

ANNALI del CENTRO PANNUNZIO  
TORINO

Anno XXXVI - 2005/06



© PRESIDENZA DELLA REPUBBLICA

ISTITUTO POLIGRAFICO E ZECCA DELLO STATO

*Al Centre "Pannunzi" con amicizia*

*11 Aprile 2003*

*Carlo Azeglio Ciampi*

ANNALI  
del  
CENTRO  
PANNUNZIO



CENTRO PANNUNZIO  
TORINO

2005/06



## SOMMARIO

### ***Primo piano***

- p. 9 A Carlo Azeglio Ciampi *di Pier Franco Quaglieni*
- p. 11 Patria, democrazia e umanità nel pensiero di Giuseppe Mazzini *di Cosimo Ceccuti*
- p. 19 Thomas Mann e la democrazia *di Giovanni Ramella*
- p. 49 10 febbraio: la Giornata del Ricordo *di Pier Franco Quaglieni*

### ***Tocqueville, maestro del pensiero liberal-democratico***

- p. 53 Il teorico aristocratico della democrazia *di Valerio Zanone*
- p. 57 Religione e libertà nella “*Démocratie en Amérique*” *di Maurizio Viroli*
- p. 71 Su alcuni contributi di Alexis de Tocqueville alla sociologia della democrazia *di Francesco Forte*
- p. 85 L’indipendenza dei giudici nel pensiero di Alexis de Tocqueville *di Tito Lucrezio Rizzo*
- p. 95 Rimpianto aristocratico e modernità democratica (da Montesquieu a Tocqueville) *di Luigi Compagna*
- p. 103 La libertà e l’“eguaglianza delle condizioni” nella filosofia politica di Alexis de Tocqueville *di Guglielmo Gallino*
- p. 157 L’eredità dell’“Ancien Régime” di Tocqueville nella “Critica della Rivoluzione Francese” di Furet *di Franco Mazzilli*
- p. 173 Il viaggio in Sicilia di Alexis-Charles-Henri-Maurice Clérel de Tocqueville *di Francesco Fiordaliso*

### ***Scienza***

- p. 203 L’eredità di Einstein scienziato *di Enrico Predazzi*
- p. 211 Il secolo lungo della fisica *di Piero Galeotti*
- p. 221 Giuseppe Peano: il carisma di un matematico *di Clara Silvia Roero*

### ***Il giardino delle muse***

- p. 247 Il mistero dei “Sepolcri” del Foscolo *di Giovanni Getto*
- p. 251 Un dionisismo apocalittico: musica e musicisti nell’opera poetica di Giovanni Camerana *di Loris Maria Marchetti*
- p. 261 Momenti della fortuna d’un filosofo francese in Italia: nota su Carlo Levi e Alain *di Arnaldo Di Benedetto*
- p. 267 Un giudizio di Giacomo Noventa su Mario Soldati *di Giovanni Ramella*
- p. 271 La poesia di Walt Whitman come archetipo del vitalismo e del mito americano della società felice *di Marcella Artusio Raspo*
- p. 277 Charles Baudelaire un poeta nel mondo dell’arte (parte seconda) *di Willy Beck*
- p. 293 Il “Principe” Tamerlano *di Liana De Luca*
- p. 299 Il leggendario “Incontro segreto” tra Silvio Pellico e Giuseppe Mazzini (Torino, Luglio 1853) *di Aldo A. Mola*

### ***Riccardo Gualino***

- p. 307 Spirito rinascimentale e concretezza borghese: Riccardo Gualino *di Bruno Quaranta*
- p. 309 Riccardo Gualino: “Architetture da collezione – 1902-1931” edifici e arredo sul filo dell’autobiografia “Frammenti di Vita” *di Maria Grazia Imarisio*
- p. 327 Gualino e la stagione Neo-Medievalistica *di Renato Bordone*
- p. 337 Ricordo di Riccardo Gualino *di Mauro Chessa*
- p. 343 Gualino, mecenate e ispiratore *di Francesco Casorati*
- p. 345 La meteora del Teatro di Torino (1925-1930) *di Guido Davico Bonino*
- p. 357 Riccardo Gualino scrittore *di Giovanni Tesio*
- p. 365 Bibliografia essenziale sulla figura e l’opera di Riccardo Gualino *di Maria Grazia Imarisio*

### **Testimonianze**

- p. 369 Pannunzio è stato un “Redento”? *di Mara Pegnaieff*
- p. 373 I proletari in divisa *di Oreste Bovio*
- p. 399 Il caso Tortora e la giustizia oggi in Italia *di Francesca Scopelliti*
- p. 403 “Fiori Rossi al Martinetto” tra Valdo Fusi e Davide Lajolo *di Nuccio Messina*
- p. 407 Esilio *di Andrea Formagnana*

### **Saggi**

- p. 413 Di alcune attribuzioni note e meno note del Capo dello Stato *di Tito Lucrezio Rizzo*
- p. 465 Libertinismo erudito e laicismo in la Mothe Le Vayer *di Franco Mazzilli*

### **Archivi**

- p. 565 Liberalismo e Democrazia *di Benedetto Croce*
- p. 569 Marcello Soleri *di Manlio Brosio*

### **Il Centro “Pannunzio”**

- p. 583 “Vecchio cronista”, nostro Maestro. Intervista a Igor Man *di Paolo Fossati*
- p. 591 “Liberi dal ‘68”: da Pannunzio al Centro “Pannunzio”. Sintesi delle attività del 2004 *di Giancarlo Borri*



PIER FRANCO QUAGLIENI

A CARLO AZEGLIO CIAMPI

Dedichiamo idealmente questo numero degli Annali, che escono in occasione della conclusione del suo primo settennato al Quirinale a Carlo Azeglio Ciampi, per dire al Presidente la nostra gratitudine di italiani per l'alto impegno morale e civile con cui ha dimostrato, con i fatti, di essere il Capo dello Stato e il rappresentante dell'Unità nazionale.

Sandro Galante Garrone in un suo manuale di educazione civica per le scuole scriveva, illustrando l'articolo 87 della Costituzione: "Il Presidente della Repubblica non è l'esponente di un partito o di una maggioranza parlamentare, ma rappresenta e deve rappresentare in ogni suo atto, al disopra di ogni corrente politica, la Patria comune degli italiani". Quando mi capitò di chiedere a Sandro qual era stato il Presidente che più si fosse avvicinato a quanto da lui scritto, Galante Garrone non ebbe dubbi: Luigi Einaudi.

Se Sandro fosse ancora in vita, credo che condividerebbe il nostro giudizio: Carlo Azeglio Ciampi e anche più di Luigi Einaudi, considerando anche i tempi calamitosi del dopoguerra, ha saputo essere il Presidente di tutti gli italiani, rispettando rigorosamente la Costituzione e facendola rispettare, ponendosi in una posizione *super partes* che ha fatto del Quirinale il luogo in cui i cittadini vedono identificarsi la Nazione nella suprema Magistratura dello Stato.

Non è sufficiente usare la parola dignità per esprimere interamente il modo con cui Ciampi ha esercitato la sua alta funzione istituzionale. Ciampi occupa nella storia dell'Italia repubblicana, anzi della storia d'Italia tout court, un posto di grande rilievo. La sua figura non è confrontabile con quella di alcuni dei suoi pur illustrissimi predecessori, avendo Egli compendiato al meglio le più elevate doti in varia misura presenti in ciascuno di essi: ricca umanità, equilibrio imparziale, sobrietà, prudenza, ponderazione nella titolarità della massima carica istituzionale.

A titolo esemplificativo ci sia consentito di attingere allo scrigno di alcu-

ni ricordi personali: noi abbiamo avuto rapporti cordiali con Giuseppe Saragat che in qualche misura partecipò al gruppo del “Mondo” e fu amico di Pannunzio; abbiamo avuto forti sentimenti di gratitudine e di amicizia per Sandro Pertini, che concesse la medaglia d’oro al Centro “Pannunzio”; nel 1991 siamo stati onorati di avere nostro ospite il presidente Cossiga durante una sua visita ufficiale a Torino.

Tuttavia i sentimenti che ci legano a Carlo Azeglio Ciampi non sono confrontabili con quelli pur intensi che abbiamo provato per i suoi predecessori, perché il Presidente ci ha reso quasi auspicabile l’idea di una monarchia elettiva e vitalizia se, ovviamente, il re fosse lui e soltanto lui.

Il presidente Ciampi ha fatto recuperare agli italiani l’orgoglio di essere cittadini consapevoli della storia e della dignità millenaria della Patria. Ha difeso rispetto a studiati silenzi ed a disinvolti oblii, la memoria storica della Nazione che trova nel Risorgimento e nella Resistenza due elementi diversi tra loro, ma egualmente importanti per la vicenda nazionale del popolo italiano.

Il Presidente ha dimostrato la sua costante indipendenza sia dalla maggioranza che dall’opposizione parlamentare, esercitando la sua funzione con equilibrio, mirando esclusivamente alla salvaguardia della Costituzione repubblicana su cui ha prestato il suo giuramento quando venne eletto.

In un’Italia divisa dagli odi, dai veleni e dalle polemiche più arroventate, ha costantemente richiamato tutti a non trasformare la giusta e necessaria differenziazione politica, in una sorta di crociata o contro-crociata volta a dilaniare il Paese.

Grazie, signor Presidente, il Centro “Pannunzio” ha visto in Lei in questi sette anni la *viva vox constitutionis*, il supremo custode dei valori più alti della Nazione e della democrazia, rinate a nuova vita dopo la guerra perduta e la fine della dittatura, un esempio straordinario ed eccezionale di dedizione alla Patria che è ormai entrato nella storia d’Italia.

COSIMO CECCUTI

PATRIA, DEMOCRAZIA E UMANITA'  
NEL PENSIERO DI GIUSEPPE MAZZINI

Ricordare Mazzini oggi, nel bicentenario della nascita, non significa soltanto rendere omaggio ad uno dei “Padri della Patria”, ma riflettere su questioni di perenne valore, come la libertà, la democrazia, il sentimento nazionale, l’impegno per la collaborazione e la solidarietà fra i popoli.

Il momento in cui Mazzini iniziò a interrogarsi su tutti questi temi risale all’aprile 1821, quando era un ragazzo di sedici anni. A Genova, la sua città natale, vide alcuni dei patrioti sconfitti poche settimane prima dall’esercito austriaco chiedere l’elemosina per recarsi in esilio in Spagna. La vista di quegli uomini gli suggerì che si *poteva* e dunque si *doveva* lottare per la libertà e l’indipendenza d’Italia.

Si laurea in legge, ma non esercita la professione: è attratto dalla letteratura e dall’impegno politico. A 22 anni, come tutti i patrioti che nel clima soffocante dell’epoca sognano la fine del dominio austriaco e delle monarchie assolute, si affilia alla Carboneria; in quello stesso anno invia all’“Antologia” di Firenze, la più importante rivista italiana di allora, un scritto rivelatore, *L’amor patrio di Dante*.

Quello del 1827 è il Mazzini che si interroga, che cerca una giustificazione, la radice sia pure lontana – l’Italia Nazione – che legittimi la rivendicazione dell’Italia Stato: e la trova in Dante Alighieri, nella lingua, nelle libertà comunali, che sono una peculiarità italiana, che nulla hanno a che fare con l’universalismo imperiale di Roma.

Per Mazzini l’amore immenso di Dante verso l’Italia non si nutre di pregiudizi e di rancori municipali, ma di pensieri luminosi di unione e di pace. “Non si restringeva ad un cerchio di mura, ma a tutto il paese dove il *sì* suona, perché la patria di un italiano non è Roma, Firenze, Milano, ma tutta l’Italia”. Egli mirò a “congiungere in un sol corpo l’Italia piena di divisioni, a sottrarla al servaggio che allora la minacciava più che mai”. Affermando che la lingua italiana si formava tenendo conto di tutto ciò che

era bello in ogni dialetto, Dante cercava di soffocare ogni contesa di primato in fatto di lingua nelle varie province e insinuava la massima che “nella comunione reciproca delle idee sta gran parte dei progressi dello spirito umano”.

Mazzini scorge in Dante il padre della nazione, considera il motivo politico dominante in tutta la *Divina Commedia*, vede il poema dantesco come prefigurazione di un'unità di lingua, di costumi, di civiltà, destinata fatalmente a proiettarsi sul piano politico e a tradursi in unità nazionale. Da questo scritto giovanile emerge chiarissimo il concetto dell'*unità* italiana, l'elemento costante del pensiero mazziniano per quanto riguarda le vicende del suo Paese.

È su queste basi che matura il distacco dalla Carboneria, di cui Mazzini non condivide le incertezze e i programmi, coperti dal segreto e svelati solo ad alcuni degli adepti, la debolezza organizzativa e la meschinità di taluni capi. I lugubri cerimoniali e gli astrusi formalismi delle Società segrete mal si conciliano con la sua volontà d'azione.

Nel 1831, in esilio in Francia, traduce i suoi principi in un vero e proprio programma politico, il programma del primo partito modernamente concepito e organizzato che l'Italia abbia conosciuto: la “Giovine Italia”, così chiamata proprio per segnare la frattura ideale e generazionale con il vecchio mondo carbonaro.

Grazie al grande e nuovo messaggio di cui è portatrice, all'esempio e all'attività instancabile di Mazzini, la “Giovine Italia” si dota ben presto di una rete organizzativa capillare, con un sistema meticoloso di iscrizioni e di finanziamenti, un'opera intensa di propaganda, di proselitismo, di “apostolato”, come si diceva nel linguaggio del tempo, carico di intense motivazioni etiche e civili. E soprattutto con un programma politico ben definito, contenente tutti i capisaldi del pensiero e dell'azione di Mazzini.

La “Giovine Italia è la fratellanza degli italiani credenti in una legge di progresso e di dovere”, recita il primo paragrafo del *Programma*, nel quale il concetto di dovere già si affianca a quello di progresso, nella indeclinabile convinzione che nessun progresso sia possibile senza un profondo sentimento dei doveri verso la comunità nazionale e per quella via verso l'umanità intera.

La “Giovine Italia” è associazione “soprattutto a scopo d'insurrezione”, ma “essenzialmente educatrice” fino a quel giorno e dopo quel giorno; la “Giovine Italia” è repubblicana e unitaria. Mazzini non si limita alla pura evocazione di una lotta per l'emancipazione nazionale e collega la questione della rivoluzione patriottica con le istituzioni di uno Stato libero, fondato sul consenso popolare: la repubblica, l'associazione, l'etica del dovere e del lavoro. È il popolo e non un'*élite* che deve assumere una responsabilità diretta, la consapevolezza dei suoi diritti e doveri, la partecipazione attiva al processo storico.

“Giovine Italia” è anche il titolo della prima rivista diretta da Mazzini.

Egli concepisce il giornale come “opera successiva, progressiva e vasta di proporzioni; opera di molti che convergono ad un fine determinato; opera che non rifiuta alcun fatto, bensì li segue in ordine di tempo e li afferra, svolgendoli per ogni lato: il genere più efficace e più popolare d’insegnamento che convenga alla molteplicità degli eventi e all’impazienza dei nostri tempi”. In Italia Mazzini è il primo ad usare la parola scritta e la stampa come strumenti preparatori rispetto all’azione politica, a svolgere opera non di persuasione o di ricerca del consenso ma a suscitare il dissenso, stimolo e mezzo per il cambiamento.

A metà del 1833 Mazzini calcolava in alcune migliaia gli aderenti e i simpatizzanti alla “Giovine Italia”. Le ricerche odierne ne hanno confermato la vasta diffusione, peraltro già testimoniata dall’apprensione dei governi dell’epoca. Un Ministro del Re di Sardegna affermava nel maggio 1833: “Non c’è da illudersi: questo Mazzini, uomo senza mezzi, ma che da due anni ci dà tanto filo da torcere, è il più terribile nemico che mai sia sorto di fronte alla Restaurazione”.

Dall’Italia all’Europa all’umanità: per Mazzini non vi sono cesure né contrapposizioni. “L’epoca passata – scriveva nel dicembre 1834 – epoca finita colla rivoluzione francese, era destinata a emancipare l’uomo, l’individuo, conquistandogli i dogmi della libertà, dell’eguaglianza, della fratellanza; l’epoca nuova è destinata a costruire l’umanità, non solo nelle sue applicazioni individuali, ma tra popolo e popolo”.

La crisi dell’iniziativa rivoluzionaria francese, testimoniata dalla teoria del “non intervento” proclamata dal governo del Re Luigi Filippo nel 1831, sconfessava il primato di Parigi, sostenuto dai precedenti gruppi patriottici. Un senso romantico della storia, l’intuizione sicura dell’irripetibilità e dell’incomprimibile individualità dei popoli e dei destini delle nazioni, guidano Mazzini nel deciso superamento del modello francese.

Ciascun popolo gli appare portatore di una sua missione al servizio dell’umanità: e nei compiti diversi assegnati a ogni nazione si precisa la divisione dei fini che è alla base del successo comune. “Ad ogni uomo e ad ogni Popolo spetta una missione *particolare*, la quale, mentre costituisce la *individualità* di quell’uomo o di quel Popolo, concorre necessariamente al compimento della missione *generale* dell’Umanità”. Fra le nazionalità risorgenti quella italiana aveva un ruolo particolare. “Noi – ammoniva – non possiamo vivere se non di vita europea, non emanciparci se non emancipando. Le sorti dell’Italia sono quelle del mondo”.

La vecchia Europa, quella delle monarchie assolute, gli sembrava in agonia. Per questo il 15 aprile 1834 fondò a Berna la “Giovine Europa”, un’organizzazione avente il compito di diffondere l’iniziativa rivoluzionaria dal cuore sviluppato del continente alla periferia rurale dei grandi Imperi autoritari.

Ecco perché egli scelse per la “Giovine Europa” tre Paesi non costituiti ancora a unità di Stato. La Germania con i suoi trentanove Stati, residuati

del Congresso di Vienna, l'Italia con i suoi otto, e la Polonia divisa fra austriaci, prussiani e russi. Tre Paesi che diventavano simboli di un'unità nazionale da riconquistare e di una unità europea da realizzare congiuntamente all'unità nazionale. Mazzini stesso dichiarava di non aver pensato a un'organizzazione di massa, ma ad un "apostolato di idee", ad una "associazione di intelletti".

L'indipendenza politica di ogni nazione è per lui il presupposto necessario dell'unità morale del genere umano. Per Mazzini il fine è l'umanità, mentre il fulcro, il punto d'appoggio, è la patria. Sono i popoli liberi che possono aderire ad una "Lega" e dare vita ad una organizzazione complessiva dell'umanità. Intuendo le possibili degenerazioni nazionalistiche, di cui il Novecento darà ampia prova, distingueva la *nazionalità* dal *nazionalismo*: questo termine rivestiva per lui un carattere egoistico, mentre il concetto di nazionalità rappresentava tanto l'idea sociale di popolo quanto l'idea affettiva di patria.

Mazzini considera elementi essenziali ma non esclusivi di una nazione l'identità linguistica e le condizioni geografiche. Egli non negherà infatti un carattere nazionale al popolo svizzero, benché esso parli quattro lingue, sia diviso in protestanti e cattolici e, in alcune zone, non abbia neppure chiari i confini geografici. Le nazionalità gli appaiono la risultante finale di un lungo processo storico, il prodotto di una data epoca dell'incivilimento umano.

Nazionalità significa per Mazzini l'annientamento di ogni trattato inaugurato dalla conquista, dall'artificio, dall'arbitrio dei Re e delle Dinastie. Egli sostiene un riordinamento della geografia politica a seconda delle tendenze, delle vocazioni dei popoli e liberamente consentito da essi. Solo così sarebbe stato possibile distruggere le ragioni di ostilità fra i popoli, avere un reale equilibrio internazionale e raggiungere un'effettiva fratellanza: "il miglioramento di tutti per opera di tutti, il progresso di ciascuno a beneficio degli altri"

Come organizzazione cospirativa la "Giovine Europa" ebbe vita breve. In Svizzera i contrasti con i radicali e le pressioni sulle autorità della Confederazione da parte dei Governi europei portarono all'espulsione di Mazzini e dei suoi compagni; in Germania i timori di una strumentalizzazione a vantaggio esclusivo del movimento nazionale italiano scavarono una frattura difficilmente ricomponibile; sulla Polonia si abbatté invece la repressione congiunta austriaca e russa. Se l'azione pratica fu dunque limitata e breve, la fortissima carica ideale di cui la "Giovine Europa" era portatrice non andò certo dispersa: come l'edera che Mazzini aveva scelto a suo simbolo, si radicò con una forza destinata a germogliare in futuro.

Nel 1837 Mazzini è costretto a riparare in Inghilterra, dove rimarrà ininterrottamente dieci anni. Per mantenersi e continuare a tessere le fila delle sue organizzazioni cospirative, collabora a varie riviste, trattandovi problemi istituzionali e politici. In questo periodo partecipa in prima persona al

dibattito intellettuale europeo sulle nuove forme di democrazia e sui problemi sociali che appaiono all'orizzonte, affermandosi come l'esule culturalmente più qualificato e più rispettato tra i rifugiati a Londra.

L'occasione grazie alla quale il nome di Mazzini divenne davvero familiare agli inglesi fu la vicenda delle sue lettere intercettate, *the letter-opening affair* del 1844. Infatti l'ambasciatore austriaco a Londra chiese ed ottenne dal Ministro dell'Interno che le lettere *di* e *a* Mazzini fossero trattate dall'ufficio postale, aperte e copiate in tutti quei passaggi che avessero attinenza con gli affari d'Italia. Mazzini se ne accorse, e grazie all'amicizia del deputato d'opposizione Thomas Duncombe e di molti altri presentò alla Camera dei Comuni una petizione sulla violazione dei diritti garantiti dalle leggi inglesi.

La questione appassionò e coinvolse attivamente l'opinione pubblica. Attestati di stima giunsero a Mazzini da più esponenti del mondo politico britannico, che celebravano le sue virtù e il suo attaccamento alla patria e alla libertà. Nel settembre 1844 fu pubblicato sulla "Westminster Review" un lungo articolo dal titolo *Mazzini and the etics of politicians*: all'etica dei politici venne contrapposta *the etics of Mazzini* per la sua nobiltà morale.

Sono di questo periodo i *Thoughts upon Democracy in Europe*, pubblicati nel "People's Journal" tra l'agosto del 1846 e il giugno 1847. Mazzini guarda all'Europa, ad una realtà storica dove si erano costituite nel corso dei secoli diverse nazionalità, ma questo suo scritto, il più organico e profondo, ha un significato davvero universale<sup>1</sup>.

"La tendenza democratica dei nostri tempi – scriveva – il moto di ascesa delle classi popolari desiderose di prender parte alla vita politica, finora riservata a una cerchia di privilegiati, non è più un sogno utopico, né un'incerta previsione: è un fatto, un grande fatto che occupa ogni mente, incide sugli indirizzi dei governi, sfida ogni opposizione".

Per Mazzini la democrazia valutata nella complessità dei problemi sociali e studiata nella varietà delle soluzioni politiche deve avere una finalità etica: per questo parla di un carattere "eminentemente religioso" del movimento democratico.

Il carattere assolutamente innovatore che il concetto di democrazia riveste per Mazzini è espresso da queste parole: "l'unione del principio democratico con il governo rappresentativo è un fatto prettamente moderno, che mette fuori campo tutti i precedenti sistemi che si potrebbero appellare democratici". L'insegna della democrazia si condensa nella formula "il progresso di tutti per opera di tutti sotto la guida dei migliori o dei più saggi". Una democrazia concepita non secondo i modelli allora vigenti, ma su basi nuove, per merito delle quali il popolo potesse divenire partecipe e il

<sup>1</sup> Recente è la pubblicazione dei *Thoughts* tradotti dalla loro versione originale: Giuseppe Mazzini, *Pensieri sulla democrazia in Europa*, a cura di Salvo Mastellone, Feltrinelli, Milano 1997, da cui sono tratte le citazioni seguenti. Prima se ne conosceva solo una rielaborazione, data alle stampe da Mazzini nel 1850, all'indomani del fallimento dei moti del 1848.

governo, consentito liberamente da tutti, operare per tutti e non per una minoranza, più o meno ristretta.

Secondo Mazzini le varie correnti della democrazia europea, spesso così distanti fra loro, erano solo frammenti di democrazia. Per un'autentica svolta era necessario che quei movimenti avessero una funzione ed un programma educativo, etico. La democrazia del suo tempo gli appare come un vasto campo di idee dove alcuni si richiamano ai *diritti* ed altri ai *doveri*: ai secondi Mazzini dice di appartenere.

Il comunismo, che Marx ed Engels iniziavano a teorizzare proprio in quegli stessi anni, gli appare privo di una concezione etica della vita, di una "*religious idea*". Ondeggiando tra le dottrine di Saint-Simon e quelle di Fourier, il comunismo prende dal primo le tendenze tiranniche e dall'altro l'attenzione esclusiva ai *bisogni*. La tesi della distribuzione secondo i bisogni per Mazzini è irrealizzabile: si può immaginare un governo capace di calcolare esattamente i bisogni di tutti gli individui, di determinare correttamente la vocazione di ognuno, di assegnare a ciascuno il suo lavoro, sorvegliare e raccogliere i prodotti del lavoro? Ed inoltre, cos'è che costituisce un bisogno?

Già nel 1842 Mazzini si era così espresso. "La parola *operaio* non ha per noi alcuna indicazione di classe nel significato comunemente annesso al vocabolo. Le sole differenze che noi ammettiamo tra i membri di uno Stato sono le differenze di educazione morale. Un giorno l'educazione generale uniforme ci darà una comune morale. Un giorno saremo tutti operai, cioè vivremo tutti dell'opera nostra in qualunque direzione si eserciti".

Mazzini riconosceva agli individui una condizione di parità morale, ma prendeva anche atto di quelle che chiamava "ineguaglianze di fatto", in primo luogo quelle di intelletto, connesse alla specifica condizione di ciascun soggetto. Di qui la persuasione che il sistema sociale non avesse il compito di mortificare le potenzialità intrinseche del cittadino, ma semplicemente di orientarle a vantaggio del pubblico.

"Non credo che sia dato ad alcuno – affermava – di improvvisare, a una data ora, un piano perfetto per l'organizzazione dell'umanità, e ancor meno che sia possibile rendere l'uomo migliore, più amabile e più divino – ciò che costituisce il nostro scopo sulla terra – rinserrandolo entro una forma di materiale organizzazione o saturandolo di piaceri fisici e proponendogli quale suo *oggetto* sulla terra quella ironia che ha nome *felicità*".

"Le riforme – scriverà nel 1852 – devono discutersi e compiersi per voto libero dell'intera nazione. L'associazione vive di libertà; è debito di un governo promuoverla e aiutarla; è follia e colpa imporla. Qualunque sistema miri ad impiantarla universalmente, per via di decreti, viola la santità dei diritti dell'individuo, senza il quale può fondarsi tirannide, non già associazione".

Mazzini assegna alla democrazia il compito di inserire armonicamente l'uomo entro la società in cui vive, attraverso le istituzioni locali, nazionali

e sovranazionali. Teorizza un sistema repubblicano unitario, ma auspica uno Stato non centralizzato, con un governo rappresentativo parlamentare, rispettoso delle autonomie locali.

Nella dottrina del *dovere* vedeva l'unico mezzo per attuare un reale progresso, perché moltiplica l'azione degli uomini, ravvicina le differenti manifestazioni dello spirito, allarga e feconda la vita dell'individuo.

Il diritto gli appare la fede dell'individuo, il dovere la fede comune. Il diritto non può che ordinare la resistenza, distruggere, non fondare: il dovere edifica e associa perché discende da una legge generale, laddove il primo non discende che da una volontà. Senza un forte e imperativo sentimento di dovere, l'uomo non può che innalzare davanti a se stesso l'idolo vuoto dell'*interesse*, personale o della propria classe.

L'idea di dovere, l'intima adesione ad un superiore principio di bene collettivo avrebbe dovuto offrire alla Repubblica sognata da Mazzini lo strumento per realizzare nella libertà questa spontanea convergenza di energia verso un fine sociale comune. Il suo è un incitamento al bene per il bene, alla virtù per la virtù, al sacrificio per il sacrificio.

“L'uomo deve prima di tutto imparare a governare se stesso”: questo non a caso il massimo insegnamento che, per sua stessa ammissione, Gandhi avrebbe derivato da Mazzini<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Su questo tema si vedano le vibranti pagine di Giovanni Spadolini, *Gandhi e Mazzini. Risorgimento indiano e Risorgimento italiano*, “Nuova Antologia”, gennaio-marzo 1985, pp. 217-224 (è il testo della lezione da lui tenuta il 5 ottobre 1984 all'Università di Nuova Delhi).



Giuseppe Mazzini

GIOVANNI RAMELLA

THOMAS MANN E LA DEMOCRAZIA\*

L'atteggiamento di Thomas Mann verso la democrazia, intesa in tutta la latitudine di significati che la parola comporta, non solo per ciò che riguarda gli assetti politico-istituzionali e le forme storiche in cui si è realizzata, ma anche come visione del mondo, come etica pubblica e concezione dei rapporti tra cittadini e tra i cittadini e lo Stato, non si può racchiudere in una formula che lo definisca sinteticamente. Il suo è un discorso articolato che si snoda lungo un percorso concettuale, non solo diacronico, che sembra procedere in modo non rettilineo, apparentemente contraddittorio, tutta sostanziato di antinomie di difficile risoluzione e dominio dialettico. Tale ci sembra la cifra del suo pensiero politico (o impolitico, secondo l'intitolazione del suo celebre saggio, in fondo mai rinnegato *Considerazioni di un apolitico*, pubblicato nel 1918 ?). Si tenga conto poi che le categorie a cui ricorre nell'affrontare il problema non sono quelle della teoria politica attenta alla distinzione e all'equilibrio dei poteri, alle garanzie di libertà pubbliche e private, alle modalità per l'esercizio e il controllo del potere, al rapporto tra esecutivo e legislativo, ecc.

I suoi interventi sul terreno più squisitamente politico, anche dopo il citato saggio, dal discorso *Della repubblica tedesca* del 1922, alla lunga lettera *Conversione al socialismo* del 1933, alle conferenze americane su *Il problema della libertà*, alle conversazioni radiofoniche del 1940 (*Attenzione, tedeschi!*), agli articoli pubblicati su giornali e riviste nel secondo dopoguerra, indicano certo una direzione di orientamento ideale, ma non contengono proposte operative da ricondurre a una ben definita strategia; anche i suoi giudizi sugli eventi e la situazione politica del dopoguerra, ad esempio sulla guerra fredda in atto tra le due superpotenze, non

\* Il presente contributo vuole onorare il grande scrittore tedesco nel cinquantésimo anniversario della morte, avvenuta il 12 agosto 1955, all'ospedale cantonale di Zurigo, mentre erano ancora in corso le celebrazioni per il suo ottantesimo compleanno.

si misurano mai con soluzioni concrete e praticabili.

Il suo universo di pensiero affonda le radici nella grande tradizione culturale tedesca che ha in Goethe, in Schopenhauer e in Nietzsche, soprattutto nel primo, i suoi solidi punti di riferimento. Gli sviluppi della storia a lui contemporanea si trovano già prefigurati in queste grandi figure del passato. Il discorso argomentato e moraleggiante si prolunga poi in quello narrativo e mitopoietico, che “racconta” le vicende dei personaggi in cui il vissuto è trasfigurato dalla suggestione evocativa dell’immaginario.

Per l’esame del difficile, contrastato rapporto di Mann con la democrazia, può offrire un utile punto prospettico di osservazione l’epistolario, che accompagna la carriera esistenziale dello scrittore dall’adolescenza (la prima lettera è datata 1889) all’antivigilia della morte (l’ultima lettera, inviata alla sua traduttrice italiana Lavinia Mazzucchetti, è del 10 agosto 1955). A esso intendiamo fare costante riferimento.

Mann ammette di non avere né inclinazione né uno specifico interesse per la politica: “[...] io stento a credere ch’essa [la borghesia colta, n.d.r.] veda in me un politico e un uomo di parte. Comunque, io non lo sono. Non ho, per natura, molta inclinazione per la politica, né giuro sul verbo di alcuna dottrina di partito. In politicis non penso e non voglio se non ciò che è ragionevole, necessario, aperto alla vita, degno della umanità, dunque ciò che si dovrebbe poter dire “tedesco”<sup>1</sup>.

Lo scrittore iscrive tale sua riluttanza alla politica in senso forte, categoriale, nella tradizione culturale del suo popolo: “Lei crede che a noi tedeschi, in politica, possa arridere la palma? [...] Il dominio del pensiero tedesco nel mondo non significherebbe di certo il dominio della politica. Perché il pensiero tedesco non è politico. Ma allora come potrà mai dominare?”<sup>2</sup> Come spesso in Mann, l’affermazione nella sua apparente apoditticità, anziché chiudere il discorso, apre prospettive nuove, al punto da capovolgere le premesse iniziali. In una lettera al conte Carlo Sforza dall’esilio americano, il 13 agosto 1941 scrive: “Après tout l’on pourrait même dire que le peuple des Allemands, essentiellement non-politiques [sottolineatura nostra] comme ils sont, est d’une certaine façon prédestiné pour le monde unifié et dépolitisé qui doit se former après l’abolition des autonomies nationales et que, dans une pareille situation, il aurait l’occasion de déployer ses meilleures qualités”<sup>3</sup>. Il negativo si converte in positivo; l’apoliticità è una riserva di energie per affrontare un futuro senza barriere nazionali. D’altra parte

<sup>1</sup> Thomas Mann, *Lettere*, a cura di Italo Alighiero Chiusano, Mondadori, I Meridiani, Milano 1986, p. 215 (ad Arthur Hübscher, 27 giugno 1938).

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 127 (a Fritz Enders, 19 giugno 1918). Mentre è ancora in corso la seconda guerra mondiale, in una lettera dagli Stati Uniti, parla dell’*“assoluta innocenza e ignoranza politica di una classe intellettuale radicata nel luteranesimo e nel romanticismo, che travolta dalla guerra, per lungo tempo non riuscì a vedere in essa che una giusta lotta in difesa di certi valori [...] quelli che intendevo quando dicevo “Germania”* (a C. B. Boutell, 21 gennaio 1944), *Op. cit.*, p.532.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p.437.

lo scrittore aveva già preso posizione contro la separazione del *politico* dall'*estetico*. Nella coraggiosa risposta di Capodanno del 1937 al Preside della Facoltà di Filosofia dell'Università di Bonn che gli aveva comunicato la revoca della laurea conferitagli *honoris causa*, aveva rivendicato l'inseparabilità della sfera artistica da quella etico-politica, proprio in forza della responsabilità del linguaggio, in cui *“si riflette la totalità del problema umano, che non permette a nessuno, oggi meno che mai, di separare il mondo spirituale-artistico dal mondo politico-sociale e di isolarsi di fronte a questo nella nobile sfera ‘culturale’; quella vera totalità che è l’umanità stessa e contro la quale commetterebbe grave colpa chi cercasse di ‘totalizzare’ una sfera della vita umana, la politica, lo stato”*<sup>4</sup>.

La direzione impressa al suo pensiero nel senso di un umanesimo integrale risulta con estrema chiarezza nella risposta a un lettore che apprezzava la sua opera ma ne rifiutava i presupposti etici: *“In tempi come questi, in cui non è in giuoco il ‘parlamentarismo’ ma l’uomo e la sua dignità spirituale, io dichiaro apertamente che rifiuto ogni omaggio che non veda e rispetti la connessione organica tra tutto ciò che ho fatto come artista e la mia posizione di combattente contro il ‘Terzo Reich’”*<sup>5</sup>.

Ma forse il documento più eloquente del ribaltamento, o piuttosto dell'evoluzione in profondità della sua posizione originaria, è la lettera, scritta a Hermann Hesse già sul finire della guerra: *“Se lo ‘spirito’ è il principio, la forza che vuole il bene, se è la premurosa attenzione per ogni mutamento nel quadro della verità, in una parola ‘l’ansia di Dio’ che anela ad avvicinarsi a ciò che è giusto, comandato, maturo sul piano temporale, allora esso è politico [...]. Credo che niente di vivo, oggigiorno, possa evitare la politica [sottolineatura nostra]. Anche il rifiuto è politica: con esso si favorisce la politica della cattiva causa”*<sup>6</sup>. Quasi *in limine mortis* Mann appone come un suggello alla questione del rapporto tra politica e cultura nella lettera all'editore Giulio Einaudi: *“La crisi della mia vita trovò la sua espressione nelle Considerazioni di un apolitico; e dopo di allora non ho mai cessato di contrapporre alla concezione apolitica della cultura propria dei miei connazionali, i tedeschi, la totalità del fatto umano, dell’umanesimo, che necessariamente include anche l’elemento politico”*<sup>7</sup>.

L'itinerario di Mann verso un umanesimo civile, sociale, a cui avrebbe voluto conferire un'impronta religiosa, sia pure di una religiosità secolarizzata in cui consisterebbe il lievito della democrazia, passa attraverso la negazione, l'opposizione frontale della *Kultur*, ossia l'*humus* profondo in cui la vita dei popoli affonda le sue radici, alla *Zivilisation*, al progresso tec-

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p.322.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 337 (al signor Kienberger, 23 dicembre 1937).

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 574 (a Hermann Hesse, 8 aprile 1945). Singolare la convergenza di Mann con la concezione crociana della storia così come è delineata ne *La storia come pensiero e come azione*, per il comune afflato religioso, di una religiosità immanentistica. Non a caso Croce gli dedicò la sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, edita da Laterza a Bari nel 1932.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 890 (a Giulio Einaudi, 28 giugno 1953).

nico, al mito del benessere, al dominio di uno spirito mercantile, improntato al senso dell'utile. A parte il citato saggio *Considerazioni di un apolitico*, che rappresenta il culmine della radicalizzazione, e la presa di posizione - tutt'altro che apolitica! - per la *Kultur*, posta a giustificazione dell'intervento in guerra del *Reich* nel 1914, l'antidemocraticismo di Mann trova sfogo nelle lettere. Basti citare quella dell'11 febbraio 1915 ad Albert Ehrenstein: "*Secondo me è una presunzione bella e buona che la democrazia si arroghi il monopolio dello 'spirito': il suo spirito è solo quello che si può sfruttare in termini di progressismo politico, quello utile, insomma, che non è certo il migliore. È lo spirito della stampa, e la democrazia finge che vi sia un'equivalenza tra stampa e spirito. Fa come se un articolo di fondo democratico appartenesse alla stessa categoria di un'opera poetica e come se il poeta fosse un collega del giornalista, e in particolare del giornalista democratico*"<sup>8</sup> e quella del 24 giugno dello stesso anno a Hedwig Fischer: "*Godo dell'occupazione di Leopoli. Che la decenza, l'ordine, l'organizzazione possano trionfare definitivamente in Europa, sul radicalismo parolai: sarà un vero conforto, per il mio cuore*"<sup>9</sup>.

Le qualità distintive della *Kultur* (decenza, ordine, organizzazione), con il primato conferito ai valori spirituali, contrastano con il pragmatismo anglosassone, come risulta evidente in un'amara riflessione, a guerra ormai conclusa, a commento dell'iniquo trattato di pace di Versailles: "*La nostra intera essenza nazionale convinta di colpevolezza e di errore: ecco, è contro questo che le mie Considerazioni si sono precocemente ribellate, prima che altri considerassero e sentissero anche solo possibile una tale evenienza. Il grande germanesimo da Lutero (al più tardi da Lutero) in poi fino a Bismarck e a Nietzsche confutato e diffamato, ecco il fatto che taluni di noi approvano, che viene fissato in certi ben ponderati paragrafi delle condizioni di pace e che io, nella mia lotta contro il 'letterato progressista', non volevo che si realizzasse. Bisogna [...] imporsi un sereno fatalismo, leggere Spengler e rendersi conto che la vittoria dell'Inghilterra e dell'America suggera e concluda la civilizzazione, razionalizzazione e utilitarizzazione dell'Occidente, che è il destino di una civiltà al tramonto.*"<sup>10</sup>

La tanto temuta rivoluzione bolscevica appare ora come un'alleata contro la "*ributtante democrazia puritana*", nella sua ansia di distruzione dello Stato che porrebbe fine così alla "politica": "*Anche da noi può avvenire, da un giorno all'altro, - scrive all'indomani della proclamazione in Ungheria della Repubblica consiliare di Béla Kun - che indignazione nazionale e bolscevismo si buttino l'uno nelle braccia dell'altro. Il 'comunismo' come lo intendo io, contiene molto di buono e di umano; il suo obiettivo finale è la dissoluzione dello Stato in genere, che sarà sempre uno stato di forza, l'umanizzazione e il disintossicamento dell'universo mediante la sua spoliticizzazione. Chi, in fondo, può essere contrario a ciò? Certo, di fronte alla*

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 107.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 110.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p.140 (a Gustav Blume, 5 luglio 1919).

*'cultura proletaria' anch'io mi faccio doppi e tripli segni di croce.*"<sup>11</sup>

È il punto estremo toccato da Mann, sull'orlo della disperazione sulle sorti stesse dell'Occidente avviato a un inesorabile tramonto, a conferma della cupa profezia spengleriana.

Nel saggio *Considerazioni di un apolitico*, tutto costruito sull'opposizione assiologica tra *Kultur*, che è musica, arte, poesia, ma anche merito e pertanto disuguaglianza, distinzione, gerarchia, e *Zivilisation*, propria delle democrazie occidentali, con le sue spinte massificanti e disgregatrici, occupa una posizione di tutto rilievo il magistero di Goethe, campione della missione della Germania nella storia moderna, intesa come affermazione di *Humanität*, termine in cui si riassume il patrimonio della civiltà classica, umanistico-cristiana e illuministica. Il nazionalismo tende così a stemperarsi in una sorta di vocazione pedagogica e a perdere i suoi caratteri di pretesa al dominio imperiale e di aggressiva ambizione al primato tra i popoli<sup>12</sup>; l'*Humanität* si realizza attraverso il servizio e la generosa disponibilità alla collaborazione per l'utilizzo razionale delle risorse naturali, nel reciproco rispetto tra le nazioni. È l'ideale di Faust, che imprime il suo sigillo umanizzante al progresso tecnico. *Kultur* e *Zivilisation* non rappresentano tanto la coppia di una polarità irriducibile, ma tra esse è possibile una conciliazione, anzi un'integrazione. La crisi del nazionalismo ideologico e culturale è interna pertanto alla stessa concezione goethiana del rapporto tra *Kultur* e civiltà occidentale. La via all'accettazione in linea di principio della democrazia, sia pure con riserve e non dissipate ambiguità, è spianata, nel corso di un travaglioso processo "raccontato", nell'arco di un dodicennio, nella sua trascrizione simbolica e mitopoietica, in quella grande opera narrativa che è *La montagna incantata*. Il romanzo tutto incentrato su polarità, tra i cui termini non sembra darsi mediazione, quali la romantica, "aristocratica aderenza alla morte" e la "democratica simpatia per la vita", non

<sup>11</sup> A Josef Ponten, 29 marzo 1919, p. 134. Il paradossale intreccio di nostalgia del passato e di apprezzamento positivo del comunismo trova riscontro nelle dichiarazioni di Naphta nella *Montagna incantata*, che Mann viene scrivendo proprio in quegli anni, sorprendenti per l'ibrida mescolanza di cattolicesimo teocratico e di aperta professione di comunismo: "Oggi l'umanità e i criteri dello Stato divino oppongono il proletariato mondiale alla corruzione borghese-capitalista. La dittatura del proletariato, questa sana esigenza politico-economica dei nostri tempi, non ha per se stessa significato di sovranità con caratteri eterni, ma vuol dire sospensione temporanea dell'antagonismo fra spirito e potenza nel segno della Croce, significa vittoria sul mondo per mezzo di una sovranità mondiale, trapasso, trascendenza, regno. Il proletariato ha assunto l'opera di Gregorio Magno, in esso è il suo zelo divino ed esso tratterà tanto poco come lui la sua mano dal sangue. Suo compito è il terrore per la salvezza del mondo, per il raggiungimento della meta di salvezza, la figliolanza divina senza Stato e senza classi". *La Montagna incantata*, Dell'Oglio, Milano 1976, vol. II, p. 68 (capitolo *Cambiamenti*). Il passo costituisce, a nostro giudizio, una singolare riprova della vicinanza ideale del personaggio al suo autore, e della sua genesi dalla riflessione sugli eventi di quegli anni.

<sup>12</sup> Già in una lettera allo scrittore austriaco pacifista Paul Amann del 25 marzo 1915, mentre la guerra volgeva ancora a favore del suo Paese, Mann considerava inarrestabile la vittoria della democrazia in Germania; non rinunciava tuttavia all'idea dell'egemonia tedesca nel nuovo ordine di cose: "Quello che desidero è che il superamento del prussianesimo politico, la democratizzazione della Germania che evidentemente sarà la conseguenza di questa guerra, liberino la Germania dalla sua tetraggine, ma senza renderla piatta, desidero che i suoi rapporti con la realtà diventino più intimi e cordiali, affinché essa possa assumere la guida verso una civiltà mondiale democratica" (T. Mann, *Lettere a Paul Amann*, Milano 1967, p. 49).

a caso è un romanzo di formazione, in cui giocano una parte di rilievo con la loro vocazione pedagogica i due mentori del giovane Castorp. Le figure antagonistiche dei maestri che si contendono il discepolo, hanno entrambe le loro buone ragioni, l'illuminista Settembrini, campione dell'umanitarismo democratico e massonico, e l'aspirante gesuita Naphta, con la sua tetra, disincantata e antiumanistica visione del mondo, su cui sembra alitare un gelido soffio di morte. L'autore, che si muove tra le opposte sponde senza apparentemente decidersi per l'uno o per l'altro, dichiara in un importante passo del discorso *Della Repubblica tedesca*, tenuto a Berlino nel 1922, che illumina di senso il romanzo, ancora in corso di composizione, e ne contiene la poetica: *“Nessuna metamorfosi dello spirito ci è più familiare di quella che, partendo dalla simpatia per la morte, ha come conclusione la decisione di servire la vita.”*<sup>13</sup>

A Mann preme per ora stabilire una equazione tra la goethiana *Humanität*, nel senso sopra definito, e il concetto di democrazia, che in quella sembra riassumersi, come risulta evidente nella *Quarta lettera dalla Germania*, a proposito dell'opera del poeta americano Walt Whitman, pubblicata in quello stesso anno 1923 in traduzione tedesca: *“Almeno per chi è convinto che non vi sia per la Germania compito spirituale più urgente di quello di dare nuovo contenuto al concetto di umanità, ridotto ormai a una vuota spoglia, a una mera frase fatta, quest'opera è un autentico dono divino; costui [il traduttore, n.d.r.] infatti sa bene come ciò che Whitman chiama 'democrazia' coincida di fatto con ciò che, in modo più classicistico e superato, viene detto 'umanità' [Humanität], e sa altresì come Goethe da solo non basti, come sia necessario anche Whitman per conquistare il senso della nuova umanità”*.<sup>14</sup>

Al classicismo umanistico di ascendenza goethiana è intrinseca l'idea dell'equilibrio, di un robusto senso del limite di ogni impresa umana, e per-

<sup>13</sup> T. Mann, *Scritti storici e politici*, in *Tutte le opere*, Mondadori, Milano, vol. XI, p.156. Si legga ancora, a riscontro del citato passo, dalla lettera al musicista Hans Pfitzner del 23 giugno 1925, in riferimento al romanzo: *“L'umile eroe del mio ultimo romanzo viene chiamato, certe volte, 'un figlio disgraziato della vita'. Figli disgraziati della vita noi artisti lo siamo tutti, ma siamo pur sempre figli della vita, e [...] sta di fatto che un letterato il quale, in un momento europeo come il presente, non prendesse partito per la vita e per l'avvenire, contro il fascino della morte, sarebbe davvero un servo inutile”* (sottolineature nostre) (T. Mann, *Lettere* cit., p.193).

Una lettera inedita a un giovane libraio di Stoccarda del 25 gennaio 1927, recentemente pubblicata dal germanista Drik Heißerer, e tradotta da Alessandro Melazzini per “La Stampa” di Torino nel numero del 5 agosto 2005, fa emergere il nesso dialettico tra le due opposte spinte, tra la *“gentilezza per la vita”* e la *“simpatia per la morte”*. La *“salute consapevole, di carattere spirituale”*, non la *“falsa e sciocca salute”* è una conquista che non significa *“infedeltà verso il mondo della morte e della malattia”*, ma scaturisce anzi dalla pietà e comprensione di esso, nel permanente rapporto tensivo tra vita e morte, come ha chiarito lo stesso studioso tedesco nell'intervista al traduttore sullo stesso numero del citato quotidiano, individuando la matrice nietzschiana della polarità. La soglia della *“salute consapevole”* sarebbe *“qualcosa di terzo”* come scrive Mann nella lettera, ossia il termine di mediazione dialettica. La *“decisione di servire la vita”*, come si legge nel citato discorso del 1922, non è forse il frutto più maturo della *“salute consapevole”*?

<sup>14</sup> *Quarta Lettera – Monaco, settembre 1923*, in *Lettere dalla Germania*, in *Nobiltà dello Spirito*, Meridiani Mondadori, Milano 1997, p. 1557. Si veda anche la lettera a Josef Ponten del 5 febbraio 1925 (T. Mann, *Lettere* cit., p. 182). Nella nota successiva è riportato il passo.

tanto di ogni progetto politico, che rifugge da ogni utopismo. Ispirandosi a Goethe Mann, in una lettera al filologo classico e antropologo ungherese Karl Kerényi, si definisce “partigiano dell’equilibrio”<sup>15</sup>. Un equilibrio che non è tanto una scelta tattica, politicamente giustificata e guidata da una strategia, ma è la legge dinamica del reale, lo statuto ontologico, per così dire, dell’essere, che reclama l’equilibrio degli opposti, delle cui spinte si alimenta senza consentire che l’uno o l’altro prevalga, come scrive in una lettera dell’8 ottobre 1921, all’editore Georg Müller di Monaco, mentre sta maturando la sua “conversione”: *“Bisogna rinunciare a ogni cosiddetto idealismo, che va almanaccando come dovrebbe essere il mondo e vorrebbe imporgli, [...] il risultato delle sue elucubrazioni, si chiami esso comunismo o nazionalismo. Una fatica di Sisifo, perché la polarità antitetica del mondo è racchiusa nell’essere stesso, è quest’essere, e la sua ricchezza [sottolineatura nostra]. Il pacifismo dell’Occidente, perciò, dovette trasformarsi in militarismo, il militarismo dell’Europa centrale in socialismo, il socialismo dell’Oriente in dittatura.*

*O intellettuali tedeschi, trovate in voi stessi l’antitesi a tutte le antitesi!... Da una guida spirituale bisogna pretendere proprio che sappia uscire dal gioco dei contrari, che ne riconosca la polarità e la riequilibri, non che ne ritardi l’equilibrio, invece, appesantendo uno dei poli...”*<sup>16</sup>.

Lo snodo che segna l’oltrepassamento del nazionalismo romantico, arroccato nell’intransigente difesa della *Kultur* verso una visione meno angusta, più aperta al futuro, consiste nell’approfondimento e nell’integra-

<sup>15</sup> Lettera del 20 febbraio 1934, p. 268. Si legga ancora, a proposito della *Montagna incantata*, licenziata alle stampe l’anno precedente, l’illuminante lettera a Josef Ponten (già citata nella nota 14): *“Egli [Castorp] è sensualmente e spiritualmente innamorato della morte (misticismo, romanticismo); ma questo preoccupante amore si purifica, almeno in qualche illuminazione momentanea, in un presentimento di nuovo umanesimo ch’egli porta, in germe, dentro il suo cuore, mentre l’assalto alla baionetta lo trascina con sé.* Il suo autore, che prende congedo da lui, è lo stesso che facendolo emergere dal mondo di questo romanzo, scrisse l’appello ‘Della Repubblica tedesca’ [sottolineatura nostra]. *Egli, in cuor suo, non è un Settembrini. Ma vuol essere, nei suoi pensieri, libero, buono, e ragionevole”* (p.182). Il nesso genetico tra romanzo e saggio, tra il mondo della finzione e le convinzioni dello scrittore in campo politico è confermato dalla stessa fonte auturale.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p.159. A smentita di una presunta discontinuità tra le *Considerazioni di un apolitico* e l’appello *Della Repubblica tedesca*, in una lettera al suo traduttore francese Félix Bertaux del 1 marzo 1923 (*Op. cit.*, pp. 170-172) Mann, nel definire *“un prodotto di guerra”* le sue *Considerazioni*, pur ammettendo che *“alcune parti periferiche”* siano *“insostenibili”*, contesta l’interpretazione in *“senso politicamente reazionario, se non in seguito a un grossolano equivoco”* del suo *“umanesimo apolitico”*: *“Una certa tendenza anti-liberale, che si riscontra in questa mia grande professione di fede, si spiega mediante il mio rapporto con Goethe e Nietzsche, nei quali vedo i miei maestri supremi [...]. Cerco di spiegare qual è la mia idea dell’umanesimo nello scritto Della Repubblica tedesca che molti non mi perdonano perché ci hanno visto una defezione dal germanesimo e una contraddizione alle Considerazioni di un apolitico, mentre in realtà ne è il prolungamento diretto.”* L’appassionata rivendicazione di un rapporto di continuità evolutiva tra le tesi delle *Considerazioni* e i successivi approdi del suo divenire spirituale trova riscontro, alcuni anni più tardi, nel saggio *Kultur und Sozialismus*: *“Non rinnego le Considerazioni e non le ho rinnegate con alcuna parola scritta dopo la loro ultimazione. Non si rinnega la propria vita, le proprie esperienze, non si rinnega ciò che si è ‘attraversato’, perché lo si è passato ‘attraverso’ e, se non nella sostanza, di certo nelle intenzioni, si è superato da un pezzo [...]. Le Considerazioni sono l’opera di una lunga, profonda e dolorosa dedizione a un problema che era diventato allora il più personale di tutti e il più attuale, il problema della cultura tedesca, e io dovrei rinnegarle?”* (*Pace mondiale e altri scritti*, trad. it. a cura di R. Bagnoli, Napoli 2001, pp. 22-23).

zione del tema della morte, inestricabilmente intrecciata alla vita stessa, perché la vita acquista valore e coscienza di sé nella consapevolezza della sua negazione. Può apparire sorprendente, se non si tiene conto della connessione intima, nella *Weltanschauung* manniana, di antropologia e di politica, e del rapporto di omologia tra mitopoiesi ed elaborazione teorica, il nesso tra la salvezza del personaggio da una crisi esistenziale che non sembra avere vie di uscita, e l'approdo dello scrittore alla democrazia repubblicana da posizioni rigidamente conservatrici. Eppure la scelta della vita, nel senso di speranza nel futuro e apertura al nuovo, viene a configurarsi come "presentimento di un nuovo umanesimo", che è l'anima della democrazia. È lo stesso Mann, nella lettera allo scrittore austriaco Arthur Schnitzler del 4 settembre 1922, a scoprire il filo sotterraneo che collega il processo di maturazione del personaggio nella finzione romanzesca alla sua "conversione" al nuovo ordine di cose: *"In esso [nel saggio Della Repubblica tedesca, n.d.r.] esorto la parte restia della nostra borghesia a mettersi finalmente senza riserve, al servizio della repubblica e dell'umanesimo: una tesi di cui Lei, forse, si stupirà. Ma proprio in quanto autore delle Considerazioni di un apolitico mi credetti in debito di dare al mio Paese, un tal manifesto. E quanto alla passione che, da qualche tempo, scopro in me per l'idea dell'umanesimo, può darsi che sia collegata al romanzo che da troppo tempo, ormai, sto scrivendo, una specie di Bildungsroman alla Wilhelm Meister, in cui un giovane (prima della guerra) viene condotto, attraverso l'esperienza della malattia e della morte, all'idea dell'uomo e dello Stato"*<sup>17</sup>. Nella lettera alla concittadina e scrittrice Ida Boy-Ed, scritta nello stesso torno di tempo, Mann conferma l'inscindibilità di umanesimo e democrazia: *"Lei vede chiaramente la mia via, dato che parla di un'identificazione dei concetti di umanesimo e democrazia. Lei definisce la mia democrazia 'l'ideale di tutti gli uomini maturi e creativi che hanno fede nel futuro'. [...] Questo mio saggio è diretto prolungamento della linea essenziale delle Considerazioni [...]. In nome dell'umanesimo tedesco mi gettai contro la rivoluzione, quando si stava preparando. Oggi, spinto dal medesimo impulso, mi getto contro l'ondata reazionaria che, come dopo le guerre napoleoniche, si abbatte sull'Europa [...] e che non mi sembra affatto più piacevole là dove le sue orde sono fasciste-espressionistiche. Sento che il grande pericolo, il grande fascino di un'umanità stanca di relativismo e bramosa di assoluto è l'oscurantismo sotto qualunque forma [...], e io resto fedele ai grandi maestri della Germania, Goethe e Nietzsche, che seppero essere antiliberali senza fare la minima concessione ad alcun oscurantismo e senza menomare affatto la ragione e la dignità umana"*<sup>18</sup>.

Come si può notare, la nozione di democrazia è ancora incerta, pecca di genericità, e non è priva di contraddizioni, di cui la più vistosa è la compatibilità, nei suoi maestri Goethe e Nietzsche, di antiliberalismo e antio-

<sup>17</sup> P. 166.

<sup>18</sup> A Ida Boy-Ed, 5 dicembre 1922, pp. 167- 168.

scurantismo, come se la ragione e la dignità umana, che si pretende difendere, non venissero compromesse dall'assunzione di atteggiamenti illiberali; la confusione della democrazia con il populismo demagogico trova riscontro nella *Terza Lettera dalla Germania* che Mann scrive per la rivista americana "Dial", nel giugno del 1923: "*Monaco era ed è democratica nel suo spirito popolare e popolaresco, vale a dire nello spirito conservatore, e in ciò consiste il suo contrasto con il Nord socialista, il suo antisemitismo, la sua fedeltà dinastica, la sua riluttanza nella questione della repubblica*".<sup>19</sup>

La sua duttilità nel muoversi nell'intricata scena della politica interna nella giovane repubblica di Weimar, la disponibilità alla revisione di giudizio, e soprattutto la sua cautela, possono destare il sospetto di ambiguità, e legittimare l'accusa di opportunismo. In realtà Mann, nella perigliosa ricerca di equilibri, talora precari, si cimenta con la complessità del reale – in ciò sta la sua cautela nel prendere posizione<sup>20</sup> – tentando di scandagliarne il fondo e di addivenire a una sintesi degli opposti. Uno sguardo aperto sul reale il suo, pronto a confrontarsi con la "verità" delle cose, lontano da ogni astratto e sterile moralismo e da ogni atteggiamento censorio e di preventiva condanna. Apertura non illimitata tuttavia; il confine etico-politico di tale spregiudicata libertà di movimento nella sua oscillazione pendolare tra le ragioni della destra conservatrice e le istanze progressiste della socialdemocrazia, è segnato da ciò che ripugna all'illuministica "ragionevolezza", offende lo spirito e attenta alla dignità umana, i valori forti della *Humanität* affidati al presidio degli intellettuali. Lo sforzo di comprensione intellettuale, la volontà di dialogo, la tolleranza politica si arrestano dinanzi alle cieche forze dell'irrazionale emergenti in Europa che hanno trovato nei fascismi il loro bacino collettore. La loro presenza minacciosa e pervasiva provoca la crisi del delicato congegno di equilibri costruito da Mann, fondato sull'armonia degli opposti e sulla dialettica dei contrari, e impone ai custodi della *Humanität* di non abbassare la guardia; sono in gioco le sorti stesse della civiltà occidentale. Lo spartiacque all'interno dell'evoluzione di Mann non è segnato tanto dall'accettazione del nuovo ordine di cose, di cui il discorso *Della Repubblica tedesca* del 1922 è pubblica testi-

<sup>19</sup> T. Mann, *Nobiltà dello Spirito* cit., pp. 1547-48.

<sup>20</sup> *Lettera a Katl Kerényi*, 20 febbraio 1934: "Mi appoggio istintivamente a sinistra quando la barca minaccia di rovesciarsi a destra e viceversa" (*Lettere* cit., p. 168). Nella poderosa biografia di Mann, edita ad Amburgo da Rowohlt nel 1995, ad opera di Klaus Harpprecht, *Thomas Mann. Eine Biographie*, cui fa riferimento Armando Torno nell'articolo citato in nota n.31, le *Considerazioni di un apolitico* apparterrebbero all'area culturale cui si richiameranno i fascismi in Europa. In realtà Mann ha sempre rifiutato la contaminazione del pensiero conservatore che alimenta le *Considerazioni* con il totalitarismo nazionalsocialista, e ha negato la legittimità di un'ascendenza a quell'area dell'ideologia a sfondo populistico del nazismo. Soprattutto la concezione dello stato totalitario è incompatibile con il conservatorismo che in quelle pagine trova espressione. Ci basti questa citazione: "Rifiutare l'illuminismo individualistico non vuol dire che si chiede di socializzare e statalizzare l'individuo, [...]. Se 'organizzazione' dovesse significare l'asservimento dell'individuo allo Stato, cioè l'assolutismo statale, e sia pure l'assolutismo di uno Stato di popolo [sottolineatura nostra], anzi, quello più che mai: allora abbasso anche quello!" (*Considerazioni di un impolitico*, a cura di M. Marianelli e M. Ingenmey, Adelphi, Milano 1997).

monianza, ma dalla denuncia del nazionalsocialismo come nemico dell'umanesimo che è il cuore stesso della civiltà, come scrive durante la seconda guerra mondiale dall'esilio americano, guardando retrospettivamente al suo passato: *“Non vorrei ammettere [...] che fosse necessaria quella ‘Conversion’ per farmi vedere nel nazismo la cosa mostruosa che è. Se io mi fossi fermato allo stadio delle Considerazioni di un apolitico, che in fondo non erano poi un libro antiumano, avrei preso posizione contro questa mostruosità con lo stesso furore e con la stessa giustificazione con cui lo faccio oggi come – sit venia verbo – ‘democratico’”*<sup>21</sup>. La portata eversiva del fenomeno nazionalsocialista, su cui Mann imprime il suo marchio di riprovazione già nel 1923<sup>22</sup>, disconoscendone qualsiasi legame con il conservatorismo degli Junker prussiani di anteguerra, è lucidamente colta nella lettera a Walter H. Perl del 22 giugno 1932: *“Essa [la gioventù onesta e pulita, n.d.r.] non vede nemmeno che con ‘l’idea nazionale’, oggi, sono alleate tutte le forze della brutalità e della reazione, tutte le potenze del passato che osteggiano lo spirito e la cultura. Essa si crede rivolta al futuro, si ritiene coraggiosa, rivoluzionaria! Tristissimo equivoco!”*<sup>23</sup> Il nazismo funziona da cartina di tornasole che segnala la presenza di elementi inquinanti e incompatibili con l'umanesimo, è pertanto il male nella sua assolutezza e irreparabilità<sup>24</sup>, una forza destabilizzante non integrabile nella sintesi riequilibratrice degli opposti, che secondo Mann è la norma dell'essere. La nozione manniana di democrazia, dai contorni così sfuggenti, può essere definita *in negativo* proprio come l'opposizione a tutto ciò che il nazismo rappresenta. Dalla comparsa sulla scena politica del fascismo tedesco, l'antifascismo è il segno distintivo della democrazia. *“Negatore del diritto umano nella parola e nell'azione”*<sup>25</sup>, connotato dalla *“malvagia stupidità”* dell' *“orrendo tipo di uomini”* che lo impersonano<sup>26</sup>, incamminato sulla via della rivolta *“contro le fondamenta classiche e cristiane della civiltà occidentale”*<sup>27</sup>, nella sua *“atroce depravazione morale e culturale”*<sup>28</sup>, *“abietta rovina del mondo”*<sup>29</sup>, tale regime si è escluso dal consorzio delle nazioni civili, come del resto ha fatto uscendo dalla Società delle Nazioni, rischiando di provo-

<sup>21</sup> Lettera a Reinhold Niebuhr del 19 febbraio 1943 (*Op. cit.*, p.501). Ma si veda anche la lettera a Karl Kerényi del 15 settembre 1946: *“Come uomo di educazione profondamente tedesca, come discepolo di Goethe e di Nietzsche si sarebbe potuto, durante la guerra precedente, guardare con una certa ironia alla retorica giacobina, puritana, moralistica dell'altra parte. Ma, in una diabolica porcheria come il nazionalsocialismo tedesco, non riconoscere subito una porcheria diabolica [...] era meno scusabile”* (p. 625).

<sup>22</sup> Terza lettera dalla Germania, in *Nobiltà dello Spirito*, cit., p. 1547.

<sup>23</sup> *Lettere cit.*, p. 243.

<sup>24</sup> Lettera al Preside della Facoltà di Filosofia dell'Università di Bonn, capodanno 1937, già citata: *“Uno scrittore tedesco [...] dovrebbe forse tacere [...] di fronte a tutto il male irreparabile che si è commesso e si commette ogni giorno nel suo paese contro corpi, anime e spiriti, contro il diritto e la verità, contro gli uomini e contro l'uomo?”* (p. 322).

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 325.

<sup>26</sup> *A Erika e Klaus Mann*, dicembre 1938, pp. 359-360.

<sup>27</sup> *A Eduard Korrodi*, 3 febbraio 1936, p. 306.

<sup>28</sup> *A Franz Werfel*, 26 maggio 1939: *“Ciò che fa inorridire i migliori tedeschi è l'abisso morale in cui minacciano di sprofondare - quell'atroce depravazione morale e culturale”* (p. 371).

<sup>29</sup> *A Bolko von Hahn*, 24 luglio 1938, p. 348.

care un “nefasto distacco tra la terra di Goethe e il resto del mondo”<sup>30</sup>. “Nulla di buono può derivare né per la Germania né per il mondo, dall’attuale regime tedesco” conclude amaramente Mann nella lettera dalla Svizzera a Eduard Korrodi del 3 febbraio 1936, che gli meriterà la perdita della cittadinanza tedesca.<sup>31</sup>

Spietata la contestazione dell’elemento specifico del nazionalsocialismo rispetto agli altri fascismi europei, il mito della purezza razziale ariana e la celebrazione delle forme archetipiche della germanicità precristiana. Già nel 1923 deprecava che “larghi strati della nazione si dedicano a feste del solstizio e al culto di Odino”<sup>32</sup>.

Nella già citata lettera a Korrodi del 3 febbraio 1936 prende posizione in modo inequivocabile e nega in radice la legittimità storica di un germanesimo depurato di elementi non ariani: “La componente ‘internazionale’ dell’ebreo è il suo elemento europeo-mediterraneo: e questo è anche tedesco; senza di esso il germanesimo non sarebbe germanesimo, ma una cialtroneria di cui il mondo non saprebbe che farsi. È proprio questo che la Chiesa cattolica, in una penosa situazione che la rende di nuovo veneranda anche a un discepolo della civiltà protestante, difende oggi in Germania, quando dichiara che solo con l’accettazione del cristianesimo i tedeschi sono entrati nel novero dei popoli-guida. Non si è tedeschi se si è nazionalisti [quest’ultima è sottolineatura nostra]. Ma l’odio tedesco, o almeno quello dei

<sup>30</sup> Lettera a Eduard Korrodi cit., p. 306.

<sup>31</sup> P. 306, ma si veda anche la Lettera a Hermann Hesse, del 9 febbraio 1936, p.308. In un articolo pubblicato su “Il Corriere della sera”, dal titolo *Thomas Mann, maestro dell’ambiguità* del 23 agosto 2005, Armando Torno riporta una annotazione dai *Diari*, in data 9 aprile 1933, che denuncerebbe nello scrittore di Lubeca una vena di antisemitismo, a dispetto del vincolo di parentela contratto con il matrimonio con Katharina Pringsheim di famiglia ebraica: “Malgrado tutto, non potrebbe essere che qualcosa di profondamente significativo e rivoluzionario stia davvero avvenendo in Germania?... In fondo non è una sciagura... che sia stata messa fine al dominio ebraico sul nostro sistema” (p.716). Sta di fatto che all’inconfessabile rancore e sfogo umorale affidato alla citata pagina dei *Diari*, - destinati, come si sa, a restare segreti, in parte distrutti dal suo autore, in parte pubblicati postumi,- in ogni caso da condannare inappellabilmente, anche se confinato nei recessi della coscienza, fanno riscontro le pubbliche testimonianze di segno contrario. Una delle quali risale molto indietro, all’aprile del 1921, quando Mann, in un articolo pubblicato su “Der Neue Merkur” (ora in *Gesammelte Werke*, vol. XIII, pp. 473-474) dal titolo *Zur jüdischen Frage (Sulla questione ebraica)* definisce “reazione criminale” una manifestazione antisemita e denuncia “l’idiotia della croce uncinata” responsabile di aver sobillato agitazioni contro “il novello Newton”, cioè Albert Einstein. Nel discorso tenuto all’Accademia prussiana delle Arti a Berlino il 27 maggio 1931, *La professione di scrittore tedesco nel nostro tempo. Allocuzione al fratello* (ora pubblicato in *Nobiltà dello Spirito* cit., pp. 1601-11), in occasione dei festeggiamenti per il sessantesimo compleanno del fratello Heinrich, oppone alla marea montante del nazionalismo pangermanistico l’apertura al mondo latino e mediterraneo, di cui l’ebraismo è parte costitutiva, e racconta l’aneddoto del musicista di fama Hans Pfitzner che, al ritorno a casa dopo una serata di festa in suo onore, reagisce all’orgia di manifestazioni traboccanti di spirito nazionalistico, confidando alla moglie: “Sai che cosa vorrei adesso? Vorrei vedere un ebreo!!!”. E Mann commenta: “Ecco il maestro tedesco sorpreso in un momento in cui non sopporta più di esser tale” (Op. cit., p.1607). Ben altro ci sembra il peso politico di interventi pubblici rispetto a un pur deplorabile scatto di umore passeggero. Su tutta la questione si vedano le pagine molto equilibrate di un recente saggio di Marino Freschi, *Thomas Mann, Il Mulino*, Bologna 2005, soprattutto i capitoli quinto e settimo.

<sup>32</sup> A Ernst Heimeran, 10 luglio 1923, p. 173.

*governanti tedeschi contro gli ebrei non si rivolge, dal punto di vista spirituale, contro gli ebrei stessi, o non a loro soltanto: si rivolge contro l'Europa e, in fondo, contro ogni più alta forma di germanesimo...*"<sup>33</sup>

La falsificazione della storia tedesca ad opera della propaganda hitleriana è smascherata dall'implacabile requisitoria di Mann, che anche nel suo lavoro creativo di scrittore compie una scelta di campo, componendo la monumentale tetralogia biblica *Giuseppe e i suoi fratelli*, impresa che lo impegna per oltre un quindicennio (dal 1926 al 1943), proprio negli anni dell'ascesa e dell'affermazione del nazismo in Germania e del dilagare nell'Europa nazificata del razzismo antisemita.

La riattualizzazione del mito biblico viene a configurarsi come testimonianza di solidarietà con l'ebraismo negli anni tragici dell'Olocausto, e implicito riconoscimento della sua importanza decisiva per la genesi della stessa civiltà europea, come egli ebbe a dichiarare: *"In Giuseppe e i suoi fratelli si è voluto vedere un romanzo sugli Ebrei, anzi per gli Ebrei. La scelta dell'argomento veterotestamentario non fu certo un caso. Essa era senza dubbio in segreta, testarda e polemica relazione con tendenze del tempo che mi ripugnavano visceralmente, con il razzismo giunto in Germania a livelli inauditi, che costituisce una componente fondamentale del volgare mito fascista. Scrivere un romanzo che è una sorta di monumento allo spirito ebraico era attuale, proprio perché appariva inattuale"*.<sup>34</sup>

La rottura con il nazismo è pertanto a tutti i livelli, ideologico-culturale, etico-politico, e – va aggiunto – di costume e di stile di vita, se si pensa all'istintiva ripugnanza del raffinato intellettuale altoborghese Mann per la rozza demagogia plebea dei suoi avversari.

Il nazismo è dunque estraneo alla storia e allo spirito tedesco, "una malattia che ha contaminato un corpo sano", per usare la celebre espressione di Benedetto Croce riguardo al fascismo italiano, il cui ciclo si è concluso, debellata dalla vittoria degli alleati? La riflessione di Mann già durante la guerra e nell'immediato dopoguerra si concentra sulle responsabilità della Germania che risalgono indietro nel tempo e sono inseparabili dalla sua storia, anzi dall'essenza stessa del germanesimo, come è venuto configurandosi nel corso dei secoli. Venuta meno l'urgenza della polemica, l'indignazione e la passione etico-politica cedono il passo all'esigenza di comprensione di un fenomeno che va storicizzato e non può essere espulso come un corpo estraneo, oggetto solo di condanna inappellabile. Già nella citata lettera al conte Carlo Sforza del 13 agosto 1941 Mann ritrova persino in Lutero lo spirito del nazionalsocialismo, per non parlare delle ombre inquietanti che si addensano sul pensiero di grandi

<sup>33</sup> P. 306.

<sup>34</sup> *"Giuseppe e i suoi fratelli. Una conferenza"*, in *Giuseppe e i suoi fratelli*, a cura di F. Cambi, trad. it. di Bruno Arzeni, I Meridiani Mondadori, Milano, vol. II, p. 1476.

filosofi tedeschi dell'Ottocento e su Wagner: *“On ne saurait dire jusqu'à quel point il faudrait remonter le courant de l'histoire allemande pour ne pas déjà découvrir l'esprit qui arrive aujourd'hui au dernier degré d'avilissement, menace de barbariser et d'asservir le monde. Au moins jusqu'au moyen âge; car Luther [...] avait déjà des traits décidément nazistes. Et quelles horreurs ne se trouvent pas chez Fichte! Quelles menaces dans la musique et encore plus dans les écrits de Wagner! Quel mélange de clarté et de ténèbres chez Schopenhauer et chez Nietzsche!”*.<sup>35</sup>

Anche se il respiro della storia va oltre la durata relativamente breve del nazismo e il pessimismo è contrastato dalla speranza che per l'avvenire prevalga la Germania di Dürer, di Bach, di Kant e di Goethe, la Germania che ha creato l'*Ifigenia*, il *Fidelio* e la Nona Sinfonia, si fa strada imperiosa l'esigenza di interrogarsi sul proprio destino storico e di prenderne coscienza. Tale volontà chiarificatrice si scontra con la cattiva coscienza di troppi tedeschi e provoca la rabbiosa reazione dei fuoriusciti, orgogliosi della loro separatezza immune da ogni colpa, come scrive nella lettera ad Agnes Meyer del 27 marzo 1945: *“Lei non può immaginare la follia patriottica dei fuoriusciti tedeschi, il furore che si suscita quando si ammette la verità: che il 'nazionalsocialismo' non è stato imposto dall'esterno ai tedeschi, ma che ha delle radici centenarie nella storia della vita germanica, senza essersi sempre chiamato così, naturalmente, e senza che per questo, naturalmente, lo si debba considerare immortale”*<sup>36</sup>, e soprattutto nella lettera alla stessa destinataria del 24 aprile 1945: *“I fuoriusciti patriottici [...] ce l'hanno con me perché, in questa catastrofe, sento coinvolta tutta la germanicità, la storia tedesca, lo spirito tedesco”*.<sup>37</sup> Ma è nel discorso tenuto alla Library of Congress di Washington nella primavera del 1945, *Germany and Germans*, che Mann demolisce la falsa convinzione, cara ai fuoriusciti, che vi siano due Germanie, una buona, non contaminata dal nazismo, da cui ci si deve attendere la ricostruzione morale della nazione, e una cattiva, responsabile della guerra e della sovversione dell'ordine internazionale. Le due anime della Germania sono inseparabili: *“Nella storia dell'interiorità tedesca”* – spiegherà alcuni mesi più tardi nella lettera a Walter von Molo del 7 settembre 1945 – *la Germania malvagia è quella buona, ma traviata, la Germania buona nella sventura, nella colpa, nella rovina”*.<sup>38</sup> L'apertura di Mann alla comprensione dialettica delle cose, il suo abito mentale pronto a cogliere l'opposizione dei contrari e a ricercarne la mediazione, il suo ripudio di ogni moralismo antistoricistico, trovano riscontro nella lettera a un docente di letteratura tedesca del 29 dicembre 1946: *“Non si degrada e svirilizza lo spirito, quando lo si assolve da ogni responsabilità verso le proprie conse-*

<sup>35</sup> *Lettere* citt., p. 436-37.

<sup>36</sup> P. 571.

<sup>37</sup> P. 577.

<sup>38</sup> P. 590.

guenze, le proprie realizzazioni? [...] Negare le colpe dello spirito mi sembra che significhi rimpicciolirlo, e noi tedeschi abbiamo, oggi, tutti i motivi per sentirci scossi dalla problematica del pensiero germanico e del grand'uomo tedesco, e per meditarci sopra. [...] Lei fa bene [...] ad additare ai Suoi alunni la grandezza e il bene che questa problematica formidabile e così spesso tesa alla catastrofe racchiude pure in sé".<sup>39</sup> Una "grandezza" quella tedesca, "insidiosa"<sup>40</sup>, prefigurata dalla stessa ambivalenza di un "grande" come Goethe.<sup>41</sup>

Una grandezza che ha in sé una sua cupa, demoniaca terribilità, a cui il male è intrinseco, non dissociabile dal bene, su cui incombe un destino tragico, esemplarmente raffigurato nel personaggio di Adrian Leverkühn del *Doktor Faustus*, il romanzo pubblicato nel dopoguerra, nato da un'intensa meditazione della biografia di Nietzsche.

Una riflessione sul presente, la sua, che conferma la straordinaria attitudine della sua personalità all'analisi spregiudicata e al dominio della complessità del reale.

All'origine della "conversione" di Mann alla democrazia la "simpatia per la vita", come si è visto, funge da elemento propulsore e imprime una forte tensione verso le forme di aggregazione civile e di vita comunitaria, che configurano la sua rilettura dell'*Humanität* goethiana e classicistica appunto come *umanesimo sociale*. La *Kultur* non oppone più resistenza a un irreversibile processo di integrazione in una comunità soprannazionale che la trascende: "La mia simpatia verso la vita che si trasforma mi insegna che il contrario della 'cultura', quale noi la conoscevamo, non è la barbarie, bensì la comunità" scrive il 28 gennaio 1946, guardando retrospettivamente al suo passato, al germanista francese Pierre-Paul Sagave.<sup>42</sup> L'individualismo dell'Ottocento è destinato a sparire, nella pro-

<sup>39</sup> A Hans Pollak, pp. 635-636.

<sup>40</sup> "Ora è di moda inveire contro Lutero, Federico di Prussia, Bismarck, Nietzsche, Wagner, forse contro lo stesso Goethe. Ci si vuol scrollare di dosso la propria storia, il proprio germanesimo? C'è molta verità e molta buona volontà, ma anche molta miseria in quest'autoflagellazione, in questo rinnegamento della grandezza tedesca, sebbene essa sia, di tutte le grandezze, la più insidiosa." (Lettera a Oskar Schmitt-Halin, 7 gennaio 1948, p. 678).

<sup>41</sup> "Il grand'uomo è una pubblica calamità" dicono i cinesi. Lo è in particolar modo il grand'uomo tedesco. Lutero non fu forse una pubblica calamità? Non lo fu Goethe? Lo esamini con attenzione, e vedrà quanto dell'immoralismo nietzschiano ci sia già nel suo antimoralismo adoratore della natura!" (A Maximilian Brantl, 26 dicembre 1947, p. 676). Nella minuta di una lettera del 7 dicembre 1949 a G.W. Zimmermann, ritorna sulle contraddizioni interne al personaggio Goethe: "[...] mi sembra scipito presentare Goethe come un primo della classe in fatto di democrazia e farne il rappresentante della 'Germania buona'. Egli era troppo grande per essere solo buono, e nei grandi tedeschi c'è sempre qualcosa della 'Germania cattiva'". (pp. 760-761)

<sup>42</sup> Lettere, p. 611. Mann fa risalire al 1910 l'intuizione che alla democrazia, intesa come affermazione dello spirito comunitario, sarebbe appartenuto il futuro: "Già nel 1910 scrivevo a tale proposito: "in esso [nel romanzo *Altezza Reale*, n.d.r.] è simbolicamente raffigurata la crisi dell'individualismo nella quale ci troviamo, la svolta spirituale verso la democrazia (!), la comunità, il contatto umano, l'amore..." (Ad Agnes Meyer, 28 aprile 1944, p. 538).

spettiva di uno Stato universale<sup>43</sup>, che la democrazia borghese non sa ancora pensare e progettare. L'auspicio che scambi culturali e forme di cooperazione tra i popoli pongano fine alle antiche rivalità tra le nazioni del continente europeo è formulato sin dai turbinosi anni Venti: *“Sempre più sento che l’ammirazione è la parte migliore dell’uomo, e come nella vita individuale nulla è più naturale e più umano se non che uno ammiri nell’altro ciò che lui stesso non è, non può e non ha, così dovrebbe essere anche nella vita dei popoli. Ammirazione reciproca come sentimento-base della vita internazionale: il mondo apparirebbe ben diverso da come è oggi!”*<sup>44</sup>

E proprio da Goethe, il maestro di *Humanität*, viene l’impulso a un cosmopolitismo della cultura e della vita associata che travalica i confini nazionali, come scrive, nel corso della guerra, alla fedele amica Agnes Meyer: *“Quell’Io così monumentale negli ultimi anni aveva ampiamente rinunciato, almeno come atteggiamento pedagogico, all’imperialismo individualistico e si era volto a una specie di comunità democratica”*<sup>45</sup>

È il punto terminale di un itinerario intrapreso da almeno due decenni, come testimonia una lettera scritta nel 1932, l’anno delle celebrazioni centenarie nell’anniversario della morte di Goethe: *“Ciò che io devo alla tradizione spirituale tedesca e quanto io sia radicato in essa [...] non sfuggirà a nessuno che se ne intenda. Ma la mia fede in una più alta unitarietà della cultura occidentale è, più che una fede, una chiara e semplice convinzione. I due elementi fondamentali di questa cultura occidentale sono il mondo classico e il cristianesimo. Proprio adesso che si celebra il ricordo di un grande occidentale, Goethe, questi due elementi [...] ci sono di nuovo apparsi molto evidenti”*<sup>46</sup>.

L’approdo di Mann a una religiosità, laica e immanentistica, segna il culmine della sua riflessione sul destino dell’Occidente. Il suo umanesimo civile e sociale acquista un afflato religioso nella sua ricerca del “divino” nell’uomo, sprofondato in un mistero che lo trascende. A tale apertura alla dimensione di un mistero dell’essere umano ha concorso certo l’immersione di Mann, per l’arco ininterrotto di oltre un quindicennio, dal 1926 al 1943, come si è detto, nelle ricerche antropologiche e di storia comparata delle religioni dell’Oriente semitico, parallele alla composizione della tetralogia biblica. Ne dà testimonianza inequivocabile una lettera scritta nel primo anno di guerra all’ex-deputato socialdemocratico Gerhart Seger: *“Quel che ci unisce è la fede [...] in ciò che di spirituale e di divino è nell’uomo, e la cui negazione e violentamento può portare a vincere, ma non alla vittoria. Se il divino non è sopra di noi, è però in noi, nell’uomo, innegabile, inalienabile e inviolabile. Verità, libertà e giustizia non sono ‘idee della classe media’, non sono caduchi valori storici, che appassiscono e pos-*

<sup>43</sup> Lettera a Walter von Molo, 7 settembre 1945, già cit., p. 591.

<sup>44</sup> A Félix Bertaux, 28 dicembre 1924, p. 175.

<sup>45</sup> Ad Agnes Meyer, 12 maggio 1942, p. 476.

<sup>46</sup> A B. Fučík, 15 aprile 1932, p. 236.

sono venir sostituiti da fresche creazioni giovanili come la menzogna, la schiavitù e la violenza. Sono realtà umane fatte della più dura materia, contro le quali non si è ancora inventato alcun tank né alcuna bomba volante [...]”.<sup>47</sup> Pur muovendosi all'interno di un orizzonte immanentistico, la fiducia nella permanenza di valori di lunga durata, per non dire metastorici, fonda la possibilità di un umanesimo integrale e scoraggia interpretazioni relativizzanti o riduttive in termini di “ideologia di classe” o di “sovrastuttura” come quelle proprie dello storicismo marxista. Ancora più esplicita e connotata in senso “religioso” la definizione del suo umanesimo nella lettera al romanziere tedesco Herbert Franck: “Un umanesimo su basi religiose e d'intonazione religiosa, che accogliesse tutta la sua conoscenza della realtà sotterranea e demoniaca nel suo culto del mistero umano. Un rispetto, esteso ovunque e vincolante per tutti, di quel mistero che è l'uomo, della nobiltà e della difficoltà di essere uomini. Se ciò divenisse un sentimento connaturato, un indirizzo di vita a cui nessuno potesse sottrarsi, ne potrebbe derivare, in pratica, molto bene. Il poeta e l'artista può far qualcosa per creare tale atmosfera, agendo dall'alto, impercettibilmente e in larghezza”.<sup>48</sup>

L'approfondimento del mistero dell'uomo, nei suoi aspetti più inquietanti, arazionali e “notturni”, in direzione di una più articolata e comprensiva antropologia, capace di misurarsi con il “demonismo”, arricchita dall'esperienza narrativa del *Doktor Faustus*, il romanzo che Mann concluderà nel 1947, dopo tre anni di travagliata gestazione, apre nuovi orizzonti al suo umanesimo, nel senso di un universalismo delle culture accomunate dal vincolo inossidabile del rispetto dell'uomo nella totalità delle sue manifestazioni. Un rispetto che assume lo statuto di imperativo categorico e come tale pretende a una universalità.<sup>49</sup> L'obbligazione etica, l'osservanza cioè di un patto inscritto nella coscienza universale dei popoli, viene a ricevere una sanzione religioso-sacrale, di una religiosità di tipo sincretistico verso cui sembra avviarsi Mann nel dopoguerra dopo la grande stagione creativa del *Giuseppe* e del *Doktor Faustus*.<sup>50</sup> Nella prospettiva manniana il “religioso” non solo arricchisce e sublima l’“umano” ma lo convalida e

<sup>47</sup> A Gerhart Seger, 4 giugno 1940, p. 404. Ma si veda anche la citata Lettera a Hermann Hesse, dell'8 aprile 1945, p.574. ove lo “spirito” viene definito “l'ansia di Dio che anela ad avvicinarsi a ciò che è giusto.”

<sup>48</sup> A Herbert Franck, 19 marzo 1947, p. 643. Ma già nella Lettera a Karl Kerényi del 15 settembre 1946, p. 625. Mann aveva parlato di un “umanesimo religioso”: “Ciò che ho detto sulla necessità di un umanesimo religiosamente sentito e del riunirsi sotto il suo segno mi è venuto dal cuore. Bisognerebbe chiamare a raccolta i popoli contro ciò che un cieco e forsennato interesse sta per commettere contro l'umanità”.

<sup>49</sup> Ad Agnes Meyer, 31 ottobre 1947: “Ci fosse solo un surrogato alla religione, per colmare il vuoto morale che oggi si spalanca dappertutto, per ovviare allo squallido nichilismo che è in uso anche tra i giovani ! Può farlo lo stato? O le idee di patria, democrazia, e dovere civico? [...] Il nuovo umanesimo, del quale parlo così volentieri e nel cui avvento vorrei credere, potrebbe forse riuscire come religioso, disciplinante vincolo universale” (pp. 661-662).

<sup>50</sup> Nel riferire l'incontro con Papa Pio XII Mann ricorda il tema centrale della conversazione sull'unità delle religioni: “[...] Gli [al Papa,n.d.r.] dissi che [...] gli homines religiosi, in fondo, sono concordi e che l'elemento confessionale, in fin dei conti, non era decisivo. Lui approvò vivamente, e l' 'unità del modo religioso' costituì il vero e proprio centro del colloquio” (A Gottfried Berman Fischer, 27 maggio 1953, p. 888). Il contenuto religioso, anzi teologico non solo del *Giuseppe*, ma anche del *Doktor Faustus* e dell'*Eletto*, è esplicitamente riconosciuto da Mann (A Erika Charlotte Regula, 9 agosto 1953, p. 892).

imprime un suggello di autenticità a ogni esperienza umanizzante; esso trova, nel presente storico, la sua rappresentazione simbolica e ideale nella solennità austera dell'apparato cerimoniale e ritualistico della Chiesa cattolica, a cui Mann riconosce la funzione di depositaria e custode delle tradizioni culturali, classiche e cristiane, dell'intero Occidente. Significativa al riguardo l'attestazione del reverente ossequio reso da lui, laico e protestante, idealmente lontano per educazione e convinzioni dal cattolicesimo, severamente critico della politica acquiescente verso i regimi autoritari di destra delle gerarchie cattoliche, alla ieratica figura del Pontefice Romano nell'udienza riservatagli nell'aprile del 1953:

*Il noncredente ed erede della cultura protestante piegò senza alcuna difficoltà interiore il ginocchio davanti a Pio XII e baciò l'anello del Pescatore, poiché non era a un uomo e a un uomo politico che mi genuflettevo, bensì a un idolo candido, che circondato dal più austero cerimoniale sacro e aulico, impersonava con mitezza un poco sofferente due millenni di storia occidentale.*<sup>51</sup>

Nel segno della "religione", sviluppo e naturale sbocco della *Humanität*, si compie così il cammino spirituale di Mann.<sup>52</sup>

Il problema della democrazia, ossia del confronto tra gli istituti in cui ha preso corpo, delle sue realizzazioni storiche e il modello ideale che Mann è venuto elaborando nel corso degli anni, nella sua attività saggistica e creativa, il suo umanesimo integrale<sup>53</sup>, è indissociabile da quello dei rapporti con le democrazie occidentali, in particolare con gli Stati Uniti d'America, soprattutto nel dopoguerra, e con la loro grande antagonista, l'Unione Sovietica, stato-guida delle democrazie "popolari".

<sup>51</sup> A Ranuccio Bianchi Bandinelli, 3 maggio 1953, p. 886).

<sup>52</sup> "Dopo il Giuseppe, il Faustus, L'Eleto, più di un teologo anche ufficiale, di confessione cattolica quanto protestante, mi ha dimostrato un analogo interesse, e il vertice di tali esperienze lo considero volentieri il mio colloquio a quattr'occhi, nella primavera scorsa, con Pio XII. Il quale non si decideva a lasciarmi andare la mano" (A R.J. Humm, 21 novembre 1953, p. 901). La tentazione dell'incredulità tuttavia è sempre risorgente e il dubbio non è mai vinto, anzi legittima talora un atteggiamento scettico, se non ateistico. Nella mentalità manniana, che affronta i problemi in modo dilemmatico per coppie di antinomie non sempre risolvibili o per cui non si dà mediazione dialettica, secondo la forma tipica della sua personalità intellettuale, irreligione e presentimento del divino convivono. Ma è proprio l'assiduità dell'interrogarsi sulle cause ultime, nonostante la mortificante consapevolezza dell'*ignoramus et semper ignorabimus*, a definire l'orizzonte di una sensibilità in qualche modo religiosa, secondo l'illuminante testimonianza di una delle ultime lettere scritte pochi mesi prima della morte: "Ma che ci faccio [...] di un Dio assolutamente incomprensibile e insondabile in tutto quanto fa e permette? Non ch'io sia un ateo convinto. Anche questo è ridicolo. Perché in fondo sussiste pur sempre l'interrogativo sulla causa prima della natura e della vita, di tutta quest'immane istituzione cosmica. Nessun uomo al mondo saprà mai rispondervi. Noi viviamo e moriamo tutti nell'enigma, e la sensibilità che ne abbiamo si può, volendo, definire religiosa. E' una parola un po' impegnativa, ma la coscienza del nostro sconcolato 'non-sapere' assomiglia senz'altro a una certa religiosità." (A Else Vielhaber, 30 marzo 1955, p. 951).

<sup>53</sup> Abbiamo preferito rendere nella nostra lingua l'espressione manniana *Der totalitäre Humanismus* con "umanesimo integrale", anziché con "umanesimo totalitario", per evitare l'ambiguità del termine con cui abitualmente si designano i regimi totalitari da Mann sempre avversati.

L'opzione per la cittadinanza americana nel 1944, dopo anni di residenza a Princeton e in California, ove egli si tratterà sino alla primavera del 1952, è la riprova della piena adesione a una cultura, a un'idea della vita associata e delle relazioni tra cittadini e istituzioni, che va ben oltre l'obbligo di riconoscenza alla nazione che gli ha offerto ospitalità, onori e possibilità di lavoro autonomo. L'ammirazione per il Paese ospite risale già al secondo viaggio negli Stati Uniti nel 1935, per il conferimento della laurea *honoris causa* ad Harvard; essa cresce nel tempo via via che più si annodano vincoli di solidarietà con le democrazie occidentali, sino a far causa comune con loro contro il nazifascismo. All'America rooseveltiana, predestinata a divenire il nemico storico dei totalitarismi, è riconosciuto da Mann il grande merito di avere concorso ad assicurare la libertà insidiata dal fascismo. L'apprezzamento delle qualità del Presidente, definito *"l'avversario nato di ciò che deve cadere"* è notevole.<sup>54</sup> Il dolore per la sua scomparsa il 12 aprile 1945, è il triste presagio della fine di un'epoca: *"L'umanità ha perduto un amico potente – e io anche. L'America nella quale sono arrivato non ci sarà più. Egli aveva innalzato il suo paese al di sopra del proprio livello, e il paese, ora, dimostra una certa fretta di tornare a quello antico. Come si sentirà la sua mancanza quale mediatore tra Stalin e Churchill, tra la rivoluzione e il conservatorismo. Egli era il mediatore nato, una natura di Ermete, cioè un uomo politico in grande stile. La sua fortuna e amabilità lo avvicinavano molto a Cesare: e non quelle doti soltanto. Non vedremo mai più un uomo come lui"*.<sup>55</sup> Il timore che la vittoria di un candidato repubblicano alle elezioni presidenziali del 1948 cancelli definitivamente l'epoca di Roosevelt è tuttavia momentaneamente dissipato, come confida al figlio Klaus: *"È una chiara vittoria di Franklin Delano Roosevelt e una chiara manifestazione della volontà popolare, perché si continui a governare nel suo spirito, per ora naturalmente in politica interna..."*<sup>56</sup>.

La crisi di fiducia nella nazione-guida delle democrazie è già in atto da tempo, come risulta da una lettera del 12 ottobre 1947, in cui lo scrittore denuncia il prevalere dello spirito mercantile sulla volontà di diffusione dei principi umanitari nella politica americana: *"C'è stato un tempo in cui la mia fede nella missione umanitaria dell'America era molto forte. Negli ultimi anni essa ha subito dei lievi mutamenti. Invece di guidare il mondo, pare che si sia decisa a comprarlo: cosa che è anch'essa, nel suo genere, grandiosa, ma certo meno entusiasmante. Ma che io, anche in tali circostanze, resti sempre un patriota americano me lo dimostrerò il sincero dispiacere con cui osservo la crescente impopolarità dell'America nel resto del*

<sup>54</sup> Ad Agnes Meyer, 24 gennaio 1941 (p. 422): *"Lui' mi ha fatto di nuovo una profonda impressione o almeno ha ridestato nuovamente il mio interesse e la mia simpatia: questa mescolanza di astuzia, solarità, raffinatezza, allegro desiderio di piacere e fede sincera è difficile da caratterizzare, ma su lui aleggia come una benedizione, e io gli sono affezionato come all'avversario nato, a quanto mi sembra, di ciò che deve cadere"*.

