ma «il fascismo non ha, con la sua violenza, distrutto che quello che noi avevamo distrutto col pensiero in venti anni di critica: la democrazia italiana». Per il suo carattere di movimento reazionario? Ma può apparire tale solo in rapporto a rivoluzione russa e comunismo; e sotto questo riguardo «risponde a un moto generale europeo; è ripercussione della reazione generale; è il sintomo del bisogno della società occidentale di salvarsi dal confusionismo, dal nihilismo, dalla disorganizzazione russa (che sono in Russia una necessità storica; ma non da noi)». Tra gli autori su cui la cultura idealistica aveva richiamato l'attenzione e che Prezzolini aveva studiato nel primo dopoguerra, c'era Cuoco (cfr. *Manifesto dei Conservatori*, pp. 83-84); e Cuoco aveva insegnato che una rivoluzione non può essere trasportata; va bene per un popolo, non va bene per un altro. La rivoluzione francese era riuscita perché corrispondeva all'indole di quel popolo, e si radicava nella sua tradizione. La rivoluzione partenopea, concepita come sua imitazione, in condizioni storiche diverse, era fallita. Quindi, la «Società degli Apoti», che però potrà operare «soltanto ponendosi da un punto di vista superiore alla politica, che possa dare ragione ai migliori, ai puri, ai veri rappresentanti di ogni parte in contrasto» (*Ibid.*, pp.78-79).

La risposta di Gobetti apparve su «La Rivoluzione Liberale» del 7 dicembre 1922 sotto forma di postilla intitolata *Lo storicismo mistico*: «(Prezzolini) mette grossolanamente in uno stesso piano rivoluzione operaia e... rivoluzione (!) fascista, senza vedere che da una parte c'è l'aspirazione di un popolo e l'entrata di forze nuove della storia, dall'altra c'è la palingenesi della piccola borghesia. La Democrazia demagogica, caro Prezzolini, non è morta: è diventata il fascismo sommandosi col dannunzianesimo. Nessuno storico non esaltato riuscirà a scorgere delle differenze sostanziali tra Mussolini e Giolitti. Ci troviamo per una volta davanti il blocco completo dell'altra Italia, l'unione confusa di tutte le nostre antitesi, il simbolo di tutte le malattie ed ecco che Prezzolini diventa hegeliano per teorizzarli. Bisogna consolarsi pensando alla feroce stroncatura o alla beffa allegra che della lettera di Prezzolini avrebbe

fatto il direttore de «La Voce». (*Ibid.*, p. 82).

In questo passo non c'è soltanto tutto Gobetti, ma l'intero sviluppo del gobettismo sino a oggi. *In nuce* esso include una biblioteca di libri che comparvero sul fascismo dopo il '50 e che ora continuano a comparire. Non manca neppure l'espressione «altra Italia» distinta dall'Italia reale; Italia reale sarebbe quella che è trasformabile, l'altra Italia è quella invece che non è trasformabile, puro simbolo di male; siamo sulla via di quello sviluppo del gobettismo che è *L'antistoria d'Italia* di Fabio Cusin, libro che quando apparve nel 1948 restò senza eco, ma che oggi viene riproposto, come se fosse stato scritto troppo presto per venire inteso. Decisamente, fra tanti doni, Gobetti non aveva quello della profezia: nel riguardo del giudizio storico sui rapporti tra Giolitti e Mussolini, è avvenuto esattamente l'opposto di quel che prevedeva e anche «i più esaltati tra gli storici» non si sono sentiti di seguirlo su questo punto. Quanto al fascismo fenomeno «piccolo borghese» è diventato l'alibi facile, nel dopoguerra, della borghesia «bene» e degli ambiziosi. Liberarsi dalla mentalità o dalla moralità cosiddetta piccolo borghese, o dalla condizione economica piccolo borghese, è una via assai comoda per adeguarsi all'antifascismo. Il punto più importante è però la diversa valutazione del comunismo e della rivoluzione russa perché serve a dimostrare in maniera definitiva, come la ragione del dissenso tra Prezzolini e Gobetti «non possa» essere vista semplicemente nell'opportunismo, comunque velato in termini di storicismo, dell'uno e nel moralismo intransigente dell'altro. Tali valutazioni opposte erano tuttavia possibili entrambe nell'orizzonte dell'interventismo rivoluzionario che Prezzolini aveva promosso e a cui Gobetti acconsentiva. A partire, infatti, dalla critica idealistica del marxismo, in cui concordavano così Prezzolini come Mussolini, come Gobetti, erano possibili due ragionamenti opposti: *a*) con la rivoluzione russa la lotta di classe si è trasformata in lotta di nazioni: bisogna costituire il «fascio» delle forze nazionali, alleandosi perciò anche con quella della vecchia Italia, sperando di dominarle (Mussolini); *b*) il carattere della civiltà moderna è il radicale immanentismo e in questo senso si è mossa la rivoluzione russa; che è da considerare l'inizio di una rivoluzione mondiale che, nel suo allargarsi all'Europa, troverà forme di espressione più critiche e più mature (Gobetti). Siccome nell'orizzonte culturale idealistico entrambi i giudizi erano consentiti, ma portavano ad atteggiamenti pratici opposti, avvenne che l'opposizione diventò assoluta, a tal punto da non permettere neppure successivamente, da escluderlo anzi per sempre, alle forme derivanti dal gobettismo, un giudizio obiettivo sul fascismo. A questo riguardo sono veramente profetiche le frasi di Prezzolini: «per una mentalità storica il fascismo è qualcosa di più profondo, complesso, importante di quello che appare nelle noterelle della «R.L.»». Come possiamo condannarlo in tutto e per

tutto? Possiamo sì, ma a patto di rinunciare a capirlo». (*ibid.*, p. 77).

IL GIUDIZIO STORICO SUL FASCISMO E LA SUA FUNZIONE LIBERALE E ANTITOTALITARIA

Possiamo vedere nel *Manifesto dei Conservatori* la conclusione della polemica con Gobetti iniziata mezzo secolo fa, che può trovare la sua piena espressione soltanto nella critica della mentalità rivoluzionaria.

Vediamo ora come vi è giunto. Nel 1950 fu sollecitato da Longanesi che combatteva una campagna scetticcheggiante, sulle tracce ideali (credo che questa sia l'interpretazione esatta) di Adriano Tilgher, contro la mentalità azionista e comunista, e contro la versione antifascista del conformismo, a far ritorno nella cultura italiana. Comparve allora un Prezzolini nuovo e inatteso: colui che chiedeva si ponesse fine all'interpretazione demonologica del fascismo per passare al giudizio storico, e ciò «senza concedere nulla al fascismo per passare al giudizio storico». Si può dire che, dopo il '60, questo indirizzo si è imposto, per ostacoli che ancora incontri. Ma allora le cose erano del tutto diverse; e mi sia lecito dire che lo sa chi adesso scrive. Quanti consigli (sia concesso l'eufemismo!) a non mettersi per questa via, od ostacoli alla pubblicazione, o accuse di reazionario! Così che solo nel '59 potei pubblicare su una semiclandestina rivista, «L'Ordine Civile», uno scritto sull'interpretazione storica del fascismo, che venne poi nelle mani dell'attentissimo storico Nolte, e fu da lui tradotto in tedesco. L'argomento che generalmente veniva addotto era che in linea di diritto questa ricerca era legittima, ma che era troppo presto per intraprenderla, e che dovesse essere rinviata a un tempo più lontano, quando le passioni fossero placate e non vi fossero più pericoli di «rigurgiti fascisti»; e che non deponesse bene sul carattere di chi lo proponeva, l'essere invogliato di occuparsi di un argomento che a spiriti nobili doveva ripugnare; e che un tale sforzo per comprendere, e quindi in qualche maniera per giustificare, minacciava di allentare quella tensione antifascista in cui era il segno primo della moralità, quello a cui gli altri potevano venir ricondotti. Ma prescindiamo nel seguire i ricordi, tra tali ostacoli. A me appariva come il passaggio a questo giudizio storico fosse il problema culturale e politico più importante, e che solo procedendo a esso «si potesse salvare la libertà da nuovi pericoli totalitari»; ed era quasi soltanto nella lettura di Prezzolini che trovavo, all'inizio, conforto in questa idea.

Pensavo, e penso, questo perché in conseguenza di simile mancanza di giudizio storico, avviene che il fascismo sia cangiato in una sorta di categoria metastorica o di principio metafisico; ora identificato con l'ultimo stadio della borghesia, ora, in Occidente, soprattutto con lo spirito autoritario e repressivo. Sempre con un'essenza del male che, nei tempi recenti, si sarebbe manifestato allo stadio pieno. Si era, insomma, al tema delle «due città»; ma

completamente secolarizzato, in maniera che dipendesse dall'uomo il passaggio dalla città del peccato alla città di Dio: ma che altro è il totalitarismo se non questa secolarizzazione del tema delle «due città»; ma ha completamente senso che il passaggio alla città libera dai contrasti dovrebbe avvenire per opera dell'uomo. Una volta eliminato il capitalismo... una volta eliminata la razza giudaica... una volta eliminato lo spirito autoritario e repressivo. Non importa guardare ai totalitarismi ormai spenti. Il periodo totalitario dipende oggi da questa entificazione del fascismo a principio del male; e il problema della difesa della libertà coincide, per l'Europa occidentale almeno, con il passaggio dalla veduta gnostico-manichea a una veduta storica del fascismo. A me pare che il grande merito di Prezzolini stia nell'aver inteso questo; e che, in nome dell'amore della libertà (che certo include l'opposizione al fascismo, ma non si identifica in essa) si debba esser grati al Prezzolini di quest'ultimo periodo, assai più che per il «Leonardo» o per la stessa «La Voce», e a tanto maggior ragione, per il suo interventismo. Col che non si fa che corrispondere a quel che egli pensa di se stesso, perché la sua autocritica degli ultimi vent'anni lo ha portato ad abbandonare le varie forme che dipendono da un solo errore, la sostituzione della storia a Dio: il pensiero rivoluzionario, l'idealismo militante de «La Voce», il futurismo, che secondo un'espressione che fu usata da Gobetti, già caratterizzava il «Leonardo».

Torniamo alla domanda proposta all'inizio. Credo che non possa ormai più essere messa in dubbio la coerenza del pensiero di Prezzolini nell'intero suo sviluppo; e che risulti come il suo punto più problematico debba venir ravvisato in questa impossibilità, dal punto di vista dell'idealismo militante de «La Voce» di scegliere tra fascismo e antifascismo. Il che importa: a) la reciproca impossibilità di fascismo e antifascismo di passare a un giudizio storico sull'avversario, con le conseguenze che si son dette; b) la necessità di procedere al di là di fascismo e di antifascismo, che può essere realizzata soltanto attraverso la critica di quest'orizzonte culturale comune che condiziona entrambi.

Ne siamo ancora all'interno? Molta acqua è passata sotto i ponti dal 1903 a oggi; ma come possiamo dimenticare che a quello stesso anno risale la nascita del marx-leninismo col *Che fare?*, quindi della politica comunista di questo secolo; e che «La Critica» segue alla più importante polemica sul marxismo teorico che si fosse sino allora svolta in Occidente; in modo da poter dire che alla liquidazione del marxismo occidentale compiuta da Croce, abbia corrisposto in Lenin la sua riaffermazione orientale? Bisogna quindi raffrontare sempre questi due orizzonti.

Chi pensa che ne siamo lontani è tratto in inganno, o volutamente giuoca sul termine «idealismo» per poi argomentare così: dopo il '30 si è iniziato un processo di distacco, lento ma irreversibile, dalla cultura idealistica; dopo il '50 pressoché tutti gli intellettuali l'avrebbero abbandonata, come ancora

romantica; e si sarebbero divisi, i laici, tra neomarxisti e neoilluministi, per dar poi luogo a varie sottospecie. In realtà, il tratto caratteristico di questa cultura, è un laicismo che esclude così naturalismo come soprannaturalismo, e insieme intende differenziarsi dalla forma in cui questa esclusione è pronunciata dal marxismo. L'idealismo non ne fu che una tappa a cui successe, nello stesso Croce, lo storicismo⁹. Ponendosi da questo punto di vista, vediamo che le nuove filosofie sono state recepite in Italia attraverso disposizioni intellettuali che dipendono dall'orizzonte che si è detto. Così le posizioni neomarxiste lo sono state, secondo antecedenti forme di pensiero di origine crociana e gentiliana; così il mosaico neoilluminista si inserisce nello svolgimento dell'incontro con l'illuminismo dell'idealista Gobetti.

Dunque per l'esigenza giustissima asserita da Prezzolini di andar oltre la distinzione di fascismo e di antifascismo (*Manifesto*, pp. 44-45) occorre «criticare questo orizzonte». Perché l'antifascismo di tipo azionista si trova obbligato a questa entificazione del fascismo in principio del male (nella sua forma più recente è costretto ad accogliere quella identificazione del fascismo con l'emergere allo stato puro dello spirito «autoritario» o «repressivo», nozione mitica, se altra ce ne fu, o punto limite di quel mitologismo che è proprio dello scientismo). Questa entificazione coincide con l'impossibilità del passaggio a un giudizio, conseguenza inevitabile dato che l'antifascismo di questo tipo si trova subordinato al fascismo nell'opposizione. Talmente subordinato che al suo inizio, e quando pretendeva porsi come nuova posizione politica, non riuscì neppure a trovare un nuovo termine per definirsi; e riesumò la vecchia denominazione risorgimentale di Partito d'Azione o ricorse alla giustapposizione dei termini di liberalismo e socialismo (quel che Croce chiamò l'ircocervo).

Si può averne conferma indiretta da uno scritto recente del filosofo politico che rappresenta l'ultimo anello di quella «linea torinese» che ha in Gobetti il suo inizio, Norberto Bobbio¹⁰. Si tratta di uno scritto esemplare per coerenza e rigore scientifico; ma che «appunto per ciò» lascia apparire chiara la possibilità di conclusioni diverse da quelle a cui arriva il suo autore.

Scriva il Bobbio: «L'unica ideologia nata in funzione della lotta antifascista e che la fine del fascismo, invece di attuare, dissolse, fu questa dei vari gruppi di intellettuali che da diverse parti confluirono nel Partito d'Azione. Poiché il fascismo era, in quanto dittatura, antiliberalista, e, in quanto regime della classe borghese, antisocialista, l'antifascismo integrale non poteva essere o soltanto liberale o soltanto socialista, ma insieme liberale e socialista. Negazione del fascismo che era stato negazione di liberalismo e di socialismo, voleva dire affermazione contemporanea di entrambi [...] Il rinnovamento totale non poteva venire che da un'ideologia antifascista totale. Poiché il rinnovamento totale comportava una trasformazione rivoluzionaria, la nuova ideologia si contrapponeva a ogni forma di restaurazione del passato prefa-

scista che stava a cuore ai liberali, ma insieme a ogni tentativo rivoluzionario che ripettesse pedissequamente gli schemi di una rivoluzione che si riteneva esaurita nella sua capacità di creazione di una nuova società, com'era la rivoluzione sovietica... Rivoluzione, dunque, e non semplice restaurazione; rivoluzione, sì, culturale e politica più importante, e che solo procedendo a esso "si potesse salvare la libertà da nuovi pericoli totalitari"; ed era quasi soltanto nella lettura di Prezzolini che trovavo, all'inizio, conforto in questa idea».

Non potrebbe essere dichiarato con maggior chiarezza che l'antifascismo sulla scia di *Rivoluzione liberale*, unica ideologia sorta in funzione della lotta antifascista, trae il suo contenuto dalla semplice negazione del fascismo, e trova il suo criterio nella ricerca di portarla alla radicalità estrema. Di più: è in questa ricerca che incontra le varie forme di filosofia e di cultura sorte in altri paesi, e che le giudica secondo il solo metro della «progressività» (o dell'antifascismo, avendo identificato fascismo come reazione). E qui traspare la sua debolezza (gravissima per una forma di pensiero che, nelle intenzioni, è tanto avversa all'irrazionalismo e ai miti): l'aver sostituito l'ideologia alla filosofia. Un parallelo col marxismo può servire a chiarire questo punto: nel caso del pensiero di Marx abbiamo una filosofia che si fa politica; in quello dell'antifascismo, un'avversione politica che cerca una filosofia che la giustifichi. Siamo nel caso tipico di un pensiero eclettico, salvo che si tratti di un eclettismo che non è più di destra, ma di sinistra; e che, dopo l'abbandono della filosofia di Croce come giustificazione insufficiente, cerca la sua giustificazione nella combinazione di un esistenzialismo che non è più esistenzialismo, di un prammatismo che non ha più i caratteri specifici del prammatismo, di un marxismo che non è più marxismo; e via via deve percorrere la sua strada sino alla negazione scientifica della filosofia.

Ma il più curioso è che deve incontrare, rovesciato, lo stesso itinerario di Prezzolini. Dopo la sconfitta politica finisce col dar luogo a qualcosa che è molto simile alla «Società degli Apoti». Poi, con la «politica della cultura» ripropone in sostanza quella figura dell'intellettuale impegnato nella trasformazione della società, che già era stata de «La Voce». Poi ancora si impegna nelle vie della sprovincializzazione dell'Italia e delle negazioni della tradizione, che erano state proprie del «Leonardo»: i discepoli, imboccando la via della contestazione, ritrovano o prolungano i temi e gli atteggiamenti che furono propri di questa rivista, in una forma per cui non sono più arginati da «La Critica». Al fondo c'è l'impossibilità di render conto storicamente del fascismo, altro che in termini indeterminatissimi: lo stesso Bobbio parla dell'«esplosione virulenta di mali endemici dello sviluppo della società italiana e di vizi cronici del nostro popolo» (p. 212), riassumendo in termini sintetici quell'interpretazione che fu detta «rivelativa», e che vede nel fascismo un «errore contro la cultura», e non già un «errore della cultura»¹¹; dimenticando che Mussolini non fece che impersonare un mito di un uomo politico

che era stato costruito pezzo per pezzo dalla cultura italiana nel Novecento, ognuna delle forme in cui si era manifestata portandovi il suo contributo (onde il «fascio»). Certamente tra questi intellettuali vi fu anche Prezzolini. Ma sono suoi grandi meriti il non aver minimamente fruito dei privilegi che ciò gli avrebbe procurato al tempo del successo del fascismo, e l'aver rivendicato, senza assumere affatto l'attitudine del penitente, le sue responsabilità al momento della disgrazia. E, soprattutto, l'autocritica che investe questo intero orizzonte di cultura, individuato nella sostituzione della storia a Dio. Sta in questo errore la radice della mentalità rivoluzionaria e la contraddizione che c'è nella stessa idea di «rivoluzione liberale». Muove di qui quel suo abbandono, di cui già si è detto, delle posizioni così intellettuali come pratiche che aveva professato nel suo periodo di intellettuale militante; dell'immanentismo filosofico, dell'interventismo de «La Voce», del negativismo di «Leonardo». L'esito è un conservatorismo, di cui sarebbe da studiare il nesso con la tesi filosofica affermata in *Dio è un rischio* (Longanesi, Milano 1969) che mi pare si possa definire come un empirismo del tutto dissociato da scientismo, e che quindi non esclude la possibilità, senza affermarne la certezza, dell'esistenza di un Dio trascendente.

Tornando al suo giudizio sulla storia presente, importano due frasi del suo ultimo libro: «I tempi nostri potrebbero essere definiti (in Italia) la “corruzione del Risorgimento...”». Un conservatore che sostenesse il ritorno ad antiche consuetudini potrebbe sembrare e sarebbe un “rinnovatore”» (p. 149). Prezzolini non ha rinunciato ai suoi ideali di rinnovamento; ma afferma oggi che il rinnovamento non può più voler dire ricerca di una «rivoluzione ulteriore a quella marxleninista» (tentativo comune alle varie forme della cultura italiana del Novecento, quando hanno cercato di passare alla pratica politica: così a Gentile, come a Gobetti e ai loro continuatori; con l'eccezione di Croce il cui conservatorismo è però in contraddizione con la sostituzione della storia a Dio), dato che «questa rivoluzione si risolve in dissoluzione». Mi sembra che questa sia la sua tesi, anche se non si serve di queste parole. Ma, in fondo, quest'assenza di giudizio storico sul fascismo, non dirige l'intellettuale militante contro il paese reale e identificato con i suoi vizi cronici, quindi verso una cultura di sradicamento, portata a una dissacrazione di tutti i valori tradizionali. Non si tratta di cercare colpe di uomini, ma di definire l'errore di una cultura che, mossa indubbiamente da un'esigenza di rinnovamento morale, si rovesciò, negli effetti, nel suo opposto.

Onde la necessità di quel «ritorno ai principî» che fu raccomandato, come Prezzolini ricorda giustamente (pp. 148-49) così da Machiavelli come da Leone XIII. Ma basta per questo la posizione conservatrice, o è necessario un passo

ulteriore? La discussione di questo punto sarà oggetto di un prossimo articolo.

¹ Nell'irrazionalismo del «Leonardo», Prezzolini rappresenta la punta estrema. Si veda, ad es., il suo libro documentariamente molto interessante *L'arte del persuadere* (Lumachi, Firenze 1907), ove il prammatismo è svolto nel senso del trasferimento all'uomo dell'arbitrarismo teologico («La creazione arbitraria dell'io, la creazione e la trasformazione del mondo, saranno le future qualità per cui si distingueranno l'uomo o certi uomini; l'animale razionale cederà il posto all'animale creativo», p. 102) con la conseguente idea del carattere non logico del persuadere, la cui arte consiste invece nel risvegliare le «forze occulte», dunque «nel modo di generare in noi e negli altri la fede e la volontà» (p. 100). Questo arbitrarismo divino riferito all'uomo porta all'incontro con la magia (prammatismo «magico»). Sotto un certo rapporto si può dire che il pensatore del passato più vicino al «Leonardo» sia Stirner. E in relazione al problema, spesso agitato, dei rapporti tra Stirner e Nietzsche, ci si potrebbe anche domandare se il capitolo di critica severa che il Pappini dedica a Nietzsche nel *Crepuscolo dei filosofi* sia, consapevolmente o no, di ispirazione stirneriana.

² Per i giudizi più severi, e per la forma in cui si articolano, cfr. soprattutto Russo, *La critica letteraria contemporanea*, vol. III, pp. 202 sgg. della 3ª ediz., Laterza, Bari 1954 (pagine scritte nel gennaio 1943) e Garin, *Cronache di filosofia italiana*, 1955, pp. 308-10 dell'ediz. nell'Universale Laterza. Più duro lasciando, in dipendenza così dei giudizi di Salvemini e di Gramsci, come della posizione assunta da Prezzolini al momento del suo ritorno nella cultura italiana.

³ Mediati dall'incontro con Taine furono quelli con Mosca e con Pareto (cfr. *Manifesto*, pp. 80-82), autori su cui l'influenza di Taine fu decisiva. Pure in questo angolo è vista l'opera del Cuoco (id. pp. 82-84). Sono gli autori che Prezzolini «conserva», dopo l'autocritica che ha dissolto il momento rivoluzionario del suo pensiero.

⁴ Scriveva allora Prezzolini: «Siamo accomunati qui nel «Leonardo» più dagli odi che dai fini comuni, miglior cemento, in verità; e ci riuniscono più le forze del nemico che le nostre» (*Alle sorgenti dello spirito*, in «Leonardo», 1903, n. 3, p. 4).

⁵ È stata spesso ricordata dagli avversari, ma non rinnegata da Prezzolini, la sua frase apparsa sulla seconda «La Voce», diretta da De Robertis, nel novembre 1914: «Con Mussolini. Ora c'è il «Popolo d'Italia» e io sono a Roma per aiutare Mussolini. Sapete che è un Uomo?»

⁶ Si veda ad es., questo giudizio storico così notevole, acuto e misurato di Nino Veleri. Nel suo scritto *La marcia su Roma* (in aa.vv., *Fascismo e Antifascismo* (1918-1936), I, Milano 1962, pp.104-5) si domanda se il fascismo italiano non sia stato «l'ultima esplosione di un male radicato negli italiani, fatto di abitudine all'insubordinazione, di mancanza di senso civico, di gusto di imbrogliare il governo, qualunque governo, di assenteismo, di corruzione, di vizi, cioè, nati da secoli di governo dispotico e trasfigurati dalla retorica di milioni di dannunziani disoccupati e avventurosi...» Ove è da notare l'opposizione maniche (vecchia Italia, male; nuova Italia) e la tipica connotazione apocalittica della parola «ultima».

⁷ Sul momento del «tradimento» necessario alla «rivoluzione nel senso della storia» cfr. il capitolo fondamentale *La révolution trahie*, che gli dedica J. Ellul nella sua bellissima *Autopsie de la révolution*, Calmann-Lévy, Parigi 1969.

⁸ Così N. Bobbio *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1971, pp. 188, 199-202. Ma il fatto è Gobetti incontra Cattaneo proprio a partire dal senso vociano della «filosofia militante». Proprio da un iniziale senso attualistico di questo ter-

mine, da cui poi si discosta per motivazioni politiche.

⁹ È noto come Croce abbia nei suoi scritti dell'ultimo decennio parlato dell'«idealismo come termine da abbandonare», *Una denominazione filosofica da abbandonare: l'idealismo*, in *Discorsi di varia filosofia*, (vol. II, 1945, pp. 16 sgg.).

¹⁰ *Profilo ideologico del Novecento*, volume IX, *Il Novecento*, in *Storia della letteratura italiana*, Garzanti 1969.

¹¹ Nel mio scritto *Per una definizione storica del fascismo* (nel vol. collettivo *Il problema storico del fascismo*, Vallecchi, Firenze 1969, ripubblicato nel vol. *L'epoca della secolarizzazione* Giuffrè, Milano 1970) ho sostenuto che il fascismo sarebbe la posizione rivoluzionaria, di origine marxista, quale doveva diventare dopo aver accettato i risultati di quella critica del marxismo teorico che fu svolta in Italia negli ultimi anni del secolo scorso e di cui l'attualismo può essere considerato la conclusione filosofica. Le sue origini, quindi, sono ideali: l'antifascismo azionista si trova costretto a parlare di «errore contro la cultura» quindi di negatività pura, precisamente perché partecipa di quello stesso orizzonte culturale entro cui il fascismo si è formato.

GIANCARLO BORRI

IL CENTRO PANNUNZIO: PIÙ DI TRENT'ANNI
AL SERVIZIO DELLA CULTURA

Era il 1968 quando – in quel noto e tumultuoso clima politico e sociale, dagli aspetti più negativi che positivi (ed è un dato, riteniamo, ormai incontrovertibile, ma frettolosamente consegnato, da certo giornalismo conformistico alla storia, come uno dei periodi che più hanno contribuito a dare stimoli e tensione negli ultimi decenni del secolo al nostro Paese – nasceva il Centro Pannunzio da un gruppo raccolto attorno alla figura di Arrigo Olivetti, imprenditore illuminato e uomo di autentici, profondi interessi culturali e politici, liberale antifascista, di adamantina fede laica e democratica.

Fu subito evidente come fosse nata un'associazione diversa dalle altre e destinata a un particolare e – ormai possiamo dirlo – brillante futuro.

Intanto prendeva il nome di un grande personaggio, di un grande giornalista e uomo di idee (ma non di ideologie...) come Mario Pannunzio, morto prematuramente nello stesso 1968, ma che lasciava uno straordinario esempio di coerenza morale e civile e di impegno intellettuale, inteso nella sua accezione più alta.

E attraverso il nome di Mario Pannunzio ci si poneva sulla linea tracciata dal settimanale «Il Mondo», da lui fondato, diretto e animato per diciotto anni; un periodico che divenne, sin dal suo avvio, un punto di riferimento inconfondibile, una base di stimolo e di riflessione nella vita politica e culturale nazionale: insomma un caso più unico che raro nella storia del «giornalismo di idee» del secondo dopoguerra.

«Mario Pannunzio» – riprendendo le parole dello storico Valerio Castro-novo – fu soprattutto un organizzatore di cultura e un leader d'opinione, volto – attraverso quel suo spontaneo ed elegante, mai prevaricatore, modo di porsi – a un intento di educazione e di orientamento...»; insomma – per dirla con Arrigo Benedetti – un «direttore laico di coscienze».

Il Centro Pannunzio si inseriva subito in questo percorso di idealità civile e di impegno culturale, assumendo in un certo senso l'eredità de «Il Mondo» che aveva purtroppo cessato le pubblicazioni nel marzo 1966, dopo 890 numeri.

Il 10 luglio 1969, il fondatore e primo Presidente del Centro, Arrigo Olivetti affermava: «il nostro gruppo si differenzia, e spero sempre più si differenzierà, dalle solite, abituali iniziative pseudo intellettuali e di piccola politica...» e così è stato in questi trent'anni; le parole di Arrigo Olivetti più che una semplice dichiarazione d'intenti si rivelavano subito come un ben delineato e convinto programma, cui il Centro, sempre con assoluta coerenza, non è mai venuto meno, sotto la direzione culturale e operativa del prof. Pier Franco Quaglieni, docente e giornalista, che in tutti questi anni ha mantenuto la duplice attività, affiancandola a un'intensa e appassionata opera di guida e di coordinamento dell'Associazione.

Un apporto importante al Centro hanno dato inoltre i Vicepresidenti tra cui non possono essere dimenticati Giulio Castelli, Nino Puliatti, Alessandro Passerin d'Entrèves, Simonetta Conti Borio, Francesco Barone, Giorgio Cavallo, Bianca Vetrino, Carlo Guerrieri, Giuseppe Fassino. Presidente aggiunto è attualmente l'Avv. Gian Vittorio Gabri, già Presidente dell'Ordine Forense di Torino e membro del CSM. Altrettanto importante è il lavoro svolto dai vicedirettori del Centro tra cui vanno ricordati Vanna Nocerino, Chiara Roberto, Paola Liffredo, Carlo Guerrieri, Tina Paratore, Maria Comina, Giuseppe Graziani, e Fabrizio Dagosta, divenuto Vicedirettore vicario.

Va altresì citato il gruppo di «volontariato culturale» che opera sistematicamente all'interno del Centro per espletare tutte le attività attinenti il normale svolgimento delle iniziative: Francesco Danese, impegnato da oltre 15 anni, Anna Giani, Rosy Giorda.

Sin dall'inizio è dichiarata inequivocabilmente la volontà precisa di rimanere al di fuori dei giochi e delle alchimie della politica, in un ambito di assoluta e convinta indipendenza.

Nello Statuto del Centro – approvato il 21 maggio 1969, dall'Assemblea dei soci – l'articolo 1 (attribuito a Norberto Bobbio) suona così:

Laico e apartitico, il Centro Pannunzio rivendica l'autonomia critica degli studiosi rispetto al potere politico ed economico, stimolando nel contempo un nuovo rapporto tra intellettuali, classe politica, mondo del lavoro e dell'economia, nel comune impegno di far fronte alle responsabilità della gestione e dello sviluppo della convivenza civile.

Questo articolo non può, e non vuole, essere una pubblicazione di tipo eminentemente elencativo, ma non possiamo fare a meno di ricordare alcuni tra i primi soci del Centro, anche per dare un'idea del livello civile e culturale che l'associazione ha saputo esprimere: Mario Soldati, Edoardo Ruffini, Carlo Mussa Ivaldi, Oscar Navarro, Paolo Greco, Valdo Fusi, Gaetano Zini-Lamberti, Bruno Villabruna, Leopolda Jachia Olivetti, Mario Berutti,

Domenico Chiaramello, Frida Malan, Mario Fubini, Franzo Grande Stevens, Liana De Luca, Adolfo Gatti, Mario Bonfantini. Come si vede nomi di grande levatura civile e culturale, che si sono subito posti a fianco di Pier Franco Quaglieni per promuovere le varie attività dell'Istituto.

Ad Arrigo Olivetti (prima Presidente effettivo e poi «Presidente onorario» sino alla sua scomparsa, nel 1977) succedeva, nel 1973, come Presidente Mario Bonfantini, già collaboratore de «Il Mondo», una delle figure più rappresentative della cultura italiana: docente di letteratura francese all'Università di Torino, noto scrittore e giornalista, valoroso combattente nella Resistenza (fu anche «ministro» della leggendaria Repubblica partigiana dell'Ossola).

Dopo un «interinato» dell'avvocato Giacomo Volpini, nel 1977 subentrava a Bonfantini il professore Luigi Firpo, ordinario di Storia delle dottrine politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche di Torino, che terrà la presidenza sino al 1979.

Dopo un breve periodo retto dal giurista Edoardo Ruffini (coordinatore di una giunta collegiale), nella primavera del 1980 veniva eletto presidente Mario Soldati, figura di prestigio internazionale, grande scrittore e grande regista cinematografico, ma in particolare uomo di assoluta fede laica e democratica, già collaboratore de «Il Mondo» e costantemente vicino al Centro, sin dalla sua fondazione.

Con Mario Soldati si determinava una svolta importante nell'ambito del Centro, caratterizzata anche da un rapido e significativo sviluppo delle sue attività e delle sue dimensioni. Da una parte infatti si riaffermava, e si intensificava, la presenza attiva dell'Associazione in tutte le più importanti «battaglie» civili – sempre comunque sotto la più rigorosa insegna di una linea laica e pluralista – che si sono succedute lungo i travagliati e «difficili» anni Ottanta e Novanta; dall'altro lato si ampliava sempre più – quantitativamente e qualitativamente – l'attività culturale nei diversi settori, tanto da fare del Centro Pannunzio una presenza fondamentale e irrinunciabile nel contesto non solo della cultura torinese e piemontese ma anche nazionale.

Dal punto di vista della crescita è da mettere in particolare rilievo come nel corso degli ultimi due decenni il Centro sia passato a un numero molto significativo di soci sparsi in tutta Italia (oggi ne conta oltre un migliaio) delle più varie categorie e di ogni estrazione sociale, con una notevole partecipazione di giovani e di studenti. A questo riguardo è da porre in particolare evidenza come i soci del Centro non siano solo semplici fruitori delle sue iniziative ma in gran numero sostenitori attivi delle sue linee ideali e promotori delle tante e continue manifestazioni, protagonisti quindi in prima persona.

«Il Centro Pannunzio» – dice il direttore Pier Franco Quaglieni – è costituito innanzitutto dai suoi soci. Sono i soci che vitalizzano le nostre attività

con la loro costante presenza; sono i soci che ci indirizzano verso nuovi interessi; sono essi che con le loro quote e le loro oblazioni consentono al Centro di vivere e di evitare condizionatori esterni».

Nel 1997 a Mario Soldati veniva conferita la Presidenza onoraria ed era nominata Presidente effettivo Alda Croce, saggista, presidente della Fondazione «Croce» di Napoli e figlia del grande filosofo e storico, ai cui insegnamenti Mario Pannunzio – e quindi «Il Mondo» – si è sempre richiamato.

Riteniamo opportuno riportare alcune frasi particolarmente significative del messaggio di accettazione e di saluto che Alda Croce ha voluto inviare ai soci del Centro:

Innanzitutto un grazie cordiale per avermi eletta a succedere a Mario Soldati alla presidenza del «Pannunzio». Mi impegnerò, come so e posso, per rendermi utile al Centro [...] La mia presidenza resterà nella continuità di una grande tradizione culturale qual è quella del «Pannunzio». Ma sarà anche sensibile al rinnovamento con particolare apertura verso i giovani [...] Il valore della libertà che noi proponiamo è il superamento delle grandi tragedie ideologiche di questo secolo ed è il punto di partenza per guardare alla realtà in trasformazione in modo nuovo. La cultura della libertà e la libertà della cultura saranno i cardini del mio e nostro impegno.

Entreremo più dettagliatamente nelle vicende dell'Associazione nei capitoli seguenti; in questa prima parte ci sembra comunque opportuno fare un accenno ad alcuni avvenimenti particolarmente significativi, veri e propri punti nodali che hanno caratterizzato la storia del Centro lungo il suo trentennale percorso di impegno civile e culturale.

Riteniamo sia da ricordare innanzi tutto, all'inizio degli anni Settanta, l'azione (ma potremmo usare il termine «battaglia») intrapresa dal Centro per una effettiva libertà della cultura; perchè, in altre parole, l'Amministrazione Comunale della nostra città non continuasse a monopolizzare e discriminare le varie realtà associative, privilegiando enti e istituti conformisticamente allineati agli intenti non trasparenti – e spesso anche caratterizzati ideologicamente – della stessa Amministrazione. Veniva pubblicato a questo riguardo, da parte del «Pannunzio», un documento concernente la politica culturale del Comune di Torino, sottoscritto tra gli altri da Alessandro Galante Garrone, Alessandro Passerin d'Entrèves, Massimo Salvadori, Paolo Greco, Vincenzo Ciaffi.

Gli interventi del Centro facevano emergere, tra le altre cose, la particolare situazione del Teatro Stabile (beneficiario allora del 90 per cento delle sovvenzioni!) e le sue inadempienze amministrative. Grazie al «Pannunzio», nella primavera del 1973, il Consiglio di Amministrazione dell'Ente prendeva finalmente i dovuti provvedimenti per ristabilire la regolarità economica e di gestione.

Sempre nel 1973, sulla scia di questa quanto mai opportuna ed efficace azione, si avviava e si sviluppava tutta una serie di interventi da parte del Centro per esaminare a fondo la situazione di politica culturale della nostra città; in particolare venivano analizzate le situazioni teatrale, musicale, cinematografica; venivano inoltre affrontati i problemi dell'Università, dell'editoria, dell'informazione, dell'arte in Piemonte, ma soprattutto si analizzava a fondo l'aspetto prioritario dei rapporti tra cultura e potere. Ne scaturiva un importante «dossier», praticamente il primo tentativo di sondare la vita culturale di Torino, in assoluta obiettività, senza preconcetti o valutazioni di parte.

Sino ai primi anni Ottanta, le sacrosante «battaglie» del «Pannunzio» trovavano forti opposizioni, sino a che dal 1985 le nuove Amministrazioni pubbliche si aprivano via via a un diverso tipo di rapporti e davano finalmente corso a una politica di promozione culturale più equa e pluralista, secondo le «linee» del Centro, l'unico ente, in anni di conformismo imperante, a indicarle «a viso aperto», con polemiche anche durissime verso le giunte «rosse».

In particolare va ricordato che con la legge regionale n. 49 del 1984, l'Istituto veniva riconosciuto «Ente Culturale di rilevanza regionale».

Nonostante questo cambio di tendenza, non possiamo non ricordare che si sono via via resi necessari altri interventi e una costante, vigile attenzione a evitare i pericoli (e qualche tentativo c'è stato...) di una rinnovata emarginazione degli enti culturali «non allineati». A questo riguardo è opportuno sottolineare che il Centro non si è mai battuto per se stesso ma per garantire margini di libertà sempre più ampi per tutti.

Un significativo esempio del progressivo porsi del «Pannunzio» in un ambito culturale sempre più ampio e approfondito, si è avuto nel 1989 con l'avvio del progetto «Cultura a 360°».

Dobbiamo subito dire che – secondo l'impostazione tipica dell'Istituto – non si è trattato di una dichiarazione d'intenti di tipo generico e astratto, o tanto meno «a effetto», ma di una ben determinata impostazione a carattere concreto e operativo. Una cultura insomma tesa a comprendere e affrontare tutti i molteplici aspetti e le crescenti problematiche di una società, quale quella del nostro tempo, in rapido e tumultuoso cambiamento.

Non che il «Pannunzio» non avesse seguito in precedenza una linea di concretezza e di attenzione nei riguardi dell'incessante scorrere della vita sociale e civile, ma certamente il contatto sempre più stretto con il moltiplicarsi e il proliferare delle diverse tematiche assumeva, a partire da questo progetto, una forma di ben precisa e sistematica applicazione, toccando settori e materie – come l'economia, il diritto, gli aspetti istituzionali, l'amministrazione pubblica, le questioni europee, tanto per fare qualche esempio – di spiccata attualità.

Altri momenti particolarmente qualificanti sono state via via le varie «prese di posizione» del Centro su importanti aspetti della nostra società, sia

in ambito cittadino e regionale, sia in quello nazionale, sempre ispirandosi alla linea tracciata da Mario Pannunzio e da «Il Mondo». Ne citiamo alcune a titolo esemplificativo, degli anni più recenti, ricordando comunque che l'impegno civile è stato, sin dal suo sorgere, una costante dell'attività dello spirito dell'Istituto.

Nel 1992, subito dopo le elezioni politiche, il «Pannunzio» rilanciava un appello al Parlamento – già formulato nel 1982 (in tempi in cui nessuno parlava di «tangentopoli»...) – per l'indispensabile, e ormai improcrastinabile, moralizzazione della vita pubblica italiana; si chiedeva tra l'altro la riduzione dell'indennità parlamentare, l'abolizione dei vari privilegi di cui godono i parlamentari e che venisse riproposta l'abrogazione della legge sul finanziamento pubblico dei partiti. Su quest'ultimo tema il Centro, fin dal 1974, aveva manifestato una presa di posizione ben netta. Ma l'opera di moralizzazione invocata dal Centro – ricorda Pier Franco Quaglieni, ed è opportuno sottolinearlo – non era all'insegna del roboante e indiscriminato «giustizialismo» ma nell'ambito delle garanzie proprie dello Stato di diritto.

Nel 1994 – prendendo spunto da un'inopportuna iniziativa di alcuni insegnanti del Liceo Classico torinese M. D'Azeglio, circa la proiezione del film *Schindler's list* (giudicata di parte!) – il «Pannunzio» esprimeva il suo sdegno e la sua condanna nei riguardi di chiunque tentasse di sminuire e di distorcere gli avvenimenti storici dell'«olocausto», una delle tragedie – e delle ignominie – più grandi e terribili dell'intera storia dell'umanità. Nel contempo il Centro proponeva che ai giovani si facessero comunque conoscere anche i massacri di milioni di uomini, operati dai regimi comunisti.

Nel 1995 veniva ricordato, con un ciclo di lezioni, il 50° anniversario della Liberazione.

Sarebbe un grave errore, cinquant'anni dopo, ripercorrere la storia dell'Italia che si libera dall'oppressione nazifascista, facendo ricorso alla retorica celebrativa...

Noi ricorderemo il 25 aprile senza far ricorso agli ottoni ed ai tamburi.

Lo ricorderemo seguendo criteri rigorosamente storici, dedicando la nostra attenzione anche a figure rimaste ingiustamente nell'ombra...

E proprio su questa linea veniva dato ampio spazio nei vari interventi, alla Resistenza laica, liberale e cattolica, rompendo l'egemonia marxista in materia appunto di Resistenza.

Nell'ottobre del 1997 un'iniziativa di particolare significato e di grande valore morale: veniva istituito il «Comitato Carlo Casalegno» – nel ricordo dell'illustre giornalista, Vice-direttore de «La Stampa», ucciso nel 1977 dalle Brigate rosse – contro l'ipotesi di indulto o di amnistia nei confronti dei terroristi e dei loro mandanti. Questo eventuale provvedimento veniva giudicato dal «Pannunzio» come «uno sfregio alla giustizia, un'ulteriore beffa alle vittime».

me e ai loro famigliari, un'offesa a Torino, città martire negli anni di piombo».

«Il Comitato Carlo Casalegno – dichiara la Presidente del Centro Alda Croce – chiede al Consiglio comunale di Torino di far sentire la sua voce di ferma condanna verso un provvedimento ingiusto che offenderebbe il senso stesso dello Stato di diritto...»

Al di là delle tante iniziative e delle, più che opportune, doverose prese di posizione, ribadiamo ancora, come aspetto fondamentale, che l'Associazione – a differenza di molte altre – è veramente aperta a tutti, e tutti possono partecipare alla sua molteplice attività e farsi promotori di una cultura che si impone ferma e solida da oltre trent'anni ma che nello stesso tempo si rinnova costantemente e «inventa» la propria presenza, giorno per giorno.

L'ATTIVITÀ CULTURALE

L'attività culturale propriamente intesa ha rappresentato in questi trent'anni – e rappresenterà anche in futuro – l'asse portante dell'attività del «Pannunzio», unitamente alle iniziative e alle «battaglie» d'impegno civile di cui abbiamo già dato, nel capitolo precedente, significativi esempi.

Basta scorrere i notiziari mensili del Centro e risalta subito la particolare intensità con la quale si succedono le conferenze, le «tavole rotonde», gli incontri, i convegni, come forse in nessun'altra associazione o ente culturale e non soltanto torinese o piemontese.

Non è solo la frequenza che colpisce, ma la varietà degli argomenti e la loro rispondenza alle sollecitazioni di una società moderna, in continua evoluzione, caratterizzata tra l'altro da una crescente domanda culturale che va valutata e interpretata nel modo giusto, dando risposte adeguate, come ha sempre cercato di fare il «Pannunzio». Sono stati affrontati e dibattuti i temi più diversi, da quelli umanistici a quelli tecnico-scientifici, nell'ambito delle tradizionali linee culturali, ma dando anche, via via, spazio e importanza ad argomenti sempre collegati alla società del nostro tempo.

Non sono mancati anche incontri e dibattiti di carattere più propriamente politico, soprattutto in occasione di particolari circostanze; si sono infatti avvicendati uomini di partito, ministri, sindaci, assessori, che hanno discusso (e talvolta polemizzato) sui tanti e scottanti problemi che sono venuti via via alla ribalta, senza mai però che il Centro assumesse, neppure indirettamente, una qualsiasi posizione di parte, in aderenza ai principi informativi che lo hanno sempre contraddistinto.

Ripercorriamo ora, in modo necessariamente sommario, questa intensa e molteplice attività, raccogliendola in tre settori principali.

A) SETTORE UMANISTICO

Le numerosissime iniziative in questo settore hanno sempre rappresentato

uno dei punti cardine dell'attività culturale del Centro, ricollegandosi direttamente alle radici della nostra civiltà e del nostro pensiero.

Ci sembra peraltro opportuno precisare che, parlando di settore umanistico, lo si deve intendere in senso lato e quindi letteratura classica e moderna naturalmente ma anche storia, filosofia, arte figurativa, architettura, musica, cinema, teatro, archeologia, ecc.

Elemento fondamentale di questo comparto, come anche degli altri, naturalmente, sono senza dubbio le «conferenze» che – lo abbiamo già evidenziato – si sono susseguite, e si susseguono, a ritmo serrato, toccando un'imponente gamma di temi e di spunti.

Non è possibile ovviamente indicare, neppure in parte, i tantissimi interventi (in questi trent'anni è un numero che si avvicina a cinquemila) e rimandiamo per ogni evenienza ai singoli notiziari mensili pubblicati dal Centro.

I relatori sono stati a loro volta naturalmente numerosissimi, dai nomi più noti e affermati, ai giovani emergenti, tutti comunque particolarmente esperti negli specifici campi, muniti di sicura e solida professionalità; possiamo dire a questo riguardo, senza tema di smentita, che non fanno parte della linea culturale del «Pannunzio» casi di interventi improvvisati o con l'intento di un superficiale e riduttivo intrattenimento.

Anche in questo caso non possiamo procedere a un elenco generale che risulterebbe ovviamente lunghissimo. Diciamo però che sono compresi i grandi nomi della letteratura, del giornalismo, dell'arte, della scienza, del diritto, dell'economia, della filosofia, della medicina, del management industriale, ecc.; alcuni li troveremo in seguito, descrivendo specifiche manifestazioni e particolari iniziative.

Oltre alle singole conferenze, sono state via via tenute delle «tavole rotonde» e organizzati convegni su molti temi di particolare rilievo o per determinate ricorrenze.

Riteniamo opportuno ricordare brevemente alcune di queste manifestazioni che hanno riscosso in genere grandi consensi e hanno registrato una larghissima partecipazione di pubblico.

Nell'ottobre del 1987 – organizzato dal Centro con la collaborazione della Casa editrice Paravia – si è svolto un grande Convegno interdisciplinare rivolto soprattutto alle scuole sul tema *La cultura romantica*, con la partecipazione, tra gli altri, di Giovanni Fornero, M. Grazia Imarisio, Lidia Palomba, Carla Piccoli, Giovanni Ramella, Aldo Giudice.

Nel maggio del 1988 altro grande Convegno interdisciplinare – *D'Annunzio tra mito, retorica e poesia* – che si è inserito nelle manifestazioni indette per il cinquantenario della morte del Poeta. Tra i tanti relatori ricordiamo Aldo Giudice, Gigi Livio, Lidia Palomba, Emilio Papa, Roberto

Tessari, M. Grazia Imarisio, Giovanni Fornero, mentre Giorgio Bàrberi Squarotti svolgeva la relazione conclusiva.

In precedenza, nel febbraio del 1988, una manifestazione di particolare significato: la commemorazione – davanti a un folto pubblico di circa mille persone e a numerose autorità – di Mario Pannunzio a vent’anni dalla morte. Molti colleghi e amici del grande giornalista e uomo di idee lo hanno ricordato, ripercorrendo la sua attività nei decenni, così intensi e complessi, prima della «ricostruzione nazionale» e poi del rilancio e dello sviluppo.

Indro Montanelli, in particolare, tracciava un penetrante profilo sia dell’uomo sia del suo pensiero e della sua opera. Giovanni Russo rievocava l’ambiente e il clima della redazione de «Il Mondo» mentre il Presidente del Senato, Giovanni Spadolini, impedito a partecipare per un grave incidente, aveva fatto pervenire un ampio intervento scritto di ricordo e di commento; un telegramma non formale di adesione e di partecipazione veniva inviato dal presidente della Repubblica, Francesco Cossiga.

Proseguiamo questo sommario elenco, soprattutto a scopo indicativo.

Nel novembre del 1989 «tavola rotonda» su Giuseppe Ungaretti e la sua poesia innovativa.

Nel 1990, a marzo, Convegno su Van Gogh, nel centenario della morte.

Ancora nel marzo del 1990 un grande Convegno interdisciplinare su *Giovanni Verga e il suo tempo* con la partecipazione di Nicoletta Landi Levi, Aldo Giudice, Giovanni Ramella, Aldo A. Mola, Giancarlo Borri, Gaetano Leo, Giovanni Fornero. La manifestazione ebbe un tale successo, soprattutto fra gli allievi e i docenti dei licei, che il Centro «fu costretto» a replicarla dopo circa un mese.

Segue nel 1990, a ottobre, un Convegno – con la collaborazione del Liceo classico M. D’Azeglio – sul tema *Cesare Pavese oltre il mito* (partecipazione di Lorenzo Mondo, Marziano Guglielminetti, Giorgio Bàrberi Squarotti).

Nel novembre del 1991 un altro importante Convegno con grande partecipazione di pubblico: *Mario Soldati scrittore e regista*; interventi di Guido Davico Bonino, Norberto Bobbio, Gianni Rondolino e altri.

Nell’aprile del 1993 Convegno su Carlo Emilio Gadda, nel centenario della nascita, con relazioni di Gaetano Leo, Guido Baldi, Alba Andreini, Aldo Nemesio, Mario Ricciardi, Marziano Guglielminetti, Giancarlo Borri.

Nell’aprile del 1994 una «tavola rotonda» per ricordare, a cinquant’anni dalla morte, il filosofo Giovanni Gentile (altra prova dell’assoluta «libertà» del Centro Pannunzio e della sua incondizionata disponibilità ad affrontare ogni argomento e ogni personaggio con metodo storico e con rigorosa obiettività).

Nell’ottobre ’94 un Convegno su *Filippo Tommaso Marinetti, apprendista stregone?*, a cinquant’anni dalla morte: interventi di Giusi Baldissoni, Willy Beck, Aldo A. Mola e Loris M. Marchetti.

Sempre nel 1994, a novembre, un Convegno sul tema: «*Voltaire, una riflessione critica trecento anni dopo*», a conclusione del ciclo di incontri indetti per il terzo centenario della nascita del filosofo: relazioni di Dario Antiseri, Ugo Perone, Giovanni Fornero e Pier Franco Quaglieni.

Nel 1995, oltre al Convegno del mese di marzo dedicato a Torquato Tasso per il quarto centenario della morte, è particolarmente da ricordare, in novembre, un'importante «tavola rotonda» su un grande personaggio storico, molto vicino al pensiero e al «sentimento» del «Pannunzio»: *Tocqueville, un'eredità liberale contesa*; interventi di Rocco Buttiglione, Luigi Compagna, Massimo Salvadori che hanno tracciato un nitido, incisivo profilo del grande pensatore francese, padre del liberalismo moderno.

Nel maggio del 1996, Convegno su Eugenio Montale, in occasione del centenario della nascita, soprattutto rivolto alle scuole, organizzato in collaborazione con il Liceo classico M. D'Azeglio e con la Casa editrice SEI. Relatori: Carlo Ossola, Angiola Ferraris, Fulvio Gambotto, Giovanni Fornero, Giovanni Ramella, Francesco Traniello.

Sempre nel 1996, a giugno, altra manifestazione da ricordare particolarmente: «tavola rotonda», in occasione del cinquantesimo anniversario della Repubblica; sul tema *Dalla Liberazione al referendum del 2 giugno 1946, una riflessione storica* (interventi di Giuseppe Dondona, Fulvio Gambotto, Aldo A. Mola, Dario Oitana).

Nel novembre del 1996 grande manifestazione per festeggiare i novant'anni di Mario Soldati, presso l'Archivio di Stato di Torino. Hanno parlato, alla presenza delle maggiori autorità, dello scrittore e del regista, Graziella Corsinovi e Beppe Valperga, introdotti da Pier Franco Quaglieni e Walter Giuliano. Nell'occasione è stata proiettata una rara intervista in video a Mario Soldati sulla *Torino del 1956* e sono state stappate 90 bottiglie di spumante per celebrare il particolare avvenimento.

Nel 1997, mese di aprile, da ricordare il grande Convegno – anche questo rivolto soprattutto alle scuole – sul grande scrittore e «testimone» della deportazione e dello sterminio ebraico, Primo Levi, nel decennale della scomparsa. Imponente partecipazione di pubblico, di docenti e di studenti; relazioni di Ernesto Ferrero, Piero Bianucci, Giorgio Calcagno, Alberto Cavaglion, Giancarlo Borri, Alberto Sinigaglia; moderatori i Presidi Giovanni Ramella del Liceo classico M. D'Azeglio e Primo Merlisenna del Liceo scientifico Segré.

Nei primi mesi del 1998 da segnalare infine il ciclo di interventi (M. Teresa Pichetto, Giorgio Martellini, Giovanni Ramella) su Massimo D'Azeglio, nel bicentenario della nascita, e, in marzo, la conferenza di Michele Maggi su Benedetto Croce, «protagonista della cultura europea del '900».

Ma soprattutto ricordiamo le manifestazioni indette per celebrare i trent'anni della scomparsa di Mario Pannunzio, e anche della fondazione del Centro; in febbraio si è svolto un Convegno dal titolo *Pannunzio, tutto l'oro del Mondo* con relazioni di Enzo Bettiza, Giovanni Russo, Walter Giuliano e Pier Franco Quaglieni, e in marzo una conferenza di Sergio Romano su *Il Mondo di Pannunzio nella storia delle riviste del '900*.

Nel 1980 ha avuto inizio un particolare genere di manifestazioni culturali, i cosiddetti «corsi» che hanno assunto ben presto una grande importanza e larghissimi consensi. Si tratta di cicli organici di «lezioni», tenuti da specialisti delle singole materie, con la partecipazione di un pubblico specificatamente interessato ai vari argomenti; i cicli possono essere svolti sia al pomeriggio che alla sera, per consentire a tutti di intervenire.

«Quella dei corsi – dice Pier Franco Quaglieni – è un'attività squisitamente propria del Centro Pannunzio perché i nostri seminari offrono ai loro partecipanti un momento di mediazione tra cultura accademica e bisogni personali di cultura che la conferenza non può offrire. Molti in questi anni hanno tentato di imitare la formula del Centro Pannunzio senza riuscirci perché i temi trattati, il linguaggio dei docenti, la cura con cui vengono organizzati, sono sempre stati un nostro fiore all'occhiello».

Vi possono essere corsi di tipo «monografico» su specifiche materie e corsi di carattere «interdisciplinare» di più ampio respiro e maggiore articolazione.

È evidente comunque, anche in questo caso, la difficoltà di procedere a un elenco generale che risulterebbe lunghissimo. Ci limitiamo quindi a riportare quelli effettuati negli ultimi due anni (1996 e 1997) e nei primi mesi di quest'anno, anche per dare un'idea sia del numero sia della varietà degli argomenti trattati. Precisiamo che ogni corso si articola generalmente su cinque-sei lezioni ma talvolta sono anche molte di più, nel caso per esempio di grandi cicli interdisciplinari.

- 1996 I grandi tragici greci e noi
- Il grande Piemonte settecentesco
- Ciclo d'incontri dedicato a Piero Gobetti
- Kant: le lezioni di etica
- L'arte cinematografica
- Egittologia: Ramses II
- Musil: l'uomo senza qualità
- Accademia e vita culturale in Piemonte
- La psicologia del vivere meglio
- Storia del mobile antico

- 1997 La novità del '900: la caduta dei valori individuali e l'irruzione delle masse
 Franz Schubert e Johannes Brahms
 I più significativi maestri del '900: Max Weber, Karl Popper, Julien Brenda
 Scozia: identità e storia di un popolo
 Letteratura contemporanea: il secondo '900
 L'Ulysses di Joyce
 Per orientarsi nel labirinto del Novecento: profilo delle estetiche, delle poetiche e della critica d'arte nel nostro secolo
- 1998 primi mesi
 La scena musicale nel VENTESIMO secolo
 Elena, una mitica donna fatale
 Dal dramma romantico al teatro dell'assurdo
 Sistemi e modelli nella conoscenza, nell'arte e nella morale
 Giacomo Leopardi: testimone e interprete della modernità

Molti dei sopra elencati valgono come «corsi di aggiornamento» per i docenti, ai sensi delle vigenti normative ministeriali.

B) SETTORE SCIENTIFICO

Nella pubblicazione apparsa nel 1983, in occasione del quindicesimo anno della fondazione del Centro, era stata rimarcata un'insufficiente attenzione prestata dal contesto culturale torinese – e quindi anche dal «Pannunzio» – al settore tecnico-scientifico che stava invece assumendo una crescente importanza, in relazione anche alla chiara «vocazione» industriale e tecnologica della nostra città. Già nel volumetto edito per i venti anni di vita dell'associazione si era evidenziato un rapido sviluppo delle iniziative e delle manifestazioni in questo settore, e oggi possiamo senz'altro confermare che l'aspetto tecnico-scientifico è divenuto ormai uno degli assi portanti dell'attività culturale del «Pannunzio», affiancandosi in modo paritario, in quanto a interesse e attenzione, al più tradizionale settore umanistico. Non possiamo dimenticare che merito di questa importante, oltre che doverosa, crescita del settore va soprattutto al fattivo impulso e all'appassionato impegno di Antonio Vigna, in collaborazione con Paola Liffredo.

Tutte le diverse materie del sapere scientifico sono state via via toccate, attraverso il susseguirsi fitto e costante delle conferenze e anche attraverso le

manifestazioni più complesse e corpose come i convegni, le «tavole rotonde» e i corsi: dalle scienze naturali alla chimica, dalla fisica all'astronomia, dall'economia ai temi industriali, dalla biologia alla medicina in tutte le sue numerose sfaccettature (e per quest'ultima importante e complessa materia ricordiamo, tra i tanti interventi, quelli sull'abuso dei farmaci, sulla prevenzione dei tumori, sulla delicata questione dei trapianti, sull'ancor più delicata questione dell'eutanasia, e ancora sulle allergie, sulle malattie vascolari, sulla cardiocirurgia, ecc.).

Spazio è stato dato in questo settore anche ad argomenti di scienza pura e di ricerca, come quelli sull'origine della vita, sulla natura dell'universo, sulla cibernetica, sulle ultime scoperte della microbiologia, ecc. Tra le tematiche più dibattute e di più spiccata attualità ricordiamo quella concernente lo scottante problema del «nucleare» e a questo riguardo un momento particolarmente significativo è stato l'incontro con il professor Tullio Regge.

Anche in questo caso non possiamo riportare qui il lunghissimo elenco dei vari interventi, cui hanno partecipato qualificati relatori: docenti universitari, medici, chimici, biologi, ricercatori.

Vogliamo però segnalare due filoni tematici che ormai da anni suscitano un interesse crescente, cioè quello che può essere definito del «vivere meglio» o della «salute» nel suo significato più ampio, e quello delle cosiddette «tematiche esistenziali», in particolare quindi argomenti di psicologia generale e di psicologia medica; segnaliamo tra gli altri i temi sulla depressione, sulla nevrosi, sullo stress, sulla crisi di coppia, sugli usi e abusi della psicoanalisi, sulle fobie, sul panico, ecc.

Una serie importante di corsi su questo filone si è tenuta sotto la denominazione particolarmente significativa «Il profondo dell'anima», a cura di Mara Aicardi.

Non possiamo terminare questo sintetico accenno alle manifestazioni del settore scientifico, senza ricordare, come avvenimento di rilevante significato, il ciclo di quindici lezioni sugli scienziati piemontesi degli ultimi due secoli – come Lagrange, Plana, Peano, Avogadro, Sommeiller, G. Ferraris, Einaudi, Colonnetti, G. Levi, Dogliotti, ecc. – tenute da illustri esponenti della nostra cultura scientifica, coordinati da Paola Liffredo.

C) ATTUALITÀ E COSTUME

Sempre viva e attenta, come si è detto, la partecipazione del Centro alle tematiche di attualità e alle problematiche della società contemporanea, sia sul piano generale sia per gli argomenti riguardanti più specificatamente la nostra città. Ricordiamo alcuni interventi tra i più significativi che hanno

avuto una grande risonanza e dato luogo ad accessi e proficui dibattiti:

Tavola rotonda sul tema *Valori in crisi e giovani d'oggi* (con la partecipazione di filosofi, sociologi, esponenti delle diverse confessioni religiose).

Dibattito sull'insegnamento della religione nelle Scuole statali.

Convegno interdisciplinare: *Verso il 2000, quali prospettive?*

Dibattito su *Istituzioni, partiti, corruzione: quali rimedi?*

Convegno (ad Asti): *Esisteranno ancora valori laici nel XXI secolo?*

Intervento su: *Filosofia e scienza verso un nuovo rapporto?* (a Novara – professor F. Barone)

Conferenza del Capo di Stato Maggiore dell'Esercito generale Bonifazio Incisa di Camerana: *Il nuovo modello di difesa e la riforma della chiamata di leva con apertura alle donne.*

In questi ultimi tempi con il riaprirsi, dopo cinquant'anni, degli spunti e delle polemiche sull'«olocausto» e sulla questione ebraica in generale, numerosi sono stati i dibattiti e gli interventi presso il Centro sull'argomento: *Razzismo e antisemitismo nella Germania del dopo unificazione*; «*La tesi di Ernst Nolte: è possibile comprendere il nazismo?*»; «*Il caso Pribke e le Fosse Ardeatine*»; *Antisemitismo ieri e oggi*, ecc.

A questo proposito da ricordare particolarmente la manifestazione indetta dal «Pannunzio» presso il «Salone del libro» di Torino, nel maggio del 1997, per ricordare Primo Levi nel decennale della morte, durante la quale è stato presentato il volumetto – edito a cura del Centro e della Provincia di Torino – *L'intolleranza razziale*, testo di una conferenza dello stesso Levi, tenuta nel 1979 presso il Centro Pannunzio.

Una particolare attenzione, come si è detto, è stata via via riservata alle situazioni e alle problematiche di Torino. Così elenchiamo, a titolo esemplificativo, alcuni dibattiti e «Tavole rotonde»:

Chiudere il centro al traffico delle auto?

Istruzione e cultura a Torino tra pubblico e privato.

Il centro storico di Torino, quale rilancio?

Torino è una città immorale?

Violenza, emarginazione metropolitana e progetti di recupero.

Gli extracomunitari a Torino, quali problemi, quali prospettive?

Un settore specifico che si è via via sviluppato in relazione alla crescente importanza nelle strutture e nelle configurazioni della società contemporanea, è quello che si può definire «politico-economico-giuridico» (intendendo il termine «politico» nel senso più ampio e alto, ben diverso dagli aspetti partitici e partitocratici da cui il «Pannunzio» proprio per sua natura e primaria impostazione si è sempre tenuto ben lontano).

Anche in questo caso facciamo qualche esempio:

Dibattito sulla *Morale laica e religiosa*

Tavola rotonda sulla *Legge 194: l'aborto e il diritto della donna.*

Conferenza di Giovanni Conso, ex Presidente della Corte Costituzionale
su *Parlamentari sotto processo e riforma dell'immunità.*

Tavola rotonda su: *La 194, una legge dello Stato laico per non morire d'aborto.*

Dibattito su *Prima e seconda repubblica: avanti o indietro?*

Dibattito su *La nuova legge sulla violenza sessuale.*

Tavola rotonda su *Bipolarismo e diaspora dei laici.*

Intervento del senatore Luigi Compagna su: *Costituzione, Magistratura,
libertà civili e politiche.*

Dibattito su: *È sufficiente che i cittadini scelgano direttamente il Sindaco per
dare efficienza e stabilità all'Amministrazione comunale?*

Segnaliamo ancora gli interventi *Dalla Repubblica alla Costituzione repubblicana e Costituzione e Federalismo*; inoltre, in un ambito internazionale, il dibattito su: *Natura e conseguenze della Guerra del Golfo* e la conferenza del professore Aldo A. Mola: *Dal fondamentalismo alla guerra santa: è possibile e a quale prezzo la coesistenza con l'Islam?*

L'IMPEGNO PER I «BENI CULTURALI» E LE PRINCIPALI INIZIATIVE DEL CENTRO

Intenso e costante è sempre stato l'impegno della Associazione per appoggiare e incrementare la conoscenza, la rivalutazione e la migliore conservazione dei «beni culturali» intesi nelle loro varie configurazioni, con particolare riguardo ovviamente per quelli di Torino e del Piemonte. A questo proposito riteniamo particolarmente significativo riportare la frase finale del messaggio che Walter Veltroni – vice presidente del Consiglio e ministro dei Beni Culturali – ha inviato al presidente del Centro Pannunzio donna Alda Croce, in occasione delle manifestazioni per il trentennale della scomparsa di Mario Pannunzio (febbraio 1998)

Credo sia doveroso ringraziare il vostro Istituto Culturale per ciò che ancor oggi intensamente promuove in favore della cultura e che fra le tante attività promosse riserva particolare attenzione ai temi della tutela e della fruizione dei beni culturali.

Un'attività volta a promuovere la conoscenza e la valorizzazione del patrimonio artistico italiano considerato come primaria risorsa del Paese.

In due modi si è esplicitato sostanzialmente questo specifico impegno; in primo luogo con una assidua azione di verifica e di denuncia in tutti i casi in cui l'incuria e la sprovvedutezza degli enti, quelli pubblici in particolare, avevano portato un grave pregiudizio alla conservazione e alla salvaguardia degli stessi beni; in secondo luogo operando per la massima diffusione e la migliore fruizione possibile da parte del pubblico nei riguardi di questo inestimabile patrimonio.

Innanzitutto è da rimarcare la netta posizione del Centro, espressa chiaramente – e provocatoriamente – quando nel 1980 la proposta d'acquisto, da parte dell'amministrazione pubblica, del famoso *Codice Leicester* di Leonardo da Vinci (proposta che era oggetto in quel periodo di accesi dibattiti) fu contrastata dall'Associazione – per dichiarazione dello stesso Presidente Mario Soldati – proponendo invece, finalmente, un'avveduta ed

efficace azione da parte degli enti preposti per la valorizzazione dei beni già esistenti (*in primis* i disegni di Leonardo conservati a Torino) in preda da tempo a incuria e disinteresse; nell'occasione veniva anche denunciata l'inconcepibile chiusura dei musei alla sera e durante i giorni festivi, rendendo così pressoché impossibile l'accesso a tanti cittadini.

Su questa linea d'intervento si poneva anche l'importante iniziativa, curata da Lucetta Levi Momigliano e messa in atto dal Centro nel 1982, vale a dire un ciclo di lezioni, con visite guidate da specialisti, alle collezioni della Galleria Sabauda – che celebrava i centocinquanta anni di vita – ottenendo in questo caso orari prolungati e comodi; si era insomma aperta una via che cominciava a dare i suoi frutti, sia pure faticosamente e con la necessità di una sempre vigile attenzione.

Anche dal punto di vista della promozione e della diffusione dei «beni culturali», l'Associazione è sempre stata all'avanguardia. A questo proposito è da ricordare innanzi tutto – ponendola in particolare rilievo – l'iniziativa concernente la grande Mostra dei disegni di Leonardo, inaugurata nel settembre del 1975, che rimane una pietra miliare nella storia del Centro Pannunzio, ma anche un punto fermo nella storia delle grandi manifestazioni culturali a respiro internazionale.

Già nel 1974 il Centro si era fatto promotore (tramite soprattutto i soci Valdo Fusi e Giacomo Volpini) per la costituzione di un'«Associazione degli amici della Biblioteca Reale», in relazione allo stato di abbandono in cui versava la stessa Biblioteca, chiusa ormai da tempo.

A seguito dell'azione del «Pannunzio» l'ente finiva per riaprire, anche se con continue difficoltà e vari intralci, e i disegni leonardeschi – appartenenti alla ricchissima collezione di antichi disegni italiani e stranieri posseduta da re Carlo Alberto – potevano finalmente riemergere dai sotterranei della «Reale» in cui giacevano dal 1950, completamente ignorati quindi dalle nuove generazioni.

Delle opere leonardesche riportate alla visione e all'ammirazione del pubblico si è parlato in tutto il mondo e la Mostra ha potuto annoverare circa centocinquantamila visitatori, riscuotendo un successo clamoroso.