<sup>55</sup> Ad A. W. Heimitz, pp. 474-475.

<sup>56</sup> A Klaus Mann, 12 novembre 1948, p. 712.

*mondo.*"<sup>57</sup> Negli anni della guerra fredda l'atteggiamento di Mann verso la politica estera del Paese di cui è divenuto cittadino è sempre più critico, con punte di asprezza, come nella lettera alla germanista italiana Lavinia Mazzucchetti dell'11 maggio 1948: *"Io considero disastrosa la nostra politica estera, l'appoggio da noi dato a ogni forma di reazione nel mondo, e sciocca la campagna generale contro i comunisti, essendo anche troppo comprensibile l'attrazione che il comunismo esercita sulle masse affamate e oppresse."*<sup>58</sup> In un'altra lettera dello stesso anno dichiara che *"ci troviamo con una democrazia già avviata verso il fascismo"*.<sup>59</sup> L'addensarsi dell'ombra del maccarthismo, con i suoi metodi inquisitori nei confronti di tutti i sospettati di filocomunismo, e della commissione di inchiesta sulle attività antiamericane, con le sue innegabili restrizioni delle libertà personali, giustificano i timori di Mann che la culla della democrazia rischi di diventare un regime autoritario: *"Qui sta per diventare un martire chiunque si opponga alla distruzione della democrazia, ormai in pieno corso sotto il pretesto di difenderla [...]. Accadono cose, e se ne preparano altre, che finora erano inconcepibili in un paese dove il fascismo non si era ancora manifestato in pieno e apertamente. La 'guerra fredda' rovina l'America in senso fisico e morale, e perciò sono contro la 'guerra fredda' non 'contro l'America'".*<sup>60</sup> La ferma convinzione che il proliferare degli armamenti nucleari nuoccia alla causa della pace, lo induce a firmare la "petizione di Stoccolma contro la bomba atomica" come scrive al figlio del suo editore italiano Mondadori: *"Se ho firmato la 'Petizione di Stoccolma contro la bomba atomica', l'ho fatto perché mi fu presentata non come azione comunista, ma prettamente umanitaria. L'hanno sostenuta molti non comunisti, convinti della necessità di conservare la pace."*<sup>62</sup> L'uso strumentale della causa della libertà per fini di politica di potenza è denunciato con grande vigore: *"Le potenze che in nome della 'libertà' vogliono precipitare il mondo in una catastrofe inimmaginabile, non hanno nulla contro la violenza: la usano largamente esse medesime, la difendono e la sostengono dovunque, nel mondo, serve ai loro interessi. Non sono contrarie alla violenza, ma a ogni cambiamento della situazione mondiale da cui possa derivare una diminuzione del loro potere."*<sup>62</sup> L'asprezza dei toni polemici contro la politica estera del suo Paese di adozione, che gli provoca non pochi nemici e lo rende sospetto alla commissione di vigilanza sulle attività antiamericane, non infirma tuttavia il suo attaccamento alla nazione di cui è divenuto cittadino, come testimonia la dichiarazione di fedeltà alla sua nuova patria nella lettera al giornalista ebreo, esule come lui, Manfred Gorge del 10 dicembre 1952: *"Io vivo in Occidente, e non certo per caso o in seguito a una distrazione. Vivo qui come figlio fedele dell'Ovest, perché qui mi sento relativamente a mio agio e, nonostante tutto,*

<sup>57</sup> *A Mr Grey*, pp. 659-60.

<sup>58</sup> P. 694.

<sup>59</sup> *A Hans Mayer*, 14 novembre 1948, p. 714.

<sup>60</sup> *A Walter H. Perl*, 25 marzo 1950, p. 774.

<sup>61</sup> *Ad Alberto Mondadori*, 19 giugno 1950, p. 778.

<sup>62</sup> *A Heinz Fredersdorf*, 2 dicembre 1949, p. 754.

*posso forse sperare di chiudere in santa pace il lavoro della mia vita. S'io conoscessi un 'system' al quale dare la preferenza rispetto alla nostra malridotta e assai insidiata democrazia: bene, mi metterei in viaggio oggi stesso e andrei a mettermi a sua disposizione".*<sup>63</sup>

Il modello di convivenza civile, per gli spazi di libertà ancora assicurati dal Paese guida dell'Occidente, nonostante i timori per il futuro, non è pertanto mai messo in discussione; la sua indipendenza di giudizio in materia di politica interna e soprattutto di politica estera, gli è garantita dalla stessa costituzione americana. La nostalgia del vecchio continente tuttavia, e l'innegabile inasprirsi della tensione con l'*establishment* politico-culturale statunitense<sup>64</sup>, motivano la scelta del suo ritorno in Europa, per vivere negli ultimi tre anni della sua vita in un Paese di antiche tradizioni liberali e democratiche come la Svizzera, in un cantone di lingua tedesca, la sua stessa lingua conservata con orgogliosa tenacia e arricchita nelle opere letterarie del lungo periodo americano.

Ma quale democrazia ideale, o polo di tensione utopica Mann vagheggia, verso cui tendere nelle concrete realizzazioni storiche, sulle orme di Nietzsche che parlò di "*democrazia, come di una cosa futura*"?<sup>65</sup>

Nell'ammirazione sconfinata per la straordinaria personalità di Roosevelt, ne fa emergere i "*tratti dittatoriali*" e ne esalta "*la dittatura illuminata*"<sup>66</sup>, in cui vede "*l'esempio di un moderno domatore di masse che vuole il bene o anzi, il meglio e che tiene dalla nostra parte come forse nessun altro uomo al mondo. Come potrei non essere dalla sua?*".<sup>67</sup> Gli ideali aristocratici ed elitari delle *Considerazioni di un apolitico* sembrano sopravvivere, non rinnegati dalle successive esperienze "democratiche". La disistima dei regimi parlamentari, responsabili della breve durata e della conseguente inefficienza dei governi, ha radici antiche, proprio in quella *Kultur* che Mann ha traghettato dal modello bismarckiano a quello della democrazia liberale. Certe venature autoritarie, residuo della mentalità della classe politica e intellettuale della vecchia Germania guglielmina riaffiorano, anche dopo la "conversione", sia pure ammodernati e orientati a fini umanistici. Ne offre la riprova il suo atteggiamento di fronte all'Unione Sovietica e al regime comunista, da cui pur prende prudentemente le distanze rifiutando l'invito rivol-

<sup>63</sup> P. 881.

<sup>64</sup> Nel 1950 la Library of Congress rifiuta la sua conferenza *The years of my life*.

<sup>65</sup> *A Erich von Kahler*, 15 maggio 1946, p.620.

<sup>66</sup> *A René Schickele*, 25 luglio 1935, pp. 287-88. "*Ma si può obiettare molto, oggigiorno, contro una dittatura 'illuminata'? È vero che lo sentii parlare del Congresso in termini piuttosto sprezzanti, che si beffò dei continui rovesciamenti di governo in Francia ed esaltò, al contrario la sua posizione personale: 'I am prime-minister and president at the same time, and before four years they can't get me out'*". Ancora al tempo della repubblica di Weimar, Mann aveva dichiarato all'ambasciatore tedesco a Parigi che "*ciò di cui oggi ha bisogno l'Europa sarebbe una dittatura illuminata*" (si veda la citazione in K. Schroeter, *Thomas Mann*, a cura di A. R. Zweifel, Milano 1966).

<sup>67</sup> *Ad Agnes Meyer*, 24 gennaio 1941, p. 422.

togli dalla Società degli scrittori sovietici a collaborare a una miscellanea in occasione del 20° anniversario della Rivoluzione: *"Si può immaginare benissimo una dittatura in nome dell'uomo e del futuro, in nome della libertà, della verità e della giustizia, invece d'una dittatura della menzogna e del delitto. Anche la personalità politica dell'americano Franklin D. Roosevelt, che io ammiro molto, ha caratteri dittatoriali, eppure egli è un sincero servitore della democrazia. Probabilmente la libertà senza caratteri e impronte dittatoriali non è più possibile, né pensabile, su questa terra [sottolineatura nostra]. I nemici mortali della libertà hanno fatto cacciare fuori, alla libertà stessa, il 'liberalismo'; in futuro essa dovrà sapere che cosa vuole, dovrà sfoderare quel tanto di intolleranza e di risolutezza che le è necessario per vivere e per affermarsi"*.<sup>68</sup>

Dopo aver riconosciuto che *"un giorno i suoi [della rivoluzione russa, n.d.r.] effetti di profonda riforma umana verranno giudicati non inferiori a quelli della Rivoluzione francese"*<sup>69</sup>, e che *"la 'sinistra' gode dappertutto di un nuovo impulso morale; è un novello umanesimo ciò che i migliori spiriti sentono come la realtà futura, la realtà da conquistare"*<sup>70</sup>, Mann conclude la sua lettera con un'affermazione che, se non è letta in prospettiva o non è contestualizzata, può apparire sconcertante: *"Nessuna idea, oggi, è più giovanilmente fresca, più vogliosa, più ricca d'avvenire che quella della libertà. Ma ciò che deve regnare è una libertà fattasi accorta, piena della propria dignità, un umanesimo virilmente disposto a battersi: quella democrazia sociale e robusta delineata dalla recente costituzione sovietica e che mi auguro il popolo russo e tutti quanti i popoli riescano a realizzare."*<sup>71</sup> A parte il paradosso di una "libertà illiberale" che sopravviverebbe solo negando se stessa, l'ignoranza della realtà sovietica quale sarà denunciata da intellettuali ex-comunisti, costretti a prendere amaramente atto della fine della loro generosa illusione<sup>72</sup>, è confermata per altro dallo stupore manifestato in una lettera indirizzata giusto l'anno precedente al Presidente dell'Unione degli scrittori sovietici Michail Kozlov, per la detenzione carceraria inflitta, per presunte "dichiarazioni anarchiche", alla vedova di un anarchico tedesco, assassinato dai nazisti, rifugiatisi in URSS, in flagrante violazione degli articoli 127 della Costituzione sovietica, che sancisce l'inviolabilità personale del cittadino, e dell'articolo 129 relativo al diritto di

<sup>68</sup> *Alla Società degli scrittori sovietici*, 5 aprile 1937, p. 331.

<sup>69</sup> Nel corso della lettera Mann ha ricordato la revisione di giudizio sulla rivoluzione francese da parte di Goethe, che dopo averne deplorato "a caldo" gli orrori, trent'anni dopo ne ammise "gli effetti benefici". Come sempre spesso Mann tende a modellare il suo atteggiamento sul grande maestro di Weimar, o piuttosto a rintracciare in questo la conferma dei suoi giudizi.

<sup>70</sup> Da non dimenticare che proprio in quell'anno i figli di Mann, Golo e Klaus, erano combattenti in Spagna in difesa della repubblica. Ciò forse può spiegare una certa enfasi nel tono delle parole di esaltazione di un ideale di democrazia militante, fatta propria dai Fronti popolari antifascisti in Francia e in Spagna.

<sup>71</sup> P. 332.

<sup>72</sup> Si veda il volume dal titolo *Testimonianze sul Comunismo. Il dio che è fallito*, Edizioni di Comunità, Milano 1950, con introduzione di Richard Crossman e le testimonianze di Arthur Koestler, Ignazio Silone, Richard Wright, André Gide, Louis Fischer, Stephen Spender.

asilo agli stranieri perseguitati per aver difeso gli interessi dei lavoratori: *“Che amarezza per noi tutti, che nella nuova costituzione russa vorremmo vedere lo strumento di una democrazia autoritaria [sottolineatura nostra], se tale asilo avesse realmente la forma di una cella carceraria”*.<sup>73</sup>

Già da allora viene prendendo forma l'intuizione di un conflitto, destinato a divenire insanabile, tra le ragioni della libertà e le ragioni dell'egualianza, costrette a convivere in un difficile rapporto, come gli apparirà, con singolare chiarezza, in una matura riflessione negli anni del dopoguerra: *“Noi viviamo in un mondo che ormai non si può più immaginare privo di alcune caratteristiche del comunismo. Tutto e tutti, ormai, tendono a un mondo unitario, a un'amministrazione collettiva della Terra e dei suoi beni, a una società umana che, senza rinnegare la libertà, dia la priorità all'uguaglianza, cose che, se non si ha più paura di fantasmi verbali, bisogna pur definire comuniste”*.<sup>74</sup> La radicalizzazione degli opposti elementi della coppia antinomica esige una mediazione che li renda compatibili, quella appunto della *“democrazia autoritaria”*.

Mann è dunque appagato da una soluzione di fatto squilibrata in senso antioccidentale e filosovietico, che darebbe ragione dei toni violentemente accusatori di certa stampa americana e soprattutto di quella tedesca dell'Ovest<sup>75</sup>? A leggere certe sue dichiarazioni isolate dal loro contesto, si

<sup>73</sup> *Al signor Kozlow*, 1 agosto 1936, p. 312. L'espressione “democrazia autoritaria” è usata anche per designare il regime della Repubblica Democratica Tedesca in una lettera del 3 novembre 1949, che citeremo più avanti.

<sup>74</sup> *A Heinz Fredersdorf*, 2 dicembre 1949, p. 754. In prospettiva Mann auspica la partecipazione diretta e collettiva dei cittadini alla vita politica delle nazioni: *“Beato il paese i cui lavoratori non pensano solo ai salari, ma perseguono e conquistano il 'diritto di codeterminazione' politica!”* (*Ad Agnes Meyer*, 31 gennaio 1951, p. 807).

<sup>75</sup> La virulenza della campagna di stampa orchestrata nella Germania occidentale contro Mann è dovuta in parte all'accennata impietosa e impopolare denuncia della corresponsabilità del popolo tedesco con il nazismo, frutto maturo di una mala pianta cresciuta sul suolo della *Kultur* germanica. La consapevolezza che la sconfitta militare non è un episodio passeggero della storia tedesca, ma ha inciso nel profondo sul destino di un popolo, segnando quasi una svolta epocale, ispira alcune vibranti pagine del *Doktor Faustus*: *“Noi siamo perduti. Cioè la guerra è perduta. Ma ciò significa più d'una campagna perduta: significa di fatto che perduti siamo noi, perduta è la nostra causa, perduta la nostra anima e la nostra fede e la nostra storia. E' finita per la Germania, è finita. Si prospetta un crollo indicibile, economico, politico, morale e spirituale, universale insomma. Non vorrei aver desiderato ciò che si presenta, poiché è la disperazione, è la follia. [...] No, non vorrei averlo desiderato, eppure ho dovuto desiderarlo, so che oggi lo desidero e ne sono contento: per odio contro il delittuoso disprezzo della ragione, la peccaminosa renitenza alla verità, [...] la sbornia enorme che noi, sempre desiderosi di ubriacature, ci siamo presa allora e nella quale per anni e anni di fallace benessere abbiamo commesso un'enorme quantità di atti vergognosi, quella sbornia deve essere pagata”* (*Doktor Faustus, La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn* narrata da un amico, trad. it. di Ervino Pocar, Mondadori, Milano 1980).

A ciò si aggiunga il suo rifiuto di scegliere, in nome di una superiore unità etnico-culturale, tra le due Germanie divise, come emerge dalle fiere parole del discorso tenuto a Weimar nella ricorrenza del bicentenario goethiano nel 1949: *“Io non conosco zone. La mia visita è per la Germania come un tutto, e non per questa o quella zona di occupazione. Chi meglio potrebbe garantire e rappresentare l'unità della Germania se non uno scrittore indipendente, la cui vera patria, come ho detto, è la lingua tedesca che non conosce occupazioni?”* (*Nobiltà dello Spirito* cit., p. 393). In una lettera scritta il mese dopo, il 27 agosto 1949, a Paul Olberg, Mann ribadisce le ragioni del viaggio e insiste sulla sua volontà di “gettare un ponte” tra le due Germanie: *“Se sono andato a Weimar è perché deploro 'il profondo abisso' che [...] divide la Germania e perché sono del parere che non bisogna ingrandirlo ma, per quanto è possibile, anche solo per una celebrazione momentanea, gettarvi sopra un ponte. La gente dell'Est m'è stata riconoscente di non averla dimenticata, di non averla trattata da figli perduti della Germania che bisogna evitare quasi avessero la peste, ma di essere andato anche da loro, di aver parlato anche a loro, come si parla a chi è ancora tedesco”* (*Lettere*, p. 746).

sarebbe tentati di rispondere di sì. Ad esempio, è sorprendente la contraddizione tra il suo atteggiamento disposto ad accettare la censura comunista nella Repubblica Democratica Tedesca di contro alla intransigente rivendicazione delle libertà personali minacciate dal maccarthismo in America, di cui già si è fatto parola. In una lettera del 3 novembre 1949 arriva a deprecare l'abolizione del controllo alleato sulla stampa tedesca nella zona da loro occupata, mentre *“di fronte agli atteggiamenti della stampa tedesco-occidentale, sembrava quasi una benedizione che nella democrazia autoritaria l'impudenza e la stupidità fossero una buona volta costrette a tenere il becco chiuso... Non è stata una pericolosa leggerezza abolire il controllo alleato sulla stampa tedesca?”*.<sup>76</sup>

Lo spirito della vera democrazia sembra risiedere ormai solo più nel socialismo, come risulta da un'esplicita dichiarazione del febbraio 1948: *“La democrazia si rifiuta di sapere che ormai non esiste più moralmente se non nel socialismo. Piuttosto di ammetterlo, si getta in braccio al fascismo, che è un vero e proprio marinar la scuola, un autentico drogarsi per dimenticare i propri doveri, e dà fuoco al mondo. [...] Se 'noi' non riusciremo a far accettare al mondo il socialismo, non ci resterà altro che la bomba atomica”*.<sup>77</sup>

La campionatura dei testi selezionati sarebbe più che sufficiente per dimostrare l'orientamento di Mann verso un modello di società non dissimile da quello delle *democrazie popolari*, come il più idoneo per la realizzazione del suo umanesimo sociale.

Se non che essi sarebbero contraddetti e puntualmente smentiti, non tanto da altre dichiarazioni parallele, ma dallo stesso contesto in cui sono collocati. È la struttura stessa della tecnica argomentativa di Mann che procede dialetticamente per opposizioni, affermando e negando a un tempo, a dissuadere da interpretazioni unilaterali e univoche di un pensiero che fa dell'ambiguità o piuttosto della ambivalenza la divisa della sua intelligenza discorsiva e raziocinante. L'antitesi è la figura per eccellenza del suo discorso, non tanto per un vezzo retorico, ma per la radicata convinzione che *“la polarità antitetica del mondo è racchiusa nell'essere stesso”*<sup>78</sup>. Il suo bifrontismo non è una scelta tattica od opportunistica,<sup>79</sup> ma un atteggiamento

Sul difficile rapporto di Mann con i suoi connazionali dopo la guerra si vedano le illuminanti pagine di Marino Freschi, *Op. cit.*, in particolare il capitolo nono *Rappresentante della Germania*.

<sup>76</sup> *A Willy Sternfeld*, 3 novembre 1949, p. 752.

<sup>77</sup> *A Heinz – Winfried Sabais*, 9 febbraio 1948, p. 481. Sulla stessa linea di pensiero si situa l'osservazione, in uno scritto del 1953, *L'artista e la società*, ora pubblicato in *Nobiltà dello Spirito*, che il comunismo è un'istanza della società umana: *“Il comunismo è un'idea le cui radici affondano ben al di là del marxismo e dello stalinismo, e la cui pura realizzazione sarà sempre sentita dall'umanità come un compito e un'esigenza”* (p. 1624).

<sup>78</sup> Si veda la già citata lettera all'editore Georg Müller di Monaco, dell'8 ottobre 1921 (p. 159).

<sup>79</sup> Armando Torno nel citato articolo non a caso intitolato *Thomas Mann, maestro dell'ambiguità*, tende a giudicare il comportamento di Mann dinanzi ai grandi eventi del suo tempo in termini di “opportunistico” come se la sua innegabile ambiguità fosse un dato etico o psicologico, e non una categoria intellettuale, uno strumento di comprensione e di giudizio delle cose. L'atteggiamento di Mann di fronte al comunismo,

mento gnoseologico che cerca di districarsi, come abbiamo avuto modo di rilevare, nella contraddittoria e irriducibile complessità del reale. L'oscillazione pendolare tra le polarità degli elementi di giudizio, l'apparente irrisolutezza di chi si astiene da prese di posizione in termini di alternative radicali, configurano l'abito mentale con cui procede all'esame e alla valutazione delle cose.

La conferma che Mann non rinuncia a tale procedimento di discorso è offerta proprio dalle dichiarazioni più sconcertanti, rilette nella totalità del loro contesto. Ad esempio, nella citata lettera alla Società degli scrittori sovietici l'affermazione che la libertà *“dovrà sfoderare quel tanto di intolleranza e di risolutezza che le è necessario per vivere”* precede la dichiarazione che *“una dittatura non si può scambiare con un'altra. In un paese dove, a ogni rappresentazione del Don Carlos di Schiller, il pubblico risponde con frenetici applausi al grido del marchese di Posa che invoca 'libertà di pensiero' non si ottiene nulla con parole d'ordine che contraddicano, anche solo apparentemente, anche solo provvisoriamente, alla sua mai conosciuta sete di libertà, di certezza nel diritto, di dignità individuale: libertà, giustizia, umanità sono infatti i principi che soli potranno sostenere un futuro stato tedesco”*.<sup>80</sup>

Se non bastassero a rassicurarci in proposito le dichiarazioni degli ultimi anni di vita: *“Io non sono un comunista né mai lo sono stato. Non sono e non potrei essere nemmeno un 'compagno di strada', quando la strada porta al totalitarismo”*<sup>81</sup>, sulla dissociazione di Mann dai metodi del comunismo, nella già citata lettera a Lavinia Mazzucchetti dell'11 maggio 1948, in cui lo scrittore pronuncia un giudizio severo sulla politica estera del suo Paese ed esprime l'opinione che *“l'Europa dovrebbe appoggiarsi alla potenza russa”*, non si nasconde che *“la Russia mi sembra senz'altro immatura e troppo estranea a questo ruolo di protezione e di dominio. I suoi metodi, che vengono servilmente adottati da tutti i partiti comunisti dei singoli paesi, già in Cecoslovacchia non riescono quasi più sopportabili o lo sono a malapena. Più a occidente sono impossibili [...]”*.<sup>82</sup> Allo stesso modo, non è tratto in inganno dalle manifestazioni popolari di simpatia durante il suo viaggio in Turingia, nella Repubblica Democratica Tedesca, in occasione del suo discorso per il bicentenario goethiano nel 1949, consapevole che *“lo stato popolare autoritario ha i suoi lati atroci”*<sup>83</sup> e che *“nella Russia sterminata l'autocrazia e la rivoluzione si sono combattute ferocemente per*

e soprattutto sul problema delle due Germanie, non può essere giudicato sulla base di dichiarazioni isolate e non contestualizzate, ma va ricondotta al suo punto prospettico attento alla pluralità degli aspetti eterogenei del reale, che non possono essere appianati con soluzioni accomodanti e superficiali. Ben altro spessoro critico assume l'interpretazione sociologica, in chiave marxista, in un vecchio saggio di Alberto Asor Rosa, *Thomas Mann o dell'ambiguità borghese*, De Donato, Bari 1970, dell'ambiguità manniana come segno delle contraddizioni interne all'essere borghese, di cui lo scrittore di Lubeca è il rappresentante per eccellenza.

<sup>80</sup> P. 331.

<sup>81</sup> *Alla redazione dell' "Aufbau"*, p. 814.

<sup>82</sup> P. 694.

<sup>83</sup> *A Paul Olberg*, 27 agosto 1949, p. 748.

*decenni, ma che ora, nei risultati, hanno finito per coincidere, cosicché ci troviamo di fronte a una rivoluzione autocratica che si serve degli stessi metodi sinistri impiegati dallo stato poliziesco zarista, anche se per tutt'altri fini: ebbene, questa considerazione ha avuto una pessima accoglienza da parte della stampa sovietica*".<sup>84</sup>

A una delle più impegnative dichiarazioni sulla ineluttabilità di *"un'amministrazione collettiva della Terra e dei suoi beni"* e di *"una società umana che [...] dia la priorità all'uguaglianza, cosa che [...] bisogna pur definire comunista"*,<sup>85</sup> Mann fa seguire immediatamente l'osservazione che durante il suo viaggio nella Germania dell'Est ha notato *"l'agghiacciante somiglianza con l'hitlerismo che si manifesta, almeno esternamente, nelle feste statali, nelle marce, nei canti della zona Est"*. L'equiparazione tra hitlerismo e stalinismo trova riscontro nella già citata lettera ad Hans Mayer del 14 novembre 1948, tanto più sorprendente per il contesto in cui è inserita la denuncia che negli Stati Uniti *"la democrazia è avviata verso il fascismo"*: *"I giudizi e le prescrizioni moscovite riguardo all'arte corrispondono punto per punto a quelli nazisti, e [...] la rivoluzione russa diffama gli stessi corifei dell'arte moderna che vennero a suo tempo perseguitati, banditi, proibiti da Goebbels, e lo fa in nome del popolo"*. La riflessione conclusiva è amaramente desolata: *"La politica culturale moscovita mi fa rabbrivire..."*.<sup>86</sup> Nella già citata lettera all'editore torinese Giulio Einaudi del 28 giugno 1953, la posizione di Mann sull'irreggimentazione dell'arte, della scienza, in una parola, della cultura in un regime totalitario quale quello comunista, è inequivoca, pur nella forma interrogativa con cui pone la questione: *"Chi non avrebbe i suoi dubbi sulla capacità e opportunità pedagogico-culturale di una burocrazia comunista? Sulla feconda efficacia di una regolamentazione dell'arte e della scienza da parte dello stato-partito? Questi dubbi mi hanno sempre tenuto lontano dal mondo ideologico comunista [...]. Ma io mi chiedo, ad esempio, come Pavese, col suo interesse per 'i temi più delicati e complessi della filosofia contemporanea' e la sua tendenza al mito, si raffigurasse la sua vita personale in Italia sotto la disciplina comunista, nella camicia di forza della dogmatica comunista. Credeva, forse, che certe sue sublimi passioni secondarie, tra cui il suo debole per le mie Storie di Giuseppe, sotto il dominio comunista gli verrebbero permesse? Sarebbe stata una ingenuità"*. E subito dopo, tornando sul delicato rapporto tra politica e cultura, e sulla resistenza di questa a un progetto politico che pretenda di condizionarla o di limitarne l'autonomia: *"Si può essere, in politica, un comunista, e al tempo stesso un amante del libero pensiero, e dei suoi artistici esperimenti? Questa separazione tra politica e spirito è palesemente antitotalitaria ed eretica. Pavese, forse, per amor della salvezza era disposto a grandi sacrifici intellettuali. Ma il sacrificium*

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 747.

<sup>85</sup> P. 754.

<sup>86</sup> P. 714.

intellectus *che il comunismo esige va molto lontano, inesorabilmente lontano. Coinvolge l'idea stessa della verità: sulla quale si può pensar come Pilato, senza poter permettere, in fondo al cuore, ch'essa soggiaccia all'interdetto*".<sup>87</sup>

In questa pagina, che costituisce uno dei punti più alti della riflessione manniana sul comunismo, il discorso si sposta dai metodi, esecrabili quanto si vuole, ma pur sempre correggibili nella loro provvisorietà, se ordinati a un fine umanistico e umanizzante, al rapporto del comunismo con lo spirito, al tipo umano che esso disegna, alla sua antropologia, contrassegnata dalla recisione dell'organo umano più prezioso, l'intelletto, a cui è preclusa la totalità dell'orizzonte conoscitivo. Sacrificio imposto dal processo di evoluzione, per usare le categorie di Carl Gustav Jung in *Tipi psicologici*, pensatore con cui Mann e lo stesso Pavese ebbero dimestichezza, nei loro studi sulla genesi e lo sviluppo dei miti. La libertà di pensiero e di ricerca, in questa prospettiva limitante, è definitivamente compromessa<sup>88</sup>; sono in gioco le sorti della verità stessa, che dalla vita dello spirito è inseparabile.

La percezione che il comunismo concorra, non meno dell'avidità sfrenata del capitalismo occidentale, a un oscuramento dei valori dello spirito, è all'origine della caduta di ogni generosa illusione sulla sua riformabilità in senso liberale, come si evince da una lettera al sociologo e musicologo Theodor Wiesengrund Adorno dell'anno precedente: "*Se solo in Lei [...] ci fosse anche un'unica parola positiva che ci desse una visione anche solo approssimativa della società auspicabile! [...] Qual è, quale dovrebbe essere la soluzione giusta? [...] Lei cita Lukács, approvandolo molto, e in genere molte cose, in Lei, fanno pensare a un comunismo depurato. Ma in che cosa consiste, esattamente? Il dispotismo russo è in errore. Ma si può concepire il comunismo senza caratteri dispotici?*"<sup>89</sup> L'eclissi della libertà è ormai in atto, conclude amaramente nella citata lettera a Einaudi: "*Il liberalismo è finito, ed è perciò anche finita la libertà, che ha portato, agli uomini, qualche beneficio, ma nemmeno poi molti. [...] Nella lotta per il potere tra America e Russia io sono, comunque, per la neutralità europea, senza nascondermi, tuttavia, che neutralità è già di nuovo una forma di liberalismo...*"<sup>90</sup>.

Giunto alle soglie degli ottant'anni, in prossimità della morte, Mann sembra prendere atto della crisi di un modello ermeneutico, da lui costantemente applicato lungo l'intero arco della sua lunga e operosa vita, nella lettura e nel giudizio della realtà, fondato sulla ricerca di equilibri dinami-

<sup>87</sup> Pp. 890-91.

<sup>88</sup> Nel citato scritto, pubblicato lo stesso anno della lettera a Giulio Einaudi, ma composto l'anno prima, *L'artista e la società*, Mann afferma l'incompatibilità di militanza comunista e amore della verità: "Per fare il comunista sono equipaggiato assai male: come si sa, i miei scritti sono pieni di tutti i vizi esecrati dal comunismo, vale a dire formalismo, psicologismo, inclinazioni decadenti e quant'altro, senza dimenticare l'umorismo e una certa debolezza per la verità – giacché l'amore della verità è una debolezza agli occhi dell'obbedienza incondizionata al partito" (*Nobiltà dello Spirito*, p. 1624).

<sup>89</sup> A Theodor W. Adorno, 30 ottobre 1952, p. 874.

<sup>90</sup> P. 891.

ci, e pertanto da mettere sempre in discussione, in cui le opposizioni si compongono in una sintesi che le trascenda.

Il programma enunciato nella citata lettera all'editore Georg Müller dell'8 ottobre 1921<sup>91</sup>, di *"antitesi a tutte le antitesi"*, di superamento del *"gioco dei contrari"* e del *"riequilibrio delle polarità"* che la *"guida spirituale"* dovrebbe realizzare, e l'auspicio formulato nel discorso tenuto nel 1932 all'Accademia prussiana delle Arti, *Goethe rappresentante dell'età borghese*, per il primo centenario della nascita del grande di Weimar, che *"la democrazia sia ancora in grado di assumere tale guida verso il futuro e il nuovo"*<sup>92</sup> sono contraddetti da una realtà in cui le forze antagonistiche in campo rifiutano ogni tentativo di mediazione. I *"nuovi rapporti di tolleranza, di attenzione e di amicizia tra il socialismo del mondo sovietico e l'Europa ancora borghese"* che egli intravedeva nel 1936 nel suo *Discorso su Aleksandr Puškin*<sup>93</sup>, tra *"socialismo orientale e umanesimo occidentale"* in cui gli sembrava *"preannunciarsi la sintesi dell'avvenire"*<sup>94</sup>, e di cui l'alleanza antifascista appariva già il primo frutto maturo, sono compromessi dalla guerra fredda, non improbabile incubatrice, a giudizio di Mann, di una terza guerra mondiale.<sup>95</sup>

La crisi del modello ermeneutico sembra comportare una paralisi sul piano progettuale e operativo. La neutralità che Mann professa<sup>96</sup> è in fondo un atteggiamento passivo, di fuga, non di confronto con la realtà, che non mette capo a una proposta politica che, se non rimuove le ragioni del conflitto, lo raffreddi, promuova la distensione, suggerisca arbitrati, negoziazioni sul controllo degli armamenti, una tregua nucleare, conferenze per la pace, ecc. La scarsa influenza del laburismo e, in genere, del *"collettivismo liberale"*<sup>97</sup>, l'incapacità delle socialdemocrazie, in cui tanto, sin dagli anni Trenta, egli aveva confidato, di porsi come polo di aggregazione di forze politiche che sappiano coniugare libertà e socialità, alimentano il suo pessimismo e non fanno che confermare la sfiducia in un modello ermeneutico che, alla prova dei fatti, non funziona più.

L'anziano scrittore ha dunque esaurito la sua carica di vitalità e la sua riserva inventiva per rifugiarsi in un'inerte attesa della fine, ripercorrendo a

<sup>91</sup> P. 159.

<sup>92</sup> *Nobiltà dello Spirito* cit., p. 208.

<sup>93</sup> *Scritti minori, Puškin*, p. 851.

<sup>94</sup> *Alla Società degli scrittori sovietici* cit., p. 330.

<sup>95</sup> Ad Agnes Meyer, 27 marzo 1950, p. 775: *"Non sia troppo sicura [...] che tra America e Russia non si verrà a una vera e propria guerra. Nessuno può dire dove potrà condurre la cold war"*. Nella già citata lettera a Theodor W. Adorno Mann manifesta il suo pessimismo: *"Il terrore tardoborghese e quello del 'mondo nuovo' si fronteggiano ad armi pesanti, e basta una 'svista incalcolabile' perché in qualunque momento tutto quanto 'salti per aria'. Quello che io vedo venire, avanzare, diffondersi inarrestabile è la mera barbarie"* (p. 875).

<sup>96</sup> A Max Rychner, 24 dicembre 1947: *"[...] se si venisse a uno scontro mortale tra Est e Ovest, io dovrei chiudere in un profondissimo silenzio"* (p. 673).

<sup>97</sup> A Heinz Fredersdorf, 2 dicembre 1949: *"[...] Le potenze capitaliste non avevano fatto buona accoglienza nemmeno al socialismo senza violenza come quello del povero Beneš, e [...] anche contro l'esperimento inglese di un collettivismo liberale si lottava con ogni mezzo"*. Già nel 1930 nel suo *Appello alla ragione* Mann aveva invitato la borghesia tedesca ad appoggiare il partito socialdemocratico.

ritroso il cammino di Hans Castorp nella *Montagna incantata*? Lo Spirito del Male finirà così per annientare la creazione, capovolgendo nel suo contrario, l'atto divino che ha dato origine al mondo, inverando la tragica finzione dell'*Apocalypsis cum figuris* di Adrian Leverkühn nel *Doktor Faustus*?<sup>98</sup>

I segnali in senso contrario, anche negli ultimi anni della sua vita, quando più fosche si addensano le ombre sul nostro continente, non mancano – in questo Mann non esce dalla sua “ambivalenza” – e da essi ci è lecito inferire che “*la democratica simpatia per la vita*”<sup>99</sup> abbia il sopravvento, e che la tensione a un “oltre” in cui le contraddizioni del presente siano superate, non si sia allentata e riesca ancora a mobilitare le residue energie per un servizio alla causa della pace, secondo lo spirito di quell’umanesimo sociale che Mann è venuto elaborando sin dagli anni Venti.

Ne offre sicura conferma l’ultima lettera indirizzata a un capo di Stato, nel 1951, a Walter Ulbricht, Primo Ministro e Presidente della Repubblica Democratica Tedesca, per chiedere la liberazione di oltre tremila prigionieri politici condannati a pene detentive dopo sommari processi, in aperta violazione del diritto alla difesa: “*Se anche il comunismo vuole la pace – e io credo che la voglia – dovrebbe fare tutto il possibile per dare un aiuto e una giustificazione a un umanesimo che, senza essere legato al credo comunista, si sottragga all’anticomunismo militante e si schieri per la pace, rimettendo al tempo – colmo del lavoro morale dei popoli su se stessi – di dirimere e di innalzare a un’unità superiore le opposizioni, che oggi si aprono come una ferita tra due metà del mondo apparentemente inconciliabili, anche se i popoli che le abitano sono in fondo tutti impegnati negli stessi problemi e compiti. Il comunismo – dico – dovrebbe fare di tutto per aiutare questo umanesimo amante della pace e, per quanto possibile, evitare al massimo tutto ciò che ne indebolisce l’influenza*”<sup>100</sup>.

La fiducia storicistica che “*il tempo dirima e innalzi a unità superiore le opposizioni*” contraddice il pessimismo che a tratti affiora nell’epistolario dell’ultimo Mann, e si situa in linea di continuità rispetto alla definizione che egli diede dello spirito come “*forza che vuole il bene*”, “*premurosa attenzione per ogni mutamento nel quadro della verità, in una parola ‘l’ansia di Dio’ che anela ad avvicinarsi a ciò che è giusto...*”<sup>101</sup>, in singolare consonanza con un’altra e più matura riflessione sul senso della storia,

<sup>98</sup> Nella lettera, citata nella nota n. 100, a Walter Ulbricht, viene fatta balenare la prospettiva dell’estinzione del genere umano per effetto della guerra nucleare: “[...] *In questo nostro mondo due complessi chiusi di potere si affrontano: la parte del mondo rivoluzionata dal comunismo e quella rivoluzionata a metà in senso borghese, in una tensione che stringe il cuore di odio, sospetto estremo, paura, in un continuo spiar-si a vicenda. In ogni momento questa tensione può scaricarsi sul nostro pianeta in una catastrofe mai vista, uno scontro per il quale il nome ‘guerra’ è un’espressione debole, superata, che può costare la vita a tutta l’umanità*”.

<sup>99</sup> A *Josef Ponten*, 5 febbraio 1925, p. 180.

<sup>100</sup> La lettera, pubblicata nella traduzione italiana di Matilde de Pasquale sul primo volume del 1996 della rivista “Micromega” dal titolo *Termidoro senza rivoluzione*, è stata divulgata in anticipo sul quotidiano “La Stampa” di domenica 3 marzo 1996.

<sup>101</sup> A *Hermann Hesse*, 8 aprile 1945, p. 574, già citata.

enunciata in margine al dibattito critico sul *Giuseppe*: “L’attenzione ai mutamenti cui va soggetta l’immagine della verità” – che costituisce la sostanza della religiosità della tetralogia – è detta “l’intelligenza di Dio”, cioè “l’intelligenza dell’uomo che sa unire il proprio volere a quello divino e non si attarda su posizioni che Dio vuol superare insieme con noi”. Questa riluttanza è ciò che io chiamo l’incomprensione di Dio: una disposizione di spirito che porta necessariamente alla catastrofe, alla fine, viene ricercata come via d’uscita”<sup>102</sup>.

Ogni atteggiamento di esorcizzante fuga dal presente, o di romantico abbandono a una sorta di *cupio dissolvi*, è inequivocabilmente condannato. La convergenza con la “religione della storia” così come è venuta prendendo forma nel pensiero di Benedetto Croce sino a trovare la sua esemplare sintesi ne *La storia come pensiero e come azione*, non potrebbe essere più evidente.

Ma ciò che più accomuna lo scrittore tedesco e il filosofo napoletano<sup>103</sup>, al di là della intuizione sicura che la storia ha un senso e una direzione e che il cammino dell’umanità, scandito nelle sue tappe dalla successione delle civiltà, non si perde nel nulla e che di esse resta certa memoria, è la fiducia nei valori dello spirito che l’idea goethiana di *Humanität* in sé racchiude e che Mann ha posto a fondamento della sua visione di democrazia.

<sup>102</sup> A *Heinz-Winfried Sabais*, 9 febbraio 1948, p. 682.

<sup>103</sup> Accanto alle convergenze, non vanno dimenticate le innegabili differenze di mentalità, di cultura e di elaborazione concettuale, messe opportunamente in rilievo da Guglielmo Gallino nel suo denso saggio *Contegno e disordine nell’opera di Thomas Mann. Schema di una interpretazione* contenuto in AA. VV., *Estetica della forma e nichilismo*, a cura di Marzio Pinottini, Bulzoni Editore, Roma 2004.



Thomas Mann

PIER FRANCO QUAGLIENI

## 10 FEBBRAIO: LA GIORNATA DEL RICORDO

*Il 10 febbraio 2005 a Palazzo Carignano di Torino, sede del primo Parlamento italiano, è stata celebrata la prima Giornata del Ricordo delle vittime delle foibe e dell'esodo Giuliano-Dalmata.*

*Al Convegno, cui hanno partecipato tutte le maggiori autorità, hanno assistito i Consiglieri regionali del Piemonte, i Consiglieri provinciali e comunali di Torino in seduta comune. Hanno portato il loro saluto i Presidenti di Regione e Provincia e il Sindaco di Torino.*

*Gli oratori del Convegno, che ha registrato una grande partecipazione di cittadini, sono stati il Vice Presidente del Consiglio e Ministro per gli Esteri On. Gianfranco Fini, il Presidente dei Deputati DS On. Luciano Violante, il Sen. Lucio Totò, Presidente nazionale dell'Associazione Nazionale Venezia Giulia e Dalmazia, lo storico prof. Pier Franco Quaglieni, Presidente del Centro "Pannunzio".*

*Pubblichiamo una sintesi dell'intervento del prof. Quaglieni.*

La giornata del ricordo che, con un voto quasi plebiscitario, è stata approvata dal Parlamento italiano neppure un anno fa, ci porta oggi a rendere ufficialmente omaggio alle vittime delle foibe ed ai trecentocinquanta esuli italiani d'Istria, Dalmazia e Fiume.

È stato un voto che fa onore al Parlamento della Repubblica e va detto che, alla radice di quella scelta, c'è il contributo determinante dei due esponenti politici, ma anche uomini di Stato, che onorano l'incontro di oggi e che, partendo da posizioni lontane e contrapposte, hanno fatto crescere l'idea di una storia condivisa. Personalmente non credo che la storia italiana si possa riscrivere secondo una impostazione pregiudiziale né anticomunista, né antifascista, ma in una dimensione esclusivamente democratica senza aggettivi, perché è la democrazia che si è rivelata vincente rispetto ai grandi disastri autoritari del secolo scorso e perché la democrazia è il

comune terreno di incontro.

Mi limiterò ad alcune osservazioni e ad alcuni interrogativi sulla storia di quegli anni arroventati.

Benedetto Croce ha scritto che nella storia contemporanea le passioni modificano, alterano le verità, ma ha anche scritto che ogni storia è storia contemporanea, nel senso che ogni generazione rivive il passato anche in rapporto al presente. Per altri versi, aggiungeva il Croce, la storia non è mai giustiziera, ma è sempre giustificatrice, nel senso che è compito di chi scrive di storia, non certo presuntuosamente la storia, di cercare di comprendere i fatti, prima di giudicarli.

In queste osservazioni è sintetizzato il senso della difficoltà della giornata di oggi che non può ridursi ad un ricordo, ma deve essere motivo di riflessione, ben sapendo tuttavia la difficoltà, se non la impossibilità, di essere spassionati di fronte ad eventi tanto drammatici quanto dimenticati.

Per altri versi, voglio ricordare qui, in questa sede che ci richiama al Risorgimento, quanto scrisse l'Omodeo in difesa del Risorgimento nel 1926.

L'Omodeo mise in luce la presenza, fin da allora, in Italia, di un "redivo, imperversante orianesimo storiografico". Richiamandosi all'Alfredo Oriani della *Rivolta ideale* l'Omodeo parlava di intemperanza, di incapacità a lasciar parlare pacatamente i fatti, della tendenza a commentare prima di narrare.

Ecco, io penso che questo Orianesimo, più o meno inconsapevole, sia stato il difetto della storiografia italiana anche della seconda parte del Novecento, la tendenza cioè a schematizzare, a valutare in termini semplicistici ed ideologici i fatti.

Io credo che abbia pesato molto sulle valutazioni a livello storico la semplificazione, il manicheismo settario. E non è un paradosso che oggi molti storici si siano trovati impreparati di fronte ad una anticipazione a livello politico che normalmente segue e non anticipa la riflessione storica.

Un'eccezione è rappresentata dall'opera storica di Gianni Oliva che con i suoi libri sulle foibe e sull'esodo ha contribuito in maniera determinante a far prendere consapevolezza di realtà rimaste quasi sconosciute per quasi cinquant'anni.

Giunti alla giornata del ricordo, c'è da domandarsi se essa sia il punto di arrivo di una discussione o il punto di partenza per il riconoscimento non soltanto simbolico degli Esuli.

Si può discutere, senza giungere a conclusioni convicenti, se ci fosse o non ci fosse un diritto italiano su quelle che il repubblicano Imbriani definiva le terre irredente. Certo non è sufficiente invocare la colonizzazione romana e neppure il dominio veneziano.

Per altri versi, se un diritto va riconosciuto, esso è riconducibile soprattutto alla partecipazione e al tributo di sangue dell'Italia alla prima guerra mondiale che anche uomini di sincera fede democratica considerarono il coronamento del Risorgimento italiano.

Per altri versi ancora, la seconda guerra mondiale con i suoi esiti devastanti aveva oggettivamente rimesso in discussione il risultato a cui si giunse faticosamente e non senza errori dopo la prima guerra mondiale. Ma a questo punto sorge l'interrogativo persino ovvio se la Jugoslavia non sia stata una nazione finta, creata dalle diplomazia per riempire i vuoti lasciati dall'impero asburgico e rivitalizzata dal comunismo nel corso della seconda guerra mondiale. La questione adriatica nel corso dei secoli è decisamente molto più complessa.

Per altri versi ancora, va ricordato che le genti giuliane e dalmate ebbero un ruolo attivo nel Risorgimento italiano: basterebbe ricordare il Tommaseo che, esule in questa nostra città, ebbe l'incarico di preparare il grande dizionario della lingua italiana, basterebbe ricordare Oberdan, per non citare gli eroi della prima guerra mondiale, da Nazario Sauro a Fabio Filzi.

Non è vero che l'irredentismo sia stato assorbito dal nazionalismo che non fu il solo a spingere verso la guerra nel maggio 1915, perché, da Salvemini a Bissolati, c'è stato un interventismo democratico che vedeva negli imperi centrali una minaccia alla democrazia europea. Si può discutere se la partecipazione dell'Italia sia stato un errore che spianò la strada alla crisi della democrazia liberale, ma certe constatazioni restano comunque vere.

Ci sono ragioni profonde che legavano le terre irredente all'Italia, mentre la Jugoslavia non ha storia dietro di sé. Garibaldi e Carducci, ad esempio, sentirono il Risorgimento come rivolto anche all'altra sponda dell'Adriatico. Ma non è questa la sede per approfondire queste affermazioni.

Il fatto invece incontestabile - sul quale non si può non convenire - è che i comunisti slavi realizzarono tra il '43 e il '45 un'operazione di vera pulizia etnica che non può trovare la sua spiegazione con la repressione fascista che certo ci fu e fu molto aspra.

È stato scritto che nessuna violenza precedente può giustificare una violenza successiva.

Non si può tentare di spiegare certi accanimenti, inserendoli nella storia nel Novecento, secolo delle stragi, delle utopie assassine, degli esodi e delle mattanze etniche.

A meno di accettare l'idea di una storia che, secondo Hegel, è il mattatoio dell'umanità.

Diversamente, ciascuno deve assumersi le sue responsabilità, come finalmente si è incominciato a fare. Voglio ricordare che un maestro per la mia generazione come Leo Valiani una volta negli anni Settanta mi intrattene, lui nato a Fiume e uomo della Resistenza, sull'infamia del trattato di Osimo del 1975 e mi disse che bisognava scrivere delle foibe e dell'esodo. Testimonianza solitaria, ma certo assai importante, se pensiamo alla fuga nelle ideologie faziose che connota tutti gli anni Settanta. Fu una sera al Centro "Pannunzio" al termine di una lezione di Valiani su Salvemini. Ma il

discorso ci porterebbe lontano.

Concludendo, io credo che l'idea d'Europa, per dirla con Chabod, sia la strada da seguire per guardare oltre, per non fermarsi a scrutare sgomenti il passato. È l'idea che fu degli spiriti migliori del nostro Risorgimento, da Cavour a Mazzini, da Cattaneo e Manzoni.

È nel quadro dell'Europa che le diverse nazionalità ed etnie possono andare oltre le guerre ed il sangue.

È con questi sentimenti che la giornata del ricordo assume una valenza di buon auspicio per il futuro. E credo che celebrarla in questa sede che vide schiudersi il Risorgimento italiano abbia un grande significato che va sottolineato nella sua importanza soprattutto rispetto ai giovani a cui la storia va insegnata senza reticenze e senza vergogne, senza rimozioni preventive, senza oblii e senza facili giustificazionismi che sono innanzi tutto incompatibili con l'onestà intellettuale e, alla fine, con la stessa intelligenza.



La Giornata del Ricordo

VALERIO ZANONE

## IL TEORICO ARISTOCRATICO DELLA DEMOCRAZIA

Il liberalismo, a differenza delle ideologie rigide, non dispone di un testo sacro. Ma a chi mi chiedesse di indicare un bagaglio minimo, consiglierei il *Governo cosmopolitico* di Kant, il saggio *Sulla libertà* di Mill e la *Democrazia in America* di Tocqueville: un trittico del pluralismo europeo che può servire da nucleo fondativo della democrazia liberale.

In che senso Tocqueville può considerarsi un classico della democrazia liberale? Nel senso che anche oggi, a due secoli dalla nascita, possiamo vedere in lui il precursore della scienza politica, se per scienza politica intendiamo una visione che tenga insieme la storia delle idee, la dottrina dello Stato e la sociologia empirica.

La statura di Tocqueville quale precursore della sociologia moderna risalta dalla grande ricerca sull'*Antico regime e la rivoluzione*; e la prima parte della *Democrazia in America* rispecchia il diario di viaggio in forma tanto diretta che alcune delle più celebri massime del libro sono sorprendenti trascrizioni delle interviste condotte da Tocqueville fra i legisti americani.

La grandezza di Tocqueville è nella capacità di assumere i dati sociologici sulla vecchia Francia prerivoluzionaria e sulla giovane democrazia americana trasfigurandoli in termini quasi profetici. Tocqueville non si appaga dell'osservazione empirica condotta sull'impianto delle istituzioni e delle procedure, ma in essa coglie sempre l'impulso interiore che viene dalla società civile; la forza dell'impianto istituzionale e procedurale della democrazia americana viene per Tocqueville dal fatto che in essa "le passioni popolari non trovano ostacoli durevoli che impediscano loro di manifestarsi nella direzione quotidiana della società".

Ed invero, l'autonomia della società civile è la chiave di volta che sorregge molte articolazioni del pensiero di Tocqueville: il suo favore verso i poteri decentrati quali contrappesi rispetto al centralismo governativo; la

sua fiducia verso la giustizia praticata dalle giurie popolari; la sua costante ricerca di limiti e controlli rispetto all'esercizio del potere decisionale della maggioranza.

Conviene ricordare che secondo Tocqueville l'autonomia della società civile è tanto più forte quanto più la struttura dell'ordine sociale è equa, quanto più cioè il ceto medio prevale sulle grandi fortune e sulle masse proletarie: Tocqueville è stato una singolare figura di aristocratico che apprezzava la mediocrità delle fortune e disprezzava la mediocrità delle idee.

In coerenza con quella singolarità, fra gli accenti genialmente profetici di Tocqueville sono quelli che definiscono il rapporto fra democrazia ed eguaglianza. Un paio di citazioni, fra le molte possibili, possono bastare d'esempio.

Tocqueville avverte che nell'ordine sociale le diseguaglianze piccole suscitano più intolleranza di quelle grandi. L'avvertenza è fondamentale per ogni analisi circa l'invidia sociale. Per invidiare qualcuno sul serio bisogna immaginare di poter scambiare la sua posizione con la propria. Invidiare la scrivania più larga del capufficio o il prato più verde del vicino, è più facile che invidiare gli stipendi dei calciatori o le serate delle attrici. Ciò che è irraggiungibile non è toccato neppure dall'invidia, tant'è che i divi dello spettacolo si dicono *stars*: nessuno può sperare di toccare una stella. L'avvertenza di Tocqueville è profetica in quanto prestabilisce una legge sociologica totalmente moderna: quanto più le diseguaglianze sociali si riducono, tanto più viene incentivata la tendenza egualitaria, in quanto viene a portata di mano la possibilità di colmare i divari residui.

La seconda osservazione di Tocqueville che può essere richiamata ad esempio riguarda la duplicità del rapporto fra democrazia ed eguaglianza. La tendenza all'eguaglianza è connaturale alla democrazia ma l'analisi di Tocqueville è magistrale nel coglierne gli effetti di segno opposto: il segno negativo che conduce al livellamento, al conformismo, al paternalismo di Stato; ma anche il segno positivo del rispetto reciproco, l'isotimia come eguaglianza nella dignità.

Il liberalismo dell'aristocratico Tocqueville non diffida dell'eguaglianza, ma soltanto di chi pretende di elargirla o peggio imporla dall'alto; e il suo tratto più moderno è forse quello di accostare, nei casi in cui l'eguaglianza non risulta possibile o neppure desiderabile, all'astratto spirito egualitario il senso più liberale dell'equità.

L'eguaglianza democratica è pienamente applicabile solo ai diritti disponibili all'infinito, e la regola vale non solo per i diritti sociali, ma anche per i diritti politici.

Assumiamo ad esempio due diritti politici fondamentali quali sono il diritto di voto ed il diritto di parola nelle pubbliche assemblee.

Il diritto di voto è disponibile all'infinito e quindi può e deve essere eguale per tutti.

Il diritto di parola in un'assemblea non è disponibile all'infinito, dipende dalla durata dell'assemblea e dal numero dei partecipanti. Non può essere quindi attribuito a tutti in forma illimitata, ma andrà attribuito per tempi e regole equamente ripartite.

Dunque, la democrazia è per sua naturale inclinazione egualitaria. Ma quando l'eguaglianza non può essere illimitata, la democrazia deve comunque garantire che i limiti siano stabiliti con equità.





MAURIZIO VIROLI

RELIGIONE E LIBERTÀ NELLA “DÉMOCRATIE EN AMÉRIQUE”

È cosa nota ai lettori della *Démocratie en Amérique*, che uno degli aspetti del Nuovo Mondo che colpì più profondamente Tocqueville era l'alleanza fra religione e libertà politica che aveva dato origine, e sosteneva, la democrazia americana. In America la religione insegnava principi rigorosamente repubblicani e democratici, aveva saputo infondere nell'animo dei cittadini la convinzione che il Cristianesimo e la libertà erano inseparabili e che il vero cristiano deve amare la patria. Tocqueville sottolinea anche che l'alleanza stretta nel Nuovo Mondo era una novità radicale rispetto all'Europa, dove religione cristiana e libertà politica anziché essere alleati erano nemici giurati.

Ma quell'alleanza fra cristianesimo e libertà politica era davvero nuova? In questo saggio vorrei esaminare l'ipotesi che il cristianesimo repubblicano germogliato in America era una rinata, e modificata, versione del cristianesimo repubblicano che fece la sua prima apparizione nella storia nella prima età moderna. L'ipotesi è azzardata, ma vale la pena esaminarla, se non altro per il suo evidente fascino intellettuale: non sarebbe proprio cosa da poco scoprire che la religione repubblicana degli Americani aveva le sue radici in Europa e più precisamente nella Firenze di Machiavelli.

1. *La religione repubblicana in America.*

Quali erano i caratteri specifici dell'alleanza che la democrazia politica e la religione cristiana strinsero nel Nuovo Mondo? Tocqueville mette in evidenza, in primo luogo, la straordinaria forza della religione in America:

*L'Amérique est pourtant encore le lieu du monde où la religion chrétienne a conservé le plus de véritable pouvoir sur les âmes; et rien ne*

*montre mieux combien elle est utile et naturelle à l'homme, puisque le pays où elle exerce de nos jours le plus d'empire est en même temps le plus éclairé et le plus libre.*<sup>1</sup>

Osserva anche che il contenuto morale e politico della religione degli Americani, è schiettamente democratico e repubblicano.<sup>2</sup> L'insegnamento dei Puritani fu a tal proposito essenziale:

*Le puritanisme n'était pas seulement une doctrine religieuse; il se confondait encore en plusieurs points avec les théories démocratiques et républicaines les plus absolues.*<sup>3</sup>

Da queste considerazioni Tocqueville ricava la nota considerazione che l'alleanza fra religione cristiana e libertà politica non aveva precedenti storici e che essa giovava all'una e all'altra:

*La religion voit dans la liberté civile un noble exercice des facultés de l'homme; dans le monde politique, un champ livré par le Créateur aux efforts de l'intelligence. Libre et puissant dans sa sphère, satisfaite de la place qui lui est réservée, elle sait que son empire est d'autant mieux établi qu'elle ne règne que par ses propres forces et domine sans appui sur les cœurs. La liberté voit dans la religion la compagne de ses luttes et de ses triomphes; le berceau de son enfance, la source divine de ses droits. Elle considère la religion comme la sauvegarde des mœurs; les mœurs comme la garantie des lois et le gage de sa propre durée.*

Sul suolo d'America, la religione educa i cittadini a considerare la loro repubblica un dono di Dio e la libertà un principio sacro da difendere con zelo. Essa era dunque forza attiva che si fondeva con il patriottismo e lo rendeva una vera e propria religione che impone di difendere la libertà in America e di operare affinché anche gli altri popoli conquistino la libertà.<sup>4</sup>

La religione cristiana modella il costume, forma le convinzioni profonde dei cittadini, e purifica le passioni perniciose dell'egoismo e della ricerca del benessere materiale, compito questo particolarmente necessario in una società egualitaria dove gli individui ritengono di poter conseguire prosperità e benessere senza essere ostacolati dalla gerarchia dei ceti, come avveniva nelle società aristocratiche del Vecchio Mondo:

*Le plus grand avantage des religions est d'inspirer des instincts tout contraires. Il n'y a point de religion qui ne place l'objet des désirs de*

<sup>1</sup> Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, a cura di Eduardo Nolla, Paris 1990, I, p. 205.

<sup>2</sup> "La plus grande partie de l'Amérique anglaise a été peuplée par des hommes qui, après s'être soustraits à l'autorité du pape, ne s'étaient soumis à aucune suprématie religieuse; ils apportaient donc dans le Nouveau-Monde un christianisme que je ne saurais mieux peindre qu'en l'appellant démocratique et républicain", II, p. 199.

<sup>3</sup> Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit. I, p. 29.

<sup>4</sup> Vedi Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit. I, pp. 225-6.

*L'homme au-delà et au-dessus des biens de la terre, et qui n'élève naturellement son âme vers des régions fort supérieures à celles des sens.*<sup>5</sup>

Nella democrazia americana, tutta dedicata alla ricerca dell'utile individuale, la religione svolge una funzione insostituibile di moderazione e di educazione.<sup>6</sup> Per questo, benché nettamente separata dal potere politico, la religione è la “prima istituzione politica americana”:

*la religion, qui, chez les Américains, ne se mêle jamais directement au gouvernement de la société doit donc être considérée comme la première de leurs institutions politiques; car si elle ne leur donne pas le goût de la liberté, elle leur en facilite singulièrement l'usage.*<sup>7</sup>

Essa svolge bene il suo ufficio di educazione morale proprio perché si tiene lontana dal potere politico. Tocqueville confessa candidamente di essere rimasto profondamente sorpreso quando scoprì che i preti americani “ne remplissent aucun emploi public, che preti cattolici e pastori protestanti non avevano alcun potere politico e non erano neppure rappresentati nelle assemblee legislative. Essi erano addirittura orgogliosi di proclamare ad alta voce che la politica non era affare loro.<sup>8</sup> Al contrario, quando la religione cerca l'aiuto dei governi, perde il suo vero potere che si fonda sulla parola e sull'esempio.<sup>9</sup>

Da queste osservazioni Tocqueville ricava il principio che la religione è più necessaria nelle repubbliche democratiche che nelle monarchie o nei regimi dispotici. Proprio perché nelle repubbliche democratiche il popolo è sovrano e dunque padrone delle leggi, deve sentirsi sottoposto ad una legge superiore che è quella di Dio.

*C'est le despotisme qui peut se passer de la foi, mais non la liberté. La religion est beaucoup plus nécessaire dans la république qu'ils [i fautori della repubblica in Francia] préconisent, que dans la monarchie qu'ils attaquent, et dans les républiques démocratiques que dans toutes les autres.*

In democrazia, il vincolo politico, ovvero l'obbligo di obbedire alle leggi e all'autorità politica è più debole che nelle monarchie perché è obbligo di sottostare a dei governanti che sono cittadini uguali agli altri e restano in carica per periodi di tempo limitati. Per questo è necessario che ci sia un forte sentimento di obbligo morale: “C'est le despotism qui peut se passer

<sup>5</sup> *Ivi*, II, 34.

<sup>6</sup> *Ivi*, II, 128-9.

<sup>7</sup> *Ivi*, I, p. 227.

<sup>8</sup> *Ivi*, I, p. 230.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 230-1.

de la foi, mais non la liberté".<sup>10</sup>

La religione è necessaria anche perché offre un solido e immutabile riferimento morale in una società, quale è quella democratica, in perenne mutamento e ricca di conflitti in cui gli individui sono liberi di formare le proprie convinzioni su ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Il dubbio morale, sottolinea Tocqueville, snerva gli animi e li dispone alla servitù:

*Quand la religion est détruite chez un peuple, le doute s'empare des portions les plus hautes de l'intelligence et il paralyse à moitié toutes les autres. Chacun s'habitue à n'avoir que des notions confuses et changeantes sur les matières qui intéressent le plus de ses semblables et lui même; on défend mal ses opinions ou on les abandonne, et, comme on désespère de pouvoir, à soi seul, résoudre les plus grands problèmes que la destinée humaine présente, on se réduit lâchement à n'y point songer. Un tel état ne peut manquer d'énerver les âmes; il détend les ressorts de la volonté et prépare les citoyens à la servitude.*<sup>11</sup>

La conclusione è, ancora una volta, che le società democratiche hanno bisogno dell'aiuto morale della religione più delle monarchie e dei regimi dispotici:

*Pour moi je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique; et je suis porté à penser que, s'il n'a pas de foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie.*<sup>12</sup>

Da tutto questo Tocqueville ricava un preciso consiglio politico rivolto ai governanti delle repubbliche democratiche:

*Lors donc qu'une religion quelconque a jeté de profondes racines au sein d'une démocratie, gardez-vous de l'ébranler; mais conservez-la plutôt avec soin comme le plus précieux héritage des siècles aristocratiques.*<sup>13</sup>

Li esorta addirittura ad agire come se avessero sincera fede.<sup>14</sup>

## 2. La religione civile prima di Tocqueville.

Il contrasto con la Francia, e più in generale con l'Europa, è netto. Come

<sup>10</sup> *Ivi*, I, pp. 228-9. Nei suoi scritti sull'Algeria, Tocqueville sottolinea l'importanza della religione anche per i regimi arabi. Cfr. Alexis de Tocqueville, *Writings on Empire and Slavery*, edited and translated by Jennifer Pitts, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, p. XXVII.

<sup>11</sup> *Ivi*, II, p. 33.

<sup>12</sup> *Ivi*, II, p. 34.

<sup>13</sup> *Ivi*, II, p. 131.

<sup>14</sup> *Ivi*, II, p. 32.

Tocqueville mette in risalto fin dall'Introduzione, nel Vecchio Mondo gli uomini religiosi lottano contro la libertà, mentre coloro che amano la libertà combattono la religione. Contrasto tanto pernicioso, sia per la religione sia per la libertà, quanto assurdo. Il Cristianesimo, che ha annunciato l'uguale dignità morale di tutti gli uomini, non può rinnegare l'uguaglianza dei cittadini davanti alla legge e l'uguaglianza dei diritti politici che solo la democrazia garantisce.

A rendere il contrasto ancora più aspro contribuiva in misura determinante anche l'eredità intellettuale e politica della dottrina della religione civile che Rousseau aveva auspicato e i giacobini avevano con poco successo cercato di realizzare. Questa religione civile era radicalmente anticristiana. Nel *Contrat social* Rousseau accusa la religione cristiana di educare alla mentalità servile: "Loin d'attacher les coeurs des Citoyens à l'Etat", la religione cristiana "les en détache comme de toutes les choses de la terre: je ne connois rien de plus contraire à l'esprit social". La sua invettiva, tutta costruita attorno a temi machiavelliani, si chiude con una condanna che non ammette appello:

*Le Christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais Chrétiens sont faits pour être esclaves; ils le savent et ne s'en émeuvent guères; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux.*<sup>15</sup>

Rousseau non ammette la possibilità di una interpretazione della religione cristiana secondo la virtù politica. Riconosce che ogni Stato, e le repubbliche più degli altri, hanno bisogno della religione, ma raccomanda una nuova religione, una religione civile fondata non su dogmi ma su "sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle", una religione da istituire non con la forza della parola ma con la forza delle leggi.<sup>16</sup> La repubblica può infatti mettere al bando i cittadini che non credono e mettere a morte coloro che dopo aver affermato pubblicamente di credere si comportano come se non credessero. Con il *Contrat Social* nasce dunque una nuova fase della riflessione repubblicana sulla riforma religiosa che separa nettamente tradizione cristiana e libertà politica.

La nuova dottrina lasciò segni profondi nella cultura europea e approfondì il contrasto che divideva i fautori della libertà politica e i credenti nella fede cristiana. Ma prima della religione civile rousseauiana esisteva tuttavia in Europa un'altra religione civile, fieramente opposta alla Chiesa cattolica, ma sinceramente cristiana. Era anch'essa, come quella che Tocqueville osservò in America, una religione repubblicana che insegnava l'amore della libertà e della patria e predicava che il buon cristiano deve servire il bene comune.

<sup>15</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, in *Oeuvres Complètes*, a cura di Marcel Raymond e Bernard Gagnebi, Gallimard, Paris 1964, vol. III, pp. 465-6.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

Questa tradizione religiosa era ancora ben visibile nelle pagine dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, l'opera principe del pensiero politico repubblicano moderno. Sulla scia degli scrittori politici dell'Umanesimo, Machiavelli ribadisce che la religione è più efficace delle leggi a moderare i costumi di un popolo. Chi considera bene la storia romana vedrà, annota nei *Discorsi*, quanto era utile la religione "a mantenere gli uomini buoni". Le leggi "fanno" gli uomini buoni con il timore della sanzione, o la speranza del premio umani; la religione li mantiene buoni con il timore della sanzione o la speranza del premio divini. I buoni costumi sostenuti dalla religione restano vivi anche quando la forza delle leggi e degli ordini politici si attenua. La religione è dunque più forte delle leggi e della stessa virtù dei reggitori. Essa è dunque "cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà", sia che si tratti di un regno o di una repubblica.<sup>17</sup>

Il popolo sovrano delle repubbliche ha per Machiavelli, quando non è corrotto, una saggezza particolare che lo rende simile a Dio:

*Un popolo è più prudente, più stabile e di migliore giudizio che uno principe. E non senza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio: perché si vede una opinione universale fare effetti maravigliosi ne' pronostichi suoi; talché pare che per occulta virtù ei prevegga il suo male ed il suo bene.*<sup>18</sup>

Attraverso il popolo parla occultamente la voce di Dio affinché nel mondo si realizzi il bene comune e si affermi il vivere libero. Machiavelli riconosce nel popolo sovrano della libera repubblica un'aura divina che non riconosce mai al principe. Toglie divinità al principe per darla al popolo sovrano e apre così la via a quella visione religiosa della repubblica che fiorì poi in America.

Come Tocqueville tre secoli dopo, Machiavelli sottolinea che la religione è più necessaria nelle repubbliche che nelle monarchie. In quelle il popolo è signore delle leggi e quindi manca il timore del principe a frenare gli uomini dalla loro naturale insolenza:

*E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse. Perché, dove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini, o che sia sostenuto dal timore d'uno principe che sopperisca a' difetti della religione.*<sup>19</sup>

Timore che si spegnerebbe comunque con la morte del principe virtuoso, mentre il timore di Dio resta vivo indipendentemente dal principe.

<sup>17</sup> *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, I, 11; cito da *Opere*, a cura di Corrado Vivanti, Einaudi-Gallimard, Torino 1997, vol. I.

<sup>18</sup> *Ivi*, I, 58.

<sup>19</sup> *Ivi*, I, 11.

È dunque più saggio confidare nella religione più che nel timore che un principe virtuoso sa infondere.

Gli uomini che non hanno vera religione possono soltanto vivere sotto un principe o sotto un tiranno. Tutti i popoli liberi che Machiavelli indica quali esempi sono profondamente religiosi. Il primo è il popolo romano, dove per più secoli "non fu mai tanto timore di Dio quanto in quella repubblica; il che facilitò qualunque impresa che il senato o quelli grandi uomini romani disegnassero fare".<sup>20</sup> Un altro sono gli Etruschi, uno dei "popoli liberissimi" dell'antichità, che visse "per un gran tempo sicuro, con somma gloria d'imperio e d'arme, e massima laude di costumi e di religione".<sup>21</sup> Un altro ancora sono i Sanniti, anch'essi popolo libero dell'antichità, i quali "ricorsero alla religione" quale ultimo "rimedio a potere pigliare speranza di ricuperare la perduta virtù", a riprova di "quanta confidenza si possa avere mediante la religione bene usata".<sup>22</sup> Fra i moderni ci sono le libere città della Germania: "Vedesi bene nella provincia della Magna questa bontà e questa religione ancora in quelli popoli essere grande; la quale fa che molte repubbliche vi vivono libere ed in modo osservano le loro leggi che nessuno di fuori né di dentro ardisce occuparle". I popoli senza religione, per contro, sono corrotti e servi. Il primo esempio sono gli Italiani, diventati grazie alla Chiesa di Roma "sanza religione e cattivi".<sup>23</sup> Il secondo sono i Francesi e gli Spagnoli, cattolici anch'essi, ma senza quella religione e quella bontà degli antichi Romani e dei moderni Tedeschi. Essi vivono servi in quanto sudditi di re, e sono corrotti, anche se meno degli Italiani, non tanto per la loro bontà "la quale in buona parte è mancata", quanto perché hanno "uno re che gli mantiene uniti, non solamente per la virtù sua, ma per l'ordini di quegli regni, che ancora non sono guasti"<sup>24</sup>.

Machiavelli pone una netta alternativa: o religione e libertà; o corruzione e servitù. Per intendere bene il significato di questa alternativa bisogna tuttavia tenere presente che Machiavelli elogia come fondamento della libertà politica la religione che educa alla virtù e condanna l'ozio.<sup>25</sup>

Vuole una religione che educhi alla vera bontà d'animo. Cosa intenda per 'bontà' lo spiega con due esempi tratti dalla storia dei popoli che egli ammira per la loro religiosità, e per i loro buoni costumi, i Romani e i Tedeschi. L'esempio romano si riferisce ad un episodio della guerra contro gli abitanti di Veio. La preda di guerra, destinata in parte ad Apolline, cadde invece nelle mani della plebe romana. Per recuperare il bottino il Senato emise un editto che comandava che tutti coloro che se ne erano impadro-

<sup>20</sup> *Ibidem*. La fonte di Machiavelli sulla religione dei Romani, oltre a Livio, è Polibio, *Storie*, VI, 56, a cura di Domenico Musti, Rizzoli, Milano 2002, vol. III, pp. 387-391.

<sup>21</sup> *Discorsi*, II, 2; sulla religiosità degli Etruschi aveva insistito anche Leonardo Bruni, *Historia fiorentina* tradotta in volgare da Donato Acciaiuoli, libro I, Firenze 1476.

<sup>22</sup> *Discorsi*, I, 15.

<sup>23</sup> *Ivi*, I, 12.

<sup>24</sup> *Ivi*, I, 55.

<sup>25</sup> Vedi *L'Asino*, vv. 115-123, in *Opere* di Niccolò Machiavelli, citt., vol. IV, p. 383.

niti ne restituissero la decima parte. Quell'editto dimostra che il Senato aveva piena fiducia nella plebe, e giudicava che nessuno avrebbe rifiutato di consegnare quanto dovuto. La restituzione non ebbe luogo anche perché la plebe si ribellò all'editto con "aperte indignazioni". Quell'opporsi a viso aperto, e quel rifiuto della frode, dimostrano per Machiavelli "quanta bontà e quanta religione fusse in quel popolo e quanto bene fusse da separare da lui".<sup>26</sup>

L'esempio dei popoli della Germania è ancora più eloquente perché prova che in quei popoli viveva ancora "quell'antica bontà" e perché la loro bontà "è tanto da ammirare in questi tempi, quanto ella è più rada: anzi si vede essere rimasta solo in quella provincia".

*Usono quelle repubbliche – scrive Machiavelli – quando gli occorre loro bisogno di avere a spendere alcuna quantità di danari per conto publico, che quegli magistrati o consiglieri che ne hanno autorità ponghino a tutti gli abitanti della città uno per cento o due di quello che ciascuno ha di valsente. E fatta tale deliberazione secondo l'ordine della terra si rappresenta ciascuno dinanzi ai riscotitori di tale imposta, e preso prima giuramento di pagare la conveniente somma, getta in una cassa a ciò diputata quello che secondo la coscienza sua gli pare di dovere pagare: del quale pagamento non è testimone alcuno se non quello che paga.*

La morale per Machiavelli è la medesima dell'esempio romano: "dove si può conietturare quanta bontà e quanta religione sia ancora in quegli uomini".<sup>27</sup>

Assolvere i doveri secondo "la coscienza", evitare la "fraude", avere senso di responsabilità individuale: questa è la bontà che religione cristiana non corrotta insegna e che Machiavelli ritiene necessaria per il "vivere libero". Per trovarla non ha bisogno di andare indietro nel tempo fino al paganesimo antico e ancora meno sognare di resuscitarlo. Quei cittadini delle libere repubbliche tedesche erano cristiani, non pagani. Eppure in essi viveva l'ethos civile della religione. Il medesimo ethos viveva anche, seppur di vita stentata, nella sua Firenze. Ciò che Machiavelli lamenta è che la bontà antica non sia rimasta viva nei principii della religione cristiana: "la quale religione [dei Romani] – scrive in un passo importante dei *Discorsi* – se ne' principii della repubblica cristiana si fusse mantenuta secondo che dal datore d'esse ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le repubbliche cristiane più unite, più felici assai che le non sono".<sup>28</sup>

La religione che è necessaria al vivere libero è quella che rende gli uomini buoni e fa "vergognare i rei". Machiavelli riprende qui un altro tema

<sup>26</sup> *Discorsi*, I, 55.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Accolgo la proposta esegetica di Emanuele Cutinelli Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Istituti editoriali e poligrafici, Pisa 1998, pp.180-184.

caro agli umanisti. Coluccio Salutati, ad esempio, aveva scritto in proposito che bisogna distinguere la vergogna che invade gli uomini prima della colpa e li sospinge “ad agire nascostamente”, dalla vergogna che “fa avere in orrore gli atti viziosi e disonorevoli”. Mentre la prima spinge i rei ad agire nascostamente e a “cercare le tenebre per la turpitudine che si commette”, la seconda allontana dal male e deve essere pertanto considerata una virtù.<sup>29</sup> La vergogna che spinge ad astenerci dal male è l’obbligo davanti alla coscienza che “ci accusa, ci convince, ci giudica”: senso interiore del dovere che il vero cristiano sente più forte degli altri, come San Paolo insegna quando scrive che “la gioia nostra è la testimonianza della nostra coscienza”.<sup>30</sup>

Quando parla della vergogna che la religione riesce a fare entrare nell’animo dei rei, e dunque aiuta le leggi, anche Machiavelli non intende la paura della riprovazione degli uomini o della pena, ma il sentimento interiore che nasce dalla consapevolezza di aver violato i doveri che la coscienza e Dio impongono. Machiavelli loda la religione che sa entrare nell’interiorità degli uomini e mantenere vivo nella coscienza il sentimento del dovere, come il paganesimo dei Romani antichi e il cristianesimo dei Tedeschi moderni. L’accusa che muove alla religione cattolica di aver reso gli Italiani cattivi va letta insieme al suo elogio della religione che rende gli uomini buoni. I ‘cattivi’ non sono soltanto gli uomini che violano le leggi con l’inganno o con la forza, ma anche gli uomini che non hanno più coscienza morale in senso proprio.

Per poter insegnare agli uomini ad essere buoni, e aiutare in modo efficace il vivere civile, la religione deve rimanere lontana dal potere politico e non farsi serva dei potenti. Machiavelli ricava questo insegnamento dalla storia di Roma e da quella religione pagana che ammirava.

*La vita della religione gentile era fondata sopra i responsi degli oracoli e sopra la setta degli indovini e degli aruspici: tutte le altre loro cerimonie, sacrifici e riti, dependevano da queste perché loro facilmente credevono che quello Iddio che ti poteva predire il tuo futuro bene o il tuo futuro male, te lo potessi ancora concedere. Di qui nascevano i templi, di qui i sacrifici, di qui le supplicazioni, ed ogni altra cerimonia in venerarli: perché l'oracolo di Delo, il tempio di Giove Ammone, ed altri celebri oracoli, i quali riempivano il mondo di ammirazione e divozione. Come costoro cominciarono dipoi a parlare a modo de' potenti, e che questa falsità si fu scoperta ne' popoli, diventarono gli uomini increduli, ed atti a perturbare ogni ordine buono.<sup>31</sup>*

Machiavelli, come altri prima di lui, vorrebbe vedere la fine del potere temporale della Chiesa e la rinascita di una religione cristiana finalmente

<sup>29</sup> *De verecundia*, a cura di Eugenio Garin, Vallecchi, Firenze 1947, pp. 309-311.

<sup>30</sup> II *Cor.* I, 12.

<sup>31</sup> *Discorsi*, I, 12.

ricondata ai suoi principi.<sup>32</sup> Non gli interessa se la Chiesa si regge come una repubblica o come una monarchia. Ciò che conta è se i prelati sono buoni e mantengono vivo il sentimento religioso. I principi e le repubbliche, a loro volta, devono mantenere “i fondamenti della religione che loro tengono”, e sostenere “tutte le cose” che favoriscono la religione anche se le “giudicassono false”.<sup>33</sup> Deride la religiosità che si riduce soltanto alle pratiche esteriori del culto e assolve chi fa male, come fra’ Timoteo nella *Mandragola*, che si preoccupa delle processioni e delle statue ed è falso, avaro, meschino e senza alcuna vergogna. Non vuole neppure la religione che ispira la reverenza dei vili che non sanno “essere onorevolmente cattivi, o perfettamente buoni, e come una malizia ha in sé grandezza o è in alcuna parte generosa, è non vi sanno entrare”.<sup>34</sup> Auspica insomma una religione che fatta di fede e di timor di Dio che infonde sincera devozione, penetra nell’animo, educa al senso del dovere, insegna ad amare il vivere libero e aiuta gli uomini a trovare dentro se stessi la forza morale per difenderlo. Del rito, delle forme del culto e dell’organizzazione interna della Chiesa, lascia che siano altri a preoccuparsi.<sup>35</sup>

### 3. Conclusioni.

I patrioti che fondarono la repubblica degli Stati Uniti seguirono Machiavelli, senza saperlo, piuttosto che Rousseau. Invece di cercare di inventare e di diffondere una nuova religione interpretarono e insegnarono il cristianesimo come religione della virtù. Essi trovarono, come aveva visto bene Tocqueville, un solido appoggio nella religione predicata e praticata dai pastori un solido appoggio. Quella religione era infatti un cristianesimo che insegnava ad amare la libertà, a rafforzare le virtù civili e a coltivare l’amore della patria. Samuel Kendall (1753-1814) sosteneva ad esempio che la religione, e le virtù morali e sociali che nascono da essa, sono, sotto Dio, la vita e la sicurezza di un popolo libero (“the life and the security of a free people”).<sup>36</sup> Il Creatore ha stabilito che gli uomini devono vivere sotto un governo civile. Qualsiasi governo che abbia fini diversi dal bene pubblico e dall’interesse generale non obbedisce al disegno divino, “the design of Heaven”, e non merita la stima degli uomini. Poiché la fede reli-

<sup>32</sup> *Ivi*, III, 1.

<sup>33</sup> *Ivi*, I, 12.

<sup>34</sup> *Ivi*, I, 27.

<sup>35</sup> *Ivi*, II, 2.

<sup>36</sup> Samuel Kendall, *Religion the Only Sure Basis of Free Government* (Boston 1804), in *American Political Writing during the Founding Era 1760-1805*, vol. II, p. 1243. Nella retorica dei patrioti americani viveva sia l’idea di Dio che vuole la libertà dei popoli, sia l’idea che i governatori sono i vice reggenti di Dio e quindi devono imitarlo nella sua perfezione e difendere l’America come asilo della libertà. Cfr. *American Political Writings during the Founding Era 1760-1805* cit., pp. 257-280 e pp. 562-563. Vedi in proposito Maria Teresa Pichetto, *La ‘Respublica Hebraeorum’ nella Rivoluzione Americana*, in “Il Pensiero Politico”, XXXV (2002), pp. 481-500 e Tiziano. Bonazzi, *Il sacro esperimento*, Il Mulino, Bologna 1970.

giosa alimenta la moralità necessaria al buon ordine e al bene della società, essa è il fondamento ultimo del buon governo. Per questa ragione i saggi antichi inculcarono nei popoli la reverenza per gli dei e considerarono sempre grave errore indebolire il potere della religione, anche se molti di loro sapevano che quelli che essi veneravano non erano veri dèi. L'esempio più eloquente, nota Kendall, è quello dei Romani presso i quali il giuramento era la vera garanzia del rispetto dei doveri. Il principio morale e religioso fa sì che gli uomini assolvano i loro doveri. Il Cristianesimo, oltre ad offrire una visione limpida dei doveri, dà forti motivazioni ad operare secondo la virtù; presenta la nostra libertà e la nostra felicità come oggetti della cura divina, esibisce straordinari esempi di benevolenza, comanda di avere un carattere divino, proibisce ogni abbandono alle passioni egoistiche e ammonisce che onorare gli uomini corrotti significa disonorare Dio.<sup>37</sup>

Phillips Payson, in un sermone del 1778, afferma che accanto alla libertà nella Gerusalemme celeste, c'è la libertà che i figli di Dio, eredi della sua gloria, posseggono in questa vita, liberati dalla schiavitù della corruzione e dalla tirannide delle cattive passioni. La libertà religiosa o spirituale è la più grande felicità dell'uomo considerato nella sfera privata, ma dobbiamo considerare la libertà civile come la più grande delle benedizioni che l'uomo può ricevere ("the greatest of all human blessings"). Un popolo educato secondo i principi morali del Vangelo ha dunque la capacità di godere in sommo grado la libertà civile, a meno che non sia impedito dalla forza o dalla frode. Tanto la voce della ragione quanto la voce di Dio insegnano che il fine del governo civile è il pubblico bene. Un governo libero e giusto nasce dal popolo, e il governo repubblicano è quello che meglio di ogni altro difende i diritti e le libertà degli individui e realizza il pubblico bene.<sup>38</sup>

L'amore della patria, o virtù pubblica, è un sostegno indispensabile del buon governo e della libertà pubblica. Nell'antica Roma, l'amore della patria era la vita e l'anima dello Stato ("the life and soul of the state"), la più valida difesa del bene pubblico, e la fonte della sua gloria. In ogni Stato l'amore della patria deve essere, sotto il governo della divina Provvidenza, il fondamento del governo, il guardiano della libertà.<sup>39</sup> Altrettanto importante è la religione perché mantiene vivo il sentimento dell'obbligo morale, e dà valore al giuramento, strumento indispensabile del governo. Il timor di Dio agisce come freno potente sulla mente degli uomini e il culto religioso forma le maniere e i costumi del popolo. La corruzione del culto, soprattutto quella che lo allontana dalla semplicità originaria del Vangelo, ha inevitabilmente gravi conseguenze per il governo libero. Per questa ragione i più saggi consigliano di considerare con rispetto il culto religioso e di vigilare affinché non sia corrotto.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Samuel Kendall, *Religion the Only Sure Basis of Free Government*, cit., pp. 1244-8.

<sup>38</sup> Phillips Payson, *A Sermon* (Boston 1778), in *American Political Writing during the Founding Era 1760-1805* cit., vol. I, p. 524.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 528.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 529.

Una difesa ancora più eloquente della religione e del patriottismo è il sermone di Tunis Wortman del 1800. Come cristiani è vostro dovere difendere l'integrità e l'indipendenza della Chiesa, tenere la religione separata dalla politica, impedire l'unione di Chiesa e Stato; come cristiani è come patrioti è inoltre vostro dovere difendere la libertà e la Costituzione del vostro Paese. Sono certo che come credenti e come patrioti siete ansiosi di difendere tutti i preziosi diritti che vi appartengono in quanto cristiani e in quanto uomini. "Avete una religione che merita ogni vostra pia cura; ma devo rammentarvi che avete anche una patria". I vostri doveri di cristiani non sono affatto in contrasto con i vostri sacri doveri di cittadini. La vostra religione è inestimabile e merita ogni cura; ma anche la vostra costituzione è inestimabile: "I vostri doveri verso i figli, verso la patria e verso Dio vi impongono di difendere la costituzione". Con uguale impegno dovete difendere tanto la vostra fede quanto la vostra libertà.<sup>41</sup>

Richard Price, infine, in un discorso tenuto a Londra nel 101° anniversario della Gloriosa Rivoluzione, spiega che Cristo non ha esortato all'amore della patria perché ai suoi tempi avrebbe causato più male che bene. Le sue parole avrebbero infatti spinto gli Ebrei all'insurrezione e reso i Romani ancora più fieri avversari della pace e della felicità dell'umanità. Con la predicazione dell'amore per tutti gli uomini e della virtù della carità, Cristo e gli Apostoli fecero molto meglio ed istituirono una vera "Religione della Benvolenza" diversa da tutte le altre.<sup>42</sup> Con il suo esempio Cristo ha tuttavia insegnato che egli amava la sua Gerusalemme di un affetto speciale, anche se era una patria ingrata. In uno dei suoi ultimi viaggi a Gerusalemme Cristo piange su di essa: "Se avessi compreso anche tu, in questo giorno, la via della pace" (*Luca*, 19,42). Gerusalemme rifiutò l'amore di Cristo ma egli risponde con parole piene di tristezza: "Gerusalemme, Gerusalemme che uccidi i profeti e lapidi gli inviati a te, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli come l'uccello la sua nidiata sotto le ali, ma tu non l'hai voluto" (*Luca* 13,34). San Paolo giunge addirittura ad affermare che per amore dei suoi compatrioti sarebbe disposto ad essere "anatema separato da Cristo", ovvero sarebbe contento di soffrire le calamità che stavano per abbattersi sugli Ebrei se il suo sacrificio servisse a salvare loro (*Rom.* 9,3). La patria, conclude Price, ha bisogno del nostro servizio per difendere la comune libertà e per proteggere il nostro interesse. Ma anche se i nostri sforzi fossero vani, ci rimarrebbe la soddisfazione della nostra coscienza e potremmo coltivare la speranza di diventare presto cittadini della patria celeste.<sup>43</sup>

Questa rassegna, ancorché sommaria, ci fa intendere che la religione che aiutò gli Americani a fondare e a mantenere in vita la loro Repubblica,

<sup>41</sup> Tunis Wortman, *A Solemn Address, to True Christians and Patriots, Upon the Approaching Election of a President of the United States*, New York 1800, in *Political Sermons of the American Founding Era 1730-1805*, a cura di Ellis Sandoz, Liberty Fund, Indianapolis 1990, pp. 1482-1484.

<sup>42</sup> Richard Price, *A Discourse on the Love of our Country* (4 Novembre, 1789), in *Political Sermons of the American Founding Era 1730-1805* cit., p. 1011.

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 125-7.

era, in fondo, molto simile a quella che nacque a Firenze e che Machiavelli contribuì a mantenere viva e a trasmettere ai pensatori politici repubblicani. Non proclamava forse quella religione che il buon cristiano deve essere buon cittadino e deve amare la patria terrena con tutte le sue forze per prepararsi alla patria celeste; che Dio ama le libere repubbliche ed è amico di chi governa per il bene comune; che è dovere del cittadino coltivare la forza morale che gli permette di difendere la libertà con efficacia? Anche se attinsero solo indirettamente da Machiavelli, la religione degli Americani era la religione che Machiavelli avrebbe voluto veder fiorire e prendere il posto della corrotta religione cattolica che allontanava gli animi dalla virtù e rendeva in tal modo impossibile la nascita di libere repubbliche.

Di tutto questo non si trova traccia nella monumentale ricostruzione di J.G.A. Pocock, che pure ha il merito di aver documentato i legami fra il repubblicanesimo fiorentino e il repubblicanesimo anglosassone.<sup>44</sup> Non se ne trova traccia perché Pocock ritiene che l'ideale aristotelico del cittadino che rinasce a Firenze nella prima età moderna si pone "in un rapporto paradossale, anche se non esplicitamente contestativo, con l'asserto cristiano secondo il quale l'uomo è *homo religiosus*, formato per vivere in una comunione trascendente ed eterna, denominata però con nome sinistramente politico: *civitas Dei*".<sup>45</sup> L'ideale antico dell'*homo politicus*, spiega Pocock, è quello che afferma la propria natura e la propria virtù tramite l'azione politica e il cui tipo umano più affine è l'*homo rhetor*, mentre il tipo antitetico è l'*homo credens*.<sup>46</sup>

Forte di queste assunzioni Pocock sostiene che per Machiavelli "le finalità civili della vita politica (ivi compresa la virtù della partecipazione politica) non hanno più nulla a che fare con le finalità della redenzione oltremondana". A giudizio di Pocock questa è la tesi più eversiva insinuata dai *Discorsi* e, anzi, più eversiva di quelle del *Principe*. Egli ritiene infatti che per Machiavelli "le virtù cristiane e la virtù civile non potevano mai coincidere", con la conseguenza che "le implicazioni del vivere civile vengono via via risolte in senso pagano, laico e internamente alla dimensione del tempo. Insomma il vivere civile si attua al meglio là dove non c'è una religione come il cristianesimo, ma solo la pratica oracolistica e dove non ci sono valori trascendenti rispetto a quelli della vita nel mondo"<sup>47</sup>. La verità

<sup>44</sup> John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975, trad. it., *Il momento machiavelliano, Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Il Mulino, Bologna 1980. Lamenta la poca attenzione degli studiosi alla dimensione religiosa del repubblicanesimo anche Jonathan Scott, *Classical Republicanism in Seventeenth-Century England and the Netherlands*, in Quentin Skinner and Martin Van Gelderen (a cura di), *Republicanism, a Shared European Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. I, p. 61. Nella medesima opera altri due studi vertono sul tema religioso all'interno del repubblicanesimo: Lea Campos Boralevi, *The Jewish Commonwealth*, vol. I, pp. 247-61 e Simone Zurbucher, *Republicanism and Toleration*, vol. II, pp. 47-72.

<sup>45</sup> John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* cit., p. 462; trad. it. cit., cap. XIV p. 782.

<sup>46</sup> John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* cit., p. 530; trad. it. cit., pp. 923-4.

<sup>47</sup> John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* cit., pp. 193-4 e pp. 213-4; trad. it. cit., p. 375 e p. 405.

è che Machiavelli ha scritto a chiare lettere che Dio ama i renditori che hanno virtù ed è loro amico, e ha affermato con altrettanta chiarezza che il vivere civile prospera dove c'è il vero cristianesimo. Contrariamente a quanto sostiene Pocock, l'umanesimo civile e Machiavelli proclamarono che fra cittadino e credente cristiano non c'è alcun contrasto, e anzi non è vero cristiano chi non è vero cittadino.

A causa di questo evidente errore d'interpretazione, Pocock non si accorge che il più forte legame ideale e storico fra il pensiero politico fiorentino e la tradizione atlantica è la religione repubblicana. Se ne è invece accorto Sheldon Wolin che nel suo studio su Tocqueville nota che il cristianesimo americano può essere considerato una religione civile machiavelliana ("a Machiavellian civil religion").<sup>48</sup> La religione che Tocqueville osservò in America insegnava, come ho messo in rilievo, principi rigorosamente repubblicani e democratici. Nei suoi contenuti fondamentali era assai simile alla religione repubblicana che nacque a Firenze e che Machiavelli aveva sperato di veder rinascere in Italia. Senza volerlo, per forza di immaginazione, Machiavelli aveva formulato non una speranza ma una profezia. Tocqueville l'ha registrata negli annali della storia.

<sup>48</sup> Sheldon Wolin, *Tocqueville Between Two Worlds. The Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton University Press, Princeton e Oxford 2001, pp. 297-8.

FRANCESCO FORTE

SU ALCUNI CONTRIBUTI DI ALEXIS DE TOCQUEVILLE  
ALLA SOCIOLOGIA DELLA DEMOCRAZIA

1. Le due opere di Alexis de Tocqueville *La democrazia in America* e *L'antico regime e la rivoluzione* sono di grande attualità in relazione alla struttura delle istituzioni democratiche e al rapporto fra struttura sociale, regime politico, sistema economico ed economia pubblica.

Nel libro su *La democrazia in America*<sup>1</sup> – opera, che sotto la forma letteraria di un resoconto di viaggio, è in realtà un saggio con intenti di analisi scientifica – la tematica delle istituzioni è vista con riguardo alla democrazia rappresentativa basata sul principio maggioritario, con suffragio universale, in regime di libera concorrenza economica e politica. Gli Stati Uniti erano e sono una federazione. Il loro governo era ed è di tipo presidenziale, il loro sistema elettorale era ed è uninominale, il sistema parlamentare era ed è bicamerale, tanto a livello federale che statale. Al tempo di Tocqueville esso era ad elezione diretta per entrambi le camere solo a livello statale, mentre a livello federale era ad elezione diretta per la camera e ad elezione di secondo grado per il senato, che però, come ora, non è una camera per le regioni, ma una seconda camera con competenza eguale alla prima. Questi temi centrali del libro del giovane Tocqueville sono anche temi centrali nella società contemporanea, nonostante che da quell'epoca il sistema economico abbia subito, negli Usa come in Europa e in altre parti del mondo, un enorme sviluppo che fa lo differire da quello di allora.

Tocqueville li esamina sotto molteplici aspetti. E certamente la sua analisi costituisce un classico della scienza politica, che era allora alle sue prime battute, e del diritto costituzionale, che si andava sviluppando in relazione allo sviluppo dello Stato moderno e alla emanazione delle “carte costituzionali” dello Stato democratico: di cui quella americana e la francese erano il prototipo. Ma egli ha dato, con questo libro, anche alcuni fon-

<sup>1</sup> Cito dall'edizione de “Classici del pensiero”, a cura di Giorgio Candeloro, Fabbri Editori, voll. 2.

damentali contributi alla teoria dell'economia pubblica, che sono sfociati nel teorema di Tocqueville di A.- T. Peacock.