L'Ente per il Turismo di Torino faceva stampare per l'occasione un apposito manifesto in molte lingue (ideato gratuitamente dallo Studio Testa). Il catalogo della Mostra era curato dal professor Carlo Predetti – il maggior studioso di Leonardo a livello internazionale – con prefazione di Luigi Firpo.

Purtroppo pastoie burocratiche (e anche una buona dose di ostilità da parte di determinati ambienti della burocrazia ministeriale romana e torinese, verso chi aveva così bene operato, con tanti sforzi e sacrifici) amareggiarono non poco il Centro e l'«Associazione amici della Biblioteca Reale».

Quest'ultimo ente, tanto per fare un esempio, aveva deliberato l'offerta di uno speciale antifurto per i locali ma lo strumento non fu ritirato per intralci e cavilli di varia natura; senza contare che dopo il grande successo ci fu chi tentò (vedi alcuni organismi ministeriali ben identificati) di attribuirsi il merito, dopo aver – ed è opportuno ribadirlo – ostacolato in ogni modo la realizzazione dell'iniziativa.

Ma se la Mostra dei disegni leonardeschi rimane uno degli avvenimenti più significativi e rilevanti della storia trentennale del Centro, non possiamo sorvolare sulle tante iniziative che il «Pannunzio» ha via via intrapreso per accrescere l'attenzione e l'interesse nei riguardi del patrimonio culturale, risorsa primaria del nostro Paese – e fonte potenziale di sviluppo economico e di ricchezza – e invece, come ben sappiamo, molto spesso trascurato gravemente dagli enti preposti e responsabili, che finiscono per considerarlo un vero e proprio «optional»...

Si possono inserire in questo complesso di iniziative, le numerose, importanti visite a mostre, musei, pinacoteche, ecc., organizzate via via dal «Pannunzio» in Italia e all'estero. Ne citiamo qualcuna particolarmente significativa, degli ultimi anni, non potendo certo farne un elenco completo.

A Zurigo, per la mostra *Egon Schiele e la pittura austriaca tra il 1896 e il 1930*.

A Parigi per la grande mostra antologica su Paul Gauguin.

A Venezia per la prima completa rassegna della pittura italiana dal 1900 al 1945.

Ad Aix les Bains, in visita al museo degli *Impressionisti*.

A Parma per *L'arte del Correggio*.

Ad Aquileia per gli scavi archeologici.

A Lugano per la mostra sugli *Espressionisti*.

A Parigi, in visita alla mostra *Da Manet a Matisse*.

A Salisburgo, Vienna e in Baviera, seguendo un itinerario mozartiano.

A Firenze, per la mostra sul Caravaggio

Visita ai tesori d'arte e storici di Bucarest e in altre zone della Romania.

A Caserta in visita alla Reggia.

In Normandia e in Bretagna per Gauguin.

A Vicenza, in visita alle ville palladiane.

A Martigny per la mostra su Manet.

A Milano per la mostra *Da Antonello da Messina a Rembrandt*.

In Olanda per Van Gogh.

A Lugano per la mostra *Da Picasso a Dubuffet*.

A Genova, per la grande mostra sui Futuristi.

Sono soltanto pochi esempi dei tantissimi che si potrebbero fare, e senza considerare le numerose visite a mostre e luoghi d'arte a Torino e dintorni, che non hanno comportato un viaggio vero e proprio.

Merito indiscutibile di questa così viva e intensa attività è il lavoro dell'equipe di storici dell'arte che si sono succeduti nella realizzazione delle diverse iniziative: da Lucetta Levi Momigliano a Claudia Cassio, da M. Grazia Imarisio a Willy Beck.

PER LA SCUOLA

Una particolare attenzione è stata sempre riservata al settore scolastico e a tutte le problematiche relative, anzi possiamo dire che quella della Scuola è una delle linee portanti dell'attività del Centro.

Sono in sostanza due gli aspetti con i quali si esplica questo assiduo e faticoso interessamento. Il primo è di carattere più propriamente didattico e consiste soprattutto in specifici interventi che ogni anno vengono effettuati, da docenti ed esperti, in preparazione agli esami di maturità; si tratta di veri e propri cicli che forniscono un ampio quadro delle materie trattate. La partecipazione degli studenti è sempre nutritissima e il consenso molto alto, anche per il carattere eminentemente pratico e concreto di questi corsi volti a una preparazione «mirata» e articolata. Oltre questo tradizionale appuntamento con i «diplomandi» e i «maturandi», si sono effettuati via via interventi su tematiche specifiche, come il corso «Per imparare a scrivere meglio», quello «Per imparare a studiare come progetto», e quello su «Come si traduce dal latino», oltre a vari interventi di «Orientamento universitario» per aiutare i giovani in questa difficile scelta; anche in questo caso sono soltanto pochi esempi degli anni più recenti.

Non soltanto la Scuola media superiore è stata oggetto delle attenzioni del Centro: ricordiamo a questo proposito i vari corsi dedicati ai neo-laureati in materie umanistiche, in preparazione ai concorsi a cattedra.

Oltre le numerose iniziative per gli studenti, dobbiamo ricordare quelle per gli insegnanti, con l'effettuazione di «Corsi di aggiornamento» regolarmente inseriti nell'ambito delle programmazioni ministeriali della Pubblica Istruzione; nel 1997, per esempio, se ne sono organizzati due particolarmente significativi: «L'insegnamento della letteratura italiana attraverso la critica letteraria» e «La novità del Novecento: la caduta dei valori individuali e l'irruzione delle masse».

Specialmente da evidenziare sono poi i grandi Convegni, rivolti soprattutto

to alle Scuole, che sono stati organizzati in questi anni e che abbiamo già avuto occasione di citare nel capitolo dell'«attività culturale». Ricordiamo quelli su D'Annunzio e Verga, sul Futurismo, su Dante, Montale, Pavese e Primo Levi.

Oltre alle iniziative di carattere più propriamente didattico, numerose sono state via via quelle concernenti le tante e complesse problematiche della Scuola come istituzione. Ricordiamo brevemente alcuni incontri e dibattiti degli ultimi anni: «Quale futuro per il liceo classico?», «Quale scuola per il 2000?», «La storia del '900 nella scuola, come e perché?», «La scuola statale e non statale oggi», ecc.

Nel marzo del 1997 veniva inviata dal Centro al Ministro della Pubblica Istruzione, una «lettera aperta», concernente il D.M. del 4 novembre '96 (nuove indicazioni per l'insegnamento della storia), decreto del quale si richiedeva il ritiro o la sospensione per ulteriori e più accurati approfondimenti.

«Se infatti si può condividere ' scriveva Mario Soldati ' l'idea di un maggior inserimento della "storia del Novecento" nei programmi della Scuola superiore, non si può trascurare il fatto che lo studio delle civiltà antiche, e di quella greca e romana in particolare, rivesta una fondamentale importanza nella formazione dell'uomo contemporaneo, poiché in esse vennero elaborati i concetti essenziali e tuttora attualissimi quali la razionalità, la democrazia, la cristianità e il diritto».

Il Decreto del Ministro intendeva di fatto penalizzare, comprimendoli, interi e fondamentali periodi storici. Nell'appello si facevano inoltre notare alcune oggettive difficoltà di carattere didattico strutturale che avrebbero reso necessario, sotto molti punti di vista, una «rivisitazione» della complessa e delicata materia.

Nel 1996 è stato istituito uno speciale Premio per meriti acquisiti nel settore della Scuola, intitolato – quanto mai opportunamente – a Francesco De Sanctis. Ma sentiamo il significato e gli intenti dell'importante iniziativa, attraverso le parole del Direttore del Centro, Pier Franco Quaglieni:

La scuola italiana, nel poco di buono che ancora conserva, porta l'impronta di grandi ministri della Pubblica Istruzione che erano anche dei grandi intellettuali e uomini pubblici con un forte senso dello Stato. Il primo e più grande Ministro fu sicuramente Francesco De Sanctis, sommo storico e critico della letteratura italiana [...]

Alla scuola delle farneticazioni ideologiche, delle fantasticherie pedagogiche, dei corsi di recupero in sei ore, chiamati «didattica breve», alla scuola odierna in cui è sempre meno importante il patrimonio disciplinare e la misura dei meriti, poiché si disperde in mille funzioni extrascolastiche, noi vogliamo opporre il grande

esempio di De Sanctis che sintetizza la nostra stessa idea di scuola. Alla scuola che «educa a tutto» [...] ma lascia che si giunga alla fine del liceo e non si sappia scrivere un tema in corretto italiano, noi, con l'istituzione del Premio «De Sanctis», vogliamo simbolicamente opporre un'idea di scuola realmente formativa, severa e seria, in una parola, una scuola europea.

Il 19 marzo 1996 veniva consegnato - dal Presidente del Consiglio comunale di Torino, Domenico Carpanini - il primo Premio «Francesco De Sanctis» al dott. Romano Cammarata (Direttore generale del ministero della Pubblica Istruzione), con la partecipazione della dott.ssa Marina Bertiglia, provveditore agli Studi di Torino, insieme agli altri provveditori del Piemonte e al sovrintendente scolastico per la Liguria, Luigi De Rosa. Il professor Aldo A. Mola, illustre storico e saggista, illustrava la motivazione del Premio attribuito al Direttore generale «che più ha difeso la serietà, nell'innovazione, della Scuola pubblica e ha coraggiosamente tutelato i valori della cultura classica».

Nel 1997 il Premio «Francesco De Sanctis» è stato assegnato a Luigi De Rosa, Dirigente superiore del ministero della Pubblica Istruzione. Con questo conferimento si sono voluti sottolineare gli eccezionali meriti nei confronti della Scuola e dei giovani, acquisiti dal Professor De Rosa che è stato Provveditore agli Studi di Trieste, Alessandria, Torino, Savona, ed è attualmente Provveditore agli Studi di Bergamo. Nel 1999 il Premio «De Sanctis» viene assegnato al Preside Primo Merlisenna, del Liceo Scientifico Statale Gino Segrè di Torino, mentre nel 2000 al Preside del Liceo Classico Statale Parini di Milano, Daniele Straniero.

Non va per altro dimenticato che il Centro nel 1979 venne insignito dal Ministro Giovanni Spadolini della Medaglia d'oro di benemerito della Scuola e della Cultura, riconoscimento che il direttore del Centro professor Pier Franco Quaglieni ottenne nel 1994. Nel 1999 al professor Quaglieni il Presidente della Repubblica ha conferito la più alta onorificenza della Repubblica, il Cavalierato di Gran Croce.

I «PREMI PANNUNZIO»

Nel 1982 veniva istituito uno speciale Premio assegnato dai soci del Centro a una personalità di spicco della cultura, intitolato a Mario Pannunzio, riconoscimento che è diventato ormai uno dei più importanti e prestigiosi su scala nazionale.

Il «Premio Pannunzio» si distingue dagli altri anche perchè è del tutto svincolato da ogni sia pur legittima considerazione di opportunità attualistica in quanto concesso esclusivamente per i meriti acquisiti dalla persona designata, operante nei diversi campi della letteratura, dell'arte, della scienza, del giornalismo, dell'attività pubblica e civile.

L'assegnazione viene decisa dopo un approfondito dibattito e dopo ripetute votazioni a scrutinio segreto da parte del Comitato direttivo dei soci, coordinato dal Direttore generale del Centro.

La serie dei riconoscimenti inizia nel 1982 con una figura prestigiosa e di grande fama, il senatore Giovanni Spadolini, in qualità di storico, docente universitario, giornalista.

Nel 1983 il Premio va allo scrittore Davide Lajolo mentre due anni dopo (nel 1984 non veniva attribuito) è la volta di Alessandro Galante Garrone, magistrato, docente e storico.

Nel 1986 il Premio viene assegnato all'insigne studioso e filosofo Nicola Abbagnano, mentre nel 1987 è premiato il noto giornalista Giorgio Bocca, per il suo costante impegno professionale e civile.

L'anno seguente il riconoscimento va a Massimo Mila, illustre musicologo e critico, una delle figure più prestigiose della cultura democratica del nostro Paese, purtroppo scomparso dopo pochi giorni dal conferimento.

Nel 1989 viene premiato un altro personaggio molto noto, il giornalista, scrittore e manager Furio Colombo, oggi deputato al Parlamento.

Nel 1990 il Premio va a un «mostro sacro» del nostro giornalismo, ancora validamente sulla breccia, Indro Montanelli.

Nel 1991 il Premio viene conferito a due personalità: il giornalista e scrittore Giovanni Russo, già collaboratore di «Il Mondo» e inviato speciale del «Corriere della Sera» e a Valerio Zanone, allora Sindaco di Torino ed espressione della cultura più autenticamente liberale non soltanto subalpina.

L'anno successivo il premio va a un grande nome della cultura umanistica e della letteratura contemporanea, Claudio Magris, illustre germanista, narratore e critico, ordinario di Letteratura italiana all'Università di Trieste, dopo molti anni di docenza nell'Università di Torino.

Nel 1993 un riconoscimento particolarmente toccante, spetta al grande pittore Enrico Paulucci, appartenente al famoso «Gruppo dei sei», esponente tra i maggiori della nostra pittura contemporanea.

Nel 1994 viene premiato il notissimo giornalista e divulgatore scientifico Piero Angela.

L'anno successivo vede premiato un altro nome di grande notorietà e prestigio, Alberto Ronchey, giornalista, docente universitario, autore di importanti saggi storico-politici, direttore del quotidiano «La Stampa» alla fine degli anni Sessanta e ministro per i Beni culturali nei governi Amato e Ciampi.

Nel 1996 il Premio va a Sergio Romano, già ambasciatore italiano a Mosca, docente universitario, storico e saggista. «Uno dei pochissimi uomini – dice la motivazione – che abbiano mantenuta intatta la loro autonomia intellettuale e si siano sempre battuti con coerenza contro tutti gli steccati ideologici».

Nel 1997 il conferimento spetta a Barbara Spinelli, scrittrice ed editorialista de «La Stampa», autrice di articoli di grandissimo respiro sulle tante e complesse problematiche del mondo di oggi, affrontate attraverso il filtro di un vivissimo senso della storia e i riflessi di una profonda e poliedrica cultura. Barbara Spinelli è la più giovane tra gli insigniti del «Premio Pannunzio».

Nel 1998 il Premio è consegnato a Paolo Mieli ex direttore de «La Stampa» e de «Il Corriere della Sera» e nel 1999 allo scrittore Mario Rigoni Stern.

Nel 1999 viene promosso il Premio «Torino Libera» consistente in una targa d'argento ideata e incisa da Enrico Paulucci. Il premio è stato assegnato a Lorenzo Mondo, Luigi Resegotti, Giuseppe Caldi Scalcini, Mauro Chessa, Remo Fornaca, Bruno Rambaudi, Cristina Vernizzi.

Nel 2000 il Premio è stato assegnato ad Oscar Botto, Gianni Riotta, Sergio Ricossa, Gian Enrico Rusconi, all'Associazione Vittime del terrorismo.

INCHIESTE E SONDAGGI D'OPINIONE

Nell'ambito del suo originario – e mai venuto meno – intento di rimanere il più possibile in contatto con i problemi reali e le situazioni concrete – con particolare riguardo naturalmente a quelle del Piemonte e di Torino – il Centro ha promosso, nel corso degli anni, una serie di inchieste e di sondaggi d'opinione che hanno dato un contributo relevantissimo alla più approfondita conoscenza della nostra società in così rapida e travagliata evoluzione.

Le iniziative di questo tipo sono state numerosissime e possiamo in quest'occasione citare soltanto le più indicative e in particolare quelle non legate a fatti contingenti.

Molte riguardano la Scuola e la popolazione studentesca e qui emerge subito un'amara, anche se piuttosto nota, constatazione: i problemi del grande e delicato settore scolastico continuano a essere grosso modo gli stessi, si susseguono sostanzialmente irrisolti e ne vedremo poi degli esempi significativi.

Nel 1973 si inizia proponendo un primo questionario a tremila studenti delle Scuole medie superiori, circa l'atteggiamento dei giovani rispetto ai «fatti» storici del Fascismo e della Resistenza e sul più recente fenomeno del neofascismo nelle scuole. Alcuni risultati sono allarmanti e invitano a riflettere: ad esempio l'81 per cento degli intervistati ammette di non sapere cosa sia la Costituzione e il 72 per cento sente parlare a scuola della Resistenza solo una volta all'anno.

Sempre nel 1973, rivolto agli studenti universitari, si promuove un sondaggio sulla crisi degli Atenei. Dalle risposte emerge un quadro assai preoccupante. Sui motivi della crisi le idee dei giovani sono piuttosto chiare: l'8 per cento ritiene che la colpa sia da imputare alla carenza delle strutture, il 75 per cento all'arretratezza dei Piani di studio; il problema della dequalificazione delle lauree è poi evidenziato come uno tra i più spinosi.

Un'inchiesta del 1980, mirata ad individuare la figura professionale dell'insegnante, rivela lo scontento generale della classe docente, sia riguardo alla gratificazione professionale sia al trattamento economico.

Ma non soltanto la Scuola è oggetto di sondaggi. Un'inchiesta del 1981 ha come tema: «Come trascorrono il tempo libero i torinesi?» Dalle risposte di un cospicuo campione di cittadini tra i 18 e i 75 anni emerge in primo luogo che il tempo libero è generalmente ritenuto troppo scarso e che, inoltre, i torinesi preferiscono dedicarsi ad attività poco impegnative come guardare i programmi Tv; pochi escono dopo cena, non reagendo quindi a un problema molto sentito, quello della solitudine e della noia. E proprio l'aspetto della solitudine torna in un sondaggio del 1982 sui centri urbani, ben l'82 per cento su quasi 5000 intervistati tra i 20 e i 60 anni, dichiara di sentirsi solo.

Altro importante sondaggio è quello sugli anziani a Torino. Le risposte di 3000 cittadini, nati tra il 1899 e il 1921 tracciano un quadro allarmante della condizione degli anziani oggi: ben il 98 per cento degli intervistati denuncia un atteggiamento di emarginazione dell'anziano da parte della società, il 54 per cento considera l'assistenza sanitaria insufficiente.

Un'inchiesta viene promossa nel 1982 per stabilire gli indici di popolarità di cui godono i partiti e gli uomini politici a Torino; è veramente significativo che solo un 28 per cento dichiara di aver fiducia nei partiti, e anche il grado di partecipazione politica si rivela scarso.

Nel 1983 si torna ai temi scolastici con un'inchiesta regionale su «Scuola e mondo del lavoro», rivolta a studenti delle scuole medie superiori, nelle sei province piemontesi.

Confrontando i dati con quelli di un sondaggio di alcuni anni prima emerge la conferma del sempre minor aggancio dei giovani alle tensioni ideologiche e alle grandi problematiche sociali e collettive (il che ha sicuramente aspetti positivi ma anche negativi) nonchè la crescente preoccupazione per un concreto, e ben remunerato, inserimento nel mondo del lavoro; risulta però piuttosto alto il grado di sfiducia nell'ottenere un'occupazione commisurata al titolo di studio ottenuto.

Viene poi affrontato un argomento molto controverso e delicato, quello sull'«ora di religione» nelle scuole e l'indagine, condotta tra gli studenti delle medie superiori e tra le persone adulte (esclusi gli insegnanti), conferma lo stato di incertezza che c'è su questo tema: uno studente su tre e un adulto su due sono favorevoli all'insegnamento della religione cattolica, ma solo il 23 per cento ne auspica l'inserimento nell'orario delle lezioni vero e proprio.

Nel 1985 si ripropone una nuova inchiesta sugli anziani, che coinvolge circa 3500 torinesi nati tra il 1889 e il 1926: si confermano, anzi si accrescono, i risultati precedenti evidenziando la diffusa emarginazione sociale, l'insufficienza delle strutture sanitarie, le difficoltà economiche, dovute a pensioni inadeguate, ecc.

Come si vede, problemi anche oggi tutt'altro che risolti. Se una notevole

attenzione è stata riservata via via ai settori giovanili e alle problematiche della «Terza età», risulta scarso invece l'interesse per le fasce intermedie di adulti che pure hanno subito pesantemente le trasformazioni economico-produttive e sociali di questi ultimi anni. Il «Pannunzio» ha cercato di colmare la lacuna, promuovendo nel 1986 un'indagine su persone tra i 35 e i 45 anni, quella che potremo definire la «seconda età».

Ne è emerso un quadro d'insieme tutt'altro che positivo, riflettendo soprattutto un diffuso senso di frustrazione e di crisi d'identità. Il 41 per cento degli intervistati si è dichiarato insoddisfatto della vita condotta e il 36 per cento soltanto affermava di sentirsi realizzato nel lavoro.

La grandissima maggioranza denunciava poi il progressivo peggioramento della «qualità» della vita e dell'ambiente.

Nel 1987 veniva promossa un'altra indagine di grande importanza, quella sul grave problema del traffico e dei trasporti nella città. La maggioranza dei torinesi intervistati dichiarava di non ritenere che l'amministrazione avesse affrontato in modo soddisfacente e concreto i problemi della circolazione e dei trasporti pubblici. Si segnalava inoltre l'urgenza di nuovi parcheggi e l'istituzione di servizi pubblici più veloci e frequenti.

La maggioranza infine si dichiarava non disposta a rinunciare all'uso dell'auto nel centro della città, giudicando con sfavore un'eventuale chiusura del «centro storico» alla circolazione automobilistica. Il problema del traffico urbano ha continuato ad essere tra quelli più sentiti e discussi e il «Pannunzio» se ne è fatto interprete promuovendo nel 1990 un'altra indagine che in sostanza conferma, e sotto molti aspetti mostra aggravate, le situazioni emerse in precedenza; balza all'occhio peraltro, in alcuni casi, una certa contrapposizione, quasi paritaria, di opinioni, a ulteriore prova di come siano difficili e complessi questi problemi, soprattutto se si fanno «incancrenire» rifuggendo, per vari motivi, da soluzioni incisive e coraggiose. Un dato infatti che fa riflettere è che una buona percentuale di intervistati (pressochè la metà) dichiara di non avere alcuna fiducia che le varie questioni possano essere risolte entro un ragionevole lasso di tempo.

È sempre del 1990 un'interessantissima penetrazione nel «privato»: un'indagine sulla famiglia e sulla vita di coppia. Ne emerge una situazione molto complessa nella quale assume particolare risalto come lavoro, fretta e stress minaccino in modo crescente il senso e il contenuto della famiglia; questo tradizionale istituto mostra però, alla fine, di poter ancora «reggere» pur a prezzo di molti sacrifici con un impiego sempre più massiccio di buona volontà.

Nel 1991 si fa un'inchiesta di particolare attualità: il giudizio di 1000 torinesi – studenti, impiegati, operai – sulla Guerra del Golfo. In sostanza una

maggioranza piuttosto chiara contro le gravi provocazioni di Saddam e a favore dell'intervento militare alleato, mentre viene invece giudicata inopportuna la posizione pacifista del Pci-Pds.

Dopo una singolare inchiesta dell'8 marzo 1991 sulle «donne e la politica» – che mostra in sostanza emerge la prevalenza di un ruolo tradizionale della donna e la scarsa tendenza all'impegno politico, soprattutto per quello «attivo» – si torna al delicato settore della Scuola, con un sondaggio, nel mese di maggio, sugli insegnanti e sulla loro posizione professionale. Come nelle inchieste precedenti su questo tema emerge una sostanziale demotivazione e vengono denunciate disincentivazioni, confusioni strutturali, mancati progetti di ammodernamento, ecc. Purtroppo antiche carenze, come sappiamo bene, anche se alcuni aspetti come la «libertà di insegnamento» e l'«autonomia scolastica» mostrano qualche segno di miglioramento.

Nel luglio del 1991 è la volta degli studenti a essere intervistati (circa 2200 dei «maturandi» delle diverse scuole torinesi) sulla situazione scolastica in generale. Anche in questo caso il quadro è desolante: carenze nei programmi, mancanza di preparazione pratica, sensazione di studiare cose inutili, scarsa attenzione da parte dei docenti, ecc. Cose risapute e in gran parte reali, ma non mancano contraddizioni e anche una certa tendenza al «disimpegno» da parte degli stessi studenti: per esempio l'Università che viene criticata, ma poi desiderata da una netta maggioranza «per rimandare il problema del lavoro», o come la scuola nel suo complesso che è auspicata «più facile»; infine, per quando riguarda l'ingresso al lavoro, emerge la pressochè generale convinzione che sia necessaria la «raccomandazione», argomento che in molti casi dà l'impressione di essere usato come comodo alibi.

Nel dicembre del 1992 viene effettuato un altro sondaggio estremamente significativo: sono stati intervistati 633 giovani (un terzo studenti medi, un terzo universitari e un terzo lavoratori o disoccupati). La domanda era: «Conosce l'art. 3 della Costituzione che sancisce l'uguaglianza di tutti?». Le risposte hanno evidenziato un quadro di scarsissima conoscenza dell'argomento, soprattutto da parte degli studenti che hanno anche confermato, nella grande maggioranza, di non ricevere nozioni di educazione civica e di sentir parlare pochissimo di razzismo, di antisemitismo, ecc.

Ad analoghe conclusioni si arriva con un'inchiesta del maggio del 1994 rivolta a 487 studenti delle medie superiori circa lo studio del periodo fascista e delle sue implicazioni. Quasi la metà risponde che ne ha sentito parlare «a volte» e il 21 per cento «raramente»; oltre il 50 per cento non sa indicare tre nomi di noti antifascisti. In definitiva emerge un chiaro «disimpegno» da parte della scuola, che preferisce evitare argomenti che dovrebbero invece trovare collocazione prioritaria e un'attenzione costante.

Molto interessante è anche un'inchiesta del marzo del 1993 (rivolta a 2600 cittadini tra i 18 e gli 80 anni) concernente i partiti politici e lo scottante e attualissimo tema di «tangentopoli». Sono da sottolineare due risultati soprattutto: l'80 per cento degli intervistati vorrebbe abolire il finanziamento ai partiti (e vengono subito in mente le iniziative prese più volte al riguardo dal Centro Pannunzio fin dal 1974) e oltre la metà giudica migliore la società civile della società politica (che della prima dovrebbe essere l'espressione!)

INIZIATIVE VARIE

Raduniamo in questo capitolo le numerose iniziative, della più varia natura, che in tutti questi anni sono rientrate nell'intensa e poliedrica attività del Centro e cerchiamo di riassumere, per singoli settori, le più significative.

I CONCORSI

Generalmente caratterizzati da grande partecipazione e notevole consenso sono i Concorsi che in questi anni il Centro ha indetto e organizzato.

Già nel 1969 – quindi a un anno appena dalla sua fondazione – venivano istituite alcune borse di studio riservate ai laureati in storia, per incentivare le ricerche su Mario Pannunzio e «Il Mondo». Ma non solo all'Università si è pensato perché l'anno seguente veniva bandito, tra i giovani delle Scuole medie superiori, un Concorso a premio, al fine di divulgare la funzione culturale, politica e sociale del settimanale fondato da Mario Pannunzio.

Altri Concorsi, rivolti soprattutto al settore scolastico, sono stati via via indetti negli anni successivi. A partire dal 1977 veniva istituito – da un'idea di Vanna Nocerino e sotto l'alto patronato del Presidente della Repubblica – un Premio letterario rivolto a tutti, diviso in tre sezioni: poesia, narrativa e giornalismo, per opere in lingua italiana mai presentate ad altri concorsi. Sono risultati via via vincitori nomi prestigiosi della letteratura nazionale ed anche – aspetto molto importante – giovani emergenti e di sicuro avvenire.

Attualmente il Premio ha cadenza biennale e alle tre sezioni tradizionali, sopra citate, se ne sono aggiunte altre due: per una tesi di laurea riguardante la cultura umanistica italiana o straniera del Novecento e una particolare sezione riservata ai giovani sino a venti anni.

Oltre a questo settore specificatamente letterario, un altro filone si è mostrato via via molto attivo e ha riscosso notevoli consensi, quello dei con-

corsi fotografici, con l'intento soprattutto di incrementare l'interesse e il desiderio di documentazione del nostro passato o per mettere in rilievo, attraverso le immagini, aspetti particolari della nostra società. Così, per fare un esempio recente, nel settembre del 1996, veniva indetto – in collaborazione con l'Associazione piccole e medie imprese – un concorso, intitolato ad Arrigo Olivetti, sul tema: «Luoghi di lavoro in Piemonte, in Italia e nel mondo».

A proposito di questi importanti aspetti «iconografici», ricordiamo che presso la sede del Centro è operante il cosiddetto «angolo visivo» dove viene allestito ed esposto, via via, materiale fotografico su determinate tematiche e per particolari occasioni. A questo riguardo è il caso di ricordare come la fotografia sia stata sempre un costante interesse di Mario Pannunzio, basti pensare alle splendide foto de «Il Mondo».

LE MOSTRE DEL «PANNUNZIO»

Tra i momenti più significativi e importanti per la vita del Centro, ricordiamo sicuramente quelli dedicati all'allestimento delle mostre. È sempre stata una tradizione del «Pannunzio» e nell'arco di questi ultimi dieci anni ne annoveriamo un numero considerevole. I temi sono svariati: storici, artistici, ritratti di personaggi la cui opera particolarmente «graffiante» ha lasciato un segno nella nostra epoca. Certamente i protagonisti di queste mostre hanno in comune l'anticonformismo, il rigore morale, la coerenza non asservita ai partiti o al potere.

Pur essendo così variegate, queste iniziative sono ispirate dalla ricerca costante – carattere intrinseco del Centro Pannunzio – di testimoniare la libertà e la varietà, anche se scomode o sconosciute; sono caratterizzate da quello spirito laico e volteriano che ha sempre contraddistinto le innumerevoli attività del Centro.

Queste mostre hanno ottenuto un notevole successo, sia per il consenso della critica, sia per l'afflusso del pubblico.

È del dicembre 1987 – gennaio 1988 la mostra *Visti da Chicco*, una raccolta di caricature di Riccardo Chicco pubblicate su vari quotidiani: attori popolari, artisti e uomini di cultura fra i più noti e quotati sono ritratti con ironia e acutezza psicologica.

Segue nel gennaio 1989 la mostra (curata da Pier Franco Quaglieni e Maria Grazia Imarisio) *Sfogliando «Il Mondo» di Pannunzio*, inaugurata alla Biblioteca Nazionale. Si tratta della prima mostra dedicata in Italia al grande settimanale a quarant'anni dalla pubblicazione del primo numero (febbraio 1949). Vengono esposti numeri originali de «Il Mondo», fotografie, vignette di Maccari e di

Bartoli (la mostra è stata realizzata con l'Assessorato all'Istruzione di Torino).

Un anno dopo, sempre alla Biblioteca Nazionale di Torino, singolare e curioso è l'allestimento della mostra su *Oggetti della memoria, memoria degli oggetti* (a cura dell'architetto Diego Surace).

Ricordiamo nell'ottobre del 1991 un appuntamento di sicuro interesse storico: la Biblioteca Nazionale ospita la mostra su *Cavour nella caricatura* a 130 anni dalla morte del più grande statista piemontese e in occasione del restauro del suo monumento in Piazza Carlina (allestita e ideata dal Centro Pannunzio con il Mediocredito Piemontese e la Biblioteca Nazionale). La mostra ricorda Camillo Cavour in modo diverso dalle celebrazioni retoriche ufficiali; lo statista viene immortalato dai caricaturisti di molti giornali satirici, un modo abbastanza consono all'anticonformismo cavouriano. Si riscopre così un Risorgimento «controcorrente». La mostra viene visitata dal presidente della Repubblica Francesco Cossiga in visita ufficiale a Torino.

Nel gennaio 1992 il Centro si sofferma su un tema particolarmente sentito: viene allestita infatti una mostra intitolata *Da Pannunzio al Centro Pannunzio*, il cui scopo è quello di sottoporre ad una verifica da parte del vasto pubblico le iniziative del Centro, documentate appunto dalla mostra. Essa viene fatta in occasione dei 25 anni della fondazione del Centro. Nel novembre dello stesso anno viene ideata e promossa dal Centro un'altra iniziativa degna di essere citata: la mostra storico-artistica-fotografica *Torino e il suo Liberty* (allestita dagli architetti Maria Grazia Imarisio e Diego Surace).

Il 1993, anno denso di attività, si conclude a dicembre con l'inaugurazione, alla Biblioteca Nazionale, della mostra *Le caricature di Gec* in ricordo di Enrico Gianeri a dieci anni dalla sua scomparsa. Caricaturista, avvocato, giornalista, autore rinomato di libri illustrati di carattere satirico, egli prende spunti dalla realtà quotidiana per commentare con stile graffiante e pungente personaggi politici e storici, attori, attrici, musicisti e ballerini. L'esposizione, che contiene 150 pezzi tratti dall'Archivio storico di Torino ed esposti per la prima volta al pubblico, presenta, attraverso tutti i periodi dell'attività di Gec, esempi importanti dei temi a lui più cari. Emerge un lucido e satirico quadro della vita della città, di un'epoca storica-politica e di costume: interni domestici, uffici pubblici, il teatro, il caffè, le strade.

In campo artistico ricordiamo invece l'inedita rassegna di progetti e immagini d'epoca nella mostra *Liberty perduto, Liberty ritrovato*, promossa nel gennaio del 1995 dal Centro Pannunzio e da Daniela Piazza Editore curatori Maria Grazia Imarisio e Diego Surace).

Una delle iniziative più importanti del 1995 è stata quella dedicata a Mino Maccari, artista, giornalista, vignettista, direttore di giornali. Si è inaugurata nel mese di novembre (curata da Maria Grazia Imarisio, Diego Surace e Pier Franco Quaglieni) *Un Mondo di Maccari 1949/1966*, mostra delle vignette

del noto collaboratore del giornale di Pannunzio. Attraverso l'ironia, lo stile beffardo e amaro dell'autore, la mostra presenta degli spaccati del nostro Paese, che tra mille contraddizioni riemerge dalle macerie della guerra e vive «il miracolo economico». Sulla rivista pannunziana Mino Maccari ha evidenziato gli aspetti più salienti del costume italiano, che caratterizzano un periodo determinante nella storia del secondo Novecento. L'intento della mostra è stato quello di far conoscere al pubblico il grande artista nella veste di vignettista. Attraverso la satira pungente e l'umorismo, si possono rivedere pagine di storia italiana recente e ritratti di personaggi politici.

Infine il 1997 vede due altri appuntamenti: nel gennaio si inaugura (promossa sempre dal Centro Pannunzio) la mostra internazionale di *ex libris* Cervantini *Don Chisciotte ed i mulini a vento*, con la presenza di numerosissimi pezzi da collezione provenienti da tutto il mondo.

A dicembre viene inaugurata, sempre alla Biblioteca Nazionale, una mostra dedicata a un altro personaggio significativo de «Il Mondo», Amerigo Bartoli. Questi, insieme a Maccari, illustra con le sue vignette il settimanale di Pannunzio, più bonario rispetto allo stile graffiante del compagno, ma dotato anch'egli di grande efficacia umoristica. Artista di indubbio talento, eclettico, dall'intensa e brillante carriera, si cimenta in varie esperienze come pittore, scultore, vignettista e ottiene numerosissimi riconoscimenti e premi in Italia e all'estero. Nel 1999, a cinquant'anni dall'uscita del primo numero de «Il Mondo», viene organizzata al Lingotto di Torino una grande mostra *Tutto l'oro del «Mondo»*.

LE PUBBLICAZIONI

Intensa e costante l'attività editoriale del Centro e numerose le pubblicazioni che via via sono apparse, pur con l'esiguità dei mezzi della Associazione (esiguità che è comunque testimonianza e conferma della sua assoluta e irrinunciabile «libertà»).

Dal 1969 al 1971 usciva il periodico «Nuove prospettive», direttore Roberto Curione; vi collaboravano tra gli altri Garosci, Jemolo, Benedetti, ecc. Va ricordato in modo particolare il numero dell'ottobre 1969 che riportava in prima pagina la ripresa delle pubblicazioni de «Il Mondo», sotto la direzione di Arrigo Benedetti.

Dal 1971 al 1977 veniva pubblicato il nuovo periodico di cultura, attualità e politica dal titolo «Il Pannunzio» diretto in primo tempo da Giulio Castelli e successivamente da Nino Puliatti. Ricordiamo alcuni tra i principali collaboratori: Arrigo Benedetti, Valdo Fusi, Alessandro Galante Garrone,

Massimo Mila, Arrigo Olivetti, Gian Renzo Morleo, Gianni Rondolino, Alessandro Passerin d'Entrèves, Valerio Zanone, Filippo Barbano.

Nella primavera del 1974 il periodico, con articolo in prima pagina, si faceva portavoce della posizione laica del Centro nel referendum sul divorzio.

Nel 1975 usciva un numero speciale dedicato alla mostra dei disegni di Leonardo (su cui ci siamo intrattenuti nei capitoli precedenti) mentre nel 1977 l'organo di stampa del Centro commemorava la figura e l'opera di Arrigo Olivetti ad un mese dalla morte.

Da mettere poi in particolare rilievo che dal 1978 ad oggi esce mensilmente – prima sotto la direzione di Vanna Nocerino e attualmente sotto quella di Mara Pegnaieff – il «Notiziario del Pannunzio» con riportate tutte le manifestazioni indette per il mese seguente, dalle conferenze ai convegni, dalle mostre agli itinerari d'arte, dai corsi alle pubblicazioni. Vengono date anche notizie sulla vita socio-aggregativa del Centro e inoltre vi figura un commento sui principali avvenimenti o su particolari temi d'attualità.

Il Notiziario rappresenta uno strumento essenziale della vita dell'Associazione e una fonte storico-memoriale quanto mai importante. Nel 1997 il Bollettino è stato «reinventato» da Ugo Pero ed ha assunto una struttura grafica più gradevole e più efficace anche dal punto di vista informativo.

Sono quindi da ricordare significative pubblicazioni su argomenti specifici. Nel 1970 il Centro pubblicava il testo dei Patti Lateranensi, a cura di Enzo Pezzati, che delineava in sintesi la storia dei difficili rapporti tra Chiesa e Stato, dal Fascismo ai giorni nostri. Il titolo della pubblicazione è emblematico: *Il Concordato da stracciare* e fa parte della collana dei Quaderni Laici, creata in collaborazione con l'editore Werner per sensibilizzare l'opinione pubblica sui problemi che troppo spesso si ama mettere sotto silenzio.

Nel 1971 veniva stampato *Pannunzio e Il Mondo*, a cura di Pier Franco Quaglieni, raccolta di testimonianze e commenti che ripercorrono la complessa vicenda del giornale e del suo fondatore, inserita in un periodo quanto mai intenso e impegnativo di storia politica, civile e culturale del nostro Paese; è opportuno ricordare che si tratta della prima pubblicazione uscita in Italia su «Il Mondo».

Il grande settimanale pannunziano – che è naturalmente la fonte ispiratrice e formatrice dell'attività del Centro – tornava nel 1978 con il saggio di Pier Franco Quaglieni: *Il nostro debito con «Il Mondo» di Pannunzio* (edit. Le Monnier, Firenze), pubblicazione che nella sua sobria ed elegante efficacia è sicuramente tra le cose migliori che si siano scritte sul prestigioso periodico.

Ancora su «Il Mondo» e sul suo grande Direttore, un altro saggio di Pier Franco Quaglieni: *I punti fermi di Pannunzio* (ESI, Napoli 1979).

Nel 1983 Gabriella Romano è autrice del primo riepilogo «storico» del Centro, con il volumetto: *I quindici anni del Centro Studi Pannunzio*.

È significativo, e quanto mai attuale, rileggere le parole di Pier Franco Quaglieni nella prefazione al volumetto:

Vasi di coccio tra vasi di acciaio, abbiamo resistito agli attacchi e alle lusinghe giungendo ad una piccola meta (che vediamo semplicemente come una modesta tappa da cui subito ripartire per andare avanti) senza rinunciare mai alle nostre idee, senza venire mai a compromesso con le nostre coscienze, senza lasciarci sedurre dal «volto demoniaco del potere».

A partire dal 1986 il Centro dava vita ad una pubblicazione annuale offerta come strenna ai soci. Il primo volumetto consisteva in una raccolta di scritti di autorevoli personalità del mondo intellettuale italiano.

Ricordiamo, tra gli altri, gli interventi di due illustri pedagogisti, i professori Fornaca e Vergnano, che hanno affrontato temi importanti per il futuro democratico della scuola italiana, e inoltre l'approfondita analisi linguistica che Oscar Navarro ha condotto sulla raccolta poetica *La Terra promessa* di Giuseppe Ungaretti.

Figure del Piemonte laico è il titolo della strenna 1987: si tratta di una serie di profili concernenti Francesco Ruffini, Piero Gobetti, Marcello Soleri, Augusto Monti, Ferruccio Parri, Franco Antonicelli, Arrigo Olivetti, Mario Bonfantini, Alessandro Passerin d'Entrèves: note figure della cultura laica subalpina ritratte con particolare rigore storico e vivacità giornalistica da Pier Franco Quaglieni, autore anche, nel 1987, di un saggio su *Guido Gozzano*.

Come strenna 1988 è stato dato a tutti i soci un estratto della pubblicazione *Pannunzio e «Il Mondo»*, edita in occasione del ventennale della morte di Mario Pannunzio e della fondazione del Centro, contenente testimonianze significative sull'argomento, come quelle di Mario Soldati, Valerio Castronovo, Giovanni Spadolini, Indro Montanelli, Giovanni Russo, Norberto Bobbio, ecc.

Nel 1989 veniva pubblicato – con testo di Mario Soldati – il catalogo delle mostre allestite dal Centro *Visti da Chicco e Sfogliando «Il Mondo»*.

Sempre nel 1989 usciva il volumetto scritto per ricordare *I primi 20 anni del Pannunzio*, autori Giancarlo Borri e Rossella Lajolo.

A partire dal 1990 il ritmo delle edizioni si faceva via via più serrato e diventa impossibile riportare tutti i titoli editi dall'Istituto.

L'ATTIVITÀ SOCIO-AGGREGATIVA

Come in ogni organizzazione o ente che coltivi e persegua intenti comuni e una comune linea di comportamenti e di idee, molto importante è l'aspetto «socio-aggregativo» e sotto questo punto di vista il Centro ha sempre effet-

tuato un'intensa, proficua attività, mai peraltro fine a se stessa, ma con l'intento prioritario di favorire al massimo una sempre più approfondita – e necessaria – conoscenza tra i soci.

Così ricordiamo, tra le tante iniziative che hanno sempre riscosso grande consenso (e su cui peraltro non possiamo soffermarci dettagliatamente), gli «Incontri al Caffè San Carlo», gradevoli riunioni (all'insegna dell'illuminista «Il caffè» dei fratelli Verri) su di un tema culturale o di attualità (e tra questi meritano una particolare citazione le seguitissime letture dei cosiddetti *libri del cuore*).

Un'iniziativa del 1998, molto significativa, è la costituzione del «Gruppo Giovani del Pannunzio» (GGP) che ha dato forma organizzativa e «ufficialità» a un settore da sempre oggetto di molta attenzione da parte del Centro. Sentiamo al riguardo il Vice-direttore dell'Associazione ingegner Fabrizio Dagosta (promotore di questo particolare Gruppo) che così ha dato l'annuncio nel Notiziario del dicembre 1997:

Con il gennaio 1998 verrà formalizzata la creazione di un GGP, Gruppo Giovani del «Pannunzio». Le ragioni sono molto semplici: è indispensabile garantire ai giovani del Centro, spazi adeguati nel quadro delle attività associative; offrire a tutti i soci la possibilità di conoscere da vicino le idee dei giovani e di stabilire un luogo di incontro e di confronto tra le generazioni; radicare in modo più vigoroso la continuità del Centro fra le nuove generazioni [...]

È l'idea con cui la nuova Presidente, Alda Croce intende inaugurare il nuovo anno. Nelle prime interviste ai giornali, all'atto del suo insediamento, Alda Croce aveva promesso un interesse accentuato del Centro per i giovani. La promessa è stata mantenuta...

IL CENTRO PANNUNZIO: UN PROGETTO DI CULTURA LIBERA, LAICA, PLURALISTA

Sorprende sempre constatare come, a distanza di tanti anni dalla sua cessazione (8 marzo 1966), le linee politico-culturali de «Il Mondo» siano ancora così valide e attuali, e così radicate – magari senza averne piena percezione – nel pensiero e nella coscienza di moltissimi di noi.

Eppure tante cose sono cambiate: le situazioni, gli avvenimenti, i personaggi si sono succeduti e intrecciati in un quadro quanto mai complesso, aggrovigliato, spesso contraddittorio; soprattutto negli ultimi anni ci sono stati, come ben sappiamo, un vero e proprio terremoto politico e cambiamenti profondi d'ordine sociale e di costume.

Ma vi sono due elementi che sopra gli altri si impongono e che possono spiegare questa straordinaria vitalità, questa costante e irriducibile fertilità. Primo punto: le idee di fondo, le linee-guida, i criteri informativi de «Il Mondo» – dettati da Mario Pannunzio – hanno sempre mantenuto un'eccezionale coerenza, una fedeltà assoluta agli intenti iniziali, espressi sempre con inequivocabile chiarezza; ma è una coerenza di carattere etico-politico e morale, riferita essenzialmente ai valori, chè anzi – ed è il secondo punto – gli interventi di questo prestigioso periodico sono stati sempre segnati da precisi richiami alla situazione reale e alle condizioni storiche del Paese.

E queste sono anche, a ben vedere, le caratteristiche di fondo che hanno sempre contraddistinto il Centro sin dal suo sorgere, nel 1968. Prendere a simbolo il nome di Mario Pannunzio non ha significato quindi – non è superfluo ribadirlo – assumere un'etichetta di facile suggestione, né considerarla semplicemente come un omaggio al grande giornalista e intellettuale scomparso nello stesso anno, ma è stata sostanzialmente una precisa scelta di pensiero e di coscienza; la scelta insomma di rimanere fedeli a determinati valori, a certi principi di base, costituendo una sorta di cornice ideale nei riguardi degli aspetti e delle forme di un'attività culturale che si sviluppava subito con grande intensità e ad alto livello qualitativo ma sempre con asso-

luta, stretta aderenza alle situazioni concrete del nostro vivere.

Ripercorrere la storia del Centro Pannunzio in questi trent'anni è allora anche un po' ripercorrere quella de «Il Mondo», al di là di un doveroso «resoconto» di avvenimenti, di iniziative, di manifestazioni, che abbiamo tentato di tracciare, sia pure sommariamente, nei capitoli precedenti.

Questo ha fatto sì che l'associazione abbia sempre vissuto e operato nella sua riconosciuta e riconoscibile «identità», lontana da ogni compromesso, da ogni condizionamento, da ogni conformistico e furbesco atteggiamento, tutti aspetti che la confusa e spesso smodata proliferazione di enti e organismi, piccoli o grandi, ha evidenziato in grande quantità, in questi decenni nel nostro Paese. Una linea sempre seguita e garantita dai vari Presidenti che si sono succeduti e in particolare da Pier Franco Quaglieni che è stato il direttore e l'«anima» del Centro sin dal suo sorgere.

Ripercorrere la storia del «Pannunzio» vuol dire quindi confermare e ribadire i legami ideali e culturali con «Il Mondo» che rappresentò, per dirla con Nicola Matteucci: «La coscienza liberale dei problemi del nostro tempo, essendo il liberalismo non un'ideologia da conservare e da difendere ma un metodo con cui risolvere i problemi che concretamente si pongono all'azione di governo, avendo come fine una sempre più ricca ed articolata libertà degli uomini e dei gruppi».

Riportare questo concetto in un ambito più strettamente culturale significa avere, in estrema sintesi, la sostanza ideale che ha sempre caratterizzato l'Associazione.

Una cultura quindi «libera, laica, pluralista» quella del Centro Pannunzio: libera da ogni condizionamento partitico o ideologico; laica, vale a dire lontana da ogni dogmatismo, confessionale o meno; pluralista, aperta cioè ad ogni voce libera e autentica.

«Il Mondo» nacque dalla cultura crociana (resa ancor più viva e fertile dall'incontro con quelle salveminiiana ed einaudiana) e morì crociano; ed è particolarmente significativo che proprio la figlia del grande filosofo, Alda Croce, sia stata eletta, con votazione plebiscitaria nel giugno '97, nuovo Presidente del Centro, succedendo a Mario Soldati, nominato Presidente onorario.

Benedetto Croce iniziò la sua collaborazione a «Il Mondo» già dal quarto numero del 1949 e continuò a scrivere assiduamente sul settimanale pannunziano quasi fino alla sua morte, nel 1952. Questa derivazione familiare, ma soprattutto spirituale e culturale, è insieme un vanto e un impegno, un punto di riferimento ideale e un preciso intento progettuale.

Per questa sua fondamentale e irrinunciabile «vocazione», il Centro ha sempre dovuto superare difficoltà, incomprensioni, tentativi di condizionamento ed ha dovuto «combattere» contro non poche, più o meno larvate, ostilità;

a questo riguardo tornano alla mente proprio le parole di Mario Pannunzio che in una lettera a Norberto Bobbio, scriveva:

Giornali come questo, che si propongono un compito non soltanto di osservazione ma di commento, di sollecitazione, di iniziativa, hanno la vita fatalmente difficile. Basta guardarsi attorno: qualunque impresa che dia appena il segno di un impegno morale e politico, trova sempre, da noi, una curiosa ostilità, agguerrita, tenace, invincibile.

Ecco, pensiamo che si possa applicare pienamente questo chiaro e realistico commento al Centro «Pannunzio», alla sua storia, alle sue idee, alle sue battaglie in questi trent'anni. Ci permetteremmo soltanto di non accogliere il termine «invincibile». Le vicende dell'Istituto hanno infatti dimostrato come, attraverso lo sforzo costante, la volontà, la dedizione, la dirittura morale e «politica», si possa alla fine risultare, se non vincitori, almeno non sconfitti. «E questo è anche l'impegno preciso che di fronte a tutti i soci – dice Alda Croce – il Centro si assume per il futuro».

GIOVANNI SPADOLINI

DA PANNUNZIO AL CENTRO PANNUNZIO

Ricordiamo, a cinque anni dalla scomparsa, Giovanni Spadolini pubblicando quello che sarebbe dovuto essere il suo ultimo discorso al Teatro Regio di Torino, agli amici del Centro Pannunzio come Presidente del Senato della Repubblica.

Roma, 31 gennaio 1992

Cari Amici,

avevo due motivi fondamentali che mi rendevano particolarmente cara la presenza a Torino in questa giornata, presenza bloccata dalla discussione che proprio in queste ore vede impegnato il Senato, insieme con la Camera dei Deputati, sulle comunicazioni del Presidente del Consiglio e per il bilancio di una legislatura che volge ormai alla sua conclusione naturale: il che, fra le mille difficoltà della vita politica, costituisce un fatto senz'altro positivo, interrompendo la serie ormai ventennale di scioglimenti anticipati.

Mi rivolgo a voi, quindi, ricorrendo a questo messaggio pieno di rammarico, ma certo che voi apprezzerete, come avrebbe fatto Pannunzio – credente nella vecchia Italia – la decisione di non abbandonare il timone della «nave Senato» in questi giorni così tormentosi. Il senso del dovere, in altre parole.

Il primo motivo per cui avrei tenuto ad essere fra voi era il desiderio di esprimere direttamente agli amici del Centro Pannunzio il mio vivo apprezzamento per la loro opera, volta a testimoniare i principi di moralità civile, di laicismo come senso dello Stato, e gli insegnamenti di quella stagione irripetibile in cui si operò un innesto straordinario fra cultura e politica. Fra tutti gli animatori del Centro Pannunzio, consentitemi di ricordare in modo speciale il suo presidente, l'amico Mario Soldati, che, con la sua lunga milizia culturale e con l'autorevolezza che gli deriva dalla eccezionale opera letteraria, costituisce la testimonianza vivente di quello che fu il gruppo di intellettuali riuniti intorno al direttore di via Campo Marzio. E un saluto altrettanto affettuoso a Pier

Franco Quaglieni che, con dedizione commovente, quasi con fedeltà all'esercizio di una missione, contribuisce in misura determinante a difendere la lezione di Pannunzio, tramandandola alle generazioni più giovani.

Il secondo motivo che rende per me così doloroso essere oggi lontano da Torino era la volontà di ricordare insieme a voi la lezione di Pannunzio ora che – scomparsi Moravia e Maccari – so di essere io l'unico e ultimo superstita del primo numero de «Il Mondo», del 19 febbraio 1949. Una lezione che fu in primo luogo una lezione di vita, offerta da un grande giornalista che era un grande artigiano, sempre pronto a scegliere di persona le foto, a curare direttamente l'impaginazione, a stilare da solo i titoli. Un direttore che faceva scrivere, e spesso riscrivere, con un'abilità innata di scopritore di uomini, di giudice di talenti.

Sul filo della memoria rivedo tutti i personaggi fondamentali di quel *Mondo*, di quelle battaglie ideali condotte secondo una concezione del giornalismo fondato su grandi passioni: le istituzioni stesse sentite come passioni. Ripenso a Croce e Salvemini, a Montale e Valiani, a La Malfa e Carandini, a Jemolo e Compagna, a Flaiano e Gorresio.

«Uscirà presto a Roma un settimanale politico letterario da me diretto: «Il Mondo». Vorrei la sua collaborazione: abbiamo due pagine dedicate alla letteratura, all'arte, alla storia, ecc., con articoli su autori, profili di personaggi e così via. Nelle altre pagine, oltre agli articoli di attualità, pubblichiamo anche articoli di storia recente, biografie e ritratti di personaggi eminenti nella politica e nella letteratura». Così mi scriveva, al mio vecchio indirizzo di via Cavour, a Firenze, il direttore de «Il Mondo» *in fieri*, Mario Pannunzio, il 24 gennaio 1949: quasi un mese prima del fascicolo di apertura. Non conoscevo Pannunzio. Egli si era procurato il mio indirizzo attraverso un comune amico, Enzo Storoni. Più tardi, in una conversazione a Roma, dichiarò di avermi scelto fra i primi collaboratori del suo settimanale in base agli articoli pubblicati su «Il Messaggero». Da non più di un anno: perché il mio primo elzeviro sul quotidiano diretto da Missiroli era uscito il 4 gennaio del 1948 ed era dedicato a Gobetti. Dopo Gobetti, Marx, la crisi del laicismo, i rapporti fra mondo laico e mondo cattolico.

Il primo articolo che mandai al direttore – che godeva di una fama straordinaria presso i giovani e i giovanissimi, anche per l'esperienza inconfondibile di tipo giornalistico condotta alla guida del *Risorgimento liberale* negli anni della Liberazione – riguardava il tema intorno al quale stavo lavorando allora: il *Papato socialista*. Non è vero quanto ho letto in questi giorni, e cioè che si trattasse del primo capitolo di un'opera scritta.

Buttai giù il libro, nelle sue quattrocento pagine, quasi d'impeto nel corso dell'estate del '49. E quella traccia uscita ne «Il Mondo» conteneva i punti fon-

damentali della contrapposizione fra la civiltà moderna ed il cattolicesimo sociale. Un tema che già prefigurava i miei futuri studi sull'opposizione cattolica.

Singolare coincidenza: il 19 febbraio usciva il *Papato socialista*, con quel titolo che fu, anche allora, sconcertante e singolare. Pochi giorni dopo, esattamente il 15 marzo, nella terza pagina de «Il Messaggero», usciva un altrettanto singolare articolo che suscitò non minori polemiche e contrarietà: *La Repubblica di Tommaseo*. Esattamente l'ultima parte, quella conclusiva, del libro che non avevo ancora scritto, ma che stavo preparando pezzo per pezzo. Il rischio che la Repubblica italiana non fosse quella di Mazzini, non fosse quella del Risorgimento, ma quella dei neoguelfi, impegnati come Tommaseo nel rimpianto della vecchia Italia, tenacemente federalisti, decisamente anticavouriani e antimazziniani, ostili alla soluzione unitaria con Roma capitale, abbarbicati fino in fondo alla soluzione di Firenze o di una città comunque che non offendesse la maestà del potere universale della Chiesa. Neoguelfismo che non mancava anche di una punta sociale avanzata nella contestazione delle origini borghesi e censitarie dello Stato italiano.

Era una polemica controcorrente anche all'interno della scuola liberale. Il cattolicesimo sociale era sempre stato trascurato o ignorato dagli storici dell'Italia post-risorgimentale. Ancor più il movimento politico dei cattolici intransigenti, quella che qualche anno più tardi chiamerò «l'opposizione cattolica» e di cui proprio su «Il Mondo» di Pannunzio scriverò, in quel caso sì, esattamente, i primi tre capitoli, le prime tre parti.

La stessa storiografia crociana aveva relegato in un angolo quel movimento. In genere c'era tutta un'Italia sommersa, sia sul versante cattolico, sia sul versante repubblicano, che era sfuggita alla valutazione e all'inquadramento del pensiero liberale. Da un lato l'opera dei Congressi, di cui tesserò in quegli anni la storia; dall'altro il movimento catacombale e protestatario dei repubblicani, attestati su un loro *non expedit* dalla morte di Mazzini fino al 1895, in una non partecipazione al voto politico che aveva sì straordinarie somiglianze con quella dei cattolici, temperato, e temperato solo, l'astensionismo clericale, dalla partecipazione intensa alle elezioni amministrative (al fine di tutelare il complesso di interessi che nella borghesia cattolica si rifletteva).

Era una tematica di tipo gobettiano, nella quale si rifletteva tutto il filone revisionista della storia italiana, un filone che non aveva certo Pannunzio fra i suoi interpreti e i suoi adepti.

Si può dire anzi che Pannunzio non fosse affatto un gobettiano. Sarà Calosso a reintrodurre l'argomento sul settimanale romano. Mi ricordo che una certa proposta in materia fu respinta, e non a caso. Pannunzio teneva dietro la sua scrivania un grande ritratto di Cavour; egli scorgeva qualcosa di

artificioso e perfino di tendenzioso in quella scabra e sofferta limitazione del processo di composizione unitaria in cui vibrano non poche tracce di orianesimo storiografico.

Solo Arrigo Cajumi, in quell'ambiente, risentiva profondamente Gobetti, risaliva, dietro Gobetti, addirittura a Giuseppe Ferrari. E fra gli storici professionali, brillava un'eccezione, con una punta di insofferenza anti-accademica: quella di Nino Valeri, autore, nei primissimi anni del dopoguerra, di una bellissima *Antologia della Rivoluzione liberale*, realizzata col concorso di un altro gobettiano, Franco Antonicelli (a parte la costante, generosa ed essenziale fedeltà di Bobbio, fra gli scienziati della politica, comunque non di casa nel gruppo di via Campo Marzio).

Oggi sono quarantatre anni. E nessuno può immaginare cosa fu lo shock introdotto in un mercato intellettuale già impigrito da quel primo numero de «Il Mondo» di Pannunzio. Chi non aveva allora almeno vent'anni non può rendersi conto del senso di nuovo, quasi di svolta, che quel settimanale aristocratico, controllato, allusivo, rappresentò per le generazioni uscite dal travaglio della guerra e dalle inquietudini del dopoguerra.

«No» a qualsiasi retorica; richiamo ai valori severi dell'Italia liberale e laica, ma proiettati in una dimensione nuova, quasi sospesi fra Croce e Salvemini. Un innesto tra politica e cultura, quale non si era ancor realizzato in nessuna delle prove giornalistiche del periodo post-bellico.

Reazione al 18 aprile '48: certo. Anche sul piano politico la scelta de «Il Mondo» era chiara e precisa, contro le minacce dell'egemonia democristiana e, dietro, dell'integralismo cattolico. Era una scelta laica e di «terza forza», che partiva dalla matrice liberale in vista di aprire il dialogo con le forze repubblicane e socialdemocratiche, in vista di prospettare un'Italia né arresa alla maggioranza assoluta né indulgente al nuovo «frontismo». Un'Italia di minoranza: un'Italia aperta alle voci del dissenso, alla revisione di tanti miti tradizionali, al non conformismo, contro quelli che apparivano già – si rilegga il primo «taccuino» – i rischi di degenerazione clientelare del regime, i pericoli di deviazione oligarchica o di usurpazione monopolista.

Europeismo, economia di mercato, laicismo. Tre punti fissi che orienteranno le varie scelte, in tutto. Ma è un laicismo che non si tinge di anticlericalismo vecchio stile, che rifugge da pose gladiatorie. In quel primo numero è Silvio Negro, un cattolico fedelissimo alle sue montagne venete, che traccia un ritratto, pieno di simpatia e di calore umano, di Luigi Sturzo, il sacerdote «chiuso in casa», il prete antifascista che diventerà di lì a poco collaboratore assiduo estroso e liberissimo del settimanale pannunziano; le porte de «Il Mondo» aperte e quelle del Vaticano chiuse.

Sturzo, Einaudi, Croce, Salvemini, Sforza: i grandi nomi dell'antifascismo – che fu la regola di vita per la comunità de «Il Mondo» ispirata a una ferma

religione antitotalitaria – compariranno tutti, l'uno dietro l'altro, nelle prime annate del settimanale, prima del più diretto e teso impegno politico, quello successivo alla scissione liberale del '55 e alla costituzione del gruppo radicale.

«Il Mondo» non tirò mai più di venticinquemila copie, con uno standard di quindicimila. L'industria culturale non esisteva ancora nell'Italia degli anni '49. Ma la sopravvivenza tenace di quelle memorie – grazie anche alla passione civile degli amici del gruppo torinese del Centro – dimostra che, anche senza industria culturale, i principi di libertà, di tolleranza, di devozione laica al rispetto dell'uno per l'altro hanno una possibilità di irradiazione che non è commisurata né alle statistiche di tiratura né agli indici di vendita o di pubblicità. Un motivo in più, ripensando alla vita del settimanale romano, per sperare nel futuro.

Giovanni Spadolini

FEDERICA GIULIANI
MANUELA MARANZANI

INTERVISTA A LUCIANO GALLINO SU ADRIANO OLIVETTI
A QUARANT'ANNI DALLA MORTE.

Luciano Gallino è nato a Torino nel 1927. Studioso di ampi interessi metodologici e storici, ha lavorato a lungo nel campo della sociologia economica e industriale. A partire dal 1956, ha sviluppato e diretto sino agli anni '70 uno dei primi centri di sociologia industriale operanti in una grande azienda italiana. Nel 1964-65 è stato *fellow* del prestigioso «Center for Advanced Study» in the Behavioral Sciences di Stanford. È titolare dal 1971 della cattedra di sociologia presso la Facoltà di Magistero di Torino; dirige dal 1967 la rivista Quaderni di Sociologia. Presidente dal 1979 del Consiglio italiano per le scienze sociali, è socio nazionale dell'Accademia delle scienze di Torino.

Qual è il peso della cosiddetta utopia positiva di Adriano Olivetti? Tra le utopie del '900, cosa è ancora valido oggi del pensiero di fronte al crollo delle utopie realizzate nel XX secolo?

Non è semplice delineare quale significato abbia avuto Olivetti nella storia del Novecento; si è trattato di un'utopia minore nel senso che non ha mobilitato milioni di persone, masse di cittadini, come invece hanno fatto altre utopie del secolo.

Il recupero delle utopie ha attualmente grande importanza in quanto il loro crollo, o piuttosto la loro assenza, inficia l'integrazione interna della società, dal momento che le utopie, siano esse implicite o esplicite, razionalizzate o semplicemente oggetto di adesione intellettuale o affettiva, sono un aspetto molto importante dell'orientamento morale, politico e culturale di ciascun individuo.

Quindi l'utopia di Adriano Olivetti è sicuramente un'utopia da salvare, seppure con spirito critico, distacco e anche dissenso, perché propone quella che è una struttura sociale ideale, che, pur lontano dalla realtà, ci permette di

delineare una rotta, un percorso, una strada.

Il fatto che questa esperienza economica, culturale e sociale sia stata completamente dimenticata è una perdita, soprattutto in un panorama abbastanza desolante come quello della cultura politica italiana e il recupero di un dibattito sulle luci e le ombre di Olivetti potrebbe avere una funzione molto salutare.

L'aspetto più interessante e innovativo dell'utopia di Adriano Olivetti è che egli non pretendeva di creare un uomo nuovo ma di cambiare le istituzioni, le leggi, le organizzazioni, progettando «una Comunità», né troppo grande né troppo piccola, concreta, territorialmente definita, dotata di vasti poteri, che desse a tutte le attività l'indispensabile coordinamento, l'efficienza, il rispetto della personalità umana, della cultura e dell'arte.

Qual è la dimensione della «Comunità» olivettiana e qual è il ruolo dell'impresa al suo interno?

L'utopia di Olivetti proponeva l'idea di una società costruita a misura d'uomo, studiata nelle sue varie parti anche se, dal punto di vista concreto, irrealizzabile anche perché avveniristica rispetto ai tempi. Non per questo bisogna dimenticare l'importanza del tentativo di amalgamare politica, cultura, sociologia ed economia, razionalismo amministrativo e urbanistica, con l'intento di trarne una società in cui l'uomo potesse «servire la pace e la civiltà cristiana con la stessa volontà, la stessa intensità, la stessa audacia che furono usate a scopo di sopraffazione, distruzione, terrore».

Fondamentale all'interno di questo equilibrio è la responsabilità delle imprese, il cui scopo deve essere non solo creare ricchezza, ma anche garantire l'occupazione e il benessere delle persone che a loro sono legate.

Uno dei problemi dell'età contemporanea è rappresentato dal sottrarsi dell'impresa da queste responsabilità, responsabilità sui giovani, sul pubblico, sui dipendenti; l'impresa non si fa più carico del mantenere l'occupazione per creare possibilità di una vita dignitosa, né si preoccupa che attorno alla fabbrica ci sia cultura e un buon livello di vita, preoccupazioni prioritarie nel pensiero di Olivetti. Esemplicativi di questo atteggiamento sono gli avvenimenti del '53-'54: di fronte ad una grossa crisi di produzione che avrebbe potuto portare al licenziamento di 2500 operai, circa un terzo degli addetti alla produzione a Ivrea, Olivetti licenziò soltanto il direttore di produzione e il direttore commerciale, trovando successivamente il modo di rilanciare il mercato, creando una grande espansione.

Questi gli elementi dell'utopia che, finché è vissuto Adriano Olivetti e per

alcuni anni successivi, hanno caratterizzato questa congiunzione tra caratteri molto astratti e ingegneristici con tratti chiaramente irrealizzabili.

Il fatto che questa utopia non abbia avuto seguaci rappresenta una grossa perdita perché tutti sono più soli ed esposti ai colpi del destino rispetto a quanto non lo fossero quando grandi fabbriche di questo tipo ritenevano di essere responsabili di ciò che accadeva ai loro dipendenti.

Olivetti è stato accusato di paternalismo. Si può ritenere l'accusa fondata?

L'accusa di paternalismo è stata rivolta dai nemici di Olivetti, tanto da sinistra quanto da destra ed è sostanzialmente un'accusa maligna in quanto voleva mettere in cattiva luce le iniziative della fabbrica. La fabbrica di Olivetti che è durata fino alla sua morte e per i dieci anni successivi durante i quali le posizioni-chiave erano occupate da uomini di sua fiducia, era per molti aspetti uno stato sociale in miniatura perché dava un fondamento molto concreto alla protezione sociale con piani di integrazione della sanità pubblica, che allora era molto più modesta di quanto non sia oggi; erano disponibili asili nido, colonie, biblioteche, straordinarie per ricchezza di testi e dimensioni, che superavano quelle dell'Università di Torino.

Vista dall'esterno, una fabbrica che dava tutto, dall'asilo nido alla biblioteca, dalla mensa all'integrazione sanitaria, poteva sembrare un po' soffocante, un po' incombente ma non bisogna dimenticare che accanto a questi elementi, nella fabbrica degli anni '50-'60 c'erano anche una grandissima libertà e possibilità di opposizione.

Se paternalismo significa dare qualcosa per averne in cambio fedeltà ideologica, ad Ivrea non accadeva niente del genere perché tutte le iniziative erano fortemente articolate e aperte alle correnti del pensiero e dell'attività politica; nelle scuole per meccanici ad esempio, che erano una delle grandi iniziative formative della Olivetti, si insegnava ai meccanici l'economia, ma anche la storia del movimento sindacale testimoniata direttamente da sindacalisti, cosa a suo tempo improponibile in qualunque altra fabbrica italiana.

Questa impostazione è conseguenza del concetto di comunità non come aggregato fisico, ma come insieme di persone tra le quali sussistevano legami di amicizia e di solidarietà, che è uno sviluppo ulteriore rispetto al concetto delle *company towns* americane.

Le *company towns*, già dalla fine dell'800, erano cittadine con poche migliaia di abitanti, nelle quali vi era una grande azienda che rappresentava la maggior risorsa economica del luogo e influenzava per molti aspetti la vita della comunità, nelle quali i dirigenti diventavano amministratori locali e il sindaco poteva essere dirigente dell'azienda. Oltre a un fenomeno storico le

company towns sono state un fenomeno sociologico e politico molto studiato e teorizzato; entrarono inizialmente in crisi nel dopoguerra e sparirono completamente negli anni '70 - '80 quando le aziende cominciarono a delocalizzare e a decentrare la produzione. Un modello siffatto non si realizzò a Ivrea, che mai si chiuse come entità a sé stante come invece le *company towns*, nelle quali i dipendenti spendevano ciò che guadagnavano negli spacci aziendali e negli affitti delle abitazioni di proprietà della fabbrica, creando una cappa abbastanza opprimente.

Vi era comunque una gamma di comunità più o meno liberali che avevano però l'enorme vantaggio di dare sicurezza: i dipendenti, invecchiando, avevano la certezza che i figli nella fabbrica avrebbero guadagnato un po' di più, avrebbero fatto più strada; il destino era quello, non c'era da preoccuparsi troppo per quello che i ragazzi avrebbero fatto.

Il movimento di «Comunità» ebbe scarso successo elettorale nel '58. Come può essere giudicato oggi?