Tuttavia errerebbe chi pensasse che questo esaurisca il cuore della ricerca toqcuevilliana. Che in realtà ha una base sociologica, come emerge con particolare chiarezza dalla introduzione al secondo volume, quello che, nelle intenzioni dell'autore, aveva carattere più teorico. In essa egli spiega che nel primo volume ha voluto trattare dello stato sociale democratico degli americani che ha suggerito loro determinate leggi e costumi. Nel secondo volume egli intende trattare del fatto che questo medesimo stato sociale ha distrutto e creato rapporti preesistenti, ne ha fatto sorgere di nuovi, ha fatto sorgere un gran numero di opinioni e sentimenti ignoti alle società aristocratiche e "l'assetto della società civile ne è cambiato, come quello del mondo politico". Questo "stato sociale" è l'eguaglianza. Tocqueville ritiene che essa non sia la "causa unica di ciò che avviene ai nostri giorni" in America. Ci sono altri fattori, come "la natura del Paese, l'origine degli abitanti, la religione dei padri fondatori, le civiltà che formarono le loro abitudini anteriori". Ma l'eguaglianza ha un ruolo centrale ed ha per lui particolare interesse, in quanto pensa che i Paesi europei stiano (fortunatamente) entrando nei secoli democratici. Egli, perciò, si sofferma sulle conseguenze dell'eguaglianza fra persone di diverse condizioni economiche e culturali, sessi, religione, origine nazionale, età, professione con una analisi che è prevalentemente sociologica. Ed è questa situazione d'eguaglianza umana, che egli denomina "democratica" – in breve la concezione della società libera – che lo occupa, prima di tutto come fatto sociale.

2. Tocqueville, dunque, in questo libro non manifesta solo interesse per le istituzioni del governo democratico, il tema per cui divenne, ben presto, famoso. Il suo interesse si estende ai dati sociologici della società democratica, la società libera, in economia di libero mercato. La società democratica senza classi basata sull'eguaglianza dei cittadini e sulla democrazia rappresentativa con suffragio universale sta per Tocqueville in un rapporto di causa ed effetto con l'economia di mercato di concorrenza e con il progresso economico. Invece la società basata sulla stratificazione delle classi, con un governo aristocratico o monocratico, sta in un rapporto di causa ed effetto con una economia dirigista, tendenzialmente incapace di sviluppo. Questa tesi e gli sviluppi che ne conseguono sono un tema dominante della ricerca scientifica che lo occuperà in tutta la sua (purtroppo breve) vita.

Mentre studiava il modello americano e pubblicava, in due volumi, fra il 1836 e il 1840, *La democrazia in America*, il giovane Tocqueville scriveva e pubblicava (nel 1836), per la "The London and Westminster Review", diretta da John Stuart Mill, il saggio *Political and Social Condition of France* in cui esaminava la società, l'economia e il regime politico e amministrativo francese precedenti al 1789 spiegando le ragioni per cui esso aveva prodotto, nel proprio seno, le ragioni del crollo.

3. Nel *cliché* corrente, come dicevo, Tocqueville è un politologo di ispirazione liberale o un giurista che ha studiato con acume le istituzioni politiche ed economiche democratiche di uno Stato federale, in regime di libertà economica. Ma, anche in questo saggio, che è il seme da cui nascerà la ponderosa opera su *L'Antico Regime e la Rivoluzione* risulta molto interessante ed attuale il suo pensiero sociologico.

Tocqueville scrive che, per una aristocrazia, vi sono solo due mezzi per mantenere la propria influenza sul popolo: governarlo oppure unirsi a lui per moderare le pretese di chi lo governa. In altri termini, occorre che i nobili restino i suoi padroni o divengano i leader del loro movimento. È una riflessione che serve anche per spiegare come nell'epoca attuale una parte consistente del mondo degli affari, in particolare di quello bancario, sia schierato con la sinistra e ne ispiri le battaglie, anche, e specialmente, in termini ideologici, con una commistione, a tutta prima, poco comprensibile. A questa considerazione generale si collega, per Tocqueville, la ragione per cui la nobiltà francese, nonostante i privilegi di cui godeva, non riuscì a conservare il proprio potere e a esercitare una leadership nel processo di trasformazione della società francese. Essa puntava più su privilegi finanziari immediati, che sul potere politico e sulla intrapresa economica, non era cioè una aristocrazia politica, non esercitava il ruolo di classe dirigente. Gli aristocratici "opprimevano e impoverivano il popolo e non lo governavano". In altri termini, Tocqueville non esclude che una classe elitaria possa mantenere il potere, anche in una economia che man mano si evolve, come la francese di allora. Ma ritiene che, per farlo, debba esercitare una effettiva funzione di governo e leadership economica, capace di soddisfare anche agli interessi degli altri ceti.

Tocqueville ritiene che la nobiltà francese fosse inevitabilmente destinata al declino in quanto pervasa dal "pregiudizio che proibiva ai gentiluomini il commercio e l'industria", quello che potremmo definire il pregiudizio anti-capitalistico, il disprezzo per chi si dedica a far denaro e per i nuovi ricchi. Nei Paesi ove l'aristocrazia è data dal censo, annota Tocqueville, quelli che ne fanno parte sono in perpetua agitazione, per conservare la propria posizione sociale, che dipende dalle loro fortune economiche. Nei Paesi ove, invece, l'aristocrazia è data dai diritti di nascita, l'atteggiamento delle persone che ne fanno parte è diverso, "giacché posseggono un vantaggio che per sua natura non potrebbe essere spartito, né andare perduto. Ricchi si diventa, ma nobili si nasce". Così, al momento dello scoppio della Rivoluzione francese, all'interno della nobiltà si potevano notare non solo uomini molto ricchi ed altri molto poveri. C'era anche una folla di individui che, senza essere né poveri né ricchi, possedevano una fortuna mediocre: "una situazione che apparteneva oramai più alla democrazia che all'aristocrazia".

4. Qui Tocqueville fa entrare in scena il “terzo stato”, che, per lui, a differenza che nella vulgata marxista che si diffonderà un decennio dopo<sup>2</sup>, non è una classe, ma un popolo variegato, privo di struttura di classe, destinato ad essere egemone, nel processo politico, determinandone uno sviluppo democratico. Egli, dicevo, non identifica il terzo stato né con la borghesia industriale, commerciale, finanziaria urbana, né con la classe media. La nozione del terzo stato è ampia, da entrambi i punti di vista. Infatti in esso non vi è solo il ceto medio, vi sono anche ricchi e molto ricchi e persone con reddito modesto e poveri. Inoltre essa non comprende solo la borghesia urbana, comprende anche il ceto agricolo e i professionisti. Ne sono esclusi solo i braccianti agricoli e gli operai. Neppure il fattore della cultura caratterizzava il terzo stato, in quanto di esso facevano parte sia “ignoranti che uomini colti”. Il terzo stato, egli aggiunge, aveva la sua aristocrazia e conteneva tutti gli elementi di un popolo a sé stante.

Il fatto che oramai nella società fosse egemone una maggioranza variegata di popolazione, priva di struttura di classe, una maggioranza a-classista, per altro, secondo Tocqueville, serve per spiegare perché la Francia fosse oramai matura per la democrazia negli ultimi decenni del secolo decimo ottavo. Un altro fattore importante era costituito dal frazionamento della proprietà fondiaria, che derivava dal fatto che la nobiltà man mano ne aveva perso delle quote e che si era, così, formata una nuova ampia classe di proprietari agricoli – coltivatori diretti. E, secondo Tocqueville, “niente è più favorevole allo sviluppo della democrazia della divisione della terra in piccole proprietà”. Ciò perché il piccolo proprietario non avendo bisogno di nessuno, se non del diritto a coltivare il proprio fondo senza essere oppresso, pone il suo spirito di indipendenza al centro del proprio modesto stato economico. In sostanza, Tocqueville contraddice alla vulgata marxista della Rivoluzione francese come rivoluzione “borghese”, mediante la tesi per cui il “terzo stato”, divenne dominante nel processo rivoluzionario. Protagonista della rivoluzione non fu la classe borghese, ma un popolo variegato, non strutturato come classe. Aggiunge anche che, per altro, al suo interno era riconoscibile un ceto, dotato di omogenei interessi economici e di connessi connotati culturali, la classe dei piccoli proprietari agricoli-coltivatori diretti.

5. L'importanza fondamentale dei contadini nel (breve) periodo di democrazia rappresentativa con cui ebbe inizio quella che sarebbe stata la Rivoluzione francese, viene delineato da Tocqueville con particolare chiarezza nella sua opera *L'antico regime e la rivoluzione*<sup>3</sup> - lavoro storico-sociologico di grande respiro, rimasto incompiuto a causa della sua morte

<sup>2</sup> Il *Manifesto del partito comunista* di Marx ed Engels è del 1848. I *Manoscritti economici e filosofici* sono del 1844. *La sacra famiglia* di Marx ed Engels è del 1845.

<sup>3</sup> Mi riferisco alla citata edizione a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1989, Parte seconda, Libro primo, Capitolo sesto.

prematura. “Nel 1789 il terzo stato che doveva essere rappresentato agli Stati Generali, non era più soltanto composto dai borghesi delle città, come era avvenuto ancora nel 1614, ma da venti milioni di contadini, sparsi su tutta la superficie del regno. Essi non si erano mai occupati sino ad allora dei pubblici affari, la vita politica per loro non era neppure il ricordo accidentale di un'altra età: era, sotto ogni rispetto, una novità”. Per Tocqueville questa novità, che consiste nel suffragio universale, con compiti di natura costituzionale, ebbe un valore straordinario, generò una sorta di salto di qualità, nella struttura sociale, con effetti rivoluzionari, di caduta del vecchio regime e di nascita del nuovo. E la partecipazione del ceto dei mezzadri, affittuari e piccoli proprietari coltivatori diretti, i contadini, vi diede un apporto grandioso. Vedremo fra poco quale natura esso abbia, per Tocqueville, nelle poche pagine ulteriori del suo Trattato, la cui stesura si arresta poco dopo.<sup>4</sup>

Ora mi preme nuovamente sottolineare che questa interpretazione sociologica dello sviluppo politico ed economico della Francia e delle origini della sua carta costituzionale democratica è notevolmente diversa da quella, abbastanza corrente, che vede questi sviluppi come derivanti essenzialmente dal processo di industrializzazione, che fa emergere una nuova borghesia urbana. La sua presenza, per Tocqueville, non basta a spiegare il fenomeno, anzi, come si vede, appare, tutto sommato, secondaria. E tenendo conto di ciò si comprende meglio perché al breve periodo rivoluzionario seguirono il consolato, l'impero, la restaurazione. Inoltre, venendo ai nostri giorni, si comprende perché nel Trattato di Roma, lo statuto fondamentale del mercato comune europeo, ebbe (e mantiene) un ruolo così importante la regolamentazione e la sostanziale protezione del mercato comune agricolo. Ancora nel 1957, a centosettanta anni di distanza dall'epoca della Rivoluzione francese, il ceto agricolo era ancora l'unica vera classe omogenea esistente nella società francese.

Il ceto dei contadini, che, come si è accennato sopra, era la parte maggiore del terzo stato, anche se non costituiva la sua struttura egemone, contribuiva a rendere ambigua la nozione di classe media, molto di più di quel che si potrebbe pensare, ove la si interpretasse nei meri termini reddituali di classe con reddito pro capite intermedio. Il ceto dei contadini dell'epoca infatti, nella descrizione di Tocqueville, era sociologicamente e culturalmente omogeneo, ma economicamente essa eterogeneo: in quanto composto di proprietari e non proprietari, con vari tipi di contratti, con diverse condizioni economiche, da quelle poco sopra la soglia della sopravvivenza, a quelle di solida prosperità.

La sua partecipazione alla cosa pubblica a cui era prima estraneo, sostiene Tocqueville, lo portò a nuove, grandiose prospettive. Questo si ricollega a un punto centrale nella concezione socio-economica di Tocqueville,

<sup>4</sup> La stesura definitiva del testo si arresta al successivo capitolo settimo di questo Libro primo. Dal Libro secondo in poi ci restano solo stesure preliminari, appunti, note, via via più sommari.

quella del valore majeutico della democrazia, consistente nel diritto universale ed eguale di voto. Una concezione, per altro, che non ha nulla della formulazione speculativa roussoviana sulla formazione della “volontà generale”, in quanto di tipo individualistico, con connotati utilitaristici. “Nei Paesi ove le assemblee politiche che sono elette a suffragio universale, non vi è elezione generale che non agiti sin dalle sue fondamenta il popolo se la libertà di voto non è una menzogna. In questo caso, si trattava non soltanto del voto universale, ma di deliberazioni e di una inchiesta universali. Si domandava ad ogni cittadino di una delle più popolose nazioni del mondo non tanto ciò che pensava di questo o quel problema particolare, quanto di ciò che aveva da dire contro tutte le istituzioni sociali e politiche del Paese”.<sup>5</sup>

7. Tocqueville traccia una netta differenza fra “lo spirito della Rivoluzione” che agitava i borghesi delle città e quello che muoveva la popolazione agricola. “Tutto ciò che nelle classi medie cittadine era teoria generale e astratta, qui prese forme definite e precise. Là ci si preoccupava soprattutto dei propri diritti, qui dei propri bisogni”. Questa contrapposizione, espressa in forma sintetica, induce parecchie riflessioni. La prima riguarda le differenze culturali fra le classi medie delle città e il ceto contadino, non necessariamente “medio” dal punto di vista del reddito, in quanto formato – come si è appena accennato – da piccoli proprietari, affittuari, mezzadri con reddito al limite della sopravvivenza, medio basso o medio e di proprietari e fittavoli abbienti, non appartenenti al ceto nobiliare e con interessi divergenti da quelli della proprietà terriera nobiliare o ecclesiastica.

Le classi medie borghesi urbane sembrerebbero più portate all’astrazione, in relazione al fatto che vivono in un mondo di relazioni sempre più impersonali, con attività in larga misura intellettuali e, quindi, immateriali; questa sembrerebbe più portata al concreto, in quanto le sue attività, anche quelle tecnologiche, sono legate in modo essenziale alla realtà materiale della natura e delle opere, degli attrezzi e degli animali, con cui la si mette a frutto. L’ambito relazionale è più ristretto, la speculazione intellettuale vi ha perciò meno spazio.

Volendo adottare una linea di pensiero propria della sociologia del denaro del Simmel, si potrebbe dire che lo spirito democratico delle classi medie si esprimeva con istanze di teoria generale astratta, in quanto il dominio economico del denaro, della finanza monetaria è, per sua natura, astratto mentre la realtà economica del prodotto agricolo è, per sua natura, concreta.

Ma, procedendo nella lettura della analisi tocquevilliana di questo tema,

<sup>5</sup> Va ricordato che questa tematica si trova alla fine della parte dell’opera che Tocqueville riuscì a terminare. È probabile che il tema sarebbe stato ripreso nella parte successiva, rimasta allo stadio di prime stesure, note, appunti.

putroppo succinta, troviamo gli indizi anche di un'altra spiegazione, riguardante la differenza fra le problematiche che interessavano il ceto medio borghese cittadino e la popolazione agricola, facente parte del terzo stato.

“Quando questi contadini arrivarono a domandarsi, gli uni con gli altri, di che cosa dovessero lamentarsi, non si occuparono affatto della bilancia dei poteri, delle garanzie della libertà politica, dei diritti generali dell'uomo e del cittadino. Si soffermarono anzitutto su argomenti loro peculiari e prossimi ai loro interessi, su di cui ciascuno aveva sino ad allora sofferto. Uno pensava al canone feudale che gli aveva sottratto metà del gramo della sua annata; un altro alla *corvée*, che lo aveva costretto il giorno prima a dare il proprio tempo senza salario. Questi ricordava i colombi del signore, che gli avevano divorato la semente prima che germogliasse; quegli i suoi conigli che gli avevano brucato il grano in erba”.

Nel caso dei ceti borghesi urbani si trattava di ottenere il diritto a sostituire i privilegi corporativi e gli arbitri dirigisti delle autorità con i principi della libertà individuale, della eguaglianza di fronte alla legge, del libero accesso alle professioni e alle cariche politiche e amministrative, per potere accrescere le proprie opportunità. Nel caso dei ceti rurali si trattava della tutela dei frutti del proprio lavoro e del proprio investimento, cioè dei loro diritti di proprietà in senso economico. Di là le istanze di libertà di mercato, di qua la tutela del diritto di proprietà.

8. Prima di dedicare l'attenzione ad alcuni contributi sociologici nell'opera maggiore e più nota di Tocqueville, *La democrazia in America*, che – come vedremo – propone anche essa tesi molto diverse dalla vulgata circa il ruolo dell'etica religiosa nello sviluppo storico dell'economia capitalistica, conviene dedicare l'attenzione a un interessante capitolo di teoria dell'illusione finanziaria, che troviamo nell'opera *L'antico regime e la rivoluzione*. Argomenta Tocqueville che il governo del Re aveva sottoposto all'assemblea degli Stati Generali una serie organica di proposte che avrebbero dovuto suscitare consenso al governo e biasimo ai “notabili”, cioè ai nobili, al clero e ai ricchi borghesi, che vi espressero la loro opposizione, soprattutto in quanto esse ledevano i loro interessi e favorivano quelli dei ceti contadini e della classe media e minuta urbana, cioè della maggioranza del terzo stato. Ma l'opinione pubblica non si pronunciò contro questi ed a favore delle proposte del governo. “Il governo propone di riformare la gabella che pesava così gravosamente e, spesso, crudelmente, sul popolo. Vuole abolire la *corvée*, riformare la taglia, sopprimere le vigesime, a cui le classi alte erano riuscite in parte a sottrarsi. In luogo di queste stesse imposte abolite o riformate, propone un'imposta territoriale, basata sugli stessi principi della nostra imposta fondiaria attuale. Sposta alle frontiere le dogane interne che intralciavano il commercio e l'industria. Ed infine, al fianco e quasi al posto degli intendenti, che amministravano ogni provin-

cia, vuole creare un'assemblea elettiva incaricata non solo di sorvegliare la direzione degli affari, ma nella maggior parte dei casi, di gestirla". Ma la "voce pubblica" se la prende con il governo, non con i notabili. La ragione che ne dà Tocqueville è un tipico caso di intenzionale operazione di illusione finanziaria, anche se egli non usa questo concetto, anche perché porta il discorso su una visuale più ampia. "La popolarità dei notabili – egli dice – non era dovuta alla forma della loro opposizione, era dovuta all'opposizione stessa. Essi criticavano gli abusi del potere, censuravano le sue prodigalità, gli chiedevano conto delle sue spese, parlavano delle leggi costituzionali del Paese. Dei principi fondamentali che limitavano la potenza illimitata del re e, pur senza chiamare precisamente la nazione a decidere e gestire i propri affari negli Stati Generali, ne suscitavano ogni momento l'idea".

Viene in mente l'analogia con la caduta della "prima repubblica" in Italia, mediante la richiesta di una drastica modifica della forma di governo in senso più democratico da parte di una coalizione composta in larga parte da partiti o ex partiti protagonisti del dissesto, che si ponevano contro quelli che ufficialmente ne erano responsabili, ma che erano, semmai, corresponsabili. Con la differenza, per altro, che nel caso francese, i notabili, con la loro violenza critica, misero in moto un movimento rivoluzionario, di cui presto divennero le vittime e che, comunque, segnò profondamente la storia. Tocqueville circa questo fenomeno osserva: "Già da tempo il governo soffriva di un male analogo alla malattia comune e incurabile dei poteri che hanno la pretesa di comandare tutto, di prevedere tutto, di fare tutto: *era diventato responsabile di tutto*". Aggiunge che il considerare il governo come "il nemico comune" non era la via *naturale*<sup>6</sup>, ma i francesi vi si gettarono, spinti da "l'odio per l'arbitrio". Come si nota, ciò che è qui oggetto di critica è il governo che vuole comandare su tutto, che opera in modo arbitrario, su basi non democratiche. Ma poco dopo egli osserva che la maggioranza formata dal terzo stato "infiammata dalle proprie passioni e da quelle degli avversari, era onnipotente perché essa soltanto avrebbe fatta la legge". E "niente per la verità serve a nutrire il dispotismo più degli odi e delle gelosie fra le classi".

9. Lo scenario dell'opera su *La democrazia in America* è più sereno, ma anche qui non mancano preoccupazioni, con riguardo al dispotismo delle maggioranze. Lo spirito di religione e lo spirito di libertà ispirano la civiltà anglo-americana, cioè quella degli Stati Uniti<sup>7</sup>. E, a ciò, bisogna aggiungere, che "lo stato sociale degli americani è eminentemente democratico. Esso ha avuto questo carattere sin dalla nascita delle colonie"<sup>8</sup>. Il popolo "non

<sup>6</sup> Corsivo nel testo di Tocqueville.

<sup>7</sup> *La democrazia in America*, a cura di Giorgio Candeloro, nei *Classici del pensiero*, Libro primo, Capitolo secondo, pag. 53 del vol. I, Fabbri Editore.

<sup>8</sup> Capitolo terzo, del Libro primo (prima pagina).

odia le classi elevate della società, ma le vede poco di buon occhio ed ha cura di tenerle lontano dal potere; esso non teme i grandi ingegni ma non li apprezza molto. In generale si nota che tutto ciò che si innalza senza il suo appoggio ottiene difficilmente il suo favore”<sup>9</sup>.

Il nostro autore ritiene che il principio di eguaglianza, che si collega all'individualismo degli americani, comporti che essi facciano, di continuo, appello alla ragione, nelle proprie azioni, in quanto non possono trovare “le loro credenze nelle opinioni della classe a cui appartengono perché non vi sono, per così dire, più classi e quelle che esistono ancora sono composte di elementi tanto mobili che il capo non potrebbe esercitare un vero potere sui suoi membri”. In queste poche righe con cui inizia il primo capitolo del Terzo Libro, quello che apre il secondo volume, di carattere più spiccatamente teorico, de *La democrazia in America*, Tocqueville, dunque, condensa una serie di importanti proposizioni sociologiche, fra loro interconnesse, che sono un po' il filo conduttore di tutta la sua analisi. Il principio di eguaglianza è, innanzitutto, un fattore culturale, collegato in modo necessario alla *concezione democratica della società*. Essa, a livello politico, si esprime con il principio della duplice universalità del voto, quella orizzontale, per cui tutti hanno diritto al voto in modo libero ed eguale e quello verticale per cui tutta l'organizzazione sociale si basa sulle delibere dei cittadini, espresse mediante il voto con cui eleggono i loro amministratori e legislatori, i loro giudici, i loro tutori dell'ordine, si regge sul postulato per cui ciascun cittadino è libero ed eguale, ha eguali diritti. Ma esso non si esaurisce nel mondo dei diritti. L'eguaglianza degli americani, in quanto implica la libertà di possedere e operare nella società alla pari di ogni altro, comporta anche che nella società non ci sono classi, ma solo individui, pertanto ciascun individuo ha una sua propria responsabilità, deve cercare in sé stesso i fattori del proprio successo ed è sospinto a ricercare il benessere materiale. Per farlo non può dipendere dalla cultura della propria classe, deve fare appello alla ragione. Di qui il suo razionalismo, che però non è di natura teorica, ma è orientato alla prassi, all'azione, è pragmatico. Il ritratto della società americana che ne esce è convincente, anche per l'interpretazione del suo modello attuale, contrapposto a quello europeo.

10. Ma si potrebbe obiettare, con riguardo ai quattro fattori dell'eguaglianza come diritto democratico, dell'individualismo nella società senza classi, della ricerca del benessere economico come obiettivo in larga misura dominante e dell'appello alla ragione come mezzo per realizzare il principio democratico in politica e il benessere in economia, in mancanza di una “cultura di classe preconstituita”, che vi è una certa artificiosità nei vari passaggi. Si potrebbe, inoltre, obiettare che, comunque, la loro enuncia-

<sup>9</sup> Capitolo quinto del Libro secondo, secondo paragrafo (pag. 203, vol. I, Fabbri Editore)

zione lascia scoperta la questione di quale di essi sia il primo, dal punto di vista causale o se essi siano interdipendenti, e la questione del perché gli americani siano animati in prevalenza da questi e non da altri fattori.

In effetti, *prima facie*, il principio che ciascuno è eguale agli altri e pertanto la società deve essere politicamente democratica, in senso orizzontale e verticale, non sembrerebbe dare, necessariamente, luogo a una società accentuatamente individualista, in cui ciascuno deve badare a sé stesso e alla sua famiglia. Potrebbe dare luogo a una società con istituzioni ispirate a grandi elementi di responsabilità sociale, rivolti ad evitare disuguaglianze economiche accentuate e ad assicurare a ciascuno un livello "accettabile" di benessere. Le società scandinave accentuatamente democratiche offrono la conferma empirica che un modello di questo genere è plausibile.

Tuttavia, nel ragionamento di Tocqueville è implicito un fattore fondamentale, che comporta il nesso necessario fra eguaglianza democratica ed individualismo: si tratta del principio e del sentimento di libertà individuale. È l'idea di libertà individuale che comporta, nell'assetto politico istituzionale, la società senza classi, democratica orizzontalmente e verticalmente. Ed essa comporta, altresì, l'individualismo e le disuguaglianze economiche e sociali che derivano dal fatto che, ciascuno essendo libero, è anche responsabile dei risultati delle proprie azioni. Non dipende dagli altri, se non per un minimo, che assicura la coesione sociale e non è obbligato ad aiutare gli altri più che tanto.

Occorre aggiungere riguardo all'analisi dell'individualismo, tipico, secondo Tocqueville<sup>10</sup>, dei popoli democratici, un connotato specifico, quello della dottrina dell'interesse bene inteso<sup>11</sup>, che noi potremmo denominare, con il linguaggio economico contemporaneo, come quella dell'interdipendenza delle utilità individuali. E che, per il suo connotato individualistico appena indicato, come si avrà modo di vedere fra poco, non va confusa con quella dell'interesse generale o collettivo, che comporta un punto di vista per cui all'interesse individuale il singolo antepone quello di tutti o dei più.

L'*incipit* con cui Tocqueville introduce questa dottrina è icastico: "I moralisti americani non pretendono che occorra sacrificarsi ai propri simili perché è cosa grande farlo, ma affermano arditamente che simili sacrifici sono necessari, tanto a colui che se li impone, quanto a colui che ne profitta". Poi prosegue osservando che gli americani spiegano "per mezzo dell'interesse bene inteso quasi tutti gli atti della loro vita e mostrano volentieri come l'amore illuminato di sé stessi li conduca continuamente a prestarsi un aiuto reciproco e li disponga a sacrificare volentieri al bene dello Stato una parte del loro tempo e delle loro ricchezze". Si tratta, per altro, di atti prosaici. Infatti "l'interesse bene inteso è una dottrina poco elevata, ma chiara e sicura".

<sup>10</sup> Cfr. i Capitoli secondo e terzo della Parte seconda del Libro terzo.

<sup>11</sup> Capitolo ottavo, del Libro terzo, Parte seconda nel vol. II, della ediz. Fabbri.

11. Ci si può domandare perché l'individualismo debba estrinsecarsi nella ricerca del proprio benessere, inteso come benessere economico. Sembra abbastanza evidente che per perseguirlo occorra, in una società libera, uno spirito razionale orientato alla prassi, che è quello tipico dell'*homo oeconomicus*. Ma quale etica sociale deve spingere, in una società libera, senza classi, al predominio di questo movente? Nella sociologia di Tocqueville si trova a ciò una risposta articolata che si può sintetizzare nel concetto che in una società democratica, senza privilegi di *status* e di corporazione, con una economia libera, si sviluppa necessariamente la ricerca del benessere economico, in quanto si sono spezzate le catene che ne limitano la ricerca nelle società non libere e in quanto nessuno può permettersi di godere uno *status* economico confortevole, se non si impegna a sviluppare e difendere quello acquisito; e, in questa società, i comportamenti sociali sono dettati dalle masse e queste sono dominate dalla ricerca del miglioramento economico, in quanto sospinte dalla imitazione di chi sta meglio<sup>12</sup>. Nelle società aristocratiche il benessere è per i ricchi, psicologicamente, un dato di fatto e per i poveri un miraggio, un obiettivo precluso, per cui essi si rassegnano al proprio stato. Ed inoltre i membri delle corporazione di arti e mestieri, in quanto svolgono la propria attività nell'ambito di una organizzazione da cui traggono la loro la qualifica e reputazione, con una cerchia operativa ben definita, mirano più alla qualità del prodotto, al lavoro ben fatto, che allo sviluppo della produzione. Invece "quando le classi sono confuse, e i privilegi distrutti, quando i patrimoni si dividono e la libertà si diffonde, il desiderio del benessere si presenta all'immaginazione del povero e la paura di perderlo a quello del ricco". Inoltre, in questo regime di libertà economica si sviluppa il ceto medio, con fortune di livello né grande né piccolo, e "coloro che le posseggono hanno abbastanza beni materiali per concepire il gusto di essi, ma non tanto di contentarsene. Essi se li procurano a fatica e vi si dedicano con timore", perché temono di perderli. Ecco così che "si danno quindi continuamente a perseguire e mantenere questi godimenti così preziosi, così incompleti e così fuggevoli".

D'altra parte, sostiene Tocqueville, in una società senza privilegi di *status*, il modo principale per acquistare una posizione aristocratica è dato dal possesso di fortune più grandi e, pertanto, la ricerca del benessere economico è anche un modo per affermarsi nella società. Non che non vi siano altri modi per acquistare prestigio, ad esempio nelle scienze, nelle arti, nelle cariche pubbliche. Ma data la concezione democratica della società il funzionario pubblico, anche di alto grado, non ha privilegi di *status*, e non li ha il politico o lo scienziato. Ecco, così, che le vere differenze di classe si manifestano tramite il denaro. E poiché nella società libera le fortune economiche non si conservano senza una tensione costante, la ricerca del

<sup>12</sup> Cfr. Capitoli decimo e undicesimo della Parte seconda del Libro terzo.

benessere è stimolata anche dal desiderio di conservare lo *status* cui si è giunti. E tuttavia, vi è un continuo avvicendamento di persone e famiglie, ai vertici economici della società.

12. L'ultimo passaggio, nel modello sociologico della società democratica tracciato da Tocqueville, di cui si è visto, riguarda il fatto che dal punto di vista intellettuale tende a prevalere un orientamento razionalista, per altro di tipo pragmatico. Abbiamo notato che se si ammette che non esistono valori tradizionali, come quelli propri della monarchia e dell'aristocrazia, non esistono corporazioni, ma trionfa l'individualismo, tende a svilupparsi la ricerca individuale di ciò che è vero, il razionalismo. Ma si può aggiungere che, a ben guardare, questa non è solo una conseguenza della assenza di classi, è una conseguenza della libertà. In regime di libertà, la ragione fiorisce. Per altro, come nota Tocqueville, la ricerca del benessere economico genera un orientamento intellettuale di tipo pragmatico. Ma si deve aggiungere, sempre seguendo l'analisi di Tocqueville, che egli ritiene che quando vi è una aristocrazia, basata sullo *status*, non semplicemente sulla maggiore ricchezza, vi sia una tendenza alla ricerca di raffinatezza, che dà luogo a uno sviluppo delle arti, ad esempio nell'architettura, che manca in un Paese democratico, in cui prevale la tendenza al livellamento dei gusti. L'aristocratico Alexis de Tocqueville, pur ammirando la democrazia americana, non può fare a meno di notare che essa genera gusti mediocri. I popoli democratici, egli scrive, "non solo non possono avere le maniere delle aristocrazie, ma non le comprendono e non le desiderano perché non le immaginano nemmeno, esse non hanno per loro alcun valore". Egli aggiunge che "non bisogna attribuire troppa importanza a questa perdita, ma è permesso rimpiangerla".

13. Il quadro delle caratteristiche sociologiche del modello democratico americano tracciato da Tocqueville non sarebbe, però, completo se non si richiamasse il fattore religioso, che, come si è già accennato, ha per lui grande importanza, ma anche un ruolo ben diverso che nell'analisi di Max Weber riguardante il rapporto fra etica protestante e sviluppo del capitalismo.

Secondo Tocqueville il *prius* non è la religione, ma l'idea dell'egualianza. Quando gli uomini si sentono fra loro eguali, ciascuno come individuo, simile a ogni altro, egli sostiene, essi tendono a concepire una religione basata su un Dio unico "Uomini simili ed eguali concepiscono facilmente la nozione di un Dio unico: che imponga a ognuno le stesse regole e accordi la felicità futura allo stesso prezzo. L'idea dell'unità del genere umano li riconduce continuamente all'idea dell'unità del creatore"<sup>13</sup>. Del resto, nota Tocqueville, il cristianesimo stesso ha diffuso l'idea dell'egualianza di tutti gli uomini e ciò spiega il modo rapido e facile con cui le

<sup>13</sup> Cfr. Capitolo secondo, Parte prima del Libro terzo.

sue verità si sono diffuse. La religione, come ricerca di valori spirituali, è essenziale per moderare gli istinti egoistici e materialistici che tendono a svilupparsi nella società democratica, per le ragioni che si sono viste e nelle forme che si sono dette. D'altra parte una religione che volesse distruggere l'amore per il benessere che si sviluppa nelle società democratiche, sarebbe alla fine essa stessa distrutta: "se volesse strappare gli uomini dalla contemplazione dei beni di questo mondo per abbandonarli unicamente al pensiero di quelli dell'altro, si può prevedere che le anime le sfuggirebbero di mano per andarsi ai tuffare solo nei godimenti materiali del momento".

Tocqueville, come si nota, adotta una idea dell'etica cristiana che è ben diversa da quella di Max Weber e, a mio parere, assai più fondata, per i Paesi in cui l'etica religiosa si collega ai principi democratici propri di uomini liberi. In sé, argomenta Tocqueville, la religione tende ai valori spirituali, quelli del cielo e, in generale, dell'elevazione dell'anima, non ai valori materiali del benessere. Ma essa, nelle società libere, democratiche, riguarda persone che, per la natura della società che si sono scelte, sono spinte alla ricerca del benessere materiale e deve quindi conformarvisi. È facile desumere da questo ragionamento che l'accettazione da parte della religione di questa etica mondana non appare come un "compromesso", in cui essa rinuncia alla sua coerenza. Infatti se l'idea di eguaglianza di uomini liberi comporta una società in cui la ricerca del benessere materiale è "naturale", la religione, in quanto si fonda dal punto di vista spirituale, sugli stessi principi, non potrà ignorare questi fattori. Ed ecco così che Tocqueville osserva: "Il principale dovere della religione è di purificare, regolare e limitare il gusto troppo ardente ed esclusivo del benessere che tutti gli uomini provano in tempi di eguaglianza, ma credo che sia per essa un errore tentare di domarlo interamente e distruggerlo". E conclude: "Esse non riusciranno affatto a distogliere gli uomini dall'amore delle ricchezze, ma possono persuaderli ad arricchirsi con mezzi onesti". Poi, a conferma di ciò, aggiunge che i preti americani "pur mostrano al fedele l'altro mondo come il grande oggetto delle sue preoccupazioni e delle sue speranze, non gli proibiscono di cercare onestamente il benessere in questo". E "lungi dal far vedere come queste due cose siano divise e contrarie, si occupano piuttosto di trovare in quale punto esse si tocchino e si congiungano"

Tocqueville, poi, a differenza di Max Weber, ritiene che la religione cristiana che meglio si addice a questa formulazione non è quella protestante, è quella cattolica, posto che riesca a sottrarsi agli errori politici che hanno generato odio nei suoi confronti. La spiegazione che dà il nostro autore, che non professava una particolare fede religiosa, della superiorità del cattolicesimo, nella società democratica di tipo capitalistico, quella degli Usa da lui osservata, è che il cattolicesimo ha un ordinamento unitario, uniforme: e ciò è conforme allo spirito democratico. Sembra quasi che qui Tocqueville trovi una analogia fra la Chiesa cattolica in cui al vertice vi è una guida unitaria e il modello democratico americano in cui per assicurare l'u-

nità del sistema, basato su principi individualistici, al suo vertice c'è un presidente dotato di grande potere. "I nostri nipoti – arguisce Tocqueville – tenderanno sempre più a dividersi in due parti: gli uni usciranno interamente dal cristianesimo, gli altri entreranno nel seno della chiesa romana".<sup>14</sup>

14. C'è un *prius* e se c'è, quale è, nel modello democratico teorizzato da Tocqueville, in cui sono intrecciati questi cinque fattori: dell'eguaglianza come diritto democratico, dell'individualismo nella società senza classi, della ricerca del benessere economico, dell'appello alla ragione con orientamento alla pratica, della religione cristiana come principio moderatore ed unificatore di etica sociale? A me pare che un *prius* vi sia, pur nell'intreccio, a volte, quasi inestricabile, di questi fattori. E mi pare che esso stia nel sentimento di libertà. Esso permea l'idea di eguaglianza, la rende sistematicamente democratica, fonda l'ordinamento economico e sociale sulla assenza di privilegi e sulla iniziativa e sulla responsabilità individuale. Ed è ancora lo spirito di libertà che dà luogo al primato della ragione, la orienta pragmaticamente, genera la ricerca di principi religiosi, basati sul rispetto dei valori individuali, che consentono alle persone di soddisfare all'esigenza di andare oltre la ricerca del benessere economico. C'è, per altro, in Tocqueville il costante timore che la società democratica, basata su questo intreccio di fattori che stanno fra loro in un non facile equilibrio, possa cadere sotto la tirannia della maggioranza: e ciò non solo dal punto di vista politico, anche dal punto di vista dei gusti e dei costumi. Egli vorrebbe, invece, la libertà di tutti gli individui e, nello stesso tempo, vorrebbe che non fossero perduti i valori dell'aristocrazia. Ma sa quanto ciò sia difficile. "Appunto perché non sono un avversario della democrazia, ho voluto essere sincero verso di essa", scrive nell'introduzione al volume secondo del suo libro. E nella conclusione scrive che l'eguaglianza è una tendenza inarrestabile delle società umane, ma che le nazioni hanno davanti a loro una scelta fra la possibilità che "l'eguaglianza le conduca alla servitù o alla libertà, alla civiltà o alla barbarie, alla prosperità o alla miseria". Tocqueville ammira la democrazia americana, basata sull'eguaglianza, in quanto in essa prevale lo spirito di libertà, che genera civiltà e prosperità. E ciò consente di accettarne i difetti, rimanendo però sempre nella posizione critica di chi è amico. A duecento anni di distanza, questa posizione-giudizio fa di lui un autore europeo estremamente attuale.

<sup>14</sup> Capitolo sesto, Parte prima, del Libro terzo.

TITO LUCREZIO RIZZO

L'INDIPENDENZA DEI GIUDICI NEL PENSIERO DI  
ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Il continuo accendersi dei dibattiti politici e dottrinali nel nostro Paese in merito al ruolo della Magistratura, alla separazione della carriera del giudice da quella del Pubblico Ministero, alla necessità di ristabilire gli equilibri costituzionalmente sanciti fra i tradizionali poteri dello Stato (il Legislativo, l'Esecutivo ed il Giudiziario), rende vieppiù interessante il pensiero di Tocqueville a quasi due secoli di distanza dai suoi scritti.

È doveroso premettere che gli Stati Uniti d'America, sui quali egli scrisse la più vasta e lucida opera mai realizzata da un europeo sul Nuovo Mondo, sin dal loro costituirsi furono un Paese di *common law*, cioè un Paese nel quale, a differenza di quelli continentali europei di derivazione romanistica, la principale fonte del diritto era (ed è tuttora) costituita dalle sentenze dei giudici. Le riflessioni dell'Autore, giustamente considerato uno dei padri del liberalismo moderno, non possono pertanto essere oggetto di acritiche e fuorvianti trasposizioni in un ambito come quello italiano, che ha conosciuto delle vicende storico-giuridiche assai diverse e che è l'erede principale della tradizione del *jus scriptum*, esaltante la centralità del ruolo della legge.

Nondimeno, dopo aver preso atto delle differenze sostanziali esistenti fra i due sistemi, il primo basato sul preminente potere normativo del magistrato, che opera secondo la regola dello *stare decisis*<sup>1</sup>, il secondo sull'esclusivo potere normativo del Parlamento, riteniamo quanto mai utile una rilettura dei tratti essenziali del pensiero dello studioso francese, poiché è dato evincerne delle linee-guida universali, che trascendono il sistema di riferimento e riguardano l'idea stessa di democrazia, al di fuori di ogni vincolo di spazio e di tempo.

<sup>1</sup> È il principio fondamentale degli ordinamenti anglosassoni, in virtù del quale i giudici inferiori debbono rispettare le sentenze precedenti di quelli superiori, al fine di assicurare una linea di omogeneità giurisprudenziale.

Tornando alla realtà italiana, il problema del rapporto tra giurisdizione e legislazione è tutt'altro che recente. Negli anni Settanta del secolo appena trascorso si era manifestato il fenomeno di alcuni giudici politicizzati, che miravano a porsi loro stessi come legislatori, in spreto alle competenze predeterminate della Costituzione.

Giovanni Cassandro, giudice costituzionale e già segretario del P.L.I. nel dopoguerra, criticò tale tendenza esaltando l'apoliticità della funzione giurisdizionale, senza la quale sarebbe venuta meno la certezza del diritto, l'eguaglianza dei cittadini innanzi alla legge e la loro libertà. Allorché i magistrati applicavano la norma astratta al caso concreto - notava l'insigne giurista - creavano indubbiamente un *quid novi*, che però sorgeva *ex vinculis* dal corpo preconstituito delle norme e, pertanto, non era condivisibile l'operato di quei giudici i quali pensavano che "la giustizia deve essere amministrata non applicando la legge e servendo la legge, ma piegando la legge (attraverso l'interpretazione) a strumento eversivo di un ordinamento che non realizza o non realizza ancora l'*ideologia* che i giudici prediligono, difendono, propagano, e intendono addirittura attuare con le loro sentenze."<sup>2</sup>

Andando più a ritroso nel tempo, il Cassandro ricordava che la liceità del disapplicare la legge da parte dei giudici, problema ricorrente nella storia del diritto nei momenti di crisi dell'autorità centrale, era stata discussa già nel sec. XII d.C. nell'Università di Bologna, dove si erano contrapposte le tesi dei glossatori Martin e Bulgaro.

Il primo era fautore della supremazia dell'osservanza dello *strictum jus*, il secondo della *aequitas* di cui il singolo magistrato poteva farsi direttamente interprete; ma finì con il prevalere la tesi di Bulgaro, in virtù della quale solo il legislatore poteva recepire l'equità e tradurla in precetti positivi.

Vero è, per converso, che nell'età medievale i giudici, anche quelli di nomina regia, erano di fatto dotati di un'autonomia oggi impensabile, data la mole delle fonti del diritto (costituzioni imperiali, leggi feudali, statuti comunali, diritto canonico, diritto comune, consuetudini, etc.) innanzi alla quale la loro "interpretazione" sovente era determinante nell'individuare ed adattare la norma al caso concreto loro rappresentato.

Dunque lo *strictum jus* di martiniana memoria era come un'odierna autostrada - se ci è consentito il paragone - dove il giudice-pilota poteva scegliere la corsia, ma non inventarsi il percorso; mentre l'attuale nostro magistrato è vincolato a camminare nell'unica corsia consentita dalla Costituzione, che è quella della legge ordinaria.

Avvicinandoci a grandi passi al periodo di Tocqueville, ricordiamo che nel sec. XVIII gli illuministi, fautori della divisione dei poteri e della chiarezza delle leggi, erano stati fermamente avversi ad un'attività del giudice che, in ossequio all'equità, si fosse spinto a lenire quello che ritenevano

<sup>2</sup> Così G. Cassandro, *I giudici eletti*, in "Diritto e società", n. 1, 1978, p.161.

dovesse essere il giusto rigore della legge: ciò si sarebbe risolto in un nuovo arbitrio, che avrebbe vanificato il loro impegno per l'invocata certezza del diritto.

In quel periodo nell'Europa continentale erano state effettuate delle raccolte normative, per ribadire la prevalenza della legge sull'attività interpretativa dei magistrati e per tentare di porre fine al particolarismo giuridico, con la riaffermazione dell'unicità della fonte di produzione, riferibile ovunque al monarca, a vantaggio della chiarezza, dell'auspicata coerenza e della generale vigenza del sistema legislativo (p. es. le Costituzioni di Vittorio Amedeo II re di Sardegna del 1729; il Codex Theresianus di Maria Teresa d'Austria del 1766, etc.).

Occorre però arrivare alla fine del sec XVIII, con le Rivoluzioni americana e francese, perché vedessero la luce le prime codificazioni costituzionali in senso moderno, cioè non meramente antologico - compilative come quelle appena citate, bensì innovative ed organiche, in quanto dotate di un'intima armonia interna.

Queste ultime posero fine nelle varie nazioni all'era del cosiddetto *jus commune*, vale a dire del diritto romano giustiniano riscoperto nel sec. XII da Irnerio alla Scuola di Bologna, da dove si sarebbe irradiato come la "scienza del diritto" per eccellenza ovunque in Europa.

Tale scienza avrebbe finito per dominare la storia giuridica del nostro continente, fino alle menzionate codificazioni, mantenendo comunque, anche dopo la loro entrata in vigore, una sua linfa vitale di sopravvivenza quale *diritto della ragione*, grazie alla razionalità ad esso intrinseca. Così, più o meno inconsapevolmente, proprio attraverso il mondo del diritto si venne a configurare l'unità ideale della Europa.<sup>3</sup>

Lo spirito liberale che la Restaurazione post-napoleonica non era riuscito a soffocare, passò dall'originaria matrice individualistica circoscritta alla mera protezione del singolo agire da interferenze esterne, a nuovi obiettivi di coinvolgimento sociale.

Ne derivò la partecipazione del singolo, tramite la rappresentanza parlamentare, al processo di decisione della legge, che lo rese compartecipe del potere sovrano cui spontaneamente si sottometteva<sup>4</sup>.

In tal modo venne a maturazione quel sincretismo tra liberalismo e democrazia, che nella comune istanza per l'introduzione del suffragio universale fu il tramite per la promozione di un'ascesa dell'individuo inserita nella più ampia cornice del progresso generale dell'intera sua comunità di appartenenza<sup>5</sup>.

Onde evitare tuttavia che la democrazia fagocitasse il liberalismo, cioè che la mera logica dei numeri potesse prendere il sopravvento sull'individuo, occorreano degli antidoti a tutela delle minoranze: questo problema

<sup>3</sup> F. Calasso, *L'unità giuridica dell'Europa*, Rubettino, Soveria Mannelli, p. 7.

<sup>4</sup> V. G. Bedeschi, *Alexis, il bello della diretta*, ne "Il Sole 24 Ore" del 5 giugno 2005.

<sup>5</sup> Sul punto, cfr. E. P. Lamanna, *La filosofia dell'Ottocento*, Le Monnier, Firenze 1962, p. 251 segg.

fu centrale nel pensiero e nell'opera di Alexis de Tocqueville<sup>6</sup>. Egli vide chiaramente che la mobilità delle classi sociali era una forza positiva che poteva scongiurare tendenze involutive, al pari della nascita di tante associazioni intermedie fra lo Stato ed il cittadino, cioè di quella pluralità ordinamentale che in Italia avrebbe avuto in seguito un sostenitore appassionato in Santi Romano. Non a caso l'attenzione di Tocqueville si era soffermata con particolare enfasi su quella realtà di base di origine medioevale che era rappresentata dal Comune, la cui genesi era a lui ben nota, in ragione della sua formazione storico-giuridica.

Nel Nuovo Mondo tale realtà si era configurata da subito come la struttura organizzativa fondamentale, il che fu puntualmente rilevato dal pensatore francese, che così annotò: "Nel Comune, come dappertutto, il popolo è la fonte dei poteri sociali, ma in nessun luogo esercita la sua funzione così direttamente [...]. Il corpo degli elettori, dopo aver nominato i magistrati, li dirige lui stesso in tutto ciò che non è pura esecuzione delle leggi dello Stato"<sup>7</sup>.

Questa riflessione dell'Autore sulla positività di un sistema elettivo delle magistrature locali, con gli inevitabili condizionamenti legati alle maggioranze che le avevano votate, non è in contrasto – come vedremo – con il suo fermo sostegno all'autonomia di quelle federali, riconducibile alla diversa logica della necessaria unitarietà dello Stato centrale, di cui le seconde erano espressive.

L'America dunque gli apparve l'organizzazione statale ideale, nella quale gli individui da soli, o nelle agglomerazioni intermedie, potevano liberamente decidere del loro futuro prima di qualsiasi intervento da parte del potere centrale: ecco allora il decentramento amministrativo, l'esercizio federale, il sistema radicato delle libertà civili e politiche, e così via.

Prendendo nettamente le distanze da molti suoi connazionali, esponenti di un liberalismo con forti venature anticlericali, Tocqueville sostenne che innanzi alla modernizzazione, di fronte a masse assetate solo di maggior benessere, occorreva recuperare lo spirito della religione, per scongiurare la tentazione di un "dispotismo paterno" volto ad addormentare le coscienze dei cittadini, attraverso il soddisfacimento delle loro sole istanze materiali.

L'Autore pertanto fu fautore di un incontro non soltanto tra il liberalismo e la democrazia, ma anche tra il primo e la religione, per armonizzare le giuste aspirazioni di crescita economica di una collettività, con le superiori esigenze dell'innalzamento spirituale della stessa<sup>8</sup>.

L'opera più importante di Tocqueville, *La democrazia in America*, fu pubblicata in due parti, nel 1835 e nel 1840, e venne ristampata per ben 12 volte, segnando per il pensiero liberale la svolta significativa testé

<sup>6</sup> A. de Tocqueville, *Liberalismo e democrazia*, ne *Il liberalismo europeo*, a cura di V. De Caprariis e T. Amato, Garzanti, Milano 1963, p. 115 segg.

<sup>7</sup> Il brano è riportato da G. Bedeschi, *Alexis, il bello della diretta* cit.

<sup>8</sup> Sul punto cfr. N. Matteucci, *La tradizione liberale*, in [www.societalibera.org/liberali/oggi/matteucci](http://www.societalibera.org/liberali/oggi/matteucci); nonché [www.filosofico.net/Tocqueville](http://www.filosofico.net/Tocqueville).

ricordata<sup>9</sup>, riguardo alla quale meritano una particolare attenzione le osservazioni sul potere giudiziario.

Giunto Oltreoceano, Tocqueville rilevò che quel che riusciva più difficile da comprendersi per uno straniero, era proprio l'assetto di tale potere, al cui riguardo testualmente osservò: "Non vi è avvenimento politico in cui non si intenda invocare l'autorità del giudice"<sup>10</sup>.

Negli Stati Uniti, come in Europa, il giudice operava solo previo esperimento di un'azione processuale e si occupava soltanto del singolo caso sottopostogli.

Tuttavia aveva poteri ben più ampi rispetto a quelli dei colleghi europei, poiché – proseguiva l'Autore – "gli americani hanno riconosciuto ai giudici il diritto di fondare le loro sentenze sulla Costituzione, piuttosto che sulle leggi. In altri termini, hanno loro permesso di non applicare quelle leggi che ritengono incostituzionali".

In America la Costituzione non era ritenuta immutabile come in Francia, ma non poteva tuttavia neanche essere modificata dai poteri ordinari come in Inghilterra, dal momento che occorrevano delle procedure lunghe e complesse nell'ambito di forme prestabilite.

Allora come oggi, la Costituzione era garantita dalle Corti di Giustizia, in grado anche di paralizzare le leggi ordinarie che fossero state ritenute in contrasto con la Costituzione medesima.

Dette Corti, e quella Suprema più di ogni altra, erano dotate di poteri tali che qualcuno aveva definito enfaticamente quello degli Stati Uniti come un "Governo dei Giudici"<sup>11</sup>.

Il cittadino americano dunque, che si fosse ritenuto vulnerato da una determinata legge, sapeva di poter ricorrere alla via processuale per evitarne gli effetti, con la conseguenza che innanzi al moltiplicarsi del contenzioso giudiziario la legge impugnata finiva con il perdere l'efficacia sua propria. Pertanto – proseguiva l'Autore – o il popolo cambiava la Costituzione, grazie alla quale la legge era disattesa con giurisprudenza costante, oppure il Parlamento modificava la legge stessa.

"Racchiuso nei suoi limiti – osservava conseguentemente Tocqueville – il potere accordato ai Tribunali americani di pronunciarsi sull'incostituzionalità di una legge, forma ancora una delle più forti barriere che siano mai state elevate contro la tirannide delle Assemblée politiche"<sup>12</sup>.

Più simile alle tradizioni europee era la procedura per la messa in stato di accusa dei funzionari pubblici, Presidente degli U.S.A. incluso, comprendente la contestazione degli addebiti effettuata preliminarmente dalla Camera dei Rappresentanti, ed il successivo giudizio che veniva formulato dal Senato. Quest'ultimo - allora come oggi - poteva pronunciare la rimozione (p. es. del

<sup>9</sup> Cfr. J. Godechot, *Le grandi correnti della storiografia nella Rivoluzione francese*, in *Nuove questioni di storia moderna*, Marzorati, Milano 1972, pp. 1369-70.

<sup>10</sup> A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 1982, p. 101.

<sup>11</sup> Cfr. G.B. Rizzo, *La democrazia americana*, in *Scritti vari*, Giuffrè, Milano 1973, p. 42.

<sup>12</sup> A. de Tocqueville, *Op. cit.*, p. 105.

Presidente stesso, nel caso di accusa di alto tradimento), intervenuta la quale il funzionario allontanato tornava ad essere un cittadino comune, soggetto in quanto tale alla giurisdizione della Magistratura ordinaria<sup>13</sup>.

Riguardo a ciò Tocqueville così osservava: “Lo scopo principale del giudizio politico negli Stati Uniti è dunque quello di togliere il potere a chi ne ha fatto cattivo uso, ed impedire che questa stessa persona ne possa per l'avvenire essere rivestita”.

In tal modo si era venuto a creare un sistema misto, che dava alla destituzione amministrativa tutte le garanzie del giudizio politico e, per converso, toglieva “al giudizio politico il suo più forte rigore”.

Viceversa nel Vecchio Continente i corpi politici eccezionalmente chiamati a funzioni giudicanti (p. es. la Camera dei Pari francese per la messa in stato di accusa dei Ministri) emettevano essi stessi direttamente la sentenza contro il convenuto in giudizio.

I reati per i quali in genere i funzionari pubblici potevano essere sottoposti ad un giudizio politico, erano quelli di una generica “condotta colpevole”, o quello parimenti genericamente definito di “cattiva amministrazione”<sup>14</sup>, mentre per il Capo dello Stato erano contemplati quelli di “alto tradimento, corruzione o altri grandi crimini o delitti”.

Tocqueville nonostante ciò concludeva che “gli americani, impedendo ai Tribunali politici di pronunziare pene giudiziarie, abbiano prevenuto le conseguenze più terribili della tirannide legislativa, ma non la tirannide stessa<sup>15</sup>. Ed io non so - soggiungeva - se nel suo complesso il giudizio politico come lo si concepisce negli Stati Uniti, non sia l'arma più formidabile che mai sia stata messa nelle mani della maggioranza”.

Proprio in ragione della struttura federale del proprio Stato, il governo americano doveva poter contare più di ogni altro sull'appoggio della giustizia, poiché il federalismo lo rendeva naturalmente più debole innanzi ad eventuali conflitti con la periferia.

L'unitarietà della giurisdizione si esprimeva a livello di vertice nella Suprema Corte degli Stati Uniti, competente a decidere sulle questioni di interesse generale, sui conflitti di attribuzione fra le Corti dei singoli Stati dell'Unione, sulle controversie fra questi ultimi, o tra privati cittadini appartenenti a differenti territori statuali, o ancora sulle cause intentate da particolari categorie di soggetti (p. es. gli Ambasciatori).

La Suprema Corte era inoltre preposta a decidere le controversie in tema di commercio marittimo interno, di diritto internazionale ed in tutto quanto era disciplinato dalla Costituzione federale (p. es. i dazi, la monetazione, etc.).

Del pari deliberava su cause dovute a norme indebitamente varate dai singoli Stati membri in contrasto con la Costituzione; mentre per le cause

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 110.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 111.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 113.

minori operavano le giurisdizioni inferiori<sup>16</sup>.

Tocqueville acutamente osservava che l'Unione, così come era stata costituita dal 1789, aveva sì una sovranità ristretta, ma che in compenso era stato sancito che nel suo ambito esisteva un solo, unico popolo<sup>17</sup>. In conseguenza di ciò la giurisdizione dei singoli Tribunali locali era destinata ad ampliarsi o a restringersi, specularmente alle variazioni in più o in meno di quella, di ben altro spessore, esercitata dalla Suprema Corte, posta al vertice di un potere giudiziario che - rilevava l'Autore<sup>18</sup> - non aveva mai avuto una similare forza presso nessun popolo.

I membri della Suprema Corte venivano nominati dal Presidente degli Stati Uniti, sentito il Senato: la loro indipendenza dagli altri poteri era altresì garantita dalla loro inamovibilità vita natural durante e dal fatto che il loro stipendio, una volta determinato, non era assoggettabile al controllo parlamentare.

“Nelle mani dei sette giudici federali - commentava perciò Tocqueville - stanno la pace, la prosperità, l'esistenza stessa dell'Unione. Senza di loro la Costituzione sarebbe lettera morta; a loro si appella il Potere esecutivo per difendersi dalle usurpazioni del Corpo legislativo, e questo per difendersi dagli atti dell'Esecutivo; l'Unione per farsi obbedire dagli Stati; gli Stati per respingere le pretese esagerate dell'Unione; l'interesse pubblico contro l'interesse privato; lo spirito di conservazione contro l'instabilità democratica. Il potere di questi giudici è illimitato, ma è un *potere morale*. Essi sono onnipotenti finché il popolo accetta di obbedire alla legge; non possono nulla quando la disprezza<sup>19</sup>”.

Tocqueville avanzò nella sua analisi fino a sostenere che persino gli eventuali errori del Presidente o del Congresso non sarebbero stati pericolosi per l'Unione quanto quelli commessi dai supremi giudici federali, in quanto - scrisse - “se la Corte Suprema venisse mai ad essere composta da uomini imprudenti o corrotti, la Confederazione dovrebbe temere l'anarchia o la guerra civile. I giudici federali non debbono dunque soltanto essere buoni cittadini, uomini istruiti e probi, qualità necessarie ad ogni magistrato; bisogna anche che siano uomini di Stato; è necessario che sappiano discernere lo spirito del loro tempo, affrontare gli ostacoli che si possono vincere, ed uscire dalla corrente quando il flutto minaccia di trascinare con loro la sovranità dell'Unione e l'obbedienza dovuta alle sue leggi”.

Ovunque negli Stati costituzionali europei il massimo della sovranità era nelle mani del Legislativo, cui erano subordinati l'Esecutivo ed il Giudiziario, con il rischio che ne derivava - ad avviso di Tocqueville - di un *dispotismo della maggioranza*<sup>20</sup>.

Diversamente, negli U.S.A., il potere sovrano era articolato - lo si è visto - su di una base federale saldamente legata tramite un sistema giurisdiziona-

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 143.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 144.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 148.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p.149.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 152.

le di tipo piramidale.

Alla base operavano (ed operano ancora oggi) magistrati eletti per un periodo di tempo limitato e con retribuzioni stabilite dal Potere legislativo, cui erano conseguentemente assoggettati.

Sia in materia civile che in quella penale, accanto ai giudici “togati” intervenivano nei tribunali dei giurati popolari, in un’articolazione mista i cui vantaggi erano quanto mai evidenti nella prima, dove i giudici con l’apporto della loro competenza tecnica e della loro scienza potevano orientare quelli di estrazione popolare, ignari del diritto<sup>21</sup>.

In campo penale, viceversa, dove l’analisi dei fatti era più importante della puntuale conoscenza delle norme da applicare, Tocqueville osservava che entrambe le categorie di giudici erano in grado di esprimere le loro valutazioni, con la stessa profondità di giudizio<sup>22</sup>.

A corollario della sua analisi così concludeva: “Con l’aiuto della giuria civile, la Magistratura americana ha introdotto ciò che io chiamo lo spirito della legge, fin nelle ultime classi sociali. Così la giuria, che è il mezzo più potente per far governare il popolo, si dimostra il mezzo più efficace per insegnargli a governare”.

All’inizio di questo Millennio è balzata all’attenzione di tutto il mondo l’importanza della Suprema Corte, a causa del controverso computo dei voti del democratico Al Gore e del repubblicano George W. Bush, che si è risolto con la decisione di tale Corte, che – com’è noto – ha attribuito la vittoria finale per la nomina a Presidente degli Stati Uniti al secondo.

L’alta giurisdizione federale è, pur nella fallibilità di tutte le istituzioni umane, tuttora quanto mai essenziale per assicurare l’ordinato svolgimento della vita politica nazionale e per garantire l’equilibrio fra le massime istituzioni<sup>23</sup>.

Tale essenzialità non va peraltro confusa - lo ha bene osservato M. Teodori<sup>24</sup> - con il cosiddetto *governo dei giudici* o con le loro possibili interferenze sul potere legislativo, poiché in realtà, ferma la reciproca indipendenza dei tre tradizionali poteri dello Stato, negli U.S.A. i cittadini hanno un’opportunità in più per far valere i loro diritti, qualora non riescano ad ottenerne l’auspicata tutela in sede legislativa o governativa.

Ben diverso dal modello americano è quello vigente nel nostro Paese, dove la nota riforma del Titolo V della nostra Costituzione ha conferito ampio spazio alle autonomie locali in ossequio ad un federalismo poco appropriatamente evocato, trattandosi, a differenza che Oltreoceano, della frammentazione e non dell’aggregazione (come l’etimo *foedus* lascerebbe altrimenti intuire) delle realtà territoriali esistenti.

Entrando nello specifico della giustizia, le differenze sono ben più marcate perché, innanzi tutto, la nostra Magistratura ha una configurazione uni-

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 278.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Cfr. al riguardo M. Teodori, *Benedetti Americani*, Mondadori, Milano 2003, p. 135.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

taria nei vari livelli di giurisdizione, che la rende *in toto* e non solo agli apici indipendente da ogni altro potere. Tale indipendenza, oltre all'espressa previsione costituzionale (art. 104 cost.), è garantita dalle procedure concorsuali stabilite per accedervi e dall'inamovibilità dei suoi appartenenti (artt. 106 e 107 cost.).

Questi ultimi, come recita testualmente l'art. 101 cost., sono *soggetti soltanto alla legge*, che pertanto costituisce per un verso la fonte del loro potere e per altro verso ne costituisce il limite invalicabile.

In tempi abbastanza a noi vicini è stata messa in discussione - com'è noto - l'unitarietà della Magistratura, che alcuni vorrebbero distintamente articolata nella carriera giudicante ed in quella del Pubblico Ministero, anche per rendere più equilibrato il rapporto fra accusa e difesa, attualmente sbilanciato ai danni della seconda.

Non si tratterebbe in realtà di un novità per il nostro Paese, dal momento che, a partire dall'Unità e fino al periodo fascista, quella del P.M. era una carriera a parte, posta alle dirette dipendenze dell'Esecutivo e quindi priva di quella connotazione autonoma che avrebbe dovuto assicurarle l'esercizio sereno ed imparziale dell'azione penale.

Il problema è tornato dunque di attualità in seguito alla cosiddetta *Tangentopoli*, nel cui ambito i magistrati del pool di *Mani pulite* della Procura di Milano avviarono una serie di procedimenti penali per corruzione ed illecito finanziamento ai partiti, in cui furono inquisiti o arrestati membri sia del Parlamento che del Governo.

L'equilibrio dei fondamentali tre poteri teorizzato dal barone Montesquieu ne risultò profondamente alterato, ma trattandosi di una fase di crisi, seppur non destinata ad esaurirsi nell'arco di un breve lasso di tempo, la contingente confusione dei ruoli non poteva di per sé portare ad involuzioni di tipo autoritario.

La funzione di "supplenza", che di fatto venne ad essere esercitata dal potere giudiziario - o meglio da parte di esso - innanzi all'arretramento sbi-gottito di un Parlamento vacillante sotto i colpi dei mandati di arresto, poteva ancora ritenersi "fisiologica" nell'ambito di una fase di decadenza (morale prima che giuridica) destinata ad alternarsi con altre di ascesa.

Si trattava infatti di uno di quei momenti facenti parte, secondo la lezione crociana, dell'idea stessa di progresso, che si svolge come una spirale con tratti in salita e altri in discesa, e non nella direzione di una linea retta che s'innalza costantemente, illusoriamente ipotizzata nell'Ottocento<sup>25</sup>.

Chiusa l'era di *Tangentopoli*, anche dopo la riforma elettorale che ha segnato con il passaggio dal sistema proporzionale a quello maggioritario - riforma votata non tanto per una sopraggiunta inadeguatezza del primo ad esprimere l'orientamento politico dei più, quanto per la sua (ingiusta) identificazione quale principale causa della deriva morale dei partiti tradiziona-

<sup>25</sup> Sul punto cfr. G. Cassandro, *Sul problema della continuità*, in *Annuario scientifico dell'anno 1972 della scuola di Scienze politiche di Atene Panteios*, 1972, p. 145.

li - alcune frange della Magistratura hanno stentato a rientrare nei ranghi loro assegnati dalla Costituzione.

Ne sono derivate – come accennato – proposte di riforma, non del tutto disinteressate, per separare la Magistratura giudicante da quella inquirente, la qual ultima dovrebbe tornare sotto l'Esecutivo, come in età regia.

Ciò comporterebbe, a nostro avviso, una speculare straripamento: questa volta dell'Esecutivo nei confronti del Giudiziario, che ha già superato a sua volta gli argini che lo separano dal Legislativo. Quest'ultimo in virtù della rappresentanza conferitagli dal popolo, è *l'unico depositario del potere sovrano*.

Con il perdurare o addirittura l'istituzionalizzazione della confusione dei ruoli, e con il rischio della concentrazione nelle mani di una medesima forza politica del potere legislativo, di quello esecutivo e di gran parte di quello giudiziario, verrebbe a realizzarsi quella "dittatura della maggioranza" che Tocqueville aveva vivamente aborrito.

Contro tale rischio esistono bensì meccanismi di garanzia, come i poteri di controllo assegnati al Capo dello Stato ed alla Corte costituzionale; nonché la procedura "rafforzata" che prevede una maggioranza qualificata per cambiare una Costituzione come la nostra (perciò detta "rigida"); ed infine i paletti insormontabili dei diritti fondamentali ivi riconosciuti, che dunque sono ad essa preesistenti e che nessuna sua eventuale riforma potrebbe eliminare.

La formale separazione dei tre poteri fondamentali da sola non basta dunque a garantire il reciproco controllo e bilanciamento, nel caso di una loro riferibilità sostanziale ad una stessa forza politicamente prevalente<sup>26</sup>.

La Costituzione, dal canto suo, non è un dominio riservato alle maggioranze che si alternano al Governo, ma appartiene al popolo - come ha ben osservato A. Maccanico<sup>27</sup> - cioè al presente ed al futuro della collettività nel suo insieme.

Una maggioranza, per quanto estesa, non deve mai scalfire i diritti delle minoranze e non deve contrastarne la possibilità che, in tempi più o meno vicini, attraverso la propaganda propria o gli errori altrui, possano a loro volta divenire maggioranza, per quella che gli anglosassoni amano definire l'"oscillazione del pendolo" (o altalena dei partiti)<sup>28</sup>.

In conclusione, sarà utile aver sempre presenti le riflessioni e le lungimiranti analisi di Tocqueville, il cui pensiero, a distanza di quasi due secoli, rimane di sorprendente attualità e ne perpetua l'immortalità spirituale, anche sopra il cielo di questa nuova Europa, che ha più che mai bisogno di riconoscersi in solidi e duraturi valori morali e politici.

<sup>26</sup> V. M. Luciani, *Ma anche Tocqueville ha usato quello stesso concetto*, ne "La Stampa", del 12 marzo 2005.

<sup>27</sup> A. Maccanico, *Non si può profanare la Costituzione*, in "Europa", del 14 ottobre 2004.

<sup>28</sup> Cfr. G.B. Rizzo, *I diritti delle Minoranze*, in *Scritti vari* cit., p. 35.

LUGI COMPAGNA

RIMPIANTO ARISTOCRATICO E MODERNITÀ DEMOCRATICA  
(DA MONTESQUIEU A TOCQUEVILLE)

«Ciò che uno straniero – secondo Tocqueville – comprende con maggior fatica negli Stati Uniti è l'organizzazione giudiziaria. Non vi è avvenimento politico in cui non si intenda invocare l'autorità del giudice; l'osservatore ne trae naturalmente la conclusione che il giudice è in America una delle prime forze politiche. Se in seguito esamina la costituzione dei tribunali, a prima vista, scopre solo attribuzioni e abitudini giudiziarie; *il magistrato sembra introdursi solo per caso negli affari pubblici; ma è un caso che si ripete tutti i giorni*».

Quando il Parlamento di Parigi faceva delle rimostranze o rifiutava di registrare un editto, quando chiamava innanzi a sé un funzionario, che aveva prevaricato, l'azione politica del potere giudiziario era evidente, visibile, vistosa. Nulla di simile accadde a Tocqueville di riscontrare in America. Quei caratteri dell'"antico regime", della società divisa in "ceti", ad un secolo di distanza dalle riflessioni e descrizioni del magistrato Montesquieu, parvero a Tocqueville soltanto europei. L'America era nata ed era cresciuta entro un ordine giuridico e sociale decisamente egualitario, individualistico, "democratico", che al montesquieuiano potere giudiziario aveva tracciato un ruolo di arbitro, nel quadro di riferimenti sempre meno montesquieuiani.

Il quadro di riferimento di Montesquieu era stato proprio il tessuto politico e costituzionale dell'"antico regime", nel quale il giudice ereditava o comprava la sua carica ed era una autorità "sociale", prima che politica, e comunque non era in nessun senso titolare di un'autorità delegata dallo Stato. «I poteri intermedi, subordinati e dipendenti, costituiscono – per lui – la natura del governo monarchico, di quello cioè nel quale uno solo governa grazie a leggi fondamentali»<sup>1</sup>.

Il nucleo delle "leggi fondamentali" consisteva nella continuità delle pre-

<sup>1</sup> C. Montesquieu, *De l'esprit des lois* [1748], trad. it. *Lo spirito delle leggi*, Utet, Torino 1952, I, II, 4, p. 77.

rogative aristocratiche, soprattutto per quanto concerneva l'attribuzione dei beni e delle funzioni sulla base di ascrizioni di *status*, anziché sulla base della volontà generale ed astratta. L'autonomia privata e la generalità della legge avrebbe intaccato prima e sradicato poi l'ordine rituale. Ma Montesquieu aveva preferito arroccarsi come se quelle arcaiche strutture fossero ancora in funzione<sup>2</sup>.

Tocqueville, invece, dell'erosione incessante dell'aristocrazia feudale, in seguito alla diffusione del commercio e all'influenza crescente del denaro, era pienamente consapevole. L'esperienza americana gli aveva mostrato come, quanto, perché l'incredibile (in termini europei) circolazione del denaro fosse nelle società moderne insopportabile alle rigidità di ceti, di nome, di età, di generazione<sup>3</sup>.

«Il passaggio – rileva Nadia Urbinati – dall'essere all'avere è la porta spalancata all'eguaglianza perché da un lato erode ogni autorità indipendente dalla valutazione dei soggetti (il giudizio individuale si fa sovrano) e dall'altro lato è un bene al quale tutti possono aspirare. Eguaglianza sociale come eguale opportunità di arricchirsi o semplicemente di possedere non è evidentemente la stessa cosa di egualitarismo. Semmai è la promessa dell'aperta competizione»<sup>4</sup>.

La fenomenologia della corporazione giudiziaria, la propria corporazione, aveva spinto Montesquieu a risalire alle radici più antiche della nobiltà di toga. Nella sua prospettiva i corpi giudiziari sono gli interpreti ma anche i creatori delle "leggi fondamentali"; il suo giudice non esplica quella che nel linguaggio moderno si definirebbe una funzione dello Stato, ma è piuttosto il titolare di una funzione sociale, "pre-politica", non stabile, non "di carriera", riconducibile magari al proprio sangue blu, ma che non costituisce un potere fisso.

«È opportuna – si chiede Montesquieu – la venalità delle cariche? No negli Stati dispotici dove il principe deve avere la facoltà di assumere e licenziare in un attimo i suoi sudditi. Sì, invece, negli Stati monarchici, perché fa esercitare come se fosse un mestiere di famiglia quello che per virtù non si vorrebbe intraprendere, perché destina ciascuno al proprio dovere e rende ancor più permanenti gli ordini dello Stato»<sup>5</sup>.

La fenomenologia del denaro, della sua intensa rapidissima circolazione da un americano all'altro («l'esperienza – per Tocqueville – insegna che è raro vedere in America due generazioni raccogliermi i favori»), gli servirà a

<sup>2</sup> «Le leggi devono vietare – per Montesquieu – il commercio ai nobili: "dei mercanti forniti di tanto credito si costituirebbero ogni sorta di monopoli". (*Ivi*, V, 8, I, p. 130).

<sup>3</sup> La legge che abolisce il maggiorascato e distribuisce egualmente fra tutti i figli l'eredità sarebbe stata considerata da Montesquieu in contrasto con la "legge fondamentale" dell'ordine cetuale. Tocqueville, invece, vi leggerà un fondamentale successo della democrazia americana: la famiglia come luogo di affetti prende il posto della famiglia come ceto, l'individuo diventa più importante del casato.

<sup>4</sup> N. Urbinati, *Tocqueville: il profumo dei soldi è democratico e in odore di santità*, "Il Riformista", 30 luglio 2005, p. 12.

<sup>5</sup> Montesquieu, *Op. cit.*, V, 19, I, p. 152 (cfr. P. Royer, *La société judiciaire depuis le XVIII siècle*, Presses Universitaires de France, Paris 1979, pp. 55-65).

comprendere e spiegare la modernità democratica: ordine sociale prima e più che assetto politico, un po' come lo era stata la antichità aristocratica per Montesquieu. Del resto, il denaro aveva già interessato lo stesso Montesquieu e Sieyès<sup>6</sup> per il carattere "rappresentativo" che esso conferiva agli scambi: non senza esplicita analogia con la forma delle relazioni politiche, sempre meno dirette e sempre più rappresentative.

«Tocqueville – avverte ancora la Urbinati – va oltre e vede nella logica del denaro il motore dell'eguaglianza, forse ancora più potente del cristianesimo, il quale fu comunque la cultura che rese popolare questa idea. Il denaro è indifferente al genere e al valore morale, al ceto sociale, alla razza e all'età. Passa tra le mani di tutti e raramente si ferma permanentemente da qualche parte. Il presente e il vicino futuro sono il suo tempo. La nobiltà, al contrario, ha nel passato la sua dimensione di legittimità, non circola liberamente, è immutabile ed ereditabile; è legata alla famiglia e, per accidente di nascita soltanto, all'individuo. Non così la ricchezza, che è instabile e condizionata dall'impegno del singolo»<sup>7</sup>.

Il percorso intellettuale di Tocqueville è quello di un europeo d'America. Esso si svolge, si alimenta, si articola nella incessante comparazione dei due sentieri di costituzionalismo, quello americano e quello francese, a ciascuno dei quali egli dedica i suoi più importanti scritti, *De la démocratie en Amérique*, elaborato tra il 1835 e il 1840, e *L'ancien Régime et la Révolution* del 1856. Vi si ricostruisce come dagli sforzi assolutistici dell'ancien régime, perpetuatosi e diffusosi in Europa nell'assetto amministrativo della rivoluzione, si produca la distruzione dei montesquieuiani "corpi intermedi": i *Parlements*, cioè il "deposito delle leggi", certo, ma anche le autonomie delle comunità locali, le aristocrazie legate al territorio, i loro onori e i loro oneri.

Di qui una Francia per sua natura esposta al dispotismo, potenzialmente in grado di riassumersi e concludersi nel prevalere della volontà della maggioranza, senza che nemmeno i principi della legalità formale appaiano difese sufficienti. Perché, avverte Tocqueville, «al fianco di un despota che comanda si trova quasi sempre un giurista che legalizza e dà sistema alle volontà arbitrarie e coerenti del primo»<sup>8</sup>.

Problema dei problemi, invece, del pensiero costituzionale americano sarà come limitare il potere tendenzialmente debordante e, proprio perché fornito della legittimazione rappresentativa, pericoloso del legislatore. Fin dalle origini, dal pensiero dei costituenti americani la stessa storia costituzionale britannica, se letta alla luce del principio della supremazia dell'assemblea rappresentativa, verrà considerata espressione di una sorta di dispotismo. La struttura dei diritti soggettivi e la loro tutela verrà pensata come argine contro le sempre possibili prevaricazioni delle maggioranze

<sup>6</sup> Cfr. L. Compagna, *Gli opposti sentieri del costituzionalismo*, Il Mulino, Bologna 1998.

<sup>7</sup> Urbinati, *Op. cit.*, p.12.

<sup>8</sup> A. de Tocqueville, *Political and Social Conditions of France* [1836], in Tocqueville, *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 1969, I, p. 218.

parlamentari. Vi saranno, quindi, diritti immediatamente tutelabili da qualunque organo giudiziario, che eserciterà così un ruolo di controllore delle maggioranze politiche.

Più e meglio di Tocqueville nessuno aveva fino ad allora compreso quel che la rivoluzione francese non aveva recepito della rivoluzione americana. La diffidenza americana verso il potere rappresentativo<sup>9</sup> aveva prodotto una distinzione, sconosciuta nel continente europeo, fra due ordini di norme: da un lato, le norme costituzionali, le sole che rappresentano la “volontà generale”; dall’altro le norme emanate dal legislatore ordinario, che deve limitarsi ad applicare la legge fondamentale.

«Pochi paesi – avevano rilevato gli autori del *Federalist* – sembrano aver ben compreso e aver applicato quella distinzione così fondamentale che l’America ha ormai pienamente accolto tra una Costituzione che viene fissata dal popolo e non può venire alterata dagli organi costituzionali, ed una legge votata dagli organi rappresentativi e che può venire quindi modificata da questi»<sup>10</sup>.

Caratteristica esclusiva del giudice americano, deduce Tocqueville, è il *judicial review*, ossia la competenza a giudicare, oltre le controversie tra i privati, anche le leggi. Lo schema della separazione dei poteri assume così un significato diverso da quello acquisito in Europa, perché il potere da sottoporre a controllo diventa, nell’accezione americana, essenzialmente quello legislativo. Nitide e precise le immagini di Tocqueville: «*Il magistrato sembra introdursi solo per caso negli affari pubblici; ma è un caso che si ripete tutti i giorni*».

Concepito come attivo protagonista del “processo di governo”, il giudice americano si presenta a Tocqueville con aspetti nuovi, irripetibili, insportabili, persino insospettabili nell’Europa di Montesquieu. Gli si attribuiscono due competenze decisive all’interno di tale “processo di governo”: il giudizio di costituzionalità su tutti gli atti dell’esecutivo e del legislativo, l’interpretazione definitiva delle norme di diritto positivo.

«Ne consegue – osserva Giorgio Rebuffa – un tipo di organizzazione giudiziaria antitetica a quella realizzata nel continente europeo: ad un giudice subordinato al potere legislativo si contrappone un giudice a cui è demandato il controllo delle attività del primo; ad un giudice organizzato su base burocratica, all’interno della struttura amministrativa, si contrappone un giudice loro controllore»<sup>11</sup>.

Nondimeno era difficile per Tocqueville che al giudice americano capitate di esorbitare dalla sua sfera e di penetrare in quella del potere legisla-

<sup>9</sup> «I rappresentanti del popolo – temeva Hamilton – riuniti in assemblea democratica sembrano talora fantasticare di essere il popolo stesso» (cfr. J. W. Hurst, *Alexander Hamilton, Law Maker*, in “Columbia Law Review”, LXXVIII, 1978).

<sup>10</sup> A. Hamilton-J. Jay-J. Madison, *The Federalist* [1777-1778], trad. it. *Il Federalista*, Nistri-Lischi, Pisa 1955, saggio n. 53, p. 363.

<sup>11</sup> G. Rebuffa, *La funzione giudiziaria*, Giappichelli Editore, Torino 1993<sup>3</sup>, p. 38.

tivo. Glielo precludevano tre elementi distintivi che l'equilibrio costituzionale aveva sempre voluto salvaguardare.

Il primo era che egli poteva pronunciarsi su una legge solo se essa avesse dato luogo a una contestazione. «Quando un giudice, a proposito di un processo, si pronuncia su una legge relativa a questo processo, estende il cerchio delle sue attribuzioni, ma non ne esce, poiché ha voluto in certo modo giudicare la legge, per arrivare a giudicare il processo. Quando invece si pronuncia su di una legge, senza prendere le mosse da un processo, egli esce completamente dalla sua sfera».

Il secondo era che egli potesse occuparsi soltanto di vicende particolari, mai di principi generali. «Quando un giudice, deliberando su una questione particolare, distrugge un principio generale con la certezza che, essendo colpite in tal modo tutte le conseguenze di questo principio, il principio stesso diviene sterile, resta nella cerchia della sua azione; ma quando egli attacca direttamente il principio generale, e lo distrugge, senza avere in vista il caso particolare, esce dal cerchio in cui tutti i popoli lo hanno di comune accordo rinchiuso, diviene qualcosa di più importante, di più utile forse del magistrato, ma cessa di rappresentare il potere giudiziario».

Il terzo elemento era che il giudice americano, per agire, doveva sempre aspettare, secondo una ricorrente espressione legale, di venir adito. «Il potere giudiziario è per sua natura senza azione, bisogna metterlo in movimento perché esso si muova. Gli si denuncia un delitto, ed esso punisce il colpevole; lo si chiama a riparare un'ingiustizia, ed esso la ripara; gli si sottomette un atto, ed esso l'interpreta; ma non va da solo a ricercare i criminali, a trovare l'ingiustizia, a esaminare i fatti. Il potere giudiziario farebbe in qualche modo violenza alla sua natura passiva, se prendesse da solo l'iniziativa».

Questi tre elementi consentivano a Tocqueville di richiamare quanto e come il giudice americano rassomigliasse ai magistrati di tante altre nazioni. Rispetto ai quali, però, a Tocqueville non sfuggiva quanto e come tale giudice fosse rivestito di un potere politico, neppure ipotizzabile altrove: quello di fondare le proprie sentenze sulla *costituzione* piuttosto che sulle *leggi*.

In una società democratica, che abbia abbattuto gli antichi corpi intermedi, che si fondi sull'eguaglianza formale, che abbia attribuito titolarità dei poteri normativi a consessi rappresentativi, Tocqueville riteneva necessaria una trama di garanzia dei diritti soggettivi che valesse a suo modo "contro lo Stato". Non la si poteva affidare al potere giudiziario nell'Europa continentale perché esso si collocava all'interno dell'apparato amministrativo, quasi a ritenersi esso (più di ogni altro corpo) Stato, tramite il controllo sulla carriera demandato ai vertici dell'esecutivo. Fino a guardare con nostalgia quel che era stata la giustizia nel mondo di ieri («la giustizia dell'antico regime era macchinosa, lenta, cara [...] difetti gravissimi, certo [...] ma [...] il magistrato era inamovibile e non cercava di far carriera, due cose al pari necessarie a salvaguardare l'indipendenza»).

Secondo Saint-Beuve, Guizot avrebbe detto un giorno a Tocqueville, con-

versando con lui alla Camera dei deputati: «*Vous êtes un aristocrate vaincu qui accepte sa défaite*». Il che non gli avrebbe impedito, nel suo lungo viaggio fra antico regime e rivoluzione, di obiettare a Sieyès come «quella casta senza funzioni e senza utilità», nonostante i suoi abusi e i suoi vizi, esprimesse ancora, anche nel 1789, una certa grandezza d'animo, che sarebbe stato preferibile conservare alla nazione anziché «rimandare nelle foreste della Franconia»<sup>12</sup>.

Proprio questo rimanere in bilico, nella segreta patria del cuore, fra rimpianto aristocratico e modernità democratica, induceva Tocqueville a spostare il centro dell'analisi delle organizzazioni politiche al modo in cui sono disposti gli apparati amministrativi. Rispetto ai «dottrinari» della età della Restaurazione, ai Guizot, ai Serre, ai Royer-Collard, il diritto amministrativo si riappropria in Tocqueville del terreno che sembrava avesse ceduto al diritto parlamentare. Ed è decisiva l'ammirazione per il modello anglosassone, contrapposto a quello dell'Europa continentale, che sottopone gli apparati amministrativi, cioè lo stesso potere esecutivo, al giudice «comune».

Tocqueville è in anticipo sul liberalismo della generazione successiva alla sua nella critica al dispotismo insito nella giurisdizione «riservata», cioè nell'esistenza di una giurisdizione separata, senza le garanzie della giustizia ordinaria, per le controversie in cui una delle parti sia la pubblica amministrazione. In uno scritto del 1846 su Macarel, forse il maggior esponente della scuola francese di diritto amministrativo, Tocqueville, a proposito della giustizia amministrativa, aveva parlato di «nuovo dispotismo»<sup>13</sup>.

Non gli pareva, invece, potesse farsi veicolo di dispotismo la Corte suprema. «Al momento in cui – si legge ne *La democrazia in America* – fu creata la costituzione federale, vi erano già negli Stati Uniti tredici corti di giustizia giudicanti senza appello: oggi ve ne sono ventiquattro. Come ammettere che uno Stato possa durare, quando le sue leggi fondamentali possono essere interpretate e applicate in ventiquattro maniere diverse? [...] I membri della corte suprema non furono fatti eleggere dal popolo o dal corpo legislativo, ma si stabilì che fossero nominati dal presidente, sentito il parere del senato. Per renderli indipendenti dagli altri poteri, furono resi inamovibili e si decise che il loro stipendio, una volta fissato, non subisse il controllo del corpo legislativo».

Ben al di là delle questioni relative alla sua composizione ed al suo funzionamento, Tocqueville comprende come la Corte suprema ricopra negli Stati Uniti «un posto più alto di ogni altro tribunale conosciuto, sia per la *natura* dei suoi diritti, sia per la *specie* dei soggetti alla sua giurisdizione».

<sup>12</sup> C. A. Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, Garnier, Paris 1868, t. X, p. 306. Roland Pierre-Marcel parla di una lettera a Tocqueville di Guizot del 1835, in cui si legge: "Vous jugez la démocratie en aristocrate vaincu et convaincu que son vainqueur a raison" (R. Pierre-Marcel, *Essai politique sur Alexis de Tocqueville*, Alcan, Paris 1910, p. 69).

<sup>13</sup> A. de Tocqueville, *Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques sur le livre de M. Macarel intitulé "Cours de droit administratif"*, in *Scritti politici*, cit., I, p. 245.

Esiste un peso politico della Corte che le deriva da quel potere di controllo di costituzionalità delle leggi, federali o statali, affermatosi nel 1803 con la storica decisione *Marbury vs Madison* sotto la presidenza di John Marshall. Tocqueville lo percepisce e lo registra con rispetto e ammirazione.

«Presso le nazioni d'Europa – egli nota – i tribunali esercitano la loro giurisdizione solo sui privati; mentre la corte suprema degli Stati Uniti si può dire che faccia comparire davanti a sé dei sovrani. Quando l'usciera, avanzandosi sui gradini del tribunale, pronuncia queste poche parole: *Lo Stato di New York contro quello dell'Ohio*, si sente che non ci troviamo nell'aula di una ordinaria corte di giustizia».

Montesquieu sembra lontanissimo. Ma solo apparentemente. Perché il ruolo politico della corte in realtà sembra contraddire pure la dottrina democratica secondo cui il potere di fare le leggi dovrebbe esercitarlo il popolo tramite i suoi rappresentanti. Sicché tale ruolo – tutto e sempre di politica costituzionale, quasi mai di “politica politicante”, secondo Massimo Teodori<sup>14</sup> – finisce con l'essere di freno più che di motore, di limite e ancor più di autolimita, perfino riguardo alle proprie prerogative, perché di *plenitudo potestatis* nessuno si presume investito ed il sistema politico nel suo complesso non è sottratto a quella verifica di coerenza, che tanto premeva a Montesquieu, fra le sue scelte e le “leggi fondamentali”.

Soprattutto in tema di garanzia costituzionale dei diritti individuali, tale verifica ha indubbiamente costituito un'ulteriore risorsa della democrazia. A quasi due secoli di distanza dall'apparire de *La democrazia in America*, il ruolo esercitato dalla Corte può ben interpretarsi in termini tocquevilliani, come l'allargamento per i cittadini della possibilità di trovare sbocchi a istanze che non abbiano avuto successo in sede legislativa ed esecutiva. Del resto, così lo avrebbe interpretato Herbert Jacob nella sua classica, “tocquevilliana” eppur “montesquieuiana”, riflessione su *Justice in America*<sup>15</sup>, non certo protesa a sostituire la politica del Congresso con quella dei giudici.

<sup>14</sup> M. Teodori, *Raccontare l'America*, ERI, Mondadori, Milano 2005, p. 157.

<sup>15</sup> Cfr. H. Jacob, *Justice in America. Courts, Lawyers and the Judicial Process*, Little Brown, Boston 1965.



Alexis de Tocqueville  
Caricature par G. Garçon

GUGLIELMO GALLINO

LA LIBERTÀ E L'“EGUAGLIANZA DELLE CONDIZIONI”  
NELLA FILOSOFIA POLITICA DI ALEXIS DE TOCQUEVILLE

1. *La “nuova scienza” e la teoria dei correttivi.*

Con Tocqueville, il liberalismo perviene alla sua maturità storica: superato l'originario egoismo borghese, interamente assorbito da preoccupazioni individualistiche, ora il suo campo d'azione s'estende al sociale. La ricerca di una struttura aperta della libertà non è però la conseguenza di una teoria sistematica. La puntualità ed il rigore delle analisi non ubbidiscono, infatti, a principi compiuti. Ma quest'orientamento non è un limite del pensiero di Tocqueville, perché le riflessioni storiche, che egli sviluppa con un metodo flessibile - originariamente descrittivo, ma aperto a giudizi valutativi -, mirano alla fedele interpretazione della singolarità degli avvenimenti, illuminata però da principi filosofici rigorosi. Nello stesso tempo, riflettendo sui movimenti sociali della sua epoca, egli sa trarvi indicazioni per l'avvenire. In tutte queste forme, le considerazioni generali nascono sempre dall'analisi dei casi particolari, per cui - in un senso non solo storico, ma anche filosofico - l'individualità ha un'assoluta priorità: le istituzioni e gli organismi politici sono assunti come se si trattasse di effettivi individui. Seguendo questo criterio, egli interroga direttamente le fonti, dall'amministrazione pubblica ai codici, dalle testimonianze statistiche alle relazioni giornalistiche, derivandone informazioni di prima mano, non filtrate dalle interpretazioni di altri storici o pensatori politici. Tocqueville non è, com'è abituale costume, uno storiografo delle citazioni. Le risorse argomentative sono piuttosto tratte dalle sue personali riflessioni. Almeno ad un primo sguardo, sembrano seguire un modo di procedere, che, per approssimazione potrebbe dirsi “induttivo”, più vicino al modello anglosassone, fedele alla puntualità degli eventi, che a quello francese, maggiormente attento ai procedimenti sistematici e dimostrativi. In questo senso, adottando la distinzione, proposta da F. A. Hayek in *The Constitution of Liberty*, tra la

corrente empirica e quella razionalistica del liberalismo, Tocqueville sembra inclinare verso la prima. Tuttavia la sua visione storica, poiché s'accompagna sempre ad una sicura indagine teorica, non va disgiunta dalle procedure deduttive, che, in alcuni casi, come nella seconda *Démocratie en Amérique*, vengono decisamente privilegiate.<sup>1</sup> In questa campitura, la libertà è il tema dominante della sua preoccupazione critica. Poiché si propone originariamente come una passione, prima ancora di porsi come una finalità politica, l'orizzonte del suo senso non s'esaurisce nella forma strettamente storica del liberalismo, ma assume un rilievo più vasto, che si potrebbe indicare, in senso crociano, "metapolitico". Inaugurando questa linea di pensiero, Tocqueville ne ha evidenziato la spinta creativa che impronta di sé l'agire come il pensare.

Dal punto di vista strettamente politico, la concezione di Tocqueville è debitrice del pensiero di Montesquieu, anche se il suo nome appare raramente nelle sue opere. Ma tale omissione non è per difetto; piuttosto, le conquiste teoriche del grande pensatore francese sono date per acquisite e completamente fatte proprie. Non a caso, per Stuart Mill, Tocqueville è il Montesquieu dell'Ottocento. In lui vi è però una consapevolezza maggiormente articolata della modernità. L'opera di Montesquieu ha lasciato un segno più incisivo sulla generazione di Royer-Collard e dei dottrinari. In particolare, l'età della Restaurazione vi ha tratto, in contrapposizione alla mediocrità politica della monarchia di luglio, l'ideale della *gloire*. Pur valorizzando questo sentimento aristocratico, Tocqueville aderisce di preferenza alla *grandeur* - rilanciata come motivo di critica nei confronti del regime di Luigi Filippo - ed alla *dignité* di tonalità pascaliana. I poteri intermedi, rappresentati dall'aristocrazia (la nobiltà, le città, i parlamenti) ed esaltati da Montesquieu, sono ormai entrati inesorabilmente in declino.

<sup>1</sup> Questa bilateralità metodologica di Tocqueville è stata così espressa da John Stuart Mill: "Il suo metodo, che è poi quello da adottarsi, in questo campo, da un filosofo, combina la deduzione con l'induzione: ne emergono da un lato le leggi della natura umana e dall'altro, i modelli, nella loro massima applicabilità, dell'America, della Francia e di altre nazioni moderne" (*Sulla "Democrazia in America" di Tocqueville*, a cura di Dino Cofrancesco, con testo a fronte Guida, Napoli 1971, p. 92). In questo senso, Tocqueville applicherebbe una procedura di tipo baconiano e newtoniano alla società ed allo Stato. Sennonché, Stuart Mill ascrive a Tocqueville l'intento di fare della democrazia, evento capitale della modernità, una legge di natura: "L'avanzata e l'affermarsi definitivo del principio democratico assumono ai suoi occhi il carattere di una legge di natura" (ivi, p. 94). Questa tesi non sembra però del tutto congruente con le tesi di Tocqueville, per il quale, nel campo politico, non sussistono inflessibili leggi di natura, così come non esiste una necessità provvidenziale. Ciò che, per la sua immodificabilità, sembra essere il prodotto di un'assoluta normatività naturale, è in effetti la conseguenza di un condizionamento storico che trova, nella volontà dei singoli individui, l'autentica protagonista della storia. In particolare, Stuart Mill vede nel modo di procedere di Tocqueville, "[...] un'applicazione ai fenomeni sociali di quel metodo induttivo-deduttivo che egli stesso avrebbe teorizzato nel libro sesto della *Logica*" (D. Cofrancesco, *J. S. Mill e Tocqueville nell'Ottocento liberale*, ivi, p. 37). Sempre per Stuart Mill, Tocqueville avrebbe superato il metodo di Hobbes e di Bentham che seguivano, soprattutto per quanto riguarda quest'ultimo, un andamento astrattamente "geometrico". A questa procedura, si contrappone l'altro, "chimico o sperimentale", che vede negli insiemi sociali qualcosa di altro rispetto ai semplici individui. Per soddisfare quest'esigenza, Mill propone un "metodo fisico o deduttivo concreto". Con quest'intenzione, egli mira a contemperare storia e natura (che però per Tocqueville sono distinte), per cui la complessità delle relazioni della prima pare conciliarsi con la semplicità dei principi della seconda.