Questo insuccesso era prevedibile, ed era stato previsto, perché per avere successo elettorale sarebbe occorso molto denaro, mentre Olivetti disponeva unicamente delle sue risorse personali.

Inoltre bisogna avere una tradizione alle spalle e questo movimento era nato a Ivrea ed era noto a Ivrea e dintorni, con qualche propaggine nel Sud; nel '58 ottenne un risultato abbastanza scontato, un insuccesso, che da molti era stato previsto, dovuto all'esilità della macchina elettorale: un deputato fu eletto nel Canavese dove l'azienda e l'uomo Adriano erano popolarissimi, altrove non raccolse consensi, e non ebbe nessuna possibilità, né poteva averla, con pochi soldi e in pochi mesi.

Alcuni hanno spiegato l'insuccesso elettorale attribuendolo alla personalità di Adriano un po' schiva e poco carismatica, ma lui, pur non essendo un gran parlatore, era molto seguito nei dintorni di Ivrea, dove era conosciuto e ammirato, ma non nel resto d'Italia dove, per essere conosciuto, non sarebbe stato sufficiente essere un oratore travolgente, ma sarebbe stata indispensabile una macchina elettorale più organizzata e non una campagna elettorale fatta in due mesi e con pochi soldi.

L'attuale esigenza di una città a misura d'uomo è riconducibile al progetto nato a Ivrea?

Per quanto riguarda gli urbanisti bisogna dire che in molte città italiane vi

sono progetti che magari non vengono direttamente da Adriano, ma che hanno attraversato fiumi carsici di vario genere. Alcune di quelle idee sono poi effettivamente state applicate.

È chiaro che è difficile fare di Roma, Milano, Torino città nuove che rendano la vita dell'uomo «più armonica e completa», ma nelle medie città di provincia italiane l'idea di una città nuova è abbastanza avvertibile: Pavia per molti aspetti è una città a misura d'uomo con vastissime aree pedonali, ottimi servizi pubblici, o Ravenna o Ferrara.

Il progetto di Olivetti, anche se da molti dimenticato, continua a rivivere nell'opera di architetti italiani, urbanisti, la maggior parte dei sociologi, molti artisti e scrittori che sono passati da Ivrea o si sono fermati a Ivrea e che poi sono andati in giro per l'Italia e hanno portato molte idee di Olivetti nelle diverse città, spesso senza esserne neppure consapevoli; ma non c'è dubbio che chi si fermava a Ivrea in qualche modo si portava dietro il modo di lavorare nato lì e progettato lì.

Purtroppo con il disastro che c'è stato a Ivrea, questo caso unico in Europa di deindustrializzazione selvaggia, adesso al posto di una città che ha rappresentato un progetto, una proposta di città costruita per l'uomo, abbiamo un museo di archeologia industriale che è il più grande e importante d'Europa.

La giustizia sociale come la intendeva Olivetti, può essere ancora considerata moderna?

Il sistema sociale che intendeva Olivetti fa riferimento a una realtà che non c'è più, perché non esiste più quel tipo di economia che aveva al centro un'azienda responsabile: oggi lo scopo degli imprenditori e dei responsabili d'impresa è quello di creare valore per gli azionisti; per Adriano Olivetti era creare occupazione, creare ricchezza, poi giustamente remunerare gli azionisti. L'idea che lo scopo principale di un'azienda sia creare valore per gli azionisti è legata a un'idea di giustizia sociale lontanissima da quella che Olivetti intendeva, perché per lui le politiche dell'assistenza, della cultura, della sicurezza sociale erano una responsabilità di cui si sentiva investito in quanto imprenditore, in quanto proprietario di un'azienda.

È inoltre venuta meno l'idea di uno stato federale decentrato, oggi i responsabili sono fuggiti quasi tutti, non ci sono più responsabili, tutti parlano di giustizia, di protezione sociale, di politica, di assistenza, di cultura, di sicurezza, ma nessuno se ne prende le responsabilità, tocca sempre a qualcun altro; anche lo Stato sta procedendo in questa direzione... Si può parlare di

una dimissione dal ruolo perché i principali soggetti dell'assistenza sociale hanno dato le dimissioni.

Qual è stato l'ideale democratico olivettiano?

Olivetti credeva in un modo di vivere politico democratico dove i cittadini potessero formarsi ed accedere ai gradi più alti dell'istruzione e quindi potessero essere consapevoli delle loro scelte. Se l'individuo non è in grado di formulare le sue preferenze liberamente e con coscienza, sorgono situazioni in cui le masse vengono trascinate passivamente, come è avvenuto in Italia.

L'ideale democratico di Adriano Olivetti è quello di una democrazia partecipativa, e non soltanto rappresentativa, in cui il cittadino è posto oggettivamente e soggettivamente in grado di intervenire negli affari della comunità; questo è possibile solo in comunità piccole, la dimensione ideale è di 100 000 persone, cittadine di provincia dove tutti si conoscono e dove la discussione nel consiglio comunale è seguita da tutti e tocca tutti. Olivetti temeva che le strutture della democrazia rappresentativa potessero essere usate per fini contrari; non bisogna dimenticare che Hitler e Mussolini sono andati legalmente al potere, ricevendo direttamente la carica dal Capo dello Stato.

PAOLO FOSSATI

INTERVISTA A MARIO RIGONI STERN
«SONO UN PICCOLO “MARIO” CHE VIVE IN MONTAGNA»

Il 3 dicembre 1999, presso il ristorante del Cambio di Torino, alla presenza delle più alte autorità, del presidente e dell'amministratore delegato della casa editrice Einaudi e di autorevoli giornalisti, il presidente aggiunto del Centro, Gian Vittorio Gabri, ha consegnato il Premio «Pannunzio» allo scrittore e giornalista Mario Rigoni Stern.

Rigoni Stern, nato ad Asiago in provincia di Vicenza nel 1921, vinse nel 1953 il Premio Viareggio opera prima con *Il sergente nella neve*, testimonianza tra le più alte della seconda guerra mondiale. Ed è proprio a questo suo primo libro che Rigoni Stern deve la fama di scrittore. Seguirono altri racconti legati alla tragica esperienza del secondo conflitto mondiale, vissuta dallo scrittore sul fronte russo, come *Quota Albania*, pubblicato nel 1971 e *Ritorno sul Don*, del 1973. Sono invece ambientati nel periodo della grande guerra *Storia di Tonle*, dato alle stampe nel 1980, e *L'anno della vittoria*, di cinque anni successivo. Quest'ultimo rappresenta la faticosa, ma al tempo stesso tenace e costante, ripresa della vita in un paese devastato della guerra. I racconti *Bosco degli urogalli*, del 1962, *Uomini, boschi e api*, del 1980, e *Amore di confine*, del 1986, sono ispirati alla vita dell'altopiano, che Rigoni Stern non ha mai intimamente abbandonato.

Opera, la sua, non solo autobiografica; ma anche storia in cui si sono identificati non pochi soldati, travolti dalla sorda violenza della «guerra che pretende che la povera gente si ammazzi a vicenda... E perché? Giacché al mondo siamo tutti paesani» (*Incontro in Polonia, Il bosco degli urogalli*). Da questa solidarietà contadina discende un'epopea degli umili, percorsa da un senso di meraviglia, radicata nella terra natia e capace di valorizzare la verginità e l'innocenza della natura, che partecipa al dialogo dell'uomo con se stesso.

Non a caso così si legge nella motivazione del Premio «Pannunzio» 1999: «Rigoni Stern con *Il sergente nella neve* e più tardi con *Ritorno sul Don*, ha saputo ripercorrere un periodo cruciale della nostra storia senza compiacimenti letterari da una parte e, dall'altra, ad insegnamento dei giovani che lo

hanno letto nelle numerose edizioni per le scuole, senza rancori e senza desiderio di rivalsa o di vendetta». Al termine della cerimonia di consegna del Premio «Pannunzio», abbiamo voluto porre alcune domande a Rigoni Stern.

Ricevendo il Premio lei ha detto che il nome di Pannunzio rappresenta per la sua generazione qualcosa di significativo nella cultura italiana. Perché?

Negli anni del secondo dopoguerra (1945-55), noi sopravvissuti dai fronti e dai lager, dopo aver provato e visto le «opere» del fascismo e del nazismo, eravamo affamati di sapere e di capire il nostro tempo. Ebbene, Mario Pannunzio con «Il Mondo» ci ha molto aiutato.

Quando sentì parlare per la prima volta di Mario Pannunzio?

Alla fine degli anni Quaranta conobbi il nome di Mario Pannunzio quando, ogni tanto, leggevo «Il Mondo». Al mio paese ne arrivava una copia: era per un insegnante che in Piemonte era stato partigiano e, dopo averlo letto, me lo passava. I benpensanti lo ritenevano un giornale pericoloso.

Ma ricordo anche quando, nel 1939, in Valle d'Aosta, l'allora sottotenente Giovanni Pirelli leggeva «Omnibus» di Longanesi. Allora ero un giovanissimo alpino e quel giornale così di grande formato, con le illustrazioni in bianco e nero mi aveva impressionato. Uno dei redattori era appunto Pannunzio. Poi venne la guerra. Ora, dopo cinquant'anni, ripensando a «Il Mondo», ci si rende conto che molto mancano all'Italia nomi come Mario Pannunzio, Luigi Einaudi, Salvemini, Valiani, Croce; ma anche Flaiano, Landolfi e Bocelli.

Che contributo ha dato Pannunzio alla cultura italiana?

Mi riallaccio alla risposta data alla prima domanda: nelle controversie politiche di quegli anni, il laico Pannunzio ha dato spazio e voce all'intelligenza liberale. Riuscì, poi, a fare molto contro le dittature striscianti. Il suo ricordo è per noi un impegno a non disertare.

Quali sono, secondo lei, le «dittature striscianti»?

«Dittature striscianti», oggi, sono le televisioni, le multinazionali, la produzione che consuma la natura, la «persuasione occulta».

Nel panorama della cultura italiana lei è uno scrittore che non si è mai irregimentato. Cosa significa per lei questa sua indipendenza?

La libertà di pensare, di giudicare, di scegliere (quindi di scrivere e di pubblicare).

Chi le ha pubblicato il suo primo libro, «Il sergente nella neve», è stato Elio Vittorini. Vittorini, che si è rifiutato di «suonare il piffero per la rivoluzione», per dirla con una sua celebre frase. Cosa pensa del rapporto tra politica e letteratura oggi? E cosa ne pensava allora?

Ci sono sempre stati, e ancora ci sono, quelli che «suonano il piffero per la rivoluzione». Oggi, poi, ci sono quelli che lo suonano volutamente per denaro.

Cosa pensa degli ecologisti e dei Verdi? Lei è anche uno scrittore che ha valorizzato molto il patrimonio della natura.

L'ecologia! È una scienza tra le più complesse e composite: matematica, fisica, chimica, geologia, meteorologia, botanica, zoologia, eccetera. Molti «ecologisti» sembra ignorino le scienze e tanti «Verdi» sono istintivi e poco razionali.

Presidente del Centro Pannunzio è stato per tanti anni Mario Soldati, del quale lei è stato amico. Ci parli di Mario Soldati.

Mario Soldati: un poeta istintivo, acuto, estroverso; a volte imprevedibile. In ogni situazione sempre giovane, entusiasta nel cuore. Curioso di tutto. Invecchiando fece vedere il suo profondo lato umano e sentimentale.

Lei ha appreso che fu Soldati, molto tempo prima, a proporla per il Premio «Pannunzio». Cosa significa per lei il fatto che il Premio le sia stato assegnato anche per volontà di Soldati?

Ha voluto lasciarmi per sempre un segno del suo affetto e della sua stima.

E che significato ha per lei questo Premio?

Mi è caro nel ricordo di Mario Soldati e per il ricordo di Mario Pannunzio. Ma lo merito? Io sono un piccolo «Mario» che vive in montagna.

GIUSEPPE LUCIANO

INTERVISTA A VALERIO RIVA

a proposito della sua ricerca storica pubblicata in *Oro da Mosca*
Ed. Mondadori 1999

Valerio RIVA, scrittore giornalista, nipote di un repubblicano romagnolo e figlio di un antifascista socialista, non è mai stato comunista, ma ha lavorato gomito a gomito con i comunisti, fin da quando, quasi ragazzo, si batté insieme con Giangiacomo Feltrinelli per pubblicare *Il dottor Zivago*.

È stato caporedattore culturale de «L'Espresso» e vicedirettore de «L'Europeo»; prima articolista del «Corriere della Sera», ora editorialista de «Il Giornale»; per diciott'anni direttore letterario da Feltrinelli, poi da Franco Maria Ricci, direttore della Divisione Libri della Rizzoli e resuscitatore di antiche sigle editoriali (Bietti, Treves); giornalista televisivo e dirigente di una casa di produzione cinematografica a Los Angeles.

Quanto tempo è durato l'impegno di studio e di ricerca per pubblicare «Oro da Mosca»?

Ci sono voluti più di sette anni per scriverlo. L'ho cominciato nella primavera del 1992 ed è uscito in libreria il 5 ottobre 1999. È stata una lunga fatica, ma ne è valsa la pena: adesso *Oro da Mosca* è alla quarta edizione, l'ho presentato personalmente dinanzi ad affollate platee in trenta città italiane diverse, ne sono state vendute finora più di ventimila copie e dopo sei mesi continua a venderci, tanto che prima della fine del 2000 conto di arrivare a quaranta mila copie: record non facile per un libro di novecento pagine che costa quarantamila lire.

Gli italiani non leggono libri? Lo si dice, ma dipende. Per esempio è vero, l'ultimo libro di Massimo D'Alema, *Kosovo*, non ha esaurito neanche la metà della prima edizione, nonostante tutte le feste dell'Unità. Ma il fatto è che gli italiani sono stufo di leggere libri inutili, frettolosamente scritti da *ghost-writer* prezzolati. Avidi lettori di storia come sono sempre stati, pretendono finalmente in questo campo novità di prospettive e originalità di documentazio-

ne. Il cosiddetto «revisionismo storico» in Germania, nei paesi anglosassoni e persino in Russia è ormai un fenomeno annoso: qui da noi ogni tentativo di rivedere la storia con occhi nuovi e più limpidi continua ad essere feroce-mente osteggiato dalle burocrazie politiche e accademiche. E tuttavia, come ho scritto fin dalle prime righe della prefazione, *Oro da Mosca* non può neanche di rigore essere considerato un libro «revisionistico». Perché? Perché una storia così non l'aveva mai scritta nessuno.

Quale materiale inedito ha consultato e quali sono state le maggiori difficoltà che ha incontrato nel tentativo di documentare questo importante aspetto della Storia del Novecento?

Ho avuto due fortune. Prima fortuna: ho avuto fin dall'inizio la collaborazione di Francesco Bigazzi, una vecchia volpe del giornalismo investigativo nei paesi dell'Est (era stato direttore dell'Ansa a Varsavia durante l'epoca di Solidarnosc e poi, a Mosca, come corrispondente del *Giorno*, aveva assistito ai momenti più drammatici del crollo dell'impero sovietico ed era diventato amico di Eltsin). Seconda fortuna: siamo partiti subito, appena furono aperti gli archivi dell'ex Pcus, ad appena qualche settimana dallo scioglimento del partito sovietico. Era il momento in cui negli stessi archivi lavoravano anche Vladimir Bukovskij, il generale Volkogonov e un gruppo di ricercatori americani dell'Università di Jale. Noi in pochi mesi di feroce e faticoso lavoro riuscimmo a raccogliere più di mille documenti del tutto inediti sui rapporti tra Pcus e Pci (ne abbiamo pubblicati sinora solo duecentoquaranta). Se avessimo tardato anche di poco, avremmo trovato le porte sbarrate. Infatti, alle fine del 1993 una serie di scandali internazionali suscitati da pubblicazioni giornalistiche che preoccuparono la diplomazia russa (s'era scoperto, per esempio, che il presidente liberale della Finlandia, Kekkonen, si faceva finanziare le elezioni dal Kgb e che il partito socialdemocratico giapponese, al governo, era foraggiato dai sovietici) ci procurarono i primi ostacoli; poi nel 1994 Linda Giusva, la moglie di Massimo D'Alema, arrivò a Mosca e con l'aiuto della nostra ambasciata cercò di mettere l'embargo sui documenti che riguardavano l'Italia. Risultato: a poco a poco gli archivi russi si chiusero (tranne che per gli americani). Solo ora cominciano a riaprirsi, timidamente e parzialmente.

Quali erano i principali canali clandestini attraverso i quali l'oro del Pcus affluiva nelle casse dei partiti fratelli di paesi occidentali non comunisti?

Principalmente attraverso i servizi segreti: i «fattorini» dell'oro di Mosca erano agenti prima della Ghepeù, poi del Nkvd, infine del Kgb, tante sigle

diverse per indicare sempre lo spionaggio sovietico. Il finanziamento dei «partiti fratelli» da parte del Pcus è sempre stato infatti un affare di spie: spie sovietiche all'estero e spie locali al servizio dei sovietici. Oro di Mosca e network spionistico sono sempre state facce della stessa medaglia. Un particolare che la nostra magistratura, così affannata a chiudere gli occhi su questa materia, non ha finora mai preso in considerazione. Ma che l'*Oro da Mosca* prima e poi il «dossier Mitrokhin» hanno ampiamente documentato e provato. Naturalmente, lungo settant'anni di finanziamenti illeciti ci sono anche state varie sfumature: all'inizio, i «fattorini» erano – almeno nominalmente – agenti della cosiddetta Terza internazionale (ma chi aveva il bastone del comando era sempre il Cremlino); poi, subentrarono le ambasciate; dopo il 1947, se ne occupò uno speciale ufficio del Cominform; infine, dagli anni '50 in poi, fino all'agosto del 1991, un Fondo appositamente creato da Stalin e amministrato quasi ininterrottamente da Boris Ponomarev, che per quasi cinquant'anni fu il vero «padre padrone» di tutti i partiti comunisti al di qua della cortina di ferro...

Perché i partiti della sinistra italiana sono stati i maggiori fruitori dell'Oro da Mosca fin dal 1919?

Lo dimostra il più importante (e più inedito) dei documenti degli archivi sovietici che ho pubblicato nell'*Oro da Mosca*: la contabilità degli esborsi tenuta da Ponomarev anno per anno. Il Pci ha avuto in media il 25 per cento della cifra globale destinata da Mosca a finanziare illegalmente i partiti comunisti nel mondo. Ma si badi bene: al Pci il 25 per cento, il restante 75 per cento agli altri 75 partiti comunisti al di qua della cortina di ferro, vale a dire, in media, l'1 per cento a testa. 25 al Pci, 1 agli altri. Ma non è tutto. In certi periodi (per esempio, negli anni '50 e '60) il Pci è arrivato a percepire fino al 65 per cento dello stanziamento globale. Si può facilmente calcolare cosa spettasse agli altri. Riflettendo su queste cifre, mi sono persino chiesto se il fondo ideato da Stalin e portato avanti dai suoi successori non fosse stato creato principalmente per il Pci. Tanto più che il Pci è stato spesso il tramite attraverso cui l'oro di Mosca arrivava ad altri partiti comunisti nel mondo: in Africa, per esempio, o nell'America latina. Nella rete clandestina sovietica il Pci ha sempre avuto un ruolo fondamentale.

A suo parere, è verosimile che nel 1919, quando fondavano «Ordine Nuovo», Antonio Gramsci e Palmiro Togliatti fossero a conoscenza che in quell'anno Lenin aveva finanziato i partiti rivoluzionari di sinistra di tutto il mondo con una somma ingente pari a 45-50 miliardi (ai valori attuali), in un momento in cui

la situazione della Russia era talmente grave da provocare la morte, per fame e stenti, di circa cinque milioni di persone?

Non potevano non saperlo. L'oro di Mosca è cominciato a correre per il mondo dal giorno dopo, praticamente, il putsch con cui Lenin prese il potere in Russia. Dal novembre, cioè, del 1917. E l'Italia fu sempre in testa alle attenzioni di Lenin, in questo senso. Angelica Balabanoff fu la prima corriera di Lenin in Italia. La nostra polizia sospettava che avesse portato qui non meno di 50 miliardi di lire, ai valori attuali. E questo prima ancora della costituzione della Terza internazionale. Poi, con la Terza internazionale, arrivò a Milano il nobiluomo Nikolaj Ljubarskij, e dopo Ljubarskij, a poco a poco, arrivarono tutt'un'altra serie di agenti, pseudo agenti, emissari, avventurieri e farabutti, spesso in sanguinosa concorrenza tra loro. Non dovevano del resto fare una gran fatica: la strada era stata aperta e segnata per loro già durante la prima guerra mondiale dal cosiddetto «oro del Kaiser»: i fondi clandestini con cui il governo tedesco alimentava l'opposizione alla guerra in Italia. Agenti del Kaiser prima e agenti di Lenin poi furono addirittura spesso le stesse persone. Una parte dell'oro di Mosca arrivò attraverso agenti di questo tipo anche a Torino, anche a Gramsci e a Togliatti, dopo che Ljubarskij cadde in disgrazia presso Lenin per non aver saputo convincere Serrati a spaccare il Psi e a trasformarlo in un Pci. A Livorno il Pcd'I fu fondato del resto essenzialmente con i soldi di Mosca. Pochi soldi, ma si trattava in fondo di un partito di proporzioni infinitesime, un semplice ripiego dopo che il piano principale di Lenin era naufragato per l'opposizione dei socialisti. Comunque il primo assegno da Mosca arrivò a una banca di Milano dal Lussemburgo già ventiquattro ore dopo la fondazione a Livorno del Pcd'I. Il meccanismo funzionò dunque fin dal primo giorno...

In che modo e in che misura l'oro di Mosca ha finanziato nel 1921 la fondazione del partito comunista italiano e il suo successivo sviluppo nelle diverse epoche della sua storia?

È stato fondamentale. Per tutto il periodo clandestino – durante la repressione fascista – la sopravvivenza del partito comunista italiano è stata possibile solo grazie ai soldi di Mosca: il cosiddetto ufficio *liaison* del Comintern diretto da Pjatnickij e agli ordini di Manuilskij finanziava regolarmente (e piuttosto lautamente) il gruppo dirigente del Pci, sia nella clandestinità in Italia sia nell'esilio all'estero; i militanti in Italia erano sovvenzionati (con molta parsimonia e diffidenza) dal Soccorso rosso. Non senza qualche malumore: Manuilskij considerava i capi del comunismo italiano dei «chicchie-

roni» poco efficienti. Durante l'ultima fase della guerra, dopo l'8 settembre, al Sud, il Pci si finanziava già con le tangenti su certi affari fatti da speculatori con l'Urss; al Nord, con una parte dei soldi degli Alleati, ma soprattutto con le esazioni agli industriali settentrionali e con gli «espropri». Il più famoso: l'oro di Dongo. Secchia aveva allestito a Milano un vero «ufficio finanziario» con tanto di impiegati. Su questa base finanziaria fu ricostituito il Pci del dopoguerra. E con l'aiuto di certi governi comunisti di paesi dell'Est, jugoslavi e polacchi in testa. I compagni polacchi consideravano gli uomini del Pci delle vere «sanguisughe». Solo alla fine del 1947 Togliatti e Secchia, di fronte alla prima crisi finanziaria del Pci, furono costretti a rivolgersi a Stalin. Da quel momento, l'oro di Mosca arrivò a Botteghe Oscure a ritmi sempre crescenti. Il massimo afflusso in denaro contante è stato all'epoca di Chruscev. Con Breznev è iniziato un finanziamento misto: denaro contante (dollari) più tangenti sugli affari tra Roma e Mosca. Grandi affari: si pensi al commercio della carne, alla costruzione di Togliattigrad, al gasdotto siberiano. Decine, centinaia di miliardi. Regolarmente sanati, ogni due o tre anni, da provvidenziali amnistie...

In che modo e in che misura l'oro di Mosca ha influenzato la linea del partito socialista italiano prima e dopo il 1957, epoca in cui Pietro Nenni rafforzò la sua posizione autonomistica, a seguito della sanguinosa repressione del tentativo del popolo magiaro di affrancarsi dall'impero sovietico, tentativo giudicato dal partito comunista italiano quale complotto fomentato dalle forze fasciste ungheresi ed internazionali?

Fino al 1956 il partito socialista di Nenni è stato «mantenuto» da Mosca, anche se in misura minore di quanto veniva dato al Pci. Ma Nenni era considerato a Mosca un personaggio importante per la politica sovietica in occidente. Quando Nenni dopo Budapest rompe con Mosca, una parte del denaro moscovita (ho calcolato non meno di 50 miliardi ai valori attuali) fu speso per tentare di eliminarlo dalla scena politica italiana. Di questo piano fa parte anche la fondazione del Psiup, un partito del tutto artificiale tenuto in piedi dai soldi dei servizi segreti sovietici (oltre, si dice, a qualche sovvenzione di uomini d'affari italiani interessati ai commerci con l'Urss). Il Psiup aveva anche una funzione di ricatto nei confronti del Pci: e l'episodio si chiuse quando Pci e Pcus ritrovarono un'intesa. La stessa cosa si può dire per la «frazione Cossutta» dopo il cosiddetto «strappo» di Berlinguer: frazione che era alimentata in gran parte dal denaro sovietico (benché in dosi minime). Anche in questo caso il flusso (o meglio il rivolo) dell'oro di Mosca finì quando Gorbacev e il Pci ritrovarono un nuovo punto d'intesa. Ma ormai era troppo

tardi: le casse del Pcus erano vuote. Fu per questa ragione che dal quel momento il Pci dovette affidarsi completamente al «sistema delle tangenti» e ai «finanziamenti illeciti indigeni» e si salvò da Tangentopoli solo grazie alla provvidenziale alleanza con la magistratura...

Quali sono state le fonti del finanziamento illecito del partito comunista italiano aggiuntive all'oro di Mosca, nel periodo compreso tra la guerra partigiana e il crollo dell'impero sovietico e, in particolare, che importanza ha avuto Torino nel finanziamento del partito di Togliatti, Longo, Berlinguer, Natta, Occhetto e D'Alema?

In generale, le «tangenti». Prima, come pure e semplici «esazioni» ai danni del mondo imprenditoriale: poi, come «cresta» sulle importazioni attraverso la rete delle Cooperative rosse; quindi, come «provvigioni» sui grandi affari est-ovest; infine, come partecipazione alla spartizione delle tangenti sugli appalti e sugli affari della mano pubblica. In quest'ultimo periodo, il Pci si ritrovò addirittura spesso, specie al Sud, in affari con la mafia. Negli anni '70 e '80 insieme all'oro di Mosca, il Pci si alimentò anche con l'oro della Stasi, cioè con gli affari fatti con i servizi segreti della Germania orientale. Poi, dopo la caduta del muro di Berlino ed il crollo dell'impero sovietico, il Pci non esitò a tentare di partecipare ai vantaggi offerti dalla mastodontica fuga di capitali dall'ex Urss verso i paradisi fiscali dell'Occidente. Questo è un capitolo ancora inedito dell'oro di Mosca: io ne accenno nell'ultimo capitolo del mio libro, ma la gran parte è ancora da scrivere. E si tratta di cifre colossali. Un vero «tesoro di Mosca» che, secondo Andreotti, almeno in parte è tuttora nascosto proprio in Italia.

Tenuto conto della grande quantità di oro di Mosca che, durante il periodo della guerra fredda, è affluito nelle casse del partito comunista italiano (calcolato in mille miliardi ai valori attuali), a Suo parere quali potevano essere verosimilmente in proposito le informazioni dei servizi segreti italiani?

I servizi italiani sapevano molto, specie prima del 1967, cioè prima del cosiddetto «scandalo De Lorenzo». Proprio De Lorenzo aveva saputo organizzare un efficiente servizio di monitoraggio, con una serie di inchieste sui finanziamenti illeciti del Pci aggiornate ogni paio d'anni. Dopo lo «scandalo De Lorenzo» i servizi italiani diminuirono molto la loro attenzione, con una progressiva tendenza a chiudere entrambi gli occhi. Tuttavia una certa forma di monitoraggio continuò, più come strumento della lotta politica interna che come forma di difesa contro le influenze straniere. D'altra parte, lo «scan-

dalo De Lorenzo» coincide anche con la stagione dei «grandi affari» con l'Urss, della Fiat, dell'Eni, ecc. Tutti affari che avvenivano con l'intermediazione del Pci o comunque con una sua interessenza. È evidente che lo Stato – che anticipava i crediti per questi affari – si veniva a trovare, con i suoi servizi, in una posizione delicata, una sorta di «conflitto di interessi». Da qui un progressivo *laissez faire, laissez aller*... In questo gioco a chi vedeva meno, a un certo momento fu coinvolta l'intera classe dirigente italiana... Fu il periodo della cosiddetta «finlandizzazione» del nostro paese...

Se ritiene probabile che i servizi segreti della repubblica italiana fossero a conoscenza dei finanziamenti del Pci provenienti da Mosca, pensa che la mancata utilizzazione di queste informazioni contro il Pci si possa spiegare solo col consociativismo o vi sono anche altre spiegazioni?

Il consociativismo è un elemento importante, ma non è tutto. Certo, gli accordi sotterranei tra sfera governativa e opposizione comunista erano ad un tempo la fonte e la conseguenza del sistema creato dall'oro di Mosca. Ma bisogna pensare anche agli aspetti militari del problema. L'Italia era il «ventre molle» dell'Alleanza atlantica e per poterlo tenere «molle» Mosca era disposta a spendere qualunque cifra. Gli ingenti capitali che Mosca spese in Italia durante la «crisi degli euromissili», all'inizio degli anni '80, ne sono una decisiva testimonianza.

Potrebbe dirci in breve sintesi quali aspetti fondamentali della storia italiana del Novecento l'oro di Mosca ha influenzato?

Tutto il secolo appena concluso è stata influenzato, ma non solo in Italia, dall'oro di Mosca. Basta vedere la tabella che ho pubblicato nel mio libro con i finanziamenti di Mosca ai vari partiti e movimenti comunisti nell'intero mondo, continente per continente, paese per paese, per capire l'enorme forza che hanno avuto i finanziamenti moscoviti sulla storia del Novecento. Lenin del resto è sempre stato persuaso che la rivoluzione, come lui stesso disse, «non si fa solo con le idee, ci vogliono soldi, soldi, soldi». I suoi successori a Mosca e i suoi epigoni nel resto del mondo su questo punto sono sempre stati concordi. Certo, se si tirano i conti alla fine, si può avere il sospetto, più che legittimo, che tutti quei soldi non sono serviti a niente: l'impero sovietico si è dissolto come la neve al sole, lasciandosi dietro solo macerie. Settant'anni di oro di Mosca a che pro? Ma la verità è che questa storia non è ancora finita. Ci vorrebbe probabilmente un *Oro da Mosca 2*... Vedremo.

ELISABETTA BUZZANO
FEDERICO RONCON

INTERVISTA A CARLO NORDIO
SULLA GIUSTIZIA

Carlo Nordio è nato a Treviso nel 1947. Magistrato dal 1977 ha condotto l'istruttoria nell'indagine sulle Br nel Veneto e dal 1982 è pubblico ministero. Tra l'85 e l'88 ha coordinato le indagini sui sequestri di persona; ha poi curato i processi della «tangentopoli veneta».

È consulente della Commissione parlamentare sul terrorismo e sulle stragi.

Editorialista de «Il Tempo» e «Il Gazzettino», è autore di alcuni libri fra cui *Reati societari e bancari* (1998) e *Emergenza giustizia* (1999).

Quali ritiene possano essere gli aspetti positivi e negativi della rivoluzione attuata con la riforma del «Giudice Unico» in campo civile e penale? E quali garanzie potrebbe offrire il sistema introdotto?

L'istituzione del giudice unico mira, nelle intenzioni, a moltiplicare i processi e di conseguenza a ridurre la durata, ma è un'aspettativa puramente platonica, perché il lavoro maggiore dei giudici non consiste nel numero delle udienze che tengono, ma nella stesura delle motivazioni. Nel tribunale collegiale, ogni sentenza viene redatta da un magistrato solo, che di fatto agisce come monocratico, anche se il merito del processo è discusso e deciso collegialmente. Quindi avremo un modesto incremento di produttività, accompagnato da una sostanziale diminuzione di garanzie.

Il nostro giudice, a differenza di quelli anglosassoni giudica, in fatto e in diritto, perché non esiste una giuria popolare. Quindi il paragone con l'esperienza americana o inglese, dove il giudice unico è la norma, è del tutto fuori luogo. Per di più il nostro sistema di reclutamento dei magistrati è assurdo: basta superare un concorso puramente teorico dopo la laurea, senza nessuna garanzia di equilibri e di esperienza. E l'idea che un ragazzino di meno di trent'anni possa irrogare da solo pene tanto severe fa rabbrivire. Se

poi si aggiunge che qualcuno vorrebbe abolire l'appello, o rendere esecutiva la condanna dopo il primo grado di giudizio, è facile capire il rischio che corriamo.

Occorrerebbe pertanto adeguare compiutamente il nostro sistema al processo accusatorio, con l'inserimento delle funzioni requirenti e giudicanti e la discrezionalità dell'azione penale. Questa riforma avrebbe sicuramente risvolti negativi, ma rimane l'unica possibile per far funzionare il processo da noi voluto nel 1989. Il codice precedente, inquisitorio e «fascista» aveva molti aspetti buoni, prima di tutti la coerenza. Oggi ci troviamo in mano una Ferrari con il motore della Fiat 500, senza strade adeguate e senza soldi per mantenerla. Una volta introdotto il rito accusatorio bisogna prenderlo com'è, cioè come funziona da secoli nei paesi di grande tradizione liberale. A quel punto il problema del giudice unico si attenua perché egli si limita a dirigere le regole del giudizio, mentre l'accertamento della responsabilità dell'imputato è affidato alla giuria popolare. Così come si possono ridurre le possibilità di impugnazione, perché, mentre esistono giudici superiori e inferiori, le giurie popolari sono per definizione uguali.

Quindi, secondo Lei, occorrerebbe rafforzare le Sezioni Specializzate e rendere obbligatorio l'aggiornamento professionale del giudice?

L'aggiornamento professionale del giudice e la sua specializzazione sono necessari in presenza di reati sempre più complessi e tecnicamente definiti. Oggi, la maggior parte dei processi non si costruisce sui reati tradizionali del codice penale, ma su quelli previsti da leggi speciali: societarie, finanziarie, tributarie, sulle armi, gli stupefacenti e la droga, sull'ambiente, gli infortuni e la salute. Il magistrato diventa un tuttologo, e finisce per diluire le conoscenze in sostanziale diletantismo. Ma se la professionalità può essere integrata dalle consulenze di esperti, non possono esserlo le doti fondamentali del giudice, cioè il buon senso, l'umiltà e la cultura generale dalla quale discendono le prime due. Ripeto che in ciò il nostro sistema di reclutamento e selezione è assolutamente insufficiente. E, quantomeno per i pubblici ministeri, dovrebbe essere introdotta, almeno in parte, la nomina elettiva.

Come considera le lacune lasciate nel campo del diritto militare da questa riforma?

Le funzioni dei tribunali militari si sono quasi completamente esaurite

dopo le sostanziali riforme processuali e gli ancor più significativi interventi della Corte Costituzionale. Credo che dovrebbero essere aboliti, naturalmente per il tempo di pace.

Come giudica quello che dovrebbe essere il nuovo articolo 111 della Costituzione riguardante il «giusto processo», anche alla luce di ciò che Lei ha sostenuto nel suo ultimo libro «Emergenza giustizia», ovvero l'impossibilità di ogni riforma sostanziale se non viene modificato l'assetto costituzionale dello Stato?

I principi del giusto processo sono sacrosanti, e la loro introduzione era necessaria, anche se tardiva. Il cardine del rito accusatorio è la formazione della prova davanti al giudice in forma pubblica e orale, cosa che fino a ieri non accadeva. Anche qui avevamo mantenuto i principi del vecchio codice Rocco, che andavano bene per quel sistema, ma che sono incompatibili con quello dell'89. Purtroppo la riforma è stata rallentata da un fatto elementare, cioè che la nostra Costituzione, paradossalmente, pur essendo figlia dell'antifascismo, ha recepito molti principi del codice fascista. E, ogniqualvolta il legislatore ha introdotto norme processuali garantiste, la Corte Costituzionale le ha demolite perché la Costituzione non è garantista! Oggi lo è un po' di più perché è stato riformato l'articolo 111. Ma c'è ancora molta strada da percorrere, perché la Costituzione esprime il compromesso tra le ideologie marxista, cattolica e liberale che rappresentavano a loro volta le tre anime della Resistenza. Oggi il comunismo è sparito, il cattolicesimo si è secolarizzato e tutti si dicono liberali. E' dunque arrivato il momento di una nuova Costituzione effettivamente liberale.

Cosa pensa del rapporto tra «giustizia e informazione» e i relativi problemi? Come si potrebbe attenuare la diffidenza dei cittadini verso la giustizia?

La stampa ha bisogno di notizie fresche, e spesso le ottiene proprio dai magistrati che dovrebbero tutelarne il segreto, ottenendone in cambio un'enfaticizzazione elogiativa. È questo un atteggiamento pernicioso, perché altera l'obiettività dell'informazione e suscita aspettative infondate che lasciano subito il posto alla delusione e alla rabbia. Ciò è esattamente quanto accaduto in questi ultimi due anni, quando il prestigio della magistratura è sceso a picco perché non ha realizzato quella ripulitura che era stata insensatamente promessa o prospettata. Ma la stampa non ha colpe se pubblica notizie riservate; la colpa è di chi le divulga, per imprudenza, per vanità o per cal-

colo. Questa ambiguità continuerà finché esisterà il segreto istruttorio, che l'esperienza dimostra essere soltanto uno strumento per consentire la diffusione privilegiata e pilotata di notizie a giornalisti compiacenti.

A suo parere, la magistratura subisce influenze ideologico-politiche?

La nostra magistratura è sicuramente meno politicizzata di quanto sembri. La cosa grave è proprio che lo sembri in modo intollerabile. Tutti sanno che la prima domanda rivolta dal cliente all'avvocato riguarda il colore politico del giudice o del pubblico ministero: questo è ormai un danno irreversibile e mortale per la nostra credibilità. Il fatto è che la politicizzazione massima è proprio ai nostri vertici, cioè al Consiglio superiore, da decenni diviso in correnti che si aggregano ai membri nominati dal Parlamento con criteri squisitamente partitici. E' da lì che occorre partire. Se il CSM fosse composto da membri – faccio un esempio – sorteggiati tra i professori universitari di materie giuridiche e i magistrati delle corti superiori, tutti i legami correntizi che danno di noi un'immagine di subalternità politica scomparirebbero o sarebbero molto attenuati. Ma è la stessa magistratura, o i suoi vertici associativi, ad opporsi a questo tipo di riforme perché le correnti sono una fonte di potere e nessuno rinuncia al potere senza contropartita.

IN DIFESA DEL LICEO EUROPEO

Di fronte al progetto Berlinguer di riordino dei cicli scolastici che prevedeva di fatto l'abolizione del liceo, il Centro Pannunzio assunse da subito una posizione di ferma condanna della cosiddetta «riforma Berlinguer».

Pubblichiamo l'appello del Centro Pannunzio, predisposto nella primavera del '99 e redatto da Costanzo Preve, che riprende e sviluppa altre prese di posizione del Centro Pannunzio risalenti agli Anni Novanta.

Ad avvenuta approvazione parlamentare del progetto relativo alla riforma dei cicli, il documento del Centro assume valore di critica lungimirante di non poco conto. La «riforma» berlingueriana è un insieme di scatoloni vuoti con ampia delega al ministro di riempirli di contenuti a sua discrezione. Queste deleghe in bianco al ministro rappresentano un pericolo oggettivo e svuotano la funzione stessa del Parlamento.

Le idee cui ha guardato l'ex Ministro sono chiare: i saperi minimi, l'esempio paradigmatico della elementare, «l'unica scuola aperta a tutti», il rifiuto del liceo classico come scuola di classe...: vecchie cianfrusaglie ideologiche vetero-comuniste.

Il rischio è una scuola ispirata non alla vera cultura ma a parole d'ordine che fanno di regime. Le recenti denunce dell'«Osservatore romano» debbono far meditare tutti.

Si tratta di una riforma che guarda, per altri versi, a un certo americanismo di sinistra da molti anni in crisi negli Usa dove è in atto una profonda revisione del recente passato scolastico di quel paese, tanto diverso dal nostro.

La scuola voluta da Berlinguer rappresenta il presuntuoso rigetto della tradizione storica desanctisiana in nome di progetti culturalmente evanescenti ma connotati da uno sfondo autoritario che, prima o poi, finiranno per far precipitare la scuola italiana nel dilettantismo culturale e, contemporaneamente, nel burocraticismo, meschino ed inetto, dei funzionari più ligi alle direttive ministeriali. Per altri versi, la «scuola dell'autonomia» guarderà più

ad una visione rionale dell'istruzione che a quella europea...: il quartiere sarà l'ombelico del mondo scolastico italiano.

La scuola non sarà produttrice di cultura, ma solo di ideologismi fumosi ed intolleranti, pasticciati e confusi.

Se Berlinguer si è illuso di essere il nuovo Gentile, si è sbagliato in modo grossolano. Questo possono dirlo o scriverlo solo i suoi lacché romani e periferici.

La scuola italiana sarà invece l'ultima pagina del sessantottismo e dell'improvvisazione che finalmente giunge all'agognato potere.

Il Centro Pannunzio nella sua lunga, ferma, dura battaglia contro Berlinguer guidata fin dall'inizio da un intellettuale libero come Mario Soldati, ha almeno il merito di non aver taciuto e di non essersi inabissato nella palude del conformismo imperante.

La nuova scuola voluta con tanta «nuragica» pervicacia allontanerà ulteriormente l'Italia dall'Europa, coniugando insieme un po' di Pinocchio e un po' di Don Milani. Se Berlinguer si fosse letto qualche pagina del comunista Concetto Marchesi, non sarebbe caduto tanto in basso.

APPELLO DEL CENTRO PANNUNZIO PER LA DIFESA DEL LICEO EUROPEO

Molti osservatori, dentro e fuori il mondo della scuola, hanno rilevato nella cosiddetta riforma Berlinguer elementi di superficialità e di adesione alle mode culturali temporanee. Ma pochi hanno colto che si tratta di qualcosa di molto più grave: dell'avvio di un processo di progressiva liquidazione del liceo europeo in Italia, proprio in coincidenza di una retorica politica che esalta dell'Europa soltanto una dimensione economica e monetaria.

Il liceo europeo non è, per sua natura, oggi un «liceo di classe». È vero che ha avuto una genesi storica particolare di classe, di una classe borghese che si pensava come classe universale. Ma è anche vero che la sua validità è universalistica, perché è fondata su di un uso critico ed universalistico della ragione e del sentimento.

Il liceo europeo non conosce inutili e fuorvianti «primati» fra materie dette umanistiche e materie dette scientifiche. Il latino, il greco e la filosofia non sono discipline nemiche ed alternative alla matematica, alla fisica ed alla biologia. Ciò che conta è il loro insegnamento ed il loro apprendimento serio e critico.

La riforma Gentile del 1923 fu un serio tentativo di proporre in Italia una versione nazionale del liceo europeo. A distanza di quasi ottant'anni, essa si fa ancora stimare per apertura culturale, coerenza ed organicità. Nello stesso tempo, essa presentava limiti evidenti (dalla trascuratezza per l'insegnamento delle lingue straniere all'errato declassamento delle discipline scientifiche). Questi limiti potevano e possono essere corretti e trasformati senza distruggere la struttura della licealità.

Si è scelta invece proprio la via più stupida e suicida: gettare via il bambino con l'acqua sporca.

Ci chiediamo: come si è potuto cadere in un simile errore, che verrà pagato soprattutto dalle future generazioni?

Le ragioni ovviamente sono molte. In primo luogo la cosiddetta «alta cul-

tura» è rimasta muta e distratta, fedele in questo al suo tradizionale e sciocco disinteresse per la questione scolastica, che è forse la questione nazionale per eccellenza. In secondo luogo, dopo circa vent'anni di incubazione, le mode luddistiche e futuristiche post-moderne sono finalmente riuscite ad eludere il nucleo critico della Modernità. In terzo luogo, gli insegnanti «normali» ed i buoni insegnanti (queste due fondamentali categorie del corpo docente) sono quasi totalmente espropriati da un'ambigua alleanza fra ceto politico professionale, sindacalisti, distaccati vari e pedagogisti futuristi, drogati dalle cosiddette «nuove tecnologie». In quarto luogo, a causa di una grottesca cupidigia di servilismo verso l'americanizzazione si è trascurato il fatto che negli Stati Uniti d'America le voci più qualificate della cultura premono da tempo per una restaurazione di qualche «liceità» nella scuola americana. In quinto luogo, i tempi nervosi, veloci e frettolosi dell'agenda politica hanno imposto, contro ogni cautela, professionalità e ragionevolezza, una cosiddetta «riforma dell'esame di maturità» che di fatto comporterà la fine di una omogeneità dei criteri di giudizio e l'imposizione di una sorta di colloqui-chiacchiera all'insegna della velocità più che della profondità. In sesto luogo, il modello unico dell'azienda-impresa pretende di essere applicato anche ad un ambito sociale e culturale che non le è proprio, come quello della scuola.

Ci siamo limitati a solo sei ordini di considerazioni, ma ne avremmo facilmente potuto aggiungere altre. È forse troppo tardi per fermare questa carica di elefanti impazziti che intende distruggere duecento anni di liceo europeo in nome di una «modernizzazione» ricca di retorica futuristica e povera di contenuti culturali e critici. Ma è possibile forse ancora provarci. Non chiediamo a nessuno di accettare a scatola chiusa i contenuti di questo appello. Ma chiediamo di diffonderlo, discuterlo, usarlo come occasione di dibattito, di protesta, di resistenza, di proposta.

INTERVISTA AL PROFESSOR MARIO PERRINI PRESIDE DEL
LICEO SCIENTIFICO STATALE GALILEO FERRARIS
DI TORINO

Qual è il suo giudizio sull'attuale stato di salute della scuola italiana?

Credo che la Scuola Italiana soffra soprattutto di una carenza: i diplomati della scuola secondaria di 2° grado sono in numero nettamente inferiore rispetto ai nostri principali partners europei.

È quindi necessario un intervento riformatore, ma soprattutto si devono liberare le doti umane, di inventiva, di capacità culturali e organizzative spesso inespresse o talora coartate: questo potranno e dovranno essere valorizzate con l'autonomia delle istituzioni, purché questa possa veramente realizzarsi con risorse umane adeguate ed efficaci strumenti di gestione.

Ci sono comunque nel nostro Paese buone scuole e cattive scuole. Dobbiamo operare perché nel passaggio che attraversiamo non si butti ciò che funziona con il pretesto che «è vecchio» e si adotti ciò che non funziona con l'unica giustificazione del nuovo.

Che cosa pensa del riordino dei cicli scolastici?

Penso che l'adozione di un testo legislativo snello sul riordino dei cicli sia un fatto positivo.

Ora che dal contenitore si passerà ai contenuti bisogna evitare che i regolamenti attuativi rendano effettivamente gestibili gli spazi operativi aperti alle scuole autonome.

Anche l'uscita a 18 anni rappresenta un'integrazione con altri sistemi europei, con l'avvertenza però di curare gli spazi formativi senza che ne scapiti la qualità dell'istruzione.

Bisogna infine raccordare il biennio superiore con la formazione professionale regionale.

In questo quadro quale sarà il futuro del Liceo in Italia?

Io sono convinto che il Liceo abbia un futuro nel contesto di una scuola riformata.

Naturalmente il modello liceale, che ritengo valido e per certi aspetti assai valido, richiede anch'esso interventi e correttivi importanti.

Nella generale crisi delle scuole professionalizzanti il valore formativo del Liceo, nelle sue varianti Classico - Scientifico, ha sostanzialmente «tenuto» al punto che ha finito per essere un riferimento non solo per l'Italia, ma anche per altri paesi.

Mi auguro che si eviti la tentazione di eliminare, magari per lenta consumazione, una scuola che è anche un luogo in cui si fa cultura e che il sistema-utente (studenti, famiglie, società civile, mondo economico) mostra di apprezzare.

Cosa pensa del «concorso» previsto da Berlinguer per riconoscere in termini economici i «bravi» docenti?

Dò un giudizio negativo su queste procedure che sono un tentativo non corretto di uscire dalla autoreferenzialità dei docenti.

I sindacati per sottrarre la valutazione dei docenti a qualsiasi competenza dei Capi di Istituto, hanno finito per accettare una valutazione esterna alla scuola, aleatoria, gratuita e priva di reali garanzie per i docenti stessi.

Tutti i lavoratori della scuola devono essere valutati all'interno della scuola, ma il responsabile del servizio, il dirigente scolastico, deve essere presente nel processo di valutazione e ciò anche a garanzia dei singoli.

I capi di istituto sono essi stessi oggetto di valutazione da parte del superiore gerarchico.

Secondo Lei, la libertà di insegnamento, garantita dalla Costituzione, è oggi rispettata in tutte le scuole italiane?

È una domanda a cui non è facile rispondere.

Spero che la libertà di insegnamento sia rispettata nella sua definizione completa che include anche il rispetto della libertà e dei diritti del discente.

La libertà non è comunque un bene divisibile e in una società come la nostra che vuole essere «liberale» la difesa della libertà di insegnamento non

si può disgiungere dalla difesa delle altre libertà. Se ciascuna delle principali libertà di espressione del cittadino è minacciata anche le altre lo sono.

Detto questo credo e spero che almeno in forme plateali e inaccettabili questa libertà non sia coartata.

(a cura di Fulvio Gambotto)

INTERVISTA AL PROFESSOR DANIELE STRANIERO
PRESIDE DEL LICEO CLASSICO STATALE PARINI
DI MILANO

Qual è il suo giudizio sull'attuale stato di salute della scuola italiana?

C'è proprio da stare allegri mettendosi a riflettere sull'attuale scuola italiana. Si ha infatti viva l'impressione di essere sul punto di uno stordimento generale. In giro c'è una confusione paurosa, che invece di diminuire tende ad aumentare. Un ministro della Pubblica Istruzione che, perseguendo sue personalissime idee, ogni due giorni annuncia una nuovissima riforma; gruppi di funzionari ministeriali che, tra una innovazione e un'altra, si accodano in gara a stravolgere gli ordinamenti scolastici; altri funzionari invece sembrano realizzarsi preparando ordinanze ministeriali e decreti legislativi da riversare sulle scuole, trasudanti psicologismi, quizzismi e americanismi, presidi che disperati cercano di capire e di districarsi nella giungla sempre più avviluppante degli organi collegiali, dei collegi dei docenti, dei comitati degli studenti e dei genitori, dei progetti giovani, dei Pei, dei Pof, delle figure obiettivo ecc. ecc. Insomma, una totale babele che circonda tutto e tutti, senza un minimo di stabilità e di chiarezza.

Ma allora dove sta andando la scuola italiana?

Ecco il dramma. Credo proprio che ormai nessuno lo sappia. Come se non ci fosse abbastanza confusione è di questi giorni il sopraggiungere dell'approvazione della riforma dei cicli scolastici. Un autentico tornado, di cui, quando ritornerà il sole, vedremo i disastri. Sofferamoci solo sulle cose più vistose. Innanzi tutto gli studi elementari e medi sono accorciati di un anno. I giovani, invece di terminare gli studi medi a 19 anni, affronteranno l'esame di Stato a 18 anni. E, dato che in Italia, per i giovani, c'è tanto di quel lavoro da far paura, questo anticipo non può che essere accolto con entusiasmo.

Ma non è questo il peggiore dei mali. Più grave è la soppressione della scuola media, che si vede fagocitata dalla elementare. E siccome i bambini che escono dalle elementari, ci dice l'ex ministro, sono bravissimi, sanno leggere, scrivere, far di conto, è opportuno che gli insegnanti di scuola media si adattino a quelli delle elementari. «Berlinguer – dice un'agenzia di stampa – ha ribadito che il passaggio dalla figura del maestro a quella del docente di una singola disciplina, propria della scuola secondaria, sarà molto più sfumato rispetto ad oggi». Ed ha aggiunto: «Nel ciclo primario verrà valorizzato l'apporto della scuola elementare che ha dato i migliori risultati sotto il profilo della qualità. L'elementare avrà una funzione di traino». Gli insegnanti di scuola media sono serviti.

In altri termini, gli insegnanti di scuola media si mettano l'animo in pace e si adattino a diventare elementari, pardon, del primo ciclo, o ciclo di base. Ma non basta. Anche per gli insegnanti delle secondarie superiori c'è pronto un bel declassamento. Per tutti. Per quelli del biennio, non meno che per quelli del triennio. Il biennio, divenendo uguale per tutti, con la possibilità di passare da un liceo ad un altro (con la riforma dei cicli tutti gli indirizzi si chiameranno licei), che differenza c'è tra la scuola media di una volta e i primi due anni del secondo ciclo? Di fatto, anche qui si è operata una bella riorganizzazione al ribasso della scuola italiana: due anni delle superiori appiattiti sulla vecchia scuola media. Due al valore di tre.

Luigi Berlinguer ha detto testualmente «Avremo una istruzione di grande qualità. Nessun confronto con Gentile». Cosa ne pensa?

Proprio vero. Questa riforma, rispetto a quella di Gentile, sta come l'aquila al gallinaccio. Tanti auguri.

(a cura di Fulvio Gambotto)

IL FIRPO MINORE

Al di là di alcune coraggiose pagine di Nicola Tranfaglia e alcuni accenni fatti da Gian Mario Bravo¹, nella ricca biografia di Luigi Firpo (1915-1989) esiste un vuoto fino al 1946: la convinta e partecipe adesione al fascismo dall'inizio degli anni Trenta, sottaciuta anche in occasione del decennale della scomparsa dello studioso torinese.

Abbiamo pertanto ritenuto di offrire una piccola antologia di articoli di Luigi Firpo, di fatto oggi introvabili, gelosamente custoditi presso il Centro Studi e Ricerche Piero Gobetti di Torino, e persino una sua poesia. Si tratta di scritti pubblicati tra il dicembre del 1938 e l'ottobre del 1941, dunque successivi alla laurea in legge (con una tesi su Campanella) del 1937 e in un'età compresa tra i ventitre e i ventisei anni. Un dato significativo: l'articolo di acceso tono anti-fascista, Isacco ed Ismaele, è successivo all'introduzione in Italia delle leggi razziali.

Secondo Gian Mario Bravo dopo quel periodo di adesione al fascismo «seguirono anni di meditazione» da parte di Firpo². Resta però il fatto che una chiara ed inequivocabile abiura di quegli articoli noi non siamo riusciti a rintracciarla, ammesso che sia mai stata scritta. In ogni caso, non partecipò né direttamente né indirettamente alla Resistenza.

Non vogliamo giudicare l'operato di Firpo, ci limitiamo a fornirne la documentazione, invitando ad un giudizio sereno ed equilibrato, senza facili moralismi e senza inutili polemiche. Non si può comunque continuare ad ignorare che l'antico alunno del liceo Massimo d'Azeglio, fucina di tanti antifascisti, nonché allievo all'Università di Gioele Solari, abbia seguito una strada totalmente distinta e distante, se non antitetica, a quella di un'intera generazione di giovani. Norberto Bobbio, riferendosi a Solari, scrive che il suo insegnamento «fu per molti anni una scuola di non conformismo e di conseguenza un punto di riferimento obbligato per gli studenti che non avevano rinunciato a ragionare con la propria testa». ³ Emblematici a questo riguardo furono alcuni allievi del maestro: Piero Gobetti,

Alessandro Passerin d'Entrèves, Aldo Garosci, Dante Livio Bianco... Nomi, questi, tra cui quello di Firpo non può essere annoverato per nessuna ragione.

Si tratta sicuramente di un Firpo minore, che non oscura l'attività dello studioso successivo. Per storicizzare Firpo nel suo insieme occorre tuttavia anche conoscerne la produzione pubblicistica in anni in cui Massimo Mila, Gian Carlo Pajetta e Vittorio Foa conobbero il carcere.

(P. F.)

¹ G. M. Bravo in «Belfagor», n. XLVII, 3 maggio 1992, p. 299.

² Bravo, *ivi*.

³ N. Bobbio, *Trent'anni di storia della cultura a Torino (1920 - 1950)*, Torino 1977, p. 32

LUIGI FIRPO

ISACCO ED ISMAELE.

da «Il Lambello», quindicinale dei fascisti universitari del Piemonte,
anno III, n. 3, 10 dicembre 1938 – XVII

La Storia si compiace, nelle sue complesse coordinazioni di eventi, di taluni misteriosi ritorni, che sembrano illuminare d'un tratto col segno della predestinazione millenaria le vicende recenti e tuttora oscure nelle loro intime significazioni. Tra queste una, tipica per la sua vastità di masse e di echi, si svolge oggi in Palestina a conclusione fatale di un'altra dolorosa vicenda svoltasi su quella stessa terra decine e decine di secoli addietro, con una anticipazione che sa di prodigio.

Ecco, dalle parole antichissime del *Genesi*, dense di profetiche illuminazioni e di ispirazioni sovranaturali, il racconto della notte dei tempi: Dopo aver sconfitto nella valle di Mambre gli elamiti ed i loro iniqui alleati, Abramo, già vecchio e triste, aveva pregato il Signore, lamentando la sua casa senza figli, la sua fortuna che sarebbe rimasta ai servi poiché ormai più nessuna speranza serbava di avere dalla bella Sara un erede. Ed ecco la risposta di Dio al patriarca: uno generato da te medesimo, sarà egli l'erede. Ma gli anni passarono ancora: Abramo ne contava ormai ottantacinque ed il figlio atteso non veniva; allora Sara, umiliata e dolente per la sua sterilità, diede al marito una schiava giovinetta, Agar l'egizia, e da essa Abramo ebbe finalmente il figlio atteso, cui mise un nome di ringraziamento e di esultanza: lo chiamò Ismaele, che significa appunto *Dio esaudisce*. Ma la fanciullezza di Ismaele non fu senza contrasti: Sara, invidiosa della povera schiava che il Signore aveva benedetta con quella maternità, non le risparmiava umiliazioni e durezza. Già una volta Agar era fuggita, disperata, nel deserto e solo la voce del Signore l'aveva fatta tornare indietro, ma il destino suo e quello di suo figlio furono segnati il giorno che Sara diede alla luce il figlio tanto atteso, cui fu posto il nome di Isacco. Non passò gran tempo, infatti, che Sara disse ad Abramo: *Scaccia quella schiava e il suo figlio, chè non deve il figlio d'una schiava esser erede col figlio mio*. Ne provò gran pena in cuore il vecchio Abramo, ma all'alba prese del pane ed un otre d'acqua, lo diede ad Agar, le

condusse il figlio Ismaele ancora adolescente e la cacciò dalle sue tende perché andasse, sola, al suo destino. Il racconto ormai è ben noto: la lunga peregrinazione di Agar e del figlioletto nella desolata pianura di sabbia, l'acqua che si estingue, la sete che conduce la morte; e nel racconto risplende una delle più scarne e potenti raffigurazioni di amore e di dolore materno: ... *lasciò il fanciullo sotto uno degli alberi, si allontanò quanto un tiro d'arco, si pose a terra dicendo «Non vedrò morire il fanciullo» e pianse...* Ma Iddio vegliava: la voce del messaggero celeste riscosse la schiava dalla sua disperazione ed apparve per miracolo il pozzo di Bersabee, che richiamò alla vita, con le sue fresche acque, il fanciullo. *E Dio fu con lui; crebbe, dimorò nel deserto e divenne un giovane saettatore* e da lui nacque, secondo la promessa divina, una forte gente ed ardita e numerosa, che visse libera nel deserto: il popolo arabo.

Ed ecco i millenni sono passati: i figli di Isacco, del fanciullo cresciuto felice fra i servi e le greggie paterne, nel tepido padiglione vegliato dall'amore materno, i figli dell'eletto hanno visto la loro città perire, distrutta dalla violenza assira, piegata dalla potenza romana. Insensibili alle fiammanti parole dei profeti, hanno sentito la collera di Dio disperderli come foglie al vento. Gerusalemme è crollata ed il popolo eletto è stato disseminato pei continenti e privato per sempre di una terra che veramente gli appartenga, ove seminare il grano e porre ferma la pietra del focolare.

Ed ecco, dopo secoli e secoli, i figli di Ismaele tornare alla riscossa: trascinati dalla parola del profeta guerriero, gli arabi avanzano, superba avanguardia dell'Islam, in un movimento di espansione violento, che tutto par travolgere nella sua via.

Anche alla Terra Promessa giungono i figli di Ismaele e da dominatori prendono possesso di quel paese da cui il progenitore era stato cacciato per mandarlo incontro ad una certa morte. Ed il paese stesso, che nelle pagine bibliche appare ferace e pingue di strabocchevoli frutti, assume nel lento travaglio degli anni un suo volto nuovo; si muta, per quel profondo e misterioso ascendente che ha l'uomo sulla natura, sì da ridurla a sua immagine e somiglianza, in una terra avara ed aspra, non sterile ma selvatica ed insofferente di facili doni, mite di clima e pure arsa ai soffi dell'imminente deserto che i nuovi signori portano seco, come un'inoblabile eco, nel sangue.

Altri secoli passano ancora e gli eventi umani maturano il loro corso: ecco gli ebrei disseminati pel mondo, già saliti ormai dai fondachi e dai ghetti agli alti gradi della vita sociale, nutrire un sogno vasto ed ardito: perché il popolo ebraico che ha trionfato dell'opposizione religiosa e della diffidenza civile, il popolo ebraico che ha ormai in pegno il denaro, una delle più potenti leve della moderna società, perché non tenta dunque di costituire sulle rive mediterranee, sopra le rovine del tempio incendiato, uno Stato nuovo e potente,

che rinnovi le fortune di Sionne? A dire il vero, qualcuno fra gli stessi ebrei riprovò quel progetto irrealizzabile, al di sopra di ogni considerazione pratica, per un supremo concetto religioso. Sta scritto nei Testi che mai più si ricostituirà lo Stato che la collera divina ha spezzato ed ogni tentativo contrario è, prima di tutto, un gesto di empietà. Ma accanto all'illusione ebraica, quasi ad attizzarla ed a sostenerla, altre forze tennero il campo: in parte il desiderio in molti luoghi sentito di liberarsi della convivenza ebraica, ma soprattutto la palese, totalitaria protezione dell'Inghilterra, che sempre vide di buon occhio il Sionismo, aspettandosi sicuri vantaggi dalla costituzione di un giovane Stato ebraico, che sarebbe stato legato con Londra a filo doppio, nell'oriente mediterraneo, a tutto danno di quei paesi che di questo mare sacro non fanno un fascio di rotte mercantili nè un dislocamento di centri fortificati, ma una suprema questione di vita o di morte.

Ecco allora il tentativo del *grande ritorno*, ecco i contadini di Bessarabia, i rivenditori di Cracovia, i professionisti di Francoforte, i commercianti di Amsterdam, partire a piccoli gruppi per tornare a prender possesso della Palestina: non già, si intende, a mano armata, ma sotto la pacifica bandiera di S. Giorgio e S. Andrea; non con assalti alla baionetta, ma a colpi di espropriazione a piccoli lotti. E forse il sogno sarebbe divenuto realtà, se fosse bastata la volontà degli uomini. Ma la implacabile collera di Dio veglia senza sonno affinché le vendette giuste e tremende vengano inesorabilmente compiute: neppure la folgore infallibile, né la pioggia di zolfo che cancellò dalla terra Sodoma e Gomorra sono necessarie a spezzare il *ritorno* non concesso. Basta che sulla soglia della Palestina, contro il figlio di Isacco che torna, si levi, spietato ed inesorabile, il figlio di Ismaele.

Così la guerriglia quotidiana, che insanguina da Giaffa a Caifa, da Gaza a Nazaret, fino a Gerusalemme la Santa, tutta la tormentata Palestina, non è più soltanto la disperata difesa di un popolo che si vede respinto ed oppresso da una invasione violenta ed ingiusta, anche se inerme, ma rappresenta, attraverso il turbine dei millenni, l'inesorabile vendetta dei nati da Agar scacciata, contro i figli di Sara, l'eletta.

NASCE LA STORIA.

da «Il Lambello», quindicinale dei fascisti universitari del Piemonte,
anno III, n. 7, 10 febbraio 1939 – XVII

Vi sono dei momenti, in quegli anni che gli storici usano ingenuamente chiamare di pace, in cui i contrasti ideologici dei sistemi, gli urti delle avverse volontà nazionali, il cozzo impetuoso delle forze prorompenti dei popoli creano una tensione acutissima, che par farsi quasi insostenibile: senza spargimen-

to di sangue si vivono allora ore più tragiche delle più cupe ore di guerra.

Come nelle leggende antiche, che narrano di genti avverse che scendevano in campo aperto a misurarsi non già con le opposte schiere, ma con pochi scelti campioni, affidando al fiore della loro giovinezza tutte le sorti del popolo intero, così oggi sorgono dalle maree umane i Capi che tengono in pugno il destino ed ogni loro gesto ed ogni loro parola è una battaglia perduta o vinta di fronte alla storia.

Se un tempo la guerra del tempo di pace veniva combattuta attraverso la fitta e subdola rete della diplomazia, sotto veli di impeccabile simulazione, oggi, attraverso gli oceani e i continenti, tutto il mondo ascolta le voci dei Capi e ritornano le folle, in arenghe senza limiti, ad essere protagoniste della vita politica troppo a lungo cristallizzata nelle formalità dei protocolli segreti.

Ci sono esempi lampanti di questo ritorno alle virtù primitive, alle dignità umane primordiali, al rango schietto e maschio del cittadino-soldato, che scende armato nell'assemblea. Concetto che a prima vista sfugge questo di una purificazione della nostra natura infiacchita, eppure lampante da certi tipici istituti fioriti nella falsa civiltà ottocentesca ed oggi distrutti.

Pensiamo ad esempio ai patti di amicizia fra i popoli, codificati e meccanizzati dal diritto internazionale, scarabocchiati sulle pergamene unte, resi inservibili come cenci sudici appena il gran vento della realtà spazzava gli artifici e le chimere; consideriamo invece le nuove amicizie che oggi si allacciano, senza infingimenti complimentosi, amicizie soldatesche, da compagni di ogni ventura, nate dall'imperativo categorico della necessità comune, ma non sottoscritte sui papiri poiché la fedeltà ne è la firma più bella. Amicizie di popoli che sono amicizie di Capi, gli occhi negli occhi, la mano nella mano, la tua sfortuna sarà la mia fortuna e la sventura non ci piegherà. Questo è un fatto semplice e antico, nato col primo uomo che ha incontrato un fratello nella boscaglia: eppure per secoli gente bottegaia ha stilato codicilli e clausole, riducendo ad una odiosa cambiale questo semplice fatto fraterno.

Ed altri falsi moralisti proclamano che questo ritorno non è che un ritorno alla brutalità primitiva, alla legge della forza, al tempo della barbarie; signori miopi e grassocci di Cincinnati e di Boston, allampanati predicatori anglicani di Edimburgo e di Newcastle, scollacciati caporioni nei comizi di Lilla e di Marsiglia proclamano in faccia al mondo che gli Stati nazionali sono paragonabili alle orde barbariche guidate da sanguinari tiranni.

Ebbene, in pochi mesi sono risuonate in Europa due inaudite parole. Mentre la Germania di Hitler stava per rispondere al grido dei suoi figli oppressi da un giogo crudele e da ogni parte minacciosi i plutocrati avanzavano il loro veto, in Italia un Uomo disse: *«Nessun interesse diretto ci chiama laggiù, nessuna aspirazione nostra da realizzare e nessun diritto da difendere; ma*

un amico abbiamo cui ci lega un patto inviolabile; sappia il mondo che la sua causa giusta sarà la nostra causa». Ed ecco ieri, mentre l'Italia di Mussolini fermamente chiede che le sia finalmente dato quanto le spetta per sacrosanto diritto e ancora una volta i plutocrati rigidi come marionette scuotono il capo in puntigliosi dinieghi, ecco un Uomo levarsi in Germania e ripetere la stessa frase, confermare lo stesso patto, ripetere a tutti che è inutile sperare di dividere per poi colpire.

C'è in questo disinteresse per la facile tranquillità propria, in questo sacrificio per il bene comune, un esempio di lealtà maschia, sia pur congiunta ad una lungimirante saggezza politica, che non ha riscontro nel passato.

Il mito niciano della forza, della giovinezza e della gioia, armonizzato e purificato da un che di torbido e di istintivo che lo offuscava, attraverso l'apporto della nostra equilibrata genialità mediterranea, rivive oggi nella realtà nuova dei popoli, lieti, giovani e forti.

Nasce così la storia di domani, rifatta chiara e nuda in pieno sole, con uomini di viso aperto e voce viva; ritornano tutte le cose al loro nome vero, al loro senso esatto, al loro più intimo destino. Anche le passioni degli uomini sulla faccia del mondo si esprimono compiutamente come correnti di forze composte e inesorabili. Cadono simulazioni antiche e intoccabili; stanno le anime nude con le virtù e gli istinti, nel bene e nel male, finalmente rifatte padrone di se stesse e della sorte: responsabili. Andiamo così – ne siamo certi – verso un tempo giovane e chiaro, senza mollezze e menzogne, verso un tempo duro che non temiamo. E l'avvenire non può essere che per noi.

IL NUOVO PONTEFICE

da «Il Lambello», quindicinale dei fascisti universitari del Piemonte,
anno III, n. 9, 15 marzo 1939 – XVII

L'elezione di un nuovo Pontefice rimane pur sempre un fatto di immensa portata, destinato a ripercuotersi più di ogni altro evento politico entro i confini della terra, atto come pochi altri a far convergere su un uomo e su una città l'interesse e l'aspettazione del mondo.