Montesquieu li considerava inseparabili dalla divisione dei poteri, com'è nella costituzione inglese, tanto che questa monarchia è da lui considerata una repubblica dissimulata. Tocqueville vive un'epoca storica successiva, quando questi poteri locali, che facevano da contraltare all'assolutismo, non erano più attivi e soprattutto non erano, in sede teorica, più proponibili come li intendeva il signore de La Brède. In ogni caso, l'opera di Tocqueville deve molto all'autore dell'*Esprit des Lois*. Il fatto che egli lo passi pressoché sotto silenzio significa solo che il suo essenziale contributo alla filosofia politica è qualcosa che va da sé.

L'altro autore, a cui Tocqueville si sentì vicino, è Royer-Collard che fece di lui un alto elogio, tanto da avvicinarlo ad Aristotele ed a Montesquieu. La loro amicizia, che “risponde a uno schema padre-figlio”, fu lunga e fruttuosa.<sup>2</sup> Da una parte, Tocqueville aspira a diventare un nuovo Royer-Collard, e, dall'altra, questi lo considera il suo erede. Anche se l'attività di quest'ultimo si è segnalata più sul piano dell'oratoria che su quello della scrittura, nella sua opera è presente un principio teorico stabile: la “sovranità della ragione”. È stata anche l'idea-guida dei dottrinari. Per questa linea di pensiero, il principio universalmente legislatore della ragione, sotto il profilo politico, trova nella valorizzazione della classe media il suo punto di forza. Per parte sua, Royer-Collard è stato soprattutto l'uomo della Restaurazione: accettò la monarchia di luglio, ma senza entusiasmo e senza partecipazione, tanto che si mantenne volontariamente estraneo all'attività di governo, a differenza del Guizot e dei dottrinari che sostennero incondizionatamente il nuovo corso politico. Di fatto, per lui, la monarchia è morta: c'è solo più una “repubblica regia”.<sup>3</sup> Quest'apparenza di monarchia non ha, ai suoi occhi, una piena legittimità. Ed ancora: il protagonismo assoluto della classe media, in cui si viene ad identificare la sovranità del popolo, trova in lui un critico severo e l'inflessibile sostenitore della priorità della giustizia e del diritto. Questa presa di distanza dalle opinioni correnti segnò il distacco dai suoi amici dottrinari, ma non da Tocqueville che trarrà, dall'insegnamento dell'amico e del maestro, suggerimenti circa la diagnosi dello *status* politico della borghesia. Il punto di forza è rappresentato dalla distinzione tra la borghesia americana e quella francese: mentre, all'interno della società civile, la prima mantiene un'apertura mediatrice, la seconda tende a chiudersi su se stessa nella gelosa salvaguardia dei propri privilegi.<sup>4</sup> Quest'interpretazione della funzione della borghesia separa nettamente Tocqueville dal Guizot, per il quale l'alleanza storica del ceto

<sup>2</sup> Si cfr. Luis Diez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico* trad. it. di Olivo Bin, Il Mulino, Bologna 1996, p. 388 e *passim*.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 414.

<sup>4</sup> Con tali presupposti, Tocqueville ravvisa nella monarchia di luglio la perdita della grandezza, quale invece conobbe la Restaurazione. Questa critica dimostra come, dietro l'elegante prudenza dei suoi ragionamenti, sia mosso da grandi passioni: “Per una creatura fragile come Tocqueville, per paradossale contrasto, la vita politica deve basarsi invece sulle passioni forti e sui conflitti autentici, traboccanti di grandezza” (*Ivi*, p. 377).

borghese con il sovrano ha segnato la marcia verso la libertà e la democrazia. Questa convergenza gli ha fatto però dimenticare l'effettivo ruolo storico dell'aristocrazia francese. Più profondo e più prudente, Tocqueville vi vede una garanzia della libertà contro il centralismo statale, per cui la sua scomparsa non conclude, come crede Guizot, nella libertà, ma nell'egualianza.<sup>5</sup> Ciò non toglie che il principio della libertà, nell'opera del Guizot, abbia un rilievo preminente. In questo senso, egli si colloca nell'orizzonte del costituzionalismo che si propone, come fine programmatico, la difesa e la garanzia dei diritti individuali.

Le componenti della *descrizione*, della *valutazione* e della *previsione* sono i caratteri formali distintivi della “nuova scienza”, da Tocqueville inaugurata con la *Democrazia in America*.<sup>6</sup> In questa grande opera, colpisce particolarmente la straordinaria precisione delle anticipazioni. Quest'esattezza diagnostica non è casuale, ma deriva dall'esemplare chiarezza delle idee. Per esempio, particolarmente rilevanti sono state le considerazioni sull'espansione del Nord industriale statunitense, che, unitamente al problema dello schiavismo l'avrebbe inevitabilmente posto in un situazione conflittuale con il Sud. Ma la preveggenza intuizione di maggiore spessore è stata l'indicazione della grande diffusione della democrazia, sino all'estremo esito della “tirannide della maggioranza”. Anche se non tutte le previsioni si sono dimostrate esatte,<sup>7</sup> il loro peso è ininfluenza, perché non è tale da condizionare l'interpretazione generale del destino della democrazia. I principi fondamentali dell'analisi di Tocqueville rimangono saldi: le descrizioni e le valutazioni sui costumi delle società democratiche, che costituiscono la vera e propria spina dorsale della società civile, sono sorprendenti ed ammirevoli. Di questa precisione diagnostica, di tale “penetrazione” dello sguardo, ne fa fede, tra gli altri, l'alto elogio di Carl Schmitt: “Da molto tempo Alexis de Tocqueville è per me lo storico più grande del secolo XIX. Fa un effetto appena antiquato, nella sua nobiltà, ma in compenso è uno dei rari storici che non sono caduti nell'istrionismo del loro secolo. È meraviglioso come il suo sguardo penetri la superficie delle rivoluzioni e delle restaurazioni per scorgere il nucleo fatale dell'evoluzione che si va attuando dietro i contraddittori schieramenti e le opposte parole d'ordine, un'evoluzione che si avvale di tutti i partiti, di destra e di sinistra, per spingere innanzi le cose verso una sempre più estesa centra-

<sup>5</sup> Di fatto Guizot, a differenza di Tocqueville, è stato più attento alla *tecnologia politica* che alla *filosofia politica*: “Il suo obiettivo è quello di fondare il *governo* costituzionale superando l'antico regime, non quello di pensare alle relazioni in sé tra potere e libertà” (*Ivi*, p. 426).

<sup>6</sup> Il carattere distintivo di questa “nuova scienza” è stato messo in luce da Nicola Matteucci: si cfr. *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 28 e segg.

<sup>7</sup> “La storia ha invece smentito i dubbi manifestati da Tocqueville sulla durata dell'Unione e la sua opinione sul probabile indebolimento del governo federale” (Giorgio Candeloro, *La “Democrazia in America” di Alexis de Tocqueville*, Introduzione ad Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America* (d'ora in avanti DA), a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 2004, p. 13).

lizzazione e democratizzazione”.<sup>8</sup> La positività del giudizio non è motivata semplicemente dalla critica di Tocqueville alla democrazia, come potrebbe a tutta prima sembrare; è, invece, il riconoscimento di una capacità diagnostica che sa cogliere “il nucleo fatale” dell’evoluzione storica della modernità. Tocqueville non propone una filosofia della storia; non si colloca “nel palco reale del teatro del mondo”, ma, come “moralista”, secondo la consolidata tradizione francese, è pienamente consapevole della conflittualità storica (tema caro a Schmitt), che sa interpretare con fredda lucidità, ma anche con la passione della partecipazione. Da questa mescolanza deriva la seria coscienza del disincanto: “Il suo sguardo è mite e chiaro e sempre un poco triste”.<sup>9</sup> La lucidità e la pensosa consapevolezza dell’avvenire si danno la mano: “Ma quel che di gran lunga lo innalza al di sopra di tutti gli altri storici del secolo XIX è la grande *prognosi* che troviamo alla conclusione del primo volume della sua *Démocratie en Amérique*”.<sup>10</sup> Eppure, per Schmitt, fu un vanto; intravvide la perdita di centralità dell’Europa, in favore dell’ascesa dell’America e della Russia, le portatrici rispettivamente della democratizzazione e della centralizzazione, vale a dire delle idee-guida del compimento della modernità. Ecco la diagnosi di Schmitt: “Senza l’idea di un *katechon*, l’Europa era perduta. Tocqueville non conosceva alcun *kathecon*. In sua vece cercò degli intelligenti compromessi”.<sup>11</sup> Ed indubbiamente questa residua forza frenante ed oppositiva (che nell’espressione di Paolo indica colui *qui tenet* di fronte all’avanzata dell’Anticristo) non ha in Tocqueville alcun significato salvifico od escatologico. Più modestamente, ma forse più fruttuosamente, egli ha predisposto adeguati strumenti correttivi che potessero contenere i pericoli della caduta della democrazia nella tirannide della maggioranza, così come ha saputo proporre rimedi al rischio dell’indiscriminato accentramento. Da questo punto di vista, non fu un vanto; subì piuttosto lo spaesamento tra una attiva idealità e la fuga incontrollabile delle circostanze.

Ma qual è la grande anticipazione che Tocqueville ha formulato dell’avvenire della storia? La sua prognosi riguarda lo sviluppo dell’America, fondato sulla libertà e quello della Russia, retto invece dalla servitù. Questa grandiosa visione anticipa di un secolo il panorama mondiale, sorto all’indomani della seconda guerra mondiale. Questo preannuncio s’istituisce sulla proiezione storica del fenomeno rivoluzionario. Il grande modello dell’89 ha aperto un cammino inarrestabile: in ogni successivo sommovimento sociale, il rivolgimento, impresso dalla Francia nella storia, sembra rinascere immutato, tanto che lo schema rivoluzionario si riproporrà, sia pure in vari modi, nella sua sostanziale invarianza. Questo tema, in riferimento alla politica interna come a quella estera, è riproposto da Carl Schmitt nell’opera su

<sup>8</sup> *Ex captivitate salus*, trad. it. di Carlo Mainoldi, con un saggio di Francesco Mercadante, Adelphi, Milano 1987, p. 29.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 33-34.

Donoso Cortés. Per quanto s'attiene alla seconda, anche Donoso sottolinea la contrapposizione tra l'America e la Russia, ma rende meno forte l'antitesi, perché, aggiungendo al gioco internazionale una terza potenza, l'Inghilterra, in qualche modo attenua l'intensità, come per altro rileva Schmitt, dell'antitesi fondamentale. Ma, soprattutto in riferimento alla rivoluzione democratica, il cui esito estremo è il socialismo, egli porta alle estreme conseguenze la tesi di Tocqueville. Donoso è stato consapevole della sua irresistibile forza che avrebbe inevitabilmente condotto alla completa destabilizzazione della legalità statale. Sul piano della politica interna come di quella estera, questa marcia irreversibile avrebbe dovuto inevitabilmente concludersi in una generale guerra civile. Allora il mito della felicità universale si sarebbe mostrato per quello che è: un continuo sacrificio di sangue. In Donoso, questo destino è ossessivamente presente: come commenta Carl Schmitt, “[...] i paradisi illusori si trasformano in inferni reali”.<sup>12</sup>

Anticipando Weber, Troeltsch e la *Kritik der Zeit* di Walter Rathenau, Tocqueville ha previsto la comparsa di una centralizzazione sempre più assoluta, “[...] la cui condizione finale sarà l'organizzazione totale dell'impresa e quella altrettanto tale della burocrazia”.<sup>13</sup> Ma è soprattutto nella sua previsione del futuro assetto mondiale che Tocqueville dà prova d'un magistrale colpo d'occhio sul gioco futuro delle due grandi potenze emergenti della modernità, cioè l'America e la Russia. L'esattezza della prognosi dipende dalla capacità d'interpretare la storia in un'ottica planetaria. La novità dei tempi è rappresentata dallo spodestamento dell'antico frazionamento in favore della sempre crescente tendenza verso l'unità: “Il medioevo era un'epoca di frazionamento: ogni popolo, ogni provincia, ogni città, ogni famiglia tendevano fortemente ad isolarsi. Ai nostri giorni avviene un movimento contrario e i popoli sembrano marciare verso l'unità”.<sup>14</sup> Quest'omogeneità, con il conseguente incremento progressivo della popolazione, non caratterizza solo gli Stati Uniti, ma anche la Russia. È sintomatico che Tocqueville parli di quest'ultima nella conclusione della prima *Démocratie*. La sua inserzione completa il quadro della marcia della modernità, che, in tante pagine, egli ha illustrato prendendo ad esempio le condizioni politiche e sociali dell'America: “Vi sono oggi sulla terra due grandi popoli che, partiti da punti differenti, sembrano avanzare verso un'unica meta: i russi e gli americani [...] essi si sono posti tutto a un tratto al primo posto delle nazioni, e il mondo ha appreso quasi nello stesso tempo la loro nascita e la loro grandezza”.<sup>15</sup> Ma il senso del loro sorprendente sviluppo ed i fini sono complementari: “L'americano lotta contro gli ostacoli naturali, il russo è alle prese con gli uomini [...] le conquiste dell'americano si fanno con l'aratro, quelle del russo con la spada. Per raggiungere il

<sup>12</sup> Carl Schmitt, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milano 1996, p. 112.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>14</sup> DA, p. 410.

<sup>15</sup> DA, p. 411.

suo scopo, il primo si basa sull'interesse personale e lascia agire senza dirigerle la forza e la ragione degli individui, solo il secondo concentra in qualche modo in un uomo tutto il potere della società. L'uno ha per mezzo di azione principale la libertà, l'altro la servitù. Il loro punto di partenza è differente, le loro vie sono diverse; tuttavia entrambi sembrano chiamati da un disegno segreto della Provvidenza a tenere un giorno nelle loro mani i destini della metà del mondo".<sup>16</sup>

Tocqueville non avrebbe potuto raggiungere tali sorprendenti risultati diagnostici, se il suo modo d'argomentare non avesse seguito il criterio direttivo della combinazione dell'analisi storica con la sociologia della conoscenza, o, sarebbe più corretto dire, della filosofia politica *tout court*. La prima si dispiega in un'analisi comparativa - che non si ferma alle istituzioni, ma comprende anche gli stessi costumi - tra paesi diversi ed in primo luogo tra le condizioni degli Stati Uniti e della Francia. A questa prospettiva storica, regolata dall'osservazione concreta dei casi particolari, s'accompagna un'analisi teorica sulle condizioni generali che consentono l'interpretazione rigorosa della singolarità degli eventi. Tocqueville è avverso ad ogni ampliamento mitico che debordi oltre i confini di puntuali accertamenti. Lo dimostrano, sin dall'inizio dell'opera sulla democrazia statunitense, le sue analisi sul nuovo continente, dove viene sconfessato il mito, diffuso in Europa, dell'America come di una nuova Arcadia. Nessuna concessione viene fatta all'azione magnificante della fantasia. Egli vuole tenersi fedele alla novità dello spirito democratico d'oltre Atlantico e non cede alla tentazione di scorgervi lo sbocco di un fatale processo. Con la scomparsa di ogni costruzione mitica, perde credibilità l'ideologia del progresso, come di ogni altra filosofia della storia. A queste costruzioni artificiali, Tocqueville oppone la "forza vitale" che costituisce l'autentica molla degli eventi storici.<sup>17</sup> Dal punto di vista del comportamento politico e dei costumi, l'"eguaglianza delle condizioni" (motivo conduttore delle analisi sulla democrazia americana) non è vista, alla maniera di Condorcet, come la conseguenza inevitabile del progresso della storia. È piuttosto un fatto; ma, a partire da questa considerazione, la democrazia liberale si propone come un ideale, cioè come un compito da assolvere che dipende esclusivamente dall'iniziativa degli uomini. L'eguaglianza non è così il risultato di un *a priori* provvidenziale, ma è il risultato di un'attività che si pone come fine prioritario l'estensione del benessere. In questo quadro, un particolare rilievo, in relazione al formarsi delle istituzioni politiche, assumono le passioni.<sup>18</sup> Ma, sebbene necessarie, sono ancora una sorta di materiale grezzo che dev'essere forgiato da principi razionali. In particolare, gli "istinti selvaggi", che sembrano percorrere la trama sociale della democrazia, devono essere

<sup>16</sup> *Ibidem*

<sup>17</sup> Si cfr. Nicola Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura* cit., p. 23 e *passim*.

<sup>18</sup> Il tema discende da Montesquieu, ma Tocqueville amplia questa prospettiva, perché non restringe le passioni a puri impulsi individuali, ma le estende alle classi ed ai popoli (Ivi, p. 36).

disciplinati dalla normatività della libertà.

Tocqueville non è stato solo un indagatore della storia, ma, prima ancora, un filosofo politico. Questa componente essenziale della sua personalità richiede, da un punto di vista metodologico, alcuni chiarimenti sul senso della politica ed in particolare sulla distinzione tra il suo statuto teorico e quello pratico: il primo segue il realismo del modo di pensare ed il secondo quello dell'agire. È la duplice strada indicata da Tocqueville che non propone idee precostituite, inevitabilmente destinate a sboccare nell'astrazione dottrinarina o nelle utopie. Egli afferma, infatti, la reciprocità tra l'adattamento delle idee ai fatti ed il controllo delle prime sui secondi. In quest'ultimo caso, la funzione dell'analisi teorica è determinante. Senza ricorrere alla forma schematica della sintesi di *induzione* e di *deduzione*, com'è in Stuart Mill, l'impianto interpretativo, adottato da Tocqueville, potrebbe essere definito un rigoroso *realismo critico*, dove la relazione tra le idee ai fatti non si propone mai in modo puramente meccanico, perché non consegue dall'applicazione di un complesso di idee già costituite alla realtà fattuale; anzi, l'apparato concettuale trova costante alimento dai suggerimenti che provengono dalla puntigliosa attenzione alla realtà. Ciò che si può ragionevolmente attendere da queste premesse metodologiche è il delinearsi di un *orientamento*, di un filo conduttore che leghi i fatti alle idee secondo una correlazione funzionale. Qui l'analisi teorica è impegnata nella costruzione di *modelli* che consentono di soddisfare tale reciprocità. La scienza economica sembra maggiormente idonea ad esaudire questa richiesta, perché, favorita dall'impiego di strumenti matematici che consentono l'adozione di procedure formali, è meno vincolata dalle obbligazioni della storia. La scienza politica deve invece tenere conto di un gran numero di fatti che si sottraggono alle condizioni restrittive della formalizzazione; deve, cioè, fare i conti con la resistenza della realtà a lasciarsi includere in schemi rigidi che non riescono a rendere conto dell'irriducibile singolarità dei fenomeni. Il filosofo politico deve invece misurarsi direttamente con il loro accadere. In quest'opera costruttiva, segue la regola dell'*audacia*; correlativamente, il politico-pratico deve adottare la norma della *prudenza*, vale a dire seguire la politica dei *piccoli passi*, senza lasciarsi trascinare fuori misura dallo slancio delle congetture. Il fattore di rischio, che il politico-teorico è chiamato ad affrontare, è rappresentato dalla necessità di prospettare modelli, che non solo devono rispondere alla condizione essenziale della loro non contraddittorietà interna, ma devono avere anche la capacità di spiegarne altri, siano essi complementari od affini. A questo grado della formulazione teorica, non compare l'imposizione immediata dell'obbedienza al puro ordine dei fatti. Tale passo avverrà in un secondo tempo, quando la progettazione dei modelli si confronterà direttamente con l'istituirsi, temporalmente orientato, dell'ordine fattuale. È qui da rilevare che l'elaborazione teorica, già a livello della pura progettazione dei modelli, è sospinta innanzi verso il nuovo, perché, in

qualche modo deve non solo interpretare la realtà attuale, ma anche procedere secondo un controllato sistema di previsioni. A sua volta, questo progetto è condizionato dal peso della *tradizione*. Applicando questo schema a Tocqueville, appare più agevole vedere come le sue previsioni, orientate verso la novità degli eventi storici, trovi le sue radici nella rigorosa interpretazione del passato. A questo livello di complessità, non si può più parlare, nei termini consueti, di metodo empirico o razionalistico, ma di un ampio ventaglio di sperimentazione teorica. Questo quadro suggerisce il seguente criterio: una volta che il filosofo-pratico sceglie una determinata via ed adotta un definito comportamento - per il rapporto premesse-conseguenze, delineato dal filosofo-politico - appare pressoché scontato l'esito di tale scelta. Il politico-pratico ha, in questo modo, di fronte a sé una sorta di mappa che è libero di seguire o di non seguire. Trovandosi innanzi, tutta squadernata, una serie di effetti, è avvertito: scegliendo una specifica linea di condotta, potrà sapere in anticipo le conseguenze che lo aspettano. In questo modo, la *decisione* politica non perde la sua importanza, ma si arricchisce del retroterra di un'esplorazione teorica che chiarisce le possibilità ultime di una definita presa di posizione.

Questa digressione non è estranea al tipo d'indagine aperta da Tocqueville. Quando egli privilegia il principio della libertà, s'appella ad un modello dotato di un'interna capacità autocorrettiva. Ad una specifica teoria politica, impegnata a confrontarsi con altre, si richiede di essere flessibile. In particolare, deve godere della proprietà, sia pure secondo varie gradazioni, dell'*autocorrezione*. Per "correttivo", occorre intendere la presenza operativa di elementi efficaci che possono controllare, e, sempre sotto un profilo teorico, anche modificare una determinata linea di tendenza. In generale, tali correttivi sono *interni* od *esterni* alla teoria stessa. Per la loro maggiore stabilità, sono preferibili i primi: i secondi, per lo più, sono occasionali, perché dipendono dalla casualità delle circostanze. Anche se non si può bandire del tutto il caso, la sua generalizzazione avanza un'obbligazione gravosa, dal momento che si tratta di conciliare la sua irruzione con la dimensione dell'*ordine*. Ci si trova qui di fronte ad un paradosso. Il caso, per potersi instaurare di diritto, di per sé non esclude l'ordine; anzi, in qualche modo lo esige, ma ne rende disagevole il controllo. L'ordine, introdotto da eventi puramente casuali, può essere utilizzato come correttivo nei confronti di un determinato *status* reale, ma non è soggetto a condizioni controllabili: si propone solo a cose fatte. Ciò che è operato dalla casualità di circostanze fortuite non può essere a sua volta controllato, e dunque corretto, dal caso stesso: occorre l'intervento di un'intenzionale volontà. Questa difficoltà non si riscontra nei correttivi interni, perché sono messi in moto dalla funzione autoregolativa dello stesso sistema. Quanto più quest'ultimo è dotato di saldi organi di autoregolazione, tanto più risulta preferibile ad altri. In questo senso, tra i vari sistemi politici, l'ordinamento democratico (o meglio, nella prospettiva di Tocqueville, liberal-democratico-

co) pur con tutti i suoi limiti, appare più accettabile di altri, non perché *a priori* i principi, su cui si sostiene, abbiano un'indiscussa supremazia, ma perché è dotato di correttivi più efficaci. Così, l'“eguaglianza delle condizioni”, che è l'architrave dell'intero sistema interpretativo della democrazia, proposto da Tocqueville, ammette al suo interno la possibilità di correggere gli eccessi dell'eguaglianza mediante la petizione della libertà. Questa considerazione teorica s'innesta in un determinato quadro storico. Poiché, per Tocqueville, non esistono principi astratti, ma solo indicazioni concrete, la dimensione etico-politica della libertà non nasce dal nulla, ma ha una connotazione *culturale*, che, rispettando l'ordine dei precedenti, denuncia una sopravvivenza aristocratica. Al riguardo, Tocqueville non intende affatto riproporre (mediante la pura e semplice sostituzione di un correttivo teorico con un dato storico) la forma strettamente politica dell'aristocrazia, ma alcune sue “virtù” ed in primo luogo la libertà, vero cardine costitutivo dell'agire. In sostanza, la posizione di Tocqueville dev'essere opportunamente intesa come apologia dell'*aristocrazia dell'intelligenza*. In questi termini, il correttivo, avanzato nei confronti dell'eguaglianza, consiste nel criterio della *misura*, vera e propria virtù aristocratica, da non confondere con una qualche potenza eroica, ma come l'applicazione ai casi particolari di una selettiva ragionevolezza che dipende, in ultimo, dal principio universale della libertà. Se, in questa direzione, il metodo dei correttivi, impiegato da Tocqueville sia pure più implicitamente che esplicitamente, può dirsi empirico, si tratta di un empirismo depurato da ogni residuo di sensismo. Seguire i suggerimenti dell'esperienza significa allora sapersi orientare nella realtà, evitando l'oscuramento di opzioni pregiudiziali.

Se Tocqueville avesse proposto una semplice combinazione meccanica della libertà e dell'eguaglianza, il suo progetto sarebbe stato condannato al fallimento. L'approssimazione della sintesi avrebbe inevitabilmente ingenerato pericolose confusioni. Invece, pur proponendo la loro correlazione, ne ha mantenuto la distinzione. I due principi non sono equivalenti. Se, infatti, la libertà è idonea a spiegare l'eguaglianza, quest'ultima non riesce a comprendere l'intero campo della prima. Per tale asimmetria, la libertà vale da correttivo dell'eguaglianza, quando quest'ultima, nella sua diffusione indiscriminata, viola gli inalienabili diritti dell'individuo. L'eguaglianza può, a sua volta, fungere da correttivo, qualora la libertà, facendosi portavoce dell'esclusivo privilegio di una determinata classe sociale, si snatura. In questo caso, la funzione riequilibratrice della prima riporta la seconda al retto intendimento della sua natura, il cui integrale riconoscimento comporta che non possa trovare fuori di sé limite alcuno. Quando si afferma giustamente che la libertà del singolo individuo non deve prevaricare quella degli altri, non si fa che ribadire il principio, secondo cui i confini dell'esercizio del libero agire gli sono interni e non esterni. Ma, quando la libertà si fa sostenitrice di privati egoismi, è inesorabilmente destinata, in se stessa, a decadere. L'eguaglianza fa allora valere legittimi diritti che le resti-

tuiscono la sua reale identità. Lo stesso avviene quando la libertà si perde in petizioni astratte: anche in questo caso, l'astrattezza dottrinarica non riesce a dissimulare condizioni di vita privilegiate. L'eguaglianza fa qui ancora sentire tutto il suo peso per la capacità, che le è propria, di sollecitare l'agire al richiamo dell'*altro*; ma se si estende indebitamente - e quindi non s'afferma più *secundum quid* - corre il rischio simmetrico della caduta nel livellamento indifferenziato dei rapporti, che, in ultima istanza, conduce all'incontrollata formazione delle masse ed a quella che Tocqueville definisce la "tirannide della maggioranza". In ogni caso, il retto intendimento della libertà vale da correttivo nei confronti di unilaterali prese di posizione. Nell'orizzonte politico, ogni principio, anche sano, quando si converte in eccesso, diventa pericoloso. Per scongiurare quest'esito, sono necessarie adeguate contromisure. Si prenda ad esempio il diritto di associazione. Nella *Democrazia in America*, Tocqueville rileva come il diffondersi delle associazioni private risponda all'esigenza primaria di tutelare il diritto delle minoranze. Se però viene spinto all'eccesso, s'incorre nel rischio dell'anarchia. Per correggerlo, non sussistono ricette infallibili, se non il richiamo al criterio della *ragionevolezza*. Procedendo ancora oltre, si può affermare che la forma più significativa di correttivo politico, nelle società democratiche, sia il *dissenso*. È ciò che l'individuo ha a portata di mano per contrastare le idee dominanti. Ma, per avere un'efficace rilevanza sociale, dev'essere sostenuto da un orientamento culturale: la sua forza e la sua estensione sono alimentate da un significato di verità che non nasce dal cielo astratto delle pure congetture, ma da convinzioni che si radicano nel vivo della storia.

L'orientamento argomentativo di Tocqueville, che ne modella lo stile compositivo, consiste nella radicalizzazione dei presupposti teorici, perché meglio possano emergere tutte le conseguenze derivanti dai principi assunti. Con questa procedura, la comprensione di un determinato evento risulta facilitata, perché lineamenti, appena tracciati, vengono ampliati, come nel fuoco di una lente, sino a risultare in tutta la loro evidenza. Tocqueville l'afferma esplicitamente: "[...] un autore che voglia farsi comprendere è obbligato a spingere ogni sua idea fino alla sua ultima conseguenza teorica e spesso fino al limite del falso e dell'impraticabile".<sup>19</sup> Tale "limite del falso e dell'impraticabile" è un paradosso, ma altamente significativo, perché indica il coefficiente di rischio connaturato ad ogni rigorosa indagine. L'accentuazione di una possibilità pone di fronte ad esiti che non sono scontati, ma che ne fanno emergere la novità, perché le conclusioni illuminano, anche estendendone il campo, le premesse. Allora, si potrebbe dire, quanto più la distanza dal punto di partenza è rilevante, tanto più l'indagine sembra avere garanzie di successo. Il fattore di rischio appare connaturato ad un'intenzionale "esagerazione", che, radicalizzando i presupposti, ha come fine prioritario la chiarezza. Per favorirla ulteriormente, lo stile di

<sup>19</sup> DA, p. 29.

Tocqueville si sviluppa attraverso contrapposizioni a blocchi. Valga ad esemplificazione, lo sguardo che egli volge contemporaneamente alla democrazia ed all'aristocrazia. Le sue analisi procedono quasi per quadri sinottici. Per meglio far risaltare le differenze, le opposizioni vengono accentuate e le ripetizioni sono frequenti. Ma sono volute, al fine di fare emergere compiutamente la trasparenza del contenuto. Lo dichiara egli stesso: preferisce ritornare sul già detto, ribadirlo e riproporlo, sia pure secondo nuove angolazioni, piuttosto che procedere affrettatamente. Tuttavia questa scelta procedurale non è esente da limiti, perché s'accompagna, come già gli faceva notare l'amico Gustave Beaumont, ad un tono uniforme. Il lettore non è risparmiato. Bisogna però rilevare che questa omogeneità del tono è giustificata dalla ricerca dell'essenzialità dei problemi che obbliga a bandire le inutili divagazioni. Analizzando un'idea, come anche un fatto di costume, Tocqueville si preoccupa di ricostruirli con una minuta precisione. Non vengono concesse a chi legge oasi di respiro: l'attenzione è mantenuta sempre sotto tensione; alla fine, però, la lucidità delle analisi compensa l'impegno interpretativo del lettore. Forse per questa ragione, a differenza della prima, di tono prevalentemente descrittivo, la seconda *Démocratie* non ottenne una pari accoglienza presso il pubblico. Per il suo indirizzo più speculativo, dove si sente l'influenza di Royer-Collard, l'opera non incontrò in Francia il favore entusiastico della precedente, come ebbe invece in Inghilterra, dove abbondarono i giudizi lusinghieri, a cominciare da quello autorevole di Robert Peel. Del resto, lo stesso Tocqueville, in una lettera a Royer-Collard, manifestava alcune sue perplessità: "Tutto il libro non è e non può essere che lo svolgimento di un'unica idea, la conseguenza di un solo fatto. Ciò conferisce all'opera una grande forza nel suo insieme; temo però che essa risulti monotona e di conseguenza noiosa".<sup>20</sup> Manca, cioè, quella *variété* stilistica che predispone favorevolmente il lettore. Ma, se questo può apparire un limite formale, è unicamente circoscritto al tipo di scrittura, adottata da Tocqueville, che non intacca però la rilevanza del contenuto.

## 2. La libertà, l'eguaglianza, l'interesse.

Tocqueville, facendo interagire la libertà e l'eguaglianza, ha inteso illustrare le loro relazioni, ma salvandone l'autonomo campo d'azione. I due principi non hanno, infatti, la medesima estensione. In generale, si può dire che un sistema politico, fondato sulla libertà, abbia un carattere più decisamente normativo rispetto ad altri. Così, l'eguaglianza può passare dal piano dell'idealità a quello della realizzazione fattuale, solo se compatibile con i valori della libertà. Se quest'ultima è un presupposto inamovibile, l'eguaglianza rientra nell'ordine dei fini: è un *realizzabile* che si pone in rela-

<sup>20</sup> Lettera citata da Luis Diez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico* cit., p. 386.

zione alle condizioni che la libertà apre. Non è tuttavia agevole trovare in Tocqueville un'esauriente definizione di quest'ultima, perché costituisce l'essenza stessa dell'uomo.<sup>21</sup> Da un punto di vista storico, vi si può ravvisare "un residuo di un'antica purezza aristocratica". Ma non è solo questo. Originariamente è una "passione morale", che però non è fine a se stessa, ma si sostiene su un "concetto filosofico", cosicché, esprimendo un valore universale, si propone come un compito che non s'esaurisce nelle sue determinate realizzazioni.<sup>22</sup> Nel suo rapporto con la realtà, fitto di azioni e di reazioni, la libertà, in certe situazioni ed in tempi sfavorevoli, può essere limitata sin che si vuole, ma non annullata. E non lo può, perché, per quanto ristretto sia il suo campo d'azione, il suo valore oltrepassa ogni impositiva coerenza. Solo con la morte, questo slancio sembra interrompersi. Ma, volendo, anche in questo caso estremo, la fine temporale di una vita non ne costituisce la totale estinzione, perché il pulsare di una libertà che è stata sopravvive nella memoria e nella testimonianza di coloro che verranno.

Per potersi dire veramente eguali, gli individui devono poter esercitare pienamente la propria libertà. Questa richiesta vale particolarmente per l'"eguaglianza delle condizioni", quale è stata proposta da Tocqueville. Tale forma di eguaglianza *attiva* si distingue da quella puramente *passiva*. Quest'ultima si ritrova nelle varie forme di dispotismo, dove i sottoposti, come nell'istituto della schiavitù delle società antiche, si trovano ad essere eguali, ma in uno stato puramente subito. Se si generalizza tale condizione, ne deriva che il puro dato dell'eguaglianza, separato dallo storicizzarsi della libertà, non comporta alcun vantaggio per l'individuo che rimane chiuso in confini immutabili, fissati da un definitivo verdetto sociale. Rispetto a questi limiti, il concetto d'eguaglianza, avanzato da Tocqueville, è filosoficamente convincente ed attraente, perché non si esaurisce in una pura dichiarazione di fatto, ma è la realizzazione di una possibilità reale, interna alla società democratica, dove a ciascuno vengono normativamente offerte pari *chances*. Il pericolo si profila piuttosto, quando l'eguaglianza viene perseguita per se stessa, in modo del tutto indifferente alle esigenze dei singoli soggetti. Con questa conversione, il suo carattere qualitativo si capovolge in misura quantitativa. Questo strapotere - derivante dall'inerzia stessa del peso della maggioranza che pone capo ad un determinismo meccanico - è il pericolo che il liberalismo è chiamato a fronteggiare. Tocqueville è stato il primo filosofo politico che ne ha avuto lucida con-

<sup>21</sup> "Cosa sia poi la libertà per Tocqueville, non è semplice dire, troppo essa lo coinvolgeva nella sua essenza e nella sua totalità di uomo" (N. Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura* cit., p. 30).

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 31. Quest'unicità ed inesauribilità tracciano un "ideale eterno" che si distingue dai mutamenti del "contenuto empirico" della democrazia: "Nella parola «libertà» si esprime solo l'eterna condizione problematica dell'uomo, che deve ritrovare in se stesso le energie sufficienti e la fantasia creatrice, per rispondere alle sempre nuove sfide poste dall'evoluzione storica, senza sentirsi garantito nella sua scommessa da un Dio o da una scienza" (*Ivi*, p. 80). Questa spinta creativa può essere, in generale, interpretata nei termini di "risposta a una sfida". Tale definizione può valere da risposta del liberalismo allo sviluppo dello Stato moderno: si cfr. ID, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 96-100.

sapevolezza. Lo ha avvertito Benedetto Croce che così dichiara di Tocqueville: egli “ama d'infinito amore” la libertà e “ammira e teme” l'eguaglianza.<sup>23</sup> Di fronte alla sua spinta “irrefrenabile”, prova “una sorta di terrore religioso”. Per contrastare questa minaccia, solo l’“educazione della democrazia” può rappresentare un efficace correttivo. In questa situazione, come ribadisce Croce, l'asse portante della presa di posizione di Tocqueville è la difesa incondizionata della libertà, da cui il significato legittimo dell'eguaglianza, fondamento della società democratica, trae il proprio significato di verità. In un breve, ma, per le sue implicazioni teoriche, denso saggio su Tocqueville, il filosofo napoletano ha colto l'occasione per delucidare ulteriormente il confronto tra liberalismo e democrazia. Ad un primo sguardo, sembrano presentarsi come un'alternativa tra conservatorismo e progressismo: “Per quel che riguarda il Tocqueville, un certo tratto conservatore era veramente in lui, sebbene fosse un conservatorismo *secundum qui*, di origine nobilissima, un attaccamento a talune tradizioni, istituzioni e condizioni di fatto in quanto egli le vedeva necessarie alla libertà, alla quale aveva sacro tutto l'animo suo”.<sup>24</sup> Aggiunge però Croce che Tocqueville, onde garantire un appoggio sicuro alla libertà ed impedirne la perdita di forza, abbia cercato di rinsaldarla con “fragili” e “infidi” sostegni. Non risulta però chiaro, dalle parole di Croce, quali possano essere. Dietro la sua riserva, si può intravedere come implicitamente egli riscontri in Tocqueville un'assoluta affermazione della libertà, ma sciolta da una concezione sistematica, quale in Croce è rappresentata dalla “filosofia dello spirito”. Ed ancora: se, come avviene in Tocqueville, questi supporti sono rappresentati dalle istituzioni e più in generale da determinate condizioni storiche, l'obiezione non pare giustificata. Indubbiamente, per il pensatore normanno, esistono tempi idonei ed altri meno favorevoli all'espansione del libero agire. Bisogna comunque riconoscere come, al di là di questo rilievo, l'intenzione di Croce sia diretta a sottolineare l'intima forza creatrice della libertà, la quale, malgrado le forze che possono ostacolarla, si garantisce da sola. In questo senso, l'apologia crociana non è dissimile da quella di Tocqueville: nella storia la libertà può cadere, ma sempre risorge, e, anche quando sembra soccombere, sempre si ravviva. Sono le stesse considerazioni di Tocqueville. Croce radicalizza però le premesse filosofiche di questa difesa appassionata, perché considera la libertà una “fondamentale forma spirituale”. In questo senso, se essa è intimamente creatrice, non conserva nulla, tranne se stessa: “E non mai essa è conservatrice di cosa alcuna, salvo che di sé stessa, che non è una cosa, ma una fondamentale forma spirituale [...]”.<sup>25</sup> Come si distingue dall'eguaglianza, pur mantenendo relazioni vitali con essa, così il liberalismo si differenzia dalla

<sup>23</sup> *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1957, p. 154.

<sup>24</sup> B. Croce, *Intorno al Tocqueville*, pubblicato sulla “Critica” del 20 gennaio 1943; riproposto negli *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, vol. I, Bibliopolis, Napoli 1993, p. 115.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

democrazia che pure, nel suo percorso storico, è destinato ad incontrare. I due principi e le due correnti politiche “s'identificano in quanto l'uno e l'altro non vogliono sapere di domini dell'alto, teocratici o assolutistici che siano, e cercano e affermano libertà [...]. Ma differiscono in questo, che la democrazia ha della libertà un concetto astratto, naturalistico e intellettualistico, e il liberalismo un concetto storico e concreto; l'una deriva dal pensiero del secolo decimottavo, l'altro da quello del decimonono”.<sup>26</sup> Ma, sia pure distinti sul piano teorico, si confrontano, dal punto di vista pratico, compendiandosi in una *concordia discors*. In questa dialettica, al di là delle obbligazioni filosofiche che sottendono le tesi di Croce, si può dire che l'eguaglianza sia incontrata dalla libertà, perché soddisfa la ricerca della sua dimensione sociale, che, sfuggendo ad ogni sfrenato individualismo, deve tenere conto del bene pubblico. Quando però la tesi dell'eguaglianza pretende di valere incondizionatamente, la sua originaria e legittima richiesta si rovescia in dispotismo.

Questa transizione appare particolarmente rilevante in relazione alla formazione delle masse. La loro minacciosa invadenza si profila quando l'eguaglianza non s'afferma *nella* libertà, ma *contro* di essa. L'uniformità delle masse, diventata l'indifferente protagonista della storia, annulla ogni possibilità di controllo individuale. Questo fenomeno trionfa nel secolo XX ed è all'origine delle grandi catastrofi che l'hanno attraversato. Esistono però precedenti significativi che si ritrovano nella rivoluzione francese, e, più precisamente, secondo l'indicazione di Tocqueville, nell'estensione incontrollata dell'ideologia democratica che sfocia nel giacobinismo e poi ancora oltre, dobbiamo aggiungere, nel leninismo. Ciononostante, alla fine del secolo XVIII e lungo tutto il XIX, il principio della libertà continua a mantenere una funzione di contenimento. La potenza delle masse esploderà in tutta la sua virulenza, quando la formazione dei grandi quadri collettivi si tradurrà da effetto, di per sé ancora controllabile, in un sistema di vita uniforme che condiziona lo stesso modo di pensare. In questa direzione, le analisi di Tocqueville stabiliscono con chiarezza come la formazione delle masse si muova all'unisono con la progressiva restrizione del significato etico-politico della libertà. Tale movimento non è però necessariamente irreversibile, perché quest'ultima è dotata di un rinnovamento interno e di una costante capacità di reazione. Solo che devono sussistere sufficienti condizioni favorevoli che ne rendano possibile l'espansione, al cui centro si trova sempre il singolo soggetto. Esiste indubbiamente una libertà dei gruppi sociali e delle istituzioni, ma questo *status* proiettivo si fonda sulle radici individuali della libertà. Con l'avvento dell'impero delle masse, questa priorità è destabilizzata. Certo, la libertà non è annullata, ma il suo slancio formativo è ostacolato da forze sociali oppostive. Ciononostante, anche se frenate, continuano a sussistere libertà particolari, ma il loro contenuto

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 116.

va progressivamente attenuandosi, perché non più sostenuto da costumi e da istituzioni che ne consentano il pieno esercizio. Quando la libertà “primaria” dell'individuo viene colpita, ne risentono tutte le libertà “secondarie” delle formazioni sociali. Si considerino, al riguardo, i rilievi di Tocqueville sugli ideologi della rivoluzione francese. Nelle loro enunciazioni, egli riscontra il segno dell'astrattezza, perché l'oggetto esclusivo della loro attenzione è l'uomo in universale. Quest'universalità astratta, radicalizzata nelle sue estreme conseguenze, si traduce in un'indifferenza per la concretezza dei singoli soggetti: tale sorvolo aprirà in seguito la strada al trionfo indiscriminato delle masse.

All'inizio della sua grande opera sulla democrazia americana, Tocqueville sottolinea ciò che l'aveva particolarmente colpito durante il suo soggiorno negli Stati Uniti: l'“eguaglianza delle condizioni”. Si tratta di una vera e propria temperie culturale, che, prima d'investire la vita politica, permea l'intera società civile. Non esiste, infatti, un concetto univoco di eguaglianza: a quella positiva e più avanzata, corrisponde *per nefas* il livellamento di tutti sotto il governo di uno solo, com'è avvenuto in Francia con i regimi di Luigi XI, di Luigi XIV e di Luigi XV. Al contrario, la forma democratica dell'eguaglianza si è sviluppata negli Stati Uniti in concomitanza con fattori economici favorevoli: il possesso della terra, il commercio, l'industria. Gli Stati Uniti non hanno conosciuto quella che Tocqueville definisce la “doppia rivoluzione”: la discesa, cioè, del nobile e la salita del plebeo. Nel quadro di questi processi simultanei, la rivoluzione democratica non s'arresta con il collasso della nobiltà e con la scomparsa delle sue vestigia. Straordinarie forze sono sorte dalla storia ed hanno inaugurato un percorso, che, mentre Tocqueville redige la sua grande opera, è lungi dall'essere concluso. Egli ne è ben consapevole: “Il presente libro è stato scritto sotto l'impressione di un terrore quasi religioso, sorto nell'anima dell'autore alla vista di questa irresistibile rivoluzione che ha avanzato per tanti secoli attraverso ogni ostacolo e oggi ancora procede in mezzo alle rovine da essa stessa prodotte”.<sup>27</sup> Tentare di arrestare la democrazia, afferma con forza incisiva, significa voler lottare contro Dio. Ma, per comprenderne e controllarne il movimento incessante, occorre un nuovo pensiero che lo possa interamente abbracciare: “A un mondo completamente nuovo occorre una *nuova scienza politica*”.<sup>28</sup> Tale universo non ha ancora trovato saldi principi direttivi. Gli “istinti selvaggi”, che premono al fondo della rivoluzione democratica, non hanno incontrato una regolamentazione definitiva. L'avvento dei nuovi tempi si è fatto sentire sulla “materia” della società, ma non s'è ancora dimostrato risolutivo sulle idee e sui costumi. In questo campo, il processo è appena iniziato. Rifiutando i vantaggi sociali dell'aristocrazia, gli interessi particolari si mescolano confusamente a quelli gene-

<sup>27</sup> DA, p. 22.

<sup>28</sup> *Ibidem*; corsivo mio.

rali e la grandezza delle leggi non ha colmato il vuoto dell'antico potere. Indubbiamente, all'interno della società civile, la "divisione delle fortune" ha attenuato la distanza tra il povero ed il ricco, ma ha alimentato contemporaneamente le conflittualità personali ed ha suggerito il privilegiamento della forza come arbitrato della conflittualità tra il benestante e l'indigente: "Per l'uno come per l'altro l'idea del diritto non esiste e la forza è considerata la sola ragione del presente e l'unica garanzia per l'avvenire".<sup>29</sup>

A differenza della situazione della Francia, le condizioni degli Stati Uniti - proprio perché hanno saputo darsi originariamente un regime democratico, senza passare attraverso il sommovimento violento della rivoluzione - sono diverse. Le stesse disagiate condizioni di partenza hanno favorito l'instaurarsi della democrazia americana. Tocqueville l'enuncia con una considerazione di carattere generale: "Non sono i potenti e i felici che vanno in esilio, e la povertà, come le disgrazie, sono i migliori fattori d'eguaglianza fra gli uomini".<sup>30</sup> Da queste condizioni, nelle colonie, si svilupperà la libertà borghese (tanto che lo Jellinek ha potuto sostenere l'origine nordamericana del suo significato autenticamente moderno) e democratica, diversa da quella aristocratica della madre patria. Nell'emigrazione dei *pilgrims*, la dottrina religiosa del puritanesimo s'è spontaneamente apparentata alle forme politiche repubblicane e democratiche. Se questi fondatori erano uomini senza istruzione, erano però dotati di certezze nel volere istituire una società di liberi e di eguali. Il loro stile di vita, contrassegnato dal progressivo ingentilirsi dei costumi, si stacca nettamente da quello aristocratico. Nelle aristocrazie, i componenti della stessa classe sono legati fra loro da rapporti di simpatia; ma questa solidarietà non vale per la relazione fra le classi. Il membro di un ceto sociale non comprende ciò che provano coloro che appartengono ad un altro. Tocqueville porta l'esempio di Madame de Sévigné. Questa gran dama, sia pure colta, fine ed intelligente, in una lettera alla figlia dà prova di un'assoluta incomprendimento nei confronti della sofferenza degli uomini del popolo. Troppa era la distanza che li separava. Nelle democrazie trascorre invece una diffusa compassione, senza distinzione di classi, per l'intero genere umano. Tocqueville può così legittimamente affermare che se gli uomini democratici non sono "disinteressati", sono "gentili". Se però l'eguaglianza delle condizioni presuppone l'indipendenza degli individui, pone, nello stesso tempo, allo scoperto la debolezza di ciascuno separatamente considerato. Questa situazione fa sorgere l'esigenza di una mutua cooperazione. È un'altra differenza rispetto al regime aristocratico, al cui interno la coesione delle classi dipende dall'esclusiva deliberazione del signore. Gli stessi servi sono compresi nella casata, alla quale, sia pure in modo subalterno, appartengono. Il loro *status* è immutabile. Il *dominus* considera il servo una "parte inferiore e secondaria di se stesso", e dunque, unicamente per "egoismo", si prende cura di lui.

<sup>29</sup> DA, p. 25.

<sup>30</sup> DA, p. 43.

L'orizzonte dei rapporti è chiuso. Nella democrazia è aperto: i servitori non sono solo eguali fra loro, ma, in qualche misura, eguali agli stessi padroni. Lo stato sociale non è invariabile e le relazioni interpersonali non sono irreversibili. Il servo può infatti diventare a sua volta padrone: l'uno comanda e l'altro ubbidisce, ma solo per "l'accordo momentaneo e libero delle loro volontà". È un contratto. Al di fuori di questa ristretta relazione, entrambi sono cittadini con pari diritti.

A Tocqueville l'orientamento della società contemporanea appare dunque caratterizzato, in ogni campo, dal trionfo dell'eguaglianza. Ma, in questa marcia vittoriosa, il rischio dell'anarchia è sempre incombente. Non è questo però il pericolo principale che la democrazia deve temere, bensì la *servitù*. Il retto intendimento della libertà politica ne è il rimedio.<sup>31</sup> Il suo avvento, negli Stati Uniti, è stato favorito dal sentimento religioso che ha caratterizzato l'originario dissenso dei puritani. Ne è derivata una forma di liberalismo lontana dall'orientamento francese, quale si ritrova nel Guizot. Seguire esclusivamente l'ideologia del profitto (implicita nel principio del *laissez faire*) significa provocare un'insanabile conflittualità tra le classi. Non è casuale che, con questa diagnosi, Tocqueville abbia lucidamente preconizzato la rivoluzione del '48. Ma, all'abolizione delle classi, sostenuta con forza dal socialismo, deve per lui subentrare la loro attiva convergenza verso un fine condiviso. Anche sotto quest'aspetto, la democrazia americana offre un persuasivo modello dell'organizzazione della società civile, al cui interno tutti hanno il diritto di vivere allo stesso modo. Questa condizione è essenziale, perché, in linea di principio, può esserci eguaglianza anche senza un'effettiva libertà politica. In questa condizione indifferenziata, tutti sono eguali tranne chi, ponendosi al di sopra degli altri, è il padrone di ciascuno. È la ragione fondamentale, per cui Tocqueville distingue la libertà dall'eguaglianza. In ogni epoca, è possibile individuare la predominanza di un principio sull'altro. Ma la libertà non è legata ad uno specifico stato sociale; pertanto la si può trovare anche al di fuori dei sistemi democratici. Piuttosto, l'autentica eguaglianza, temperata dalla libertà, è quella delle *condizioni*, la sola che sia duratura. Quando appare la scissione dei due principi, pochi sanno scorgere i pericoli che ne derivano. Anche laddove menti esercitate scorgono tale minaccia, quest'ultima viene relegata in un lontano futuro. I mali propri dell'eccesso di democrazia sono infatti poco avvertibili, mentre i suoi benefici si danno a vedere nella loro immediatezza. I vantaggi della libertà richiedono invece, per potersi affermare, tempi lunghi. L'eguaglianza, al contrario, offre una grande quantità di piccole soddisfazioni che sono a portata di tutti. Non comporta sacrifici, mentre la libertà li esige: "Gli uomini possono godere della libertà politica solo a prezzo di qualche sacrificio e se ne impadroniscono solo con molti sfor-

<sup>31</sup> "E io dico che, per combattere i mali che l'eguaglianza può produrre non vi è che un rimedio efficace: la libertà politica" (DA, p. 522).

zi. Invece i piaceri dell'eguaglianza si offrono da se stessi. Ogni piccolo incidente della vita privata sembra farli nascere e per gustarli basta soltanto vivere".<sup>32</sup> Non è casuale che la forma passiva dell'eguaglianza, prodotta dall'azione livellante dei sovrani assoluti, abbia preceduto la libertà. Frutto non di una scelta, ma di un'imposizione, si è diffusa nelle abitudini di vita, mentre la libertà viveva solo nelle idee. Questa situazione ha rappresentato un precedente storico, perché, anche se i popoli democratici sono attratti dalla libertà, provano per l'eguaglianza una "passione ardente, insaziabile, eterna, invincibile: vogliono l'eguaglianza nella libertà e, se non possono ottenerla, la vogliono anche nella schiavitù".<sup>33</sup>

Nello sviluppo della democrazia, è dato riconoscere un gusto per la temperie media della vita. A questo livellamento, corrisponde un peculiare "individualismo", caratterizzato da uno stile di vita "riflessivo e tranquillo", in cui il soggetto si ritrae dalla massa e coltiva gli affetti familiari ed amicali. Emerge qui un altro elemento di differenza con l'aristocrazia. L'uomo aristocratico è disposto a dimenticare se stesso ed anche a sacrificarsi per una idea o per una persona. Nelle democrazie, tale devozione, soprattutto se diretta ad un singolo uomo, è rara. In questo *modus vivendi* è ravvisabile la caduta di ogni opzione preferenziale di tipo gerarchico, a cui l'uomo aristocratico si mostra invece sensibile. Tocqueville l'enuncia con una similitudine: "L'aristocrazia aveva fatto di tutti i cittadini una lunga catena, che andava dal contadino al re, la democrazia spezza la catena e mette ogni anello da parte".<sup>34</sup> Occorre però distinguere l'iniziale fase rivoluzionaria della democrazia dal suo successivo consolidamento. Nella prima, gli uomini tendono ad isolarsi, per cui perpetuano nell'eguaglianza i disaccordi dell'ineguaglianza. È ancora un retaggio del dispotismo che vede nell'isolamento degli individui la condizione essenziale della propria sopravvivenza: il buon cittadino è, in questo caso, colui che vive chiuso in se stesso. Solo successivamente l'affermazione del sistema elettorale ha spezzato l'isolamento degli individui, trasformandoli in cittadini con pari diritti. Questo grande cemento sociale trova, ancora una volta, la sua sicura garanzia nella libertà: "Gli americani hanno combattuto per mezzo della libertà l'individualismo che l'eguaglianza fa nascere e l'hanno vinto".<sup>35</sup> In tale clima, la stessa lotta politica presuppone un rapporto di reciprocità. Ma il fine del bene pubblico emerge in modo forte quando i cittadini sono incaricati dei piccoli affari. Particolarmente in quest'ambito, non c'è una netta separazione di classe, perché anche i ricchi hanno l'abitudine al lavoro: la libertà politica è il centro coagulante di questa cooperazione. La sua ascendenza, come regola dell'intraprendenza individuale, guida la stessa ricerca dei beni

<sup>32</sup> DA, p. 513.

<sup>33</sup> DA, p. 514.

<sup>34</sup> DA, p. 517.

<sup>35</sup> DA, p. 520.

materiali. Il pericolo di perderli spinge l'uomo democratico ad intraprendere sempre nuove imprese che lo spingono oltre, a differenza dell'uomo aristocratico che non pensa di cambiare stato. Questa passione del benessere è, in modo eminente, una caratteristica della classe media. I godimenti materiali non indirizzano però gli americani verso il disordine, perché questa dominante aspirazione è capace di autolimitarsi. È infatti circoscritta a quei beni che concernono la vita quotidiana, al fine di renderla più confortevole: si tratta, insomma, di un "onesto materialismo" che trova, al di fuori dei singoli individui, una rispondenza sociale nella comune libertà. In genere, nota Tocqueville, i popoli commercianti e manifatturieri (come i fenici, i fiorentini, gli inglesi) sono liberi. Questa caratteristica, nelle epoche democratiche, spinge gli uomini ad associarsi per meglio procurarsi la prosperità cui aspirano. Ma, per poter soddisfare questo desiderio, devono essere indipendenti. È la condizione che induce, con successo, a perfezionare il proprio stile di vita. Solo quando l'amore per un'esistenza felice e confortevole si sviluppa più rapidamente dell'attitudine alla libertà, viene meno il legame della fortuna di ciascuno con la prosperità di tutti. Ancora più in generale, qualora l'unilaterale direzione della particolarità dell'interesse prenda il sopravvento, il governo s'indebolisce. In questa condizione, al primo apparire del disordine, gli uomini inclinano a rinunciare alla libertà; allora, l'incondizionata invocazione dell'ordine conduce alla tirannide ed al dispotismo delle fazioni, dove i piccoli partiti possono, con un colpo di mano, impadronirsi del potere. In questa situazione, ci si preoccupa, senza porre mente alle conseguenze, unicamente di garantirsi un governo che consenta di soddisfare l'aspirazione alla prosperità. Quest'eventualità è accentuata dal fatto che i paesi democratici, per lo più, non conoscono ricchezze ereditarie. Ciascuno lavora per vivere. Anche l'uomo ricco non è ozioso, ma si dedica a qualche attività commerciale od industriale. Non mancano tuttavia le eccezioni: per esempio, in America, un certo numero di ricchi viene in Europa per vivere negli agi, senza dedicarsi ad alcuna attività produttiva.

Anche sotto l'aspetto economico, Tocqueville sottolinea le differenze con le società aristocratiche. L'aristocratico, mantenendo netta la distinzione tra le professioni, non disprezza il lavoro in sé, ma solo la corsa al profitto. Nelle società democratiche, per il privilegiamento delle attività commerciali ed industriali, che consentono profitti rapidi e sicuri, tale separazione scompare. In questi settori, che, rispetto all'agricoltura, offrono maggiori guadagni, è presente il gusto del rischio. Il suo coefficiente, proporzionale al grado di profitto, non regola unicamente l'economia delle grandi industrie, ma coinvolge anche una varietà di piccole. Gli stessi agricoltori tendono a trasformarsi in commercianti. Per esempio, nell'Ovest si dissodano i terreni per rivenderli con notevole guadagno. Se in Europa si ambisce agli impieghi pubblici, perché sembrano offrire maggiore stabilità e sicurezza, in America, anziché rivolgersi all'amministrazione, ci s'indirizza

all'industria. Si ricorre così allo Stato solo quando gli altri sbocchi lavorativi appaiono incerti, oppure, per vari motivi, interdetti. Ma, per Tocqueville, l'ambizione per le cariche pubbliche è un "male sociale", perché soffoca l'intraprendenza individuale che viene invece esaltata dalle attività commerciali ed industriali, grazie all'iniziativa privata che le sorregge: un'industria, assoggettata allo Stato, è impotente. Inoltre, quando l'ambizione si volge all'amministrazione pubblica, lo Stato non può soddisfare la moltitudine dei desideri dei cittadini: "Bisogna convincersi che, di tutti i popoli del mondo, il più difficile da governare è un popolo di sollecitatori".<sup>36</sup>

La classe media, la più sensibile ai beni materiali, tende per natura all'ordine, perché ha la consapevolezza di non avere nulla da guadagnare dalle rivoluzioni. Il primo effetto della rivoluzione è, infatti, la rovina del ceto commerciale ed industriale: "[...] essa deve necessariamente mutare tutt'a un tratto lo stato generale del consumo e rovesciare momentaneamente la proporzione esistente fra la produzione e i bisogni".<sup>37</sup> I costumi rivoluzionari, nel loro tendere all'eccesso, sono opposti a quelli commerciali, che seguono la regola della moderazione. Di conseguenza, i possessori dei beni mobili hanno più da temere dalla rivoluzione dei proprietari terrieri, che, anche in clima rivoluzionario, possono sperare di mantenere le loro proprietà. In generale, le violenti passioni politiche non hanno presa sugli individui che d'abitudine perseguono il fine primario del benessere. Ma, anche se i loro interessi conservatori sono estranei allo spirito rivoluzionario, questa priorità di per sé non comporta ancora che, nelle democrazie, siano sconosciuti i cambiamenti; solo che, in linea di principio, gli uomini democratici "amano i mutamenti, ma temono le rivoluzioni".<sup>38</sup> Tali modificazioni sociali, pur rispondendo ad un ideale di continua perfettibilità, sono circoscritti da limiti determinati. In particolare, lo spirito rivoluzionario si scontra col sentimento della proprietà, che, nella democrazia americana, è primario. Per Tocqueville, l'unica previsione possibile è che, se in questo paese vi saranno rivoluzioni, avranno come protagonisti i neri. Ma, in ogni caso, poiché sussistono consolidate tradizioni d'eguaglianza, le rivoluzioni, qualunque sia il loro segno, saranno meno violente di quelle che nascono nelle condizioni di diseguaglianza. I piccoli interessi quotidiani tengono lontani i cittadini dai sommovimenti violenti; persino ogni teoria nuova è vista, almeno inizialmente, con sospetto, perché ogni innovazione è accolta come un fattore di turbamento. Quest'atteggiamento difensivo ha però il suo rovescio, perché, portato all'eccesso, rischia l'*immobilismo*. Sennonché, la società statunitense è percorsa dalla combinazione della mobilità dell'azione e della stabilità dei principi, cosicché, quando viene concepito un nuovo sistema di idee, il suo effettivo contenuto non appare lontano dalle opinioni dominanti.

<sup>36</sup> DA, p. 666.

<sup>37</sup> DA, p. 669.

<sup>38</sup> DA, p. 671.

### 3. Gli errori riparabili e il potere giudiziario.

Lo spirito rivoluzionario s'incarna, per Tocqueville, nella rivoluzione francese. La grande novità della sua interpretazione consiste nell'aver rilevato come quest'ultima non sia stata così innovatrice, com'è nell'interpretazione abituale (basti pensare alla grande opera di Michelet), ma come abbia concluso l'*Ancien Régime*, portandone a compimento l'accentramento politico-amministrativo. All'inizio, è stata mossa da due grandi passioni: l'odio contro l'ineguaglianza e la fiducia nella libertà. Nell'89 i due principi s'intrecciano. È il tempo dell'inesperienza, ma anche dell'entusiasmo: "Allora i francesi furono tanto fieri di sé e della propria causa da credere di poter essere eguali nella libertà; e tra le istituzioni democratiche collocarono ovunque istituzioni libere".<sup>39</sup> La precisazione è degna della massima attenzione. Infatti l'autentico significato positivo dell'eguaglianza poggia sulla libertà. E così fu all'origine del generoso slancio rivoluzionario. Solo che, in seguito, "[...] l'amore della libertà si fu scoraggiato e illanguidito in mezzo all'anarchia e alla dittatura popolare e la nazione smarrita cominciò a cercare quasi a tastoni un padrone, il governo assoluto trovò per rinascere e metter base facilità prodigiose, scoperte dal genio di colui che sarebbe stato nello stesso tempo il continuatore della rivoluzione e il suo distruttore."<sup>40</sup> Onde impedire la dispersione della propria forza, lo slancio rivoluzionario si raccolse in un rigido accentramento, ancora più assoluto di quello regio, tanto che successivamente "[...] tutte le volte che si volle abbattere il potere assoluto ci si limitò a porre la testa della libertà sopra un corpo servile".<sup>41</sup> Ma, nella sua sostanza, la libertà è una ed indivisibile: non può essere strumentalizzata. Tocqueville ha tessuto l'elogio della sua indipendenza e della sua autosufficienza che oltrepassa la facoltà di procurarsi il possesso di qualsivoglia bene materiale: "Ma, in tutti i tempi, sono state le sue stesse attrattive, il suo fascino, indipendentemente dai suoi benefici, a farle radicare tanto tenacemente al cuore di certi uomini; è il piacere di poter parlare, agire, respirare senza costrizione, sotto il solo governo di Dio e delle leggi. *Chi nella libertà cerca qualche altra cosa all'infuori di essa, è fatto per servire*".<sup>42</sup> È la premessa del confronto col principio dell'eguaglianza. Si consideri, al riguardo, questo passo significativo, che, per la sua profondità e chiarezza, conviene riportare per intero: "A parecchie riprese, da quando ebbe inizio la rivoluzione fino ai giorni nostri, si vede la passione della libertà estinguersi e rinascere, per estinguersi ancora e rinascere di nuovo; così farà per molto tempo, sempre inesperta, mal diretta, facile allo scoraggiamento, allo spavento, alla sconfitta, superficiale e transitoria. Durante questo medesimo tempo la passione per l'eguaglianza occupa sempre in fondo i cuori di cui si è impadronita per prima; si aggrappa ai senti-

<sup>39</sup> Alexis de Tocqueville, *L'antico regime e la rivoluzione*, a cura di Giorgio Candeloro, Rizzoli, Milano 1981, p. 245.

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 245-246.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 246.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 204; corsivo mio.

menti che ci sono più cari; mentre l'una cambia continuamente di aspetto, diminuisce, cresce, si fortifica e si accascia secondo gli eventi, l'altra è sempre la stessa, sempre attaccata al medesimo scopo col medesimo ardore ostinato e spesso cieco, pronta a sacrificare tutto per coloro che le permettesse di appagarsi e a fornire al governo che vuole favorirla e lusingarla le abitudini, le idee, le leggi di cui il dispotismo ha sempre bisogno per regnare".<sup>43</sup>

Sussistono due direzioni di segno contrario della rivoluzione: l'una indebolisce il potere e l'altra lo rafforza. L'eguaglianza, di per sé, precisa Tocqueville, non va confusa con la rivoluzione che, contro l'aristocrazia, ha levato il "gusto selvaggio del disordine e dell'indipendenza".<sup>44</sup> È una costante della storia europea. I sommovimenti violenti hanno un elemento comune: tendono all'anarchia. Quest'ultima è provocata dalla tensione - quale si profila quando la rivoluzione è in piena virulenza - tra la libertà e l'eguaglianza. Con uno sguardo retrospettivo, Tocqueville riscontra come i rivoluzionari "avevano voluto essere liberi per diventare eguali, ma, a misura che l'eguaglianza si affermava con l'aiuto della libertà, essa rendeva loro più difficile la libertà stessa".<sup>45</sup> Ecco la conclusione che egli trae da queste premesse: "Per parte mia non mi fido affatto, lo confesso, dello spirito di libertà che sembra animare i miei contemporanei; vedo bene che le nazioni odierne sono turbolente, ma non mi pare che esse siano liberali e temo che alla fine di queste agitazioni che fanno vacillare i troni, i governanti diverranno più potenti di prima".<sup>46</sup> La sovranità si è fatta così più assoluta di quella dei secoli precedenti. Per esempio, la tirannide degli imperatori romani era mirata al potere su singoli individui e non si estendeva alla maggioranza. Ora, invece, tutti i poteri sono accentrati ed invadono gli interessi privati. Ma, se i governi democratici si sono fatti più forti, sono anche più miti. I capi vi assumono il ruolo di "tutori". Attorno a questa forma inedita di dispotismo, s'accalca una folla di eguali che ricercano, estranei gli agli altri, il proprio benessere. In quest'orizzonte chiuso, si afferma la cerchia dell'egoismo delle famiglie, tanto che Tocqueville, con accenti di rimpianto, afferma che l'individuo ha una "famiglia", ma non ha più una "patria". Un potere tutelare diffuso l'ha fissato in una perpetua infanzia, dove il divertimento regna sovrano. Con leggera disinvoltura, il libero arbitrio è considerato con indifferenza. Ci si trova così divisi dal desiderio di essere liberi e dalla necessità d'essere guidati. Ma la scelta di quelli, cui è affidata questa conduzione, risulta difficile. In un popolo di eguali, il dispotismo si presenta in tal modo agevolato. Nasce allora il rimpianto per il pieno esercizio della libertà, che, con nostalgia, Tocqueville richiama con accento appassionato: "Avrei amato la libertà in ogni tempo, ma mi sento incline ad adorarla nel tempo in cui viviamo".<sup>47</sup>

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 246.

<sup>44</sup> DA, p. 729.

<sup>45</sup> DA, p. 730.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> DA, p. 737.

Per correggere questo nuovo dispotismo, non è possibile ristabilire semplicemente la forma classica dell'aristocrazia, che, per il senso di marcia della storia, è improponibile. Occorre piuttosto fare emergere, all'interno della società democratica, il valore prioritario della libertà, quale si ritrova nelle società aristocratiche. Non si può quindi sperare che, nei paesi democratici, l'indipendenza individuale sia estesa come in quelli aristocratici, dove però, in senso inverso, la società è sacrificata all'individuo. Il potere politico centrale (che si deve accompagnare al decentramento amministrativo) dev'essere indubbiamente forte, ma senza cadere in abusi. Per soddisfare questa garanzia, nelle democrazie, il carattere elettivo dei funzionari rappresenta una tutela dell'indipendenza nei confronti del potere centrale.

Se, in senso politico, l'aristocrazia è improponibile, non così è la possibilità della comparsa, all'interno del tessuto sociale dell'eguaglianza delle condizioni, di *individui* aristocratici: "Credo fermamente che non si possa fondare di nuovo nel mondo un'aristocrazia; ma penso che i semplici cittadini associandosi possano costituire delle entità molto ricche, influenti e forti, in altri termini delle *persone aristocratiche*".<sup>48</sup> L'operazione sociologica di Tocqueville mira a recuperare le virtù dell'aristocrazia, depurata però dai suoi difetti. Il fine consiste nel rilanciare la pienezza della libertà, che, nella sua origine e nei suoi fini, è sempre individuale. Ma i nuovi tempi, dove domina l'incertezza, non sono paragonabili in nulla al passato: "Il mondo che sorge è ancora seminascosto dai rottami del mondo che cade e, in mezzo all'immensa confusione che regna nelle cose umane, nessuno potrebbe dire ciò che resterà delle vecchie istituzioni e degli antichi costumi e ciò che finirà per scomparire".<sup>49</sup> È la tesi fondamentale dell'*Ancien régime et la Révolution*, secondo cui la rivoluzione francese, malgrado gli intenti innovatori, si è posta sulla scia dell'antico regime, perché ne ha mantenuto alcune caratteristiche fondamentali. Siffatta tendenza ha condotto all'uniformità sociale. Diversamente, nella società americana, quest'ultima non è la conseguenza di un rivolgimento rivoluzionario, ma è interna al consolidamento stesso della democrazia. In tale omogeneità generalizzata, gli uomini si sono fatti meno energici. A questo difetto, fa però da riscontro una legislazione più umana. In ogni campo, trionfa la medietà. Di fronte a questa situazione, non si può dire, in modo assoluto, che il nuovo stato sociale sia superiore o meno all'antico, ma è giocoforza constatarne la diversità. Da questa distinzione emerge una ferma esigenza metodologica: non bisogna giudicare la nuova società col metro dell'antica.<sup>50</sup>

L'inquietudine dei nuovi tempi è incrementata dal fatto che la società contemporanea è attraversata da una vera e propria frenesia di procurarsi sempre nuovi beni, e, correlativamente, dal timore di perderli. Questa polarità causa irrequietezza ed incostanza. Poiché l'uomo democratico è sem-

<sup>48</sup> DA, p. 739; corsivo mio.

<sup>49</sup> DA, p. 745.

<sup>50</sup> DA, p. 747.

pre assediato dall'urgenza, la fretta si diffonde ovunque. La stessa eguaglianza, che si vorrebbe ad ogni costo raggiungere, non si lascia mai possedere pienamente. Da questo scompensamento emerge la continua sollecitazione verso il nuovo. L'uomo aristocratico si preoccupava più di conservare che di perfezionare; quello democratico segue il criterio inverso dell'incessante miglioramento. Ma questa finalità, comune ai vari strati della società, può essere garantita solo in tempi di pace. Lo stato di pericolo, quale massimamente si profila in situazioni di conflitto, costituisce un grave ostacolo alla sua realizzazione. Qui la democrazia si dimostra debole: è il fattore primario della sua scarsa diffusione in Europa. Lo stato di guerra non offre compensi di sorta all'uomo democratico, a differenza dell'aristocratico che arrischia la propria vita ed è capace di consacrare le sue stesse rendite alle fortune dello Stato, perché, anche dopo la morte, lo attende la gloria: l'eroismo è il segno dominante della sua vita. Al contrario, il sacrificio del povero non conosce alcuna soddisfazione compensativa. Questa caratteristica di vita spiega perché, in America, di fronte all'imposizione di un sacrificio, il cittadino cominci col rifiutarsi; perché lo accetti, occorre che possa intravedervi, sia pure su tempi lunghi, la possibilità di un qualche beneficio materiale.

La distinzione tra potere *politico* ed *amministrativo* è il pilastro della legislazione americana. Tocqueville insiste su questo aspetto e ne trae le logiche conseguenze che si possono sintetizzare nel seguente principio: lo Stato *governa*, ma non *amministra*. Su questo punto, la grande conquista del decentramento amministrativo, operato dalla costituzione americana, non deriva dall'esempio della madre patria. Tale innovazione è per Tocqueville di capitale importanza, a condizione che il decentramento amministrativo coesista con l'accentramento politico: "Per parte mia, non riesco a concepire come possa vivere una nazione senza un forte accentramento politico. Ma penso che l'accentramento amministrativo non serva ad altro che a snervare i popoli che vi si sottomettono, poiché tende senza tregua a diminuire in loro lo spirito civico".<sup>51</sup> Questa correlazione traccia la distinzione tra società politica e società civile ed insieme sollecita la loro cooperazione. Non a caso, Tocqueville richiama l'esempio dell'antico impero germanico che non ha potuto utilizzare tutte le sue forze potenziali, per l'instaurarsi di un sistema politico decentrato. Simmetricamente Tocqueville ammette che il decentramento amministrativo non sia esente da difetti, ma aggiunge: "[...] i vantaggi politici che gli americani traggono dal sistema del decentramento me lo fanno ancora preferire al sistema opposto".<sup>52</sup>

<sup>51</sup> DA, p. 92.

<sup>52</sup> DA, p. 96. Ed aggiunge: "Quello che io ammiro di più in America non sono gli effetti *amministrativi* del decentramento, ma i suoi effetti *politici*" (DA, p. 98). Questi vantaggi sono dovuti all'aumento delle possibilità di controllo della vita politica, e, in modo più specifico, la loro efficacia è costituita dall'unione delle forze individuali e di quelle sociali.

In questo quadro articolato, il potere giudiziario, che è mobilitato solo quando viene adito, assume un'importanza fondamentale. La sua funzione primaria consiste nel fungere da arbitro su questioni generali; l'altra prerogativa è di pronunciarsi su casi particolari. Tali caratteri sono comuni ad altre nazioni; ma, ha cura di precisare Tocqueville, negli Stati Uniti, il giudice aggiunge, a questa prerogativa, un rilevante potere politico, perché le sue sentenze si fondano più sulla Costituzione che sulle leggi. Lo prova il fatto che ha facoltà di non applicare quelle che non ritiene costituzionali. In America, la costituzione è la prima delle leggi e non può essere modificata da un'altra. Ne deriva che il potere del giudice, nel non voler applicare una norma ritenuta incostituzionale, assume un grande valore; anche se tale legge non viene abolita, diventa moralmente impotente: soccomberà sotto i colpi rinnovati della giurisprudenza. Ciò che decide non è una presa di posizione generale, ma sempre il caso particolare. Non si discute quindi sulla legittimità di una norma determinata: il giudizio verte esclusivamente sulle particolarità del processo in cui viene applicata. Questa procedura è “[...] una delle più forti barriere che mai siano state elevate contro la tirannide delle assemblee politiche”.<sup>53</sup> L'influenza del giudice si fa sentire ulteriormente nella sfera politica, perché in America le sue competenze non sono limitate ai tribunali. In generale, quest'ascendenza è propria degli uomini di legge, che, in quanto portatori di una cultura alta, entrano negli uffici pubblici e nelle amministrazioni: le questioni politiche e quelle giudiziarie qui s'incontrano. La stessa giuria dei tribunali, secondo il costume inglese, è un'istituzione dotata di una valenza politica. Questo carattere deve però essere correttamente inteso: sta a significare che, in ultima istanza, la direzione della società è affidata ai governati. Questa sanzione politica della legge si fa particolarmente sentire nella giurisdizione penale, dove la giuria finisce con l'esercitare una grande efficacia sugli affari civili, perché si combina direttamente con la dinamica degli interessi sociali. Incarnando l'universalità della giustizia e diffondendo nel popolo il senso del diritto, combatte l'“egoismo individuale”. Il giudice è un arbitro disinteressato che guida i giurati nella selva delle procedure. Questi ultimi pronunciano la sentenza, seguendo il percorso che egli ha preparato: “[...] con l'aiuto della giuria civile, la magistratura americana ha introdotto ciò che io chiamo spirito di legge fin nelle ultime classi sociali”.<sup>54</sup>

In generale, il potere giudiziario assume una funzione centrale come elemento equilibratore del sistema democratico. Garantisce la sovranità del popolo e, nello stesso tempo, rappresenta un correttivo dei difetti della democrazia. Il ceto sociale dei “legisti”, per il loro segno aristocratico di custodi della tradizione, è infatti un prezioso antidoto alla tirannide della maggioranza. Godono della fiducia popolare che guarda loro come ai titolari del diritto ed ai rappresentanti della ragione. Costituiscono, cioè, quel-

<sup>53</sup> DA, p. 105.

<sup>54</sup> DA, p. 278.

*l'aristocrazia dell'intelligenza*, in cui Tocqueville ripone una fondata fiducia. I legisti la meritano, perché, sostenitori della priorità delle leggi, le considerano superiori allo stesso Stato. Nei vari aspetti del loro operato, si riflette l'abitudine all'ordine. Per questo motivo, la loro influenza si fa sentire, anche da un punto di vista formale, perché la tutela del diritto favorisce le costruzioni logiche dei discorsi, al fine di promuovere una ragionevole persuasione. La protezione dell'intelligenza fa affiorare inoltre una delle caratteristiche fondamentali dell'antico spirito aristocratico: il mantenimento dell'ordine.<sup>55</sup> Questa garanzia si fonda sull'autorità che però, negli Stati Uniti, non si esercita attraverso un sistema di imposizioni, ma è regolata dal consenso. La democrazia può così mostrare, senza timore, il proprio favore agli uomini di legge, che, da parte loro, sono sollecitati a perseguire l'interesse del popolo. Quest'ultimo non diffida del legista, che, pur essendo democratico, mantiene consuetudini aristocratiche: "L'uomo di legge appartiene al popolo per interesse e per nascita, all'aristocrazia per abitudini e gusti; egli è come il legame naturale fra le due classi, è un anello che le unisce".<sup>56</sup> È colui che tramanda la tradizione della legislazione, che, di per sé, al popolo appare oscura. Da questo punto di vista, Tocqueville giunge a paragonarlo all'antico sacerdote egizio, ermenauta di una scienza occulta.

Il potere giudiziario è concentrato nella Corte suprema. Sentito il parere del Senato, i suoi membri sono eletti dal Presidente. In questo modo si evita l'insidia dell'anarchia, qualora ai vari Stati venisse incautamente concessa la facoltà di risolvere individualmente e separatamente questioni d'interesse nazionale. Quando la sovranità federale si trova ad essere in concorrenza con i singoli stati, spetta al tribunale federale di pronunciarsi sull'oggetto della disputa. La preoccupazione dei legislatori ha inteso dividere la sovranità in specifiche sfere di competenza: all'Unione vengono affidate questioni d'importanza generale ed ai singoli Stati quelle locali. La giustizia federale colpisce una legge particolare nelle sue conseguenze: non la distrugge, ma la rende inutilizzabile. È da aggiungere che la Corte suprema, quale "unico tribunale della nazione", interpreta non solo le leggi, ma anche i trattati. Appare così evidente che, anche se il suo ordinamento è principalmente giudiziario, il suo carattere è anche politico. Rendendo attiva l'universalità della Costituzione, i sette giudici federali rivestono, in ogni senso, una grande incidenza morale. La conseguenza ultima è che, se la Corte suprema erra nei suoi pareri, l'intero Stato è in pericolo. Ma, per esercitare la sua facoltà di controllo, il potere giudiziario dev'essere autonomo: a tale fine, la costituzione federale lo ha nettamente separato dagli altri. Può così esercitare, all'interno del sistema democratico, un'essenziale funzione equilibratrice.

<sup>55</sup> "Si trova dunque in fondo all'anima degli uomini di legge una parte dei gusti e delle abitudini dell'aristocrazia" (DA, p. 269).

<sup>56</sup> DA, p. 270. Precisa ancora Tocqueville: "Più si riflette sulle condizioni degli Stati Uniti, più ci si convince che il corpo dei legisti vi forma il più potente e forse l'unico contrappeso della democrazia" (DA, p. 272).

Garantisce, infatti, la sovranità del popolo, ma, nello stesso tempo, costituisce un correttivo dei difetti della democrazia. Da questo punto di vista, il regime democratico è più vantaggioso di quello aristocratico - anche se quest'ultimo si cura dell'interesse delle minoranze e mostra una maggiore abilità nella legislazione -, perché è dotato della prerogativa di promuovere, per la maggioranza dei cittadini, migliori condizioni di vita.<sup>57</sup> Sennonché questo principio si scontra con legislazioni non di rado difettose e incomplete: “accade che esse violino diritti acquisiti, o sanzionino diritti pericolosi; e, anche se fossero buone, la loro frequenza è tuttavia un gran male”.<sup>58</sup> In ogni caso, questo limite non è insuperabile, perché gli americani commettono *errori riparabili*.<sup>59</sup> Anche se coloro, che sono preposti agli affari pubblici, non si dimostrano sempre, per un difetto di capacità o di moralità, all'altezza del loro compito, i loro particolari interessi finiscono con l'allinearsi con quelli della maggioranza. I fini, proprio per la loro prossimità, tendono ad essere comuni. Quelli dell'uomo aristocratico si distolgono, invece, dal presente per focalizzarsi intorno al futuro. Il caso dell'Inghilterra è emblematico: i diritti della maggioranza sono spesso sacrificati ai privilegi di pochi, che, con un occhio all'avvenire, mirano a tutelare la propria egemonia. Negli Stati Uniti, in genere, non sussistono interessi di classe. Vi domina una continua e molteplice iniziativa che attraversa l'intera società: “La libertà democratica non esegue con la stessa perfezione del dispotismo intelligente; [...] ma a lungo andare produce frutti maggiori; fa meno bene ciascuna cosa, ma fa più cose”.<sup>60</sup> Questa “forza esuberante” non esalta le virtù eroiche, ma si propone di realizzare una diffusa tranquillità di vita. Per garantire questo fine, i funzionari sono eletti direttamente dal popolo per un breve periodo. L'attenzione primaria è volta al potenziamento del potere legislativo che gode di una priorità su quello esecutivo. All'interno di questo rafforzamento pulsa il cuore della maggioranza.<sup>61</sup> Gli interessi di quest'ultima appaiono preferibili a quelli circoscritti dei singoli individui. Solo che le conseguenze ultime di questo primato sono “funeste e pericolose”.<sup>62</sup> Innanzitutto, il potenziamento della funzione legislativa è pagato con la sua instabilità, come dimostra il frequente rinnovo dei funzionari e la limitata durata delle leggi. In ogni caso, qualsiasi sia il suo segno, nel campo politico, l'onnipotenza è sempre pericolosa, perché, per quanto grande possa essere, è sempre superiore alle forze dei singoli uomini. Inoltre, aggiunge Tocqueville, non esiste autorità che possa reggersi senza controllo. Il pericolo allora non consiste nella *debolezza*, ma nell'*eccesso* della forza: “Ciò che io rimprovero di più

<sup>57</sup> “Il vantaggio reale della democrazia non è, come è stato detto, di favorire la prosperità di tutti, ma soltanto quello di servire al benessere della maggioranza” (DA, p. 241).

<sup>58</sup> DA, p. 239.

<sup>59</sup> DA, p. 240.

<sup>60</sup> DA, p. 250.

<sup>61</sup> “L'impero morale della maggioranza si fonda in parte sull'idea che vi sia più saggezza e acume in molti uomini riuniti che in uno solo, nel numero piuttosto che nella qualità dei legislatori” (DA, p. 254).

<sup>62</sup> DA, p. 255.

al potere democratico, come è stato organizzato negli Stati Uniti, non è, come molti credono in Europa, la debolezza, ma al contrario la sua forza irresistibile".<sup>63</sup> La maggioranza ha la capacità di riunire in sé tutte le risorse della società, più di quanto sia consentito ad un monarca assoluto. Questo potere si estende a tutte le manifestazioni della società. Il principio è inflessibile: chi non si adegua alle leggi condivise è considerato *straniero*. I verdetti che promanano da questa struttura fortemente coesa, non ammettono eccezioni. Il livellamento è inevitabile: "Io credo che si debba attribuire all'azione sempre crescente del dispotismo della maggioranza lo scarso numero di uomini notevoli che si mostrano sulla scena politica americana".<sup>64</sup> Tocqueville enuncia un dubbio che può avere unicamente una soluzione paradossale: "Io considero empia e detestabile questa massima: che in materia di governo la maggioranza di un popolo ha il diritto di far tutto; tuttavia pongo nella volontà della maggioranza l'origine di tutti i poteri. Sono forse in contraddizione con me stesso?".<sup>65</sup> Non c'è contraddizione, a patto che il diritto della maggioranza sia sottoposto alla giustizia, quale criterio normativo che si pone al di là dei diritti particolari di ogni popolo. È qui presente implicitamente il richiamo ad una normatività giusnaturalistica. Infatti, al di sopra della sovranità dei popoli, c'è quella del genere umano. Solo che questo appello, preso alla lettera, può sostenersi solo ricorrendo ad una natura che custodisce leggi universali, immutabili ed inalienabili. L'esitazione di Tocqueville di chiamare in causa esplicitamente la tradizione giusnaturalistica si spiega, perché le sue analisi si sviluppano rigorosamente sul piano storico. Il richiamo a motivi giusnaturalistici richiederebbe il ricorso a principi metastorici. Ciò non toglie che la sua domanda ponga un'alternativa netta. Infatti, se l'impero della maggioranza s'impone come una condizione irreversibile, è solo possibile correggerla mediante il ricorso a norme che si sottraggono allo svolgimento, inteso in senso necessitaristico, della storia. Questi interventi non possono che situarsi storicamente all'interno della forma democratica della sovranità politica. E', al riguardo, significativo che Tocqueville distingua le istituzioni degli Stati Uniti da quelle democratiche in generale. In altri termini, l'assetto del governo statunitense non esaurisce il più vasto concetto di democrazia. È possibile infatti, in linea di principio, concepire una forma democratica diversa da quella americana. In ogni caso, Tocqueville rimane fermo nel suo giudizio: se le istituzioni democratiche non sono le migliori in assoluto, il governo democratico è "il più pratico e il più onesto rimedio che si possa opporre ai mali presenti della società".<sup>66</sup> Ed ancora confessa: "coloro i quali, dopo aver letto questo libro, crederanno che scrivendolo io abbia voluto proporre le leggi e i costumi angloamericani all'imitazione di tutti i

<sup>63</sup> DA, p. 258.

<sup>64</sup> DA, p. 262.

<sup>65</sup> DA, p. 257.

<sup>66</sup> DA, p. 314.

popoli che hanno uno stato sociale democratico, commetteranno un grande errore poiché si saranno attaccati alla forma invece che alla sostanza del mio pensiero".<sup>67</sup> Questa *sostanza* dev'essere individuata nella difesa incondizionata della libertà, unico baluardo contro tutte le conseguenze che la tirannide della maggioranza comporta. La sua valorizzazione consente di evitare o di risolvere la tensione tra l'opzione giusnaturalistica e quella storicistica. Infatti la libertà (e questa è l'effettiva sostanza del pensiero di Tocqueville) si manifesta nei vari popoli sotto il medesimo rispetto: per questa sua universalità, comprende in sé il fondamento della democrazia.

Se la società americana non è esente da cadute, ha comunque in se stessa la possibilità di correggere i propri errori. Questa risorsa non dev'essere ricercata in specifici organi istituzionali, ma nelle risorse di un'inventiva ragionevolezza. In particolare, negli Stati Uniti, tale istanza è sostenuta dall'ideale della *perfettibilità* che contrassegna il sistema delle attese individuali e sociali dell'uomo democratico. Tale ideale, che si esercita mediante un atteggiamento critico nei confronti di ciò che si ha alle spalle, agisce come una costante riorganizzazione del presente. Ed effettivamente, a ben vedere, l'errore è ciò che è stato. Di fronte alla sua insorgenza, l'uomo ragionevole mette in campo le proprie risorse inventive e pratiche, per far sì che questo stato pernicioso non dilaghi nel tempo. Allora, per porre rimedio all'errore, occorre in primo luogo fissarlo in un punto determinato del passato; in questo modo, è più agevole troncare le sue conseguenze nefaste sul futuro, evitando così la possibilità che si ripeta. A questo fine, l'appello alla libera volontà è necessario. Sotto lo specifico profilo politico, la sua forza storica è l'insostituibile difesa contro ogni forma di dispotismo. Quest'ultimo per Tocqueville, a differenza di Montesquieu che gli ha attribuito un "onore immeritato", non è durevole. Per contro, l'affermazione dell'eguaglianza induce ad un agire concertato che tende al mutamento. L'aristocratico non rifiuta il perfezionamento, ma non lo giudica *indefinito* come invece appare al democratico. Concepisce, cioè, il *miglioramento*, ma non il *cambiamento*. Nelle democrazie, invece, quest'ultimo s'impone in virtù di un perfezionamento che non è a termine, perché ogni realizzazione concreta non ne esaurisce le possibilità ideali.

#### 4. *L'opinione pubblica e l'attività giornalistica.*

L'opinione pubblica s'afferma attraverso la comunicazione intersoggettiva. Se inizialmente non si presenta come un fatto politico, tende poi a diventarlo. Anche da questo punto di vista, le origini vengono da lontano. Nella *polis* greca, la politica trova nel discorso razionale, nel *logos*, il suo

<sup>67</sup> *Ibidem*.

criterio direttivo. In questa fase originaria, la sua ascendenza si fa sentire nei confronti del primato del pubblico sul privato; nel suo significato moderno, in modo complementare, è l'espressione del secondo.<sup>68</sup> In entrambi i casi, secondo gradazioni diverse, la sua voce si leva contro l'abuso del potere. Non a caso, per l'assolutismo, ha sempre rappresentato un pericolo. Ed infatti, sotto questo profilo, la considerava Thomas Hobbes. In seguito, con Locke, pur variando conformemente ai mutamenti della società, diventa la manifestazione di un consenso; in quest'accezione, in senso morale più che civile, mantiene il proprio carattere privato. Con Hume, grazie anche alla libertà di stampa di cui l'Inghilterra godeva, acquista un rilievo pubblico. Questa linea di tendenza trova in Burke il suo perfetto compimento: l'"opinione generale è il veicolo e l'organo dell'onnipotenza legislativa".<sup>69</sup> Evento preparatorio della rivoluzione francese, agisce attraverso l'esclusiva opera degli intellettuali. Così si presenta in d'Alembert, per il quale non è il semplice esercizio dei diritti del cittadino, ma è di specifica competenza degli scrittori. Non a caso, Diderot potrà proclamare l'intangibilità e l'assoluta priorità della libertà di stampa. In questo quadro, i *philosophes* costituiscono un'entità a se stante. Fa eccezione Rousseau che se ne discosta, perché, nell'opinione pubblica, identifica la finalità morale con quella politica: sottratta al monopolio degli intellettuali, diventa l'espressione della *volontà generale*. La sua unità con la sovranità popolare discende da questo principio. Su un altro versante, a differenza di Marx che la ridurrà a pura e semplice ideologia, Kant vi vede il riflesso, espressione dell'essenza stessa dell'Illuminismo, dell'uso pubblico della ragione. Rafforzato dalla partecipazione pubblica, il potenziamento della sua funzione politica troverà i suoi sostenitori in Bentham, in Constant e nello stesso Guizot.

Tocqueville si discosta da tale linea trionfalistica, perché, nell'indiscriminata diffusione dell'opinione pubblica, ravvisa il pericolo dello smarrimento della sua funzione originaria di controllo razionale della comunicazione sociale. Accanto agli indubbi meriti che essa assume in relazione alla varia tipologia delle associazioni ed alla diffusione del giornalismo, egli v'intravede l'inclinazione verso il dispotismo della maggioranza, che ne fa uno strumento d'ingiustificata pressione sugli animi. È, al riguardo, da notare come, polemizzando contro quest'imposizione sociale, la scuola di Francoforte muoverà una critica rigorosa alla *ragione strumentale*. Individuandone l'esito ultimo nell'"industria culturale", Tocqueville anticipa questa presa di posizione. Ma, al tempo della rivoluzione americana, l'opinione pubblica non aveva nulla di tirannico. A questo livello, mantenendo il suo legame con l'accezione antica, il suo aspetto dialogico la rendeva ancora immune dal conformismo di massa. Solo in seguito s'identificherà con la generale uniformità delle credenze. Tocqueville ne ha delineato la fenomenologia nella seconda *Démocratie*, dove non viene semplicemente

<sup>68</sup> Si cfr. N. Matteucci, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 173.

<sup>69</sup> Cit. *ivi*, p. 176.

illustrato il quadro di una democrazia particolare, ma, più in generale, le linee portanti degli istituti democratici e dei costumi che sono loro inerenti. Il metodo è sociologico; si tratta però di una sociologia “filosofica” che non si disperde nella descrizione dei dettagli, ma coglie l'unità di un determinato sistema politico, al cui interno, a determinati principi direttivi, corrisponde un omologo costume di vita. Se, nella prima *Démocratie*, l'istanza sociologica è guidata dalla descrizione storica, ora l'approccio è simmetrico: la storicità degli avvenimenti è funzionale ad un'analisi sociologicamente speculativa, con la condizione però che, discostandosi da ogni concessione alla filosofia della storia, vengano poste in luce le conseguenze derivanti dall'eccesso di forza della democrazia, di cui l'onnipotenza dell'opinione pubblica è una significativa manifestazione. La caduta nell'anarchia ne è il rischio. Questa conclusione sembra imporsi spontaneamente, malgrado il governo delle repubbliche democratiche sia altrettanto energico di quello delle monarchie assolute, perché il criterio discriminante della volontà della maggioranza non ha solo accresciuto il potere centrale, ma lo ha reso onnipotente. Queste analisi sono da collegarsi al tema primario, sviluppato nella prima *Démocratie*, della “tirannide della maggioranza”, che appare tanto più pericolosa, in quanto, sanzionata dagli elettori, è in sé formalmente legale. Nell'ultima parte della seconda *Démocratie*, viene prospettato l'altro pericolo: la concentrazione della società in un unico potere. In questo caso, però, i rimedi sono più problematici.<sup>70</sup> Ma la società americana sa, per contrastare tale tendenza, adottare determinati correttivi. Li trova nelle piccole associazioni private che proliferano all'interno della grande società politica. Nei tempi aristocratici ciò non avviene, perché il fenomeno della massa vi è sconosciuto. Al contrario, nella società americana, le associazioni private costituiscono una valida risposta alla massificazione delle relazioni intersoggettive. Si potrebbe però obiettare che, al loro interno si ripete, sia pure su scala ridotta, l'uniformità di comportamenti localizzati. Ma ciascuna di queste associazioni ha proprie regole che la distinguono da altre. Inoltre è da considerare, al di là delle osservazioni di Tocqueville, come, dal momento che nelle democrazie l'unicità della tradizione, che tiene assieme un intero paese, è pressoché assente, le associazioni private ed il proliferare di giornali locali sono fattori capaci di recuperare tradizioni settoriali, le quali, sia pure nei loro ristretti confini, sanno opporre, all'indifferente uniformità della società, il recupero della memoria e dell'appartenenza. Su questa via, Tocqueville procede ancora oltre ed indaga le ragioni sociologiche del bisogno che i cittadini americani hanno di associarsi. Quest'impulso è motivato dal fatto che, nelle democrazie, gli

<sup>70</sup> “Ma ai pressanti e drammatici interrogativi, che qui pone, Tocqueville non dà una risposta, indicando i possibili correttivi del sistema, e si limita ad appellarsi alle energie morali: dipende dagli uomini che «l'eguaglianza li porti alla schiavitù o alla libertà, alla civiltà o alla barbarie, alla prosperità o alla miseria» (N. Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura* cit., p. 40). Bisogna però aggiungere un'avvertenza: queste “energie morali” non s'impongono in modo del tutto spontaneo, ma dipendono dal generale criterio della *ragionevolezza* e, dunque, conseguono da un criterio teorico.

individui sono *indipendenti*, ma *deboli*: la forma associativa conferisce loro quella forza, di cui, presi individualmente, difettano.<sup>71</sup> Nelle società aristocratiche esistono invece soggetti, che, privilegiati dalla sorte, o per loro meriti, od ancora perché richiesti dalla loro stessa classe, si dimostrano capaci di grandi imprese. Da quest'individualismo non traspare solo l'orgoglio dell'indipendenza, ma una fattiva energia che è estranea allo spirito democratico. Per supplire a questa carenza, il coefficiente quantitativo diventa determinante. Infatti, perché l'associazione sia forte, i suoi componenti devono essere numerosi. Resa progressivamente più salda dall'incremento di scopi comuni, la loro voce trova accoglienza nell'attività pubblicistica. A sua volta, quest'ultima poggia la sua autorità e la sua espansione su una condizione oggettiva: dà ospitalità ad una richiesta che si leva da un gran numero di individui stretti in un'azione solidale. A questo punto, scatta una partecipazione bilaterale: l'individuo democratico si riconosce in una forza propositiva estesa e il giornale diventa non solo un organo divulgativo di notizie, ma una fabbrica di progetti; propone fini ed indica i modi per raggiungerli. L'individuo - "indipendente", ma "debole" - ritrova così la propria identità riflessa in una concertazione collettiva, dove la pubblicità delle idee diventa contemporaneamente ciò che ciascuno ha per se stesso separatamente pensato. L'incremento delle iniziative pubblicistiche, correlate al crescere dell'eguaglianza, può in questo modo combinare la libertà nazionale con quella locale. Le richieste della società civile vengono ad occupare un legittimo spazio politico. Dirigendo le aspettative e gli sforzi individuali verso un'azione comune, il giornalismo conferisce, in ultima istanza, ai cittadini il titolo di *regolatori dello Stato*. In merito, è significativo notare come i sovrani assoluti si siano dimostrati favorevoli alle associazioni civili ed ostili a quelle politiche. Con questa restrizione, se i cittadini sono liberi di formare piccole associazioni, non sentiranno più il desiderio di riunirsi, in modo più allargato, per entrare di diritto nel vasto agone politico.