Evento pieno, innanzi tutto, di intimi ed eccelsi significati spirituali, ma trascinate seco una millenaria e sempre rinnovata influenza politica, che solo osservatori superficiali si credono in diritto di trascurare. Il capo spirituale di mezzo miliardo di uomini, colui che addita al gregge le vie celesti, è innanzi tutto un maestro di vita quotidiana, un regolatore di pensieri e di opere; l'etica e la prassi cui egli indirizza i fedeli, appunto perché collettive, divengono di per se stesse politiche, sono cioè fattori primari o almeno ben rilevanti negli atteggiamenti spirituali dei popoli.

Prematuro tuttavia ed anche un po' ingenuo il voler scrutare a sì breve distanza dall'elezione quale sarà l'atteggiamento politico di Pio XII: ci si è cimentata certa stampa estera, diciamo meglio francese, e lo ha fatto con conclusioni più che rosee a vantaggio del proprio Paese, più che nere a danno del nostro. Previsioni infantili, smentite tosto dal Solo che potesse farlo in modo inequivocabile, quasi offensive se vogliamo, nella loro stolta illusione di salutare in Pio XII il Papa dei Blum ebrei e degli Stalin omicidi; sempre tali tuttavia da confermare l'interesse e l'attesa che sull'Uomo convergono in una tensione ansiosa.

In effetto la cattedra di Pietro non può esser tenuta con sole forze umane. *Domine, non sum dignus*, mormora l'asceta scarno prostrato sotto il peso della sua santità e della sua predestinazione, ma lo Spirito Santo è sopra di lui, lo moltiplica e lo illumina perché la missione sovrumana venga fatalmente compiuta.

Dell'elezione in conclave la folla curiosa non vede che l'esteriorità fastosa, le coreografie del cerimoniale, gli svizzeri rossi e gialli al portone di bronzo, gli elmi lucidi delle guardie nobili nella sala Regia, le cappe violacee fruscianti pel cortile di San Damaso, e le fumate, e le carrozze, e le luminarie. Ma l'atmosfera del miracolo non si realizza che in un luogo solo, lontano dagli occhi del mondo, alla presenza dei sessanta vegliardi pensosi, che assommano insieme la saggezza di quattro millenni e sono venuti da tutte le terre del mondo per eleggere colui che porterà l'anello piscatorio di Pietro.

E quel luogo, nel cuore antico di Roma, è il luogo più sacro e più tragico del mondo. Non lo contaminano nei lenti giorni usuali gruppi di turisti nauseati di meraviglie vaticane. Ci si giunge per una scaletta meschina dopo aver ammirato la cristallina bellezza delle Stanze raffaellesche: ma al varco della breve soglia il cuore s'arresta dinanzi al perenne miracolo. La Sistina non è una chiesa e non è una sala: è un luogo senza tempo, un clima mistico popolato di mirabili forme. Spaziano per la volta vigilata dai Profeti e dalle Sibille le grandi scene primigenie, mentre dalla parete del *Giudizio* pare che precipiti e incomba tutto il genio sovrumano e disumano di Michelangelo. Non per una mera coincidenza dinanzi a quella tragica visione si inginocchiano i cardinali ad uno ad uno e giurano di fronte al Dio che li dovrà un giorno giudicare che designeranno col loro voto quegli soltanto che la loro coscienza e l'ispirazione celeste additerà come l'Eletto.

Colui che esce da quel vaglio sfibrante non rimane solo sotto l'ultimo baldacchino alzato, ma resta solo ai piedi della Croce: è il Servo dei Servi che riprende la sua missione umana e divina, è l'erede di Pietro che impugna il timone della navicella mistica che varca sicura le bufere.

Bisogna ignorare tutto questo, bisogna disconoscere quale immane, ine-

stinguibile forza ancora percorra le vene della Chiesa, per credere che un Pontefice possa e voglia, giunto all'altissimo soglio, seguire le proprie simpatie e i propri umani legami, possa inclinare verso l'una o l'altra gente, possa essere un uomo di parte, egli che rappresenta ed incarna l'unità della Chiesa universale.

Investito della missione e della dignità il successore di Pietro non ha dinanzi a sé che il solo bene del suo gregge, anche nei contrasti della politica terrena il suo faro di guida altro non può essere se non la maggior gloria della Chiesa. E non occorre neppure essere grandi diplomatici e grandi politici, quale ben fu Eugenio Pacelli, per individuare sicuramente da qual parte sia oggi quell'amore di verità e di giustizia che la Chiesa sostiene e incoraggia per averne essa stessa un appoggio sicuro. Senza il Fascismo l'Europa sarebbe oggi un tristo campo di esperienze per le follie comuniste e forse in Roma stessa, come nelle cattedrali di Russia e di Spagna, i templi profanati avrebbero accolto le gozzoviglie della teppaglia. Nessuno meglio di un Papa salito dalle file della diplomazia vaticana, esperto di Paesi lontani esposti alle ventate disgregatrici delle idee sovversive, nessuno meglio di Pio XII può oggi sapere donde giunga il pericolo grave e dove risiedano le forze intatte capaci di scongiurarlo.

Opus iustitiae pax, dice il motto pontificio, ma, con un annuncio che, oggi più che mai, ci appare profetico, Benito Mussolini già da tempo aveva gridato all'Europa il monito inesorabile: *Pace con giustizia!*

Non la pace fiacca, la pace a tutti i costi, quella che gli imbelli implorano e subiscono trepidanti, ma la forte pace romana, sicura anche se inerme perché armata è la giustizia. Ed è supremamente bello che dal cuore di Roma giunga al mondo la sola parola capace di riadditare la via, di arrestare il precipite crollo, di salvare l'Europa torbida e cieca: la pronunciano insieme un Pontefice macro e severo dall'alto della sua santità e della sua ispirazione celeste ed un Condottiero glabro cui raggia nelle pupille preveggenti tutta la forza giovane e il genio della stirpe.

L'UOMO SOLO

da «Il Lambello», quindicinale dei fascisti universitari del Piemonte,
anno III, nn. 18-19-30 agosto, 15 settembre 1939 – XVII

Nella gran sala vuota del Suo palazzo severo, dietro l'immenso tavolo, con vigilanza diuturna, con assiduità senza riposo, con preveggenza consapevole, l'Uomo andava costruendo pietra su pietra l'edificio della patria grandezza. Era solo, di quella solitudine inesorabile che fa il vuoto attorno al genio anche quand'egli è tra la più fitta calca, di quella solitudine meravigliosa su cui cam-

peggiano i dominatori che non hanno nè rivali nè eguali. La sua fatica era immane ed austera, silenziosa e tumultuosa; per la mente dell'artefice, sotto la fronte costrutta sul marchio della medaglia consolare, passavano i lampi delle intuizioni geniali, le ispirazioni miracolose per la missione da adempiere; non una ruga di stanchezza striava quella tensione perenne, quasi che l'ansia dell'opera incalzante fosse un elisir di giovinezza perenne.

Tutto un popolo forte e sereno, certo della sua guida e del suo avvenire, rispettava quel necessario silenzio come una sacra consegna. Era un popolo antico e giovane, filtrato da tormentosi millenni di storia avventurosa, ignaro ormai degli entusiasmi sterili e delle paure isteriche; un popolo calmo e vigile, disciplinato e frugale, operoso e consapevole. Taceva religiosamente, fiducioso nel suo buon nocchiero, che guidava con polso fermissimo il vascello della ferrea nazione attraverso i marosi in tumulto. Era quello un silenzio calmo ma gravido di eventi in gestazione, di decisioni maturanti, di volontà sempre più tese; preludeva alla deliberata azione tanto naturalmente quanto il vano cicaleccio non prelude se non alla succube passività ed alla sterile impotenza; era soprattutto un silenzio dichiarato dal Capo stesso, Lui così incline ai grandi colloqui con la sua gente, Lui così lieto degli oceanici dialoghi con la folla, che ad una sola parola solleva ed infiamma.

«Io non parlerò più» aveva detto e la promessa data con deliberato proposito fu deliberatamente mantenuta.

Ma allora, fatti audaci da quel silenzio improvviso che i loro sensi ottusi scambiarono per rilassamento o dubitanza, ecco sbucare fuori dai cantucci riposti, di tra i più lerci rifiuti, laggiù dove i rottami trascinati tra la melma convergono nelle cloache, ecco ripullulare improvvisi, come d'agosto nella ventraia delle carogne, i brulicamenti di una fauna senza nome.

Due volte perdonati, due volte risparmiati, questi pelosi artropodi, questi viscidetti rettili, questi rauchi batraci tornarono a strisciare nei trivi, a saltellare nel pattume, a rèpere per gli angiporti. Cercarono subdolamente, ripetendo una antica manovra, di contaminare quel sacro silenzio, di rodere quella sicurezza calma, di turbare quel saldo nocchiero, sì che volgendo gli occhi alla loro infima bassura li distogliesse per un istante dalle chiare stelle che gli segnano la rotta.

Ancora una volta questo rigurgito infame è stato ringhiottito dalle tenebre e dalla propria impotenza: è bastata una parola sola che si abbattesse su loro come il piede dell'arcangelo sulla cervice del drago. E quel silenzio si è richiuso, sereno ed aspettante: ma non creda qualcuno di esser riuscito, se non altro, a far rompere una formale promessa: il discorso ai gerarchi di Bologna non ha rotto il silenzio dell'Uomo solo. Quando questa pausa alta e tesa, vibrante e ferma, si concluderà, quando dall'alto balcone sulla piazza mareg-

giantè risuonerà la voce che sa di metallo e di tuono, allora il silenzio sarà rotto: non per schiacciare la miserrima canea impotente, ma per imporre al mondo la volontà inesorabile dell'Italia di Mussolini.

ORA SUPREMA

da «Il Lambello», quindicinale dei fascisti universitari del Piemonte,
anno IV, n. 5, 15 gennaio 1940 – XVIII

Ci sono, nella vita degli uomini, come in quella dei popoli, delle alte ore cruciali, dei momenti di tensione estrema, quando tutto è in gioco e tutto può essere vinto o perduto, quando stanno per decidersi e per risolversi i problemi e le crisi essenziali, quando nell'attimo breve è tutta l'esistenza e tutto l'avvenire. Sono solo i popoli e gli uomini deliberati e forti che sanno superare vittoriosamente questi acuti istanti, piegare al proprio volere la dubbiosa sorte ed uscire trionfanti dal travaglio.

Nella recente storia d'Italia, in cui queste ore supreme si riaffacciano con particolare frequenza, la data del 3 gennaio 1925 merita il primo posto. Non paia retorica esaltazione anteporre quel giorno d'inverno a tante altre luminose giornate, quelle del novembre '18, quelle dell'ottobre '22, fin quelle che tutti abbiamo vissute del maggio imperiale del '36. In nessuna di esse con tanta evidenza emerge la figura dell'Uomo solo, del combattente inflessibile che assume sopra di sè tutti i pesi e tutti i pericoli, per essere senza compagni nel rischio e nella vittoria. Per questo il trionfo del Duce nel sordo grigiore di quell'aula di Montecitorio dove egli, poco prima, aveva duramente minacciato di fare un bivacco di manipoli, il suo trionfo inerme, tutto fatto di volontà chiusa, di calore raccolto, di genialità sfavillante, il suo trionfo tutto segnato di predestinazione è grande come una vittoria campale.

Riandiamo col pensiero agli eventi. Poco più di tre anni di azione – dal marzo '19 all'ottobre '22 – avevano portato il Fascismo al potere; i 50 credenti nel primo verbo erano divenuti i 200000 squadristi della Marcia; Mussolini aveva avuto dal Re d'Italia l'investitura materiale di quella missione cui lo aveva chiamato dai campi di Romagna il fato della penisola risorgente.

Ma la fulminea vittoria della Rivoluzione non era che la prima tappa: tutto tra noi era da fare o da rifare, tutto urgeva tutto mancava, e soprattutto gli uomini. Per questo, in principio, bisognò accomodarsi, bisognò transigere, bisognò perdonare. Dal Ministero, alla Camera, giù giù fino all'ultimo ufficio pubblico bisognò tollerare che qualcuno rimanesse anche tiepido, anche dubitoso. Fu necessità, ma fu anche – lo si sappia – magnanimità.

Così, con troppi problemi e troppo pochi collaboratori, Mussolini intra-

prese l'immane fatica: avrebbe avuto bisogno di comprensione, di tempo e di silenzio per la sua opera insonne. Invece, passato il primo timore, ripreso animo per l'insperata impunità, l'opposizione risollevo la testa. Non scese in campo aperto, nel sole delle piazze, dove gli squadristi avevano di che far passare ogni fantasia, non ardì battersi con armi pari, ma scelse le subdole vie della diffamazione e della calunnia, ordì le più sudicie trame, seminò onta e veleno per interminabili colonne di una stampa prezzolata ed infame cui una libertà immeritata concedeva ogni bassezza. Il Regime fu insultato sistematicamente nei suoi uomini più alti e integri, la sua azione misconosciuta e falsificata, sulla figura del Duce si accanì il livore di una canea invelenita, che negli intrighi di corridoio già preparava un ministero di restaurazione da sostituire a quello fascista, di cui si attendeva la caduta di momento in momento.

Se pensiamo a quelle che dovettero essere quelle giornate per Mussolini, un senso di gelo ci prende il cuore. Solo nella gran stanza di palazzo Chigi, non prostrato dal lavoro immane, nè dalla responsabilità sovrumana, né dall'ardore della sua gran fede, egli dovette allora sentire tutta la demoniaca potenza di quella congiura che lo colpiva alle spalle, inaspettatamente, e che subdolamente annientava la sua gigantesca fatica.

Invulnerabile anch'egli come l'Eroe della Saga Nibelungica, solo poteva essere colpito alle spalle dalla mano di un traditore. E deve aver passato allora i giorni più duri e più amari della sua vita, che pure di asprezze e di dolori non gli era stata avara. Eppure al confronto della giovinezza randagia di Lugano e di Losanna, al confronto delle grigie ore nella scuoletta di Gualtieri, delle più tragiche ore del Covo milanese, delle più intense ore della Rivoluzione, egli deve essersi sentito allora infinitamente più solo, infinitamente più colpito, soprattutto più contaminato dalla viltà stessa dell'avversario senza nome. E intorno a quella sua solitaria angoscia passarono anche ombre di tradimento. Disse egli nel gran discorso:

Come per sentire la tempra di certi metalli bisogna batterli con un martelletto, così ho sentito la tempra di certi uomini. Ho visto che cosa valgono e per quali motivi ad un certo momento, quando il vento è infido, scantonano per la tangente. Ho saggiato me stesso.

Soprattutto se stesso. E' appunto in queste ore supreme che le nature adamantine discendono al fondo della propria coscienza e della propria essenza, misurano tutta intera la propria statura interiore al duro metro delle prove amarissime: se escono vittoriose dal conflitto divengono irresistibili come un fiume che ha spezzato le dighe. Ed il tormento di quei giorni che precedono la grande riscossa è rispecchiato fedelmente nel discorso che suona tutto come un crescendo trionfale.

L'esordio è aggressivo, ma ancora in sordina: l'Uomo che non è uso a

misurare gli avversari sta ancora valutando se stesso. Non sa ancora tutto quello che potrà dire, non sa ancora se vincerà subito ed è insieme già certo di stravincere. L'aula ai suoi piedi è una conca fangosa dove i pochi fedeli, che hanno atteso, sperato, temuto quell'ora, tendono un'atmosfera di aspettazione, dove i nemici palesi e occulti ancora alimentano piccole speranze già tutte percorse da un vento di terrore.

E col susseguirsi dei periodi pare che il duro oratore si ingigantisca in quello sfondo oscuro. Dice parole cesaree con una voce che doveva sapere di metallo e di ghiaccio, parla della sua lunga pazienza, della sua infinita discrezione, della sua collera trattenuta. Ogni parola è una calunnia spezzata, un insulto che cade nel fango, un'accusa ritorta. Regime, Rivoluzione, Partito, i morti spacciati dalla connivenza degli oppositori rivivono nell'ossigeno delle sue parole, balzano in piedi con vitalità inesorabile. Contro di essi, nulla da fare.

Piano piano, fra l'Uomo e i suoi avversari un abisso si spalanca, un verticale abisso che altro non è se non incommensurabile differenza di statura. Gigante sopra i pigmei egli prima rievoca, chiarisce, persuade, poi imperiosamente afferma, esige, dispone. Non più da pari a pari, ma da padrone sopra indegni servi egli si alza dominatore: travolge in un giudizio senza appello coloro che si erano creduti degni di giudicarlo.

La Rivoluzione totale aveva dato sino a quel momento all'Italia soltanto un mezzo Regime: d'ora innanzi il Governo sarà veramente, totalmente fascista. Sulle mollezze liberali che ancora blateravano di violato Statuto e di violentato consenso, il Duce proclama:

L'Italia, o signori, vuole la pace, vuole la tranquillità, vuole la calma laboriosa: gliela daremo con l'amore, se possibile, o con la forza se sarà necessario.

Anche la forza, quella forza che è nelle sue mani e che, come tutte le energie dominabili, nelle sue mani deve essere uno strumento per il bene e la grandezza d'Italia. Gli altri, là di fronte, sono piccoli uomini meschini, legati ai commi delle leggi ed alle percentuali delle schede; egli è di un'altra forza, tempra di reggitore senza titubanze che assume su di sé ogni responsabilità e che di ogni responsabilità non ha da rendere conto che a Dio e all'avvenire.

Poi anche l'impeto che aveva trascinato le ultime parole, quasi la primordiale forza che in lui s'è rivelata, d'un subito si placa. Prima dell'ultima frase c'è un lungo stacco, una gran pausa calma che par quasi sottolineare un mutamento di scena. In una nuova aura pacata egli non parla più all'aula sorda e bieca, all'aula delle anime grigie che si piegano sotto le sue parole senza comprenderle. Egli ormai è solo, solo di fronte al suo sogno di grandezza, al popolo italiano, alla Storia. Dice:

E tutti sappiano che non è capriccio di persona, che non è libidine di governo, che non è passione ignobile, ma è soltanto amore sconfinato e possente per la Patria.

C'è una solennità austera, un senso religioso della missione ricevuta. Le parole escono dalla bocca dell'Uomo, ma dietro di lui ormai sta, in piedi, il Destino.

LEGGENDA

da «Il Lambello», quindicinale dei fascisti universitari del Piemonte,
Poesia, anno V, n. 24, 25 ottobre 1941 – XIX

In una mitica aurora,
balzato dal solco fatale,
ha teso le braccia fraterne
alle giovani madri serene,
ha detto le antiche parole
benedicendo la gloria dei grani,
gli adolescenti feroci
ha guardato negli occhi profondi
per farne il ferro nudo della sua volontà.

Con la preveggenza dei profeti guerrieri
ha serbato una lunga saggezza di patriarchi;
ogni suo gesto più umile
è ingenuo come un rito primigenio
sia che accarezzi un infante o fondi le città.

Con dolci parole di padre
ci ha insegnato l'amor della terra,
un suo sguardo ci purifica come un'acqua lustrale,
le nostre anime ignude
ardono come sarmenti
se egli ci grida, ispirato, sotto le ferme stelle
i vaticinii solenni della gloria che verrà.

Così è apparso in un'alba di tragedia
popolata di mostri e di giganti,
ha frantumato gli eventi
con dura mandibola di condottiero,

l'amore degli umili lo cingeva come un ferro,
combattevano al suo fianco le terrestri deità.

Paci serene sognando
bellezze ci disse della guerra necessaria,
quindi sorrise ai fanciulli,
intorno era una luce di prodigio,
fiorivano gli allori e le speranze
e nulla era più bello e più terribile
di quella sua profonda umanità.

GIOVANNI RAMELLA

IL PRIMO SAGGIO ITALIANO SU KAFKA A CINQUANT'ANNI DALLA SUA PUBBLICAZIONE

Singolare la coincidenza della ristampa di questo saggio, a cinquant'anni dalla sua prima edizione, con il decennale della morte del suo autore. Un degno omaggio alla Sua memoria pubblicare il suo lascito più prezioso, ormai introvabile in libreria.

La rilettura del saggio di Navarro, a distanza di mezzo secolo, getta luce retrospettiva su di un momento della cultura italiana, di cui egli fu autorevole testimone e, nell'ambiente intellettuale torinese del secondo dopoguerra, uno dei protagonisti.

È la filosofia dell'esistenzialismo che definisce l'orizzonte in cui il Navarro si muove, che gli offre le categorie interpretative dell'universo mentale di Franz Kafka e i punti di riferimento per il suo approccio critico. Se ciò non si evincesse dall'interno del libro, e ci fosse bisogno di riscontri esterni, basterebbe, per riceverne conferma, dare uno sguardo alla copertina dell'edizione Taylor, che dà notizia dei saggi di Nicola Abbagnano, di Enzo Paci e di Luigi Pareyson, che tutti rinviano allo stesso ambito di ricerca e di posizione di problemi. La nozione di scacco, di libertà negativamente concepita e praticata come indifferenza o non scelta, la centralità della categoria della possibilità in tutta la sua indeterminatezza, la scoperta dell'assurdo come esito fatale dell'inchiesta dei personaggi kafkiani sul senso della loro vicenda esistenziale, costituiscono la fitta intelaiatura di un discorso critico intessuto di richiami costanti a filosofi come Kierkegaard, Jaspers, Heidegger e a saggisti come Camus, Amiel e Ortega y Gasset, che in senso lato sono riconducibili allo stesso clima di cultura. Ma è soprattutto l'idea di situazione uno dei punti nevralgici della riflessione di Navarro, di «situazione data nell'atto stesso dell'esistere, che si realizza come ricerca».

Dinanzi alla certezza inoppugnabile dell'essere storicamente ed esistentivamente situato, si accampa nella sua misteriosità inesprimibile l'oltre del territorio in cui si avventurano e si perdono i personaggi dell'immaginario kafkiano.

Le coordinate entro cui il Navarro si muove consentono di storicizzare la sua posizione critica, maturata in un ben definito contesto di cultura filosofica e letteraria. In questa prospettiva di lettura, il merito indubbio del primo contributo della saggistica italiana alla letteratura kafkiana risiede nell'aver individuato, come il sottotitolo riassume, nella crisi della fede uno snodo decisivo del percorso della modernità, anzi l'estremo atto di «dissoluzione di una forma di civiltà». Sotto questo profilo l'opera dello scrittore praghese rappresenta una testimonianza esemplare dell'esaurirsi della fede, non solo nel senso di un abbandono di credenze e di pratiche religiose ereditate dalla tradizione, ma di una perdita di fiducia in una realtà che non sia quella interiore. La frattura tra il mondo esterno e l'universo della soggettività non è sanabile; l'oggetto si è sottratto allo sguardo dell'io, che ha smarrito la dimensione dell'Altro e vive in uno stato di inappartenenza e di estraneità al mondo.

È l'essere fuori di casa il luogo in cui paradossalmente si incontrano scrittori mitteleuropei come Rainer Maria Rilke, Robert Musil e Joseph Roth, come gli studi di germanistica, soprattutto in Italia, hanno confermato. L'isolamento dalla comunità, un senso di disperante solitudine, sono lo sbocco tragico di un processo originato dall'orgoglioso rinchiudersi in se stesso di un soggetto che ha allentato, sino a perderli del tutto, i legami con l'oggetto, allontanatosi in una distanza divenuta inaccessibile. È rimasta, in uno stato d'inerzia, la fede in un oggetto vuoto di contenuti, idealmente remoto, sprofondato in un mistero insondabile. Esso si materializza nella Legge, ignota ai suoi stessi custodi. L'ignoranza della colpa imputata a Joseph K. all'inizio del *Processo* è ignoranza della Legge; vano risulta ogni tentativo dei personaggi di eludere la condanna affidandosi all'assurda speranza di trovare un oggetto che non è più nel mondo in cui vivono. Lo scacco dei personaggi di Kafka è proprio in questa contraddizione tra la mancanza di una fede, la cui morte non si ha il coraggio di ammettere, e la speranza che la salvezza possa giungere dall'esterno da parte di qualche cosa in cui non si ha più fede. In quest'orizzonte di lettura che ha il suo punto focale nella percezione che la crisi del soggettivismo è senza vie di uscita, e nella sua parabola discendente tende ad annullare l'io stesso, si situano alcune brillanti intuizioni. Ad esempio, la posizione negativa assunta da Kafka di fronte al tempo, che nel suo infinito scorrere esprime la corrosione e la distruzione dell'oggetto della fede. Nel processo di erosione di ogni oggetto reale, anche il soggetto è travolto dall'infinità del tempo.

Ma forse il momento più alto della ricostruzione critica di Navarro è l'intuizione che per Kafka l'attraversamento della crisi sino ai suoi estremi confini e la coraggiosa e disincantata accettazione delle sue conseguenze disperanti sono la condizione di un acquisto gnoseologico e di una rifondazione dello stesso essere al mondo. Una tesi che per arditezza e lucidità di for-

mulazione sembra precorrere la dialettica del negativo di Adorno, anche se discutibile, nei suoi esiti critici, l'interpretazione in positivo di Amerika come polo utopico e immagine emblematica, di un'armonia ritrovata. Non sono pochi gli spunti del libro che la critica kafkiana avrebbe approfondito in più articolate e documentate indagini, grazie alla ricchezza del materiale documentario venuto alla luce nella seconda metà del secolo. Vogliamo ricordare, tra gli altri, l'identificazione della malattia, intesa nel senso di malattia morale, definita nei termini che sopra si sono accennati, di un esaurirsi della fede, con il processo dal fatale decorso sino alla consunzione del soggetto. Il debito di Kafka verso Kierkegaard è opportunamente messo in rilievo dal Nostro, in una fitta trama di rimandi e di relazioni tra lo scrittore praghese e il filosofo scandinavo, in una direzione di ricerca in cui si sarebbero mossi gli studi successivi. Così la denuncia dell'assurda pretesa dell'agrimensore K. nel Castello, di misurare una distanza incolmabile, anticipa genialmente uno dei luoghi più frequentati dalla futura critica kafkiana.

Le osservazioni sulla prosa di Kafka che nella sua puntigliosa analiticità riflette il carattere antinomico del suo pensiero e soprattutto le annotazioni sull'allusività di un linguaggio in cui si intrecciano simbolo e allegoria, aprono un altro orizzonte di ricerca alla critica, stimolata soprattutto dai fecondi spunti metodologici di un libro di Walter Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, pubblicato in Italia solo nel 1971. L'intuizione della irreducibilità dell'allegorismo kafkiano a un codice prestabilito, a una convenzione comunicativa, apre uno spazio interpretativo che riscatta dalla sua negatività un procedimento di discorso che rinvia a strutture di significato dislocate al di là del detto e dell'immediatamente percepibile. Il Navarro si addentra così nel cuore della scrittura kafkiana, sospesa in una atmosfera surreale, pur nell'estrema precisione dei particolari.

Ma la prova più certa dell'adesione del Nostro all'oggetto della sua ricerca, a un universo mentale così suggestivamente evocato, è la qualità della sua scrittura, incisiva e pregnante, densa di riferimenti culturali. Una prosa la sua, che sembra riprodurre, emulandola in una sorta di immedesimazione, la *Nuchternheit* kafkiana, l'asciuttezza di uno stile dal profilo tagliente, senza sbavature, che ha saputo resistere alla seduzione del bello scrivere. E' forse questo il pregio più notevole del suo agile volumetto.

Siamogli grati del suo dono.

OSCAR NAVARRO

Nel secondo dopoguerra Torino ha conosciuto uno dei suoi periodi più vivaci sotto il profilo culturale. Bobbio nella sua storia della cultura torinese narra le vicende di una generazione post-gobettiana che animò la vita intellettuale di una città che aveva perduto quel «ruolo di centro di formazione e di irradiazione del movimento più avanzato d'Italia [...] assunto imperiosamente nel primo dopoguerra», senza appiattirsi nello sterile rimpianto.

È la Torino di Pavese e di Cajumi, di Calvino e di Spriano, di Mila e di Fonzi, di Bonfantini e di Ciaffi, tanto per citare qualche nome.

Una delle voci più significative di quella città così fervida di iniziative, nate spesso sull'onda della Resistenza, è stato Oscar Navarro, filosofo, letterato, docente di grande fascino, mancato, dopo lunga malattia, nel 1989 all'età di 77 anni.

Navarro morì in solitudine ed ancora una volta dobbiamo notare, con una certa amarezza, come Torino non abbia saputo onorare uno dei suoi uomini migliori. L'unico riconoscimento che egli ebbe, per altro solo nel 1987, fu il Premio fiorentino «Emilio Cecchi».

Fu un uomo schivo che non fece mai nulla per mettersi in luce: a volte poteva infatti sembrare persino scostante ed è stato certo un uomo alieno dagli onori che sapeva anzi disprezzare.

Diversi e molteplici furono gli interessi culturali che Navarro ha saputo costantemente coltivare con grande rigore ed eccezionale capacità analitica per oltre cinquant'anni.

Il suo saggio Kafka - La crisi della fede, pubblicato da Nicola Abbagnano nel 1949 (il primo studio su Kafka scritto in Italia) è da tempo considerato un classico, anche se è rimasto introvabile fino alla pubblicazione in questi Annali.

I suoi studi (Navarro ha collaborato alle principali riviste filosofiche e letterarie ed è stato redattore di «Questioni» con Vincenzo Ciaffi, Albino Galvano e Mario Lattes) sono di una rara limpidezza e di una sicura originalità, sia che egli abbia scritto di Ungaretti o di Camus. Si è anche dedicato al cinema: suo è

un documentario su Gozzano ed è stato persino attore protagonista del film La pattuglia sperduta, un gioiello del neorealismo storico, più volte riproposto in questi anni dalla TV.

È stato autore di una raccolta di versi Qui ed ora e la sua poesia è stata molto apprezzata da critici come Anceschi, Falqui e Bàrberi Squarotti. Carlo Betocchi definì «eccellente» la poesia di Navarro.

Critico d'arte di raffinatissima sensibilità, amico di Spazzapan, Menzio e Mastroianni, è stato tra i fondatori, nel 1947, del Premio «Torino» di pittura. Per molti anni ha collaborato alla terza pagina di alcuni importanti quotidiani.

Antifascista per scelta culturale e morale prima ancora che politica, partecipò alla Resistenza, come ricorda Domenico Zucaro in Cospirazione operaia, ma senza mai vantarsi di averlo fatto. Non ne parlava mai e riteneva naturale e doverosa la sua scelta.

La sua intransigenza ideale si manterrà costante nel corso degli anni con una coerenza democratica esemplare sempre ispirata ai valori della tolleranza e al metodo del dubbio critico. In lui non ci fu mai nulla di ideologico.

Se consideriamo che Navarro fu costretto per gravi ragioni ad insegnare in scuole private, balza ancor più evidente la linearità di una scelta politica che non conobbe mai la minima oscillazione o il più piccolo cedimento a costo di qualunque sacrificio personale.

Nel 1968 fu tra i fondatori del Centro Studi Pannunzio, dando fiducia ad un gruppo di giovani; nel dopoguerra fu a fianco di Franco Antonicelli nella creazione dell'Unione Culturale. Io non potrò mai dimenticare la lucida passione con cui partecipò al mio fianco alla battaglia in difesa del divorzio nel referendum del 1974, superando quell'atteggiamento un po' scettico ed amareggiato che lo aveva portato – senza rinnegare nulla – ad appartarsi dopo tanti anni di milizia politica ma anche di totale indipendenza.

Per altro, va detto che Navarro non è mai stato un militante di partito ma ha sempre mantenuto quel distacco critico che è proprio del vero intellettuale che non rinuncia alla sua autonomia.

Navarro – malgrado amasse parlare di scuola con un certo senso di noia – è stato, nell'arco dei suoi molti anni di insegnamento, un Maestro nel significato più autentico e meno retorico della parola. Sarebbe sicuramente giunto alla cattedra universitaria, ma preferì – proprio perché incline a rimanere nell'ombra – dedicarsi all'insegnamento nei licei; come l'italianista Giorgio De Blasi, non si preoccupò neppure di conseguire la libera docenza che gli sarebbe spettata di diritto.

Ma Navarro non è stato solo uno studioso: si diletta di cucina come Ciaffi, amava la battuta scherzosa e sferzante, vestiva con eleganza anglosassone, era un fine intenditore di whisky, di pipe e di tabacchi. Come gli uomini di gusto, pre-

diligeva le vacanze a Capri e a Venezia. Sapeva godere il meglio della vita senza essere snob; non è mai stato un intellettuale chiuso nella sua torre d'avorio, anche se, a volte, poteva sembrare un «lupo della steppa», per usare le parole di Hesse. Molte generazioni di giovani gli debbono un insegnamento che va al di là di quello culturale: egli li ha iniziati a pensare e a vivere come si deve.

Navarro è stato un inquieto seminatore di dubbi ma anche un raccoglitore di alcune certezze: un grande educatore proprio perché non ha mai voluto impartire nessuna lezione.

P. F. Q.

BENEDETTO CROCE

PERCHÉ NON POSSIAMO NON DIRCI «CRISTIANI»

PREMESSA

Ripubblichiamo il celebre saggio «Perché non possiamo non dirci cristiani» di Benedetto Croce, un saggio il cui titolo è stato ripetutamente ed è spesso ancora oggi parafrasato a dimostrazione che è ormai entrato nella storia della nostra cultura. Si può tuttavia nutrire un legittimo dubbio sul fatto che il saggio crociano sia conosciuto di prima mano da molti che pure amano citarlo, in quanto per parecchi anni esso non fu più ripubblicato. Abbiamo così ritenuto di ristamparlo per consentirne una lettura più agevole.

Croce scrisse le pagine che seguono nel 1942 in piena Seconda guerra mondiale.

L'incontro fra Croce e il Cristianesimo non è tuttavia occasionale – ha osservato Giuseppe Galasso – poiché il saggio di Croce sul Cristianesimo venne scritto per contrastare il punto di vista espresso da Bertrand Russell in Perché non sono cristiano. Si trattò di un dialogo sterile poiché gli orientamenti di Croce e di Russell erano troppo distanti tra loro per potersi incontrare sia pure dialetticamente.

Russell esprime infatti una netta avversione a «tutte le grandi religioni del mondo» (Buddismo, Induismo, Cristianesimo, Islamismo e Comunismo) considerate «false e dannose». Addirittura Russell dichiara che il suo concetto di religione è simile a quello di Lucrezio: «una specie di malattia, frutto della paura e fonte di indicibile sofferenza per l'umanità».

Il filosofo inglese, pur non negando che la religione abbia arrecato «qualche contributo alla civiltà», evidenzia come la Chiesa cattolica sia diventata necessariamente contraria «a qualsiasi progresso intellettuale e morale»: «la Chiesa si oppone a Galileo e a Darwin; ancora oggi si oppone a Freud. Nei periodi della sua maggior potenza spinse ancora più oltre la sua lotta contro il progresso intellettuale».