All'interno degli stati democratici, l'associazione non svolge però solo un ruolo positivo, ma contiene in sé una "libertà pericolosa", che, per non cadere nell'anarchia, deve darsi i propri limiti. Questa condizione vale anche per le associazioni politiche, le quali, al fine di agevolare il buon funzionamento dello Stato, sono impegnate a promuovere un governo durevole. In questa direzione, la sovranità popolare e la libertà di stampa procedono di pari passo. Se non fosse così, l'imposizione della censura contraddirebbe l'universalità del voto. Una stampa libera è, al contrario, la migliore garanzia dell'esercizio delle libertà civili e politiche. Vera e propria forza sociale, omologa alla libertà d'associazione, rappresenta una stabile assicurazione contro la "tirannide della maggioranza".<sup>72</sup> Reciprocamente,

<sup>71</sup> "Presso i popoli democratici sono le associazioni che devono tenere il posto delle forze individuali fatte sparire dall'eguaglianza delle condizioni" (DA, p. 526).

<sup>72</sup> DA, p. 204.

sostenuta dalla libertà di stampa, la rivendicazione del diritto di associazione esprime la rilevanza etico-politica delle minoranze e costituisce un'alternativa al partito dominante. In questo quadro dinamico, la peculiarità e lo stesso numero delle associazioni non rappresentano un fattore di disordine, perché, negli Stati Uniti, sono pacifiche ed esercitano il loro diritto con mezzi legali. In Europa sono invece più combattive: preferiscono *lottare*, anziché *convincere*. Il loro attivismo ne limita però, a differenza di quelle americane, l'effettiva incidenza morale.

In questo disegno, apparentemente armonico, sussistono però zone d'ombra, dovute al privilegiamento del Soggetto: è la caratteristica della cultura della modernità. Anziché occuparsi del suo aspetto trascendentale, Tocqueville preferisce indirizzare l'attenzione al suo profilo empirico. Questa linea di ricerca gli consente di ravvisare nell'eguaglianza l'azione concordata di un insieme di soggetti, per cui, se occorre giudicare da soli, bisogna comunque seguire le norme di una ragione comune. Ciononostante, sussiste il pericolo dell'anarchia della soggettività, il cui trionfo tende a prevaricare l'ordine della tradizione, e, con esso, quello dell'autorità. Chiudendo l'individuo nella cerchia dei suoi interessi privati, la ragione diventa strumentale al benessere, anche se condiviso da una finalità comune. Soffocate da tale strozzatura, le antiche tradizioni si estinguono e non vengono sostituite da altre nuove. In questa restrizione di prospettiva, che annulla le distinzioni, la vittoria dell'indiscriminata immediatezza - la quale trova nella diffusione della puntualità del presente, il suo punto di forza - si sfalda nel conformismo. È la glorificazione di una diffusa uniformità che spezza l'unità del *soggetto* e del *cittadino*. Di conseguenza, i valori dell'intelligenza - condizionati dal confronto critico con la tradizione, nel duplice segno del mantenimento e del rinnovamento - vengono ad essere necessariamente svalutati. E, anche se l'eguaglianza, nel suo tendere al rafforzamento del benessere e della proprietà, non conduce ancora al disordine, fa tuttavia scomparire i grandi ideali e le passioni generose: "Potrà sembrare un paradosso, ma Tocqueville ama i grandi partiti e le grandi rivoluzioni perché è un aristocratico e la sua non grande simpatia morale per la democrazia è dovuta al fatto che essa, nel conservatorismo soggettivistico dei più, spegne ogni senso della grandezza dell'uomo".<sup>73</sup> La conseguenza è la caduta nell'apatia e nelle tendenze individualistiche, che però, nella democrazia americana, sono meno marcate di quanto lo siano quelle vigenti in Francia, dove dipendono dall'accettazione del dispotismo. La rivoluzione democratica, avvenuta in Francia, non s'identifica con la democrazia americana, perché qui l'associazionismo ha consentito di frenare le chiusure individualistiche che favoriscono l'assolutismo. Al riguardo, il pensiero di Tocqueville è andato maturando nel tempo: se, nei suoi quaderni di viaggio, inizialmente egli mostra diffidenza nei confronti

<sup>73</sup> N. Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura* cit., pp. 154-155.

del proliferare delle associazioni ed esalta i grandi partiti, nella seconda *Démocratie* rovescia questa posizione, in quanto il partito non ha più il monopolio della partecipazione politica. Quest'ultima si dispone a vari livelli, dove le associazioni, a differenza delle formazioni partitiche europee che sono organi dello Stato, rappresentano il nucleo vitale della vita politica, la quale trova comunque il suo centro stabile e permanente nell'iniziativa del soggetto-cittadino.<sup>74</sup>

##### 5. *Il gusto democratico della prossimità e la tipologia dei costumi.*

L'uomo democratico ha il gusto della *prossimità*. La sua attenzione è volta a ciò che è vicino e che è dotato di proporzioni ridotte. E ciò che gli è più prossimo e più immediato è se stesso. Tra ciò che è a portata di mano e ciò che sussiste in grande non si frappone mediazione: se egli alza lo sguardo dalla sua ristretta individualità non vede che la società od il genere umano. La conseguenza è rilevante, perché la prospettiva della vicinanza distoglie dal concepire grandi disegni. La possibilità d'esistenza di ciò che si offre in una più ampia prospettiva comporterebbe necessariamente il superamento della limitata dimensione delle presenze immediate ed esigerebbe l'oltrepassamento della propria singolarità, tutta avvolta negli interessi contingenti. La mancanza di questa dilatazione della visione è un difetto intrinseco delle società democratiche. Interpretando Tocqueville, bisogna rimarcare il nesso che lega l'ottica della prossimità al desiderio dei beni materiali. Questa "materialità" si propone, infatti, come ciò che la prossimità rende accessibile; invece i beni, che, per approssimazione, si possono definire "spirituali", sfuggono a questa ristretta relazione. Per rendersi accessibili, esigono, per il loro porsi a distanza, la lenta maturazione di un costante avvicinamento. Ma, anche così, sfuggono alla presa diretta del possesso. Non si può, infatti, dire che una determinata idea sia in "possesso" di chi l'ha pensata. Si prenda il caso dell'arte. L'impulso dell'invenzione è sollecitato da una situazione occasionale. Può essere una suggestione cromatica, il profilo di un volto, un baluginare di luce che si sfrangia nel lento avanzare di una macchia d'ombra, a fare scattare il processo d'ideazione. Ebbene, si può dire che tutte le fasi di questo processo formativo siano proprie del pittore, come altrettanti modi della sua esperienza diretta, salvo l'esito finale, vale a dire l'opera compiutamente realizzata. Quest'ultima sfugge al monopolio della sua volontà. Si è staccata da un lungo processo, dove ogni impulso riporta alla singolarità di un sentire irripetibile; ma, una volta compiuta, vive della propria pienezza: entrando nel mondo, appartiene a tutti. Questa fenomenologia è provata dal fatto che, quando l'opera presenta un alto livello di realizzazione, mette l'autore in una condizione problematica di quasi esclusione. Avviene, allora, che egli si chieda: sono in

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 161 e *passim*.

grado di produrre un'altra opera pari alla prima? La domanda è giustificata dal fatto che ciò che ha avuto la sua riuscita sta innanzi al suo artefice in una suprema indifferenza. Non è in suo possesso, come lo sono i beni materiali, ma è un nodo di enigmi che parla dalle lontananze. Per comprenderla o ricomprenderla, chi l'ha prodotta si trova in una condizione di separazione: come di fronte a qualsiasi altra opera, dovrà piegarsi alla difficile impresa della decifrazione. Essa porta il suo nome, è vero, ma unicamente come segno di un riconoscimento esteriore.

La dimensione della vicinanza, in cui è immerso l'uomo democratico, regola, non solo il modo di pensare, ma anche i costumi. È stato un altro merito di Tocqueville l'averne compreso la decisiva importanza come conseguenza di una definita visione del mondo. Su questa via, egli ha preceduto la storiografia delle mentalità che conoscerà una notevole fortuna nel corso del Novecento. Tale attenzione è un'altra indicazione della primalità della società civile. La dimensione del lavoro e delle attività produttive non ne è, infatti, l'unica caratteristica. Vi rientrano di diritto i *mores* che evidenziano le costanti etiche di uno specifico popolo in una determinata epoca. La loro tipologia è vasta. Comprende anche le *maniere*, che ne sono la manifestazione esteriore e visibile: naturali od acquisite, sono una loro derivazione. Mentre presso i popoli aristocratici rivestono un non indifferente ruolo sociale, nelle società democratiche hanno scarsa importanza, e, di rado, sono regolari o raffinate. La mobilità sociale impedisce la formazione di un codice stabile che regoli la forma esteriore dei comportamenti. Ne consegue che, per effetto dell'eguaglianza, non è percepibile una loro diversità sostanziale. Ma, anche se i popoli democratici non seguono il modello delle grandi maniere dei secoli aristocratici ed anche se i loro modi sono "triviali", non possono dirsi "brutali e bassi": sia pure non raffinati, sono sinceri, perché improntati ad un'esuberante spontaneità. Ma, anche se la democrazia ha decretato la scomparsa della "cortesia" aristocratica, qua là è dato riscontrare la sopravvivenza di taluni suoi segni. Del resto, la sua persistenza nelle società democratiche risulterebbe del tutto anomala, perché le maniere cortesi possono sussistere solo grazie ad una frequentazione assidua e ad una specifica educazione, che conferiscono, alla loro sostanza convenzionale, un'apparenza naturale, quale è dato riscontrare solo nelle epoche aristocratiche.<sup>75</sup>

Nei suoi piaceri e nei suoi passatempi, l'uomo democratico sa combinare il dilettevole con l'utile. Non ama essere distolto da se stesso, tanto che preferisce la propria casa ai locali pubblici. Domina, nelle sue abitudini quotidiane, il senso della gravità della vita, che, negli Stati Uniti, è una vera e propria "abitudine nazionale". Il desiderio d'essere attivi, anche se alle volte conduce a comportamenti sconsiderati, domina ovunque. La stes-

<sup>75</sup> Anche da questo punto di vista, Tocqueville mostra una certa nostalgia per la perdita delle virtù aristocratiche: "Non bisogna attribuire troppa importanza a questa perdita, ma è permesso rimpiangerla" (DA, p. 637).

sa dinamicità sociale costringe i cittadini delle democrazie, anche in assenza della chiarezza delle idee, ad agire. Questi uomini sono gravi, perché si occupano di cose serie, ma, nello stesso tempo, catturati da una mobilità sociale sempre più rapida, non possono dedicare grande attenzione ad ogni cosa: "L'abitudine alla disattenzione deve essere considerata come il grande difetto dello spirito democratico".<sup>76</sup>

Nella tipologia dei costumi, occupa una parte rilevante la religione. La sua presenza è intimamente legata alla costituzione repubblicana ed allo stile di vita democratico. Viene perciò tematizzata da Tocqueville sotto un profilo antropologico e sociologico. Così, ad esempio, la questione fondamentale della separazione della Chiesa dallo Stato è vagliata e legittimata alla luce dei benefici effetti sulla società.<sup>77</sup> Se non sussistesse una rigorosa distinzione tra i due istituti, l'azione del governo s'estenderebbe al controllo delle coscienze. Ma sarebbe un'imposizione intollerabile per il senso dell'indipendenza personale, dall'uomo democratico rivendicata quale suo diritto irrinunciabile. Come esiste un'indifferenza per le forme esteriori delle maniere (che giunge a comprendere le stesse manifestazioni del potere), così viene tributata una scarsa attenzione agli apparati esterni del culto. Anche in questo settore, l'uomo democratico privilegia la semplicità del comportamento, dove la funzione ha la preminenza sul funzionario. Ma l'uniformità dei costumi non è così scontata come potrebbe sembrare. Infatti, in generale, il comportamento etico-politico del cittadino americano tende a conciliare due impulsi complementari: da una parte, l'eguaglianza delle condizioni l'induce a giudicare da se stesso e dall'altra fa sorgere il desiderio di un potere unico ed eguale per tutti. La sua ascendenza si fa sentire nell'attrazione dell'uomo democratico verso il *panteismo*.<sup>78</sup> Questa tendenza è una caratteristica della modernità. In Germania si è diffusa nella filosofia ed in Francia nella letteratura. Tocqueville non chiarisce però sino in fondo la sua coesistenza col rispetto per i precetti del cristianesimo, salvo indicare come l'eguaglianza sociale miri a fare prevalere la specie sull'individuo. In questa direzione è rilevabile l'aspirazione di riportare la molteplicità degli eventi ad una sola causa. Ma, in effetti, se in questa forma panteistica (dove emerge l'aspirazione al generale) si può rilevare una parentela con un'aspirazione democratica, tale monismo, è contrastato, come avviene negli Stati Uniti, dal pluralismo sociale sia in senso etico-politico che religioso. Occorre allora precisare meglio i termini della questione: nella sua formulazione rigorosa, il panteismo afferma l'unità di Dio e del

<sup>76</sup> DA, p. 641.

<sup>77</sup> Questa separazione è accentuata dalla distanza protettiva che l'uomo pone tra sé e lo Stato: "Per la democrazia il governo non è un bene ma un male necessario" (DA, p. 215).

<sup>78</sup> Nei tempi democratici "lo spirito umano tende ad abbracciare contemporaneamente una quantità di oggetti diversi; e aspira senza posa a collegare moltissime conseguenze ad una sola causa. L'idea dell'unità lo assilla, l'assedia [...]. Non solamente egli viene a scoprire nel mondo una creazione e un creatore; questa prima divisione delle cose lo urta; ed egli cerca volentieri di ingrandire e semplificare il suo pensiero riunendo Iddio e l'universo in un tutto unico" (DA, p. 447).

mondo, per cui quest'ultimo diventa necessario al primo. Tale esito comporta il prevalere della totalità sulla particolarità individuale. Ma, per effetto di questa subordinazione, la seconda è compromessa nella sua autonomia e nell'irriducibilità dei suoi diritti. Non è possibile proporre conciliazione alcuna tra queste polarità. Bisogna allora ritornare al principio costante che guida l'agire dell'uomo democratico: la volontà del rinnovamento. Alla luce di questa considerazione, ogni concessione al panteismo deve assoggettarsi all'obiettivo primario del perfezionamento delle condizioni civili. Di fatto, però, quando parla di panteismo, Tocqueville si riferisce al modello generale della democrazia (a ben vedere, con un occhio a quella europea) e non a quella specifica americana, perché, se quest'ultima dev'essere, come di fatto è, pluralista, non può contemporaneamente adottare il monismo panteistico. La vocazione al generale, propria delle società democratiche, è il vero motivo che ha condotto Tocqueville a prendere in considerazione l'inclinazione della società democratica verso il panteismo. Ma, se da una parte, quest'attrazione, nella sua forma religiosa ed etico-politica, sembra essere una caratteristica della democrazia, dall'altra rappresenta un pericolo per la sua sussistenza, perché ne rimuove il fondamento stesso, vale a dire, il valore insostituibile dell'individuo. Per questa ragione, la teoria cosmologica e filosofica del panteismo, nelle sue premesse e nelle sue conseguenze, incide negativamente sulla struttura democratica della società.<sup>79</sup>

Una tendenza analoga, che discende dal medesimo principio, si fa sentire nelle consuetudini linguistiche dei popoli democratici che privilegiano l'uso di termini generali. A quest'abitudine s'accompagna l'uso di conferire un significato nuovo alle espressioni ricorrenti. Quest'atteggiamento è rilevabile nei vari strati della società democratica americana. Anche qui si avvertono le differenze con quelle aristocratiche, dove coesistono livelli linguistici diversificati: i ricchi ed i poveri hanno abitudini verbali marcatamente differenziate. Scomparendo le caste, s'allarga l'orizzonte della comunicazione, e, con la limitazione del campo delle convenzioni, si favorisce la rapidità degli scambi. Vengono così impiegati termini generici ed astratti che "rendono l'espressione più rapida ma l'idea meno netta".<sup>80</sup> La regola è l'efficacia della comunicazione. Volto a questo scopo primario, il linguaggio è costretto nell'alveo della rappresentazione diretta della realtà. Anche qui l'uomo democratico manifesta la propria vocazione realistica. Del pari, l'eguaglianza frena gli ardimenti dell'immaginazione ed in particolare il suo potere d'erosione delle consuetudini che popolano l'universo dell'immediatezza e che, rassicuranti, si ripetono nella quieta uniformità del quotidiano. L'uomo democratico non è un sognatore e non corre dietro alla

<sup>79</sup> "Fra i differenti sistemi per mezzo dei quali la filosofia cerca di spiegare l'universo, il panteismo mi sembra uno dei più adatti a sedurre lo spirito umano nei secoli democratici; è contro di esso che tutti coloro i quali sono persuasi della vera grandezza dell'uomo debbono riunirsi a combattere" (DA, p. 448).

<sup>80</sup> DA, p. 485.

seduzione destabilizzante delle emozioni violente. Tale senso della moderazione lo trattiene dall'abbandonarsi alle passioni sfrenate.

In questo quadro emotivamente saldo, la famiglia rappresenta il fulcro dell'organizzazione sociale. Le unioni illegittime o clandestine sono rischiose, perché sfidano la forza dell'opinione pubblica, che, in ogni caso, risulta alla fine vincente. Tali comportamenti trasgressivi riflettono una disposizione avventurosa ed una mancanza di misura che mette in pericolo la virtù e la stessa felicità. Ma, anche laddove appare, il disordine dei costumi non è particolarmente pericoloso. Lo stato sociale, nonostante locali e temporanei cedimenti, rimane saldo. In questo sistema ordinato, ciascuno ha il proprio compito. Questa differenziazione regola anche il rapporto tra i sessi. Nel piccolo, la distribuzione delle competenze ricalca, come avviene nel grande, la distinzione dei poteri. In questo senso, tentare d'eguagliare, sotto ogni rispetto, la donna e l'uomo (che, nella loro differenza, ricoprono compiti specifici), significa solo degradarli. Nei popoli aristocratici, le passioni li avvicinano, ma la differenza del loro *status* li divide, sino a minacciare la definitività delle unioni. Da questa condizione, nascono rapporti clandestini e temporanei. Nei paesi democratici, facilitata dall'eguaglianza dei costumi, vigila, al contrario, un'austera severità sociale. In quest'universo uniforme, la figura della donna assume un rilievo decisivo. Può liberamente esercitare le proprie scelte di vita; ma, se manca agli impegni presi, si trova innanzi l'inflessibile giudizio dell'opinione pubblica. Simmetricamente, poiché le unioni sono libere, il legame tende ad essere fisso e la responsabilità individuale precoce. A mano a mano che si cresce, l'ubbidienza filiale s'allenta, tanto che Tocqueville giunge ad affermare che in America non c'è una vera e propria adolescenza: il figlio, pur senza affrettare i tempi, s'appropria presto della sua libertà. Le società aristocratiche conferiscono invece al padre un'autorità assoluta: custode della tradizione, incarna il legame, che trasmette ai figli, tra il presente ed il passato. Per questa ragione, ha un diritto, universalmente riconosciuto, naturale e politico sulla propria famiglia. Nelle società democratiche vale il principio complementare dell'autonomia: ciascuno deve giudicare da sé, senza assoggettarsi preventivamente ad un'autorità estranea alla sua libertà. Questa situazione incide sulla condizione femminile. Nei paesi protestanti, le ragazze sono più libere di quanto lo siano quelle dei paesi cattolici. La differenza dell'educazione, per esempio in relazione alla Francia, dove le giovani donne conducono un'esistenza più timida e più ritirata, è netta. La ragazza americana porta in sé il segno dominante della società che la circonda e che, educandola al senso della concretezza, l'induce ad avere una conoscenza precoce, ma adeguata, della realtà. Tale condizione fa sì che possa acquistare presto fiducia nelle sue forze. Tale tendenza all'autonomia s'attenua col matrimonio. Il cambiamento di stato sociale, da nubile a maritata, ne accresce la responsabilità mediante un complesso di regole, imposto dalla rigidità dei costumi. Questo senso degli obblighi privati e pubbli-

ci deriva, nota Tocqueville, ancora una volta dalla combinazione di puritanesimo e di senso del commercio. Così, la disciplina paterna è lieve, mentre il legame coniugale è forte: esige la fermezza di un comportamento razionale definitivamente acquisito. Per questo motivo, non sono frequenti le unioni premature: l'americana si sposa quando ha raggiunto la padronanza della propria ragione. Ma, a questa condizione, le donne arrivano relativamente presto, perché, nella giovinezza, hanno saputo conquistarsi una piena e consapevole forza interiore.

#### *6. La società democratica e le attività intellettuali.*

Il concetto moderno di "popolo" non è equivalente a quello dell'età classica, dove, come in quella romana, anche i plebei partecipavano all'universo dell'aristocrazia, tanto che Tocqueville ravvisa, nella loro lotta contro i patrizi, la competizione tra i cadetti ed i primogeniti di una stessa famiglia. La diversità di queste età si riflette nell'educazione e nella cultura. Nelle epoche aristocratiche viene privilegiata l'attività letteraria, mentre, in quelle democratiche, l'educazione è mirata soprattutto alla formazione scientifica, maggiormente idonea alle esigenze delle transazioni commerciali e del lavoro industriale. Il greco ed il latino sono così insegnati solo nelle scuole per coloro che sono predisposti allo studio delle lettere. Ma, anche se destinata a minoranze, Tocqueville difende la funzione sociale della cultura linguistica classica, perché ravvisa, nello studio della produzione letteraria degli antichi, un correttivo dell'abbassamento generale della cultura democratica. I classici rappresentano un modello: nelle loro opere è presente una grande cura dei particolari, assente nella produzione in serie, propria del livellamento democratico.

Il desiderio dell'uomo democratico non è limitato unicamente al possesso dei beni materiali, ma s'estende a quelli superiori. Sia pure riponendo l'obiettivo primario nelle professioni redditizie, anche nel campo dell'attività intellettuale si ambisce all'eguaglianza. Tuttavia, il predominio dell'utilità condiziona le possibilità di dedicarsi ai lavori dell'intelligenza pura; anzi, la speculazione disinteressata è vista con sospetto, perché contrassegnata da una sopravvivenza aristocratica. Nella democratizzazione del sapere, si riflettono le abitudini della vita pubblica che vengono trasferite in quella privata. Nello stesso Ovest, sebbene più disordinato e più passionale rispetto ai costumi della Nuova Inghilterra, il pioniere porta con sé gli strumenti della civiltà. Particolarmente in questi territori, si riscontra la mescolanza di usi civili e consuetudini della vita selvaggia. Ma, anche in questo caso, e forse ancora più marcatamente, il criterio dell'utile regna sovrano. La ricerca intellettuale, laddove è presente, è mirata al soddisfacimento di beni prossimi. In ogni campo, lo spirito americano "non si dirige verso le scoperte teoriche", per cui la speculazione astratta non presenta

per lui una particolare attrattiva.<sup>81</sup> Tuttavia l'individuo tende a pensare con la propria ragione. Paradossalmente, quest'abitudine deriva da un'ascendenza speculativa, in cui è ravvisabile l'eco indiretta della filosofia cartesiana. Rimane però il fatto incontestabile che la ricerca filosofica non è, anche per la mancanza di grandi modelli attuali di riferimento, particolarmente coltivata. La motivazione è contingente: gli americani non hanno tratto il modo di pensare dai libri, ma lo hanno trovato in se stessi e nella loro esperienza del mondo. Ciononostante, la scoperta del *Cogito* ha inaugurato un percorso, sino al secolo XVIII, che ha potuto stabilizzarsi quando gli uomini hanno cominciato a livellarsi. Lo stile di pensiero del Settecento, precisa Tocqueville, non è solo "francese", ma, più in profondità, "democratico": i francesi hanno generalizzato una visione del mondo, che era già in atto, ma che essi hanno saputo innalzare a metodo universale.

Negli Stati Uniti, la ricerca di principi permanenti fa sì che le credenze di natura filosofica, anche se inconsapevoli, procedano di pari passo con quelle religiose. Le leggi possono così cambiare, ma la fede, compatibile con le verità morali, rimane immutata. In Europa, il metodo propriamente filosofico, inaugurato dalla modernità, ha consentito di attaccare credenze antiche. Su questo punto, le colonie americane hanno seguito un percorso diverso che ha condotto ad accettare, senza porlo in discussione, il cristianesimo. La questione è profonda e va ricercata in ragioni civili e politiche, e precisamente nel fatto fondamentale che, se gli americani hanno una *costituzione* democratica, non hanno conosciuto una *rivoluzione* democratica. Quest'assenza ha impedito il rovesciamento delle vecchie convinzioni. Ed ancora: il mantenimento delle credenze dogmatiche prova come la ragione individuale, di per sé sola, non possa spiegare tutto. Se fosse onnipotente, non potrebbe sussistere una fede condivisa; correlativamente, perché quest'ultima sia garantita, sono necessarie idee comuni. Non si può esaminare tutto da soli: come precisa Tocqueville, l'intelligenza di uno solo è "indipendente", ma "debole". S'impone così l'esigenza di un'*autorità* che diriga la ricerca intellettuale e che indichi le regole del comportamento morale. Nei tempi d'eguaglianza, questa guida è riposta nella stessa umanità; quando invece regna l'ineguaglianza, sussiste una frattura tra gli uomini. In questo caso, si profila un divario del livello d'istruzione, e, più in generale, la disparità delle attese sociali e delle credenze private, come avviene nei tempi aristocratici, dove si riconosce la superiorità di alcuni o di una classe, ma non della massa. Nelle epoche d'eguaglianza vige, all'opposto, un'omogeneità di fondo che tende ad espandersi in tutte le direzioni. L'opinione comune, in cui si esprime la cultura della massa, ha un effetto trainante. Adeguarsi ad essa significa oltrepassare l'obbligo di farsi convinzioni personali: la religione stessa "[...] vi regna più come opinione

<sup>81</sup> "Credo che non vi sia nel mondo civile un paese in cui ci si occupa di filosofia meno che negli Stati Uniti" (DA, p. 423).

comune che come dottrina rivelata”.<sup>82</sup> Lungo questo cammino, “[...] si può prevedere che la fede nell'opinione comune diventerà una specie di religione di cui la maggioranza sarà il profeta”.<sup>83</sup> Ma, in questa tendenza, Tocqueville riscontra un pericolo per la libertà del pensiero: “Io vedo chiaramente nell'eguaglianza due tendenze: una che porta lo spirito di ogni uomo verso nuovi pensieri e l'altra che lo ridurrebbe volentieri a non più pensare”.<sup>84</sup>

Nella democrazia americana, l'opinione pubblica s'esercita attraverso credenze condivise e dotate di un alto grado di generalità. Le idee generali presentano il vantaggio di consentire giudizi su un grande insieme di oggetti; ma ciò che si guadagna in estensione si perde in esattezza. Anche sotto quest'aspetto, sussiste una differenza sostanziale tra le società democratiche e quelle aristocratiche. In queste ultime, non c'è confidenza con le idee generali, la cui formulazione è invece quasi d'obbligo per la democrazia. In questo contesto, s'inserisce la rivoluzione culturale del cristianesimo che ha introdotto nel mondo l'eguaglianza, prima d'allora sconosciuta, e, con essa, un compiuto sistema di principi permanenti. Farsi attenti al loro richiamo, significa radicare le proprie opinioni sulla stessa natura umana. Ma l'uomo democratico, anche se dotato di curiosità intellettuale, non dispone di tempo sufficiente per soddisfarla. Trova così sollievo nell'aderire alle idee condivise dal gruppo di appartenenza, perché il loro ausilio, dispensandolo dallo studio lungo e faticoso dei casi particolari, gli rende più agevole individuare nei fatti relazioni costanti. I soggetti democratici, appagati da questo incentivo e seguendo la strada maestra della facilità, ambiscono al successo, senza però un grande dispendio di fatica: “Questi istinti contrari li portano direttamente alla ricerca di idee generali, con le quali si illudono di rappresentare grandi oggetti con poca spesa e di attirare senza fatica gli sguardi del pubblico”.<sup>85</sup> L'esonero dell'attenzione ai casi particolari, per il cittadino americano, vale soprattutto per i campi che non gli sono abituali. In questo senso, le idee generali assolvono bene al loro compito nella sfera politica e soprattutto nelle questioni attinenti a Dio od all'anima, dove l'autorità è particolarmente rassicurante, perché concilia il genere umano col suo creatore: l'universalità della natura, dispensatrice di benefici effetti, ne è la potenza mediatrice. In questa convergenza, lo spirito religioso discende storicamente dalla ricomposizione di una frattura storica. La caduta dell'impero umano ha provocato una divisione, che, almeno all'inizio, pareva insanabile. Il verbo universale del cristianesimo ha saputo ripristinare, su nuove basi, l'unità che si era spezzata. Ne è nata una religione dell'interiorità, svincolata da pratiche esteriori. Non è un caso che l'uomo democratico non tenga in grande conto gli apparati puramente for-

<sup>82</sup> DA, p. 429.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> DA, p. 430.

<sup>85</sup> DA, p. 434.

mali del culto. Questa ripulsa è motivata dalla diffidenza verso l'*artificio*. Tocqueville apprezza quest'aspetto. Tuttavia, con il consueto equilibrio, non nega l'importanza delle forme, perché hanno un non indifferente rilievo sociologico; ma, precisa, si devono mantenere solo quelle veramente necessarie.

Lo statuto della *generalità* psicologica non è quello dell'*universalità* filosofica. Anche se Tocqueville non esplicita questa differenza, bisogna richiamarla per spiegare come, nella società americana a lui contemporanea, le discipline speculative, le stesse scienze e le arti, non siano particolarmente coltivate. In questi territori, si affermano idee universali, che, al di là della trama di quelle generali, pongono l'esigenza di uno sforzo inventivo e veritativo che ha le sue radici nella libertà creatrice dell'individuo. Soprattutto nell'arte, il soggetto si solleva al di sopra dei beni materiali e si volge a piaceri propriamente spirituali. Ma la religione dei puritani si è dimostrata poco favorevole all'arte ed alle disinteressate fruizioni che derivano dalle consuetudini degli intrattenimenti letterari. Ci si occupa più volentieri - e, almeno apparentemente, con maggiore beneficio - d'industria e di commercio. Con la sola eccezione della religione, gli interessi terreni vi dominano incontrastati. Nella speculazione pura, come nell'abbandono alle opere della fantasia, l'uomo democratico fiuta un pericolo. Questa preoccupazione è condivisa dallo stesso scienziato: "Coloro che coltivano le scienze nei popoli democratici temono sempre di perdersi nelle utopie".<sup>86</sup> Seguendo l'idea-guida del richiamo del concreto, viene privilegiata la *funzione pratica* della scienza. È l'effetto di un clima culturale; la vita tumultuosa della società democratica non favorisce il raccoglimento necessario alla meditazione ed all'indagine teorica. Anche in questo campo, l'azione detiene il primato sul pensiero. Da questo presupposto si svilupperà il successivo pragmatismo, che, nelle sue varie versioni, caratterizza esemplarmente il sistema di vita americano. Ma l'azione paga il suo primato con l'approssimazione: l'*intelligere* si sviluppa in estensione, ma non in profondità. Il livellamento intellettuale fa perdere di vista la prospettiva, com'è nella cultura aristocratica, della "grandezza" dell'uomo. Viene così frenata la disponibilità, bloccata dalla ricerca della felicità materiale, verso le forme più alte del pensiero. Per contro, tutto ciò che rende fruttuoso il lavoro e facilita la ricchezza è accolto con favore. In modo specularmente oppositivo, l'aristocratico s'attende, dalla disinteressata applicazione alle scienze ed alle arti, le gioie dello spirito. Tuttavia, questi limiti della concezione democratica del sapere sono controbilanciati da vantaggi complementari. Aumenta, infatti, il livello dell'istruzione media ed il numero di coloro che coltivano le scienze particolari, cosicché, da questo *humus*, di tanto in tanto, può nascere un individuo geniale. Tale favorevole eventualità non riesce però a cancellare la difficoltà di fondo del sistema democratico. Ecco il rimedio

<sup>86</sup> DA, p. 457.

che Tocqueville propone: “Ai nostri giorni occorre trattenere lo spirito umano nella teoria; alla pratica esso corre da se stesso, e invece di ricondurlo incessantemente verso l'esame dettagliato degli effetti secondari, è opportuno qualche volta distrarlo, per elevarlo alla contemplazione delle cause prime”.<sup>87</sup>

Non diverso è il quadro dell'attività artistica. Nelle età democratiche si coltivano particolarmente le arti *utili* che servono ad abbellire la vita ed a renderla più confortevole. L'efficienza e la rapidità di esecuzione ne sono i criteri direttivi. In modo rovesciato, nelle età aristocratiche, il fine della produzione artistica mira alla perfezione. Se non l'ottiene, l'aristocratico preferisce privarsi degli oggetti imperfetti. In questa preoccupazione selettiva, la qualità - dove l'ideale consiste nella cura dei particolari, anziché nell'ampiezza della produzione - ha un decisivo sopravvento sulla quantità. Questi pregi hanno però come contrappeso l'*isolamento*. Chiuso nel suo sistema di valori, e, sul piano della comunicazione, protetto dal gergo che intrattiene con i suoi simili, l'aristocratico, staccandosi dal popolo, rischia l'impotenza pragmatica. Malgrado questo pericolo, egli continua ad esercitare uno speciale riguardo verso le regole e verso le convenzioni. Questo rispetto non si ritrova nei popoli democratici, per i quali i piaceri dello spirito non rappresentano un valore duraturo, ma costituiscono solo un sollievo momentaneo dalla monotonia della quotidianità. Questa situazione spiega come si amino i libri che si leggono rapidamente e che non esigono una rigorosa applicazione: la dimensione estetica appare un'attività *discontinua*; a differenza dei tempi aristocratici, non è dato riscontrarvi il fascino dell'ordine e della regolarità. Il loro posto è tenuto dalla ricerca di sempre nuove emozioni. Per soddisfare questa richiesta, gli autori mirano più alla rapidità della produzione che alla perfezione formale. Con l'avvento di una vera e propria industria letteraria, rispetto all'età passata, cambiano i fini e le attese: nelle epoche aristocratiche, la gloria, che si ottiene con un immenso sforzo, non procura denaro; all'inverso, [...] “presso le nazioni democratiche lo scrittore può illudersi di ottenere a buon mercato una mediocre rinomanza e una grande fortuna”.<sup>88</sup> La condizione è generale. Poiché nelle democrazie i desideri crescono più delle fortune, per abbassare il prezzo delle merci, si preferisce produrre una grande quantità di manufatti di minore valore. La qualità, che loro si attribuisce, è fittizia ed è interamente diretta a soddisfare più l'apparenza che la sostanza. Questa condizione vale anche per le arti *belle*, o sedicenti tali, che, anche laddove possono dirsi riuscite, sono difficilmente riconoscibili, perché si disperdono nella moltitudine dei prodotti posti sul mercato. Non a caso, la maggior parte delle buone opere letterarie, circolanti negli Stati Uniti, proviene dall'Inghilterra. In sostanza, afferma Tocqueville, gli americani non hanno ancora prodotto una loro vera e propria letteratura. Trasformata in mercato, la sua richiesta

<sup>87</sup> DA, p. 461.

<sup>88</sup> DA, p. 477.

deve fare fronte ad un numero crescente di fruitori, con la conseguenza che, avendo come scopo primario la diffusione delle vendite, produce libri di scarsa importanza: “Le letterature democratiche formicolano sempre di questi autori, che vedono nelle lettere solo un'industria e, per pochi grandi scrittori che si trovano, si contano migliaia di venditori di idee”.<sup>89</sup> È qui quasi superfluo notare come anche tali rilievi di Tocqueville siano preveggenti, perché questa tendenza, da lui rimarcata, ha trovato, a partire dalla seconda metà del Novecento, e non solo in America, un trionfale approdo.

Anche la poesia non costituisce un'eccezione. Perché possa nascere un'effettiva invenzione poetica, è necessario che l'immaginazione si scioglia dalla sua subalternità alla priorità dell'utile, vale a dire del caposaldo che orienta il fine dominante della società democratica americana, dove l'immaginario è rigorosamente funzionale alla rappresentazione del reale. Ma non è questo, nota giustamente Tocqueville, il compito dell'arte poetica. Fedele erede di una lunga tradizione, egli lo dichiara esplicitamente: “La poesia per me è la ricerca e la pittura dell'ideale”.<sup>90</sup> Come l'attività poetica non ha a suo fine la rappresentazione ristretta della realtà puramente fattuale, così non mira all'enunciazione della verità: “[...] la poesia non ha per scopo di rappresentare il vero, ma di ornarlo, offrendo allo spirito un'immagine superiore”.<sup>91</sup> Vi domina l'aspirazione all'ideale, di cui lo spirito dell'eguaglianza non si cura: ricorrendo a grandi semplificazioni, ne sorvola l'incidenza. Tale aspetto, a differenza della temperie spirituale aristocratica che si preoccupa di conservare il passato, è funzionale alla richiesta incessante del nuovo. In particolare, il gusto della prossimità suscita una poesia prevalentemente descrittiva, che, anziché cogliere le differenze, assume a proprio oggetto, nell'uomo come nella natura, le grandi uniformità. Così, il poeta si rivolge all'altro come allo specchio di se stesso. Al di là di questo confine, scomparsi gli eroi e gli dei che popolavano l'universo poetico dei tempi aristocratici, non rimane che la natura inanimata, docile impronta dell'*homo faber*. Ma questo fine fa sorgere, più che l'autentica poesia, come precisa Tocqueville, semplici “idee poetiche”, suggerite dagli spazi aperti, che non sembrano avere confini, delle immense foreste, dei grandi fiumi, dei torridi deserti, che fanno da grandioso scenario alle conquiste dei pionieri nella loro marcia verso l'Ovest. Queste idee sono, nell'inquieta modernità, le figlie del “sublime” kantiano, dove il generale deborda, grandioso di silenzi, dai limiti del particolare.<sup>92</sup> Immerso nell'esteriorità della quotidianità, l'uomo democratico non si abbandona alle avventure dell'interiorità, dove, per dare consistenza ad un tema poetico, non è necessario volgere lo sguardo all'esterno. La concentrazione su di sé spalanca da sola intatte costellazioni di forme e sollecita la fantasia ad inoltrarsi nel territorio sco-

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> DA, p. 487.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> Tale modo di procedere consente di prevedere che, in clima democratico, i poeti tenderanno a rappresentare sempre di più “[...] passioni e idee piuttosto che persone o azioni” (DA, p. 491).

nosciuto ed esaltante dell'ignoto. Il poeta ne affida l'esplorazione, fatta di stupori e d'incanti, al potere rivelativo dei nomi. Non conosce la meta, ma sa l'inesauribilità dell'errare. Questa consapevolezza, che lieve sorge dalla libera spontaneità dell'interiorità, volge gli occhi all'ideale, appena toccato dal soffio della malinconia e dalla linea d'ombra di un lungimirante pessimismo. Con tonalità pascaliana, in un passo ammirevole, e, nella sua conclusione, giustamente famoso, così osserva Tocqueville: "Non ho bisogno di percorrere il cielo e la terra per scoprire un oggetto meraviglioso pieno di contrasti, di grandezza e di piccolezza infinite, di oscurità profonde e di singolari chiarezze, capace insieme di far nascere pietà, ammirazione, disprezzo, terrore; mi basta considerare me stesso: l'uomo nasce dal nulla, attraversa il tempo e va a scomparire per sempre nel seno di Dio. Lo si vede errare solo per un momento sul limite di due abissi nei quali si perde".<sup>93</sup> È il grandioso andare della coscienza che attraversa le multiple rivelazioni, popolate di miti e di leggende, del tempo. La conclusione è una sola: "Se l'uomo ignorasse completamente se stesso, non sarebbe affatto poetico, poiché non si può dipingere ciò di cui non si ha un'idea".<sup>94</sup>

L'attività letteraria di un popolo democratico si esprime al meglio nel teatro. L'illustrazione delle passioni trova qui pienamente agio di manifestarsi. La forza sintetica della rappresentazione teatrale afferra immediatamente lo spettatore, e, senza esigere una preparazione ed uno studio specifici, fa emergere, in una forma che reclama la partecipazione, il noto ed il consuetudinario. In clima di democrazia, i frequentatori del teatro gioiscono nel vedere manifestata la "[...] mescolanza confusa di condizioni, sentimenti ed idee che hanno sempre sotto gli occhi".<sup>95</sup> L'aderenza alla realtà nota non abbisogna del ricorso alle convenzioni; tutto è lasciato alla libera spontaneità.<sup>96</sup> L'immediatezza della visione e dell'ascolto sorvola le più impegnative obbligazioni di meditate letture. Nello scambio passionale con ciò che avviene sulla scena, si cerca, al di là dello scrupolo della fedeltà, la deflagrazione delle emozioni. Lo spettatore chiede una cosa sola: essere impressionato. Tuttavia, se il teatro è la forma d'arte più adeguata alla mentalità democratica, gli americani, nota ancora Tocqueville, non lo frequentano assiduamente. La ragione è da ricercarsi nell'ascendenza puritana, che, seguendo una tradizione secolare, vede con sospetto il mestiere dell'attore e dello stesso drammaturgo. Quest'eco antica si fa sentire sulla censura esercitata nei confronti degli autori drammatici.

L'attenzione a ciò che cade nell'orizzonte della prossimità, e che quindi mette in moto il gioco delle emozioni, condiziona anche la storiografia di stampo democratico. Nei tempi aristocratici, al pari degli artisti, gli storici hanno il gusto del particolare. L'individuo può sempre entrare in circolo

<sup>93</sup> DA, p. 491.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> DA, p. 497.

<sup>96</sup> "Se l'effetto della democrazia è, in generale, di rendere incerte le regole e le convenzioni letterarie, a teatro esso le abolisce interamente, per sostituirvi solo il capriccio di ogni autore e di ogni pubblico" (*Ibidem*).

con la viva presenza degli eventi, anche se lontani nel tempo. Gli storici democratici tendono, al contrario, a trascurare il loro peculiare spessore. Si dimostrano invece sensibili alle grandi cause dei fenomeni. Ma Tocqueville nota giustamente che queste ultime, come deve dirsi del generale e del particolare, coesistono, nella configurazione unitaria della storia, con le piccole.<sup>97</sup> Il privilegiamento ad ogni costo del generale, proprio dello stile storiografico democratico, conduce, in ultimo, all'accettazione della fatalità, alla quale si conferisce una forza nascosta che attraversa la particolarità degli accadimenti.

In tutti questi rilievi, si desume l'alta considerazione che Tocqueville ascrive all'aristocrazia dell'intelligenza come risposta individuale all'invadenza della maggioranza. Tale concetto di aristocrazia non va però inteso in termini di classe o di ceto, in questo caso formato dal gruppo ristretto degli intellettuali, ma è attinente sempre e solo all'individuo. Il mezzo più efficace, per garantirne l'autonomia e la libera espansione, è l'*istruzione*. Non a caso, Tocqueville vi ravvisa il rimedio idoneo per fronteggiare lo strapotere della massa. Solo che, per realizzare tale fine emancipatorio, occorre che l'istruzione non venga, in modo restrittivo, considerata unicamente funzionale, come avviene nella società democratica, alla formazione professionale. Il suo limite deriva dall'essere confinata ad un campo ristretto, che, sia pure necessario, non sa suscitare, al di là di specifici settori del sapere, vedute di più ampio respiro. Nelle società democratiche, questo tipo d'istruzione strettamente professionale è privilegiato, perché congruente con la loro visione del mondo. Infatti, se il fine sociale preminente consiste nella ricerca dei mezzi atti a promuovere un benessere crescente, la scelta culturale, che meglio possa soddisfarlo, dev'essere omologa a tale presupposto. Ma, accanto a questa formazione, esclusivamente attenta all'utile, c'è l'altra che discende dalle epoche aristocratiche: la promozione di soggetti liberi che si propongono fini "disinteressati", svincolati da strategie strumentali. Questo progetto tende, al di là dell'immediatezza di scopi interessati e prossimi, a suscitare finalità universali e lontane. Sviluppato su tempi lunghi, presenta il non indifferente vantaggio di aprire, nella contingenza della realtà attuale, una più ampia prospettiva che consenta di pensarla rigorosamente, dischiudendola nel contempo al respiro del futuro.

### 7. *Religione e democrazia.*

L'eguaglianza, introdotta dal cristianesimo nella storia, trova una singolare analogia con quella delle "condizioni", propria della società democratica americana. Il riconoscimento dell'Altro, come dell'Eguale di fronte a

<sup>97</sup> "Per parte mia, penso che non vi sia un'epoca in cui bisogna attribuire una parte degli avvenimenti di questo mondo a fatti molto generali e un'altra a influenze particolari" (DA, p. 502).

Dio od alla legge, costituisce la comune misura delle due prospettive. Con questo presupposto, Tocqueville valuta positivamente, all'interno della società americana, la funzione del cattolicesimo. Infatti i cattolici “[...]” formano la classe più repubblicana e democratica degli Stati Uniti”.<sup>98</sup> Tale aspetto è favorito dalla loro disposizione verso l’“eguaglianza delle condizioni”. Se gli uomini sono eguali rispetto al Creatore, e quindi per analogia tra di loro, tale dato originario si storicizza, rendendoli eguali, almeno *secundum quid*, nei confronti dell’assetto etico-giuridico della società. Non vi sono differenze di tipo aristocratico. Così, in clima democratico, le stesse credenze accomunano gli ignoranti ed i sapienti. Quest’estensione dell’eguaglianza è favorita, nei cattolici, dall’obbedienza alla Chiesa, ma nel rispetto dell’indipendenza individuale. Si distinguono, sotto quest’aspetto, dal protestantesimo che tende invece a privilegiare la pura eguaglianza. Inoltre la tutela dei diritti individuali è sollecitata dal loro costituire, negli Stati Uniti, una minoranza.<sup>99</sup> In generale, si deve però dire che, nella società americana, non v’è professione di fede che sia contraria alle istituzioni democratiche, per cui, anche se le sette sono numerose, tutte condividono doveri e diritti. Quest’abitudine è avvalorata dall’atteggiamento del clero che si tiene lontano dalla politica attiva e non si mescola ai partiti. In virtù di quest’autonomia, l’influenza della religione s’estende ai costumi ed alla stessa attività intellettuale: “l’abitudine al ritegno” frena gli slanci dell’immaginazione e trattiene dall’abbandono agli eccessi. Vigè la diffusa opinione secondo cui, facilitando l’esercizio della libertà, la religione rende stabile l’ordine sociale, tanto che, su chi nega qualsiasi forma religiosa, cade l’ostracismo dell’opinione pubblica: è abbandonato a se stesso.

L’unità di cristianesimo e di libertà, in relazione al costume europeo, è una caratteristica della democrazia americana, ulteriormente accentuata dalla rigorosa separazione tra Chiesa e Stato. Lo prova il fatto che gli esponenti del culto non occupano impieghi pubblici: li tiene lontani la contemplazione di un altro mondo.<sup>100</sup> Se la religione si combinasse alla politica, le sarebbe consentito aumentare il potere su alcuni, con la conseguenza però che la sua autorità non avrebbe presa su tutti: sostenendosi sugli interessi mondani, diventerebbe inevitabilmente debole. Al contrario, in America, mantenendosi autonoma, esercita un’influenza duratura sui costumi. Non s’impone, tuttavia, come la semplice negazione del mondo contingente. Se, nelle società democratiche, la passione dominante è il benessere, il sentimento religioso è costretto a fare i conti con questa diffusa condizione di

<sup>98</sup> DA, p. 291.

<sup>99</sup> “I cattolici sono in minoranza, hanno quindi bisogno che tutti i diritti siano rispettati per essere sicuri del libero esercizio dei loro” (DA, p. 292).

<sup>100</sup> Quest’apertura si radica nella tensione tra l’accettazione della vita e la sua svalutazione: “Solo fra tutti gli esseri, l’uomo mostra un naturale disgusto per l’esistenza e un immenso desiderio di esistere: egli disprezza la vita e teme il nulla” (DA, p. 298). Alle incertezze della contingenza, si contrappone la certezza rassicurante dell’eterno. Su questa via salvifica, “l’incredulità è un accidente; la fede sola è lo stato permanente dell’umanità” (*Ibidem*).

vita. Qualora si facesse divieto di perseguire ogni interesse per il mondo, la religione perderebbe il suo potere di convinzione, e, al limite, rischierebbe di non essere più seguita. Tende piuttosto a “purificare” le passioni mondane ed a volgerle ad una più alta destinazione. Così, in America, il funzionario del culto guida le coscienze e le intelligenze nell'ambito delle sue competenze, proponendo idee semplici, alla portata di tutti, senza badare troppo alle forme esteriori. Con quest'accortezza, non solo il futuro assume la pienezza di luogo salvifico, ma lo stesso presente è investito di una sua specifica importanza. Entrambe le prospettive sono soggette alle idee dominanti. In ogni senso, il cristianesimo, particolarmente nella versione protestante, sa adeguarsi alla maggioranza, di cui adotta le convinzioni: “Così rispettando tutti gli istinti democratici che non le sono contrari e appoggiandosi a molti di essi la religione riesce a lottare con vantaggio contro lo spirito di indipendenza individuale che per lei è più pericoloso di tutti”.<sup>101</sup> L'attenzione all'altro mondo non è decisamente alternativa all'interesse per quello terreno, al cui interno è dato riscontrare un'apertura verso la trascendenza. Piuttosto, quando scompare la fede, la vista s'accorcia nell'indifferenza per l'avvenire, spodestato dal “capriccio giornaliero”, e la facoltà di desiderare non riesce a spingersi oltre i confini del ristretto presente.<sup>102</sup> Viene a mancare la prospettiva aperta della profondità del tempo: il futuro, interamente occupato da ciò che sussiste a ridosso del presente, risulta bloccato. Solidale con la capacità di progettazione dell'etica, la fede ne rilancia la promessa. Da questo slancio nasce un ammaestramento: “[...] i grandi successi si trovano alla fine di lunghi desideri” e “non si ottiene nulla di durevole se non a prezzo di difficoltà”.<sup>103</sup> Questa lungimirante anticipazione, che sorge sul piano stesso dell'immanenza, trova accoglienza nella religione. Sennonché, accanto alle molteplici e benefiche influenze, che essa esercita sulla società, si profila, anche in questo campo, il pericolo dell'eccesso: “In seno alla società americana si trovano qua e là anime tutte piene di uno spiritualismo esaltato e quasi feroce, sconosciuto in Europa. Si formano ogni tanto strane sette che si sforzano di aprire strade nuove e straordinarie verso la felicità eterna. Le follie religiose vi sono comunissime”.<sup>104</sup> Ma, nel suo nocciolo vivo, e sia pure allineandosi con gli interessi della maggioranza, la religione, per il suo appello all'eterno, sollecita un controllato distacco dagli affari. Quest'attività moderatrice moralizza la democrazia: valorizzando il nesso tra la cultura, la fede e la libertà, esorta a sollevarsi al di sopra della cura ossessiva dei beni terreni. Si apre così l'a-

<sup>101</sup> DA, p. 443. Per “spirito di indipendenza individuale” bisogna intendere la volontà dell'individuo di sottrarsi, assecondando una spinta anarchica, al consenso dovuto a credenze condivise: è il riflesso negativo del termine “individualismo”, che, in questo caso, per Tocqueville qualifica la chiusura egoistica su se stessi.

<sup>102</sup> “L'instabilità dello stato sociale favorisce l'instabilità naturale dei desideri. In mezzo alle perpetue fluttuazioni della sorte, il presente ingrandisce e nasconde l'avvenire, mentre gli uomini vogliono pensare solo al domani” (DA, p. 564).

<sup>103</sup> DA, p. 565.

<sup>104</sup> DA, p. 547.

more per l'infinito e l'adesione ad una più duratura felicità. È una convincente alternativa al materialismo. Quest'aspetto tocca una corda sensibile nell'animo di Tocqueville: "Molte cose mi urtano nei materialisti: le loro dottrine mi paiono dannose e il loro orgoglio mi rivolta. Se il loro sistema potesse avere per l'uomo qualche utilità, sembrerebbe che questa dovesse consistere nel dargli una modesta idea di se stesso. Invece essi non fanno vedere che sia così e, quando credono di avere stabilito a sufficienza di essere solo dei bruti, si mostrano altrettanto fieri come se avessero dimostrato di essere degli dei".<sup>105</sup> Questa "pericolosa malattia dello spirito umano" è, di per sé, propria di ogni età, ma, nelle epoche democratiche, poiché legittima l'indiscriminata ricerca del benessere materiale, trova un terreno particolarmente fertile per svilupparsi. Contrastando questa tendenza, lo spirito religioso è la grande eredità che l'età aristocratica ha trasmesso alla democrazia. Questo lascito avvia un sistema di valori che coinvolge l'unità dell'uomo, nel suo sostrato materiale e nella sua essenza spirituale: "Vi è fra il perfezionamento dell'anima e il miglioramento dei beni del corpo un legame più stretto di quanto non si pensi: l'uomo può lasciare queste due cose distinte e osservare alternativamente ciascuna di esse, ma non può separarle interamente senza perdere di vista entrambe".<sup>106</sup> È in gioco un equilibrio vitale, cosicché, accontentarsi dei soli beni materiali comporta la progressiva diminuzione della capacità di produrli.

Come "profeta dell'età di massa", Tocqueville ha colto il processo di secolarizzazione che attraversa la modernità. Tuttavia, l'originalità della costituzione americana, da lui minutamente analizzata, consiste nel fatto che questa linea direttiva trova un limite nello spirito religioso.<sup>107</sup> La risposta etico-religiosa alla secolarizzazione si trova esplicitata nella corrispondenza con Gobineau. Tocqueville - malgrado l'angosciante sensazione pascaliana dell'*abisso* (*abîme*), che conferisce alla sua psicologia una sofferta gravità, sa riporre, attraverso il riconoscimento morale della dignità dell'uomo, una giustificata speranza sul suo avvenire. Le lettere a Gobineau testimoniano come questa fede sopravviva, nonostante tutte le condizioni avverse che sembrano fare inclinare il futuro verso un irrimediabile pessimismo tragico. Quasi adattando il *pari* pascaliano alla condizione umana, Tocqueville continua a credere nella sopravvivenza dei valori della tradizione umanistica. Al nichilismo catastrofico di Gobineau, contrappone la sua incrollabile certezza nella libertà. È un'emozione pura che sa indicare una via d'uscita nei confronti delle desolanti constatazioni sulla condizione umana, che una fredda e sterile ragione ha inteso sanzionare con una pretesa d'assoluta obiettività. Al contrario, le passioni morali continuano ancora a sostenere l'incerta attualità. La loro forza si radica nel perpetuarsi della tradizione. In questo senso, Tocqueville non scorge, nelle dottrine morali

<sup>105</sup> DA, pp. 558-559.

<sup>106</sup> DA, p. 561.

<sup>107</sup> N. Matteucci, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi* cit., p. 267.

contemporanee, alcun rinnovamento sostanziale rispetto al rivolgimento - non solo religioso, ma anche culturale - che il cristianesimo ha introdotto nella storia.<sup>108</sup> Formatosi al di là di specifici confini nazionali, quest'indirizzo etico ha inaugurato due principi fondamentali che continuano ad avere corso: "l'uguale diritto di tutti gli uomini ai beni di questo mondo e il dovere di quelli che ne hanno di più di venire in soccorso di quelli che ne hanno di meno".<sup>109</sup> Questa solidarietà è diventata un "dovere sociale". Per esaudirla, non c'è bisogno di cercare nuovi ed aleatori principi: occorre solo adattare, alla novità dei tempi, le credenze consolidate dalla persuasiva fertilità del passato. Alla constatazione tragica della condizione umana, sostenuta da Gobineau (con un tono brillante, ma superficiale, affidato ad una scrittura che sa di fuoco e di cenere), così Tocqueville replica: "Io amo gli uomini; mi piace molto di poterli stimare e non conosco nulla di più dolce del sentimento dell'ammirazione, quando è possibile averlo".<sup>110</sup>

L'affermazione di questa solidarietà implica una partecipazione che si fonda sullo slancio vitale delle passioni. Queste ultime, in Tocqueville, giocano un ruolo essenziale quanto le idee. Ma quali sono le sue personali? Mario Pannunzio, in un saggio omonimo, ha cercato di rispondervi, individuandole nell'"orgoglio", nell'"ambizione" e nell'"amore della libertà".<sup>111</sup> Bisogna tuttavia riconoscere, seguendo questa classificazione, come non si pongano tutte sullo stesso piano. Se le prime due (e se ne potrebbero aggiungere altre) sono contingenti, l'amore della libertà è assolutamente dominante, perché coinvolge insieme la costanza del modo di pensare e di sentire. Sono qualificazioni indivisibili. Secondo un giudizio di Sainte-Beuve, riportato da Pannunzio, Tocqueville *écoutait ses idées*. È l'apologia dell'attenzione alle cose, che proviene da un'interiorità contratta, dove si raccoglie un insieme di emozioni che attendono d'essere organizzate in idee. Indubbiamente, la personalità di Tocqueville non emanava calore, ma egli, con estremo rigore, ha saputo scorgere la verità dei tempi e l'ha interiorizzata con un'appassionata partecipazione. Ciò spiega come il tono dell'argomentazione sia sempre teso. In questa tensione, tutta puntata sulla compiutezza del rigore, dove le parole si dispongono come gli elementi contigui di una geometrica costruzione, egli non fa concessione a divagazioni di sorta; anzi, pare che voglia tenere volutamente a distanza il lettore. Ma, dietro questa freddezza, si mostra un'intensa vibrazione dell'animo. Sono movimenti convergenti: l'abilità discorsiva si fonda sulla passione per l'idea, che però, per tradursi in effettiva comunicazione, non può sostenersi da sola. Occorre così farsi guidare dalla luce dell'intelligenza, ma

<sup>108</sup> La morale odierna "[...] non ha fatto che sviluppare ed estendere le conseguenze della morale del cristianesimo, senza mutarne i principii" (*Corrispondenza fra Alexis de Tocqueville e Arthur de Gobineau (1843-1859)*, Longanesi, Milano 1947, p. 39).

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 332.

<sup>111</sup> M. Pannunzio, *Le passioni di Tocqueville*, Introduzione di Pier Franco Quaglieni, Ediz. "Centro Pannunzio", Torino s. d. [ma 1991], p. 7.

anche comprendere con il cuore: il resto verrà da sé.

Per il suo distacco, come uomo politico, Tocqueville non riuscì a diventare veramente popolare. Aveva consapevolezza delle proprie capacità e si dolse che non incontrassero il successo che avrebbero meritato. In ciò consiste la sua ambizione. Deluso, si ritirò nella solitudine della meditazione, anche assecondando la propria inclinazione per la *rêverie*. Invano, sperò nell'apparire di occasioni propizie, perché la sua passione della libertà potesse trovare un'adeguata verifica negli eventi pubblici. Finché gli fu possibile, persistette nella vigilanza: come sottolinea Pannunzio, "la sua solitudine, in fondo, è una attesa".<sup>112</sup> Questo raccogliersi su di sé, di forte ascendenza pascaliana, ha trovato la sua soddisfazione altrove, e precisamente nella preveggenza diagnosi sui propri tempi. Ma, nello stesso trionfo della lucidità della ragione, non cercò il successo; quest'ultimo s'imporrà in virtù della grandezza della sua opera.<sup>113</sup>

Tutto preso dalla concentrazione interiore, Tocqueville non ha il gusto delle descrizioni d'ambiente, che l'animo romantico dei suoi contemporanei sapeva animare di un ardente soffio lirico, ma ha il talento dell'esemplare chiarezza che sa ammaestrare.<sup>114</sup> Non si sofferma a descrivere la natura, ma il cuore umano, da cui sa trarre principi fondamentali che sostengono, *more geometrico*, un immenso edificio argomentativo. Il suo metodo, come quello cartesiano o spinoziano, traendo da poche idee, se non da una sola, tutte le conseguenze possibili, rivela una vera e propria "passione deduttiva". Ma, qui l'analisi, sia pure perspicace di Pannunzio, va integrata con altre considerazioni. La potenza deduttiva, quasi un *furor* dimostrativo, non si muove nel cielo delle astrazioni, ma discende nei fatti per trovare il loro punto di raccordo con la forza argomentativa delle idee.<sup>115</sup> Tale metodo, nutrito di una ricca sostanza di pensiero, l'apparenta a Machiavelli. In entrambi, la capacità di situare i fatti in un allargato orizzonte interpretativo si sviluppa nella forma di un pensiero diagnostico. Ed ancora, non pago di questi risultati, con chiara coscienza, Tocqueville entra nel campo aperto delle tensioni e dei conflitti. Affinato dalla difficile arte della comprensione, sa prendervi parte non con l'opportunismo dei politici funambolici danzatori di corda, ma con la severa sicurezza e con la serietà non aggirabile delle convinzioni lungamente maturate nelle prove del tempo. Così costruito, il suo giudizio non si rapprende nella fredda obiettività: attento a distinguere ed a valutare, "[...] è sempre quello del moralista, penetrante, austero, scontento delle cose presenti e ansioso delle future".<sup>116</sup> Le risorse

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>113</sup> "Tocqueville poco o nulla fece per imporsi agli altri, e conquistarli con la intrepidezza delle idee e degli atteggiamenti" (*Ivi*, p. 12).

<sup>114</sup> "Egli non scrive per rappresentare, ma per insegnare" (*Ivi*, p. 14).

<sup>115</sup> In quest'intenzione costruttiva consiste ciò che sopra si è definito il suo *realismo critico*. Tale peculiarità si ritrova nelle parole di Pier Franco Quaglieni, quando afferma: "Tocqueville dimostra come sia velleitario continuare a credere nell'utopia delle città felici. Egli si rivela senza illusioni ma anche senza rassegnazioni, animato da un realismo che nasce dal «senso della storia»" (Introduzione cit., *ivi*, p. 4).

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 16.

della ragione paiono qui irradiarsi nei segni indovini degli scatti della fantasia. Ma, solo forse nei *Souvenirs*, nota Pannunzio, quest'ultima sembra veramente decollare. Allora Tocqueville si trasforma nell'impareggiabile ritrattista dei suoi contemporanei: il suo romanticismo latente, sempre tenuto sotto sorveglianza, spezza la corazza dell'austerità del puro ragionare; ma, anche in questo caso, il libero dispiegarsi della passione è guidato dalla certezza del giudizio.<sup>117</sup> E, soprattutto quando parla della libertà, il suo temperamento, fatto di "misura, ordine, severità", s'accende d'un fuoco subitaneo ed il tono appassionato diventa tanto più intenso, quanto più le circostanze contingenti ne sembrano ostacolare la sovranità.<sup>118</sup> Questa passione presenta profonde analogie con la "religione della libertà" di Benedetto Croce. In entrambi, la sua verità si offre spontaneamente al sentire, prima ancora d'imporsi al pensiero. Per questa ragione, Tocqueville non ha tentato di definirla, ma ha inteso semplicemente mostrarne, quasi con un dito puntato sull'indicibile, l'irresistibile evidenza.<sup>119</sup> Al riguardo, Pannunzio cita un passo famoso, già sopra richiamato e che, per il suo alto significato, conviene riprendere: "Qui cherche, dans la liberté, autre chose qu'elle-même est fait pour servir. Ce qui, dans tous les temps, lui a attaché si fortement le coeur des hommes, ce sont ses attraits mêmes, son charme propre, indépendamment de ses bienfaits; c'est le plaisir de pouvoir parler, agir, respirer sans contrainte, sous le seul gouvernement de Dieu et des lois... Ne me demandez pas d'analyser ce goût sublime, il faut l'éprouver. Il entre de lui même dans le coeur que Dieu a préparés pour le recevoir; il les remplit, il les enflamme".<sup>120</sup> Questo pensiero, quasi un testamento filosofico, sintetizza esemplarmente il senso dell'intero arco della ricerca storica e speculativa di Alexis de Tocqueville: a noi, i contemporanei, per contrastare la confusione delle idee della nostra epoca, spetta il compito di rendere ancora attuale la verità profetica del suo magistero.

<sup>117</sup> Pannunzio bene sintetizza il tratto fondamentale di Tocqueville, quando afferma che egli aveva "una mente razionalista, ma un animo romantico" (*Ivi*, p. 19).

<sup>118</sup> "Tocqueville ama la libertà con sempre maggior trasporto, quanto più la sente sul punto di spegnersi" (*Ivi*, p. 13).

<sup>119</sup> "La libertà non si definisce, insomma, si sente, si vuole. Non è un'idea, un concetto, ma una passione" (*Ivi*, p. 24). Però, se fosse solo questo, non costituirebbe il grande criterio di misura, come effettivamente è in Tocqueville, degli avvenimenti storici.

<sup>120</sup> *Ibidem*.



Alexis de Tocqueville

FRANCO MAZZILLI

L'EREDITÀ DELL'“ANCIEN RÉGIME” DI TOCQUEVILLE NELLA  
“CRITICA DELLA RIVOLUZIONE FRANCESE” DI FURET

Se Furet è uno dei principali interpreti del “revisionismo” storiografico della Rivoluzione francese, il confronto con l'opera di Tocqueville, che è stata assunta quasi a modello per quel ripensamento, è d'obbligo per capire quali categorie concettuali sono state adottate e quali, e di quale portata, le eventuali critiche avanzate.

Furet dedica a Tocqueville due brevi ma significativi saggi: l'uno, comparso nel 1971, dal titolo *Tocqueville e il problema della Rivoluzione francese* e riproposto nel 1978 con lo stesso titolo nella *Critica della rivoluzione francese*<sup>1</sup>, l'altro nel 1981 come prefazione all'edizione Flammarion di *La democrazia in America* e riproposto l'anno successivo in *Il laboratorio della storia* col titolo *Il sistema concettuale di De la démocratie en Amérique*.<sup>2</sup>

L'eredità metodologica e il relativo criterio analitico dell'opera di Tocqueville sulla Rivoluzione francese sono evidenziati e discussi soprattutto nel primo saggio che costituisce il fulcro intorno a cui ruota l'intera *Critica della Rivoluzione francese*.

Già dalle prime pagine di quest'opera Furet manifesta l'urgenza polemica di contrapporre alla assurda tendenza della storiografia rivoluzionaria di connettere “le tesi interpretative alla cronologia dell'evento” rivoluzionario e di sostenere perciò “l'idea di una rottura obiettiva del tempo storico”<sup>3</sup> il “paradosso” interpretativo di Tocqueville secondo cui in realtà la

<sup>1</sup> Il saggio è stato pubblicato inizialmente in *Science et conscience de la Société*, Miscellanea in onore di R. Aron, 2 voll., Paris 1971 ed è riproposto in *Penser la Révolution française*, Paris 1978 (trad. it. *Critica della Rivoluzione francese*, Laterza, Bari 1980, della quale si seguirà la seconda edizione del 1989, pp. 147-181).

<sup>2</sup> Il saggio è riproposto in *L'atelier de l'histoire*, Paris 1982 (trad. it. *Il laboratorio della storia*, Milano 1985, pp. 212-246). Un successivo intervento di Furet sulla Rivoluzione francese, scritto in collaborazione con Françoise Mélonio, amplia ma non cambia nella sostanza l'interpretazione proposta nella *Critica della Rivoluzione francese*: cfr. F. Mélonio - F. Furet, *The Genesis of "The Old Régime and the Revolution"*, Introduction, in A. de Tocqueville, *The Old Régime and the Revolution*, Chicago-London Univ. Press 1998, pp. 1-79.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p.18.

Rivoluzione francese è comprensibile solo come continuità storica e come compimento dell'opera della monarchia assoluta<sup>4</sup>.

La genialità dell'analisi di Tocqueville, che fa dell'*Ancien Régime* "il testo fondamentale di tutta la storiografia rivoluzionaria", consiste nel fatto che opera un vero e proprio "ribaltamento concettuale" rispetto alle storie della Rivoluzione incentrate, come quella di Michelet, sul "vissuto rivoluzionario" dei suoi attori, cioè sul modo dell'identità, e sostituisce un'interpretazione sociologica in cui l'evento rivoluzionario diviene il problema relativo all'estensione dello Stato centralizzato e del suo potere amministrativo<sup>5</sup>.

Perciò, mentre quella di Michelet è una Rivoluzione vissuta dall'interno "senza concetti", una celebrazione che, come l'esecrazione, è una modalità della storiografia commemorativa<sup>6</sup>, quella di Tocqueville, nel mettere costantemente in dubbio la coincidenza tra le intenzioni degli attori e il loro effettivo ruolo storico, tra il bilancio della Rivoluzione e le interpretazioni dei rivoluzionari, cioè tra le volontà individuali e gli effetti reali e oggettivi, "non tratta un periodo bensì un problema"<sup>7</sup>.

Si potrebbe affermare che tale comparativismo e scetticismo metodologico, opposto al dogmatismo aprioristico che giudica l'evento storico in se stesso e nella sua totalità, è la chiave per disarticolare sistematicamente il corpo storico della Rivoluzione isolandone gli elementi costitutivi e soffermandosi quindi sul processo di accentramento amministrativo dell'*Ancien Régime* ritenuto da Tocqueville essenziale, per i suoi effetti legati al lungo periodo a partire dal regno di Luigi XIV, per comprendere la "democratizzazione" della società francese del XVIII secolo e la Rivoluzione.

Secondo Furet tale "ribaltamento concettuale" è analogo a quello che aveva caratterizzato vent'anni prima l'analisi della *Democrazia in America* secondo cui l'America, dove la democrazia si è attuata libera dai condizionamenti di un passato aristocratico, non è l'infanzia dell'Europa ma il suo domani.

Con l'individuare nella Rivoluzione un processo di continuità che porta a compimento lo Stato amministrativo, svuotando allo stesso tempo la società di ordini del suo reale peso politico in funzione di una società egualitaria, Tocqueville intuisce dunque un problema fondamentale ma, secondo Furet, non dà risposta adeguata al perché quel processo ha dato origine alla Rivoluzione: gli elementi di risposta presenti nel terzo libro dell'*Ancien Régime*, riguardanti sia il ruolo degli intellettuali nel sostituirsi ai politici sia la diffusione della cultura democratica, sarebbero insufficienti e la grande vitalità dell'ideologia egualitaria negli anni 1789 - 1793 "resta per Tocqueville una sorta di mistero del male, una religione alla rovescia"<sup>8</sup>.

D'altra parte, rileggendo il primo capitolo di quel terzo libro, Furet rico-

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 20.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, pp.19 e 21.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, pp. 14 e 22.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 23.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 29.

nosce che “nessuno ha capito meglio di Tocqueville” il ruolo assunto da letterati e *philosophes* nella società del XVIII secolo nell'esercitare la parte immaginaria del potere politico col loro “magistero di opinione” che tende a sostituire il diritto al fatto, i valori e i fini all'azione; ciò che Tocqueville non approfondisce sono le condizioni sociologiche che danno luogo a quello che Furet definisce “il nuovo potere dell'opinione” legato alla “nuova socialità politica” intesa come “modo organizzato di relazioni tra i cittadini (o i sudditi) e il potere”<sup>9</sup>.

Sarà proprio questo invece l'impegno storiografico di Auguste Cochin la cui analisi, come dirà sinteticamente Furet concludendo il capitolo a lui dedicato, integra quella di Tocqueville poiché, mentre questi spiega il 1789, non il 1793, quello spiega il 1793 ma non il 1789: Cochin considera quella che Furet definisce la “socializzazione filosofica” come portatrice dell'ideologia giacobina e vede Robespierre non tanto come un erede dei Lumi e del *Contratto sociale* di Rousseau quanto come il prodotto di un sistema sociale, il giacobinismo, da cui deriverebbero la politica moderna e la democrazia<sup>10</sup>.

La “socialità democratica” corrisponde dunque, per Cochin - Furet, a un mondo fondato sull'aleatorietà dell'opinione creata nei caffè, nei salotti, nelle logge massoniche, nelle società scientifiche, nei “nuovi centri” estranei alle istituzioni monarchiche, emancipati dal potere, in grado di fare dell'opinione un “potere assoluto immaginario” esercitato in nome del popolo ed escludente la legittimità del dissenso e della rappresentanza<sup>11</sup>: è questa situazione di “potere indiviso” che sarebbe alla base della strategia del complotto nelle reciproche accuse tra “opinione illuminata” e amministrazione monarchica.<sup>12</sup>

In linea generale si potrebbe affermare che Furet, facendo proprie le intuizioni di Tocqueville, ne individua allo stesso tempo i limiti di approfondimento, integrandoli però con una interpretazione del giacobinismo che tende a vedere in esso non una degenerazione della “socialità democratica” ma il suo esito inevitabile, se non la sua propria essenza: così Tocqueville è posto, negato e superato in una sorta di inveramento dialettico che ne tradisce lo spirito.

Questo meccanismo interpretativo gli consente d'altra parte di introdurre uno dei concetti - chiave del suo “revisionismo”, quello secondo cui la coscienza rivoluzionaria che emerge dalla “socialità democratica”, proprio perché radicalmente estranea alla monarchia assoluta, non può acquistare o riacquistare potere che a sua immagine poiché entrambe “condividono la stessa idea del potere” legata all'opinione: se la monarchia francese della fine del XVIII secolo è assoluta grazie all'opinione, la coscienza rivoluzio-

<sup>9</sup> *Op. cit.*, pp. 44-45.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 226. Il capitolo dedicato a Cochin comprende le pp. 183-226.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 46.

<sup>12</sup> Sulla tematica del complotto cfr. pp. 62 segg.

naria, e in particolar modo il giacobinismo che la rappresenta nella sua compiutezza, è un “immaginario del politico e più esattamente il rovescio dell’immaginario di Ancien Régime”: la Rivoluzione francese quindi “è impensabile astraendo da questa idea o da questo fantasma, retaggio della vecchia monarchia”.<sup>13</sup>

In questa prospettiva tuttavia, e in primo luogo, non è del tutto corretto da parte di Furet affermare che “l’idea della monarchia assoluta blocca sin dalla morte di Luigi XIV ogni tentativo di riassetto politico”<sup>14</sup> risolvendo la politica di rappresentanza in una politica dell’opinione e dell’immaginario, poiché questa prassi politica è già posta in atto compiutamente da Richelieu attraverso una vasta diffusione di *pamphlets* di regime volti a dirigere l’opinione pubblica; in secondo luogo la tendenza di Furet a estremizzare attraverso Cochin la tesi tocquevilliana della relativa continuità tra *Ancien régime* e Rivoluzione, porta a fare dell’assolutismo il termine dal quale prende le mosse e nel quale si risolve il processo storico relativo alla “socialità democratica”, significa chiudere la ricerca in una sorta di specularità concettuale in cui la Rivoluzione riflette l’assolutismo in quanto l’assolutismo genera e porta in sé la Rivoluzione come propria negazione, comporta in definitiva concludere la storia concettuale di questo periodo in una sbiadita circolarità pseudo - hegeliana in cui la Rivoluzione e la sua essenza giacobina non sono altro che l’applicazione e il trasferimento del diritto divino dalla monarchia alla nazione e al popolo, fare quindi del laicismo, della “modernità” e della democrazia, identificati *tout court* con il giacobinismo, il rovesciamento mimetico dell’assolutismo, così da concludersi necessariamente nel totalitarismo e tornare, a un più alto e radicale livello di illusione della politica, all’assolutismo da dove erano nati.

Un termine di verifica di questo dispositivo dialettico lo si riconosce ad esempio nell’analisi dei *Cabiers de doléances* nei quali secondo Furet non c’è ancora il linguaggio della Rivoluzione e della democrazia giacobina poiché esprimono “il testamento riformatore della vecchia monarchia, scritto nella sua lingua” e quindi “si iscrivono globalmente nell’antica struttura del potere”<sup>15</sup> mentre al contrario secondo Tocqueville in essi “si preannuncia una delle più vaste e pericolose rivoluzioni che mai siano apparse al mondo”.<sup>16</sup>

Secondo Furet l’analisi di Tocqueville in proposito è perciò “esagerata” e caratteristica di una “illusione teleologica in cui cadono tutti gli storici della Rivoluzione francese”<sup>17</sup>, salvo concordare poco dopo con la sua intuizione fondamentalmente giusta nel far risalire la “rottura cronologica” della Rivoluzione al settembre 1788 e ritrovarsi concorde con Tocqueville nel

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 47. Sull’“immaginario del tempo storico” e sulla lettura che della Rivoluzione viene fatta dalla “storia storicista” cfr. *Il laboratorio della storia* cit., pp. 31-33.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, pp. 48 e 51.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 49. Il passo di Tocqueville è citato in nota: libro III, cap. 1, p. 159.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 50.

caratterizzare l'evoluzione delle idee alla fine del 1788 “come un passaggio repentino da un riassetto dei rapporti di classe, commentando Montesquieu, all'idea di democrazia pura, citando Rousseau”<sup>18</sup>.

È altrettanto significativo dell'uso strumentale e contraddittorio che Furet fa di Tocqueville<sup>19</sup> la considerazione sul *pamphlet* di Sieyès ritenuto da Tocqueville tipico, insieme ai *Cabiers*, della radicalizzazione degli animi nel settembre 1788, mentre per Furet esso è “profetico, ossia eccezionale” e quindi non rappresentativo dello spirito rivoluzionario e del nuovo stato sociale.

Tale incoerenza metodologica non è secondaria, tanto più che la sfasatura tra i *Cabiers* e *L'Ami du Peuple* (il cui primo numero è del 12 settembre 1789 ed è separato di pochi mesi dai *Cabiers*) potrebbe essere, come sostiene lo stesso Furet, solo linguistica<sup>20</sup> mentre nella sostanza delle rivendicazioni possono essere considerati entrambi compiutamente rivoluzionari.

Anche per ciò che riguarda il “pensare la Rivoluzione in termini di bilancio” Furet per un verso afferma che Tocqueville ha doppiamente ragione nel giudicarlo politico e culturale, legato soprattutto al consolidamento dello Stato centralizzato non più ostacolato dalla struttura socio-amministrativa dell'Ancien Régime, ma per l'altro, dopo aver ricordato come nella sua ultima opera Tocqueville concepisce la democrazia non tanto come una condizione della società quanto come una cultura egualitaria rafforzatasi con lo sviluppo della monarchia assoluta da Luigi XIV a Napoleone e costitutiva del senso della Rivoluzione francese, mette in evidenza il fatto che “a questa storia manca l'analisi delle mediazioni attraverso cui passa e soprattutto della più importante e improbabile, ossia della Rivoluzione”<sup>21</sup>. E questo non è un rilievo di poco conto.

Furet cercherà di chiarire e risolvere questa mancanza nelle pagine finali del suo successivo e centrale capitolo su Tocqueville spiegando “come la continuità apparentemente inevitabile di un fenomeno emerga dalla discontinuità apparentemente radicale di una Rivoluzione”<sup>22</sup>.

Ma è proprio avvalendosi di questo rimando di apparenze che, con l'intenzione di completare l'opera di Tocqueville, se ne discosta invece radicalmente ribaltandone la stessa nozione di democrazia.

Condiviso l'assunto tocquevilliano riguardo il ruolo distruttivo della Rivoluzione nel rimuovere gli ostacoli all'esercizio di una centralizzazione amministrativa, Furet dichiara la propria strategia interpretativa in un passo che è paradigmatico del proprio “revisionismo”: “ciò che il mio libro vuol

<sup>18</sup> *Op. cit.*, pp. 50 e 53.

<sup>19</sup> Su questo uso strumentale di Tocqueville operato da Furet si pronuncia per motivi analoghi anche Luciano Cafagna in *Tocqueville dalla democrazia in America all'aristocrazia in Francia*, in A. de Tocqueville, *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, Torino 1989, Introduzione, p. XXXVI.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 54.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 88-89.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 89. Il saggio su Tocqueville occupa le pp. 147-181.

suggerire va molto al di là di questa constatazione negativa: nella cultura democratica che è il vero avvento della Rivoluzione francese, in questo passaggio di legittimità che è la sua vera natura, vi è infatti qualcosa che ricostruisce, all'inverso o tal quale, l'immagine tradizionale del potere assoluto. Tra il 1789 e il 9 termidoro 1794, la Francia rivoluzionaria fa del paradosso della democrazia, analizzato da Rousseau, l'unica fonte del potere. Essa integra la società e lo Stato mediante il discorso della volontà popolare; e le forme estreme di quest'occasione della legittimità sono il terrore e la guerra<sup>23</sup>.

In tal modo Furet ripropone da un lato una storiografia delle origini, così fortemente da lui criticata, introducendo termini come “vero avvento” e “vera natura” in riferimento alla cultura democratica, mentre dall'altro essa è storicamente e concettualmente appiattita, privata di una natura autonoma in una sorta di indistinto rimando al modello costituito dalla “immagine tradizionale del potere assoluto”: ne consegue per l'appunto il “paradosso della democrazia” e della volontà popolare il cui unico e inevitabile approdo è quello di legittimarsi con gli stessi strumenti estremi dell'assolutismo: il terrore e la guerra.

Avvalendosi poi della tesi marxiana de *La sacra famiglia* secondo cui il 9 Termidoro è la rivincita della società reale sulla “illusione della politica” e segna la fine della Rivoluzione che si chiude così con una versione amministrativa del Terrore<sup>24</sup>, Furet ritiene che la Rivoluzione continui a vivere con la guerra “estremo rifugio della legittimità rivoluzionaria[...] che continua a parlare ai francesi la parola messianica delle origini”<sup>25</sup>.

Così, “al termine di questa logica ambigua” Napoleone diventa “un re della Rivoluzione, la vecchia immagine del potere unita alla nuova legittimità”: ciò significa, per proprietà transitiva, fare di Napoleone il continuatore del giacobinismo, il termine finale della Rivoluzione e, proprio per questo motivo, il restauratore del vecchio ordine monarchico<sup>26</sup>.

Proprio in nome di questa “logica ambigua”, che però Furet fa propria, viene operata una vera e propria distorsione del pensiero di Tocqueville con l'intento di completarlo: “facendo fare a Tocqueville una deviazione attraverso Augustin Cochin[...] si ottiene una Rivoluzione francese la cui natura consiste nella dialettica del potere e dell'immaginario”<sup>27</sup>.

Da questa innaturale convergenza tra l'analisi tocquevilliana della Rivoluzione come esito di un processo evolutivo di continuità sia politica sia sociale tra l'antico e il nuovo regime e quella di Cochin come rottura del tessuto storico nella dinamica politica tra il 1788 e il 1794 operata dal

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, pp. 88 e 67-68.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, pp. 89 e 82.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 89. Su Napoleone Furet, secondo Cafagna, avrebbe operato un "dimezzamento" dell'interpretazione di Tocqueville: cfr. *Op. cit.*, pp. XXXVI- XXXVII.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 89-90.

giacobinismo<sup>28</sup>, Furet fa derivare conseguenze interpretative non riconducibili allo spirito e alle finalità del pensiero di Tocqueville che, se individua nella politica assolutistica le ragioni storiche che hanno preparato e prefigurato la Rivoluzione e la democrazia annullando lo stato nobiliare, non sembra sostenere che la Rivoluzione e la democrazia proseguono e attuano secondo modalità e forme populistiche la politica dell'assolutismo.

È quello che sembra voler sostenere Furet quando ripropone il modello concettuale secondo cui “la Rivoluzione è un immaginario collettivo del potere che frantuma la continuità e slitta nella democrazia pura solo per tornare infine, a un altro livello, alla tradizione assolutistica”<sup>29</sup>: l'assolutismo sarebbe allo stesso tempo causa (da Luigi XIV in poi) ed esito estremo (con Napoleone) della Rivoluzione e della democrazia pura, a loro volta per un verso già presenti nell'assolutismo di Luigi XIV e per l'altro destinati a spegnersi nell'assolutismo napoleonico che è perciò visto come “conclusione” della Rivoluzione costituendone la “versione plebiscitaria”<sup>30</sup>.

Se le cose stanno così, però, quando Furet, a conclusione della prima parte della *Critica della Rivoluzione francese*, afferma che “la rivoluzione francese non è una fase di transizione, bensì un'origine e un'illusione di origine. Ciò che le conferisce il suo interesse storico è ciò che in essa vi è di unico, ed è d'altra parte quest'unico che è universale: la prima esperienza della democrazia”<sup>31</sup>, conferma e allo stesso tempo contraddice l'assunto di Tocqueville: lo conferma nel ritenere la Rivoluzione l'inizio di un nuovo ordine sociale, lo contraddice nel considerare l'unicità della prima esperienza democratica come universale indefinitamente ripetibile e quindi riconducibile alle proprie radici assolutistiche.

Questa radicalizzazione del pensiero di Tocqueville nel fare rifluire del tutto la Rivoluzione nella dialettica dell'assolutismo tende a congiungersi paradossalmente con l'analisi di Cochin sul giacobinismo visto come sistema politico nuovo originato dai *philosophes* e dalle “società di pensiero” della seconda metà del XVIII secolo, portatori di una concezione astratta dell'eguaglianza che prefigurerebbe la democrazia pura e la religione del consenso<sup>32</sup>.

Per Furet sembra non esistere differenza sostanziale tra monarchia assoluta, Rivoluzione, democrazia e democrazia pura; neppure la mediazione del giovane Marx de *La sacra famiglia*, di cui viene messa in evidenza la “curiosa affinità” con Cochin nell'affermare che “la Rivoluzione ha gradualmente inventato una società immaginaria di cui il Terrore è l'apogeo”<sup>33</sup>, ponendo così le condizioni per una lettura più articolata, gradualistica e non globalistica, della Rivoluzione, riesce a chiarire le differenze.

<sup>28</sup> Sul confronto metodologico Tocqueville - Cochin cfr. pp. 201-202 e 217-218.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 90.

<sup>30</sup> *Ibidem.*

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> *Op. cit.*, pp. 194-200 e 208-209.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, pp. 223-224.

Più che correggere per proseguire l'analisi di Tocqueville a Furet sembra interessare maggiormente la polemica ideologica contro l'opera di Albert Soboul, definita "neo giacobina, marxista e lenino - populista" come quella di Claude Mazauric<sup>34</sup>, e indirettamente contro i loro "grandi predecessori, da Jean Jaurès a Georges Lefebvre" e contro ogni storia della Rivoluzione che vuole essere "una commemorazione delle origini".

Ma, se questo indirizzo storiografico è accademicamente e scolasticamente comprensibile come difesa della propria prospettiva interpretativa, condivisa con A. Richet in *La Rivoluzione francese*<sup>35</sup>, o, a maggior ragione, come approfondimento della ricerca sulle onerosità dei diritti feudali e del "regime feudale" nelle campagne della Francia del XVIII secolo, non lo è quando Furet accusa Soboul, anche se "incidentalmente", di riferirsi a Tocqueville in modo "puramente reverenziale e immancabilmente erroneo", di averlo letto "molto superficialmente" essendo "totalmente indifferente al significato dei testi[...] accuratamente isolati dal loro contesto"<sup>36</sup>, di averne fatto cioè un uso ideologico.

In questa ideologica e insistente polemica di Furet contro l'ideologizzazione operata dalla storiografia marxista vengono coinvolti nuovamente sia Marx sia Tocqueville: affermando infatti che lo Stato monarchico, da Luigi XIV in poi, è soltanto un'appendice della nobiltà, il marxista Soboul avrebbe ignorato la tesi di Marx, condivisa da Tocqueville, sulla indipendenza dello Stato assolutista rispetto alla borghesia e alla nobiltà.

Forse la miglior risposta all'ideologizzazione storiografica, nello spirito di ricerca caro a Tocqueville, sarebbe stata, da parte di Furet, quella metodologica di motivare e avvalorare le proprie affermazioni di maggior rilevanza, come quella secondo cui "la monarchia francese esercita da secoli un ruolo attivo di disgregazione della società di ordini, e più che mai lo esercita nel XVIII secolo"<sup>37</sup>.

Se è vero infatti che tutto comincia con Luigi XIII e Luigi XIV, con la vendita delle "cariche", e che "la cosiddetta monarchia assoluta è un instabile compromesso tra la costruzione di uno Stato moderno e la conservazione dei principi di organizzazione sociale ereditata dall'epoca feudale, un regime composito per dirla con Max Weber, di patrimoniale, tradizionale e burocratico che fomenta incessantemente una dialettica di sovversione all'interno del corpo sociale"<sup>38</sup>, tesi centrale che si inserisce pienamente nel campo d'indagine tocquevilliano, poche e sommarie pagine<sup>39</sup> sono dedicate da Furet alla seconda metà del Seicento, il momento cruciale cioè in cui si pone in atto quella "dialettica di sovversione".

In particolare è completamente ignorato il dibattito filosofico-politico

<sup>34</sup> Su Soboul cfr. *Op. cit.*, p. 102. Su Mazauric cfr. *Op. cit.*, pp. 130-146.

<sup>35</sup> Cfr. F. Furet e D. Richet, *La Révolution française*, 2 voll., Paris 1965-66 (trad. it. Laterza, Bari 1970).

<sup>36</sup> *Op. cit.*, pp. 112-113.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 117.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 124.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, pp. 118-125.

che caratterizza il libertinismo erudito, i circoli culturali e le Accademie, da quella dei Dupuy a quella delle Scienze, prime manifestazioni, all'ombra della monarchia assoluta, delle future "società di pensiero" dei *philosophes*, promotrici secondo Furet della Rivoluzione e della democrazia.

La polemica contro la vulgata storiografica mazauro - soboulina "malriuscita combinazione di giacobinismo e leninismo" e "pallido riflesso" della storia commemorativa e descrittiva di Michelet, prosegue invece, coinvolgendovi ancora Tocqueville, nel far convergere la sua analisi dell'Ancien Régime con la tesi di Marx - Engels - Kautsky sull'indipendenza dello Stato assolutista rispetto alla borghesia e alla nobiltà e nel ricordare come Marx lesse con molta attenzione *La democrazia in America*<sup>40</sup>: il giovane e vero Marx con Tocqueville contro la storiografia marxista...

La critica della prima delle "tre possibili storie della Rivoluzione francese", quella marxista appunto (le altre due analizzate sono quelle di Tocqueville e di Cochin), si conclude con una significativa adozione delle parole di Marx da *La sacra famiglia* su Napoleone, che "perfezionò il Terrore mettendo al posto della Rivoluzione permanente la Guerra permanente", come epigrafe alla propria storia della Rivoluzione francese scritta in collaborazione con Richet; ma è ancor più significativa, nel riproposto accostamento al giovane Marx, la successiva dichiarazione metodologica che si propone anche come ampia prospettiva di analisi di chiara impronta tocquevilliana: "Più che il concetto di Rivoluzione borghese è il concetto di situazione o di crisi rivoluzionaria che andrebbe approfondito: la preliminare vacanza del potere e dello Stato, la crisi delle classi dirigenti, la mobilitazione autonoma e parallela delle masse popolari, l'elaborazione sociale di un'ideologia manichea e fortemente integratrice[...] le modalità attraverso le quali una società civile improvvisamente "aperta" dal vuoto di potere, libera tutte le parole di cui è portatrice[...] con una enorme emancipazione culturale"<sup>41</sup>.

A tali premesse e ipotesi di lavoro dovrebbe ispirarsi il saggio successivo, quasi il fulcro dell'intera *Critica della Rivoluzione francese*, dedicato a *Tocqueville e il problema della Rivoluzione francese* che inizia però contrapponendo polemicamente la "sensibilità al presente" di Tocqueville alla "passione ossessiva del passato" del coevo Michelet, la "riflessione sul presente come base per una ricerca dell'antecedente" del primo al "fanatismo lugubre e sublime dell'amatore dei cimiteri" del secondo<sup>42</sup>.

Di maggior peso critico e, come sostiene Furet, "nello spirito stesso del metodo tocquevilliano", è il criterio col quale intende indirizzare la propria analisi, cioè, partendo dal presupposto che "la storia è materia da organizzare e interpretare"<sup>43</sup>, mettere a confronto *L'Ancien Régime* con *L'Etat socia-*

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 116 e nota.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, pp. 144-145.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 147.

<sup>43</sup> Su questo importante aspetto metodologico che si pone oltre la posizione delle *Annales*, Furet si esprime con maggiore chiarezza nella sua introduzione a *Il laboratorio della storia*, insistendo sulla contrapposizione tra "storia restituzione" e "storia interpretazione": cfr. *Op. cit.* pp. 36 segg.

*le et politique de la France avant et depuis 1789* scritto da Tocqueville vent'anni prima, nel 1836, dopo il suo viaggio in America, ma in cui sarebbe già presente la sua interpretazione generale della Rivoluzione francese<sup>44</sup>.

A tale proposito viene messo in evidenza come i principali elementi concettuali che emergono dallo scritto del 1836 riguardo l'interpretazione della Rivoluzione attraverso una storia di lungo periodo – vale a dire la divisione della classe dirigente aristocratica e la formazione del Terzo Stato ad opera di una parte dell'aristocrazia ribelle all'altra, la “fusione egualitaria” tra la nobiltà e gli intellettuali, il conflitto tra società aristocratica che tende al governo locale e società democratica che tende all'accentramento, il prevalere di quest'ultima come realizzazione di tendenze già presenti nella società dell'Ancien Régime – non sono nuovi e sono chiaramente individuabili in Guizot, sia nei suoi *Essais sur l'histoire de France* (1823) sia nella *Histoire de la civilisation en Europe et en France* (1828)<sup>45</sup>.

Per Guizot come per Tocqueville la dialettica fondamentale della storia di Francia è socio – politica ma, mentre l'“orgoglio borghese” del primo chiama libertà ciò che per Tocqueville è democrazia e eguaglianza, la “nostalgia aristocratica” del secondo considera l'aristocrazia fondatrice della libertà<sup>46</sup>.

Tale contrapposizione e riduzione esistenziale secondo Furet non inficia tuttavia né gli elementi concettuali comuni né l'originalità di Tocqueville nel suo scritto del 1836 che dipenderebbe però “molto più dalla sua casuale tradizione familiare che dalla sua immaginazione intellettuale”<sup>47</sup>.

Più circostanziata e motivata è l'analisi volta a dimostrare come *L'Ancien Régime* si colloca su un piano di “coerenza logica” che esclude quello “storico - narrativo”; in particolare, tralasciate le premesse teoriche del primo libro, che peraltro sarebbe stato interessante confrontare con quelle di Guizot o di Michelet, l'interesse si concentra sulle cause generali a lunga scadenza analizzate nei dodici capitoli del secondo libro.

Dopo aver riportato la dialettica continuità-rottura del fenomeno rivoluzionario alle classiche tesi della distorsione ideologica sui temi dei diritti feudali e dell'accentramento amministrativo della monarchia, proprio su quest'ultimo tema Furet solleva alcune rilevanti problematiche: in primo luogo, in *L'Ancien Régime* la meno netta distinzione rispetto a *La Démocratie en Amérique* tra governo e amministrazione e il contrasto tra il moltiplicarsi dell'attività governativa e la sua reale impotenza operativa; in secondo luogo, la sottovalutazione della venalità delle cariche e dei proprietari di cariche come gruppo dirigente; quindi la conseguente “incertezza” di Tocqueville nel proporre “una teoria generale del mutamento politi-

<sup>44</sup> *Op. cit.*, p. 148.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 151. Su Guizot e Tocqueville riguardo al concetto di democrazia cfr. anche le pagine di Furet in *Il laboratorio della storia* cit, pp. 238-239.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 155.

<sup>47</sup> *Ibidem*. Sulla base “puramente esistenziale” del suo sistema Furet ritorna negli stessi termini in *Il laboratorio della storia* cit, p. 215.

co” e il mancato approfondimento delle cause che tra XV e XVIII secolo determinano il processo di accentramento; infine la indefinita correlazione tra i progressi della centralizzazione e quelli della “civiltà”<sup>48</sup>.

Si torna così alla questione già in parte evidenziata nella prima parte della *Critica della Rivoluzione francese*, cioè la mancanza in Tocqueville di un’analisi circostanziata, in un contesto storico di lunga durata, dei mutamenti e dei progressi socio - culturali, ossia di “civiltà”, in una dialettica interna all’assolutismo tra le forze della tradizione e le nuove istanze legate all’aristocrazia “ribelle” e alla borghesia colta, a cominciare almeno dalla seconda metà del Seicento.

Ma se tutti questi limiti, il cui superamento comporta un’ampia ricostruzione e la composizione di un’intera opera, riguardano l’ambito propriamente storiografico, la successiva critica riguarda quello politico: nell’affrontare l’analisi della “società civile” a partire dall’ottavo capitolo, sempre del secondo libro, Tocqueville avrebbe operato un vero e proprio capovolgimento della sua impostazione abituale circa i rapporti tra società e politica rispetto sia al testo del 1836 sia a *La démocratie en Amérique*.

Se infatti in queste opere Tocqueville sottolinea il primato del sociale, della “civiltà”, sul politico esponendo una “teoria tipologica globale della società” di forte valenza concettuale, secondo la quale le società “aristocratiche” tendono al governo locale e si fondano sul principio di libertà, mentre quelle “democratiche” si evolvono verso un governo centralizzato fondato sul principio di eguaglianza, in *L’Ancien Régime* sembra prevalere al contrario il primato e l’autonomia del politico sul sociale con un’inversione e capovolgimento di giudizio e di ottica che, secondo Furet, è determinato dalle vicende politiche degli anni 1848-1851 in cui si passa dalla esplosione democratico-socialista, vista da Tocqueville come fenomeno ineluttabile, al dispotismo accentratore del secondo Napoleone che succede, il 2 dicembre 1852, al governo dei notabili al quale lo stesso Tocqueville aveva partecipato<sup>49</sup>.

Questa esperienza politica disastrosa lo obbliga ad affrontare lo stesso problema che caratterizza il *18 Brumaio* di Marx e opera una profonda crisi nella sua elaborazione concettuale che Furet individua sia nel fatto che la parola democrazia in *L’Ancien Régime* è poco usata rispetto al testo del 1836 sia, e soprattutto, nel tentativo presente nelle note a *L’Ancien Régime* di “definire chiaramente” le parole democrazia, istituzioni democratiche, governo democratico per sottrarle all’uso che ne possono fare “demagoghi e despoti”<sup>50</sup>.

“Ma le parole democrazia, monarchia, governo democratico – prosegue Tocqueville opportunamente e lungamente citato da Furet – possono signifi-

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 161. A conferma del fatto che Tocqueville condividerrebbe coi contemporanei la fede nel progresso, Furet cita un passo dall’*Ancien Régime*.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. 162.

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 163.

ficare una cosa sola, secondo il vero senso delle parole: un governo in cui il popolo partecipa più o meno largamente al governo. Il suo significato è intimamente legato all'idea di libertà politica. Attribuire l'epiteto di governo democratico a un governo in cui la libertà politica non esiste è un'assurdità evidente, secondo il senso naturale delle parole"<sup>51</sup>.

Tuttavia proprio questa trasposizione del concetto di democrazia dal piano sociale, legato al diffondersi del principio di eguaglianza, al piano politico, in cui la libertà si determina come partecipazione al potere, questo slittamento che porta Tocqueville a fare della società civile più un effetto che una causa della società politica, costituisce secondo Furet, ed è questo l'aspetto più interessante della sua critica, "l'originalità intellettuale fondamentale dell'*Ancien Régime* sia rispetto alle precedenti opere di Tocqueville sia nei confronti della sociologia politica del XIX secolo in generale"<sup>52</sup>.

Associando poi l'analisi della società civile con quella della divisione in classi, che fu per Tocqueville "il delitto dell'antica monarchia", Furet individua un'ulteriore ambiguità nel definire il concetto di "classe" intesa sia semplicemente come gli "ordini" dell'*Ancien Régime* sia in modo più complesso e dinamico come la risultante tra il diritto dell'*Ancien Régime* e la ricchezza e la dignità sociale che integravano una parte della borghesia alle classi dirigenti.

Il passaggio dal primo al secondo significato determinerebbe il criterio per misurare il percorso concettuale tra *La démocratie en Amérique* e *L'Ancien Régime*, cioè rispettivamente tra "una problematica dell'uguaglianza sociale e della democrazia politica "e" una problematica delle classi superiori e delle élites"<sup>53</sup>.

Che questo aspetto per Furet sia essenziale per comprendere non solo l'evoluzione concettuale ma anche quella esistenziale di Tocqueville lo si deduce dalla lunga nota che mette a confronto due passi, tratti dalle due opere, volti a definire la tipologia di individuo prodotto dalle società democratiche: il primo, da *La démocratie*, oppone, quasi riprendendo Montesquieu, gli ideali eroici, le ferme credenze, il disprezzo delle cose materiali tipici della società aristocratica alle abitudini tranquille, al prevalere degli interessi della vita materiale e della prosperità, all'eguaglianza delle condizioni tipici della società democratica; il secondo, da quello che Furet definisce lo strano capitolo 11 del secondo libro dell'*Ancien Régime*, è esemplare nel definire gli uomini del XVIII secolo lontani da "quella specie di passione per il benessere che è quasi la madre della schiavitù, passione molle[...] che eccelle nel creare uomini giudiziosi e cittadini vili", estranei quindi agli ideali che dovrebbero caratterizzare una società democratica<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, pp. 163-164.

<sup>52</sup> *Op. cit.*, p. 165.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 166.

<sup>54</sup> *Ibidem*. Il passo di *La democrazia in America* è tratto dall'ediz. Bologna 1953 t. I, cap. VI, pp. 249-250; quello di *L'Ancien Régime* dall'ediz. Milano 1942, t. II, cap. 11, p. 167.

In effetti, se si considerano questi due passi nella loro singolarità come costitutivi del senso delle due opere, queste hanno, come suggerisce Furet, un “tono diverso”, una “connotazione affettiva” contrastante: quella che negli anni 1830 era una speranza per il futuro è diventata nostalgia per il passato e Tocqueville allora “continua a guardare indietro, verso la nobiltà”<sup>55</sup>.

Se invece quelle descrizioni tipologiche vengono considerate in una prospettiva metodologica, ciò che in Tocqueville appare contraddittorio costituisce il paradigma costante del suo pensiero politico, per un verso convinto dell’ineluttabile e necessario processo egualitario e democratico della storia, per l’altro preoccupato del fatto che quel processo, coinvolgendo le grandi masse delle classi subalterne, sfoci in forme politiche negative della libertà: aristocrazia e democrazia, libertà ed eguaglianza costituiscono la grande antinomia, l’insolubile dialettica da cui Tocqueville non può uscire perché costituisce il fondamento stesso del suo metodo comparativo.

Le considerazioni successive di Furet sull’intrecciarsi dei tre piani, economico, sociale e ideologico, attraverso i quali Tocqueville intende analizzare la contraddittoria evoluzione che ha portato alla rottura rivoluzionaria, sono particolarmente critiche.

Per ciò che riguarda l’aspetto economico infatti Tocqueville “resta sempre nel vago[...] non ha mai compulsato delle fonti propriamente economiche sull’Ancien Régime[...] è stranamente semplicistico”, rivela “un’assoluta ignoranza delle condizioni tecniche dell’economia rurale”, che è come dire che la sua ricostruzione è priva di reale fondamento e la sua ricerca è sostanzialmente illusoria e ideologica.

Non diversamente stanno le cose per ciò che riguarda la descrizione sociologica nella quale, per quanto si trovi su un terreno a lui più familiare “gli inconvenienti dell’oscurità logica si combinano all’inesattezza dei fatti accertati” ; la sua storia della nobiltà e della aristocrazia francese è perciò “banale e mitica, ad un tempo[...] fondatrice e finalistica”, tanto che sembra svanire l’originalità storiografica precedentemente riconosciuta a Tocqueville, ora quasi confusa e assimilata con quella rievocativa di Michelet e dei suoi evanescenti corifei marxisti, visto che non gli interessa “l’economico in sé” e neppure il reale processo di formazione della nobiltà francese del XVIII secolo ma “lo stato di spirito dei francesi” come luogo di scontro tra tendenze democratiche o aristocratiche<sup>56</sup>.

Dunque “il livello essenziale in cui si colloca la descrizione storica di Tocqueville nell’*Ancien Régime* non è l’economico, né la società” e la democrazia è vista come “uno stato dello spirito” cioè come una condizione ideologica: è ciò che caratterizza, secondo Furet, il terzo libro

<sup>55</sup> *Op. cit.*, pp. 166-167.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 172.

dell'*Ancien Régime* nell'analisi delle cause immediate di una Rivoluzione che è soprattutto "culturale", intellettuale e morale, ideologicamente orientata verso una filosofia astratta dell'ordine politico che è "trasformazione di valori e atteggiamenti mentali" il cui fine è il "dispotismo democratico" implicito nelle tesi fisiocratiche, non il liberalismo parlamentare<sup>57</sup>.

A questo fermento ideologico - filosofico corrisponde tuttavia, secondo la rivoluzionaria e famosa tesi del quarto capitolo, un Paese prospero e in progressivo sviluppo dalla metà del secolo, non un Paese in declino come volevano i protagonisti di quel dramma, ossessionati dall'idea di "rigenerazione"; non fu quindi una Rivoluzione sociale ma culturale e ideologica, che potremmo far risalire a una sorta di dislocazione degli animi, di alienazione di coscienze che non riconoscono quanto la centralizzazione democratica dello Stato non costituisce solo l'essenza della Rivoluzione ma anche dell'*Ancien Régime*.

La Rivoluzione allora è tale perché è convinta di averla inventata: questa "stupenda intuizione" della sfasatura tra i fatti storici e la coscienza che ne hanno i contemporanei di allora e di oggi è senz'altro per Furet "il contributo fondamentale dell'*Ancien Régime* a una teoria della Rivoluzione", ma, paradossalmente, per quanto così chiara nel suo significato teorico "non è mai stata esplicitata così chiaramente"<sup>58</sup>, cioè, in altri termini, non ne è stata fatta da Tocqueville una circostanziata e documentata analisi.

La ragione di questa mancanza consiste per Furet, che in tal modo ripropone una questione cruciale, nel "blocco concettuale" di cui Tocqueville sarebbe stato vittima, sospeso come fu tra due ipotesi della storia di Francia, quella dell'accentramento amministrativo, come "continuum" in una prospettiva di lungo periodo e di cause generali, e quella della Rivoluzione come "ideologia radicale" che, in una prospettiva di breve periodo e di cause immediate, spezza i legami con l'età precedente: "prigioniero della sua prima ipotesi Tocqueville non approfondisce mai la seconda" e rimane quindi irrisolto alla fine il problema che aveva affrontato nel saggio del 1836, quello cioè di "elaborare una teoria della dinamica rivoluzionaria"<sup>59</sup>.

E tuttavia la ragione più profonda di quella mancanza ce la rivela lo stesso Tocqueville in una riflessione, che lo stesso Furet aggiunge in nota al termine del suo saggio: si tratta di una lettera a Kergorlay del maggio 1858, un anno circa prima della sua morte, in cui Tocqueville quasi confessa la sua incapacità a comprendere pienamente sia la "malattia" della Rivoluzione francese, questo "virus di una specie nuova e sconosciuta", sia il "carattere smoderato, violento, radicale, disperato, audace, quasi folle e tuttavia possente ed efficace di questi rivoluzionari"; e prosegue constatando che il proprio pensiero "si sfinisce nel tentare di concepire una nozio-

<sup>57</sup> *Op. cit.*, pp.174-175.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, pp. 176-177.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, pp. 180-181.

ne precisa di quest'oggetto" e che "nella Rivoluzione francese c'è qualcosa di inspiegabile nel suo spirito e nei suoi atti"; egli sente "dov'è l'oggetto sconosciuto" ma non riesce a "strappare il velo che lo nasconde"<sup>60</sup>.

Ciò che traspare da queste parole è la constatazione di trovarsi di fronte a una svolta epocale della storia europea, per troppi aspetti irriducibile a qualsiasi semplificazione e teorizzazione concettuale; è l'ammissione dell'impossibilità metodologica di ricondurre la complessità, la molteplicità, l'ambivalenza e l'irrazionalità degli elementi che compongono quel quadro storico a una teoria che li concluda e spieghi tutti in "una nozione precisa"; vi è in quelle parole l'onestà intellettuale di chi approda scetticamente alla conclusione che per "pensare" seriamente la Rivoluzione, e la storia, non servono astratti a priorismi e dogmatismi ideologici.

In questa prospettiva vanno riportate anche molte delle contraddizioni e polisemie rilevate nelle analisi tocquevilliane<sup>61</sup>.

Se è vero, come sembra voler concludere Furet, che al termine della sua ricerca Tocqueville non definisce più la Rivoluzione "come la costruzione dello Stato democratico, visto che tale Rivoluzione si è già compiuta nel 1788, ma come la realizzazione di un'ideologia escatologica"<sup>62</sup>, è anche vero però, proprio alla luce della illuminante lettera a Kergolay, che "la vera eredità di questo grande libro incompiuto" non è quella, come sostiene Furet, di lasciar prevedere un preciso indirizzo di ricerca ma, al contrario, di lasciare aperta ogni possibilità: la sua vera eredità è l'incompiutezza stessa.

Tocqueville in fondo rimane sdoppiato e sospeso di fronte all'antinomia concettuale tra etica e politica, tra valori individuali di libertà fondativi di un'aristocrazia del pensiero più che di classe e valori collettivi di eguaglianza regolatori di una società democratica del benessere: questo conflitto tra cuore e ragione si traduce in uno sguardo disincantato e scettico sulla storia il cui processo verso il "progresso" e la "democrazia" appare inarrestabile e in cui la libertà, con l'ingresso delle masse nella storia, rischia però di diventare un ideale del passato e non una speranza per il futuro.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 182.

<sup>61</sup> Sulla polisemia e i termini polisemi in Tocqueville cfr. L. Cafagna, *Tocqueville dalla democrazia in America all'aristocrazia in Francia*, in *Op. cit.*, pp. XXII-XXV.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, p. 180.



Alexis de Tocqueville

FRANCESCO FIORDALISO

IL VIAGGIO IN SICILIA DI  
ALEXIS-CHARLES-HENRI-AURICE CLÉREL DE TOCQUEVILLE

Sin da giovane Alexis de Tocqueville mostrò una vera e propria necessità di conoscere popoli e Paesi diversi, per verificare di persona come si governano e armonizzano i diversi interessi della società secondo il principio dell'uguaglianza sociale, indipendentemente dalle differenze individuali di status e di ricchezza. Ma, oltre a ciò, egli sente il viaggio come *nostos*, come nostalgia di qualcosa che non si ha più ma che si vuole ancora, come desiderio di ritorno a ciò che costituisce il punto di partenza dell'essere come ente e come esistente, come volontà di mettersi sempre in cammino alla ricerca di qualcos'altro da scoprire e conquistare, al di là di ciò che è stato già chiuso e recintato in un modo di pensare convergente e rituale.

Il viaggio è inteso da Tocqueville come metafora della vita, come sfida e superamento di sé, come verifica di prove ed esperienze, come tentativo di vincere pericoli e ostacoli. Egli vuole rompere le antiche tavole del sapere per dare un senso e un significato autentico alla propria vita, per esistere senza basare le proprie certezze sul sentito dire, per credere a ciò che vede con i propri occhi materiali o attraverso il proprio discernimento intellettuale. Tocqueville arriva alle frontiere, diventando egli stesso uomo-frontiera: va e sta da entrambe le parti della frontiera, dentro e fuori, allo stesso tempo intermediario, traghettatore e trasportato. Tale percorso, itinerario e non mappa, permette il succedersi, ma anche il risponderci, l'intrecciarsi e il sovrapporsi di nomi, luoghi, sguardi, attimi in cui le cose si confondono tra loro al punto che l'*idein*, il vedere fuori e dentro di sé, e l'*eidonai*, il sapere, sono la stessa cosa. Tocqueville è colui che sa perché ha visto, secondo la convinzione di Aristotele, per il quale la vista, più di ogni altra sensazione, ci fa acquistare conoscenza.

La sua visione delle cose è singolare, perché evidenzia ancor più compiutamente la diversità del viaggiatore e della sua scrittura rispetto a un genere letterario che nel suo secolo e nel suo Paese celebrava i suoi fasti maggiori. Più che mettere in bella prosa le impressioni che traeva dalle cose che vedeva e dalle persone che incontrava, ancor più che la bravura del pezzo scritto, a Tocqueville interessava districare con metodica discrezione le mille e diverse tracce della presenza dell'uomo nel territorio con tutte le problematiche socio-politiche annesse e connesse, quali una certa tendenza anarchico-nomade-sovranaazionale, il senso di insicurezza e il bisogno di protezione con la propensione a scambiare l'impegno per la libertà nella sfera politica con la garanzia dell'ordine nella sfera civile. Al di sopra di tutto a lui interessava l'uomo, perché, come scriveva a un amico, "dopo tutto, per l'uomo su questa terra non c'è altro di interessante che l'uomo". Il desiderio di osservare le cose *de visu* e il gusto per la vita errante lo porta in giro per il mondo, dall'America all'Inghilterra, dall'Irlanda alla Svizzera.

Del suo primo viaggio in Italia, il paese dell'antichità classica, realizzato dopo la fine degli studi, si sa solo che a dicembre del 1826 era a Roma e che a marzo del 1827 si imbarcava a Napoli per la Sicilia. Non poteva, infatti, mancare il viaggio in Sicilia, un amalgama variegato di civiltà che attraversava i millenni, sin dai tempi del Paleolitico, dove Fenici e Cartaginesi, Greci e Romani, Bizantini e Goti, Arabi, Normanni, Svevi, Angioini, Aragonesi e Spagnoli si erano succeduti, attratti da miraggi di conquista e di dominio. La Sicilia era ancora una terra quasi sconosciuta, lontana dagli interessi culturali dell'Europa, lontana da Roma, meta obbligatoria dal Medioevo per crociati, pellegrini, mercanti e, in età moderna, meta privilegiata, così come le più note città italiane, di letterati, poeti, pittori e di tutta l'aristocrazia e la facoltosa borghesia d'Europa. Per la maggior parte dei viaggiatori stranieri Roma era considerata la città più a sud dell'Italia. Raramente ci si avventurava ancora più a sud, attraverso le paludi pontine, per raggiungere Napoli. Nella seconda metà del XVIII secolo le scoperte archeologiche degli scavi di Ercolano e Pompei, la descrizione dei templi di Paestum fatta da Winckelmann e le incisioni che li illustravano eseguite da Gian Battista Piranesi, l'impossibilità di visitare la Grecia in mano all'impero ottomano, la grande produzione di studi sulla Sicilia greca e, ancora, l'evoluzione del gusto che vedeva nell'arte dell'antichità classica i modelli di una perfezione da instaurare nel mondo, spinsero molti poeti, pittori, nonché aristocratici e facoltosi borghesi ad affrontare il viaggio in Sicilia come archetipo, momento di iniziazione, incursione nel cuore del Mediterraneo, contatto con una realtà che racchiude in sé il culto del passato e i segni della contemporaneità. Essi visitarono l'isola affascinati dalle bellezze artistiche ed architettoniche di cui era disseminato il territorio, ma conobbero anche le persone, i modi di vivere, gli usi e costumi del posto.

Le impressioni dei loro viaggi sono documentate dai numerosi scritti prodotti, così come pure dalle stampe e dai disegni che ci fanno rivivere la Sicilia di allora; ci forniscono preziosi scorci sulla vita dell'epoca, ci permettono di assaporare gli echi della vita comune, piuttosto che della tradizione contadina, ci fanno immergere negli usi e costumi del tempo. La scrittura ha rappresentato il mezzo più immediato per *fermare* le impressioni dell'autore sul tempo del suo sentire, offrendo ai lettori futuri le sensazioni, i colori, i profumi, il calore di un paese esaminato con ammirazione, ma anche con la razionale lucidità di chi vuole comprendere un mondo nuovo, sconosciuto e diverso dalla realtà in cui si era abituati a vivere. La vera sfida era proprio questa, scoprire mondi nuovi, studiarne le diverse connotazioni e poi riversare tutto nei diari di viaggio e negli scritti che, per i secoli XVIII e XIX, rappresentano la nostra memoria mancante, quegli scorci su un passato di cui si sarebbe persa traccia se non avessimo potuto riviverli attraverso pagine di un gusto speciale.

Assorto in una sorta di contemplazione lirica, Goethe, il più illustre di tutti, nel suo viaggio in Sicilia, viene rapito dai paesaggi mediterranei, dai segni dell'arte greca, dal sogno esotico, per cui elimina completamente dalle pagine del suo *Viaggio in Italia* la realtà sociale dell'isola nell'Ottocento, contribuendo a costruire, nell'immaginario collettivo del viaggiatore d'oltralpe, il mito di una terra sentimentale. Vediamo come descrive Segesta:

*La località dove sorge il tempio è assai singolare: nel punto più alto di una valle lunga ed ampia; su di una collina isolata e, tuttavia, circondata da rupi: domina un'ampia distesa di campagna, che si spinge lontano, e solamente un angolo di mare. La campagna è avvolta da una quasi dolente fertilità; tutto il terreno è coltivato, ma non si vedono case. Miriadi di farfalle aleggiano su cardi in fiore. Finocchi selvatici, secchi perché dello scorso anno, si elevano sino all'altezza di circa nove piedi, e così abbondanti ed in fila che, sovente, vien fatto di pensare di trovarsi di fronte ad un giardino sperimentale. Il vento sussurrava fra le colonne come fra gli alberi di un bosco, uccelli da preda si levavano, emettendo strida, dalle strutture del tempio...]. Ai piedi del tempio, si trovano grossi frammenti di pietra cornice, ed il cammino verso Alcamo rivela rocce mescolate abbondantemente con detta pietra. Di qua derivano i materiali silicei mescolati al terreno che lo rendono più soffice. Osservando le piante di finocchio in pieno rigoglio, ho notato differenze fra le foglie superiori e quelle inferiori, ma è sempre una medesima forma che si sviluppa dal semplice al composito. Qui sarchiano molto diligentemente, gli uomini percorrono il terreno in tutti i sensi, come accade durante una battuta di caccia. Si vedono anche insetti. A Palermo avevo veduto solamente vermi, lucertole, sanguisughe, chiodicelle dai colori non più belli che da noi; anzi soltanto grigie.*

Al contrario, lo sguardo di Tocqueville resta freddo davanti al paesaggio naturalistico e artistico, ma diventa penetrante nel cogliere gli aspetti morali, istituzionali, giuridici ed economici:

*Dopo aver camminato per due ore in quei luoghi deserti – scrive in uno dei due grossi quaderni manoscritti - la guida ci fece segno di guardare qualcosa che si ergeva in lontananza su una collina. Ci sbalordì vedere in piedi isolato un tempio greco perfettamente conservato. Là era Segesta. Benché abituati dal nostro arrivo in Italia, a contemplare ruderi di ogni epoca e sorta e a meditare a partire da quegli esempi sulla fragilità delle cose umane, non ci era ancora accaduto d'imbarterci di colpo, in mezzo a un deserto, nel cadavere di una grande città. Mai mi sentii colpito così a fondo. Restammo immobili cercando di immaginare attorno ai resti splendidi della magnificenza antica altri templi, palazzi, portici. Avremmo voluto anche restituire al suolo la fertilità che aveva reso sin dalle origini Segesta tanto potente; ma ci rallegrammo anche di non vedere casette moderne accanto al colosso antico.*

Guy de Maupassant, a sua volta, così descriverà gli stessi luoghi:

*Tanti poeti hanno cantato la Grecia. Così, ognuno di noi ne porta l'immagine in sé; ognuno crede di conoscerla un poco, ognuno la vede in sogno così come la desidera. Per me la Sicilia ha fatto realtà questo sogno: mi ha rivelato la Grecia; e, quando penso a quella terra così artistica, mi sembra di scorgere grandi montagne dalle linee morbide, dalle linee classiche, e, sulle loro cime, i templi, quei templi severi, un po' pesanti forse, ma stupendamente maestosi, che si incontrano ovunque nell'isola. Tutti hanno visto Paestum e ammirato le tre superbe rovine gettate nella pianura spoglia, prolungata in lontananza dal mare, e circondata, dall'altra parte, da un'ampia cerchia di montagne azzurrine. Tuttavia, se il tempio di Nettuno è più perfettamente conservato e più puro - così si dice - dei templi di Sicilia, questi ultimi sono al centro di paesaggi così meravigliosamente imprevisi, che nulla al mondo può dare un'idea dell'impressione che suscitino nella mente...]. Dopo, parlerò dei templi di Girgenti. Ma quello di Segesta sembra essere stato posto ai piedi della montagna da un uomo geniale che aveva avuto la rivelazione del punto unico in cui lo si doveva erigere. Anima infatti, da solo, l'immensità del paesaggio che vivifica ed abbellisce divinamente.*

La costruzione del tempio di Segesta risponde a motivi di ordine religioso che dovettero indurre i segestani a realizzare un'opera così grandiosa ed estranea alla loro cultura originaria. È certo che le maestranze e i progettisti di questo tempio sono stati greci. Il tempio, di tipo dorico, sorgeva su una suggestiva posizione extra-urbana, su un poggio ben visibile anche da lontano. La sua struttura lievemente diversa dai templi greci canonici, l'assenza di ogni struttura interna (cella, adyton, etc.) e il suo essere in una

città non greca, hanno indotto alcuni studiosi a ritenere che si tratti di un prodotto di tipo greco non finito per un culto greco; altri, invece, a dire che si tratti di un semplice recinto sacro a cielo aperto per un culto non greco. Costruito alla fine del V sec. a.C., il tempio seguì le vicissitudini della città, senza subire, però, alcuna distruzione vistosa. È uno dei rari esempi di templi dorici che non sono mai crollati.

Ritorniamo a Tocqueville, o, meglio, a quanto il suo fraterno amico Beaumont ci riferisce nei brani da lui trascritti dai due quaderni manoscritti andati irrimediabilmente perduti e pubblicati poi nelle *Oeuvres complètes*.

*Dopo poco giungemmo sulle rive scoscese di un torrente. È lo Xanto; più in là scorre il Simoenta. Perché – si chiede lo scrittore – quei nomi troiani, i resti di una città troiana e, in genere, le memorie che si riferiscono all'antichità classica c'interessano più di quelle legate a tempi più moderni o addirittura ad avvenimenti che ci toccano da vicino?*

Come si vede nelle notazioni che man mano va prendendo, cresce l'interesse per i problemi sociali, che Tocqueville comincia a mettere a fuoco, abbandonando l'habitus del giovin signore che si strugge davanti al fascino delle mute pietre dell'antichità classica che tante cose hanno detto e diranno a viaggiatori meno interessati ai destini dell'uomo a loro contemporaneo e più presi dal gusto classico di un'umanità che incontrano solo sui libri che hanno la fortuna di poter leggere. La sua concezione di viaggio lo porta ad avere in mente sempre e innanzitutto relazioni umane genuine ed esperienze di qualità. Egli ama viaggiare in maniera aperta, coltivando l'abitudine di ascoltare e osservare ciò che gli sta intorno, arricchendosi dell'esperienza di approfondire uno stile di vita diverso dal suo. Di Selinunte Beaumont-Tocqueville non dice niente, forse perché già l'interrogativo che si era posto, dopo aver visto Segesta, lo spingeva a cogliere nel paesaggio che vedeva la realtà socio-economica del tempo, come si può ben notare nel passo che segue:

*Si può dire davvero, benché a prima vista sembri incredibile, che in Sicilia non vi sono villaggi, ma soltanto città, e numerose anche. Si prova viva sorpresa, dopo aver attraversato per otto o dieci leghe un territorio quasi deserto, a trovarsi d'un tratto in una città di ventimila anime che nessun'ampia via e nessun rumore vi annuncia di lontano. Là ha cercato riparo quel po' di attività e di benessere, così come in un corpo paralizzato il calore si ritrae a poco a poco verso il cuore.*

Tocqueville non si ferma a osservare, ma vuole anche spiegarsi il perché succedano le cose ed ecco allora che parte la denuncia della natura

immobilista del latifondo siciliano, considerato responsabile della mancata trasformazione della società feudale siciliana, governata dai baroni e dagli ecclesiastici:

*I soli grandi proprietari terrieri – annota – sono in Sicilia i nobili e più ancora le comunità monastiche, due classi incuranti di ogni miglio-  
ria e da tempo abituate ai redditi di loro spettanza. I nobili li sperpe-  
rano a Palermo o a Napoli, interessandosi ai provvedimenti siciliani  
solo quando si tratta di pagare i propri conti. Ve ne sono anzi molti,  
ci è stato detto, che non hanno mai visitato le loro terre. Quanto ai  
monaci, abitudinari per natura, consumano tranquillamente i loro  
redditi senza pensare ad accrescerli. E il popolo, che ha poco o punto  
interesse alla terra e i cui raccolti sono privi di sbocchi abbandona  
via via la campagna. Si sa che bastano pochi abitanti a coltivare  
male, una superficie immensa, come dimostrano i dintorni di Roma.*

Con brevi, ma alquanto efficaci parole, Tocqueville stigmatizza i mali che da sempre hanno afflitto la Sicilia, causando anche il sorgere e lo svilupparsi della mafia, che si è annidata come un cancro nelle sue viscere più profonde. Assenti dalle campagne i nobili regnavano sulle terre ma non le governavano, lasciando questo compito ai campieri che non avevano alcun interesse a migliorare le terre loro affidate o a rispettare i campagnoli legati al feudo, per quel sano paternalismo che ha sempre caratterizzato il rapporto tra i signori e i loro servitori, tra cui non di rado vi erano molti loro figli naturali. Loro esclusivo interesse era di sfruttare al massimo terre e persone per potere avere la possibilità di avere a disposizione le somme necessarie ad acquistare i feudi che gestivano con inaudita violenza fisica e morale, approfittando di un momento di bisogno del loro signore o del suo desiderio di disfarsi di una proprietà che gli dava più problemi che risorse. Pertanto, veniva a mancare qualsiasi principio d'autorità all'interno delle campagne, come veniva a mancare qualsiasi principio di moralità essendo, purtroppo, i sacerdoti del tempo più tanti don Abbondio che tanti padre Cristofaro. Se qualcuno osava ribellarsi veniva subito eliminato dalla faccia della terra e se lo facevano le masse si mandava contro l'esercito a cannoneggiarle.

*Chi si limitasse a visitare per mare le coste della Sicilia – scrive con amarezza Tocqueville – potrebbe facilmente crederla ricca e florida, mentre non c'è al mondo paese più miserabile; la immaginerebbe popolosa, mentre le campagne sono deserte e tali resteranno finché il frazionamento della proprietà e lo smercio dei prodotti non daranno alla popolazione un incentivo sufficiente per tornarci.*

Anche lui, d'altronde, sbarcando dopo il viaggio avventuroso da Napoli a Palermo, aveva avuto la stessa impressione, tanto che così aveva annotato sul suo diario:

*Vista più bella non poteva offrirsi...]. Sulla spiaggia non c'erano quelle lunghe barre di nuda sabbia che rattristano l'occhio in riva all'oceano peraltro accordandosi così bene con il cielo nebbioso di quelle sponde. Qui il mare lambiva il prato. A trenta passi dalla riva si scorgevano aloe immensi, lunghe file di fichi d'India e arbusti in fiore. Avevamo lasciato l'inverno in Italia e qui la primavera ci appariva con tutti i suoi colori e profumi.*

Però, quando arriva al villaggio, capisce subito che il benessere degli abitanti non dipende né dalla bellezza né dalle risorse naturali, in quanto nota la totale mancanza di vetri senza eccezione.

Torniamo a Goethe per vedere come ci descrive il prosieguo del suo cammino:

*Da Sciacca fin qua, una dura giornata di cammino. Subito, appena usciti da Sciacca, notammo i bagni; la fonte di acqua calda sgorga da una rupe ed emana un forte odore di zolfo; l'acqua è, al sapore, salata assai, ma non disgusta. Che, forse, la esalazione solforosa si generi nel momento stesso in cui l'acqua sgorga dalla rupe? Un po' più in alto, una fonte, fresca; non emana odore alcuno. Più in alto ancora un convento, dove si trovano i bagni a vapore; ne emana, nell'aria pura, uno spesso vapore.*

E così continua:

*Il mare rotola solamente ciottoli calcarei; quarzo e pietre cornici mancano. Osservo i piccoli fiumi; il Callabellotta ed il Maccasoli non trasportano che detriti calcarei, il Platani invece marmi e selci, i castani compagni di questo più nobile calcare. Alcuni pezzetti di lava richiamarono la mia attenzione, ma ritengo che, in questa regione, non ci sia nulla di vulcanico. Credo piuttosto trattarsi di frammenti di pietre da macina o di pietre destinate a non saprei quale altro uso e trasportate qui da lontano. Nelle vicinanze di Monte Allegro non si trova che creta; creta spessa e scagliuola, intere rupi; alle quali è mescolata calce. Quanto è straordinaria la posizione di Calata Bellotta, elevata sulle sue rupi!*

Seguiamo Tocqueville nel suo viaggio. Ad Agrigento visitò i tre templi principali della valle.

Il tempio di Hera Lacinia, che si trova sull'estremità della collina ed è tradizionalmente attribuito alla dea protettrice del matrimonio e del parto Giunone. L'appellativo Lacinia deriva da un'associazione impropria con il santuario che sorge nei pressi di Crotona, sul Promontorio Lacinio. Il tempio conserva il colonnato, anche se non in perfette condizioni, parzialmente risollevato nel Novecento. All'interno si distinguono il muro della

cella e le colonne del pronao e dell'opistodomo. Costruito intorno alla metà del secolo V a.C., è stato incendiato dai Cartaginesi nel 406 a.C. A oriente si conserva l'altare del tempio, mentre alle spalle dell'edificio c'è una cisterna.

Il tempio della Concordia è uno dei templi meglio conservati dell'antichità e questo permette di apprezzare appieno la sua eleganza e imponenza. Il fatto che sia giunto integro fino a noi è da attribuire alla sua trasformazione in chiesa nel secolo VI, della quale si possono ancora intravedere, all'interno del colonnato, le arcate praticate nell'originario muro della cella del tempio classico.

È stato costruito, si suppone, intorno all'anno 430 a.C., ma non si sa a chi fosse dedicato. Il nome Concordia deriva da un'iscrizione latina trovata nelle vicinanze. Il tempio presenta il procedimento di *correzione ottica*: le colonne sono rastremate (si assottigliano cioè verso l'alto in modo da sembrare più alte) e presentano l'entasi (un piccolo rigonfiamento a circa 2/3 dell'altezza che elimina l'effetto ottico di assottigliamento), ma sono anche leggermente inclinate verso il centro del lato frontale. Questo permette all'osservatore che si trova a una certa distanza dal tempio di cogliere un'immagine perfettamente diritta. Il fregio presenta l'alternanza classica di triglifi e metope, non ornate da bassorilievi. Nemmeno il frontone era decorato.

Il tempio di Zeus Olimpio, completamente rovinato al suolo, venne eretto in seguito alla vittoria degli agrigentini (alleati ai siracusani) sui cartaginesi a Himera (avvenuta intorno al 480 a.C.), come forma di ringraziamento a Giove-Zeus. Era uno dei più grandi templi dell'antichità con i suoi 113 metri di lunghezza e 56 metri di larghezza; si suppone non sia mai stato terminato. La trabeazione era sostenuta da semicolonne alte 20 metri a cui probabilmente si alternavano i telamoni, colossali statue delle quali una si trova al Museo Archeologico Regionale. Una sua riproduzione è distesa al centro del tempio e dà un'idea delle dimensioni che l'edificio doveva avere. Il tempio non era circondato dal classico colonnato aperto, ma da un paramento continuo che chiudeva gli spazi tra le colonne che, all'interno, diventavano pilastri squadrati. Alcuni dei blocchi presentano ancora i segni che servivano per il sollevamento. Sono incisioni profonde a forma di U entro le quali venivano fatte scorrere le corde che, collegate ad una sorta di gru, permettevano di sollevare e impilare i vari elementi.

*Là giunti – scrive Tocqueville – si vede l'immensa cerchia costituita dalle mura di Girgenti [Agrigento]. Calcolammo che dovevano formare un perimetro di circa cinque o sei leghe. Quasi tutto quel che resta dei monumenti antichi è schierato sul bastione naturale, che dà sul mare. Vedemmo dapprima il tempio di Era Lacinia con varie colonne e il fregio crollati al suolo. Passammo quindi a quello della*

*Concordia, il più straordinario che abbia mai visto quanto a stato di conservazione. Tutto è intatto, frontone, fregio, interno: il tempo ha rispettato ogni cosa. Anzi, ha fatto di più: gli ha dato una patina meravigliosa, per cui lo vediamo perfino più bello di quando venne edificato, quasi duemilacinquecento anni fa. I templi sono in tutto simili a quello di Segesta, salvo le minori dimensioni: identici il modulo delle colonne, la semplicità delle linee, la disposizione degli accessori. È sorprendente che ai greci, dall'immaginazione così fertile, non sia mai venuto in mente di variare minimamente il sistema architettonico delle origini. Sbaglierò ma credo di scorgere in questo il segno di una fede straordinaria nel grande e nel bello che può essere solo propria di un popolo capace di eccellere in tutte le arti. Sempre allineati con gli altri, ma a qualche distanza, stanno i resti del tempio di Giove Olimpico, così imponenti da far pensare a un edificio più vasto d'ogni altro pervenutoci dall'antichità. In generale, i greci, ma anche i romani, pur così grandi nel gesto e nel modo di trattare le cose di questo mondo, non hanno mai ceduto al gusto per il gigantesco nell'arte. Ritenevano a ragione che è più difficile fare molto bello che molto grande, e quasi sempre impossibile fare i due insieme.*

Il bello è strettamente correlato al vero: *pulchrum est splendor veri*. E il bello è strettamente correlato al bene. I greci usavano una sola parola: *kaloskagathos*. Il bello può fare la sintesi del vero e del bene. *Verum, bonum, pulchrum* sono tre aspetti di un unico ideale.

Vediamo come descriverà Agrigento più tardi Maupassant:

*Loro, i templi, eterne dimore degli dei, morti come i loro fratelli uomini, rimangono sulla collina selvaggia, distanziati uno dall'altro circa mezzo chilometro[...]. Certo, la Sicilia è, anzitutto, una terra divina, in quanto, se vi si trovano queste ultime dimore di Giunone, di Giove, di Mercurio e di Ercole.*

Lasciata Agrigento, Tocqueville si dirige a Catania per ascendere sull'Etna.

*Presto le lave cessano – si legge nel diario – e all'improvviso ci si trova trasportati in un paese incantato che vi sorprenderebbe ovunque e che in Sicilia vi manda in estasi. Sono, a perdita d'occhio, frutteti inframmezzati da capanne e bei villaggi[...]. Ovunque un'aria di fecondità e di abbondanza. Notai in quasi tutti i campi grano, vite e alberi da frutto crescere e prosperare insieme.*

Osservando tali fertili terre, circondate dal deserto immobile e improduttivo della proprietà agraria, Tocqueville si chiede come ciò possa avvenire, se è frutto della loro posizione geografica che favorisce lo smercio dei prodotti o se è il risultato della divisione tra i coltivatori diretti delle terre.

Infatti:

*dal momento che le terre attorno all'Etna erano soggette in passato a distruzioni spaventose, i signori e i monaci non vollero più saperne, e il popolo ne è diventato proprietario. La divisione dei beni è oggi pressoché senza limiti e ciascuno è interessato alla terra, per quanto poca ne possieda. È l'unica parte della Sicilia in cui il contadino è padrone.*

Così giunge alla conclusione che solo la piccola proprietà contadina può riscattare dalla servitù feudale coloro i quali sono costretti a lavorare le terre, trasferendo i suoi riflessi, in termini di allargamento della base democratica, sugli assetti istituzionali e socio-economici dell'Isola, come pure della Francia e dell'Inghilterra. In questo modo, rapportando il micro al macro, Tocqueville inaugura, dal punto di vista metodologico, la comparazione tra le nazioni.

Arrivato finalmente ai piedi dell'ultimo cono dell'Etna, Tocqueville prosegue la marcia, che si fa sempre più faticosa, a causa del ghiaccio, delle asperità aguzze e scivolose, del terreno instabile e inclinato come un tetto. Egli aveva già sperimentato il supplizio di una simile marcia quando aveva visitato il Vesuvio, ma qui alla difficoltà del camminare si accompagnava quella di respirare, a causa dell'aria rarefatta, piena di miasmi sulfurei. A un tratto, durante una delle soventi pause a cui era costretto a sottoporsi, sentì la guida che batteva le mani e gridava: "Il sole, il sole".

*Il cielo era pieno di nubi, e tuttavia il disco solare, simile a una macina di ferro rovente, si faceva strada tra gli ostacoli e si mostrava per metà sul mare della Grecia. Una tonalità rossastra e violacea si spandeva sui flutti e faceva apparire come insanguinate le montagne della Calabria che si ergevano di fronte a noi.*

Uno spettacolo così non si era mai visto, uno dei prodigi austeri e tremendi della natura che fanno sentire Tocqueville un piccolo essere gettato nel cosmo che lo domina e lo sovrasta.

*L'astro immane spandeva soltanto una luce fioca attorno a sé e pareva trascinarsi, anziché innalzarsi, nell'alto dei cieli.*

La scena scosse a fondo gli astanti, che subito ripresero il cammino, ansiosi com'erano di giungere sull'orlo del cratere per guardarvi dentro.

*Un fumo candido come la neve turbinava con fragore nell'abisso...], saliva fino all'orlo dell'enorme coppa, poi si arrestava, ridiscendeva, risaliva ancora; poco soltanto ne sfuggiva ma in quantità bastante a formare una nube che occupava una parte del cielo, in mezzo alla quale ci trovavamo spesso involontariamente.*

L'Etna ha sempre incuriosito gli studiosi, al punto che, come si narra, Empedocle per studiarlo si sporse a tal punto dentro l'orlo che cadde dentro il vulcano, ponendo così fine ai suoi giorni.

*L'Etna – si legge in Virgilio – tuona con spaventose rovine; a volte erutta sino al cielo una nube nera, spire di fumo e di cenere ardente, leva globi di fiamme a lambire le stelle; a volte scaglia macigni, strappando via di slancio le viscere del monte, travolgendo nell'aria con un gemito rocce liquefatte, bollendo nel fondo il cuore.*

Wolfgang Goethe scrive:

*L'atmosfera innanzi a noi era verso il basso tutta coperta di nuvole per cui nella più grande altezza si produsse un mirabile fenomeno. Il vulcano era striato di bianco e di grigio e pareva qualcosa di corporeo, ma come starebbe il corporeo in cielo.*

A sua volta, Guy de Maupassant:

*Attorno a noi, vediamo adesso dei vigneti, vigneti piantati nella lava, alcuni giovani, altri vecchi. Poi, ecco una landa, una landa di lava coperta di ginestre fiorite, una landa dorata; quindi, attraversiamo l'enorme colata del 1882; e rimaniamo senza fiato di fronte a questo fiume immenso, nero ed immobile, ribollente e pietrificato venuto da lassù, dalla cima fumante, così lontana, lontanissima, a circa 20 chilometri. Questo fiume ha seguito delle valli, contornato dei picchi, attraversato pianure; ed eccolo ora accanto a noi, arrestato di colpo nella sua marcia quando si è esaurita la sorgente di fuoco...]. E, a poco a poco, il freddo ci prende, quel freddo penetrante delle montagne, che gela il sangue e paralizza le membra. Sembra nascosto, in agguato nel vento; punge gli occhi e morde la pelle col suo morso di ghiaccio. Andiamo avanti, avvolti nelle nostre coperte, interamente bianchi come Arabi, con i guanti alle mani, con la testa coperta, lasciando camminare in fila i nostri muli che inciampano nel sentiero aspro ed oscuro...]. La bestia è calma. Dorme là in fondo. Proprio in fondo. Solo il denso fumo esce dal prodigioso camino, alto 3.312 metri. Attorno a noi, lo scenario è ancora più strano. Tutta la Sicilia è nascosta da brume che si fermano vicino alla costa e velano unicamente la terra, di modo che ci sentiamo in pieno cielo, in mezzo ai mari, al di sopra delle nuvole, così in alto, talmente in alto che pure il Mediterraneo, che si estende ovunque a perdita d'occhio, sembra essere il cielo azzurro. L'azzurro quindi ci avvolge da tutte le parti. Siamo in piedi su un monte sorprendente, uscito dalle nuvole ed annegato nel cielo che si stende sulle nostre teste, sotto i nostri piedi, dappertutto.*

Dall'alto dell'Etna, Tocqueville scorge la forma appuntita della Sicilia circondata da ogni parte dal mare. L'ombra del vulcano copriva gran parte

dell'isola, che pareva più scabra che montuosa.

*Eccola, dunque, ci dicevamo, la Sicilia, meta del nostro viaggio, tema da tanti mesi dei nostri discorsi, eccola tutta quanta ai nostri piedi. Girando sui talloni possiamo percorrerla in un attimo; con gli occhi ne tocchiamo ogni punto; quasi nulla ce ne sfugge e, quanto ad essa, è ben lungi dal riempire l'orizzonte.*

Tocqueville, oltre a sentirsi schiacciato dalla potenza della storia che aveva rivissuto, calcando le ceneri dei più grandi uomini mai esistiti e respirando la polvere dei loro monumenti, avvertiva la sensazione di essere arrivato, lì sull'Etna, all'età primigenia.

*Ci sentivamo prossimi alle prime ere del mondo, a quelle ere semplici e innocenti in cui gli uomini non erano ancor rattristati dal ricordo del passato né spaventati dall'incertezza del futuro; in cui lieti della felicità presente, fiduciosi nella sua durata, coglievano ciò che la terra dava loro spontaneamente e, vicini agli dèi per purezza di cuore, ne trovavano ancora a ogni passo la traccia e vivevano, per così dire, ancora fra loro.*

E qui dove sorsero i miti e nacquero gli dèi la leggenda si fa storia.

Qui dove si racconta che Plutone, dio degli inferi, stanco delle tenebre del suo regno, decise un giorno di affiorare alla luce e vedere un po' di questo mondo. Dopo un lungo e faticoso cammino emerse infine su una pianura bellissima, posta a mezza costa del monte Enna. A un tratto, volgendo lo sguardo, scorse in un prato un gruppo di fanciulle che coglievano, con movenze leggiadre, fiori tra i fiori, fra cui, tra tutte, spiccava Proserpina, figlia della dea Cerere. Il dio degli inferi, sentendosi bruciare di desiderio ed amore, si precipitò verso di lei, che, scortolo, così nero e gigantesco, con quegli occhi di fuoco e le mani protese ad artigliarla, fu colta dal terrore e fuggì veloce assieme alle compagne. Ma il dio dell'Ade, in due falcate le fu addosso e, abbracciatala voracemente, la pose sul coccio, invano ostacolato da una giovinetta. Ciane, compagna di Proserpina, avendo tentato di fermare i cavalli, fu dal dio infuriato trasformata in fonte, che ancora oggi, con i suoi papiri, porta le sue limpide acque a Siracusa. Cerere, disperata per la scomparsa della figlia, la cercò per ogni dove, e dopo nove giorni e nove notti insonni di dolore, decise di rivolgersi a Giove per supplicarlo di farle riavere la figlia. Ma Giove nicchiava, perché non poteva tradire suo fratello. Allora Cerere, folle di dolore, decise di provocare una grande siccità in tutta l'isola. E dopo la siccità venne la carestia e gli uomini e le bestie morivano in grande quantità. Non valevano invocazioni e scongiuri alla dea, che era irremovibile. Giove comprese e inviò Mercurio da Plutone per imporgli di restituire Proserpina alla madre. A

Plutone non restò che obbedire. Però, prima di farla partire, fece mangiare alla sua amata chicchi di melograno, che era considerato dagli antichi il frutto della fedeltà coniugale. Quando Cerere rivide la figlia, le si precipitò incontro e l'abbracciò con infinito amore: ma poi seppe del tiro del melograno che le aveva giocato Plutone. Corse da Giove a fargli le sue rimostranze e si giunse infine ad un accordo: per due terzi dell'anno Proserpina sarebbe stata dalla madre e per un terzo dal marito sotto terra, indicando così la buona e la cattiva stagione nel mondo.

Qui, fra queste valli, ha custodito gli armenti Apollo. La figura del figlio di Zeus e di Latona si formò in processo di tempo e per via di un sorprendente sincretismo, per cui si aggiunsero, alle peculiarità caratteristiche delle origini, forme, funzioni, competenze sempre più complesse e multiformi, passando dalla sfera di azione nel campo della natura a quella delle arti e del pensiero, dal culto tribale a quello panellenico. Le vicende del dio sono ricche di motivi fiabeschi e avventurosi. Ancora infante, i sacri cigni lo portarono al paese degli Iperborei, da cui ritornò per uccidere il Pitone, figlio della Terra, lo smisurato drago che custodiva l'oracolo di Delfi e che aveva insidiato la madre Latona. Ma prima di prendere possesso dell'oracolo scontò anni di esilio sulla Terra a guardia degli armenti di Laomedonte e si purificò in una fonte della valle di Tempe; e un anno ancora di pena trascorse sulla Terra quale pastore delle greggi di Admeto, per aver ucciso, volendo vendicare il figlio Asclepio fulminato da Zeus, i Ciclopi che a lui fornivano i fulmini. Punitore della violenza e della superbia, trafisse con le sue saette mortali il gigante Tizio che attentò alla virtù di Latona, gli immani giovanetti Aloidi bramosi di dar la scalata all'Olimpo, i sette maschi della prolifica Niobe, arrogantemente orgogliosa nei confronti di sua madre, punì sotto le mura di Troia i Greci insensibili alle preghiere del vecchio Crise e drizzò la freccia di Paride nel tallone fatale di Achille. Nella sua multiforme personalità Apollo accolse le più svariate ipostasi, che gli furono aggiunte nel corso dei secoli nella straordinaria diffusione del suo culto dall'Oriente all'Occidente. Egli era il dio dei pastori e delle greggi (Nomio, dei pastori, pastorale), che proteggeva dai lupi (Liceo, da *lykos*, lupo), delle messi, che preservava dai topi roditori (Sminteo, da *smínthos*, topo dei campi); mandava le malattie a punizione delle colpe e nello stesso tempo guariva e allontanava il male (Sotere, salvatore; Peana, risanatore); nei paesi marittimi era patrono della navigazione (Delfinio, dal pesce marino a lui sacro) e guidava le migrazioni dei coloni, ispirando buone leggi (*eunomia*) nelle costituzioni delle nuove città. Nume profetico, aveva oracoli in Asia (a Didime presso Mileto, a Claro nella Ionia, a Patare in Licia) e in Grecia ad Argo, a Tanagra, a Tebe, a Delfi, da dove, attraverso la Pizia con responsi accortamente velati (Lossio, ambiguo), regolava la vita religiosa, morale e anche politica di tutto il mondo ellenico e nella sua qualità di conoscitore del futuro presiedeva ai giuramenti, ai contratti e ai trattati. Personificazione

della luce e identificato con il Sole stesso, appariva come l'ordinatore del tempo nella sua regolare alternanza di giorno e di tenebra e il sommo moderatore di ogni armonia sia nella natura sia nelle attività intellettuali e artistiche degli uomini, alle quali presiedeva guidando con la cetra il coro delle Muse.

Qui, fra questi boschi, si sentivano gli echi del flauto di Pan, nato dall'amore di Hermes e della ninfa Penelope. Si racconta che Penelope, alla vista del figlio rimase terrorizzata: il suo aspetto era talmente brutto ed animalesco che decise di abbandonarlo al suo destino. Subito dopo la sua nascita era, infatti, Pan più simile a un animale che a un uomo: il corpo era coperto di ruvido pelo, la bocca si apriva su una serie di zanne ingiallite, il mento terminava con un'ispida barba, dalla fronte si dipartivano due corna ed al posto dei piedi aveva due zoccoli caprini. Hermes allora lo portò con sé nell'Olimpo al cospetto degli altri dèi, dove fu accolto con benevolenza specialmente da Dioniso. Pan, crescendo, divenne uno dei compagni prediletti di Dioniso e lo seguiva nelle sue scorribande attraverso le selve e le campagne. Un giorno vide la figlia della divinità fluviale Ladone, Siringa, e se ne innamorò. La fanciulla però, come lo vide, fuggì terrorizzata tanto da pregare il proprio padre di mutarle l'aspetto. Ladone, impietosito dalla preghiera della figlia, la trasformò in una canna presso lo specchio d'acqua dove sorgeva una grande palude. Pan invano cercò di distinguere la fanciulla fra i diversi giunchi, per cui, alla fine, ne recise uno, lo tagliò in tanti pezzi di lunghezza diversa e li legò assieme con dello spago, dando vita a uno strumento musicale detto *siringa*, dal nome della sventurata fanciulla, noto anche come *flauto di Pan*. Da allora Pan tornò a vagare nei boschi, suonando il suo strumento, che causava in chi lo ascoltava un certo timore (timor panico) per i suoni che produceva.

Qui, fra questi alberi, le ninfe si sono smarrite. Galatea era innamorata del giovane pastore Aci ed era a sua volta amata dal Ciclope Polifemo. Questi, quando un giorno scoprì i due amanti, infuriato, scagliò una grande pietra contro di loro. Aci fu colpito a morte; Galatea tentò in ogni modo di riportarlo in vita ma riuscì solo a far sì che dal suo sangue nascesse un fiume.

Al ricordo di tanta ricchezza antica, non possiamo fare a meno di esclamare con Tocqueville:

*Terra degli dèi e degli eroi! Povera Sicilia! Che ne è delle tue splendide chimere?*

Lasciata l'Etna, Tocqueville visita le isole Eolie, che presero il nome da Eolo, il mitico re dei venti di cui narra l'Odissea.

Fin dall'antichità queste isole, proprio per lo spettacolo delle coste alte e scoscese, degli scogli scolpiti dall'erosione del mare e del vento, per i vapori emanati dalle loro viscere, dovettero offrire ai primi viaggiatori in transito nel Tirreno meridionale un terreno fertile per indagini scientifiche, per ricerche di elementi curiosi, per descrizioni liriche, per meditazioni interiori, una fucina di sensazioni, di uomini, di avvenimenti e di impressioni da riportare nei loro libri.

Uno dei più importanti stranieri è Déodat de Dolomieu, naturalista, geologo, pioniere della moderna vulcanologia, che, visitando Lipari nel luglio 1781, la descrisse come una città "piccola, brutta e costruita male", anche se gli isolani "sono coraggiosi, attivi, affezionati al loro paese, svelti, vendicativi e superstiziosi".

Per Jean Houel, pittore e incisore francese, le Eolie erano un crogiolo di sensazioni e di scoperte, che egli ricordò principalmente attraverso i colori e gli effetti cromatici dell'ossidiana, della lava e dello zolfo che "apparivano più belli".

Certamente lo scrittore più celebre che ebbe modo di visitare le Eolie è Alexandre Dumas, il quale rimase affascinato dai colori del mare, che, per un gioco di luci ricco di armonia, "cambiò colore cinque o sei volte prima di svanire tra i vapori" e dallo spettacolo delle frequenti eruzioni dello Stromboli:

*Confesso – egli scrive – che questa notte è una delle più curiose che io abbia passato della mia vita[...]. Non potevo staccarmi da quel terribile e magnifico spettacolo.*

Per Gaston Vuillier, invece, le Eolie costituiscono un'entità ambivalente: da una parte hanno un forte sapore esotico, dall'altra richiamano una realtà sociale ben precisa e dura, come quella dei coatti e quella dei minatori della pomice.

A sua volta, l'arciduca Luigi Salvatore d'Austria scrive:

*Immerse nell'incantevole mare di Sicilia, queste piccole isole in modo singolare catturarono l'animo mio, sia che mi apparissero durante le raffiche tempestose, sia le contemplassi disseminate di vigneti nell'estate, somiglianti a smeraldi in un mare di zaffiri.*

Tocqueville, costretto a rimanere a Stromboli dal vento avverso, sente un "senso di abbandono e d'isolamento che gravava con tutto il suo peso sulla mente e l'opprimeva". Questo malessere è spesso avvertito dagli isolani che percepiscono sulla loro pelle l'isolamento fisico dal resto del

mondo, che non possono raggiungere come e quando vogliono e che li porta a rimuginare malinconici pensieri, vinti come si sentono dall'ansia per il futuro, dall'incertezza del presente e dalla prospettiva di ore e giorni tutti uguali:

*La noia, quella sorta di noia corrosiva che non nasce solo dall'inerzia ma anche da una situazione spiacevole, ottunde ogni facoltà, deprime il cuore, spegne l'immaginazione e, a ben vedere, si finisce col morire come l'avaro tra le proprie ricchezze.*

Mentre sta seduto sulla sabbia con la testa fra le mani e gli occhi rivolti al mare, Tocqueville vede una barca avvicinarsi. Giunta alla riva, vi sbarcano uomini e donne di tre generazioni, che vanno subito incontro a un pargolo che si trascina a quattro zampe verso di loro, felici di ritrovarsi finalmente insieme dopo la lontananza. Lo scrittore resta meravigliato dal costatare come tutti gioiosamente prestino attenzione al bambino, accarezzandolo e passandoselo in braccio. A questo punto, egli capisce quanto sia importante per un uomo avere delle radici, *appartenere* a un gruppo familiare che abbia interesse per il singolo, che si occupi e si preoccupi del suo presente e del suo futuro, che lo accetti, in ogni modo, per com'è e per quello che è, senza per forza volerlo cambiare. Allora si sente travolto da un desiderio vivo come non mai di rivedere la sua gente, la sua patria, le cose e le persone che prima gli sono sembrate insulse e inutili e di cui solo ora valuta l'importanza e il significato che esse hanno avuto nella sua vita. Scopre l'assurdità di aver pensato per un certo tempo che coloro che si trovano in carcere sono in un certo modo privilegiati, perché hanno la possibilità di essere costretti a utilizzare il loro tempo libero, senza il rischio di essere distratti da altro. Solo ora, vivendo quella esaltante esperienza di isolamento forzato, capisce quanto sia differente la teoria dalla pratica e come tra il dire e il fare ci sia spesso il mare *pieno di colore e di vita* e come l'ansia per il futuro, l'incertezza del presente e l'assenza di un interesse vivo e attivo possano ostacolare la produzione di qualsiasi attività.

Ma proprio mentre si sente irrimediabilmente incatenato allo scoglio di Stromboli, diventa possibile riprendere il suo viaggio.

Incontra così due curiosi personaggi, più o meno immaginari, entrambi nel fiore degli anni, ma così diversi tra loro che sembrano essere nati su due rive opposte dell'Oceano.

Don Ambrosio, il siciliano, aveva "un misto tale di forza e di debolezza, di coraggio e di pusillanimità", di orgoglio e di meschinità che faceva subito pensare a una natura corrotta.

L'aspetto di don Carlo, il napoletano, era, se possibile, ancora più repellente: egli era il tipico rappresentante dell'aristocrazia napoletana, corrotto e

corruttore:

*Non un tratto, un gesto, una parola che non rivelassero una corruzione allegra, la peggiore e più turpe di tutte. Nella degradazione del primo, qualcosa della naturale dignità umana sussisteva ancora. Al secondo essa mancava totalmente.*

Tocqueville mostra in questa occasione un profondo disprezzo per gli italiani, “un volgo che nome non ha”, anche se non perde occasione per approfondire amore per l’Italia. Inizialmente la simpatia va al siciliano, dove “qualcosa della naturale dignità umana sussisteva ancora”, ben presto, però, egli si accorge che i due sono espressione di un’unica concezione del potere che, alla fine fa loro superare qualsiasi controversia: “entrambi sembravano aver fatto della doppiezza uno stile di vita”.

Il napoletano mostra con alterigia il suo profondo disprezzo per i siciliani incapaci di autogovernarsi e di vivere in un paese civile.

Il siciliano se ne esce con la solita tiritela dell’epoca lontana felice:

*I siciliani erano allora alla testa dell’umanità e le nostre navi giungevano fino alle sponde dell’oceano. Le nostre arti, il nostro ingegno, i nostri costumi recavano la civiltà ai vicini; la fertilità dei campi e il valore dei soldati erano celebri in tutto il mondo; l’oro correva a fiumi nelle nostre città felici.*

Uno scoppio di risa del napoletano interrompe la foga di don Ambrosio:

*Sì, c’era qualcosa di vero in tutto ciò – prorompe don Carlo – Ma perché vantare tanto un lustro che non esiste più? Quale Paese al mondo è più arretrato della Sicilia?*

Il siciliano scarica allora tutta la sua bile sui napoletani, accusandoli di essere gli artefici sia delle calamità e delle disgrazie che opprimono la Sicilia sia della progressiva decadenza e della totale rovina di tutto un popolo, di aver creato un deserto, di irridere una miseria che è opera loro:

*Senza il nostro esempio – conclude il siciliano – sarebbe forse possibile immaginare che per lunghi anni tutto un popolo sia sottoposto a un sistema di oppressione talmente disastroso per i sudditi e per il principe da renderli reciprocamente inutili?*

Il napoletano, allora, ribatte che a governare i siciliani è la nobiltà siciliana, “per cui chi è causa del suo mal pianga se stesso”.

*La vostra nobiltà ha superato i maestri. E credo che possa vantarsi a*

*giusto titolo di essere la più depravata d'Europa [...].*

Il siciliano replica ancora che la nobiltà siciliana è stata privata di ogni interesse per gli affari pubblici, imbalsamata alla corte borbonica di Napoli, invischiata nelle beghe dei cortigiani, esautorata di ogni potere sulle proprie terre dove spadroneggiavano i mafiosi, costretta a elemosinare ogni cosa, “sostituendo l’ambizione cortigiana al desiderio di celebrità e il potere del favore a quello del merito e del coraggio”.

Don Carlo rimane scosso da queste ultime parole e diventa sempre più nero in viso:

*Ebbene, proruppe interrompendolo con una risata amara, se il nostro giogo è così greve perché non lo spezzate?*

E continua, sostenendo che mai per i siciliani la misura sarà colma e che essi rimanderanno sempre a domani sino agli ultimi discendenti qualsiasi azione di ribellione. Ma se dovessero un giorno rivoltarsi, sicuramente saranno, come per il passato, annientati da Napoli, perché non hanno navi, non hanno truppe e i giovani odiano il mestiere delle armi.

Don Ambrosio non può negare che sia vero ciò che dice don Carlo, anche se la storia dimostra che i siciliani non sono nati per essere schiavi. C’è ancora qualcosa di indomito in loro, perché essi sono ancora lontani da quello stato di abiezione in cui l’uomo perde ogni desiderio e volontà di risollevarsi dall’avvilimento per recuperare le antiche virtù. I siciliani non sfilano perché preferiscono arare il campo del padre o andare in barca a pescare col nonno piuttosto che fare il servizio militare per un Re che, al momento del bisogno, si serve dello straniero per reprimere il suo popolo. Il popolo siciliano potrà riscattarsi solo quando finirà quella santa alleanza tra papa e re che soffoca sul nascere ogni anelito rivoluzionario e nascerà una solidarietà fra i popoli che vogliono autodeterminarsi e le nazioni più avanzate.

*Giorno forse verrà – conclude profeticamente il siciliano – in cui, mutando le sorti politiche in Europa, i re non si sentiranno più obbligati a sostenersi l’un l’altro. Un giorno, la Francia o l’Inghilterra ci tenderanno una mano amica e noi spalancheremo loro le braccia.*

Tocqueville se ne va dalla Sicilia convinto che all’interno dell’Isola nessuno abbia interesse a un vero e reale cambiamento dello stato sociale delle cose che non sia – diremmo oggi – gattopardesco. Mancava infatti, secondo lui, una classe in grado di dare origine alla rivoluzione sociale e politica, come ha fatto la borghesia in Francia, per cui si renderà necessario l’intervento di Paesi stranieri più avanzati socialmente e politicamente.

Dall'analisi disincantata del paesaggio, egli trae la convinzione di trovarsi di fronte a una società deprivata ormai della legittimità profonda della storia e abbandonata alla regolazione degli egoismi e degli interessi individuali.

Ma non era stato sempre così.

La presenza degli Arabi prima e di Federico II poi avevano fatto della Sicilia in generale e di Palermo in particolare un centro culturale mediterraneo, dove intellettuali di ogni razza si incontravano per scambiarsi le loro conoscenze, mettendo insieme sensibilità e competenze tra loro disperate ma capaci di dare avvio a nuove scoperte nei vasti campi del sapere.

Gli Arabi erano divenuti, dopo circa due secoli di permanenza, parte integrante della popolazione sia per la loro provenienza mediterranea sia per la loro politica di commistione con gli indigeni. Purtroppo vennero cacciati in malo modo dai Normanni, chiamati dal Papa alla santa crociata contro gli infedeli per poter esercitare il suo presunto diritto su un territorio considerato come feudo dello Stato Pontificio.

Nasceva così la *questione siciliana*, a causa della quale la Sicilia è stata sempre espropriata del diritto di esistere in quanto nazione, come cioè realtà politica chiamata ad autodeterminarsi e, quindi, ad autogovernarsi.

La Curia papale, infatti, ha ritenuto per secoli l'Isola parte integrante del suo patrimonio, per cui si è adoperata sempre affinché nessun potere ad essa ostile o non sottomesso potesse permanervi. A tal scopo ha usato indifferentemente tutti gli strumenti in suo possesso sia religiosi come la scomunica, l'interdizione o la sedizione, sia politico-diplomatici con l'invito formale a questo o a quel potente, privo di un regno, ad occupare militarmente la Sicilia, senza curarsi delle guerre sanguinose e delle sofferenze causate.

*Chisto Riame èi de la Santa Chiesa, e io dico che èi de lo Santo Diabolo. Non vidite che tutte le signori so li dimonie, che non cercano se no guerre?*

L'affermazione del cortigiano Loise de Rosa, riportata da Benedetto Croce in *Storie e leggende napoletane*, esprime magnificamente nella sua cruda essenza il meccanismo che ha mosso per secoli la storia siciliana. La corte di Roma, come Michele Amari chiama la Curia papale nella sua *Storia popolare del Vespro siciliano*, assume più il ruolo de lo Santo Diabolo che la parte che le compete per sua natura spirituale, alimentando sommovimenti e mutazioni dinastiche solo per avere il censo apostolico, una sorta di 'pizzo' dal nome ieratico.

Incurante di tutte le conseguenze, essa porta avanti, per secoli, una lotta senza quartiere per affermare la sua piena autorità su *chisto riame*, in quanto suo feudo per volontà divina e per lascito testamentario, senza dare importanza alla chiesa siciliana attenta – come dice Pasquale Hamel – “a ciò che succede nell’Isola, con il Vescovo di Siracusa e l’abate di San Martino che prova[va]no a mediare tra il Papa e la realtà locale[...]”.

Tutti i fedeli erano chiamati a sostenere la Chiesa attraverso la decima ecclesiastica, cioè la decima parte del proprio guadagno: i monasteri dovevano versare il censo cattedratico perché utilizzavano i beni appartenenti alla Santa Sede; i Re e i Signori, a loro volta, per assicurarsi la protezione della Curia ed evitare scomuniche o interdizioni, dovevano pagare il censo apostolico. Il Regno di Sicilia, poi, ritenuto dal Papato un feudo in seguito all’incoronazione di Ruggero d’Altavilla, era tenuto particolarmente sotto controllo. Poco importava al Papa se in Sicilia i Normanni avessero introdotto le strutture di un sistema feudale, ormai altrove in via di estinzione, in cui monarchia e feudalità erano sempre in lotta tra loro per affermare e difendere interessi particolari e personali, mille miglia lontani da quelli della *res publica*: era il censo il metro attraverso cui valutare il grado di sottomissione delle varie dominazioni che si andavano succedendo.

Fu l’insufficiente ricavo fiscale, oltre alle mire espansionistiche, che spinse il papa Adriano IV a chiedere l’intervento dell’imperatore Federico Barbarossa contro i Normanni. Ma quando il nipote, Federico II di Svevia, volle liberarsi dalla tutela del papa Innocenzo III, promulgando a Melfi, nel 1231, le *Contitutiones utriusque Siciliae*, in cui, tra le altre cose, veniva negato il potere papale sul suo impero, ancora una volta il Pontefice intervenne, sobillando i nobili e cercando alleanze oltre i confini della penisola. Così, nonostante alla sua morte, avvenuta il 13 dicembre 1250 a Castel Fiorentino, Federico II avesse diviso le due corone, secondo i voleri della Curia che temeva l’accerchiamento dello Stato Pontificio, lasciando la Sicilia e la Calabria al piccolo Arrigo sotto la reggenza del figlio naturale Manfredi e i rimanenti dominî d’Italia e di Germania al primogenito Corrado IV, il Papa non riconobbe legittima né la successione di Corrado IV né la reggenza di Manfredi. Ma quest’ultimo, dopo varie alterne vicende, riuscì a domare le ribellioni dei baroni e dei Comuni e a superare la resistenza degli eserciti pontifici, facendosi incoronare Re a Palermo dal Parlamento l’11 agosto 1258.

Quando si usa il termine “parlamento” bisogna stare attenti a non confondere, sul piano connotativo, l’attuale organo costituzionale fondato sul principio della rappresentanza con le varie assemblee che i sovrani convocavano periodicamente per sentire gli ottimati sulla corresponsione di nuove tasse oppure sull’inizio di una nuova guerra e durante le quali nobi-

li e dignitari potevano anche esporre la loro opinione sulle condizioni del Paese o riportare le lamentele della moltitudine.

Non credo, inoltre, che si possa parlare, sul piano denotativo, di una continuità tra le "Assise" normanne, i "*Colloquia*" svevi, i Parlamenti angioini e aragonesi e l'attuale Assemblea Regionale Siciliana. Solo un vacuo e smodato desiderio di protagonismo poteva spingere a mettere insieme concetti ed episodi tra loro clamorosamente contrastanti e stridenti, celebrando pseudoanniversari di avvenimenti mai verificatisi.

Come le Assise servivano ai Normanni per far sentire ai "*fideles regii*" il verbo del Re, garantendo così pubblicità alle sue ordinanze, così il "*Colloquium*" era necessario per permettere a Federico II, a un tempo re di Sicilia e imperatore, di ascoltare - quale "*dominus mundi*" - dall'alto della sua serena e divina maestà le denunce di sopraffazioni e ingiustizie commesse dai magistrati, per ristabilire il diritto violato e proseguire gli "*itineraria iustitia*" aperti dai predecessori Normanni. L'idea che potesse esservi un Parlamento, così come lo intendiamo noi, in grado di interloquire o, addirittura, influenzare le scelte del Sovrano è molto peregrina, se non stravagante.

Vi era una sorta di protomafia con personaggi che operavano dietro le quinte e una società corrotta caratterizzata da strutture produttive legate alla terra, in cui si faceva sentire l'assenza di una borghesia viva e attiva come quella che si andava affermando nell'incipiente civiltà comunale; anche i commerci e l'artigianato rimanevano variabili dipendenti dall'agricoltura, così come i gruppi dirigenti delle città demaniali erano spesso coincidenti con la nobiltà minore e, comunque, ascari dei ceti dominanti.

Quando Manfredi cinse nella Cattedrale di Palermo la corona regia offertagli dal Parlamento non fece altro che sancire formalmente l'autonomia dalla Curia, volendo così dimostrare che il potere gli derivava non dall'investitura del Papa ma dalla forza militare da lui esercitata sul campo di battaglia, oltre che dalle sue origini dinastiche. Pacificato il Regno con atti di clemenza e di liberalità, l'ultimo rampollo di Federico II attese al buon governo incoraggiando le arti e la cultura con lo scopo di ridare vita alla bella epoca del suo grande e magnifico genitore.

La Sicilia ben presto divenne un importante centro economico ove convenivano da ogni parte mercanti per acquistare derrate agricole e commerciali. Manfredi aveva fatto, però, i conti senza il papa Clemente IV, che convinse Carlo d'Angiò, fratello di Luigi IX re di Francia, ad accettare l'investitura di Re di Sicilia. Così l'Angioino, sconfitto Manfredi presso Benevento il 26 febbraio 1266, prese possesso del Regno. In cambio il Papa gli chiese

un censo di ricognizione nel quale si ribadiva la superiorità feudale della Chiesa e un pagamento annuo di ottomila once d'oro, trenta volte in più di quanto avessero mai pagato Normanni e Svevi. Con Carlo d'Angiò non si attuò solo un semplice mutamento dinastico, ma un vero e proprio rivolgimento politico, sociale ed economico.

Il quadro dei soprusi, prepotenze e delitti del nuovo regime che emerge dalla storiografia risorgimentale di Michele Amari è impressionante. La capitale del Regno fu trasferita a Napoli e fu introdotto un ordinamento feudale arretrato a favore dei nobili francesi. Inoltre, le prestazioni gratuite di servizio feudale furono inasprite, le imposte dirette furono applicate direttamente dal Re senza consultare il Parlamento, i proventi occasionali furono trasformati in rendite perenni e invariabili con prestazioni esose o innaturali, il bestiame fu dato a *soccio*, con facoltà di pascolarlo anche nelle terre private, gli ufficiali regi potevano, a loro discrezione, violare il domicilio e sequestrare i beni personali, gli esattori potevano imporre il pagamento anticipato dei tributi ai più facoltosi con diritto di rivalsa sugli altri contribuenti.

Secondo l'Amari, il Re visitò l'Isola solo una volta e mai vi riunì un Parlamento generale del Regno, non si oppose al sistema di violenze e di arbitrio imperante, anzi lo favorì nell'intento di togliere ai sudditi qualsiasi velleità di riscossa, creando le condizioni favorevoli al suo sogno di espansione verso l'Impero romano d'oriente o quel che restava di esso.

Ma le angherie, le violenze, le malversazioni burocratiche, l'oppressione fiscale e l'altezzosa prepotenza dei Francesi suscitavano, il 31 marzo del 1282, la rivolta del Vespro.

Il violento sommovimento più che una "guerra di liberazione nazionale" fu, secondo me, il risultato di una complessa azione politico-militare per assicurarsi l'egemonia sul Mediterraneo, di cui protagonista non fu il fantomatico *popolo siciliano* ancora inesistente come entità socio-politica. I veri artefici furono, invece, i feudatari grandi e piccoli, cioè quelle classi più retrive legate a forme di economia estensiva a coltura unica e a più basso impiego di mano d'opera, fortemente contrarie a qualsiasi cambiamento, che mal sopportavano la presenza di un Re forte e autoritario, puntando vanamente a creare una sorta di repubblica aristocratica.

L'unica libertà che avrebbero potuto e voluto rivendicare le plebi rurali e le masse popolari delle città era la libertà dal bisogno, la stessa che invocheranno, in un'ansia di capovolgimento della falsa giustizia imperante, i contadini della novella *Libertà* del Verga, dove la parola assume il significato di equa distribuzione delle ricchezze piuttosto che di rivoluzione e car-

neficina: “Libertà voleva dire che doveva essercene per tutti”. Invece, i feudatari del Vespro, come il principe di Salina, volevano “cambiare tutto per non cambiare niente”.

Ha ragione, quindi, Galasso quando afferma che “il risultato ultimo del Vespro fu la segregazione della Sicilia dal più generale moto della civiltà italiana, un isolamento storico e morale, di cui tante tracce rimangono ancora oggi nella vita siciliana”. La rivolta, poi, non trovò un coordinamento in grado di buttare le basi per un nuovo assetto politico e amministrativo dell’Isola, capace di organizzare la difesa contro gli assalti del Re spodestato. Né, d’altronde, si può parlare di una vera e propria “*Communitas Siciliae*”, in quanto i liberi comuni, sorti in modo estemporaneo dietro gli astratti modelli del nord, si raggrupparono, senza alcun programma politico, attorno alle due principali città, Palermo e Messina, che avevano progetti diversi: la prima, infatti, aveva già preso accordi con Pietro d’Aragona, mentre la seconda riunì un Parlamento generale che giurò “di obbedire alla sede apostolica e di non accettare alcun Re straniero”.

Il papa Martino IV non accettò la mediazione della Chiesa siciliana attenta a ciò che stava succedendo nell’Isola né alcun compromesso, anzi considerò la rivolta come una ribellione alla sua autorità ed emise la scomunica contro i Siciliani. Pertanto il Parlamento, riunitosi ancora una volta a Palermo mentre Carlo d’Angiò assediava Messina, inviò suoi ambasciatori a Pietro d’Aragona per chiedergli di venire a prendersi il Regno di Sicilia come terra sua e dei suoi figli. Il Re non aspettava altro: da una parte, infatti, nonostante in Sicilia fosse in vigore la legge salica, egli, in quanto marito di Costanza, figlia di Manfredi e, quindi, nipote di Federico II di Svevia, si sentiva il legittimo pretendente al trono, dall’altra aveva bisogno di allargare gli angusti confini del suo regno iberico, privo di risorse economiche e influente dal punto di vista politico.

Con un’ambigua, quanto accorta politica, era riuscito a farsi finanziare una flotta che doveva guidare contro gl’infedeli, ma che, in realtà, usò per conquistare la Sicilia, ormeggiandola presso Tunisi. Così, dopo avere assistito all’evolversi delle vicende da lontano e constatata la ferrea volontà dei Siciliani di volersi liberare una volta per tutte dal giogo angioino, si decise a salpare da Port Fargos con ventidue galee e quattro taride alla volta di Trapani, dove approdò il 30 agosto 1282 tra l’omaggio della nobiltà e il tripudio popolare. A Palermo, poi, il 4 settembre fu acclamato Re dal Parlamento siciliano, dopo avere promesso che avrebbe rispettato le buone leggi di Guglielmo II.

Liberata la Sicilia dagli Angioini, Pietro III provvide alla sicurezza stra-

tegica dell'Isola, rafforzando i presidi delle città della costa orientale, a capo delle quali pose dei Capitani con giurisdizione civile e militare. Nel contempo, si diede a riorganizzare il Regno, sciogliendo la "*Communitas Siciliae*", dividendo la regione in sette province e nominando giustizieri gli elementi a lui fedeli, come Ugo Talach per il Val di Mazara. Diede, inoltre, assetto alle finanze pubbliche, curando rigorosamente la riscossione delle imposte e avocando all'erario i beni degli Angioini; venne, poi, rafforzato l'esercito con l'arruolamento volontario e rinforzata la flotta col reclutamento di massa.

Sul piano dell'assetto sociale interno, la nuova dinastia fu culturalmente estranea alla concezione politica dei Normanni e degli Svevi che prima avevano regnato sull'Isola. Consapevoli di non poter governare senza la collaborazione dei nobili regnicoli, gli Aragonesi introdussero l'usanza di indire riunioni assembleari che a poco a poco divennero stabili forme parlamentari. Colloqui generali si tennero, così, a Catania nel 1282, a Messina nel 1283, a Palermo nel 1286 e nel 1288, allo scopo di convogliare nel *Parlamentum* le tensioni disgregatrici e avere il controllo di nobili, patrizi e prelati. Scomparso nel 1285 Pietro III, il Parlamento siciliano, in esecuzione della sua volontà testamentaria di dividere la corona d'Aragona, andata al figlio maggiore Alfonso, da quella del Regno di Sicilia, proclamò Re l'altro suo figlio.

Positivo fu indubbiamente per la Sicilia il Regno di Giacomo, durante il quale fu riordinata l'amministrazione civile, finanziaria e giudiziaria con la promulgazione di un corpo di leggi detti *Capitoli*. Ma quando fu chiamato a succedere ad Alfonso, Giacomo non esitò a barattare la Sicilia con la Sardegna e la Corsica.

Allora il fratello Federico, l'ultimo rampollo di Pietro, che per volontà paterna avrebbe dovuto assumere il titolo di Re di Sicilia nel momento in cui Giacomo fosse diventato re d'Aragona, fu prima acclamato *Signore* dal Parlamento di Palermo e, poi, proclamato Re da tutte le forze politiche siciliane.

Federico III convocò subito un'Assise i cui capitoli furono giudicati come la *Magna Charta* di Sicilia. L'Assemblea deliberò che al Re fosse preservata la potestà *condendae legis*, mentre al Parlamento si attribuì la facoltà di promulgare le normative. Le Costituzioni attestarono il giuramento di Federico III di non abbandonare il Regno e non dichiarare guerre o fare trattati senza il consenso dei Siciliani, confermarono, inoltre, le leggi, i privilegi e le libertà esistenti, istituirono, infine, una Curia generale da tenersi ogni anno.

Si potrebbe pensare che Federico III fosse, in un certo senso, il primo Re nazionale e costituzionale, in quanto divenne re sia per eredità sia per volontà della nazione, ma bisogna tenere presente, al di là di ogni esaltazione romantica, che a quel tempo i vincoli di solidarietà e le identità di gruppo prevalenti erano più religiosi e cetuali che statuali, legati cioè alla Chiesa e al villaggio ma non allo Stato. Se si può, quindi, parlare di una nazionalità spontanea dovuta all'occupazione di una regione territorialmente delimitata in quanta isola, è difficile riscontrare in Sicilia un vero e proprio sentimento di nazionalità in quel periodo.

Bonifacio VIII, Carlo II e Giacomo si unirono contro il Re di Sicilia, sviluppando una massiccia offensiva militare che però non ebbe gli esiti sperati. Ben presto il Re d'Aragona abbandonò la partita contro il fratello, ma l'Angioino continuò a combattere sino a quando, il 19 dicembre 1299, non fu sonoramente sconfitto nella pianura di Falconara, tra Marsala e Trapani.

Allora il Papa bandì contro la Sicilia una crociata per risolvere, una volta per tutte, la *questione siciliana*. Carlo di Valois, fratello del Re di Francia, nel maggio del 1302 sbarcò con un poderoso esercito a Termini, da dove mosse verso Sciacca per congiungersi con le truppe di Roberto d'Angiò. La guerriglia, le pestilenze, la tattica della terra bruciata portata avanti da Federico III, l'inutile assedio di Sciacca, convinsero i Franco-angioini ad intavolare delle trattative.

La pace di Caltabellotta del 1302 segnò l'epilogo della guerra del Vespro che aveva insanguinato per vent'anni la Sicilia, a causa dei nascenti e voraci tentativi espansionistici politico-economici di Aragonesi e Catalani da una parte e Francesi e Provenzali dall'altra, che coinvolsero, di volta in volta, Papato e Impero, guelfi e ghibellini. La lotta per il possesso della Sicilia, a cavallo del Trecento, era stato il motivo dominante di tutta la politica mediterranea e di quella pontificia in particolare. Federico II, nel solco della grande tradizione normanno-sveva, aveva creato uno Stato ben organizzato, facendolo diventare centro vivo di attività artistiche e culturali, crocevia di popoli, razze, religioni e lingue di ogni specie.

Federico III avrebbe voluto riportare la Sicilia al suo antico splendore con una saggia politica internazionale, alleandosi con gli imperatori Enrico VII e Ludovico il Bavaro e con i più potenti ghibellini contro Francesi, Angioini e guelfi capitanati come sempre dal Papa.

Ma la Sicilia era ormai dissanguata dalle guerre, devastata dai saccheggi, irrimediabilmente rovinata nella sua economia, staccata dal resto della Penisola, isolata dai traffici del Mediterraneo. Nonostante ciò Federico III attese, negli anni che seguirono, al riordinamento dell'Isola, dandole un

sano assetto amministrativo e portando a compimento quelle riforme alle quali aveva posto mano sin dal principio del suo governo.

Restituì così autorità al Parlamento, convocandolo regolarmente ogni anno per deliberare le leggi, giudicare l'operato dei pubblici funzionari e decidere sulla guerra o la pace. Introdusse nuovi criteri nell'amministrazione comunale in materia di tassazione, armamento della milizia ed elezione dei rappresentanti al Parlamento.

Lasciò l'amministrazione giudiziaria ai regi magistrati, aumentandoli di numero e sottoponendoli a severi controlli per evitare ogni abuso. Le sue *Costituzioni*, divise in tre libri, testimoniano la volontà di far confluire l'interesse dinastico e quello nazionale in una comune ragione di vita, per cui il Re si impegnò solennemente dinanzi ai suoi sudditi a non tradirli mai per nessuna ragione.

Pertanto, Federico III rivendicò il diritto al titolo di Re di Sicilia non accontentandosi di quello di Re di Trinacria, riconoscitogli vita natural durante assieme al possesso dell'Isola dal Trattato di Caltabellotta.

Con la sua morte, avvenuta il 25 giugno 1337, la Sicilia si avvia ad un lento, ma inesorabile, periodo di decadenza per l'inettitudine dei suoi successori, ma soprattutto per le lotte intestine tra nobili, patrizi e magnati, che caratterizzeranno per secoli la vita dell'Isola.

Incapaci da veri 'gattopardi' di subordinare la loro volontà di potenza ad un progetto politico che permettesse il cambiamento della società e desse qualche speranza alle plebi che vivevano in condizioni tristissime di miseria, i baroni siciliani determinarono anarchia sociale, sempre opponendosi ad un reale rafforzamento dello Stato per non lasciare false speranze alle rivendicazioni e alle aspirazioni di giustizia dei ceti più deboli ed emarginati. Così la ricerca disperata di mezzi di sussistenza e la fuga da obiettive situazioni di oppressione e sfruttamento spinsero moltissimi esponenti delle categorie marginali sulla via dell'illegalità e, quindi, del crimine organizzato.

Le bande dei malavitosi, infatti, ben presto stabilirono rapporti di complicità e connivenza con i potenti, ai quali si sostituirono nelle campagne quando essi decisero di permanere per buona parte dell'anno nelle città più comode e sicure; lo stesso, più tardi, fecero con molte delle istituzioni e amministrazioni dello Stato che, inefficienti e inefficaci com'erano, si affidarono a loro per assicurare il rispetto di un falso ordine pubblico essenzialmente basato su un codice d'onore intriso di omertà, familismo, rispetto gerarchico e sociale, superstizione religiosa popolare.

Cooptato dai ceti dominanti, il mafioso assume, di volta in volta, il ruolo di milizia baronale o di manovalanza armata, instaurando con i potenti uno scellerato rapporto di pacifica coesistenza e, all'occorrenza, di reciproca collaborazione. Si venne così a determinare un effettivo governo dell'Isola da parte delle varie fazioni del potere signorile e mafioso, improntato all'arbitrio e allo spirito di sopraffazione.

Negli ultimi tempi la Sicilia ha dato segni di una volontà di cambiamento che però non sono stati seguiti dai fatti, perché qui da noi le parole e i fatti non si incontrano mai e quando si incontrano non si salutano nemmeno, perché non si conoscono.

Tipico atteggiamento del politico siciliano è un modo di essere riscontrabile nell'*annacata*, cioè in un massimo movimento che però produce un minimo spostamento. Per annacamento, scrive Andrea Camilleri, s'intende, soprattutto in politica, "un trascinare a lungo colui che chiede qualcosa per tenerlo legato in un modo o nell'altro".

Se è cresciuta la capacità di opporsi apertamente alla violenza mafiosa, dando fiato all'indignazione generale di fronte a stragi che hanno scosso le coscienze da troppo tempo sopite se non profondamente addormentate, dall'altra parte le condizioni oggettive e strutturali sono rimaste quelle che erano un tempo, a tal punto che un autorevole giornale inglese, l'"Economist", ha così titolato una sua inchiesta sulle condizioni della nostra Isola: *Sicilia, il terzo mondo dell'Unione Europea*.

*La guerra delle cosche e gli attacchi della mafia agli uomini dello Stato hanno insanguinato la Sicilia, ma per molte aziende isolate la quotidiana battaglia per andare avanti, in un clima inospitale per il business, è più dura che difendersi dalle attenzioni di Cosa nostra.*

Ma la mafia non basta.

*Niente acqua e niente energia: solo due dei problemi che le aziende affrontano in Sicilia. Ad essi si aggiungono una pubblica amministrazione ostile e il diffuso concetto che il lavoro dà il diritto allo stipendio ma non implica doveri. L'arretratezza dei trasporti e la distanza dal cuore dell'Europa contribuiscono a spiegare il venti per cento di disoccupazione, il doppio rispetto alla media nazionale e il motivo per cui gli investitori se ne stanno alla larga da un luogo che è più terzo che primo mondo.*

*Le aziende siciliane sono probabilmente le sole nel mondo industrializzato a ricevere l'acqua un giorno su tre. Ma non meno pesanti per la loro economia sono le frequenti interruzioni di energia elettrica che costringono le aziende a costi aggiuntivi.*

La Sicilia è stanca di essere considerata come una pittoresca terra, esotica e arcaica, dove la mafia regna sovrana. La realtà è profondamente cambiata perché è cambiato soprattutto il modo dei Siciliani di guardare a se stessi e alla loro storia, mostrando una più acuta sensibilità e una più matura consapevolezza della propria identità culturale.

Ma la *questione siciliana* resta purtroppo sempre aperta, anche se nel tempo ha assunto nuove fisionomie.

Con l'unità d'Italia le speranze delle masse meridionali sono state deluse per il blocco storico tra industriali settentrionali e agrari meridionali che ha consentito che permanessero i vecchi rapporti sociali di origine feudale.

Con la nascita della Repubblica si è ricostruito tutto com'era e là dov'era, perpetrando una divisione economica tra Nord, dove c'era il lavoro e la ricchezza, e Sud, dove c'era la mano d'opera e il mercato.

Ancora oggi il drenaggio delle risorse umane ed economiche dal Sud al Nord continua incessantemente con alti tassi di disoccupazione dei giovani meridionali.

L'autonomia siciliana di fatto non esiste se non per conservare privilegi e favorire assistenzialismo.

Noi Siciliani abbiamo sempre pagato il prezzo di una classe politica che, nel suo complesso, si è sempre *annacata* e continua ad *annacarsi*, ascara degli interessi settentrionali come sempre.

Mentre una volta veniva impedito alla Sicilia di autogovernarsi perché c'era il Papa, convinto che fosse un suo feudo di cui disporre liberamente, oggi non riusciamo a utilizzare gli spazi normativi dello Statuto siciliano né a cogliere le immense opportunità economiche che l'Europa riserva alle zone sottosviluppate per colpa di un'Assemblea Regionale che nemmeno riesce a raggiungere il numero legale per riunirsi e di un Governo che ha annoverato tra i suoi componenti anche un assessore che ha avuto l'ardire di definire un tutore delle forze dell'ordine *sbirru* e un collaboratore dei magistrati *'nfami*.

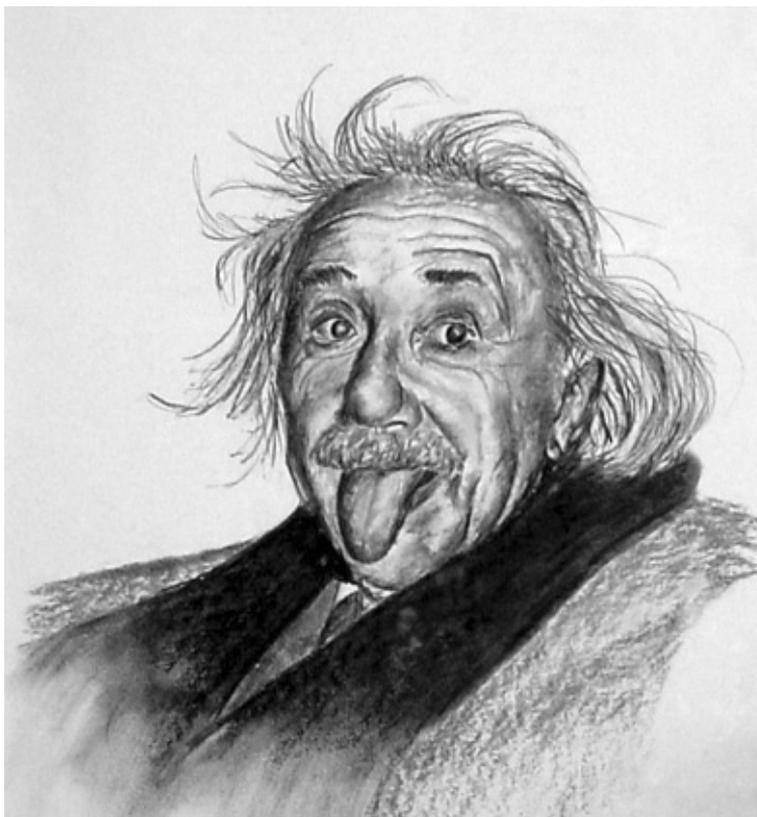
Voglio, comunque, sperare con l'ottimismo del cuore che presto verrà una generazione nuova in grado di dare progresso e civiltà alla nostra terra, assicurando il buon governo e l'eliminazione delle ingiustizie sociali.

Sono fortemente persuaso che i nostri giovani riusciranno, attraverso lo

studio del passato, a creare un avvenire migliore per la Sicilia, in modo tale che essa possa ancora tornare ad essere crocevia della cultura e dei popoli del Mediterraneo, ponte di tolleranza e solidarietà tra europei ed extra-comunitari.