Secondo Benedetto Croce il Cristianesimo ha elaborato principî e valori che ormai fanno parte strutturalmente del modo d'essere e di pensare dell'uomo,

hanno agito nella genesi dello spirito moderno e non sono certo espressione di un passato remoto ed inerte ma sono caratteri costitutivi della stessa civiltà europea.

Ha osservato ancora Giuseppe Galasso: "Croce temeva che opinioni come quelle di Russell andassero oggettivamente a rafforzare la polemica totalitaria contro la tradizione e lo spirito della civiltà europea. Per esempio egli aveva deprecato profondamente, come tutti i maggiori esponenti della cultura europea, che sul frontone di un edificio universitario tedesco i nazisti avessero sostituito la scritta "Allo Spirito Vivente" con la dicitura "Allo Spirito Tedesco". Si parlava tanto di neoclassicismo e neopaganesimo ma in realtà erano concezioni materialistiche ed antispiritualistiche, affermate con l'uso della forza".

È in questo senso che il saggio crociano del '42 diventa un implicito atto d'accusa contro la barbarie nazista. Nella lettera di Croce a Guido Gonella del 22 gennaio 1943 (che pubblichiamo in appendice e che è illuminante per capire il senso complessivo del saggio e le motivazioni che hanno portato a scriverlo) si parla esplicitamente di un «imbestiamento», di un ritorno «a primitive concezioni barbariche» dell'Europa del XX secolo e di una Germania che ha abbandonato la sua «grande tradizione filosofica», ha dimenticato Goethe ed Hegel «ricco di errori ma più ricco ancora di robuste verità».

Il saggio crociano sul Cristianesimo suscitò aspre opposizioni da parte fascista, ma ebbe anche avversari a sinistra, a partire dal dopoguerra. Infatti Perché non possiamo non dirci «cristiani» fu visto come una mossa politica di Croce che, prevedendo il crollo del fascismo, si preparava ad un'intesa con i cattolici in funzione anticomunista.

Ha giustamente replicato a queste accuse, formulate principalmente da Eugenio Garin, Gennaro Sasso: «È stata una visione assurda quella che il filosofo con il suo saggio avrebbe anticipato alleanze politiche nate alla fine del conflitto». Come ribadito nella lettera a Gonella, Croce nel saggio Perché non possiamo non dirci «cristiani» esprimeva infatti concetti che «sono già in tutti i suoi libri di filosofia e di storia».

Per altro, Croce mantiene nel saggio le sue distanze dal Cristianesimo e non nega affatto i presupposti del suo storicismo.

Secondo Sasso, Croce «afferma che il contenuto della religione cristiana è l'humus della cultura moderna ma non è disposto a subordinare il suo pensiero alla religione». Il fatto che nel titolo la parola cristiani sia tra virgolette ha infatti un suo preciso significato.

È, per dirla con Giovanni Spadolini, «il laico che parlava ai credenti, secondo una misura di tolleranza e di equilibrio che si identificava con la tradizione della vecchia Italia».

Sempre in appendice abbiamo ritenuto di pubblicare il testo di una lettera di Croce ad Alcide De Gasperi del 26 dicembre 1949 che ci sembra quasi un pic-

colo corollario al saggio sul Cristianesimo, laddove Croce scrive che anche lui crede, a modo suo, «a Dio, a quel Dio che a tutti è Giove, come diceva Torquato Tasso» e fa riferimento alle «sorti pericolanti della civiltà laica o non laica che sia».

Ecco, in fondo, il vero senso del saggio crociano che si può ritrovare proprio nell'espressione «civiltà laica o non laica che sia», una civiltà fondata per il credente sulla fede e per il laico sulla ragione ma, per altri versi, fondata su valori comuni a tutti poiché questa civiltà affonda le sue radici nei valori «cristiani», oltre che in quelli laici.

Anche la civiltà europea di oggi e di domani, quella civiltà che non si fonda sulla moneta comune ma su principi condivisi, è in nuce pensata da Croce durante la bufera del II conflitto mondiale come una speranza e un viatico per il futuro.

P. F. Q.

PERCHÈ NON POSSIAMO NON DIRCI «CRISTIANI»

Rivendicare a se stessi il nome di cristiani non va di solito scervolo da un certo sospetto di pia unzione e d'ipocrisia, perché più volte l'adorazione di quel nome è servita all'autocompiacenza e a coprire cose assai diverse dallo spirito cristiano, come si potrebbe comprovare con riferimenti che qui si tralasciano per non dar campo a giudizi e contestazioni distraenti dall'oggetto di questo discorso. Nel quale si vuole unicamente affermare, con l'appello alla storia, che noi non possiamo non riconoscerci e non dirci cristiani, e che questa denominazione è semplice osservanza della verità.

Il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non meraviglia che sia apparso o possa apparire un miracolo, una rivelazione dall'alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovo.

Tutte le altre rivoluzioni, tutte le maggiori scoperte che segnano epoche nella storia umana, non sostengono il suo confronto, parendo rispetto a lei particolari e limitate. Tutte, non escluse quelle che la Grecia fece della poesia, dell'arte, della filosofia, della libertà politica, e Roma del diritto: per non parlare delle più remote della scrittura, della matematica, della scienza astronomica, della medicina, e di quanto altro si deve all'Oriente e all'Egitto. E le rivoluzioni e le scoperte che seguirono nei tempi moderni, in quanto non furono particolari e limitate al modo delle loro precedenti antiche, ma investirono tutto l'uomo, l'anima stessa dell'uomo, non si possono pensare senza la rivoluzione cristiana, in relazione di dipendenza da lei, a cui spetta il primato perché l'impulso originario fu e perdura il suo.

La ragione di ciò è che la rivoluzione cristiana operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale, e, conferendo risalto all'intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse una nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fin allora era mancata all'umanità.

Gli uomini, i genii, gli eroi, che furono innanzi al cristianesimo, compiono azioni stupende, opere bellissime, e ci trasmisero un ricchissimo tesoro di forme, di pensieri e di esperienze; ma in tutti essi si desidera quel proprio accento che noi accomuna e affratella, e che il cristianesimo ha dato esso solo alla vita umana.

E nondimeno codesto non fu un miracolo che irruppe nel corso della storia e vi si inserì come forza trascendente e straniera; e non fu nemmeno quell'altro e metafisico miracolo che alcuni filosofi (e sopra tutti lo Hegel) costruirono quando si diedero a pensare la storia come un processo lungo il quale lo spirito acquistò l'una dopo l'altra le parti costitutive di sé stesso, le sue categorie – a un certo punto il conoscere scientifico o lo stato o la libertà, e, col cristianesimo, l'intimità morale, – perché lo spirito è sempre la pienezza di sé stesso, e la storia sua sono le sue creazioni, continue e infinite, con le quali celebra l'eterno se stesso.

E come né i Greci né i Romani né gli Orientali introdussero nel mondo quelle forme universali di cui, per enfasi, li si dice creatori, ma in virtù di cui soltanto produssero le opere e le azioni con le quali toccarono altezze prima non toccate e segnarono solenni crisi della storia umana; così anche la rivoluzione cristiana fu un processo storico, che sta nel generale processo storico come la più solenne delle sue crisi. Tentativi, precorriti, preparazioni si sono notati del cristianesimo, come si notano per qualsiasi opera umana – per un poema o per un'azione politica; – ma la luce che quei fatti sembrano così tramandare la ricevono di riflesso, dall'opera che si è poi attuata, e non l'avevano in se, perché nessun'opera mai nasce per aggregazione o concorso di altre che non sono lei, ma sempre e soltanto per un atto originale e creativo: nessun'opera preesiste nei suoi antecedenti.

La coscienza morale, all'apparire del cristianesimo, si avvisò, esultò e si travagliò in modi nuovi, tutt'insieme fervida e fiduciosa, col senso del peccato che sempre insidia e col possesso della forza che sempre gli si oppone e sempre lo vince, umile ed alta, e nell'umiltà ritrovando la sua esaltazione e nel servire al Signore la letizia. E si tenne incontaminata e pura, intransigente verso ogni allettamento che la traesse fuori di sé o la mettesse in contrasto con se stessa, guardinga persino contro la stima e la lode e il luccicore sociale; e la sua legge attinse unicamente dalla voce interiore, non da comandi e precetti esterni, che tutti si provano insufficienti al nodo che di volta in volta si deve sciogliere, al fine morale da raggiungere, e tutti, per una via o per un'altra, risospingono nella bassura sensuale e utilitaria. E il suo affetto fu di amore, amore verso tutti gli uomini, senza distinzione di genti e di classi, di liberi e schiavi, verso tutte le creature, verso il mondo che è opera di Dio e Dio che è Dio d'amore, e non sta distaccato dall'uomo, e verso l'uomo discende, e nel quale tutti siamo, viviamo e ci muoviamo.

Da siffatta esperienza, che era in un sol atto sentimento, azione e pensiero, una nuova visione e una nuova interpretazione sorgeva della realtà, non più cercata nell'oggetto, avulso dal soggetto e posto al luogo del soggetto, ma in questo che è l'eterno creatore delle cose e l'unico principio di spiegazione; e s'instaurava il concetto dello spirito, e Dio stesso non fu più concepito come indifferenziata unità astratta, e in quanto tale immobile e inerte, ma uno e distinto insieme, perché vivente e fonte di ogni vita, uno e trino.

Questo nuovo atteggiamento morale e questo nuovo concetto si presentano in parte ravvolti in miti – regno di Dio, resurrezione dei morti, battesimo per prepararsi, espiazione e redenzione che toglie i peccati dagli eletti al nuovo regno, grazia e predestinazione, e via dicendo; – passarono laboriosamente da miti più corpulenti ad altri più fini e trasparenti di verità; si intrigarono in pensieri non sempre portati ad armonia ed urtarono in contraddizioni innanzi a cui si soffermarono incerti e perplessi; ma non perciò non furono sostanzialmente quelli che abbiamo in breve enunciati e che ognuno sente risuonare dentro di sé quando pronuncia a se stesso il nome di *cristiano*. Una nuova azione, un nuovo concetto, una nuova creazione di poesia non è e non deve essere concepita, secondo che si configura nell'astrazione e nella congiunta immaginazione, come un qualcosa di oggettivamente concluso e circoscritto, ma come una forza che si apre la via tra le altre forze, e talora s'incaglia, tal'altra si smarrisce, tal'altra ancora avanza lenta e faticosa o perfino si lascia qua e là soverchiare dalle altre forze che non può attualmente vincere del tutto e a sé assoggettare e in sé risolvere, e nelle sconfitte si ritempra e dalle sconfitte si rialza pugnace. E chi voglia intenderla nel suo proprio ed originale carattere deve sceverarla da quei fatti estranei, sorpassare quegli incidenti, vederla non già nei suoi impacci ed arresti, nelle sue aporie e contraddizioni, nei suoi erramenti e sviamenti, ma nel suo impeto primo e nella sua tensione dominante, così come un'opera di poesia vale per ciò che ha in sé di poesia e non per l'impoetico che vi si frammischia o che si porta seco in compagnia, per le *maculae* che sono anche in Omero e in Dante. Si vuol opporre, con sentimento di diffidenza e con parola di critica rampogna, che a questo modo si «idealizzano» le dottrine e i fatti, e non li si rispetta nella loro integra realtà; ma quell'«idealizzarli» (che non chiude già gli occhi agli elementi estranei e agli incidenti, e punto non li nega) non è altro, come abbiamo detto, se non l'«intelligenza», che li intende. Si prenda a prova il cammino contrario, e si pongano sullo stesso piano i luoghi e i miti, le coerenze e le incoerenze, le certezze e le incertezze di un pensatore; e la conclusione sarà necessariamente che quell'opera non fu realmente un'opera, ma un nulla, contraddittoria, viziata e corrosa da cima a fondo dagli errori: il che volentieri usano di fare non pochi critici e storici, lieti, per quel che sembra, di ritrovare nei fatti e nei pensieri e nelle opere grandi del passato la stessa

dispersione mentale e la stessa inerzia morale, che è in loro¹.

Anche naturale e necessario fu che il processo formativo della verità, che il cristianesimo aveva così straordinariamente intensificato e accelerato, si soffermasse a un certo punto, provvisoriamente, e che la rivoluzione cristiana avesse un respiro di riposo (respiro che in istoria può essere cronologicamente di secoli) e si desse un assetto stabile. E anche qui è stata accusata e lamentata, e ancor oggi si lamenta, la caduta dall'altezza in cui l'entusiasmo cristiano si moveva, e il fissamento, il praticizzamento, il politicizzamento del pensiero religioso, l'arresto del suo fluire, la solidificazione che è morte. Ma la polemica contro la formazione e l'esistenza della chiesa o delle chiese è tanto poco ragionevole quanto sarebbe quella contro le università e le altre scuole in cui la scienza, che è continua critica e autocritica, cessa di esser tale e vien fissata in catechismi e manuali e la si apprende bella e fatta, sia per valersene a fini pratici, sia, negli ingegni ben disposti, come materia da tener presente per i nuovi progressi scientifici da compiere o da tentare. Non è dato eliminare dalla vita dello spirito questo momento, nel quale si chiude il processo cogitativo della ricerca con l'acquistata fede e si apre quello della pratica azione, in cui la fede si trasfonde. E se questa chiusura per un verso sembra, e in certo senso è, la morte (e sia pure l'euthanasia, la buona morte) della verità, perché la verità genuina sta unicamente nel processo del suo farsi, è, per un altro verso, di conservazione della verità per la sua nuova vita e per la ripresa di quel processo, quasi seme protetto e nascosto che germoglierà e getterà nuovi rampolli. Così la chiesa cristiana cattolica foggì i suoi dommi, non temendo di formulare a volte il non pensabile perché non a pieno risolto nella unità del pensiero, il suo culto, il suo sistema sacramentale, la gerarchia, la disciplina, il patrimonio terreno, l'economia, la finanza, il giure e i tribunali suoi e la correlativa casistica legale, e studiò e attuò accomodamenti e transazioni con bisogni che né poteva estinguere o reprimere né lasciar liberi e disfrenati; e benefica fu l'azione sua, vincendo il politeismo del paganesimo e i nuovi avversari che le vennero dall'Oriente (dal quale essa stessa proveniva e che aveva sorpassato), e quelli particolarmente pericolosi perché recavano impressi molti tratti della sua stessa fisionomia come gli gnostici e i manichei, e provvedendo a ricostruire su nuove spirituali fondazioni il cadente e caduto impero di Roma, e di esso, come di tutta l'antica cultura, accogliendo e serbandolo la tradizione. Ed ebbe una lunga età di gloria che fu chiamata il medio evo (partizione storica e denominazione in apparenza nata come per caso, ma in effetto guidata da sicuro intuito del vero), nella quale non solo portò a termine il cristianizzamento e romanizzamento e incivilimento dei germani e di altri barbari, non solo impedì le rinnovate insidie e i certi danni di nuove-vecchie eresie, dualistiche, pessimistiche ed ascetiche, acosmiche e negatrici della vita, non solo animò alla difesa contro l'Islam, minaccioso alla

civiltà europea, ma tenne le parti della esigenza morale e religiosa che sovrasta a quella unilateralmente politica e a sé la piega, e, in quanto tale, a giusto titolo essa affermò il suo diritto di dominio sul mondo intero, quali che nel fatto fossero sovente le perversioni o le inversioni di questo diritto.

Neppure sono valide le altre comuni accuse alla chiesa cristiana cattolica per la corruttela che dentro di sé lasciò penetrare e spesso in modo assai grave allargare; perché ogni istituto reca in sé il pericolo della corruttela, delle parti che usurpano la vita del tutto, dei motivi privati e utilitari che si sostituiscono a quelli morali, e ogni istituto soffre nel fatto queste vicende e di continuo si sforza di sorpassarle e di restituire le condizioni di sanità. Ciò accadde altresì, se pure in modo meno scandaloso o più meschino, nelle chiese che contro la loro primogenita cattolica, gridandone la corruttela, si levarono nelle varie confessioni evangeliche e protestanti. La chiesa cristiana cattolica, com'è noto, anche nel corso del medio evo, giovandosi degli spiriti cristiani che spontanei rifiammeggiavano dentro o fuori dei suoi quadri, e contemperandoli al suo fine, si rinsanguò e si riformò tacitamente più volte; e quando, più tardi, tra per la corruttela dei suoi papi, del suo clero e dei suoi frati e per la cangiata condizione politica generale, che le aveva tolto il dominio da lei esercitato nel medio evo e spuntato le sue armi spirituali, e, infine, per il nuovo pensiero critico, filosofico e scientifico, che rendeva antiquata la sua scolastica, stette a rischio di perdersi, si riformò ancora una volta con prudenza e con politica, salvando di sé quanto prudenza e politica possono salvare, e continuando nell'opera sua, che riportò i trionfi migliori nelle terre di recente scoperte del Nuovo mondo. Un istituto non muore per i suoi errori accidentali e superficiali, ma solo quando non soddisfa più alcun bisogno, o a misura che scema la quantità e si abbassa la qualità dei bisogni che esso soddisfa. E quali sieno in questo riguardo le presenti condizioni della chiesa cattolica, è domanda estranea al discorso che qui conduciamo.

Ripigliando questo discorso al punto dal quale ci siamo discostati per fornire gli anzidetti schiarimenti sulla verità che è propria del cristianesimo e sul suo rapporto con la chiesa o con le chiese, e riconosciuta la necessità che il processo formativo e progressivo del pensiero cristiano dovesse provvisoriamente concludersi (come si fa, in fondo, sia lecito tradurre per chiarezza il grande nel piccolo, quando, scritto che si sia un libro, lo si manda allo stampatore e al pubblico, resistendo alla follia dell'*infinitum perfectionis*), resta, d'altra parte, che il processo doveva essere riaperto, riveduto e portato più oltre e più in alto. Ciò che noi abbiamo pensato, non per questo è mai terminato di pensare: il fatto non è mai arido fatto, colpito di sterilità, ma è sempre in gestazione, è sempre, per adoperare un motto del Leibniz, *gros de l'avenir*. Quei genii della profonda azione, Gesù, Paolo, l'autore del quarto evangelio, e gli altri che con essi variamente cooperarono nella prima età cri-

stiana, sembravano col loro stesso esempio, poiché fervido e senza posa era stato il loro travaglio di pensiero e di vita, chiedere che l'insegnamento da loro fornito fosse non solo una fonte di acqua zampillante da attingervi in eterno, o simile alla vite i cui palmiti portano frutti, ma incessante opera, viva e plastica, a dominare il corso della storia e a soddisfare le nuove esigenze e le nuove domande che essi non sentirono e non si proposero e che si sarebbero generate di poi dal seno della realtà. E poiché questa prosecuzione, che è insieme trasformazione e accrescimento, non si può mai eseguire senza meglio determinare, correggere e modificare i primi concetti e aggiungerne di nuovi e compiere nuove sistemazioni, e perciò non può essere né ripetizione né impossibile commento letterale e, insomma, lavoro banausico (come, in generale, salvo sparsi conati e rare scintille, nell'età medievale), ma lavoro geniale e congeniale, continuatori effettivi dell'opera religiosa del cristianesimo sono da tenere quelli che, partendo dai suoi concetti e integrandoli con la critica e con l'ulteriore indagine, produssero sostanziali avanzamenti nel pensiero e nella vita. Furono dunque, nonostante talune parvenze anticristiane, gli uomini dell'umanesimo e del Rinascimento, che intesero la virtù della poesia e dell'arte e della politica e della vita mondana, rivendicandone la piena umanità contro il sopranaturalismo e l'ascetismo medievali, e, per certi aspetti, in quanto ampliarono a significato universale le dottrine di Paolo, slegandole dai particolari riferimenti, dalle speranze e dalle aspettative del tempo di lui, gli uomini della Riforma; furono i severi fondatori della scienza fisico-matematica della natura, coi ritrovati che suscitavano di mezzi nuovi alla umana civiltà; gli assertori della religione naturale e del diritto naturale e della tolleranza, prodromo delle ulteriori concezioni liberali; gl'illuministi della ragione trionfante, che riformarono la vita sociale e politica, sgombrando quanto restava del medievale feudalesimo e dei medievali privilegi del clero, e fuggando fitte tenebre di superstizioni e di pregiudizi, e accendendo un nuovo ardore e un nuovo entusiasmo pel bene e pel vero e un rinnovato spirito cristiano e umanitario; e, dietro ad essi, i pratici rivoluzionari che dalla Francia estesero la loro efficacia nell'Europa tutta; e poi i filosofi, che procurarono di dar forma critica e speculativa all'idea dello Spirito, dal cristianesimo sostituita all'antico oggettivismo, Vico e Kant e Fichte e Hegel, i quali, per diretto o per indiretto, inaugurarono la concezione della realtà come storia, concorrendo a superare il radicalismo degli enciclopedisti con l'idea dello svolgimento e l'astratto libertarismo dei giacobini con l'istituzionale liberalismo, e il loro astratto cosmopolitismo col rispettare e promuovere l'indipendenza e la libertà di tutte le varie e individuate civiltà dei popoli o, come furono chiamati, delle nazionalità: — questi, e tutti gli altri come essi, che la chiesa di Roma, sollecita (come non poteva non essere) di proteggere il suo istituto e l'assetto che aveva dato ai suoi dommi nel conci-

lio di Trento, doveva di conseguenza sconoscere e perseguitare e, in ultimo, condannare con tutta quanta l'età moderna in un suo sillabo, senza per altro essere in grado di contrapporre alla scienza, alla cultura e alla civiltà moderna del laicato un'altra e sua propria e vigorosa scienza, cultura e civiltà. E doveva e deve respingere con orrore, come blasfema, il nome che a quelli bene spetta di cristiani, di operai nella vigna del Signore, che hanno fatto fruttificare con le loro fatiche, coi loro sacrifici e col loro sangue la verità da Gesù primamente annunciata e dai primi pensatori cristiani bensì elaborata, ma non diversamente da ogni altra opera di pensiero, che è sempre un abbozzo a cui in perpetuo sono da aggiungere nuovi tocchi e nuove linee. Né può a niun patto piegarsi al concetto che vi siano cristiani fuori di ogni chiesa, non meno genuini di quelli che vi son dentro, e tanto più intensamente cristiani perché liberi. Ma noi, – che scriviamo né per gradire né per sgradire agli uomini delle chiese e che comprendiamo, con l'ossequio dovuto alla verità, la logica della loro posizione intellettuale e morale e la legge del loro comportamento, – dobbiamo confermare l'uso di quel nome che la storia ci dimostra legittimo e necessario.

Una ben significativa riprova porge di questa storica interpretazione il fatto che la continua e violenta polemica antichiesastica, che percorre i secoli dell'età moderna, si è sempre arrestata e ha taciuto riverente al ricordo della persona di Gesù, sentendo che l'offesa a lui sarebbe stata offesa a sé medesima, alle ragioni del suo ideale, al cuore del suo cuore. Perfino qualche poeta, il quale, per la licenza che ai poeti si concede di atteggiare fantasticamente in simboli e metafore gli ideali e i controideali a seconda dei modi della loro passione, travide in Gesù – in Gesù che amò e volle la letizia – un negatore della gioia e un diffonditore di tristezza, finì col dare la palinodia del suo primo detto, come accadde al tedesco Goethe e all'italiano Carducci. Impressioni e fantasie di poeti furono altresì le nostalgie per il sereno paganesimo antico, di solito contraddette con le opposte impressioni e fantasie da quelli stessi che le avevano per poco intrattenute². La spensierata gaiezza e la celia, che pareva innocente dovunque si rivolgesse e si versasse, su qualsiasi fatto o personaggio glorioso della storia e della poesia, non è sembrata innocente e non è stata mai permessa intorno alla figura di Gesù, che anche si è ripugnato costantemente a portare sulle scene dei teatri, salvoché nella ingenuità delle medievali sacre rappresentazioni e delle loro sopravvivenze popolari, alle quali la Chiesa stessa è stata indulgente o che essa stessa ha promosse. E un'altra riprova è forse da vedere negli atteggiamenti e nelle simbologie di colorito cristiano, di cui si sono di frequente rivestiti i moti politici e sociali della età moderna, anche quelli di carattere più spiccatamente antichiesastico, sicché si è potuto parlare della «città celeste», che i razionalisti settecenteschi, i volterriani, avevano edificata, del «giardino dell'Eden», da loro trasfe-

rito all'antica Roma o alla felicità arcadica, della «Ragione» e della «Natura», che tenevano in loro il posto della Bibbia e della Chiesa, e simili³; e le rivoluzioni dei tempi moderni si richiamano ai loro «rivelatori», inviano i loro «apostoli» e glorificano i loro «martiri».

Gli è che, sebbene tutta la storia passata confluisca in noi e della storia tutta noi siamo figli, l'etica e la religione antiche furono superate e risolte nell'idea cristiana della coscienza e della ispirazione morale, e nella nuova idea del Dio nel quale siamo, viviamo e ci muoviamo, e che non può essere né Zeus né Jahvè, e neppure (nonostante le adulazioni di cui ai nostri giorni si è voluto farlo oggetto) il Wotan germanico; e perciò, specificamente, noi, nella vita morale e nel pensiero, ci sentiamo direttamente figli del cristianesimo. Nessuno può sapere se un'altra rivelazione e religione, pari o maggiore di questa che lo Hegel definiva la «religione assoluta», accadrà nell'uman genere, in un avvenire di cui non si vede ora il più piccolo barlume; ma ben si vede che, nel nostro presente, punto non siamo fuori dai termini posti dal cristianesimo, e che noi, come i primi cristiani, ci travagliamo pur sempre nel comporre i sempre rinascenti ed aspri e feroci contrasti tra immanenza e trascendenza, tra la morale della coscienza e quella del comando e delle leggi, tra l'eticità e l'utilità, tra la libertà e l'autorità, tra il celeste e il terrestre che sono nell'uomo, e dal riuscire a comporli in questa o quella loro forma singola sorge in noi la gioia e la tranquillità interiore, e dalla consapevolezza di non poterli comporre mai a pieno ed esaurire, il sentimento virile del perpetuo combattente o del perpetuo lavoratore, al quale, e ai figli dei suoi figli, non verrà mai meno la materia del lavoro, cioè della vita. E serbare e riaccendere e alimentare il sentimento cristiano è il nostro sempre ricorrente bisogno, oggi più che non mai pungente e tormentoso tra dolore e speranza. E il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie che chiamano lo Spirito, che sempre ci supererà, sempre è noi stessi; e, se noi non lo adoriamo più come mistero, è perché sappiamo che sempre esso sarà mistero all'occhio della logica astratta e intellettualistica, immeritatamente creduta e dignificata come «logica umana», ma che limpida verità esso è all'occhio della logica concreta, che potrà ben dirsi «divina», intendendola nel senso cristiano come quella alla quale l'uomo di continuo si eleva, e che, di continuo congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo.

¹ Mi si consenta di notare che l'odierna letteratura italiana possiede nei libri dell'Omideo sulle origini cristiane un'opera in cui il vigile senso storico dei trapassi e delle sfumature si disposta, come è ben raro, col robusto pensiero filosofico, e la percezione degli eventi nella loro determinatezza con la pari percezione dei nessi che li stringono al loro passato e al loro avvenire.

² Quel che i vagheggiatori del neopaganesimo non consideravano, può essere espresso con

le parole che Jacopo Burckhardt pone sulle labbra dell'Hermet del Vaticano, immaginando che mediti così: «Noi avemmo tutto: fulgore di dèi celesti, bellezza, eterna gioventù, indistruttibile lietezza; ma noi non eravamo felici, perchè noi non eravamo buoni». Che è quanto dire: «non eravamo cristiani».

³ Si veda il libro di Carl L. Becker, *The Heavenly City of the eighteenth century philosophers*, New Hale 1932.

APPENDICE

Preg.mo Sig. Prof.
Guido Gonella
Città del Vaticano (Roma)
(Personale)
Sorrento, 22 gennaio 43

Preg.mo Signore,

La ringrazio dell'invio del suo articolo e della cura con cui ha reso conto ai lettori dell'«Osservatore» del mio scritto sul Cristianesimo. Debbo dirLe che questo scritto non contiene, in verità, niente di nuovo, perché i concetti di cui è intessuto sono già in tutti i miei libri di filosofia e di storia. Nuovo è stato soltanto il proposito di raccogliere in breve quadro alcuni miei concetti; e questo proposito è stato mosso dal vedere in modo sempre più chiaro e indubitabile che la lotta che ora si combatte nel mondo è, cronologicamente, l'ultima della credenza cristiana contro, non dirò il paganesimo, ma un imbestiamento che si decora di talune primitive concezioni barbariche, le quali con ciò stesso hanno perduto quello che avevano di necessario e d'ingenuo.

Anche Le sono grato di aver fatto intendere che il mio pensiero va oltre quello della Chiesa. A me piace, procurando di esser leale, di venire lealmente inteso.

Badi per altro che nella mia filosofia non si ammette ma si nega la realtà della materia, di questa astrazione foggjata dalla fisica e alla quale gli stessi moderni fisici non tengono molto; e si afferma l'unica realtà dello spirito. E non dia troppa credenza ai molti che ora vanno blaterando della fine o della crisi dell'immanentismo e dello storicismo, perché le crisi e decadenze hanno luogo quando sorge un nuovo pensiero costruttivo, capace di correggere, elevare e con ciò sostituire il precedente; e questo ora non è accaduto, né se ne vede neppure l'inizio. Conosco abbastanza l'odierna letteratura filosofica per fare e sostenere questa affermazione. E badi anche in Germania, ora, non si unisce Hegel e Wotan, ma Hegel, ricco di errori ma più ricco ancora di robu-

ste verità, e tutta la grande tradizione filosofica, e con essa anche quella di Goethe, sono ora abbandonati e dimenticati.

Mi abbia con molti saluti e rinnovati ringraziamenti.

Suo

Benedetto Croce

Napoli, 26 dicembre 1949

Mio caro De Gasperi,

ti sono assai grato dell'affettuoso telegramma di augurio, che ti ricambio di cuore. Io penso spesso a te, non politicamente ma umanamente, e mi fo presente la vita che sei costretto a condurre e ti ammiro e ti compiango, e ti difendo contro la gente di poca fantasia, che non pensa alle difficoltà ed alle amarezze che è necessario sostenere ad un uomo responsabile di un alto ufficio per fare un po' di bene e per evitare un po' di male. Che Dio ti aiuti (perché anche io credo, a modo mio, a Dio, a quel Dio che a tutti è Giove, come diceva Torquato Tasso), che Dio ti aiuti nella buona volontà di servire l'Italia e di proteggere le sorti pericolanti della civiltà, laica o non laica che sia.

Io passo dieci ore al giorno a tavolino e lavoro assiduamente e del mio lavoro non sono scontento. Ma muovermi e andare in giro, non che mi sia impossibile, ma è penoso e ciò non dipende da me e dagli anni, che sono molti. Perciò di rado vengo a Roma, ma da qui procuro di seguire gli avvenimenti e do qualche consiglio che il buon senso mi ispira.

Una stretta di mano dell'aff.mo

B. Croce

LE PRINCIPALI PUBBLICAZIONI DEL CENTRO PANNUNZIO

- Pezzati, E., *Il concordato da stracciare*, Werner, Torino 1970.
- AA.VV., *Pannunzio e il mondo*, Werner, Torino 1971.
- AA.VV., *La cultura a Torino*, Torino 1973.
- Firpo, L., *Premio Pannunzio*, Torino 1977.
- Quaglieni, P. F., *Il nostro debito con il mondo di Pannunzio*, Le Monnier, Firenze 1978.
- Quaglieni, P. F., *I punti fermi di Pannunzio*, Esi, Napoli 1979.
- Romano, G., *I quindici anni del Centro Studi Pannunzio*, Torino 1983.
- AA.VV., *Effetto Torino*, Torino 1985.
- AA.VV., *Strenna '86*, Torino 1986.
- Quaglieni, P. F., *Figure del Piemonte laico*, Torino 1987.
- Quaglieni, P. F., *Guido Gozzano*, Torino 1987.
- AA.VV., *Pannunzio e il Mondo*, Menier, Torino 1988.
- AA.VV., *1938 - 1988 Monaco e dintorni...*, Torino 1989.
- Soldati, M., *Visti da Chicco*, Catalogo della mostra omonima, Torino 1989.
- AA.VV., *Sfogliando il mondo*, Catalogo della mostra omonima, Torino 1989.
- Lajolo, R., *I primi vent'anni del Centro Pannunzio*, Torino 1989.
- AA.VV., *Memoria degli oggetti e oggetti della memoria*, Catalogo della mostra omonima, Torino 1990.
- Pannunzio, M., *Le passioni di Tocqueville*, Torino 1990.
- Galante Garrone, A., *La lezione umana e civile di A.C. Jemolo*, Torino 1991.
- Bobbio, N., *Pro e contro l'etica laica*, Torino 1991.
- Spadolini, G., *Luigi Einaudi*, Torino 1991.
- AA.VV., *Da Pannunzio al Centro Pannunzio*, Catalogo della mostra omonima, Torino 1992.

- AA.VV., *Torino liberty*, Piazza, Torino 1992.
- Valiani, L., *Intervista su Ernesto Rossi*, Torino 1992.
- Spadolini, G. e Dionisotti, C., *Benedetto Croce*, Torino 1993.
- Pannunzio, M., *I partiti politici in Italia*, Torino 1993.
- Dragone, A., *Enrico Paulucci*, 1993.
- Venturi, L. e Soldati, M., *Modigliani*, 1994.
- Barone, F., *Verso un nuovo rapporto tra scienza e filosofia*, 1994.
- Valiani, L., *Spadolini tra cultura ed impegno civile*, 1995.
- AA.VV., *Un mondo di Maccari*, 1995.
- Quaglieni, P. F., *Mario Soldati*, 1996.
- AA.VV., *I 90 anni di Mario Soldati*, 1996.
- AA.VV., *Don Chisciotte e i mulini a vento*, Catalogo della mostra omonima, Torino 1997.
- Levi, P., *L'intolleranza razziale*, Torino 1997.
- AA.VV., *Un mondo di Bartoli*, Torino 1997.
- Quaglieni, P. F., *Un piemontese fuori ordinanza*, Torino 1997.
- Professore di libertà*, Scritti in onore di Pier Franco Quaglieni per i suoi trent'anni di direzione del Centro Pannunzio, Torino 1998.
- Borri, G., *Liberi dal '68*, Torino 1998.
- Croce, B., *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, Torino 1998.
- Croce, B. e Pannunzio, M., *Carteggio*, Torino 1998.
- Tutto l'oro del Mondo*, Mostra documentaria per i cinquant'anni dall'uscita del settimanale di Mario Pannunzio (19 Febbraio 1949), Torino 1999.
- Graziani, G., *Oltre i dogmi. Una critica ai luoghi comuni della politica e della morale*, Torino 1999.
- Croce, B., *L'obiezione contro le «storie dei propri tempi»*, Torino 1999.

Finito di stampare nel mese di giugno 2000
presso la Società Tipografica Ianni s.r.l. - Santena (To)