Alexis de Tocqueville



Albert Einstein

ENRICO PREDAZZI

## L'EREDITÀ DI EINSTEIN SCIENZIATO

Mi limiterò quasi unicamente ad alcune considerazioni sull'eredità di Einstein come scienziato sia perché è praticamente impossibile sezionare e categorizzare in poche pagine una figura così complessa sia perché sarebbe per me difficile discuterne in altro modo.

Il 2005, dichiarato *Anno mondiale della Fisica* nel giugno 2004 dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite, ha visto, infatti, un'esegesi approfondita di Einstein nelle sue molteplici sfaccettature, cioè, oltre che come scienziato, come filosofo, come sociologo, come politico e, in generale, come uomo. Da questa esegesi non sfuggono né i suoi momenti di trionfo e di gloria (molti e grandi), né (e tutto sommato, meno male) le sue debolezze, piccole e grandi, né i suoi momenti di crisi. Ormai "sappiamo tutto" (si fa per dire) della sua vita, dei suoi trionfi scientifici, dei risvolti politici, sociologici e umani e l'aneddotica su Einstein, già molto ampia, ha portato a nuove scoperte (alcune anche divertenti e, forse, da verificare come, per esempio, che la sua celebrata passione per il violino si risolvesse talora in un infliggere i suoi svaghi musicali ad amici ed ammiratori con l'implicazione, quindi, che il piccarsi di suonarlo bene fosse una sua "debolezza").

A coprire tutti questi aspetti sono usciti un numero elevato di studi e di libri che si aggiungono ai molti preesistenti fra i quali un ruolo speciale ricopre certamente quello di Abraham Pais *Sottile è il Signore* (Bollati e Boringhieri, Torino 1991) che, con le sue molte pagine appassionate e impegnate è ormai un classico affermato. Fra i libri apparsi recentemente, invece, specialmente interessante, soprattutto per un italiano che si occupa di questioni scientifiche, il libro di Fabio Toscano (*Il genio e il gentiluomo*, Sironi editore, 2004) per i risvolti poco conosciuti che mette in evidenza.

L'eredità che Einstein lascia è cospicua non solo per i suoi straordinari successi come fisico prima e come figura pubblica poi ma anche per il suo

costante (e crescente) coinvolgimento etico come uomo impegnato, soprattutto negli ultimi anni, da un lato sul fronte pacifista e dall'altro su quello dei diritti umani, civili e religiosi. Come scienziato, personalità estremamente complessa e allo stesso tempo innovativa (a tratti si potrebbe dire quasi rivoluzionaria), ma contemporaneamente, anche se può apparire una contraddizione in termini, fortemente conservatrice.

Ben appropriato che il mondo intero celebri un giusto tributo nella ricorrenza del suo *annus mirabilis* nel quale pubblicò tre fra i suoi contributi maggiori (sei lavori in tutto, includendo la sua tesi di dottorato dal titolo *Su una nuova determinazione della dimensione molecolare*). Il più celebre è certamente quello sulla *Relatività ristretta* (in realtà due lavori di cui il primo è ricevuto dalla rivista il 30 giugno e il secondo, dove compare per la prima volta l'equivalenza fra massa ed energia ma non ancora la celebre relazione  $E=mc^2$  che farà la sua comparsa solo due anni più tardi, a settembre). Il secondo, sull'*Effetto fotoelettrico* (per cui riceverà nel 1922 il premio Nobel per la fisica per l'anno 1921), prelude all'altra grande rivoluzione della fisica del secolo passato, la Meccanica Quantistica, che sotto molti aspetti resta ancora incompleta e nei cui confronti Einstein avrà sentimenti contrastanti per tutta la vita. Il terzo, infine, è quello sul *Moto Browniano* che a tutti gli effetti è la prima indiscutibile prova dell'esistenza degli atomi (e ci si può chiedere se veramente Boltzmann l'avesse capita a fondo se davvero una delle ragioni del suo suicidio nel 1906 è stata la frustrazione di non riuscire a convincere il mondo scientifico dell'esistenza degli atomi). Einstein darà ancora altri contributi importantissimi, di cui la *Relatività generale* nel 1916 è certamente il maggiore, ma, per limitarci a segnalarne solo un altro, come ignorare il lavoro del 1935 sul cosiddetto *paradosso EPR* (per *Einstein, Podolski e Rosen*)? Ciò malgrado, non avrà più un anno così straordinariamente produttivo. Proprio come Newton non avrà più un anno così produttivo e fecondo come il 1665. Ma, al di là delle sue grandi glorie che abbiamo brevemente citate, come cercherò di argomentare, è forse nell'insegnamento complessivo e nella via che tenterà di aprire (senza successo) verso l'unificazione di tutte le forze conosciute ai suoi tempi che si colloca uno dei suoi lasciti più preziosi per i suoi discendenti. Uno dei punti che per riconoscimento universale rendono l'opera di Einstein, come fisico, così feconda, al di là di quelli, in un certo senso scontati, dell'originalità, della genialità dell'intuizione e della sicurezza che appare quasi sfrontata in certi casi nel fare ipotesi rivoluzionarie come se fossero cose ovvie, è la straordinaria modernità del suo insegnamento che, nel successo, ma anche nell'insuccesso, ha indicato vie che hanno poi portato frutti fecondissimi.

Un secondo punto, molto meno conosciuto e soprattutto molto meno riconosciuto ma che, di nuovo, appare come assolutamente eccezionale, è la capacità di estrarre l'essenziale da una grande massa di dati e di informazioni e di costruire un'elaborazione separata di questo essenziale scar-

tando tutto l'inessenziale che, in quanto tale, oscura il problema e ne nasconde la soluzione. Come scrisse uno dei suoi più appassionati ammiratori e biografi, il fisico Abraham Pais, “meglio di chiunque altro prima e dopo di lui, egli seppe inventare principi di invarianza e fare uso di fluttuazioni statistiche”.

Per ragioni di spazio ricorderò brevemente solo due punti relativi alla filosofia generale che ha guidato Einstein come scienziato, cioè:

- 1) *gli aspetti generali del messaggio einsteiniano* e
- 2) *la capacità di Einstein di individuare l'essenziale*

per concludere, passando all'aneddotico, con alcuni brevi commenti relativi a quelli che chiamerò

- 3) *gli “errori” di Einstein*

dove, come cercherò di spiegare, le virgolette su gli “errori” sono a futura memoria che, talora, i “geni” non sbagliano anche quando ritengono di sbagliare e, conversamente, che anche quando sbagliano (magari senza accorgersene) lasciano comunque molto spesso un segno indelebile.

#### 1) *Gli aspetti generali del messaggio einsteiniano.*

Come già rilevato, due (o tre, a seconda di come si contano le prime due) sono le grandi rivoluzioni nella fisica della prima metà del Novecento, la *Relatività* {*Ristretta* (1905) e *Generale* (1916)} e la *Meccanica Quantistica* e in entrambe Einstein ha dato contributi essenziali. Però, la relatività nasce come una teoria praticamente completa, mentre la Meccanica Quantistica è ancora largamente incompiuta o, almeno, non ancora capita completamente. Einstein è stato il protagonista assoluto della prima (anche se molti e importanti sono stati i contributi dati da altri scienziati prima di lui a cominciare da Lorentz e a continuare con Poincaré per limitarci solo a due nomi). Ha poi fortemente influenzato la seconda fin dalle fasi iniziali (con la già ricordata interpretazione dell'effetto fotoelettrico), contribuendo fortemente in vari stadi successivi. Si pensi alla forte spinta da lui data per la verifica sperimentale della congettura dell'allora giovane de Broglie culminata con il celebre esperimento di Davisson e Germer che avrebbe messo in evidenza la natura ondulatoria delle particelle. Ma questo interesse si mantiene sempre vivo e fortemente critico nei confronti dell'interpretazione prevalente fino alla fine dei suoi giorni non soltanto attraverso un dialogo continuo e una critica acuta (soprattutto con Bohr) ma anche con stimoli che continuano ad essere ancora oggi assai fecondi e che ne hanno condizionato tutti gli sviluppi. Si pensi al cosiddetto *paradosso di Einstein, Podolski e Rosen* su cui tanto è stato scritto e che, sia pure indirettamente, ha motivato tutta una serie di sviluppi dalle teorie sulle variabili nascoste, alle diseguaglianze di Bell a, in tempi più recenti, gli esperimenti del gruppo di Aspect fino a quelli sull'*entanglement* degli ultimi anni.

Cercando di schematizzare, in sintesi estrema, i capisaldi dell'insegnamento di Einstein che mi sembrano siano stati i più fecondi non solo per i risultati da lui stesso raggiunti ma per le strade che hanno aperto, proverei a stabilire la seguente catena logica:

*la simmetria definisce l'interazione*

*l'unificazione delle forze in fisica*

*la geometrizzazione della fisica.*

Discutiamoli molto brevemente.

*La simmetria definisce l'interazione*

L'invarianza di Lorentz era stata scoperta molto tempo prima come conseguenza matematica delle equazioni di Maxwell dell'elettromagnetismo e, secondo Einstein, è stato Minkowski a introdurre l'argomento e a porre per primo la questione dell'invarianza di Lorentz da cui dedurre poi le equazioni di campo, ma è assolutamente incontrovertibile che è stato Einstein a sfruttarne appieno il principio

*Simmetria → Equazioni di campo.*

Forse, si potrebbe obiettare che non è stato Einstein il primo in assoluto a utilizzare questo potente mezzo in fisica (dopotutto la teoria di Maxwell è dominata e si potrebbe quasi dire determinata dall'invarianza di gauge e questa a sua volta comporta la conservazione della carica e il fatto che il fotone abbia massa nulla ecc.). Anche se non è stato il primo, certamente Einstein è stato colpito in modo del tutto particolare dalla potenza delle conseguenze delle simmetrie e almeno uno dei primi a valutarne la straordinaria potenza. Non per nulla è stato affascinato dal teorema di Noether e considerava Emmy Noether una delle più grandi menti matematiche del Novecento. Si può dire che sono state le considerazioni di simmetrie combinate con il principio di equivalenza che lo hanno portato alla relatività generale.

Quello che importa osservare è che la definizione della simmetria come determinante l'interazione, è stata un'intuizione estremamente feconda che ha ricevuto una serie di applicazioni nella fisica. Per limitarci agli esempi più conosciuti e più rilevanti, ricordiamo:

*Invarianza per trasformazione delle coordinate → Relatività generale*

*Simmetria di gauge  $U(1)$  (Abeliana) → Elettromagnetismo*

*Simmetria di gauge  $SU(2) \times U(1)$  (non Abeliana) → Teoria elettrodebole*

*Simmetria  $SU(3) \times SU(2) \times U(1)$  → Cromodinamica quantistica*

*Simmetria fermione-bosone → Supersimmetria (SUSY).*

Altri esempi più specializzati (*supergravità, teoria delle stringhe*) potrebbero essere ricordati.

*L'unificazione delle forze in fisica*

Einstein era stato (e a ragione, molti punti li abbiamo già brevemente

ricordati) particolarmente colpito dalla straordinaria unificazione compiuta da Maxwell di elettricità e magnetismo nella seconda metà dell'Ottocento e nel 1936 scrive “[...] l'uscita da questa situazione insoddisfacente, attuata dalla teoria di Faraday e Maxwell, rappresenta probabilmente la più profonda trasformazione dei fondamenti della fisica fin dai tempi di Newton”. Come conseguenza di ciò, egli impiegò molto tempo a cercare di unificare le due teorie di campo note a quel tempo e nel 1934 scriveva “[...] esistono due strutture dello spazio tempo indipendenti l'una dall'altra, quella metrico-gravitazionale e quella elettromagnetica[...]. Noi siamo indotti a credere che ambedue i tipi di campo devono corrispondere a una struttura unificata dello spazio”.

Oggi noi sappiamo che questo tipo di unificazione non solo non era quello più facile da realizzare ma probabilmente non era proprio realizzabile se tuttora resta incompiuta (di questo parleremo più avanti, in 3: *Gli “errori” di Einstein*). L'importante è che il messaggio è stato molto, molto fruttuoso (semmai, si potrebbe discutere se non sia stato troppo fruttuoso).

#### *La geometrizzazione della fisica*

Nella citazione del paragrafo precedente ricordavo che Einstein considerava l'elettromagnetismo una struttura dello spazio. Era, tuttavia, pienamente consapevole del fatto che l'invarianza di Lorentz da sola non era sufficiente a produrre le equazioni di Maxwell e nel 1950 scriveva su “Scientific American”: *“Le equazioni di Maxwell contengono il gruppo di Lorentz ma il gruppo di Lorentz non contiene le equazioni di Maxwell”*.

La più grande realizzazione della geometrizzazione della fisica è stata la relatività generale, cioè l'idea che gravitazione e meccanica potessero essere descritte in termini di geometria Riemanniana o, se vogliamo dirla in altro modo (con grosse approssimazioni), l'idea che gravità ed accelerazione siano, in un certo senso, la stessa cosa. Non possiamo, è ovvio, che restare alla superficie di questo discorso ma l'idea portante è che, come nello spazio libero da forze gravitazionali un corpo non soggetto a forze si muove in linea retta a velocità costante, in un campo gravitazionale i corpi si muovono su traiettorie curve (chiamate *geodetiche*) perché lo spazio tempo si è internamente curvato. Queste linee generalizzano in modo naturale nello spazio curvo le linee rette dello spazio libero. Il problema che egli aveva dinanzi a sé (e che risolse con l'aiuto della geometria di Riemann) era quello di trovare la geometria interna dello spazio tempo in presenza di corpi celesti, quale è la quantità geometrica che descrive il campo gravitazionale e quali ne sono le equazioni. Ciò che alla fine rende uniche queste equazioni è l'ipotesi che la gravità agisca non solo sulla materia ma anche sulla luce; intuizione questa già espressa da Newton ma che ci porterebbe molto al di là di quanto consentito in questa breve discussione.

Forse uno potrebbe spingersi fino al punto da sostenere che Einstein privilegiò la Meccanica quantistica nella sua formulazione ondulatoria (piuttosto che in quella matriciale) proprio a causa delle implicazioni geometriche della prima. Ma questa è forse un'ipotesi troppo ardita anche se un supporto parziale potrebbe trovarsi nel già ricordato entusiasmo con cui appoggiò l'ipotesi di de Broglie e spinse perché ne fosse fatta la verifica sperimentale.

### 2) *La capacità di Einstein di individuare l'essenziale.*

Einstein credeva fermamente nel potere della bellezza della matematica ma credeva anche molto fermamente che la fisica sia una scienza sperimentale. Uno dei suoi meriti, forse meno conosciuti, è stata la capacità di discriminare l'essenziale dall'inessenziale in mezzo ad una gran messe di dati e di informazioni sperimentali (e questo a partire dai suoi primi fondamentali lavori sull'effetto fotoelettrico e sul moto Browniano). Einstein stesso ci dice: *“La quantità dei dati sperimentali non sufficientemente connessi fra loro era predominantef...]. In questo campo, tuttavia, io ho imparato subito a scegliere ciò che portava in sé i fondamenti e girare al largo da tutto il resto, dalla moltitudine di cose che ingombrano la mente e la distolgono dall'essenziale”*. Resta, quindi, e si rinforza l'ammirazione per uno scienziato che è stato capace non solo di grandi voli di pensiero e di potenti sintesi ma, allo stesso tempo, di analisi sottili ed acutissime.

Possiamo, a conclusione di queste poche idee, ripetere il commento di Pais ricordato sopra, cioè che *“meglio di chiunque altro prima e dopo di lui, egli seppe inventare principi di invarianza e fare uso di fluttuazioni statistiche”*.

A rischio di scivolare nell'aneddotico se non direttamente nel pettegolezzo scientifico, desidero, a dimostrazione del fatto che anche i geni possono essere soggetti ad errori, concludere con alcuni commenti relativi a

### 3) *Gli “errori” di Einstein.*

Suddividerò, del tutto arbitrariamente, gli “errori” di Einstein in quelli che lui stesso ebbe a definire tali e quelli che invece si rivelano tali in retrospettiva. Entrambi sono molto istruttivi sia in sé sia per i messaggi e gli insegnamenti che ci lasciano.

Fra i primi ci sono quelli *umani* (sui quali non bisognerebbe entrare ma è difficile esimersi dal farlo, almeno per quelli pubblici quando la figura coinvolta è una figura di così importante connotazione pubblica come quella di Einstein e, soprattutto, quando è lui stesso che esprime pubblico rincrescimento per alcune sue azioni). Un errore, senza dubbio, deve essere apparso ai suoi occhi l'aver accettato di scrivere insieme con Leo Szilard

al Presidente Roosevelt la lettera che fu determinante a far decollare il *Progetto Manhattan* da cui sarebbero uscite le bombe atomiche di Hiroshima e Nagasaki che avrebbero scatenato l'equilibrio del terrore nucleare. Dato il forte impegno pacifista degli ultimi anni e le molte posizioni pubbliche da lui assunte contro il proliferare degli armamenti nucleari, sono abbastanza sicuro che egli considerò questo come un grave errore anche se, penso, non poteva non riconoscere come la contingenza nella quale fu scritta fosse estremamente grave. Su un piano più speculativo, resta la domanda che si poneva Enrico Fermi se l'equilibrio del terrore avrebbe tenuto in assenza dell'evidenza del terrore nucleare di Hiroshima e Nagasaki, ma non è certo questa né la sede per porci questi problemi, né, men che meno, quella per tentare di dar loro una risposta. Non ci resta che riconoscere che questa scelta pesò fortemente su Einstein ed evitare commenti o, peggio, giudizi.

Più divertente, per passare al campo degli "errori" *scientifici*, quello che Einstein stesso qualificò come *il più grave della sua carriera* (di scienziato), cioè l'aver introdotto la cosiddetta *costante cosmologica* nelle sue celebri equazioni di Relatività generale per rendere statico l'Universo. Erano le equazioni stesse che sembravano richiedere l'introduzione di questa costante per rendere statico l'universo che l'espansione scoperta da Hubble nel 1929 avrebbe rimesso in discussione e che soluzioni generali alle sue equazioni avrebbero rimesso in discussione. Quello che è divertente è che le recenti scoperte del telescopio Hubble hanno dimostrato che, in effetti, l'Universo non solo si espande ma che questa espansione accelera e l'unica via d'uscita finora trovata (sia pure senza capirne l'origine) è di ritirare in ballo la costante cosmologica di settanta anni fa!

Fra gli errori che si rivelano tali in retrospettiva, forse il maggiore è stato l'aver perseguito per decenni il sogno ricordato sopra di unificazione delle teorie di campo conosciute all'epoca, cioè gravitazione ed elettromagnetismo. Mentre, infatti, questo sogno portava Einstein ad investire il resto della sua vita in una strada tuttora senza uscita, l'unificazione dell'elettromagnetismo con tutte le altre forze scoperte da allora, cioè con le *interazioni deboli* e con le *interazioni forti*, è stata raggiunta la prima con il cosiddetto *modello standard* (o *teoria elettrodebole*) di Glashow, Weinberg e Salam e la seconda con la *Quanto Cromo Dinamica* i cui propugnatori hanno ricevuto il premio Nobel nel 2004. Questo "errore", se tale può essere chiamato, è stato straordinariamente fecondo e produttivo.

L'ultimo "errore", che richiederebbe un approfondimento di presentazione che non possiamo fare (ma che è stato anche lui foriero di straordinari sviluppi), è stato in relazione alla Meccanica Quantistica. Einstein non ha veramente mai accettato di riconoscere la Meccanica Quantistica come una teoria compiuta e dimostrata e ha pertanto esercitato una costante critica tendente a dimostrarne l'incompletezza e le deficienze. Nel tentativo di discriminare sperimentalmente tra diverse posizioni, siamo oggi arrivati da

un lato a riconoscere che la teoria, contrariamente a quello che pensava Einstein, è senz'ombra di dubbi corretta. Il prezzo pagato, però, è stato quello di dover ammettere che si tratta di una teoria non locale i cui sviluppi sono tuttora aperti. Questi sviluppi nascono, vedi un po', proprio dalle osservazioni e considerazioni fatte nel lontano 1935 da Einstein, Podolski e Rosen con il loro già ricordato *paradosso EPR*.

La conclusione che lascio al lettore è, dunque, relativamente agli errori di Einstein come scienziato, quale sia stato il più utile...

PIERO GALEOTTI

## IL SECOLO LUNGO DELLA FISICA

Il XX secolo è stato definito il secolo breve dallo storico inglese Eric Hobsbawm per i velocissimi progressi in campo tecnico-scientifico e gli altrettanto rapidi regressi in campo politico, con la comparsa delle dittature totalitarie e lo scoppio di due guerre mondiali che, oltre a provocare milioni di morti, hanno impedito la crescita civile, democratica e economica del continente. Ciò è stato particolarmente evidente nel nostro Paese che, soffocato per oltre venti anni dalla dittatura fascista, solo dopo la lotta di liberazione e la nascita della Repubblica è rientrato nel novero dei Paesi civili, dotandosi di una Costituzione tra le migliori del mondo (su quest'ultima affermazione spero che, in privato, anche gli attuali *riformatori* siano d'accordo). Al contrario la fisica, anche nei periodi più drammatici, ha continuato il suo sviluppo, soprattutto grazie al fatto che la maggior parte dei fisici di paesi diversi hanno conservato il più possibile le loro relazioni personali e le collaborazioni scientifiche, cercando di mantenere quello spirito internazionale che ha caratterizzato, e tuttora caratterizza, la ricerca in fisica e, in genere, la scienza.

A fine Ottocento, dopo la sistemazione teorica dell'elettromagnetismo e della termodinamica, molti fisici ritenevano che la fisica avesse raggiunto il suo massimo sviluppo e che le nostre conoscenze in questa disciplina si potessero solo perfezionare con alcuni insignificanti miglioramenti nei valori numerici delle costanti fondamentali. Al contrario, i primi decenni del Novecento furono il periodo storico in cui i fondamenti stessi della fisica vennero rivoluzionati in modo talmente profondo che la struttura attuale della fisica è molto diversa rispetto a quella di allora. Spesso si parla dell'inizio del Novecento come di una seconda rivoluzione scientifica - dopo quella tra il XVI e il XVII secolo - in cui è avvenuto il passaggio dalla fisica classica alla fisica moderna. Proprio per ricordare questo cambiamento nella fisica, che ha influenzato in modo molto profondo le nostre stesse abitudi-

ni quotidiane, le Nazioni Unite, tramite l'Unesco, hanno dichiarato il 2005 anno mondiale della fisica, in quanto centenario di tre lavori di Einstein fondamentali per lo sviluppo della fisica moderna: l'interpretazione dell'effetto fotoelettrico (per il quale ad Einstein fu attribuito il premio Nobel per la fisica), la teoria della relatività speciale e la spiegazione del moto browniano.

Vale forse la pena ricordare che la prima rivoluzione scientifica - iniziata da Copernico con la pubblicazione del *De revolutionibus orbium coelestium* nel 1543 e terminata da Newton con la pubblicazione del *Philosophiae naturalis principia mathematica* nel 1687, ma sviluppatasi soprattutto grazie ai lavori di Galileo, in particolare il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* pubblicato nel 1632 - oltre a sostituire la visione geocentrica con quella eliocentrica, aveva anche introdotto il metodo sperimentale nella ricerca scientifica. Questa è probabilmente l'innovazione principale intervenuta allora nelle scienze, che ha portato, poco per volta e non senza difficoltà, all'abbandono di ogni forma di dogmatismo (anche se solo duecento anni dopo la pubblicazione dell'opera di Copernico, il 16 aprile del 1757, la Sacra Congregazione dell'Indice permise la libera circolazione dei "...*libri omnes docentes immobilitatem Solis et mobilitatem terrae...*", ossia la Chiesa accettava che il sistema eliocentrico potesse essere oggetto di studio). Inoltre, come noto, solo nel 1982 (sic!) una commissione pontificia presieduta dal cardinale Poupard riabilitò Galileo dopo un nuovo processo durato 10 anni (10 anni, non 10 minuti). Vale la pena ricordare qui anche l'opera di Tommaso Campanella e di Giordano Bruno i quali, pur utilizzando un metodo ancora medioevale, e dunque pre-scientifico, in quanto basato su argomentazioni astratte e non sulle leggi di natura, tuttavia cercarono di aprire gli orizzonti alla nuova scienza, dimostrando così la loro modernità anche rispetto alle posizioni pre-scientifiche degli esponenti *neo-con* o *teo-con*, comparsi in anni recenti e di cui nessuno sentiva la mancanza. Ma torniamo ora alla seconda rivoluzione scientifica nella fisica.

A mio parere, gli anni cruciali della nascita della fisica moderna iniziano con la scoperta della radioattività (Bequerel, 1896) e terminano con la legge di Hubble (1929) sull'espansione dell'universo. Mi è molto chiaro che il miglioramento delle nostre conoscenze fisiche è proseguito anche in anni più recenti - e prosegue tuttora - ma i cambiamenti introdotti nel nostro modo di interpretare i fenomeni naturali all'inizio del secolo scorso, con la teoria della relatività e la meccanica quantistica, sono stati il culmine della rivoluzione scientifica del Novecento. Come detto, il passaggio dalla fisica classica alla fisica moderna si sviluppa in un arco di tempo di circa 30 anni, che ha cambiato il nostro stesso modo di concepire il mondo e portato all'epoca moderna. Basti pensare che, senza le leggi della relatività speciale, oggi non sarebbe possibile utilizzare i sistemi - quali l'americano GPS o il futuro europeo Galileo - per conoscere la posizione di veicoli e velivoli con la precisione attuale inferiore al metro.

Alcune date significative di questo sviluppo sono le seguenti:

- 1896 *Becquerel* e, in seguito, *Joliot* e *Curie* scoprono la radioattività naturale. In questi anni vengono identificati i primi processi radioattivi e si nota un diverso comportamento delle particelle emesse dalle sostanze radioattive nell'attraversamento dei campi magnetici (non sapendo di cosa si trattasse, questi processi furono indicati per semplicità con le prime lettere  $\alpha$ ,  $\beta$  e  $\gamma$  dell'alfabeto greco). Solo in seguito, compresa la struttura del nucleo, i decadimenti radioattivi sono stati associati all'emissione di nuclei di elio (decadimenti  $\alpha$ , positivi), di elettroni (decadimenti  $\beta$ , negativi) o di fotoni (decadimenti  $\gamma$ , privi di carica elettrica).
- 1897 *Michelson* e *Morley* misurano la velocità della luce e scoprono che questa non dipende dallo stato di moto del laboratorio in cui viene misurata. È la premessa all'ipotesi che la velocità della luce nel vuoto sia una costante universale, un'ipotesi assunta a postulato da Einstein per formulare la teoria della relatività speciale. Prima dell'esperimento si riteneva che la velocità della luce si sommasse algebricamente alla velocità della Terra nel suo moto rispetto ad una sostanza ferma, l'etere, che – allora si riteneva – permea tutto l'universo. La Terra ruota su se stessa in un giorno, ruota intorno al Sole in un anno e, insieme al sistema solare, ruota intorno al centro della nostra Galassia in circa 220 milioni di anni. La velocità complessiva del moto terrestre, circa 900.000 km all'ora, dovrebbe sommarsi (o sottrarsi) alla velocità della luce, così come la velocità di una barca si somma (o si sottrae) alla velocità della corrente di un fiume. *Michelson* e *Morley* non trovarono alcuna differenza di velocità della luce, un'evidenza che venne confermata da tutti i successivi esperimenti compiuti a questo scopo.
- 1900 *Planck* formula la legge che spiega in modo corretto l'emissione di radiazione da parte di un corpo, risolvendo un problema noto come la "catastrofe ultravioletta", che non aveva soluzione nell'ambito della fisica classica. Era noto fin dal 1859 (*Kirchoff*) che l'emissione di radiazione di un corpo non dipende dalla sua natura ma solo dalla temperatura a cui si trova; tuttavia, secondo la legge classica per spiegare il fenomeno (*Rayleigh-Jeans*) a lunghezze d'onda molto piccole (ultravioletto) l'emissione tende a infinito, in contrasto con ogni evidenza sperimentale. *Planck* formula una nuova legge, nota ora come legge di *Planck*, in cui ipotizza che la radiazione non sia continua ma composta di pacchetti multipli di una quantità finita di energia - il quanto di radiazione - proporzionale alla frequenza (o, se si preferisce, inversamente proporzionale alla lunghezza d'onda) della radiazione stessa. Nasce così la meccanica quantistica, che permette di interpretare a livello elementare tutti i fenomeni legati all'emissione e all'assorbimento della radiazione.

- 1905 *Einstein* formula la teoria della relatività speciale, assumendo che la velocità della luce sia una costante universale. La meccanica classica di Newton e la relatività galileiana devono essere sostituite dalla meccanica relativistica in tutti quei fenomeni in cui le velocità sono confrontabili con la velocità della luce, 300.000 km/s. Nello stesso anno, Einstein fornisce una spiegazione del moto browniano (agitazione termica di atomi e molecole) e dell'effetto fotoelettrico (emissione di elettroni da sostanze colpite da quanti di luce di frequenza opportuna). Quest'ultima spiegazione, che si fonda sulla natura corpuscolare della luce, conferma l'ipotesi del quanto di radiazione, o fotone, di Planck e la relazione tra l'energia del fotone e la frequenza della luce. Riprenderemo in seguito, e con maggiori dettagli, la teoria della relatività in quanto rappresenta, insieme allo sviluppo della fisica nucleare, il passaggio più significativo dalla fisica classica alla fisica moderna.
- 1911 *Rutherford*, bombardando una sottile lamina d'oro con particelle  $\alpha$  di grande energia, osserva come alcune di esse rimbalzano quasi all'indietro. Si tratta di un risultato fondamentale per comprendere la struttura dell'atomo, in quanto solo l'esistenza di nuclei pesanti al loro interno può spiegare questi risultati sperimentali. Tra il modello che ipotizza cariche elettriche positive distribuite in modo più o meno uniforme nell'atomo e quello che ipotizza le cariche positive raccolte in un nucleo centrale, quest'ultimo modello supera la prova dei dati sperimentali. Viene dimostrata l'esistenza dei nuclei, e nasce la fisica nucleare.
- 1912 *Hess* scopre i raggi cosmici. Per verificare l'ipotesi secondo cui la radioattività ha origine nelle rocce terrestri, Hess compie un volo su una mongolfiera e, contrariamente alle aspettative, osserva un aumento della radioattività ad alta quota da Terra, segno evidente di una "radiazione proveniente dall'alto". Con la scoperta dei raggi cosmici nasce la fisica delle particelle elementari, che solo nel secondo dopoguerra si avvarrà anche dei grandi acceleratori di particelle, quali quelli del Cern.
- 1913 *Bohr* e, poco dopo, *Sommerfeld* formulano la teoria della struttura atomica iniziando dall'atomo più semplice, l'idrogeno, poi estesa a tutti gli altri atomi, ipotizzati come microscopici sistemi solari con un denso nucleo centrale e elettroni in orbita. Le differenze rispetto ai sistemi macroscopici sono però sostanziali: gli elettroni possono occupare solo orbite quantizzate – ossia non possono trovarsi a distanze qualsiasi dal nucleo – e non perdono energia se restano nella stessa orbita. Solo i salti degli elettroni tra un'orbita e un'altra avvengono con emissione o assorbimento di energia (della stessa quantità, pari alla differenza energetica tra l'orbita iniziale e quella finale); l'energia viene assorbita o emessa sotto forma di fotoni, i quanti di radiazione che stanno alla base della teoria quantistica di

Planck. Come conseguenza del modello, per identificare gli elettroni nelle diverse orbite permesse, vengono introdotti i numeri quantici, che definiscono in modo univoco i singoli elementi chimici e danno una spiegazione semplice e razionale delle proprietà chimiche di tutti gli elementi presenti in natura.

- 1914 *Herzsprung e Russel* classificano le stelle in un diagramma (noto da allora come diagramma HR) che mette in relazione la luminosità delle stelle con la loro temperatura superficiale. Queste misure osservative costituiscono il punto di partenza per lo sviluppo della teoria dell'evoluzione stellare che, solo molti anni dopo, fornirà la spiegazione del diagramma stesso. Sappiamo infatti ora che tutte le stelle nascono da nubi di gas interstellare per opera delle proprie forze di gravità, trascorrono la maggior parte della loro vita grazie alla liberazione di energia termonucleare e muoiono quando hanno esaurito queste fonti di energia. La permanenza in zone diverse del diagramma HR è dunque rappresentativa dei tempi evolutivi delle stelle: le zone più popolate indicano fasi di evoluzione lenta, quelle meno popolate di stelle indicano fasi di evoluzione rapida.
- 1916 *Einstein* formula la teoria della relatività generale, una modifica della teoria della gravitazione di Newton, che mette in relazione la geometria dello spazio-tempo con le masse-energie dei corpi in esso presenti, che comporta l'equivalenza tra massa e energia. Ne segue che la distribuzione di materia nell'universo influenza la geometria dell'universo stesso e nasce la cosmologia moderna. Una naturale conseguenza delle equazioni di Einstein è che l'universo non può essere statico, ma deve essere in contrazione o in espansione, una previsione non ancora immaginabile a quel tempo – tanto che lo stesso Einstein introdusse una costante, la costante cosmologia, nelle sue equazioni per rendere statico l'universo – ma questa previsione fu verificata sperimentalmente nel 1929 da Hubble.
- 1924 *De Broglie* propone che le particelle elementari abbiano una doppia natura di onda e di corpuscolo così come ai fotoni della radiazione è stata associata la stessa duplice natura. Ad ogni particella viene attribuita una lunghezza d'onda e nasce la meccanica ondulatoria che *Schroedinger* formalizzerà in uno schema teorico rigoroso pochi anni dopo. La struttura dell'atomo, proposta da Bohr e Sommerfeld, trova così una spiegazione naturale in quanto gli elettroni, data la loro natura ondulatoria, non possono porsi a distanze qualsiasi dai rispettivi nuclei ma solo a distanze che comportano orbite con un numero intero di lunghezze d'onda.
- 1925 *Compton* studia le interazioni tra particelle e radiazione di alta energia, ottenendo una verifica sperimentale della doppia natura, ondulatoria e corpuscolare, di entrambe. Per esempio, elettroni a riposo vengono spostati dalla radiazione e l'energia e la quantità di moto che

acquisiscono viene bilanciata da un'uguale diminuzione dei fotoni della radiazione, la cui lunghezza d'onda aumenta.

- 1925 *Pauli* formula il principio di esclusione. Alcune particelle, tra cui tutte quelle che costituiscono la materia ordinaria (ossia protoni, neutroni e elettroni), non possono avere gli stessi numeri quantici e, di conseguenza, non possono occupare le stesse posizioni in un atomo. Per esempio, in condizioni normali, gli elettroni in orbita intorno ad un nucleo occupano le varie orbite a partire da quelle più interne; una volta riempita un'orbita, ossia quando ad ogni numero combinazione di numeri quantici sono associati altrettanti elettroni, i successivi elettroni orbitali devono passare ad un'orbita più esterna. Il principio di Pauli spiega, tra l'altro, la configurazione particolarmente stabile dei gas nobili (elio, neon, argon, ecc.) nei quali le orbite sono tutte completamente occupate. Il principio di esclusione permette di interpretare anche la configurazione di gas che non sono in configurazione normale, i cosiddetti gas degeneri, in cui gli elettroni (o altre particelle, quali i neutroni nelle stelle di neutroni) sono talmente compressi da occupare tutto lo spazio disponibile. Questi gas furono in seguito studiati da *Fermi* il quale ne definì la distribuzione energetica e l'energia massima (nota ora come energia di Fermi) che possono avere.
- 1927 *Heisenberg* formula il principio di indeterminazione, secondo cui certe coppie di grandezze fisiche non possono essere determinate entrambe in modo estremamente preciso in quanto conoscere bene il valore di una di esse comporta di conoscere male il valore dell'altra. Tra queste coppie, particolarmente importanti sono la coppia tempo-energia (per conoscere esattamente l'energia di un elettrone in un'orbita, quest'ultimo dovrebbe stare in quell'orbita per un tempo infinito) e la coppia posizione-velocità (per conoscere esattamente la posizione di una particella questa dovrebbe essere ferma). Anche se quest'ultima affermazione sembra banale a livello macroscopico, non lo è affatto quando si considerano particelle elementari: infatti, per identificare la posizione di una particella elementare bisogna "vederla" ossia illuminarla, ma la luce che si deve utilizzare non può essere quella ordinaria, ma radiazione di lunghezza d'onda molto piccola, dello stesso ordine di grandezza delle dimensioni della particella e, quindi, di grande energia per cui, nel momento stesso in cui la si illumina, la particella viene spostata dall'impulso ceduto dai fotoni della radiazione e cambia di posizione. L'altra coppia è invece particolarmente importante in cosmologia perché, al big bang, il tempo è molto piccolo (al limite tende a zero) e quindi le incertezze sull'energia diventano molto grandi. Per tempi inferiori a un dato valore, noto ora come tempo di Planck, non si può fare alcuna affermazione scientifica sull'energia dell'universo, ma solo considerazioni prive di significato fisico, così che ogni discussione sulla creazione o sul-

l'esistenza di un creatore è priva di qualsiasi valore che non sia puramente metafisico. Le guerre e i massacri - che per secoli le religioni monoteiste si sono fatte al grido "il mio dio è più potente del tuo" - risultano ancora più inutili se si pensa a questo principio, la cui importanza è fondamentale in tutta la fisica moderna. Un altro e ultimo esempio del principio di indeterminazione è la creazione di coppie di particelle virtuali di massa anche molto grande, purché la loro vita abbia una durata inferiore al tempo stabilito dal principio stesso.

1928 *Dirac* propone una teoria relativistica della meccanica quantistica in cui sono previsti stati di energia negativa equivalenti a quelli di energia positiva, un'equivalenza che sembra non esistere in natura. Dirac ritenne che tutti i livelli di energia negativa fossero occupati e che quando una particella (per esempio un elettrone) passa a un livello di energia positiva, si crea una lacuna, un buco, nel mare di energia negativa che può essere rappresentata da una particella uguale alle altre del mare ma di carica opposta (nel nostro esempio un positrone). Nasce così la teoria dell'antimateria, una teoria che poteva sembrare artificiosa, ma che fu confermata prima da Anderson nel 1932 con la scoperta del positrone nei raggi cosmici, e poi da Blackett e Occhialini nel 1933 con numerose osservazioni di particelle di entrambe le cariche (elettroni e positroni) negli sciami di raggi cosmici. Il concetto di antimateria, la produzione di particelle e antiparticelle negli acceleratori e l'interpretazione di molti fenomeni fisici delle alte energie in termini di antimateria è ora un naturale (e molto comune) aspetto della fisica moderna.

1929 *Hubble* osserva che le galassie si allontanano tanto più velocemente da noi quanto maggiore è la loro distanza. Dunque, l'universo è in espansione e cominciano a delinearne l'evoluzione le osservazioni cosmologiche, che in tempi più recenti hanno portato al modello del big bang come conseguenza immediata delle equazioni di Einstein del 1916. L'espansione dell'universo comporta che esso sia stato, in passato, più denso e caldo e, dunque, in condizioni fisiche molto diverse rispetto a quelle attuali. La fisica moderna, conseguenza e sviluppo della seconda rivoluzione scientifica, ci permette di avere un quadro complessivo dell'evoluzione passata (e quindi di quella futura) dell'universo in cui viviamo, applicando le leggi fisiche conosciute fino al tempo di Planck. Questo sviluppo non sarebbe stato possibile con la fisica classica in quanto richiede di utilizzare i metodi della fisica atomica, della fisica nucleare, delle particelle elementari e della fisica teorica, metodi elaborati nel corso dell'ultimo secolo, per poter ricostruire in termini scientifici il quadro complessivo dell'evoluzione cosmologica.

Con questa breve panoramica cronologica, che non ha certo la pretesa di essere completa, non voglio affermare che la fisica si sia fermata negli anni Trenta né sminuire il lavoro posteriore, basti pensare ai grandi risultati ottenuti da fisici come Bethe, Fermi, Yukawa e molti altri o alla formulazione del modello standard delle particelle elementari e alle teorie di unificazione tra le interazioni fondamentali in anni più recenti, per non parlare di tutte le scoperte fatte con gli acceleratori di particelle o nella fisica dello stato solido. Ma, come dicevo all'inizio, le dittature totalitarie hanno rallentato lo sviluppo della scienza in Europa a partire dagli anni Trenta, e solo nel dopoguerra si è avuta una rinascita della fisica europea. Nel frattempo però molti fisici, e non solo quelli citati, artefici del passaggio dalla fisica classica alla fisica moderna, sono stati obbligati a lasciare l'Europa, portando il bagaglio delle loro conoscenze scientifiche in altri Paesi, grazie alla stupidità dei vari regimi fascisti e delle loro leggi in difesa della razza che, allora come ora, mostravano di ignorare che l'Europa è un continente di meticci, e noi discendenti di immigrati fin dai tempi della guerra di Troia, o di invasori fin dalla fine dell'impero romano.

Ma concludiamo con una considerazione positiva ricordando innanzitutto che il 2005 è l'anno mondiale della fisica, indetto dalle Nazioni Unite per celebrare soprattutto il lavoro di Einstein di cento anni fa sulla relatività speciale, una disciplina necessaria per calcolare con precisione il moto di particelle accelerate ad altissima velocità o la posizione di corpi più lenti, con precisione non raggiungibile senza utilizzare correzioni relativistiche dei satelliti utilizzati per compiere le misure. Tuttavia, nelle attività della vita quotidiana di tutti noi si può trascurare la relatività di Einstein e usare la fisica classica, ossia ritornare alle prime formulazioni di una visione relativistica del movimento che risale a Galileo, il quale scriveva:

*Rinserratevi con qualche amico nella maggior stanza che sia sotto coverta di alcun gran navilio, e quivi fate d'aver mosche, farfalle e simili animalletti volanti; siavi anco un gran vaso d'acqua, e dentrovi de' pescetti; sospendasi anco in alto qualche secchiello, che a goccia a goccia vadia versando dell'acqua in un altro vaso di angusta bocca, che sia posto a basso: e stando ferma la nave osservate diligentemente come quelli animalletti volanti con pari velocità vanno verso tutte le parti della stanza; i pesci si vedranno andar notando indifferentemente per tutti i versi; le stille cadenti entreranno tutte nel vaso sottoposto; e voi gettando all'amico alcuna cosa, non più gagliardamente la dovrete gettare verso quella parte che verso questa, quando le lontananze siano eguali; e saltando voi, come si dice, a pie' giunti, eguali spazii passerete verso tutte le parti. Osservate che avrete diligentemente tutte queste cose, benché niun dubbio ci sia che mentre il vascello sta fermo non debbano succeder così, fate muover la nave con quanta si voglia velocità; ché (pur che il moto sia uniforme e non fluttuante in qua e là) voi non riconoscerete una minima mutazione in tutti li nominati effetti, né da alcuno di quelli potrete comprender se*

*la nave cammina o pure sta ferma: voi saltando passerete nel tavolato i medesimi spazii che prima, né, perché la nave si muova velocissimamente, farete maggior salti verso la poppa che verso la prua, benché, nel tempo che voi state in aria, il tavolato sottopostovi scorra verso la parte contraria al vostro salto; e gettando alcuna cosa al compagno, non con più forza bisognerà tirarla, per arrivarlo, se egli sarà verso la prua e voi verso poppa, che se voi fuste situati per l'opposito; le goccioline cadranno come prima nel vaso inferiore, senza caderne pur una verso poppa, benché, mentre la gocciola è per aria, la nave scorra molti palmi; i pesci nella lor acqua non con più fatica noteranno verso la precedente che verso la susseguente parte del vaso, ma con pari agevolezza verranno al cibo posto su qualsivoglia luogo dell'orlo del vaso; e finalmente le farfalle e le mosche continueranno i lor voli indifferentemente verso tutte le parti, né mai accaderà che si riducino verso la parete che riguarda la poppa, quasi che fussero stracche in tener dietro al veloce corso della nave, dalla quale per lungo tempo, trattendosi per aria, saranno state separate...*

Ho citato questa pagina del *Dialogo* sia come doveroso omaggio a Galileo – lo scienziato a cui si deve la prima formulazione di un principio di relatività e che per primo introdusse il metodo sperimentale in fisica – sia per ricordare che il relativismo è, e deve restare, naturale nella scienza in quanto essa è, per definizione, non dogmatica: nessuno scienziato ha mai fatto crociate per difendere i suoi risultati e sono effettivamente ormai lontanissime dal pensiero moderno frasi come “...che il Mondo abbia avuto un principio è oggetto di fede, indimostrabile, e non oggetto di scienza...” (Tommaso d’Aquino, *Summa Theologica*). La fisica moderna, sviluppata dalla fisica classica nel secolo scorso, ci ha portati ad una conoscenza molto più precisa del mondo che ci circonda, sia quello vicino, con cui tutti noi ci confrontiamo quotidianamente, sia quello lontano, che resta oggetto di studio di fisici, astronomi e cosmologi. Le conoscenze fisiche attuali, tuttavia, sono probabilmente molto meno precise di quelle che costituiranno l’ossatura della scienza delle prossime generazioni, e di questo non possiamo che rallegrarci.



Giuseppe Peano

CLARA SILVIA ROERO

## GIUSEPPE PEANO: IL CARISMA DI UN MATEMATICO

*Come Mida convertiva in oro tutto ciò che toccava, così egli [Peano] trasformava in essenziale ed elementare tutto ciò su cui la sua mente si posava. Con lui si scendeva alla radice delle cose, e le idee si schiarivano, si impregnavano di evidenza. Tutto in lui, senza sforzo, ed anzi istintivamente, era diretto a questa suprema meta, che è anche per lo spirito conoscitore, supremo diletto: semplicità e chiarezza.*

U. Leva, "La Stampa", 29-4-1932

Dagli anni a ridosso dell'unità d'Italia fino ai primi decenni del Novecento Torino raggiunge nella ricerca scientifica, e in particolare in quella matematica, una posizione di assoluto prestigio sulla scena nazionale e internazionale.

Grazie alla politica liberale lungimirante di Carlo Alberto e di Camillo Benso conte di Cavour, il Piemonte aveva compiuto nella prima metà dell'Ottocento un decisivo passo in avanti rispetto agli altri Stati italiani, sia nell'organizzazione sociale e culturale, sia nello sviluppo industriale e commerciale. È sufficiente ricordare che nel 1859 si contavano 711 Km di strade ferrate in Piemonte, contro i 400 della Lombardia e i 1600 del restante territorio italiano; che nel 1846 l'attuale via Garibaldi, a Torino, era una delle prime strade ad essere illuminata a gas e che nel 1848 sulla torre di palazzo Madama era stato installato il primo telegrafo. Al 1857 risaliva poi l'avvio dei lavori del traforo del Frejus, che sarà inaugurato nel 1871, mentre nel 1862 il matematico e grande benefattore della città di Torino, Francesco Faà di Bruno, proponeva al Municipio un piano dettagliato per il risanamento igienico, mediante la costruzione di bagni e lavatoi pubblici e nel 1869 si inaugurava la biblioteca civica, fortemente voluta da Giuseppe Pomba.

Il processo liberale di riforme per ogni ramo dell'amministrazione pubblica, iniziato nel 1847 e culminato con lo *Statuto albertino* dell'anno successivo, permetteva inoltre, con maggiori poteri dati allo Stato, una minore ingerenza politico-culturale della Chiesa e in particolare dei Gesuiti, e l'ammissione a frequentare l'Università per i valdesi e per gli ebrei.

Quest'atmosfera così aperta alle idee liberali, laiche e nazionali, alle novità tecnologiche e al progresso civile richiama da ogni parte d'Italia studiosi e intellettuali, impegnati nelle lotte risorgimentali e sul versante culturale. In questo clima divampano anche accesi dibattiti scientifici attorno alle teorie evoluzionistiche di Charles Darwin, per opera dei naturalisti Filippo De Filippi e Michele Lessona, e a quelle positivistiche, accompagnate dal metodo sperimentale, sviluppate a Torino dal fisiologo tedesco Jacob Moleschott e dal suo allievo Angelo Mosso. Collaborano alla promozione della scienza anche varie case editrici torinesi, come Bocca, Utet, Roux e Favale, Loescher e Paravia, volte a coniugare l'attività di ricerca universitaria con le esigenze della divulgazione, sia attraverso libri, sia su periodici e giornali.

Fra i protagonisti del panorama scientifico d'avanguardia, a cavallo fra Ottocento e Novecento, si distingue per il suo carisma e il suo genio creativo il matematico cuneese Giuseppe Peano. Autore di una ventina di libri e di oltre quattrocento scritti, egli estrinseca la sua opera in vari settori culturali, lasciando in ognuno un'impronta originale e profonda: dall'analisi matematica alla logica, alla critica dei principi e ai fondamenti della matematica, dalla geometria al calcolo vettoriale, dal calcolo numerico alla matematica attuariale. Il suo impegno costante a favore della scuola e per la diffusione della comunicazione scientifica lo portano ad occuparsi anche di storia della matematica, di didattica, di glottologia e di filologia, campi nei quali dispiega grande professionalità, accompagnata alla serietà dello studioso che non smette mai di imparare.

Durante i cinquant'anni di insegnamento nell'Ateneo torinese Peano riesce anche a coagulare attorno a sé un folto gruppo di allievi e di insegnanti che collaborano con entusiasmo alle iniziative da lui promosse. L'attività intensa della scuola che si forma sotto la sua guida produrrà un'importante azione di rinnovamento nell'istruzione secondaria e contribuirà allo sviluppo nazionale delle ricerche in logica matematica, critica dei principi, fondamenti della matematica, calcolo vettoriale, matematiche elementari e storia della scienza.

Il nome di Peano è oggi legato a numerosi risultati divenuti ormai classici, e molte delle ricerche da lui avviate hanno conosciuto un prodigioso sviluppo in contesto internazionale. A Torino però la novità dei suoi metodi didattici con l'uso dei simboli, il comportamento troppo democratico verso gli studenti e gli allievi, e la sua fermezza nel perseguire l'obiettivo di rendere la matematica più rigorosa e più chiara attraverso la sua logica, suscitano nei colleghi opposizioni e polemiche, che determinano nel 1910 il suo allontanamento dall'insegnamento di Analisi superiore, precludendogli la possibilità di avviare altri giovani alla ricerca. Questa decisione, vissuta con amarezza da Peano, influirà sul cambiamento dei suoi interessi di studio e contribuirà all'isolamento e al declino della sua scuola.

### *Gli anni giovanili.*

Giuseppe Peano nasce nella borgata Tetto Galante a Spinetta, una frazione di Cuneo, il 27 agosto del 1858, quinto figlio di Bartolomeo e Rosa Cavallo, agricoltori e proprietari terrieri. Di costituzione gracile, compie le scuole elementari a Cuneo, dove una parte della famiglia si trasferisce, in periodo scolastico, per favorire l'istruzione e l'educazione dei figli, che avrebbero altrimenti dovuto compiere ogni giorno molti chilometri a piedi per raggiungere la scuola. La vivacità d'ingegno del giovane Giuseppe e il suo spiccato desiderio di apprendere, che si manifesta nella continua ricerca di libri da leggere, spingono lo zio da parte materna, Giuseppe Michele Cavallo, cappellano a Torino all'ospedale S. Giovanni Battista, a condurlo con sé per completare gli studi superiori. Peano si trasferisce così nel 1870-71 nel capoluogo piemontese per proseguire gli studi classici e, conseguita da privatista la licenza ginnasiale nel 1873, frequenta poi il Liceo classico "Cavour", da cui esce nel 1876 con il massimo dei voti, distinguendosi in particolare nelle prove orali di matematica, fisica, storia, filosofia e letteratura italiana e latina. Il suo amore per la storia e per le lingue classiche affiora in numerosi scritti e pervade i suoi insegnamenti soprattutto negli ultimi anni quando si dedica agli studi linguistici e filologici connessi con i progetti di una lingua internazionale ausiliaria.

Nell'autunno del 1876 Peano si iscrive all'Università di Torino nel corso di laurea in Matematica, e vince per concorso la borsa di studio del Reale Collegio Carlo Alberto per gli studenti delle Provincie. Fra i suoi maestri compaiono eminenti scienziati che, attirati dalla politica illuminata di casa Savoia e di Cavour, si erano trasferiti a Torino negli anni dell'unità d'Italia per cooperare al Risorgimento nazionale e alla ripresa culturale.

Sono i matematici Angelo Genocchi, Francesco Siacci, Enrico D'Ovidio e Francesco Faà di Bruno ad esercitare su Peano la più forte influenza e ad orientarlo verso le ricerche più avanzate a livello internazionale.

L'avvocato Angelo Genocchi (1817-1889) era fuggito da Piacenza nell'agosto del 1848, rifiutando di sottomettersi agli austriaci che si erano ripresi la città, e a Torino aveva seguito le lezioni di analisi di Giovanni Plana e di Felice Chiò e aveva coltivato gli studi preferiti di teoria dei numeri e di analisi, corrispondendo con insigni matematici europei. Raggiunse notorietà all'estero con l'ampia memoria, edita nel 1852 dall'Accademia Reale di Bruxelles, sulla teoria dei resti quadratici che fu apprezzata anche dal celebre L. Kronecker. Nel 1857, su invito di Chiò, Genocchi aveva accettato di insegnare Algebra e Geometria complementare ed era passato poi all'Analisi superiore e al Calcolo infinitesimale, distinguendosi per "il rigore nelle dimostrazioni e la chiarezza di esposizione", come sottolinea Peano nel 1890 nel suo necrologio, dove qualifica l'amato maestro "uno dei non

molti nostri matematici la cui fama varcò i confini d'Italia”<sup>1</sup>.

Anche il romano Francesco Sacci (1839-1907) si era trasferito a Torino per motivi patriottici, iniziando nel 1861 la carriera militare, dapprima come allievo della Scuola di applicazione di artiglieria e genio, poi come ufficiale di artiglieria. Dal 1873 al 1892 insegna all'Università Meccanica celeste, Meccanica superiore e infine Meccanica razionale, e nei suoi corsi espone le teorie e i metodi della meccanica, seguendo i migliori trattati tedeschi e francesi. È fra i massimi esperti di balistica, noto a livello internazionale per aver sviluppato un metodo di calcolo per la compilazione delle tavole di tiro. Il suo trattato *Balistica*, che esce a Torino in seconda edizione nel 1888 lo rende celebre in tutto il mondo.

Enrico D'Ovidio (1843-1933) era invece giunto a Torino da Napoli nel novembre del 1872 come vincitore della cattedra di Algebra complementare e Geometria analitica. Prima del suo arrivo gli studi e le ricerche di geometria, affidati a Giuseppe Bruno, erano rivolti soprattutto alle proprietà delle coniche, delle quadriche e delle superfici rigate dello spazio ordinario. Con D'Ovidio l'interesse si estende alla geometria iperspaziale e alle geometrie non euclidee, secondo i nuovi indirizzi promossi da H. Grassmann, B. Riemann, A. Cayley, F. Klein, R. Clebsch e C. Jordan. Grazie ai suoi insegnamenti di Algebra e di Geometria superiore prenderà l'avvio a Torino la scuola italiana di geometria algebrica, fondata dal suo allievo più illustre Corrado Segre (1863-1924).

Fra i docenti di Peano vi è anche Francesco Faà di Bruno (1825-1888) che, laureatosi alla Sorbona di Parigi nel 1854 sotto la guida del celebre matematico francese Augustin-Louis Cauchy, era animato dal desiderio di creare in Italia una tradizione di studi algebrici e analitici in grado di competere con le sedi europee della ricerca avanzata. Per questo si dedicava con cura alle lezioni di Analisi superiore e alla stesura di trattati espositivi delle teorie più moderne, come quella sulle forme binarie e sulla teoria dell'eliminazione, e negli ultimi anni preparerà un'opera sulla teoria delle funzioni di variabili complesse, sulla teoria delle funzioni ellittiche e sulle sue applicazioni, destinata a restare incompiuta. Elogiato per la semplicità e chiarezza dell'esposizione e apprezzato per i contributi originali dai massimi esperti, come P. Gordan, D. Hilbert e J. J. Sylvester che lo definì un “pregevole thesaurus”, il suo trattato *Théorie des formes binaires* del 1876 sarà tradotto in tedesco da Theodor Walter e pubblicato nel 1881 con note e aggiunte dell'illustre matematico Max Noether.

A raccogliere i frutti di questi insegnamenti d'avanguardia, diffusi nei corsi più importanti di Matematica, quelli degli ultimi anni che avviavano alla ricerca, sono proprio G. Peano e C. Segre che con le loro scuole porteranno fra il 1880 e il 1900 la matematica torinese alla ribalta internazionale.

<sup>1</sup> G. Peano, *Angelo Genocchi*, Regia Università degli Studi di Torino. Annuario accademico per l'anno 1889-90, 1890, pp. 195-202.

*Dalla laurea alla cattedra: i primi successi internazionali.*

Sotto la guida di quegli appassionati maestri, Peano completa la sua formazione universitaria e si laurea con il massimo dei voti a soli 22 anni, il 16 luglio 1880, discutendo la dissertazione di Geometria superiore *Sul connesso di secondo ordine e di seconda classe*. Alcuni mesi dopo Enrico D'Ovidio presenta all'Accademia delle Scienze di Torino tre note del giovane, frutto delle ricerche scaturite dalla tesi e degli studi sulla teoria delle forme, condotti mentre era suo assistente al corso di Algebra e Geometria analitica nel 1880/81. Dall'anno accademico successivo Peano è assistente di Angelo Genocchi che insegna Calcolo infinitesimale e i suoi primi articoli nel campo dell'analisi, apparsi negli Atti dell'Accademia, su presentazione del socio Siacci, svelano le sue straordinarie attitudini e gli permettono di ottenere nella primavera del 1884 la libera docenza in Calcolo infinitesimale.

Redigendo le lezioni di Genocchi, che egli sostituisce sempre più spesso a causa delle sue gravi condizioni di salute, Peano inizia il percorso che lo condurrà presto alla notorietà internazionale. Il trattato del maestro *Calcolo differenziale, e principii di calcolo integrale, pubblicato con aggiunte dal Dr. Giuseppe Peano*, che esce a Torino nell'autunno del 1884 presso l'editore Bocca, nonostante sia scritto in italiano, è giudicato da Paul Mansion, sulla rivista belga "Mathesis", "un'opera eccellente, essendo qui esposti i principi dell'analisi infinitesimale con un rigore e una chiarezza rimarcabili"<sup>2</sup>. Inoltre, nella prestigiosa *Enzyklopädie der Mathematischen Wissenschaften*, Alfred Pringsheim e Aurel Voss lo annoverano fra i più importanti testi di analisi dell'epoca e ne elencano i risultati di maggior rilievo,<sup>3</sup> per cui non stupisce che sia pubblicato a Lipsia in versione tedesca, a cura di Georg Bohlmann e Adolf Schepp, con prefazione di Adolf Mayer, nel 1899, e in lingua russa a Kiev e S. Pietroburgo nel 1903 e nel 1922. Peano si rivela infatti qui un acuto e profondo interprete di quell'esigenza di rigore che caratterizza i migliori cultori di analisi matematica della seconda metà dell'Ottocento e che determinerà gli sviluppi futuri della disciplina. Con il suo fine spirito critico egli studia i principali trattati di calcolo infinitesimale, allora in uso in Francia, Germania e Italia, e scoprendovi difetti, errori e imprecisioni procede a ritoccare definizioni, enunciati, teoremi e dimostrazioni. Il suo intervento, volto a precisare un contenuto matematico, o a inquadrare storicamente un risultato o una teoria, è evidenziato nella stampa con caratteri diversi dal testo delle lezioni del professore e le note a piè di pagina sono spesso contrassegnate dalla sua sigla. Forse per queste caratteristiche di estrema puntualità, unite al disappunto nel leggere la prefazione, dove Peano qualificava come "importanti" le aggiunte da lui introdotte al suo corso, o forse per il dispiacere di vedere tanti suoi illustri amici e

<sup>2</sup> "Mathesis", 5, 1885, p. 11.

<sup>3</sup> A. Pringsheim, *Grundlagen der allgemeinen Funktionenlehre, Enzyklopädie der Mathematischen Wissenschaften*, Teubner, Leipzig, Band II, A1, 1898, pp. 2, 26, 48, 49; A. Voss, *Differential- und Integralrechnung, ivi*, Band II, A2, pp. 54, 57, 66, 67, 72, 73, 77, 83, 92.

corrispondenti colti in fallo, Genocchi che pure era stato informato sulla stesura del libro, si affretta a dichiarare in Italia, ed anche all'estero con tono più risentito, la sua estraneità all'opera:

*Perché non mi si attribuisca ciò che non è mio, debbo dichiarare che non ho avuta alcuna parte nella compilazione dell'accennato volume, e che tutto è dovuto a quel giovane egregio che è il dottor Giuseppe Peano, sottoscritto alla Prefazione e alle Annotazioni.*<sup>4</sup>

Peano convalida le affermazioni del maestro, assumendosi la piena responsabilità dell'intero trattato<sup>5</sup> che perciò sarà spesso citato nella comunità internazionale solo con il suo nome. In effetti a farne un'opera peculiare nella letteratura matematica del tempo sono gli esempi, così semplici e ben scelti, che il geniale matematico cuneese ha saputo escogitare per mostrare la fallacia di risultati accolti fino ad allora senza riserve nei migliori testi di analisi e per questo denominati "controesempi".

Fra le "aggiunte" segnalate da più parti per la loro rilevanza compaiono i teoremi e le osservazioni sui limiti di espressioni indeterminate, la generalizzazione alle funzioni di più variabili di un teorema di Weierstrass sui massimi e minimi, l'esempio di funzione di due variabili, continua su ogni retta del piano, ma non continua in tutto il piano, il teorema sulla continuità uniforme delle funzioni di più variabili, la generalizzazione del teorema del valor medio, le proprietà di esistenza e derivabilità delle funzioni implicite, le condizioni per lo sviluppo di una funzione di più variabili in serie di Taylor, l'integrazione delle funzioni razionali quando non si conoscono le radici del denominatore, l'espressione analitica della funzione di Dirichlet che vale 0 sui razionali e 1 sugli irrazionali e la definizione di integrale definito come estremo superiore e inferiore di somme finite.

Nella prefazione all'edizione tedesca Adolf Mayer, elencando i pregi dell'opera, dichiara che può servire "come modello di esposizione precisa e di impeccabile modo di ragionare" e sottolinea che il suo "favorevole influsso è riconoscibile in quasi tutti i più grandi trattati di calcolo differenziale e integrale" editi da allora in poi, e che mediante la segnalazione, nelle aggiunte preliminari di Peano, di "vecchi e inveterati errori, essa diede lo

<sup>4</sup> "Annali di matematica", 2, 12, 1884, p. 347. Sulle riviste estere Genocchi lascia invece trasparire alcune scorrettezze del suo assistente: "Il Dr Peano si è proposto di pubblicare il mio corso universitario di calcolo infinitesimale, e recentemente ha fatto stampare un volume che porta il mio nome e il titolo *Calcolo differenziale e principii di Calcolo integrale*. Ma egli dichiara nella Prefazione che ha introdotto molte aggiunte e modifiche al corso da me tenuto. Dal momento che queste aggiunte sono state fatte a mia insaputa e non sono stabilite in modo preciso, io non posso accettarne la responsabilità, e mi protesto, poiché è la verità, essere del tutto estraneo alla redazione e alla pubblicazione dell'opera di cui si tratta", "Mathesis", 4, 1884, pp. 224-225; "Nouvelles Annales de Mathématiques", 3, 1884, p. 579. Paul Mansion, redattore della rivista, aggiunge una nota a questa dichiarazione nella quale giudica "Opera eccellente, del resto, per quanto ne possiamo giudicare a prima vista."

<sup>5</sup> Sulle reazioni di Peano cfr. "Mathesis", 5, 1885, p. 11, il necrologio *Angelo Genocchi* cit., pp. 197-200 e *Applicazioni geometriche del calcolo infinitesimale*, Bocca, Torino 1887, p. VIII e U. Cassina *Alcune lettere e documenti inediti sul trattato di calcolo di Genocchi-Peano*, "Rendiconti dell'Istituto Lombardo", 85, 1952, pp. 337-362.

stimolo a un nuovo e fecondo sviluppo” dell’analisi. Fra le tante direzioni aperte l’americano Harris Hancock così riconoscerà nel 1917 quelle sulla teoria dei massimi e minimi delle funzioni di più variabili:

*L’importante obiezione contenuta in questo libro mostra in modo ineludibile che l’intera teoria precedente dei massimi e minimi aveva bisogno di un profondo rinnovamento e il trattato principale di Peano è la fonte originale dei meravigliosi e fondamentali lavori di Scheffers, Stolz, Victor v. Dantscher, ed altri, che hanno sviluppato nuove e potenti teorie per i valori estremali delle funzioni.*<sup>6</sup>

Su alcune delle osservazioni critiche ai celebri trattati di Joseph A. Serret, Camille Jordan, Jules Hoüel, Charles Hermite, Henri Laurent, Joseph Bertrand, Isaac Todhunter, Peano pubblica anche brevi interventi su importanti riviste internazionali che gli aprono le porte a dibattiti e carteggi con i più illustri matematici e i redattori dei periodici. Il celebre Camille Jordan, ad esempio, nel 1884 accoglie senza riserve la critica esposta da Peano ad un suo teorema e gli chiede ragguagli sulla dimostrazione di una formula, che poi utilizzerà nella seconda edizione del suo *Cours d’analyse*, secondo le indicazioni trasmessegli privatamente dal matematico piemontese.<sup>7</sup> In altri casi Peano deve controbattere con precisione le obiezioni mosse da chi, come Philip Gilbert, vuol prendere le difese di autori famosi<sup>8</sup> e anche in queste circostanze mostra la profondità delle sue riflessioni e la perfetta conoscenza delle dimostrazioni corrette dei principali testi del passato o contemporanei che egli non manca di menzionare.

Nel frattempo, animato da sentimenti filantropici e intenti culturali, sulla scia degli intellettuali impegnati nelle lotte risorgimentali, nel dicembre del 1885 Peano entra nella loggia massonica “Dante Alighieri” di Torino, facente capo al socialista Giovanni Lerda. Nel luglio del 1887 si sposa con Carola Crosio, la figlia minore del pittore di maniera Luigi Crosio, e si stabilisce in un appartamento al quarto piano del palazzo di via Barbaroux 4, a pochi passi da piazza Castello.

La fama che Peano si è ormai acquistato all’estero come “maestro del controesempio” si consolida con la pubblicazione dei testi di lezioni per l’Università e per l’Accademia militare, dove è stato assunto come docente nel 1886. Sull’*Enzyklopädie der Mathematischen Wissenschaften* sono infatti registrate nell’elenco dei più autorevoli trattati di analisi sia le sue *Applicazioni geometriche del calcolo infinitesimale* del 1887, che contengono fra l’altro la definizione di misura di un insieme di punti astratto, poi ritrovata, in forma leggermente diversa, da C. Jordan nel 1892, per cui oggi

<sup>6</sup> H. Hancock, *Theory of maxima et minima*, Ginn & Co., Boston 1917, p. V.

<sup>7</sup> M. T. Borgato, *Alcune lettere inedite di Peano a Genocchi e a Jordan sui fondamenti dell’analisi*, in A. Conte, L. Giacardi (a cura di), *Angelo Genocchi e i suoi interlocutori scientifici*, Dep. Storia Patria, Torino 1991, pp. 61-97.

<sup>8</sup> G. Peano, [*Réponse à Ph. Gilbert*], “Nouvelles Annales de Mathématiques. Journal des candidats aux écoles polytechnique et normale”, 3, 3, 1884, pp. 252-256.

è nota come “misura di Peano-Jordan”, sia le *Lezioni di analisi infinitesimale* in due volumi del 1893<sup>9</sup>.

A conferire a Peano una posizione di prestigio nella comunità internazionale e a fargli raggiungere il culmine della carriera, con la vincita nel 1890 del concorso a cattedra di Calcolo infinitesimale e la conferma a professore ordinario nel 1895, sono alcuni fondamentali risultati, apparsi fra il 1885 e il 1897 all'Accademia delle Scienze di Torino e sulle pagine dell'importante rivista tedesca "Mathematische Annalen", cui Peano ha accesso per l'esplicito invito del celebre matematico di Gottinga, Felix Klein. Si tratta del gruppo di note sulle equazioni differenziali ordinarie, per le quali Peano dovrà rivendicare la priorità dei suoi risultati e dei suoi metodi nei confronti di illustri analisti, come Emile Picard, Cesare Arzelà, Onorato Nicoletti e Oscar Perron, che li trovano in modo indipendente anni dopo. Il matematico cuneese dimostra nel 1886 in modo semplice e definitivo il cosiddetto “teorema di Cauchy-Peano” sull'esistenza delle soluzioni di una data equazione differenziale ordinaria e nel 1890 lo estende ai sistemi di tali equazioni, mediante l'utilizzo dei numeri complessi a più unità. Il fatto però che gli enunciati e le dimostrazioni siano qui più complicati del lavoro precedente e l'essersi servito del suo simbolismo o ideografia logica, esposta nell'ampia introduzione, ne fanno ritardare l'apprezzamento nella comunità matematica. Solo in seguito alla riesposizione, da parte di Gustav Mie sui "Mathematische Annalen" del 1893, con linguaggio e simboli comuni, i risultati saranno accolti con favore ed estesi nel 1898 dall'americano William F. Osgood e in Europa da Charles de la Vallée-Poussin e da Cesare Arzelà.

In questi anni Peano si va sempre più convincendo dell'importanza della logica matematica che finirà per occupare gran parte dei suoi interessi futuri, per cui non stupisce che egli cogliesse ogni occasione per ribadire il grande valore. Così ad esempio scrive a Camille Jordan in merito al suo lavoro del 1890:

*È la prima volta che si è applicata la logica matematica all'analisi di una questione di matematiche superiori; e quest'applicazione è, secondo me, la cosa più importante del mio lavoro. Ma i simboli e le operazioni della logica necessitano di tempo per essere appresi e la mia dimostrazione è poco conosciuta. Mie ha pubblicato un articolo esplicativo sui Mathematische Annalen, Bd. 43, pag. 553. Ma in seguito sono apparsi molti lavori sullo stesso soggetto, senza aggiungere nulla di nuovo (salvo qualche inesattezza), e senza far menzione del mio lavoro. Ciò mi dispiace, perché credo che la logica matematica apporterà grandi vantaggi nell'analisi delle questioni difficili.*<sup>10</sup>

Negli articoli del 1887 e del 1888 Peano affronta l'integrazione per serie dei sistemi di equazioni differenziali lineari ordinarie con un ingegnoso

<sup>9</sup> Cfr. A. Voss, *Differential-und-Integralrechnung, Enzyklopädie der Mathematischen Wissenschaften*, Teubner, Leipzig, Band II, A 2, 1898, p. 57.

<sup>10</sup> G. Peano a C. Jordan, Torino 6-11-1894, in M. T. Borgato cit., 1991, p. 96.

metodo di approssimazioni successive, da lui detto di “integrazioni successive”, basato sulla nuova teoria delle sostituzioni lineari, che risulterà simile a quello impiegato nel 1891 da Emile Picard e successivamente da Ernst Lindelöf. Un proseguimento di questi studi, con la generalizzazione a sistemi di infinite equazioni differenziali ed equazioni integrali, sarà affidato da Peano come tesi di laurea nel 1909-10 alla studentessa del suo corso di Analisi superiore, Maria Gramegna (1887-1915). Nel 1894 il celebre matematico francese Henri Poincaré aveva studiato con successo alcuni casi particolari di sistemi infiniti, ma solo Gramegna, sotto la guida di Peano, riuscirà per prima a fornire un metodo generale per risolvere questi problemi nella nota *Serie di equazioni differenziali lineari ed equazioni integro-differenziali*, presentata all'Accademia delle scienze di Torino nel marzo del 1910. I risultati originali e di assoluta avanguardia, fatti pubblicare da Peano ben quattro mesi prima della laurea dell'allieva, che sarà purtroppo vittima nel 1915 del terremoto di Avezzano, costituiscono un precedente importante della moderna applicazione della teoria delle matrici allo studio dei sistemi di equazioni differenziali, che grande sviluppo avrà nell'analisi funzionale del Novecento<sup>11</sup>.

Risale al gennaio del 1890 l'esempio geniale della curva che riempie un'area, apparso anch'esso sui prestigiosi "Mathematische Annalen", che costituisce senza dubbio il contributo più famoso del matematico piemontese. Prendendo le mosse da un celebre lavoro di Georg Cantor in cui si stabiliva la corrispondenza fra un segmento e un quadrato, in poche pagine Peano definisce le equazioni parametriche di una curva continua che passa per tutti i punti di un quadrato. Le funzioni sono date in modo aritmetico, mediante la rappresentazione in base tre dei numeri reali, e l'articolo termina accennando alla possibilità di costruire una curva continua che riempie un cubo e segnalando le interessanti proprietà analitiche e topologiche di questo tipo di curve. Lo stupore dei contemporanei di fronte a quest'evento, che segna una tappa fondamentale negli studi di analisi, di topologia, di teoria degli insiemi e di teoria della misura, è evidente sia dai giudizi emessi da più parti, sia dalla moltitudine di articoli che proseguono la strada tracciata da Peano.<sup>12</sup> Considerata da Guido Ascoli una "vera sfida all'intuizione e al potere delle idee tradizionali"<sup>13</sup> e da Felix Hausdorff "uno dei fatti più mirabili della teoria degli insiemi"<sup>14</sup>, la curva di Peano ispira e stimola la creatività di illustri esponenti della matematica mondiale che nel volgere di pochi anni trovano numerosi altri esempi di “curve mostruo-

<sup>11</sup> Cfr. E. Luciano, *G. Peano and M. Gramegna on ordinary differential equations*, "Revue d'histoire des mathématiques", 2004.

<sup>12</sup> Cfr. M. T. Borgato, *Giuseppe Peano tra analisi e geometria*, in *Peano e i fondamenti della matematica*, Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, Atti del Convegno, Modena 22-24 ottobre 1991, Mucchi, Modena 1993, pp. 139-169 e F. Arzarello, C. S. Roero, *Un inedito di Peano sulla sua celebre curva. Le radici logico-aritmetiche di un oggetto geometrico*, in C. S. Roero (a cura di), *Giuseppe Peano Matematica, Cultura e Società*, L'Artistica Savigliano, Cuneo 2001, pp. 8-26.

<sup>13</sup> G. Ascoli, *I motivi fondamentali dell'opera di Giuseppe Peano*, in A. Terracini (a cura di), *In memoria di Giuseppe Peano*, Liceo scientifico, Cuneo 1955, p. 24.

<sup>14</sup> F. Hausdorff, *Grundzüge der Mengenlehre*, Veit & Comp., Leipzig 1914, p. 369.

se” e “frattali” e ne individuano le proprietà. Fra i primi si incontrano il tedesco David Hilbert nel 1891, l'americano Eliakim Hastings Moore nel 1900, lo svedese Helge von Koch nel 1904, gli italiani Ernesto Cesàro nel 1897 e nel 1905, Annibale Broglio nel 1906 e Giulio Andreoli nel 1912, i francesi Henri Lebesgue ed Émile Picard nel 1904, il polacco Waclaw Sierpinski nel 1912, ai quali si affiancano Artur Schönflies, Enno Jürgens, Wilhelm Killing, Georg Polyà e molti altri. Nell'ultima edizione del 1908 del *Formulario Mathematico* Peano illustra e commenta con l'uso dei simboli il principio su cui si basa la costruzione della sua curva e ne offre la visualizzazione di alcuni stadi. Nel frattempo ne ha fatto realizzare una grande riproduzione, in piastrelle nere su sfondo bianco, sul terrazzo della sua villetta a Cavoretto, acquistata nel 1891, e con orgoglio la esibisce ai visitatori:

*Quando ad allievi e discepoli saliti da Torino in collina per mangiare la frutta e conversare col Maestro, egli soleva mostrarla, apriva il balcone sul terrazzo, si volgeva agli amici alzando le mani e con la sua abituale espressione di ironia bonaria, esclamava: “Questo è il mio spazio; voi non potete entrare!”<sup>15</sup>*

*Delle tante cose, che pensò e attuò, di una, in modo particolare, era fiero, orgoglioso, felice. Di aver creato una di quelle figure geometriche definite mostruose: una curva chiusa in un quadrato [...]. Ora, di questa sua curva, Peano fece fare, in piastrelle bianche e nere, una grande riproduzione, che fa mostra di sé, sul terrazzo della sua casa collinare, e, a questa figura, non si può pensare se non con la commossa ammirazione, con la quale si pensa alle figure e ai numeri scritti sulle tombe, nelle quali Archimede e Diofanto continuano a sognare, se la morte è sogno. “Qui”, gli disse un giorno Peano, “io sono a casa mia, con me stesso; qui comando io; questo cielo splendente; quel fiume”, e, con larghi gesti indicava ciò che nominava, “quelle nuvole, che vanno; quelle montagne, che vedi laggiù; questi uccelli [...]; ma questa linea curva, che gira, gira, all'infinito, che non ha principio né fine, anche se, come una prigioniera, è chiusa in una figura finita, è mia, soltanto mia, tutta mia, scaturita dalla mia testa, come dalla testa di Giove nascevano i suoi figli, vestiti, armati, e già innamorati; l'ho creata io, da solo, senza l'aiuto di altri, senza l'aiuto di una donna, dimostrando, così, che la partenogenesi è una realtà, che anche un maschio può partorire; qui sono la mia terra e il mio cielo; e qui, nessuno può entrare, fermarsi, uscire, se io non voglio, perché qui siamo in un altro mondo, nel mio mondo.”<sup>16</sup>*

La capacità straordinaria di rendere semplici le questioni più difficili dell'analisi emerge anche nell'esempio, chiamato da Peano il “lampioncino alla

<sup>15</sup> M. Gliozzi, *Giuseppe Peano, Opere scelte, vol. I: Analisi matematica, Calcolo numerico, Roma, Cremonese, 1957*, “Archives Internationales d'Histoire des Sciences”, 43, 1958, pp. 204-205.

<sup>16</sup> A. Cabetti (pseudonimo di R. Bettica), *La piccola storia*, L'Agricola, Chivasso 1996, pp. 74-76.

veneziana”, pubblicato nel 1890 sui “Rendiconti dell’Accademia dei Lincei”. Lo presenta Felice Casorati, cui Peano l’aveva sottoposto nell’autunno del 1889, dopo averlo già discusso in una lezione litografata del 22 maggio 1882. L’esempio derivava dalla critica fatta a Joseph Alfred Serret della definizione classica di area di una superficie curva, come limite dell’area di una superficie poliedrica inscritta. Fra l’altro, essendo stato edito contemporaneamente al tedesco Hermann A. Schwarz, oggi è noto come esempio di Peano-Schwarz. Dai carteggi del periodo risulta che i due matematici giungono indipendentemente, e a breve distanza l’uno all’altro, allo stesso risultato, ma ciò non scatena alcuna polemica, anzi con reciproco grande rispetto essi non mancano di citarsi a vicenda, quando tornano sulla questione.

Per ovviare alla definizione erronea di Serret vengono proposte varie alternative e le due definizioni presentate rispettivamente da Peano nelle *Applicazioni geometriche* del 1887 e sulla nota lineea del 1890 sono valutate molto positivamente all’estero ed esercitano notevole influenza. Hermann Minkowski nell’articolo del 1901 sui concetti di lunghezza, area e volume vi prende spunto per abbandonare l’impostazione geometrica tradizionale e adottare il ricorso ai ricoprimenti ed Henri Lebesgue nella sua famosa tesi di dottorato del 1902, dove espone la celebre teoria dell’integrazione, che porta il suo nome, cita più volte i contributi di Peano in questo settore, da cui trae ispirazione per la sua definizione di area di una superficie.

Fra il 1889 e il 1890, forse preoccupato per l’esito del suo concorso a cattedra, non ancora concluso, Peano intensifica i suoi interventi su riviste internazionali per esporre altri risultati o per rivendicare priorità. Con il sostegno di Casorati, cui aveva chiesto consiglio, egli invia a Charles Hermite nel 1889 una breve comunicazione per l’Accademia delle Scienze di Parigi, nella quale segnala che la formula approssimata per la rettificazione dell’ellisse, recentemente edita da Joseph Boussinesq, era già apparsa nelle sue *Applicazioni geometriche* del 1887. Inoltre presenta alla rivista belga “Mathesis” nel 1889 l’espressione del resto nella formula di Taylor; oggi noto universalmente come il “resto di Peano”, e nel 1890 la dimostrazione di un teorema sulle derivate parziali di una funzione di due variabili, su cui si erano cimentati illustri analisti, fra cui Paul Mansion, Hermann Schwarz, Joseph A Serret, Rudolph Lipschitz e Camille Jordan. Tra gli interlocutori cui Peano si rivolge per puntualizzare concetti e dimostrazioni troviamo anche famosi geometri, come Karl von Staudt, al quale egli dedica nel 1890 una breve nota negli “Atti dell’Accademia delle Scienze” di Torino per rettificare alcuni suoi teoremi su proprietà differenziali delle curve. Nell’articolo inviato invece ad Eugenio Beltrami nel 1890 per la rivista dell’Accademia dei Lincei indica alcune formule di approssimazione dell’area di un ellissoide, con i criteri per riconoscere i limiti degli errori corrispondenti, colmando in questo modo una lacuna di un recentissimo trattato di Boussinesq.

Oltre che per i brillanti risultati di analisi, sparsi nelle riviste europee, il nome di Peano risuona sulla scena internazionale anche per i preziosi con-

tributi alla geometria, all'aritmetica, alla critica dei fondamenti e alla logica matematica. Il saggio *Calcolo Geometrico secondo l'Ausdehnungslehre di H. Grassmann* del 1888 e gli opuscoli *Arithmetices principia nova methodo exposita* e *I principii di geometria logicamente esposti* del 1889 sono recensiti con favore nelle sedi più prestigiose e sono segnalati da più parti come modelli di rigore e di chiarezza per i fondamenti delle discipline matematiche coinvolte<sup>17</sup>. Pure in questo contesto Peano riesce a cogliere le linee di tendenza della ricerca più avanzata e ad anticipare i moderni metodi assiomatici, per cui non stupisce che i suoi lavori siano tradotti in altre lingue e facciano proseliti in Italia e all'estero.

Attraverso la sua prodigiosa opera semplificatrice i metodi geometrici proposti da Hermann Grassmann in modo astratto e nebuloso si trasformano in un elegante calcolo geometrico, nel quale si incontra la prima definizione assiomatica di spazi vettoriali, che comprende anche gli spazi di dimensione infinita. Il calcolo con i vettori, applicato in modo sistematico alla geometria differenziale e alla meccanica razionale, troverà ampia diffusione e sviluppo nella matematica del Novecento, in gran parte per merito dei suoi allievi Cesare Burali-Forti (1861-1931), Filiberto Castellano (1860-1919), Matteo Bottasso (1878-1918), Tommaso Boggio (1877-1963) e Angelo Pensa (1875-1960) e dei trattati che essi scriveranno in collaborazione con Roberto Marcolongo e Pietro Burgatti<sup>18</sup>.

Negli *Arithmetices Principia*, dopo aver assunto i concetti primitivi di “zero”, “numero” e “successore”, Peano enuncia i famosi assiomi per l'aritmetica, ancor oggi universalmente noti con il suo nome: 1. zero è un numero naturale; 2. il successore di un numero naturale è un numero naturale; 3. due numeri con successori uguali sono uguali; 4. zero non è il successore di alcun numero; 5. ogni classe che contenga zero e il successore di ogni suo elemento, contiene tutti i numeri (detto anche principio di induzione completa). La trattazione di Peano dei fondamenti dell'aritmetica era più semplice e agile di quella analoga presentata un anno prima da Richard Dedekind nel libro *Was sind und was sollen die Zahlen* e a questo fatto, oltre all'impiego della logica e dei simboli e ai perfezionamenti introdotti nel *Formulario*, si deve il suo straordinario successo.<sup>19</sup>

Nell'opuscolo *I Principii di geometria logicamente esposti* il matematico cuneese passa ad affrontare il problema dei fondamenti della geometria di posizione e della geometria metrica e riesce ad anticipare di una decina di anni il moderno metodo assiomatico, di solito attribuito all'opera magistra-

<sup>17</sup> Cfr. ad esempio “Jahrbuch über die Fortschritte der Mathematik”, 20, 1888, pp. 689-692 e *Enzyklopädie der Mathematischen Wissenschaften*, Teubner, Leipzig, I, p. 3.

<sup>18</sup> M. Crowe, *A History of Vector Analysis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1967, pp. 235-237, 245-246 e L. Pizzocchero, *Geometria differenziale*, in Di Sieno, Guerraggio, Nastasi (a cura di), *La Matematica Italiana dopo l'Unità*, Marcos y Marcos, Milano 1998, pp. 327, 349-355.

<sup>19</sup> Cfr. M. Segre *Peano's Axioms in their Historical Context*, “Archives for History of Exact Sciences”, 48, 1994, pp. 201-342 e P. Dugac, *Fondements de l'analyse*, in J. Dieudonné (a cura di), *Abregé d'histoire des mathématiques*, Hermann, Paris 1978, pp. 284-286.

le *Grundlagen der Geometrie* (1899) di David Hilbert.

Al di là dei nuovi e importantissimi concetti che troviamo introdotti nei tre saggi del 1888 e 1889, appena ricordati, si vede qui emergere il ruolo cruciale che Peano va sempre più assegnando alla logica matematica: quello cioè di riuscire ad esprimere in forma simbolica, per via assiomatica, tutte le teorie matematiche classiche.

*La logica matematica: sogno di Leibniz e microscopio per Peano.*

Leggendo gli scritti di George Boole, Ernst Schröder e Charles Saunders Peirce sull'algebra della logica, e anche quelli di Georg Cantor, Hermann Grassmann e William Stanley Jevons, Peano scopre la sua vera vocazione. Per conservare alla matematica il carattere di assoluto rigore, che le è proprio, occorre rinunciare al linguaggio comune e costruire uno strumento che analizzi concetti e teorie, come un microscopio. L'immagine del microscopio, come vedremo, riecheggerà più volte nella sua scuola per denotare la potenza della logica. Peano ambisce, in poche parole, realizzare il sogno di Leibniz di costruire quella *characteristica universalis*, in grado di formalizzare i processi mentali, attraverso l'individuazione delle idee primitive e l'ideazione di simboli appropriati "che quasi dipingano l'intima natura dei concetti". Raggiunto il suo obiettivo nel 1894 Peano con orgoglio così descrive a Felix Klein le caratteristiche dello strumento da lui inventato:

*La Logica matematica con un numero limitatissimo di segni (7 usati, e riduttabili ancora fra loro) è riuscita ad esprimere tutte le relazioni logiche immaginabili fra classi e proposizioni; o meglio l'analisi di queste relazioni ha portato ad usare quei segni, coi quali tutto si esprime, anche le relazioni più complicate, che difficilmente e faticosamente si esprimono col linguaggio ordinario. Ma il suo vantaggio non si limita alla semplificazione della scrittura; l'utilità sua sta specialmente nell'analisi delle idee e dei ragionamenti che si fanno in matematica. Intanto, per far vedere l'utilità sua si va stampando il Formulario di Matematica.<sup>20</sup>*

In effetti il progetto più ambizioso al quale il matematico piemontese dedica tutte le sue energie a partire dal 1891 è quello del *Formulario*, che per tutta la vita continuerà a riconoscere come l'opera più importante da lui compiuta: una grande enciclopedia matematica sotto forma simbolica completa. Nella versione finale del 1908 il *Formulario* raccoglie oltre quattromila proposizioni scritte in simboli, con l'enunciato esplicito delle condizioni di validità e la loro dimostrazione. Sono citate le fonti e i passi ori-

<sup>20</sup> G. Peano a F. Klein, 25 agosto 1894, in M. Segre, *Le lettere di Giuseppe Peano a Felix Klein*, "Nuncius". Istituto e Museo di storia della scienza, 12, 1997, p. 119.

ginali e si trovano notizie biografiche e bibliografiche dei matematici autori delle proposizioni richiamate, come pure la storia dei concetti fondamentali e l'etimologia di oltre cinquecento vocaboli di logica e di matematica.

Si tratta di un progetto grandioso, alla cui realizzazione si dedicano in molti: suoi assistenti e allievi, colleghi d'Università e di Accademia militare, e collaboratori esterni all'area torinese. Fra coloro che aderiscono con entusiasmo fin dal principio, redigendo interi capitoli, ricordiamo Giovanni Vailati (1863-1909) per la parte sulla logica e le indicazioni storiche, Filiberto Castellano per le operazioni algebriche, Cesare Burali-Forti per l'aritmetica e la teoria delle grandezze, Rodolfo Bettazzi (1861-1941) per il capitolo sui limiti, Gino Fano (1871-1952) per la teoria dei numeri algebrici, Francesco Giudice (1855-1936) per la parte sulle serie e Giulio Vivanti (1859-1949) sulla teoria degli insiemi. A questi si affiancano poco dopo Giovanni Vacca (1872-1953), Giuliano Pagliero (1873-1949), Alessandro Padoa (1868-1937) e Tommaso Boggio. Molti sono anche quelli che collaborano presentando aggiunte, correzioni o modifiche, riportate nelle edizioni successive, come Corrado Ciamberlini, Angelo Ramorino, Mineo Chini e, fra gli stranieri, Louis Couturat, Gustav Eneström e Otto Stolz.

Anche la "Rivista di Matematica" che Peano fonda nel 1891 con finalità didattiche, è uno dei canali per condurre in porto il progetto e per fare propaganda all'impresa. Sulle sue pagine trovano posto articoli rivoluzionari, come quello di Georg Cantor sugli insiemi infiniti, studi e discussioni sui fondamenti di alcune teorie, pregevoli note storiche, recensioni di libri per le scuole e di opere all'avanguardia nella ricerca matematica, dibattiti su questioni di matematiche elementari e alcune celebri polemiche, come quelle di Peano con Giuseppe Veronese e Corrado Segre. Frammezzate al resto compaiono, aggiunte, note e correzioni per il *Formulario* che in un primo tempo esce come supplemento alla "Rivista di Matematica" del 1892 e si diffonde poi in modo autonomo in cinque edizioni o tomi, i cui fascicoli si susseguono con rapidità impressionante. Fra l'altro Peano impianta nel 1898 nella villa di Cavoretto, dove soleva trascorrere i mesi estivi, una piccola tipografia per stampare correttamente tutti i simboli del *Formulario* e acquista una delle macchine da stampa utilizzate dal suo maestro Faà di Bruno. Per meglio realizzare l'opera va anche ad imparare per alcuni mesi l'arte tipografica in un laboratorio torinese nei pressi di via Nizza e assume tre operai per aiutarlo nell'impresa. Egli si prodiga poi con ogni mezzo per far conoscere l'opera al di fuori dei confini nazionali, presentandola ai congressi e inviandola a numerosi corrispondenti. Scrive ad esempio ancora a Felix Klein nel 1894:

*La parte I contiene le formule di Logica, la II quelle dell'algebra elementare, la III la teoria elementare dei numeri; la IV (fatta dal prof. Burali), è un lavoro originale sulla teoria delle Grandezze. Le V e VI si riferiscono agli insiemi di punti (Menge). Quest'ultima è uscita ora in estratto; uscirà nel prossimo fascicolo della Rivista. La parte VII contiene la teoria dei limiti. La VIII quella delle serie e prodotti infi-*

*niti; la IX è quella del Fano. Queste varie parti sono composte da vari autori, e già parecchie persone si sono incaricate delle parti successive: Combinazioni, Equazioni algebriche, Funzioni esponenziali, logaritmiche e trigonometriche, Derivate, ecc, che si pubblicheranno man mano le circostanze lo permetteranno. Ognuna delle parti trattate deve contenere tutte le proposizioni, teoremi e definizioni, che vi si riferiscono. Sicchè, quando il Formulario sarà alquanto avanzato, chiunque desideri mettersi al corrente della scienza, su un dato punto già trattato nel Formulario, non avrà che a confrontarlo; ivi troverà tutte le proposizioni note.*<sup>21</sup>

I giudizi emessi dai contemporanei sono lusinghieri e i simboli ideati da Peano sono in gran parte adottati dalla comunità internazionale. Nel 1910 l'americano Eliakim Hastings Moore ne propone l'introduzione nell'analisi matematica, riportando la lista dei segni di logica della quinta edizione del *Formulario*, e Clarence Irving Lewis dell'Università di Berkeley afferma nel 1918 che il

*Formulaire de Mathématiques di Peano segna una nuova epoca nella storia della logica simbolica. Fino ad allora, la ricerca era stata generalmente portata avanti per l'interesse nella logica esatta e nelle sue possibilità, fino ad arrivare al punto, come sottolinea Schröder, di avere uno strumento elaborato senza sapere cosa farsene. Con Peano e i suoi collaboratori la situazione si rovescia: la logica simbolica è indagata solo come strumento della prova matematica[...]. Il risultato immediato di questa diversa visione è una nuova logica, non meno elaborata della vecchia – destinata, di fatto, a diventare molto più elaborata – ma la cui elaborazione è determinata non da considerazioni logiche astratte o dall'eleganza matematica, ma puramente dal criterio delle applicazioni.*<sup>22</sup>

E anche se gli sviluppi successivi della logica<sup>23</sup> prenderanno un'altra strada, per opera soprattutto di Bertrand Russell, David Hilbert e Kurt Gödel, questi ultimi riconosceranno pubblicamente il loro debito culturale nei confronti di Peano:

*Vi sono al massimo una dozzina di concetti dai quali sono formati tutti i concetti di tutta la matematica pura (geometria compresa). Il professor Peano, il quale è aiutato da una preparatissima scuola di giovani discepoli italiani, ha dimostrato come lo si possa fare; e benché il metodo da lui inventato possa essere sviluppato molto più di quanto egli abbia fatto, la gloria del pioniere spetta a lui.*<sup>24</sup>

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 119-120.

<sup>22</sup> C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, Univ. California Press, Berkeley 1918, p. 115.

<sup>23</sup> Cfr. C. Cellucci, *Gli scopi della logica matematica, in Peano e i fondamenti della matematica* cit., 1993, pp. 73-138.

<sup>24</sup> B. Russell, *Mathematics and the Metaphysicians, Mysticism and Logic*, Allen & Unwin., London 1917, trad. it. L. Pavolini, Longanesi, Milano 1964, pp. 103-104. Sull'influenza di Peano su Russell, cfr. F. A. Rodriguez-

*Come vedete, uno strumento indispensabile per la mia teoria della dimostrazione è l'ideografia, e si deve all'autore classico di questa ideografia, Peano, la più scrupolosa accuratezza e la più estesa elaborazione.*<sup>25</sup>

E, a detta di alcuni, il *Formulario* eserciterà un'influenza importante anche sul programma di ristrutturazione della matematica operato nella seconda metà del Novecento in Francia dal gruppo bourbakista.<sup>26</sup>

### *I congressi internazionali.*

A suggellare il prestigio ormai raggiunto sulla scena europea da Peano e dai suoi allievi è l'invito a tenere una delle quattro conferenze generali del primo congresso internazionale dei matematici a Zurigo nel 1897, dove Peano presenta la sua logica matematica e il *Formulario*, e la proposta nel 1899 di far parte del *Comité de patronage* del Congresso internazionale di filosofia del 1900 a Parigi, accanto alle massime autorità francesi, fra cui i celebri matematici Henri Poincaré, Paul Painlevé, Jules e Paul Tannery.

*Mi renderete un grande servizio – gli scrive il filosofo Louis Couturat – invitando personalmente al Congresso di Filosofia Burali-Forti, Bettazzi, Pieri, Fano, Vivanti, Giudice, Padoa, e in generale tutti i vostri collaboratori del Formulaire des mathématiques, poiché tutti, in gradi diversi, e per domini differenti, sono obbligati ad approfondire la Logica delle scienze e allo stesso tempo la Logica algoritmica, e sono così doppiamente preparati a comunicarci idee e considerazioni interessanti e nuove.*<sup>27</sup>

A Parigi Peano conosce Bertrand Russell che in proposito annota nella sua autobiografia:

*Il congresso segnò una svolta importante nella mia vita intellettuale perché fu in quell'occasione che incontrai Peano. [...] Durante le discussioni del congresso mi resi conto che era sempre più preciso di tutti gli altri e che in tutte le discussioni risultava invariabilmente il più brillante. Con il passare dei giorni mi convinsi che questo dipendeva dalla sua logica matematica e pertanto mi feci dare da lui tutte le sue opere e non appena il congresso si chiuse mi ritirai a Fernhurst*

Consuegra, *The Mathematical Philosophy of Bertrand Russell: Origins and Development*, Birkhäuser, Basel 1991, pp. 91-165, 175-177, 181-184.

<sup>25</sup> D. Hilbert, *Probleme der Grundlegung der Mathematik*, in *Atti del Congresso Internazionale dei Matematici*, Bologna 3-10 settembre 1928, vol. I, Zanichelli, Bologna 1929, p. 137.

<sup>26</sup> B. Segre, *Peano ed il Bourbakismo*, in Terracini cit., pp. 31-39.

<sup>27</sup> L. Couturat a G. Peano, 8-7-1899, in *Giuseppe Peano-Louis Couturat Carteggio (1896-1914)*, a cura di E. Luciano, C. S. Roero, Olschki, Firenze 2005, p. 28.

*per studiare in tutta tranquillità tutto ciò che lui e i suoi discepoli avevano scritto.*<sup>28</sup>

Avevano tenuto relazioni al congresso di filosofia a Parigi anche i collaboratori di Peano: Burali-Forti, Bettazzi, Pieri, Fano, Vivanti, Giudice e Padoa e molti di loro avevano citato il *Formulario* e la scuola cui erano orgogliosi di appartenere, riconoscendo in Peano il loro grande maestro. Mario Pieri tesse grandi elogi alla logica, alla quale si è definitivamente convertito con il passaggio dalla scuola di C. Segre a quella di Peano:

*La Logica matematica è simile ad un microscopio in grado di osservare le più piccole differenze di idee, differenze che i difetti del linguaggio ordinario rendono molto spesso impercettibili, in assenza di qualche strumento che li ingrandisca. Chiunque disprezza i vantaggi di un tale strumento, specialmente in questo ordine di studi (dove spesso l'errore deriva da equivoci e malintesi in dettagli apparentemente insignificanti) si priva a mio parere, deliberatamente, del più potente ausilio di cui oggi si dispone per sostenere e dirigere il nostro spirito nelle operazioni intellettuali che richiedono una grande precisione.*<sup>29</sup>

Oltre alla collaborazione al *Formulario*, i giovani che ruotano intorno al maestro, e traggono ispirazione dai suoi lavori, perfezionano le ricerche sui fondamenti della matematica e le diffondono in Italia e all'estero in conferenze e pubblicazioni. Gli studi di Padoa e di Pieri sull'aritmetica sono ad esempio volti a ridurre e migliorare gli assiomi di Peano. Nel 1902 Padoa mostra che si possono ridurre i concetti primitivi a due: "numero" e "successore", e gli assiomi a quattro,<sup>30</sup> e Pieri prova nel 1908 che il principio di induzione si può sostituire con il principio del minimo "in qualsivoglia classe di numeri esiste almeno un numero che non è successore di alcun numero della classe", ovvero ogni classe non vuota di numeri ha un primo elemento.<sup>31</sup> Profondissime e originali sono pure le note e memorie di Pieri sui fondamenti della geometria, presentate da Peano all'Accademia delle Scienze di Torino, che fanno dire a Russell nel 1903:

*In ciò che segue, sono debitore principalmente a Pieri, I principii della geometria di posizione, Torino 1898. Questa è la migliore opera sul tema qui considerato.*<sup>32</sup>

<sup>28</sup> H. C. Kennedy, *Peano storia di un matematico*, Boringhieri, Torino 1983, p. 132.

<sup>29</sup> M. Pieri, *Sur la Géométrie envisagée comme un système purement logique*, in *Congrès international de philosophie*, vol. III, *Logique et Histoire des Sciences*, A. Colin, Paris 1901, p. 382.

<sup>30</sup> A Padoa, *Théorie des nombres entiers absolus*, "Revista de Mathématique", 8, 1902-06, pp. 45-54.

<sup>31</sup> M. Pieri, *Sopra gli assiomi aritmetici*, Bollettino dell'Accademia Gioenia di Scienze Naturali in Catania, 2, 1908, pp. 26-30.

<sup>32</sup> B. Russell *The Principle of Mathematics*, Cambridge, Univ. Press 1903, p. 382. Cfr. anche Peano, *Opere scelte*, vol. 2, Cremonese, Roma 1958, p. 433, vol. 3, Cremonese, Roma 1959, pp. 394-395, G. Castelnuovo, M. Pieri, Bollettino "Mathesis", 5, 1913, p. 40 e Avellone, Brigaglia, Zappulla cit., 1998, pp. 60-70.

La partecipazione di Peano e dei suoi collaboratori ai congressi internazionali di matematica, di filosofia, di didattica, di storia della scienza e di linguistica fra il 1900 e il 1928 è sempre più assidua e, oltre ai loro lavori, numerosi sono pure gli articoli e i saggi che gli stranieri, in particolare L. Couturat, E. Schröder, B. Russell, O. Veblen, E. Huntington ed E. H. Moore, pubblicano nella prima decade del Novecento, illustrando, richiamando o difendendo l'operato della scuola torinese di logica. È davvero impressionante l'elenco degli scritti di logica matematica e fondamenti realizzato nella cerchia di Peano e riportato con orgoglio dal matematico cuneese al termine del suo articolo *Formules de logique mathématique* sulla "Rivista di Matematica" del 1900 e nella *Bibliographia de Logica-Mathematica post anno 1900*, inserita nella prefazione dell'ultima edizione del *Formulario* nel 1908.<sup>33</sup> E l'entusiasmo dei discepoli si manifesta in numerose occasioni. Vacca scrive ad esempio al suo amico Vailati il 6 aprile 1905:

*Ora parecchi già conoscono o almeno cominciano a gustare quelle teorie meravigliose alla nascita delle quali ho assistito con una gioia che pochi potranno provare*<sup>34</sup>

e Pieri nel bellissimo discorso inaugurale del 1906/07 all'Università di Catania, dove cerca di fare proseliti al nuovo indirizzo logico:

*[...] il simbolismo logico-matematico acquistava un'elasticità ed un potere non mai raggiunto prima, ricevendo – per opera del pr. Peano e della Sua scuola – uno sviluppo così ragguardevole, da suscitare nella critica forestiera e nostrale un vivo interesse, e buon numero di appassionati fautori ed oppositori.*<sup>35</sup>

In queste righe si allude agli attacchi degli idealisti italiani, in particolare di Benedetto Croce sulle pagine del "Leonardo", e alle critiche di Henri Poincaré all'indirizzo logicista sulla "Revue de metaphysique et de morale", cui replicano in Francia Couturat e Russell e in Italia Vacca, Vailati e Pieri.<sup>36</sup>

### *L'impegno sociale e il progetto della lingua ausiliaria internazionale.*

L'Esposizione Universale inaugurata a Parigi nel maggio del 1900 e i molteplici congressi internazionali e le riunioni di società professionali che si susseguono a lato dell'importante manifestazione, riportano all'attenzione generale la necessità di una lingua ausiliaria internazionale, "destinata a

<sup>33</sup> Ammonta a 130 il numero dei titoli elencati in "Rivista di Matematica", 7, 1900-01, pp. 3-5 e in *Formulario Mathematico*, Bocca, Torino 1908, pp. xiv-xv.

<sup>34</sup> G. Vailati, *Epistolario*, a cura di G. Lanaro, Einaudi, Torino 1971, p. 240.

<sup>35</sup> M. Pieri, *Uno sguardo al nuovo indirizzo logico-matematico delle scienze deduttive*, Annuario dell'Università di Catania, 1906-07, p. 12.

<sup>36</sup> Cfr. G. Peano-L. Couturat *Carteggio...*, a cura di E. Luciano, C. S. Roero, cit., pp. XXIX-LX.

servire alle relazioni scritte e orali tra persone di lingue materne differenti”, che già alcuni anni prima era stata sollevata da più parti. Peano si lascia coinvolgere dall'amico Couturat, che condivide con lui simpatie progressiste e social-umanitarie, a prodigare energie nel progetto di costituzione di questa lingua. Pubblica così sulla “Rivista di matematica” del 1903 il primo articolo sul *latino sine flexione*, la lingua ideata sulla falsariga di un progetto di Leibniz, che semplifica il latino classico, privandolo delle desinenze dei sostantivi e degli aggettivi, e delle coniugazioni dei verbi. Nel frattempo a Torino la vecchia accademia della lingua Volapük, propugnata nel 1879 dal sacerdote svizzero Johann Martin Schleyer, l'*Akademi Internasional*, si trasforma in *Academia pro interlingua* e Peano, che guida la proposta di lasciare a ciascun socio libertà di scelta sulla forma di lingua da utilizzare, è eletto presidente nel dicembre 1908 e manterrà questo incarico fino alla morte. Lo scopo principale è per il logico piemontese la costituzione di una lingua che sia utile al progresso della scienza. Per questo sceglie di diffondere in *latino sine flexione* anche il *Formulario*, di cui sta preparando la quinta e ultima edizione. Peano che ha grande padronanza del latino e del greco antico, compie studi di glottologia e filologia e cura nel 1915 un *Vocabulario commune* latino-italiano-francese-inglese-tedesco, dove di quattordicimila vocaboli latini sono spiegati significato e origine, affiancati alle parole derivate in cinque o, quando è possibile, in dieci lingue indoeuropee. Nella sua tipografia a Cavoretto si stampano gli opuscoli *Discussiones* e *Circulares* dell'*Academia pro Interlingua* che verranno poi spediti ai soci in Italia e all'estero. La rete di rapporti internazionali è molto ampia e i fascicoli mostrano il tentativo di propagare, in modo democratico, una lingua internazionale che faciliti i rapporti scientifici fra le nazioni e favorisca il progresso della civiltà e della cultura, garantendo la felice convivenza dei popoli. È quanto emerge dall'articolo *Stati Uniti della terra* dell'8 marzo 1916 sulla “Gazzetta del popolo” della sera nella quale Peano si dichiara nettamente favorevole alla costituzione della Società delle Nazioni:

*Occorre che si muti l'alleanza in Confederazione fra Italia, Francia, Inghilterra, Russia e quanti altri Stati i vorranno aderire, con un esercito unico; si stabiliscano le dogane fra l'uno e l'altro Stato e si eleggano i rappresentanti del popolo ad una Camera sopra-nazionale, che diriga gli affari comuni. Così ci assicureremo la vittoria prossima e si renderà impossibile ogni guerra futura fra Italia, Francia, Inghilterra e tutti gli altri Stati che faranno parte della Confederazione. Ognuno di noi sarà cittadino di questa Confederazione; avendo un solo tipo di moneta, cesseranno i cambi, quasi sempre sfavorevoli agli italiani. [...] Questa Confederazione deve essere basata sull'eguaglianza dei diritti civili e politici di tutti i cittadini, e deve sostenere questi principii di libertà, di eguaglianza e di giustizia in faccia agli altri popoli, anche coi fatti.*

Fra i saggi inviati ai soci compare anche la traduzione dall'inglese in

*latino sine flexione* di un libretto di Mary Crosland-Taylor sulla cucina vegetariana, tanto amata da Peano. A lui si deve la prefazione, l'affidamento alla sua allieva Clementina Ferrero della nuova versione e il titolo *Coquina vegetale*, seguito dal sottotitolo "uno libro pro omnes. Ede, bibe et es hilare. Bono notizia pro Mulieres, minus labore, minus expensa, meliore resultatu".

Peano non perde mai di vista l'utilità che la scienza può avere nella vita dell'umanità e oltre a sostenere nel 1906 le rivendicazioni delle operaie del cotonificio Bass di Torino, scese in sciopero, offrendo loro ospitalità a Cavoretto, si impegna in ricerche matematiche con risvolti pratici e promuove testi di divulgazione scientifica. Nel 1898, nell'articolo *Sulla numerazione binaria applicata alla stenografia*, si era anche dedicato a progettare una macchina per stenografare, basata sull'aritmetica binaria, e ne aveva costruito un prototipo che avrebbe dovuto sostituire la macchina Michela, usata al Senato per registrare le sedute.<sup>37</sup> In qualità di membro della Commissione nominata dalla Cassa Mutua Cooperativa per le pensioni Peano redige fra il 1901 e il 1906 una serie di lavori di matematica attuariale, nei quali l'acutezza dei metodi matematici e l'accurata valutazione delle situazioni possibili si accompagna all'analisi delle condizioni di equità.<sup>38</sup> Nell'ambito della scuola cura invece la prima edizione italiana delle tavole dei logaritmi, a basso prezzo, ravvisando una carenza nel mercato librario nazionale, costretto a ricorrere a costosi manuali esteri.

### *Nemo propheta in patria. L'ostilità dei colleghi.*

A fare da contraltare all'entusiasmo e all'atmosfera di febbrile attività che si respira nella scuola di Peano e ai riconoscimenti che arrivano da più parti, con echi nelle assise internazionali, sono le opposizioni sempre più accese che Peano incontra agli inizi del Novecento nei rapporti con i colleghi geometri dell'Università di Torino. Le critiche riguardano il metodo di insegnamento che, dopo l'uscita del *Formulario*, Peano va adottando, fermamente convinto della validità e del rigore che il simbolismo e la logica matematica offrono alla chiarezza e alla semplicità delle dimostrazioni matematiche. Anche sull'uso dei vettori nelle applicazioni del calcolo infinitesimale i colleghi oppongono resistenze, le cui prime avvisaglie, affiorate già nel giudizio del concorso a cattedra di Peano,<sup>39</sup> si concretizzano nel

<sup>37</sup> Cfr. E. Luciano, C. S. Roero, *La macchina stenografica di Giuseppe Peano*, "Le culture della tecnica", AMMA, 15, 2004, pp. 5-28.

<sup>38</sup> Cfr. F. Skof, *Astrazione pura e concretezza nell'opera di Peano*, in C. S. Roero (a cura di), *Giuseppe Peano. Matematica, Cultura e Società* cit., pp. 1-7.

<sup>39</sup> F. Brioschi, E. Beltrami, S. Pincherle, A. Tonelli, V. Volterra, *Relazione della Commissione incaricata di giudicare sul concorso alla cattedra di professore straordinario di calcolo infinitesimale nella R. Università di Torino*, Bollettino ufficiale dell'istruzione, XVIII, 16, 1891, p. 428: "Il trattato delle applicazioni geometriche del calcolo infinitesimale è inferiore a molte opere sullo stesso argomento uscite prima e contemporaneamente al lavoro del Peano, avendo l'autore tralasciato molti dei più importanti capitoli della geometria differenziale, forse perché troppo preoccupato del metodo che ha voluto usare (il calcolo dei segmenti) metodo che non sarebbe opportuno introdurre nell'insegnamento in sostituzione di quelli classici".

1894 con il giudizio negativo alla libera docenza di C. Burali-Forti.<sup>40</sup> Inoltre nel 1900 è respinta in Facoltà la proposta di Peano di richiamare a Torino Mario Pieri che aveva vinto il concorso a cattedra di Geometria proiettiva e descrittiva all'Università di Catania.<sup>41</sup> Alcune polemiche, indicative di punti di vista differenti e per certi versi complementari nel fare ricerca matematica, sorte negli anni Novanta, avevano segnato un solco profondo fra la scuola di geometria algebrica, capitanata da Corrado Segre, e quella di logica che ruotava attorno a Peano,<sup>42</sup> con ripercussioni in ambito locale e nazionale. La *Pitareide torinese*, come inizialmente era denominata la cerchia dei matematici che solevano riunirsi a discutere all'American Bar, si era frantumata in due parti, guidate rispettivamente dai due capiscuola.<sup>43</sup> Ma il momento più difficile e cruciale della vita universitaria di Peano è l'attacco sferrato nella seduta di Facoltà del 17 marzo 1910 dai geometri algebrici ebrei Corrado Segre, all'epoca preside, e Gino Fano, segretario, che sostengono l'inadeguatezza di Peano a insegnare Analisi superiore, il corso che teneva per incarico dal 1908/09.

*I due corsi di analisi superiore svolti dal Prof. Peano in questi anni peccano, secondo il mio modo di vedere – afferma Segre – per ragioni che si spiegano perfettamente con ciò che ho premesso. Essi hanno un carattere frammentario, saltuario, svolgono cioè nelle varie lezioni (tranne eccezioni non rilevanti) argomenti staccati, che sembrano scelti a caso, senza che mai, o quasi mai, sia approfondita alcuna di quelle teorie che comunemente si designano col nome di analisi superiore. Si tratta invece qui ciascun argomento solo per quel tanto che la Logica matematica, o il Formulario, quali furono visti fino ad oggi, possono dare. Il Formulario è il principale testo per gli studenti di analisi superiore della nostra Facoltà.*<sup>44</sup> Ora ciò non

<sup>40</sup> M. Gliozzi, *Roberto Marcolongo*, "Archives Internationales d'Histoire des Sciences", 3, 1948, pp. 521-522: "Se oggi i metodi vettoriali sono così diffusi nella trattazione dei problemi di meccanica, di fisica, di analisi, non poco merito va al Marcolongo, che con costanza ed acume se ne fece banditore e divulgatore, riuscendo infine a trionfare della pervicace ostilità dei conservatori (ricordo che il Peano, per illustrarmi l'ostilità dell'ambiente scientifico dell'epoca contro la teoria vettoriale, mi raccontava che a Burali-Forti fu negata la libera docenza, per il solo motivo che egli s'era occupato della teoria dei vettori: invano lo stesso Peano, che faceva parte della Commissione esaminatrice, tentò di dissuadere i colleghi da questa deliberazione ingiusta!)". Sulla domanda di libera docenza in logica matematica, presentata da Burali-Forti e poi ritirata cfr. ASUT, VII-81, Verbale dell'adunanza dei Professori Ordinari e Straordinari della Facoltà di Scienze dell'Università di Torino in data 18 giugno 1894, N. 100 e in data 3 luglio 1894, N. 101.

<sup>41</sup> ASUT, VII-80, Verbale dell'adunanza del 5 febbraio 1900 dei Professori Ordinari e Straordinari della Facoltà di Scienze dell'Università di Torino, N. 51.

<sup>42</sup> C. Segre, *Su alcuni indirizzi nelle investigazioni geometriche, Osservazioni dirette ai miei studenti*, "Rivista di Matematica", I, 1891, pp. 42-66 e *Una dichiarazione*, *ivi*, pp. 154-156; G. Peano, *Osservazioni del Direttore sull'articolo precedente*, *ivi*, pp. 66-69 e *Risposta*, *ivi*, pp. 156-159.

<sup>43</sup> G. Castelnuovo a F. Amodeo, 30-11-1891, in F. Palladino (a cura di), *Le corrispondenze epistolari tra Peano e Cesàro e Peano e Amodeo*, Quaderni Pristem, 13, Bocconi, Milano 2000, p. 68: "A succedermi nell'assistentato fu chiamato il Predella già studente di Bertini. Così la Pitareide si è ancora accresciuta; ma dalle ultime notizie sembra che ormai ci siano due Pitareidi, l'una presieduta da Segre, l'altra da Peano".

<sup>44</sup> Peano utilizzava il *Formulario* sia nel corso di Calcolo infinitesimale, sia in quello di Analisi superiore, come risulta da lettere e documenti, cfr. Peano a Vacca, 8-11-1897, lettera 7, in G. Osimo (a cura di), *Lettere di Giuseppe Peano a Giovanni Vacca*, Quaderni Pristem, 3, 1992; Peano a Vacca, 28-12-1902, *ivi*, lettera 40: "Io a scuola spiego il Formulario, non lo faccio leggere. Gli allievi sono molto attenti e seguono con pro-

*corrisponde a ciò che, secondo me, deve essere un tale corso. Non così i giovani di valore possono essere indirizzati a fare ricerche elevate nell'analisi superiore. Così non impareranno altro, se non l'indirizzo critico in cui il Prof. Peano è maestro, non l'indirizzo costruttivo, che è essenziale in questa materia.*<sup>45</sup>

Peano risponde

*che da quando gli fu affidato l'insegnamento dell'analisi superiore egli lo ha sempre impartito con diligenza, e nel modo che, a suo giudizio, è più opportuno. Dichiarò di aver trattato, a volte, anche di ricerche recentissime, promuovendo da parte dei giovani ricerche originali, taluno dei quali poté essere pubblicato o è in corso di pubblicazione. Ha avuto anche speciale riguardo a tutto ciò che ai giovani può riuscire utile per l'insegnamento che saranno chiamati ad impartire nelle scuole medie. Insiste soprattutto sulla sua convinzione che il rigore è primo, imprescindibile attributo di ogni ricerca matematica e sono perciò da preferire quei metodi e quegli strumenti che meglio consentono di garantirsi contro la possibilità di venirvi meno.*<sup>46</sup>

Solo quattro giorni prima, il 10 marzo 1910, Peano aveva presentato all'Accademia delle Scienze la nota di Maria Gramigna sui sistemi di infinite equazioni differenziali, dalla quale emergeva esplicitamente l'utilizzo del simbolismo nel corso di Analisi superiore, ma anche l'originalità dei risultati che, a detta di F. G. Tricomi, precorrevano "la moderna applicazione della teoria delle matrici allo studio dei sistemi di equazioni differenziali."<sup>47</sup> Negativo è però l'esito per il logico piemontese che vede, in una successiva adunanza, affidato l'incarico di Analisi superiore a Guido Fubini, anch'egli ebreo, all'epoca docente al Politecnico di Torino. Fra l'altro dal 1907 Segre e Fubini svolgevano ricerche sulla geometria proiettiva differenziale e confrontavano i loro metodi di indagine e i risultati,<sup>48</sup> ma Fubini, che non aveva ancora ottenuto la conferma a professore ordinario, pensava di tra-

fitto l'insegnamento, salvo quelli che saltano delle lezioni, e non ne capiscono più nulla.". Cfr. anche G. Peano, *Sul §2 del Formulario, t. II, Aritmetica*, "Rivista di Matematica", VI, 1896-99, pp. 85-86: "Del resto quest'anno mi sono deciso ad introdurre il nuovo F nell'insegnamento superiore, con ottimi risultati. Ho visto gli allievi interessarsi vivamente alla precisione e chiarezza della scrittura ideografica, apprendendola assai più facilmente di quanto mi sarei immaginato".

<sup>45</sup> ASUT, VII 83, Verbale Verbale dell'adunanza del 17 marzo 1910 dei Professori Ordinari e Straordinari della Facoltà di Scienze dell'Università di Torino.

<sup>46</sup> *Ibidem*. Peano ritornerà altre volte su questo tema in Facoltà cercando, senza successo, di far affidare l'incarico di Analisi superiore al suo allievo T. Boggio (cfr. Verbali di Facoltà 15-11-1910 e 11-3-1915 in ASUT VII 83 e C. S. Roero, *Cronologia*, in *La Facoltà di Scienze Matematiche, Fisiche, Naturali dell'Università di Torino 1848-1998*, t. 1, *Ricerca, Insegnamento, Collezioni scientifiche*, a cura di C. S. Roero, Deputazione di Storia Patria, Torino 1999, pp. 56-58.

<sup>47</sup> F. G. Tricomi, *Matematici Italiani del primo secolo dello stato unitario*, in "Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino", Classe di Scienze FMN, 4, 1962, p. 61.

<sup>48</sup> L. Giacardi, *Corrado Segre maestro a Torino. La nascita della scuola italiana di geometria algebrica*, "Annali di Storia delle Università Italiane", 5, 2001, p. 146.

sferirsi in un'altra sede universitaria<sup>49</sup> e i suoi amici cercando di evitare questo distacco pilotano la decisione presa in Facoltà.

Amareggiato dalla vicenda<sup>50</sup> Peano decide allora di tenere un corso libero e gratuito di Analisi superiore, che in realtà finirà poi per non svolgere, e presenta un breve programma, dal quale emerge il suo forte spirito democratico nei confronti degli studenti:

*Programma di Corso libero di Analisi superiore per l'anno 1910-11, presso la R. Università di Torino. Studio storico e critico dell'Analisi infinitesimale, e suoi complementi. Sarà interpolata al corso la trattazione di alcune questioni recentissime di analisi superiore, a scegliersi a seconda delle attitudini e gusti degli studenti. Propongo per l'orario: martedì, giovedì, e sabato, ore 15. Torino 25 marzo 1910. G. Peano, prof. Ordinario di analisi infinitesimale.*<sup>51</sup>

### *Le Conferenze Matematiche Torinesi.*

Attento da sempre alle problematiche didattiche, e assiduo ai congressi e alle riunioni della *Mathesis*, la prima associazione italiana degli insegnanti di matematica, fondata a Torino nel 1895 da Rodolfo Bettazzi, suo amico e collaboratore, ora che Peano non può più avviare i giovani universitari alla ricerca, rivolge le sue energie al mondo della scuola e alla lingua internazionale.

I suoi ultimi risultati matematici originali, che riscuotono successi e sviluppi in ambito mondiale, sono quelli sulle formule di quadratura, pubblicati nel 1913 sui "Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei", e l'anno successivo sulla rivista belga "Mathesis", e quelli sulle formule di interpolazione, apparsi nel 1918 sul volume dedicato al suo maestro E. D'Ovidio. Dai primi è ricavato il teorema sul cosiddetto "nucleo di Peano" e i procedimenti qui impiegati per esprimere il resto di una formula di quadratura sotto forma di un integrale saranno generalizzati negli anni trenta dall'ucraino E. J. Rémès e sviluppati poi da J. Radon, F. Riesz, A. Sard, A. Ghizzetti e A. Ossicini, e molti altri.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Cfr. G. Fubini a M. Pieri, 26-11-1909, in G. Arrighi (a cura di), *Lettere a Mario Pieri*, Quaderni Pristem, n. 6, 1997, p. 66.

<sup>50</sup> Peano a Vacca, 24-4-1910, lettera 105, in *Lettere di Giuseppe Peano a Giovanni Vacca*, a cura di G. Osimo, Quaderni Pristem 3, 1992. "Io abbandono l'insegnamento superiore, contro la mia volontà e con dolore. Ho fatto tutte le mie lezioni, procurando di interessare gli allievi, che si sono effettivamente interessati. Ho procurato di vivere d'accordo coi colleghi, da cui dipendo. Ma questi vogliono che io abbandoni i simboli, che non parli più del Formulario e altro ancora. Rifiutai ogni conferma in tali condizioni. Facevo quel corso per piacere e non per interesse. Così è finita. Difficilmente farò ancora uscire un volume della Rivista. Ho lavorato abbastanza, ed ho diritto di riposare, tanto più che i colleghi ritengono le mie teorie pericolose. La difesa del Formulario la faccia chi vuole. Del resto esso è un libro già abbastanza noto, e non muore più. Può essere che io dedichi questi ultimi anni all'interlingua o al giardinaggio. [...] Io sono socio della società filosofica di Genova; mi sono iscritto con grandi idee, ma non ho più volontà di lavorare".

<sup>51</sup> ASUT, VII, 86.

<sup>52</sup> Cfr. A. Sard, *Integral Representations of Remainders*, "Duke Mathematical Journal", 15, 1948, pp. 333-345; *Best Approximate Integral Formulas: Best Approximation Formulas*, "American Journal of Mathematics", 71, 1949, pp. 80-91; P. Davis, P. Rabinowitz, *Methods of numerical integration*, Academic Press, London 1984<sup>2</sup>,

Il 27 febbraio 1915, insieme agli allievi Tommaso Boggio e Matteo Bottasso, Peano inaugura le *Conferenze Matematiche Torinesi* che per almeno una decina di anni vedranno riunirsi, il sabato pomeriggio, in un'aula dell'Università, una quarantina di insegnanti.<sup>53</sup> Al collega di Napoli Roberto Marcolongo scrive in proposito nel 1918:

*Per mio conto non accompagno gli studenti alla laurea, e quindi ho nulla da fare. Perciò impiantai le Conferenze matematiche all'Università, lasciando libero accesso ai soli professori o giovani laureati. Sono molto frequentate. Di tanto in tanto qualcuno prende lo spunto per una pubblicazione, e tutti gli intervenuti mi sono vivamente grati, e dichiarano di imparare moltissimo da queste conferenze fra eguali.*<sup>54</sup>

Traggono origine da questi incontri numerosi libri di testo per le scuole, redatti dagli allievi di Peano, e molti articoli che egli presenta all'Accademia delle Scienze di Torino o all'Accademia dei Lincei, oppure fa pubblicare sulle riviste di didattica o nei fascicoli di "Schola et Vita", il periodico che dal 1926 è l'organo ufficiale dell'*Accademia pro interlingua*. Appartengono a questo gruppo le ricerche delle allieve-insegnanti sul calcolo numerico, sulle approssimazioni, sui logaritmi e sulle tavole relative, che prendono spunto dai suggerimenti del maestro e dalle sue pubblicazioni.

Tra i consigli, che Peano va spargendo ai congressi della *Mathesis*, o sulle riviste didattiche, o agli studenti del corso di Matematiche complementari dal 1925-26 alla morte, il 20 aprile 1932, un rilievo particolare è dato alla ricerca del rigore e della semplicità, al gran numero di applicazioni della matematica ad altri settori scientifici, e all'utilizzo di ogni mezzo, intellettuale o pratico, atto a suscitare nei giovani l'interesse per la matematica, per esempio traendo spunti divertenti e curiosi dalla letteratura scientifica, o inventando giochi. Se si scorre il divertente volumetto *Giochi di aritmetica e problemi interessanti*, edito da Paravia nel 1924, si vede da quanti autori del passato o contemporanei Peano trae ispirazione: Tartaglia, Leonardo Fibonacci Pisano, Ibn Albanna, Teone di Smirne, lo scriba egizio Ahmes del papiro Rhind, Euclide, Bachet de Meziriac, Euler, Poncelet, Fourier, Cauchy, Macrobio, Metone, Gauss... Nella conclusione, rivolgendosi agli insegnanti Peano scrive:

*L'insegnante di buona volontà potrà combinare problemi simili e*

pp. 188, 285-295 e A. Ghizzetti, *I contributi di Peano all'analisi matematica*, in AA.VV., *Celebrazioni in memoria di Giuseppe Peano nel cinquantenario della morte*, in *Atti del Convegno organizzato dal Dipartimento di Matematica dell'Università di Torino (Torino 27-28 ottobre 1982)*, Litocop. Valetto, Torino 1986, pp. 53-54.

<sup>53</sup> Cfr. C. S. Roero, *Peano e l'altra metà del cielo*, in C. S. Roero (a cura di), *Giuseppe Peano. Matematica, Cultura e Società*, L'Artistica Savigliano, Cuneo 2001, pp. 65-77.

<sup>54</sup> G. Peano a R. Marcolongo, Torino 24-12-1918, *ivi*, pp. 65-66.

*migliori dei precedenti, onde rendere attraente lo studio. La differenza fra noi e gli allievi affidati alle nostre cure sta solo in ciò, che noi abbiamo percorso un più lungo tratto della parabola della vita. Se gli allievi non capiscono, il torto è dell'insegnante che non sa spiegare. Né vale addossare la responsabilità alle scuole inferiori. Dobbiamo prendere gli allievi come sono, e richiamare ciò che essi hanno dimenticato, o studiato sotto altra nomenclatura. Se l'insegnante tormenta i suoi alunni, e invece di cattivarsi il loro amore, eccita odio contro di sé e la scienza che insegna, non solo il suo insegnamento sarà negativo, ma il dover convivere con tanti piccoli nemici sarà per lui un continuo tormento. Ognuno si fabbrica la sua fortuna, buona o cattiva. Chi è causa del suo mal, pianga sé stesso. Così disse Giove, e lo riferisce Omero (Odissea I, 24). Con questi principii, caro lettore e collega, vivrai felice.<sup>55</sup>*

Le lezioni degli ultimi anni, rivolte a coloro che sarebbero andati ad insegnare, e le conversazioni con i discepoli che frequentano settimanalmente casa sua riflettono la profonda cultura del matematico cuneese:

*Come professore Peano era un esempio raro: insegnava matematica con metodo storico preciso e infondeva negli allievi, senza alcuna coercizione, amore per la scienza e per lo studio. Noi non dobbiamo – disse un giorno ad un amico – noi non dobbiamo, anche insegnando matematica tormentare i giovani, ma infondere in loro con gioia l'amore per la scienza, per ogni scienza, poiché tutte hanno uguale importanza. [...] Le conversazioni con Peano erano ricercate da amici, allievi e da ogni uomo di cultura. E forse per soddisfare questo desiderio e anche questa necessità dei suoi ammiratori, egli accoglieva in casa sua, un giorno la settimana, amici e discepoli. Come accadeva già nelle scuole degli antichi filosofi, Peano parlava con profonda sapienza e uguale cura di ogni cosa: di matematica e di letteratura, di fisica e di filosofia, cioè, secondo una sua frase consueta, di tutte le cose e di altro ancora.<sup>56</sup>*

Dopo una brillante carriera di matematico geniale, che è riuscito ad attirare l'attenzione dei più illustri colleghi internazionali, il grande logico finisce per prodigare le sue doti di semplicità, chiarezza e rigore a favore della scuola e degli insegnanti. Riprendendo la frase evangelica che un profeta non gode stima nella sua patria, Peano sorvola sulle critiche dei colleghi e, anziché lagnarsi, con saggezza ripete ai giovani di lavorare molto:

*Ci si deve ricordare che nemo propheta in patria; e che come l'uno nasce ricco e l'altro povero, l'uno è sano, e l'altro indisposto, e ciò senza ragione, così gli onori sono distribuiti a casaccio. Bisogna*

<sup>55</sup> G. Peano, *Giocchi di aritmetica e problemi interessanti*, Paravia, Torino 1924 (rist. Sansoni, Firenze 1983, p. 63).

<sup>56</sup> M. Gliozzi, *Giuseppe Peano (27 agosto 1858-20 aprile 1932)*, "Archeion", XIV, 1932, pp. 254-255 (cit. p. 255).

*prendere il mondo com'è, fare sempre il proprio dovere, lavorare, e così, se non subito, chi ha lavorato e pubblicato, finisce sempre per essere più apprezzato di chi fa nulla.*<sup>57</sup>

Nell'elogio funebre pronunciato da Carlo Somigliana, suo collega di Meccanica Razionale e all'epoca preside di Facoltà, così è tratteggiato il suo carattere e l'assenza di boria, invidia e rancori:

*Nelle frequentazioni di più di vent'anni non l'ho mai sentito lamentarsi di nulla. Per sua natura dedito alla logica, era permeato sempre nei suoi sentimenti da totale tranquillità, anche quando veniva negletto nel riconoscimento dei suoi meriti in ambito accademico, anche quando – e questo è davvero eccessivo – i risultati fondamentali ai quali era giunto erano diffusi nel mondo scientifico sotto il nome di analisti stranieri, lasciando il suo nome nell'ombra.*<sup>58</sup>

Il fisico e storico della scienza Sebastiano Timpanaro sulle pagine del quotidiano milanese "L'Ambrosiano" ribadisce le stesse impressioni:

*Aveva una curiosità universale; e non aveva niente di egoistico e di meschino, tanto che se qualcuno gli rubava un'idea non solo non protestava, ma ne era contento. Che importa se un'idea si affermi col nome di Peano o con un altro? L'importante è che si affermi.*<sup>59</sup>

Ciò che però sorprende maggiormente è il fatto che Peano abbia voluto essere sepolto nel cimitero di Torino in un campo comune, fra i poveri,<sup>60</sup> senza sfarzi, né clamori, in una bara

*adorna unicamente dei fiori di campo che i contadini avevano portato giù da Cavoretto,*

come registrava il cronista Ubaldo Leva su "La Stampa" del 29 aprile 1932.

Se pensiamo che ciò avveniva durante il fascismo e di fronte alle massime autorità politiche della città e dell'Università, dobbiamo ammettere che il suo stile di vita francescano è stato un esempio straordinario di saggezza per tutti.

La profondità e l'originalità dei risultati da lui ottenuti restano a perenne memoria del suo valore scientifico e umano, e costituiscono ancor oggi un luminoso esempio di maestro da seguire.

<sup>57</sup> G. Peano a F. Amodeo, 28-12-1916, in Palladino cit., p. 137.

<sup>58</sup> "Schola et Vita", 1932, p. 107.

<sup>59</sup> S. Timpanaro, *In memoria di G. Peano*, "L'Ambrosiano", N. 113, 13 maggio 1932, p. 4.

<sup>60</sup> Nel fascicolo di "Schola et Vita", redatto dagli allievi alla sua morte (*Schola et Vita es in luctu pro morte de prof. Giuseppe Peano, illustre praesidente de Academia pro Interligua, et dedica ad Illo praesente fascicolo*, 7, 3, Majo-Julio, 1932, p. 103), si riferisce che la sua fossa era la n. 674 nel campo 3° sud del cimitero torinese, ma nel 1963 le sue spoglie furono trasferite nella tomba di famiglia a Cuneo (cfr. Kennedy cit., pp. 227-228).

GIOVANNI GETTO

IL MISTERO DEI "SEPOLCRI" DEL FOSCOLO

*In occasione del bicentenario della nascita di Ugo Foscolo, uno dei Maestri più illustri della critica letteraria novecentesca, Giovanni Getto, dopo lunghi ed amari anni di silenzio tenne nel marzo del 1978, su invito del Centro "Pannunzio", una magistrale lezione foscoliana, soffermandosi in particolare sui Sepolcri.*

*Pubblichiamo la parte centrale della lezione che venne ascoltata da un pubblico attento e numeroso a riprova che la parola di Getto - al di là dei volgari e violenti tentativi della contestazione di demonizzarne la figura - era percepita da un'altra Torino, quella democratica e civile, come un'altissima testimonianza umana ed intellettuale.*

Quando nella primavera del 1807, presso l'editore Bettoni, apparvero i *Sepolcri*, il Foscolo non aveva ancora raggiunto i trent'anni (era nato infatti a Zante, una delle Isole Ionie allora sotto il dominio di Venezia, il 6 febbraio 1778, corrispondente al 26 gennaio nel calendario greco). E tuttavia egli aveva messo insieme un certo numero di pagine estremamente significative: l'ode *A Luigia Pallavicini* e quella *All'amica risanata*; i sonetti *Alla sera*, *In morte del fratello Giovanni*, *A Zacinto*; le *Ultime lettere di Jacopo Ortis*. Pagine tutte che già toccano, quale più quale meno, le vette della lirica, anche senza avere l'incanto profondo e il respiro universale del capolavoro foscoliano, un capolavoro (tale esso rimane per noi, nonostante il fascino supremo delle successive *Grazie*) che si inserisce tra i più alti della poesia d'Europa, quella di Hölderlin e di Goethe, di Shelley e di Keats, di Vigny e di Puškin.

A voler semplificare il viluppo dei temi e dei motivi che via via germogliano e si intrecciano lungo il carme, si potrebbe forse partire dai notissimi versi inaugurali, in cui tre immagini, una di natura una di civiltà una di morte, si compongono in un modo fantastico che costituisce il simbolo,

molteplice e unitario, della trama figurativa che si sviluppa lungo i quasi trecento endecasillabi. Il motivo di fondo è costituito dall'ombra incombenente della morte. Fin dall'episodio iniziale si spalanca un tema funebre, contrassegnato da un tempo perduto per sempre e da uno spazio immenso e desolato distinto dalle "infinite/ossa" disseminate "in terra e in mar". Sono tratti nei quali Foscolo non solo attinge ai testi dell'*Arcadia* lugubre (quella che oggi si preferisce far confluire nell'alveo del Preromanticismo); ma si compiace di risalire alla fonte di quel gusto sepolcrale, cioè agli scritti dell'inglese Young (a cui Andrea Rubbi farà dire: "Furono miei trastulli e l'ossa e i crani").

Insieme alle ossa e ai crani, agli scheletri e ai cadaveri, anche lo squalore della tomba e il suo abbandono costituiscono una realtà su cui ama indugiare la poesia dei *Sepolcri*.

Deriva di qui il quadro tenebroso che descrive il cimitero (uno dei "plebei tumuli" di Milano) dove giacciono le ossa di Parini insanguinate forse dal "mozzo capo" del ladro "che lasciò sul patibolo i delitti", con la visione della "derelitta cagna" che va ramingando sulle fosse e "famelica ululando", e dell'upupa che esce dal teschio, dove ha cercato rifugio contro la luna, per andare svolazzando "su per le croci/sparse per la funerea campagna".

È questo il momento di più esasperata tensione nell'impiego della notturna e ferale tavolozza foscoliana. Ad un estremo opposto sta il limpido paesaggio dei colli fiorentini. Di un fascino straordinario è questo paesaggio, rischiarato da una trasparenza miracolosa di luce lunare, gioioso per l'aria imbalsamata di aromi vitali e per le acque che discendono dell'Appennino: un paesaggio lontanante fra colli, festosi di vigneti in attesa di vendemmia, e fra convalli, popolate di case e di oliveti, che "mille di fiori al ciel mandano incensi".

Il quadro dei colli fiorentini si oppone al quadro dei tumuli milanesi non solo sul piano psicologico (l'antipatia sprezzante per Milano e l'adorante simpatia per Firenze che il poeta nutriva) ma anche su quello ideologico (la funzione delle piante in ordine di sepolture). I colli fiorentini, che hanno pure le loro tombe (i "marmi" di S. Croce a cui fanno da sfondo), rappresentano il tratto più intenso di quella aspirazione verso lo splendore verdeggiantissimo e fiorito della natura che, insieme alla contemplazione della morte, percorre il mirabile poema. Si pensi alla luce rasserenante diffusa dagli alberi nel gran camposanto di Ugo Foscolo: da quell'accordo musicale dei cipressi del verso dell'apertura al verso che celebra. L'"arbore amica" odorata dai fiori, dal tiglio dolente di non coprire l'urna di Parini ai cipressi e cedri protesi con "perenne verde" sulle sepolture, dagli orti dei suburbani avelli cari alle britanne vergini alle palme ai cipressi inaffiati dalle "vedovili lagrime" delle nuore di Priamo. Tali note fuggevoli, indugianti su una fresca vegetazione, temperano la materia luttuosa e spostano il canto della morte verso le note di quella sinfonia di vita che, quale suggestione

definitiva, scaturisce dai *Sepolcri*.

Questa sintesi fra la tomba e la pianta non era soltanto il prodotto di una spontanea inclinazione decorativa. Agiva sul nostro poeta una suggestione derivata da alcuni autori francesi come Jacques Dellile, Gabriel Legouvé e il grande Chateaubriand. In tutti costoro il culto degli alberi, ispirazione cristiana e sentimento della natura appaiono strettamente uniti. Erano dunque inevitabili certe conseguenze ultime giustamente poste in rilievo dagli storici della letteratura a proposito del vago panteismo che accosta l'uomo alla pianta e del confluire della religione delle tombe, rinnovata dal sentimento della natura, nella poetica dei giardini. In tal modo Foscolo potrà a un dato momento ricorrere con estrema istintività all'Arte dei giardini inglesi di Ercole Silva, citandola in una delle tante note che accompagnano il carme, e non confermano il carattere di opera di gremita erudizione. Un'erudizione che evidentemente vive accanto alla poesia, e in essa si purifica. Così Foscolo nomina nei suoi versi gli amaranti e le viole. Ebbene, queste viole, trapiantate per una suggestione lirica o erudita dalle aiuole di Persio, rappresentano uno dei momenti più splendidi dettati dall'aspirazione attinta al mondo vegetale (nati sulle sepolture, questi fiori, nella loro fresca vitalità, non hanno nulla di funebre, e sono lontanissimi da quelli delle corone mortuarie che D'Annunzio accumula in alcune pagine del *Notturmo*). Insomma, per la vita e non per la morte, come per la poesia e non per la dottrina, sta il festone verde e colorito che percorre gli endecasillabi del poeta.

Ma la vita irrompe nel poema non solo attraverso il motivo della natura ma anche mediante la varia tematica della civiltà. I valori essenziali dell'esistenza intervengono a formare il paesaggio umano del carme. Dopo la rapida prospettiva iniziale aperta sull'amicizia, sulla poesia e sull'amore, si dispongono alcuni scorci essenziali, come l'invocazione al tetto materno (chi ha scritto che nei *Sepolcri* "sono assenti gli affetti domestici veri e propri", dimenticando che almeno tre episodi riposano sul tema della madre?); l'evocazione del profilo degli amici suggerito in versi caldi di affetto e arditi di fantasia ("Rapian gli amici una favilla al Sole/ a illuminar la sotterranea notte [...]"); la modellazione del gesto, ieratico e soave, della donna innamorata in preghiera sulla tomba ("ove né donna innamorata preghi": dove c'è insieme la levigatezza aggraziata di una statua del Canova, e il fremito di un rimpianto, provocato dall'essere la dolce figura ritratta in negativo e situata in una condizione di inesorabile assenza). Il vertice della celebrazione dei valori è però raggiunto solo dopo l'episodio di S. Croce, in un coro solenne in cui si intrecciano l'amore della patria e quello della famiglia, l'esaltazione degli eroi e quella della poesia.

Ebbene, in questa sublimazione della poesia, consiste l'anima segreta del canto di Ugo Foscolo. In uno dei tanti bassorilievi che qua e là si affacciano nel carme, si stagliano con scultorea nitidezza le Muse, "custodi de' sepolcri". E mentre il tempo, come una raffica improvvisa di vento, porta

via fin dalle rovine, le Muse stanno immortali con il loro canto che allietta lo spazio fatto deserto e travalica inebriante il silenzio dei secoli. In questo bassorilievo il sentimento del tempo e quello dello spazio comunicano l'emozione di una sconfinata vastità d'orizzonte e di una profondità vertiginosa di millenni. È il mito della poesia, nata sui sepolcri, che qui è raffigurato. Sembra dunque ben naturale che alla fine, attraverso le parole profetiche di Cassandra, compaia Omero, il poeta celebratore, ed Ettore, l'eroe celebrato, il più nobile e men fortunato di tutti gli eroi, come proclamava, in sede critica e polemica, lo stesso autore.

Ma della virtù eternatrice propria delle Muse e di Omero è pienamente partecipe anche il canto di Foscolo. Perciò, giunti al termine del carne, ci si accorge che in ogni punto di esso, parli il poeta o della vita o della morte, si avverte la presenza di qualcosa che ci trascende. Come è stato scritto, veramente "in questo immenso cimitero del Foscolo si respira un'aria d'immortalità". L'infinito e l'eterno costituiscono i segni trascendentali dei *Sepolcri*. E mai come negli emblemi solenni contenuti nei versi finali essi fanno sentire il loro fascino possente e misterioso.



Ugo Foscolo

LORIS MARIA MARCHETTI

UN DIONISISMO APOCALITTICO:  
MUSICA E MUSICISTI NELL'OPERA POETICA  
DI GIOVANNI CAMERANA

In una delle prime fondamentali ricognizioni critiche della poesia di Giovanni Camerana (Casale Monferrato, 14 febbraio 1845 - Torino, 2 luglio 1905), Benedetto Croce avvertiva che tale poesia, quanto a "contenuto psicologico", era "orientata [...] verso la pittura", ricordando la "comunione spirituale" e la "fraternità" che legava il poeta piemontese a molti pittori (e, aggiungeremo noi, a scultori, architetti, musicisti, oltre naturalmente a letterati suoi contemporanei) e le sue attività collaterali di scrittore di cose d'arte e di pregevole disegnatore e acquarellista in proprio. E proseguiva: "Le pitture altrui erano comentate dalla sua poesia, e la sua poesia dipingeva quadri [...]. Il Camerana mette insieme le sue [poesie] con versi che sono come tanti tocchi di pennello, di un pennello d'impressionista, slogando lo schema consueto delle strofe, spezzandole o facendole saltare l'una nell'altra; e allorché tenta la musicalità, è poco felice [...]. Segnatamente il Camerana è pittore in ciò che la sua visione romantica si concreta quasi sempre negli spettacoli naturali"<sup>1</sup>. A parte che oggi si potrebbe discutere a ragione se il carattere pittorico dei versi di Camerana sia da considerarsi "impressionista" – lo nega ad esempio Gilberto Finzi, mentre Bärberi Squarotti parla invece ancora di "affabulazioni impressionistiche"<sup>2</sup>–,

<sup>1</sup> Benedetto Croce, *Giovanni Camerana*, in *La letteratura della nuova Italia*, I, Laterza, Roma-Bari 1973<sup>8</sup> [1914], pp. 259-260. Detto che il saggio crociano uscì primieramente nella "Critica" (IX, 1911), sarà doveroso avvertire che il primo intervento critico veramente fondato sul nostro poeta fu quello di Remigio Zena, *Giovanni Camerana*, in "Intermezzo", nn. 2-3, 20 gennaio e 10 febbraio 1890. Non sarà forse inutile ancora ricordare che il Camerana in vita non riunì mai in volume i propri versi, ritenendo poco conciliabile l'esercizio della poesia con la severa professione di magistrato (che pure non amava) e limitandosi a disperderli – talvolta firmati, talvolta segnati con pseudonimi o sigle – su riviste e giornali del tempo. La prima edizione in volume, postuma, fu quella dei *Versi*, con prefazione di Leonardo Bistolfi, Streglio, Genova-Torino-Milano s.d. (ma 1907), cui fecero seguito quella di *Poesie*, a cura di Francesco Flora, Garzanti, Milano 1956, e quella – completa, filologicamente ineccepibile e ormai di riferimento anche per il prezioso saggio introduttivo – di *Poesie*, a cura di Gilberto Finzi, Einaudi, Torino 1968, da cui trarremo le citazioni.

<sup>2</sup> Giorgi Bärberi Squarotti, *Il lungo inverno di Camerana* [1962], in *Gli inferi e il labirinto. Da Pascoli a Montale*, Cappelli, Bologna 1974, p. 73.

c'è da notare che lo stesso Croce, nella sua collaudata saggezza, aggiunge poco oltre che "sono codeste [...] di quelle definizioni che aiutano a indirizzare lo sguardo sugli atteggiamenti particolari di un artista, ma che bisogna intendere con discretezza, perché, in fondo, pittura e poesia e musica non si disgiungono mai, come non si disgiungono il paesaggio e il dramma. E drammatici sono i paesaggi del Camerana, che riflettono nelle loro luci ed ombre l'angoscia, la lotta, lo strazio cosmico; la natura è in lui, non meno che le scomposte passioni umane nel Boito, il simbolo dell'onnipresente mistero, non gaudioso e radioso, ma doloroso, cupo, terrificante"<sup>3</sup>.

Significativamente cade qui il nome di Arrigo Boito (ma, a rigore, occorrerebbe dire ricade, perché fin dall'*incipit* del saggio Croce è quasi inevitabilmente costretto a menzionare l'artista lombardo-veneto: "Al pari che in Arrigo Boito, il romanticismo fu una disposizione d'animo sincera e profonda in Giovanni Camerana [...]"), per poi proseguire: "Il Boito appoggiava la sua poesia alla sua opera di compositore [...]. Nelle strofe del Boito si sente un qualcosa di musicale [...]"<sup>4</sup>), ben a proposito evocato non soltanto come colui che, insieme con il pittore Delleani e con Giuseppe Giacosa, fu il più caro ed intimo amico del poeta, ma altresì come l'artista che in qualche misura catalizzò l'iniziazione di Camerana alla musica, apertura certo sincera profonda appassionata ma che mai giunse a tradursi neppure lontanamente in una affinità o in una correlazione quale ebbe la pittura (o, in genere, le arti della visione) con il mondo creativo cameraniano, né a livello formale nei suoi versi, come possibile tasso di musicalità (già negata dal Croce), né a livello di occasioni oggettuali e tematiche nell'immaginario poetico di lui. Neppure fu viva, nella poetica e nel concreto operare di Camerana, l'inappagata aspirazione romantica – serpeggiante per tutto l'Ottocento – a un'arte suprema che nascesse dalla sintesi di tutte le arti, dove suono parola immagine danza (alleati con il mondo dei colori, dei profumi, delle forze segrete della natura) dessero corpo a un nuovo organismo da concepirsi come espressione e tramite a un tempo verso l'Assoluto: un sogno che da E.T.A. Hoffmann passando per Richard Wagner con il suo *Gesamtkunstwerk* (opera d'arte totale), certe zone del Simbolismo, certe periferie della Scapigliatura, certe aree del Decadentismo si prolungherà almeno fino alle immaginazioni e alle sperimentazioni primonovecentesche di Aleksandr Skrjabin e del lituano Mikalojus Konstantinas Čiurlionis, diviso fra musica e pittura (ma non sarà casuale, in questo *cursus*, che la parte del leone competa ai musicisti, come primari detentori di un'arte per sua natura "astratta", a-semantica e a-iconogena come è o dovrebbe essere la musica rispetto a ogni forma di espressività verbale e figurale<sup>5</sup>). Camerana, semmai, mostra di ritenere che la scrittura

<sup>3</sup> Benedetto Croce, *Op. cit.*, p. 260.

<sup>4</sup> Id., *ivi*, p. 259.

<sup>5</sup> Per l'artista lituano si veda Maria Grazia Imarisio, *Preludio all'astrattismo: Mikalojus Konstantinas Čiurlionis*, in *Annali del Centro Pannunzio*, XXXV, Torino 2004.

in versi, nel suo farsi strutturato e concreto, possa con i suoi mezzi peculiari giungere (o tentare di giungere) a cogliere e rappresentare "l'essenza di quella unica Poesia" – per usare parole di Giorgio Vigolo – che costituisce "la sostanza ontica di tutto"<sup>6</sup>, affiancando giudiziosamente pittura e musica, evocandone temi figure ricordi suggestioni, misurandosi paritariamente con le arti sorelle senza presumere di trasformarsi in una *summa* o in una sintesi unificatrice.

Diciamo subito che due sono i musicisti che signoreggiano l'immaginario di Camerana e la cui presenza è maggiormente avvertibile nell'opera poetica: Beethoven e Wagner; il primo con coinvolgimenti diretti e citazioni frequenti e ben circoscritte; il secondo in modo più mediato e sfumato, più sullo sfondo, ma non per ciò meno cospicuo, anche perché, come quasi tutti gli intellettuali e gli artisti del secondo Ottocento, compositori drammaturghi poeti pittori, non poté sottrarsi all'onda gigantesca del wagnerismo straripante nella cultura europea – e meno che mai a Torino, la seconda capitale del wagnerismo italiano dopo Bologna (buona terza sarà Milano, che in séguito, in virtù del suo prestigioso teatro e delle sue potenti imprese editoriali, finirà quasi col monopolizzare l'incarnazione del mito wagneriano). Ma è comunque Beethoven il compositore che Camerana avverte più fraterno, forte di una solidarietà, certo un poco oleografica e convenzionale, con il creatore di enormi contrasti sentimentali, con l'artefice di passioni travolgenti e immoderate, antitetiche e titanicamente in lotta, un Beethoven demonicamente iper-romantico e byronianamente tempestoso, che plasma sentimenti smisurati e colossali applicabili a ogni risvolto della realtà e ad ogni faccia dell'esistenza. Emblematico, in questa prospettiva, è il sonetto lapidariamente intitolato *Beethoven* (dedicato allo scultore Francesco Jerace, reca la data 14 luglio 1885, ma fu pubblicato postumo in "Il Campo" il 23 luglio 1905):

È il mare, – il cupo mar, quando le trombe  
Del cielo e degli abissi, e le assordanti  
Folgori, e l'imprecar dei naufraganti  
Clamano a furia, – e l'atra notte incombe.

Poi è la pace. – In lunghe striscie d'oro  
E di cobalto il cielo e la brughiera  
Cantano insiem le strofe della sera;  
Sfiora i giunchi del lago il flebil coro.

Poi le note ti straziano, – è l'amore  
Che si prosterne, e implora, e freme, – e senti  
Salir la voluttà fino al dolore!

<sup>6</sup> Cfr. Loris Maria Marchetti, *Giorgio Vigolo, critico musicale de "Il Mondo"*, in *Annali del Centro Pannunzio*, XXXII, Torino 2001.

Fino al gemito uscente dalle tombe!  
Dorme sul drappo negro, ella, il bel fiore  
Pallido e biondo, – e l'atra notte incombe.

Il mare in tempesta e la notte, la pace lacustre e la sera, la voluttà dell'amore associata al pianto della morte... Ogni stato d'animo, ogni paesaggio naturale o interiore si offrono al commento della musica di Beethoven o possono (un po' impropriamente) venirne espressi, purché sempre calati in un clima teso, oltranzista, eccessivo nel bene e nel male, nella luce e nella tenebra, nella gioia e nel dolore, senza sfumature intermedie, senza gradazioni di tinta e di intensità.

Sempre del 1885 (e pubblicato postumo in "Il Campo" il 9 luglio 1905) è il celebre quanto bislacco sonetto *Vox magna*, ritenuto fra le prove più tipiche di un certo maledettismo tra scapigliato e decadente, dove ancora la musica beethoveniana è chiamata a contrappuntare una situazione alquanto singolare e bizzarra, tragicamente e ossessivamente visionaria:

[...]  
Scoppia il concerto; – sono i folli amori,  
Gli amor strozzati nel sangue, i terrori  
Dell'adulterio, – tutto ciò che piange

Sovra i sepolcri del peccato; – e intanto  
Qualche Beethoven spaventoso il canto  
Comanda, e volve la orchestral falange. (vv. 9-14)

Che in virtù dell'anfibologia *spaventoso* possa essere "il canto" o invece, come propenderemmo a credere, "Beethoven", di fatto il sommo Ludwig viene qui evocato per dirigere un terrificante concerto di lutto esasperato e dolori folli ("concerto" che un po' prima era stato definito "più forte ed alto di cento fanfare!"): segno che la sua musica, e forse la sua indole, apparivano a Camerana inequivocabili e antonomastici portatori di sentimenti tragici e grandiosi, ciclicamente devastanti e sconfinati.

Ma non sarà sempre così:

Augustal Reno, vasto e lento Reno,  
Vasto qual frase Beethoveniana,  
Lento come un gran pianger di campana  
Languida in decembral vespro sereno,  
[...]

recita la prima quartina del settimo dei sonetti dedicati *Ad Arnoldo Böcklin* (datato: Strasburgo, 9 ottobre 1904) e qui il riferimento al Genio di Bonn (quindi renano) sembra finalmente stemperarsi in una più serena e riposata, ancorché sempre solenne e sostenuta, dimensione poetica, senza per altro farci dimenticare che il ciclo di sonetti dedicati a Böcklin, elvetico pit-

tores visionario di celebri frequentazioni funeree e sepolcrali e come tale carissimo al cuore di Camerana (per tacere del più giovanile sonetto, del maggio '81, intestato a Giambattista Piranesi, altro campione di carceri torture rovine reali e metaforiche...), comporta globalmente una temperie espressiva che giustappunto poco ha di sereno e di lieto e di riposante, ove non si tratti, e ancora, del foscoliano "sonno della morte".

Al di là degli espliciti richiami beethoveniani, plurime sono in Camerana le occasioni di incontri musicali costantemente improntati a una concezione di musica fragorosa potente tonitruante colossale, che più che a Beethoven potrebbe dirsi ispirata a Berlioz – al Berlioz della *Grande Messe des Morts*, del *Te Deum*, della *Grande Symphonie funèbre et triomphale* –, dove il gigantismo sonoro, o prodotto da fantastiche orchestre sterminate o scaturito da un suono parossistico di organo, si erge come continuo sfondo o contrappunto o accompagnamento di situazioni cosmicamente sommosse, di scatenamenti naturali in figure e correlativi di scatenamenti e devastazioni e deflagrazioni dell'anima ("pecca e soffre il cosmo intero, nel quale le cose sono spiriti e gli spiriti cose" ben rilevava il Croce<sup>7</sup>), di rituali solenni e grandiosi, di visioni apocalittiche e spettrali, non esenti da qualche tangenza di kitsch decadentistico<sup>8</sup>:

[...] salmodianti  
Ecco elevarsi ancor le morte voci,  
L'organo espande rimbombi tonanti...  
Tutto rivive come ai dì fuggiti.  
(A Lorenzo Delleani *Sacra di San Michele*,  
vv. 11-14; 25 luglio 1880)

Ripenserò la buia cattedrale  
Piena di tombe, e i grandi archi echeggianti;  
L'immane organo urlante ancora udrò [...]  
(*Basilea*, vv. 7-9; 24 agosto 1882)

Dai precordi pareva del mostro biondo<sup>9</sup>  
Lo squillo uscisse di un milion di tube;  
Era un palpito azzurro il ciel profondo.

<sup>7</sup> Benedetto Croce, *Op. cit.*, p. 262.

<sup>8</sup> È opportuno rammentare, dando a Camerana il dovuto riconoscimento, che il suo approdo ultimo al Simbolismo e al Decadentismo (talvolta caratterizzato da stilemi e maniere un po' corvini ed effettistici), dopo la prima fase di apprendistato classicistico e l'esperienza della Scapigliatura, si compie direttamente dalla Scapigliatura stessa, vincendo ogni tentazione naturalistico/verista e senza alcun influsso di d'Annunzio (poeta alquanto estraneo al mondo e al gusto di Camerana), il quale, prescindendo dalla statura poetica incomparabilmente più alta, si immerse nel Decadentismo dopo estesi contatti con il Naturalismo. Pur nella relativa modestia dei risultati conseguiti, l'esperienza di Camerana segue una sua parabola personale ed autonoma, certo non avulsa dalle grandi coordinate del tempo.

<sup>9</sup> Una gran nuvola dorata per effetto del sole.

Nel sole intanto e di scintille accesa  
La Cattedrale assaltava la nube  
Con tutte le campane a gran distesa.

(*Gloria in excelsis*, vv. 9-14; 1885)

Dio, se dal colossale organo, dalle  
Settemila ottocento aperte trombe,  
Piomban le note a furia sulle tombe  
Del duomo, e fremon per la buia valle,

Dio stesso, il bieco Dio vendicator  
Tutti i lampi scaténa e gli uragani [...]

(*Friborgo*, vv. 1-6; 27 agosto 1892)

"Or sia il tuo carne come un trionfale  
Squillar di trombe d'oro dagli aperti  
Cieli, dai sacri eterei deserti!  
[...]  
E giunge [il canto] agli astri, e si sperde nel coro  
Delle falangi prosternate al Santo,  
Fra i cento squilli delle trombe d'oro".

(*La femme*, VI, vv. 1-3, 12-14; 20 maggio 1898)

Or chi giunge alla muta spiaggia? Tuona  
Come un rullar gigante di tamburi  
L'isola torva; e per gli anfratti oscuri,  
E per l'acque il feral canto risuona.  
[...]

(Or più tragico il vasto inno rintuona)

[...]

S'incurvano i cipressi, ardon faville,  
Splendon gli antri e le rupi, e giunge Arnoldo.  
Frangere i cieli un clangor lungo di squille!

(*Ad Arnoldo Böcklin*, V, vv. 1-4, 8, 12-14; 14 febbraio 1901)

L'immagine favorita si direbbe quella di cupe cattedrali gotiche (ripetutamente visitate dal poeta nei suoi frequenti viaggi in Svizzera, in Francia, in Germania, soprattutto nell'amatissima Olanda, "la seconda ideal mia patria santa"), dove i poderosi fiumi sonori scaturenti da organi colossali si abbattono, nell'oscurità, sulle tombe allineate con un fragore che addirittura si espande in "buia valle" a preannunciare tempeste scatenate dall'ira di un Dio vendicatore e sterminatore; ma non mancano invenzioni curiosamente barocche, come quella della singolare gara fra le trombe della nuvola e le campane del duomo (in "una delle poesie in cui maggiormente si è esercitata l'amplificazione eloquente, e l'immaginismo alla

Hugo, di Camerana<sup>10</sup>) o quella di Arnold Böcklin in persona che, negli ultimi versi citati, approda alla famosa Isola dei morti da lui stesso dipinta (isola "torva" e naturalmente ricca di cipressi...) e col suo arrivo riesce a tramutare in un "clangor lungo di squille" quello che in precedenza era un "feral canto" simile a un "rullar gigante di tamburi".

A un clima di così esasperata ed elefantiaca suggestione musicale non sfugge nemmeno Arturo Toscanini, a cui l'amico dedica un sonetto (*Ad Arturo Toscanini*; Torino, 23 aprile 1900; pubblicato postumo in "Il Campo" il 9 luglio 1905) "per il *Nerone* di Arrigo Boito" e che, pur con tutta la retorica e l'enfasi e la magniloquenza del caso, non sarà disdicevole leggere integralmente, se non altro come vibrante documento di una certa sensibilità del tempo:

Sei tu il fuoco?... Sei tu l'occulto fuoco,  
Il terribile fuoco interiore?  
Sei tu il rogo, e nel gran cerchio di ardore  
Sei tu l'eroe che per la sfida invoco?

Parli tu al tuon che squassa il ciel di croco  
Delle Valchirie, sogni tu il clangore  
Delle trombe di Dio, sei tu il fulgore  
Sideral che attraversa l'aër fioco?

Vedi tu i gorgi spalancarsi, quando  
Scuoti nel pugno la ruggente orchestra  
Come un vessillo ed un trionfal brando?

Trionfal spada, esci nel sole, in alto  
Riscintillando e fulminando a destra  
E a manca, ultrice Iddia nel novo assalto!

In realtà, la vicenda del *Nerone* di Boito fu lunga e complessa. All'opera il compositore lavorò dal 1875 all'anno della morte, il 1918, senza concluderla, ma il libretto, redatto dall'autore stesso (secondo una prassi glorificata da Richard Wagner), fu pubblicato in forma di tragedia in versi già nel 1901 presso Treves; la "prima" del lavoro, portato a compimento da Antonio Smareglia e Vincenzo Tommasini sotto la vigile supervisione dello stesso Toscanini, fu in fine diretta da questi alla Scala il 1° maggio del 1924, con esiti strepitosi sotto il profilo dell'allestimento e della scenotecnica che tuttavia non valsero a far entrare in repertorio il dramma ormai irrimediabilmente "datato". Ma Arturo Toscanini, che doveva pure dirigere la "prima" postuma dell'incompiuta *Turandot* di Puccini (terminata da Franco Alfano) sempre alla Scala il 26 aprile del 1926, era anche stato uno degli artefici della fortuna italiana di Wagner (accanto a direttori quali Angelo Mariani, Marino e Luigi Mancinelli, Giuseppe Martucci, Franco Faccio, Vittorio Maria

<sup>10</sup> Gilberto Finzi, *Note ai testi*, in G.C., *Poesie* cit., p. 298.

Vanzo, Cleofonte Campanini), dirigendo la prima rappresentazione in lingua italiana della *Götterdämmerung* (Crepuscolo degli Dei) al Teatro Regio di Torino il 22 dicembre 1895, nonché la “prima” in lingua italiana del *Siegfried* alla Scala il 26 dicembre 1899. La “prima” in lingua italiana di *Die Walküre* (La Valchiria) si era tenuta al Regio di Torino il 22 dicembre 1891 sotto la direzione di Vanzo<sup>11</sup> e da quel momento questa figura emblematica della mitologia nordica (ognuna delle vergini guerriere figlie di Wotan e di Erda a cui spetta principalmente il compito di raccogliere i guerrieri caduti valorosamente sul campo di battaglia e di condurli al Walhalla, una specie di paradiso degli eroi) prese a popolare la fantasia di musicisti e poeti e ad entrare nel novero delle icone letterarie in voga nei salotti mondani e culturali.

Fra gli esemplari italiani, come non rammentare almeno l'elegia carducciana *Alle Valchirie* ("Bionde Valchirie, a voi diletta sferzar de' cavalli, | sopra i nembi natando, l'erte criniere al cielo [...]), scritta dopo l'assassinio a Ginevra di Elisabetta d'Austria il 10 settembre 1898 ("Per i funerali di Elisabetta Imperatrice Regina"), in cui si invitano le bellissime vergini guerriere a trasportare la sovrana uccisa (vittima a sua volta della nemesi storica che grava sugli Absburgo) a "Corcira bella" nell'"azzurro Jonio" dove presso "gli aranci in fiore" ancora si odono i sospiri amorosi di Saffo e i canti soavi di Heine, poeta prediletto della Scomparsa.

Carducci non fu il solo a immortalare nei suoi versi le Valchirie, altri – Camerana fu forse il primo – addirittura lo precedettero (sia pure di poco) se è vero che già in data 5 luglio 1895 il nostro poeta riserva un sonetto ("Su, galoppate adunque, – trasvolate") a queste figure del mito, quasi sempre colte (per prepotente influsso wagneriano) nell'atto della loro celebre "cavalcata", qui tuttavia chiamate in causa come avanguardia in una sorta di cavalcata e ridda infernale di donne tempestosamente amate in passato e ora ridotte a "larve", a "spetri", ormai "furie", "pantere", secondo un'iconologia esemplata su un decadentistico estetismo:

Su, galoppate adunque, – trasvolate  
Per la tempesta, sui fiammei corsier,  
Le lance in pugno, a visiere calate,  
Sacre Valchirie dell'alto pensier.

E dal buio uragan, dalle squarciate  
Nubi di zolfo, erompa il guerrier  
Suon delle trombe; e voi, spetri, passate,  
Passate, amori, sui fiammei corsier!

<sup>11</sup> Fin dal 1883, comunque, i pubblici di Venezia, Bologna, Firenze, Roma, Torino, Milano e Trieste avevano avuto l'opportunità di assistere alla rappresentazione integrale in lingua tedesca della Tetralogia wagneriana, recata in *tournée* dalla Compagnia dell'impresario austriaco Angelo Neumann. Il primo dramma wagneriano rappresentato in Italia in lingua italiana fu *Lobengrin*, andato in scena al Teatro Comunale di Bologna il 10 novembre 1871 con la direzione di Angelo Mariani.

Passate, o larve che adorai, rintroni  
Sotto il galoppo e oscilli il suol, – passate  
O larve, infra il muggiar dei sette tuoni;

Passate, o grandi sguardi e chiome nere,  
Sante falangi ed arpe, e scatenate  
Furie, – inni agli astri ed urli di pantere.

L'immagine topica la ritroviamo d'ora innanzi con frequenza davvero ragguardevole, a indicare che l'evocazione di queste traghettatrici di morti, sia pure con funzioni e caratteri lievemente variati, riveste una necessità ormai primaria nell'immaginario poetico di Camerana per ciò che concerne le declinazioni funebri e mortuarie della sua visione, anche quando tali marchiature, tacitamente serpeggianti, non mostrino vistose esibizioni:

La Valchiria son io, serrata in arme,  
Ritta sul monte in mezzo al fulgorare  
Degli uragani, e udente, immota, il carme [...]  
(*La femme*, V, vv. 9-11; 27 marzo 1898)

Or voi, fulve criniere,  
Perché, o Valchirie, ancor non apparite,  
Via volanti fra il tuon, larve guerriere?...  
(*Tempeste*, vv. 12-14; 30 luglio 1899)

E ancora queste divinità minori troveremo in testi già citati, come il sonetto *Ad Arturo Toscanini* del 1900 ("Parli tu al tuon che squassa il ciel di croco | Delle Valchirie [...]?", vv. 5-6) o il settimo della serie dedicata a Böcklin del 9 ottobre 1904 ("Inabissaron gli urli e la zagaglia | Delle Valchirie?", vv. 9-10<sup>12</sup>).

Espliciti riferimenti a temi personaggi situazioni wagneriane, per quanto sia a nostra conoscenza, non compaiono ulteriormente nel *corpus* poetico di Camerana (al di là di sottili suggestioni indirette e sotterranee sempre possibili, in armonia con lo spirito e il gusto del tempo largamente impregnato di pervasivo wagnerismo), con l'eccezione di un singolare componimento senza titolo, datato: "Torino, 23 settembre 1901, sera", a riguardo del quale Finzi si domanda, non senza buone ragioni: "Frammento o parte finale di poesia più lunga?"<sup>13</sup>:

E ancor mi tuoni, mare fragoroso,  
Notturmo, entro il pensier di nostalgia,  
La tua wagneriana teodia  
Senza chiusa giammai, senza riposo...

<sup>12</sup> Noteremo, per curiosità, come in entrambi questi casi il sintagma "*Delle Valchirie*" si trovi in posizione di rilievo in inizio di verso nell'ambito di enjambement peraltro non fortissimi.

<sup>13</sup> Gilberto Finzi, in *Op. cit.*, p. 310.

Senza volerci addentrare nel problema posto dal critico, ma non senza osservare che resta un poco misterioso il ricorso specifico al termine dantesco "teodia" (*Paradiso*, XXV, 73, puntualmente chiosato da Gabriele d'Annunzio nel *Libro segreto*: "Teodia è canto in onore del dio. Dante l'accorda alla sua terza rima nel cielo ottavo del Paradiso, nel cielo stellato [...])", è però evidente che in senso più lato il poeta moderno allude alla wagneriana "melodia infinita", ossia al procedimento stilistico ed espressivo adottato radicalmente dal compositore nei suoi drammi a partire da *Tristan und Isolde* in virtù del quale il flusso musicale, non interrotto da alcuna forma "chiusa" o da intrusioni strutturali e costruttive, procede liberamente con salvaguardia e potenziamento dei valori simbolici referenziali evocativi – quasi la musica sia la lingua dell'inesprimibile e dell'inconscio –, come rivolto e orientato appunto "all'infinito". Ma se in Wagner l'elaborazione stilistico-espressivo-simbolica tende a un approdo metafisico-religioso o comunque trascendentale, nel tormentato e pessimista poeta piemontese ancora una volta il fragore del mare che si ripete con continua regolarità ed eterna monotonia, senza mai interrompersi e posare, altro non fa che rinnovare sentimenti di tedio, di affanno, di oppressione, di inappagata nostalgia...

Si direbbe, per concludere, che in Camerana la presenza della musica e del *Musikalisch*, sebbene vasta e non marginale, sia inscindibile da condizioni dolorosamente tragiche e da situazioni drammaticamente esasperate, senza mai coniugarsi con più serene identificazioni o più intime e luminose acquisizioni. È pur vero che, per onor di completezza, potremmo citare un sonetto scherzoso e decisamente "minore", *La piva*, del 4 novembre 1897 o un altro sonetto anch'esso scherzoso ancora dedicato *Ad Arturo Toscanini* (del 14 aprile 1900, quindi di pochi giorni anteriore a quello più volte segnalato) e fondato sul tradizionale procedimento retorico consistente nel costruire il testo con pura abilità solo per poter concludere "Bravo, ma bravo il nostro Toscanini"; e ancora potremmo ripescare un lontano componimento del 19 giugno 1874 ("Era il villaggio dove un dì bambina") dove facciamo conoscenza con una fanciulla "carina" e "tranquilla" che, seduta al pianoforte in una stanza bianca, esegue "una tedesca melodia" creando un "morbido incanto"; ma sono segnali troppo deboli per poter cambiare di segno a un accostamento che, nel *côté* di Camerana, si consuma sempre su livelli tempestosamente torbidi tormentosi esagitati, o visionariamente deliranti e colossali e grandiosamente funebri e luttuosi<sup>14</sup>. Si direbbe che il poeta individui nella musica l'espressione perfetta e incontrastata di un dionisismo deprivato di ogni possibile valenza vitalistica e radiosa, intento unicamente a sprofondare nell'abisso più atroce ed infernale della fosca tragedia, della immane catastrofe. Di una catastrofe affatto ignara di catarsi.

<sup>14</sup> Sul piano stilistico ne è lampante spia, fra le molte menzionabili, il reiterato impiego in rima della coppia *trombe/tombe* (cfr. *Beethoven*: v. 1 'trombe', v. 12 'tombe'; *Friborgo*: v. 2 'trombe', v. 3 'tombe'; ecc.).

ARNALDO DI BENEDETTO

MOMENTI DELLA FORTUNA  
D'UN FILOSOFO FRANCESE IN ITALIA:  
NOTA SU CARLO LEVI E ALAIN

Nel 1960, così Sergio Solmi rievocava, in termini generazionali, il proprio percorso, e quello di suoi affini, attraverso il pensiero estetico del primo Novecento:

*Quanto dell'estetica crociana è ancora ben vivo, insomma, è la riaffermazione dell'esistenza del "bello" - nell'accezione nuova che il pensiero moderno ha sviluppato dalle aporie terminologiche dell'estetica classica -, e la sua qualificazione generale. E per questa parte l'insegnamento del Croce, che all'inizio della sua influenza si confuse in qualche punto per noi (sia pure indebitamente, in senso rigoroso) con le finezze dell'intuizionismo bergsoniano, ci parve in seguito non contrastasse affatto, anzi fondamentalmente si accordasse, con quanto di più aperto il pensiero moderno andava elaborando in fatto di estetica generale, come la delicata fenomenologia psicologica e sociologica di un Alain o lo sperimentalismo pragmatico di un Dewey.<sup>1</sup>*

A Croce erano affiancati Bergson, Alain e John Dewey, i cui insegnamenti figuravano come complementari a quello di Croce, non contrapposti ad esso. L'accostamento dei due filosofi francesi a quello americano va inteso, ovviamente, come una sequenza intervallata, giacché *Art As Experience* di Dewey, a cui allude Solmi, fu un'opera importante ma tarda di quel coetaneo di Bergson. Uscì nel 1934 (giudicata molto positivamente da Croce, fu tradotta in italiano, non felicemente, nel 1951).

Rispondendo, pochi anni dopo, a un intervistatore, Solmi anche

<sup>1</sup> *Otto domande sulla critica letteraria in Italia*, in S. Solmi, *Letteratura e società*, a cura di G. Pacchiano, Adelphi, Milano 2000, p. 320.

dichiarava:

*Naturalmente le nostre giovinezze furono contrassegnate dall'insegnamento crociano. [...] Vedevamo soprattutto Croce come demolitore di problemi insussistenti. D'altra parte cercavamo di conciliare il suo insegnamento con l'esprit de finesse che ci sembrava di riconoscere nei filosofi e critici, soprattutto francesi, che allora frequentavamo, da Bergson a Thibaudet, da Alain a Rivière.<sup>2</sup>*

È nel 1969, ricordando il carattere per nulla accademico della sua giovanile formazione letteraria:

*Ho letto i poeti, ma, più che i poeti, pensatori, saggisti, romanzieri di ogni tempo e paese. Adolescente, su di un quadro classicistico, ebbi la rivelazione dei simbolisti francesi, e, subordinatamente, dei vociani e dei futuristi. Lessi in quegli anni lontani, probabilmente fraintendendoli, Schopenhauer e Nietzsche. Sui vent'anni, subito dopo la prima guerra, subii l'influsso dell'idealismo italiano, soprattutto di Croce, integrato da filosofi e scrittori come Bergson, Alain, Valéry.<sup>3</sup>*

Qui lo storico di sé scandisce i tempi; sono indicate le letture essenziali, in particolare, dei vent'anni: Croce, Bergson, Alain e Valéry. Nessuna esigenza di modesto carrierismo, o di specialismo universitario, alla loro radice. Altrove Solmi stesso dà alcune indicazioni sul suo avvicinamento ad Alain. Aveva accolto come un invito alla conoscenza del filosofo francese i due articoli di Luigi Emery e di Alfredo Gargiulo, usciti rispettivamente sul "Baretti" e sulla "Fiera letteraria" nel 1925 e nel 1926.<sup>4</sup> Ed era stato proprio lo scrittore d'estetica a sollecitare inizialmente il suo interesse: in primo luogo, l'autore del *Système des Beaux-Arts*, uscito nel 1920, a cui erano seguiti, a ruota, i *Propos sur l'esthétique* (1923). Già nel 1927 Solmi pubblicava in effetti, sul "Convegno", un saggio dal titolo *L'estetica di Alain*, che esplicitamente moveva da Gargiulo e da Emery.

Gargiulo e soprattutto Solmi rappresentano i momenti più rilevanti della fortuna di Alain in Italia. Ma altri ve ne furono, e non trascurabili. Di lui scrisse con simpatia Adriano Tilgher. Beniamino Dal Fabbro tradusse il *Système des Beaux-Arts* (1947); Dino Formaggio, le *Vingt leçons sur les Beaux-Arts* (1953), il libro di Alain certamente più trascurato dei suoi tre di estetica. Un omaggio ad Alain figura anche tra gli scritti letterari del pittore

<sup>2</sup> A colloquio con Sergio Solmi, in S. Solmi, *La letteratura italiana contemporanea*, tomo I, a cura di G. Pacchiano, Adelphi, Milano 1992, p. 497. Il "colloquio" è del 1963.

<sup>3</sup> S. Solmi, *Risposta a un questionario*, in *Letteratura e società* cit., p. 387. Il testo è del 1969. Vd. anche *Sette domande sui poeti e sulla poesia*, in *Letteratura e società* cit., p. 391, dove Solmi si dichiarava "un appassionato lettore di saggi e di romanzi. Leggo poca poesia"; e si definiva "un vecchio crociano".

<sup>4</sup> L. Emery, *I Ragionamenti di Alano*, in "Il Baretti", II, aprile 1925, n. 6-7, pp. 31-32; A. Gargiulo, "Felice chi orna una pietra dura", in "La fiera letteraria", 3 ottobre 1926 (poi in *Scritti di estetica*, a cura di Manlio Castiglioni, Le Monnier, Firenze 1952, pp. 244-48).

e scrittore torinese Carlo Levi, col quale restiamo nella cerchia gobettiana frequentata da Emery e da Solmi:<sup>5</sup>

*Difficilmente, credo, si può provare, almeno da persone del mio temperamento (scriveva), un piacere più vivo che ad aprire a caso uno dei volumi di Alain, a penetrare in quella sua prosa densa, corposa e ardita, piena, come lo sono gli oggetti, insieme di chiarezza e di ambiguità.*

*Ambiguità* come ricchezza, evidentemente. Pluralità di significati, ed ellissi cariche di senso. Levi parlava di “un piacere artistico, estetico, cioè legato ai sensi, fisico anziché metafisico” che pervadeva il lettore; a suo modo, anche lui rendeva omaggio allo *stile di pensiero* del filosofo francese: alla sua *prosa*, come a quella che chiamava la “forma del suo pensiero”, la sua “armonia felice”, della quale scorgeva il fondo etico:

*È una continua lezione di metodo, che è insieme una lezione di eleganza: una saggezza sicura di sé e insieme sempre pericolante, perché mobile, imprevedibile e irripetibile. Perciò non puoi distinguervi poesia da filosofia [...].*

*[...] la vera ragione, e non mia in particolare ma di tutti, di riconoscenza per Alain, non sta in questo o in quello dei suoi pensieri; ma nella forma del suo pensiero, che è viva libertà, nel suo atteggiamento verso il mondo, nella sua difesa della volontà creatrice, della felicità volontaria, della resistenza; e soprattutto della massima e fondamentale virtù, il coraggio di pensare, il coraggio di vivere.*

Levi non mostra però uno specifico o predominante interesse per la dottrina estetica di Alain. Egli fu, per lui, “uno straordinario eccitante e suscitatore di pensiero”; e Levi sottolineava “gli evidenti rapporti (anche se su piani diversi e con risultati diversi e talvolta opposti)” di quello che è uno dei suoi libri maggiori: *Paura della libertà* (1946, ma datato: 1939), “con il pensiero di Alain”. Indicava inoltre nello scritto *Les dieux* (del 1933) “forse il più magistrale in lui”. Ma lesse certo con interesse anche i *Préliminaires à la mythologie*, che comprendono due saggi dedicati rispettivamente alle *Sources de la mythologie enfantine* e alla *Mythologie humaine*; considerati quasi uno schizzo di *Les dieux*, essi furono scritti anteriormente ma pubblicati solo nel 1943.

La concezione di Alain per cui l'uomo crea i riti e le cerimonie per attenuare e contenere il terrore primordiale, mai veramente annientato (di qui la loro perenne attualità), che è alla radice delle religioni come delle regole e leggi sociali, ha in effetti un riscontro non passivo nel libro del pittore

<sup>5</sup> C. Levi, *Alain*, in *Prima e dopo le parole. Scritti e discorsi sulla letteratura*, a cura di G. De Donato e R. Galvagno, Donzelli, Roma 2001, pp. 165-67 (pubblicato per la prima volta in questo volume; il dattiloscritto è datato: 24 gennaio 1952).

torinese. Più che contraddire Alain, citato solo incidentalmente,<sup>6</sup> Levi cerca semmai (nel senso del pensiero dialettico) di “superarlo”, o, se si preferisce, di mostrare l'altra faccia della medaglia. Riti, cerimonie, regole e leggi si irrigidiscono e finiscono, sostiene, col condurre alla degenerazione delle religioni e delle istituzioni politiche, all'“idolatria”; il *sacro* scade a *sacrificale*; così è stato finora, e l'uomo deve ancora scoprire la propria libertà nella sua pienezza. È possibile peraltro avvertire l'incidenza di Alain anche in questo èsito. Il pensatore francese non si stancava in effetti di ripetere come *ogni* potere fatalmente si chiuda in sé e si corrompa trasformandosi in tirannide, la quale non è solo quella più facilmente riconoscibile e denunciabile per tale; gli stessi partiti politici, tutti, cadono presto nell'accecamento, per la preoccupazione, che finisce col dominarli e diventare fine a sé stessa, della propria conservazione e rafforzamento. E se lo Stato in particolare non è, secondo la sua concezione, che una *machine à vivre*, utile come la carrucola o il verricello, proprio per salvaguardarne la funzionalità esso non va intralciato dal potere corrotto. Contro gli *inevitabili* abusi del potere al cittadino tocca svolgere un'azione instancabile di controllo e sospetto. Nonostante tutto, la concezione di Alain non è pessimista; con linguaggio drammaticamente colorito e profetico, anche Levi sostiene: “Finché vi sono dieci uomini giusti, la città non viene distrutta; finché ve n'è uno solo essa continua ad esistere”.

Più problematica è l'altra indicazione dell'artista torinese: la possibile suggestione dell'"antico insegnamento" di Alain anche in un luogo di quello che alcuni giudicano il suo capolavoro letterario, e che certo è un libro dotato di un'estrosa intelligenza e di una forza rappresentativa e polemica che mai più si sarebbero ripetuti nella sua carriera di scrittore. Alludo all'*Orologio*, e al passo dove Andrea espone la sua celebre teoria dei *Contadini* e dei *Luigini*: categorie entro le quali è possibile includere l'intera società italiana. Non si tratta di classi sociali, nel senso marxista, né di raggruppamenti politici. I Contadini e i Luigini sono in ogni strato o categoria sociale. I primi sono i produttori, solo grazie a loro vive la società italiana; e possono essere contadini veri e propri, operai, preti, industriali, possidenti agricoli, pittori, medici, intellettuali e altro ancora. “Sono Contadini tutti quelli che fanno le cose, che le creano, che le amano, che non se ne contentano”. I Luigini (il nome, com'è noto, fa riferimento a un personaggio di *Cristo si è fermato a Eboli*, don Luigi Magalone, podestà di Gagliano) “sono quelli che dipendono e comandano; e amano e odiano le gerarchie, e servono e imperano”; se ne trovano, in varia misura, negli stessi àmbiti nei quali operano i Contadini. Vi sono operai luigini, come preti, magistrati, militari, burocrati, industriali (soprattutto i più grandi), “politici”, letterati, ecc. Persino quando siano essi stessi sfruttati, hanno a loro

<sup>6</sup> C. Levi, *Paura della libertà*, Einaudi, Torino 1975, p. 71: “La fissazione dello stile è la caratteristica dell'arte popolare, come dell'arte infantile, se è vero, come dice Alain, che i bambini vivono in un mondo abitato soltanto da dèi”.

volta la vocazione allo sfruttamento degli altri, alla sopraffazione parassitaria. Molti di loro sono uomini cosiddetti di potere, e anche loro “servono e imperano”, come dice Andrea (nessuno è tanto condizionato come gli uomini di potere, disse una volta, nel corso d’un’intervista, Alberto Moravia). Anche i partiti politici hanno o finiscono con l’assumere tutti, prima o poi, un’impronta “luiginesca”. I Luigini sono, in Italia, l’inamovibile e trasformistica maggioranza, sia pure di poco, che necessita d’una forte minoranza di Contadini; perché “ogni Luigino ha bisogno di un Contadino per vivere, per succhiarlo e nutrirsene”.

Più che in puntuali corrispondenze di luoghi, mi sembra che l’affinità con Alain sia proprio nella contrapposizione fra le due categorie psicologiche ed etiche. Il francese calca molto più l’accento, però, sulla parte attiva che tocca a quello che chiama anche lo *schiaivo* contro la *forza*; o, in altri termini, a chi è in grado di “pensare” contro la “società che dorme”, passiva o tirannica:

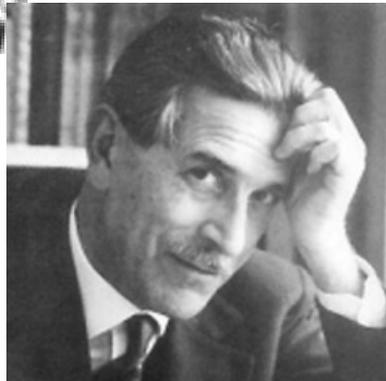
*L’individuo che pensa contro la società che dorme, ecco l’eterna storia, e la primavera ha sempre da vincere lo stesso inverno.*

La democrazia, diceva anche, non esiste “di per sé stessa”; in ogni società detta democratica, essa convive, di fatto, con la monarchia e l’oligarchia. In tali condizioni, essa consiste dunque in “uno sforzo continuo dei governati contro gli abusi del potere”.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Vd. rispettivamente: S. Solmi, *Introduzione a Alain, Cento e un ragionamenti*, a cura di S. Solmi, Einaudi, Torino 1975<sup>2</sup>, p. XIV; e *Partiti organizzati e Il terzo potere*, ivi, pp. 156-57, 158-59.



Giacomo Noventa



Mario Soldati

GIOVANNI RAMELLA

UN GIUDIZIO DI GIACOMO NOVENTA SU MARIO SOLDATI

Il sodalizio di Mario Soldati con Giacomo Ca' Zorzi Noventa è noto. Esso risale ai tempi del soggiorno torinese del poeta veneziano, più anziano di oltre un decennio, e si cementa durante gli anni dell'esilio a Parigi e in Savoia, ove con Soldati inizia la composizione de *Il Castogallo*.

Soldati, che diventerà l'amico di una vita, lo accompagna nelle sue peregrinazioni tra la Francia, Torino e Venezia; insieme meditano il progetto, non realizzato, di sceneggiatura di un film. Il nome di Soldati compare più volte in *Versi e poesie*, in cui il poeta veneziano ha raccolto le sue liriche in dialetto e in lingua.

L'omaggio più significativo reso a Soldati dall'amico è l'assunzione a personaggio-interlocutore – ruolo congeniale del resto all'autore de *L'attore* – nel dialogo *Il vescovo di Prato* pubblicato nel 1958. In esso vien posto in bocca a Soldati personaggio un giudizio sulla sua opera di narratore, che è forse tra i più acuti che siano stati pronunciati e con cui la critica soldatiana, nell'approssimarsi delle celebrazioni centenarie, dovrebbe fare i conti:

*La mia vita e i miei scritti hanno questo di buono. Che non li prendo sul serio. Ma forse qualche cosa di più. Che sono la storia di un colpevole, di un musicista in La giacca verde, di un impresario in La finestra, di un regista in Le Lettere da Capri, di un avvocato in Il vero Silvestri, che si vergogna d'essere un colpevole di fronte a un uomo o a una donna che sembrano essere santi o che egli crede santi o semplicemente virtuosi, e questa virtù o santità a scheggia a scheggia si sgretola, si rivela come un'illusione o finzione, e il colpevole incomincia a non vergognarsi più delle proprie colpe [...].<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> G. Noventa, *Il Vescovo di Prato*, in *Tre parole sulla Resistenza e altri scritti*, Vallecchi, Firenze 1973, pp. 50-51.

Alla maliziosa insinuazione di Emilio Sarpi, lo pseudonimo di Giacomo Noventa, che il colpevole cominci “*a compiacersene, pensando che la virtù non è di questo mondo*”, Soldati oppone:

*No. Non è come ti pare. Se i miei colpevoli finissero per compiacersi delle proprie colpe, essi non racconterebbero che la loro storia apparente. Mentre io ho voluto che abbandonassero le loro colpe di ogni giorno, che non se ne vergognassero più, per impadronirsi di quella che è la loro vera colpa. Anche mia, sì, ma di ogni uomo, credo. Almeno in germe, almeno come un pericolo. Questa colpa, questo pericolo di non credere nella bontà altrui. Di non credere che uomini migliori di noi esistano. I miei personaggi, i miei colpevoli non precipitano mai nella disperazione e nel fango per le loro colpe di ogni giorno: ma per questa colpa essenziale. Perché rifiutano di impadronirsi. Di dominarla, se non di distruggerla. Di dominare lo scetticismo che sorge naturalmente in noi, quando qualche essere umano, che abbiamo ammirato ed amato, si rivela per quello che è e per tutto il contrario di quello che ha finto di essere.<sup>2</sup>*

Dopo aver precisato che “*è soprattutto la catastrofe dei miei personaggi che io prendo sul serio*”, Soldati conclude con una riflessione moraleggiante:

*Oserei dire perfino che dobbiamo tanto più credere nella bontà e nella santità, quanto più dolorose sono le nostre esperienze, quanto più grandi le nostre delusioni. Che dobbiamo credere in ciò che dovrebbe essere, quanto più crediamo in ciò che è.<sup>3</sup>*

Il dibattito, che ha preso l'avvio dalla distinzione, necessaria in una concezione realistica dell'uomo, tra l'essere e il dover essere, illumina dall'interno il mondo morale dello scrittore e ne coglie l'essenza. Il giudizio di Noventa (o di Soldati stesso, se prendiamo per buona l'identificazione dello scrittore con il personaggio rappresentato) fa giustizia di frettolose letture dell'opera soldatiana, incapaci di penetrare oltre la superficie di una scrittura intenzionalmente disadorna, di percepire la tensione che attraversa i fondali di uno scenario grigio, non investito dal soffio di ideali, e soprattutto di misurare la distanza dello scrittore dai suoi personaggi, di cui non è complice, ma giudice. Noventa gli strappa la maschera di sorridente bonarietà e scopre il volto del moralista, sia pure un moralista non arcigno e impietoso, ma umano e comprensivo. L'acume del suo giudizio risiede proprio nel far emergere la correlazione tra la certezza dell'esistenza del male e la fede nel suo contrario, in un permanente rapporto tensivo. La cancellazione di uno dei due poli della dialettica, l'ottimismo alla *Candide*

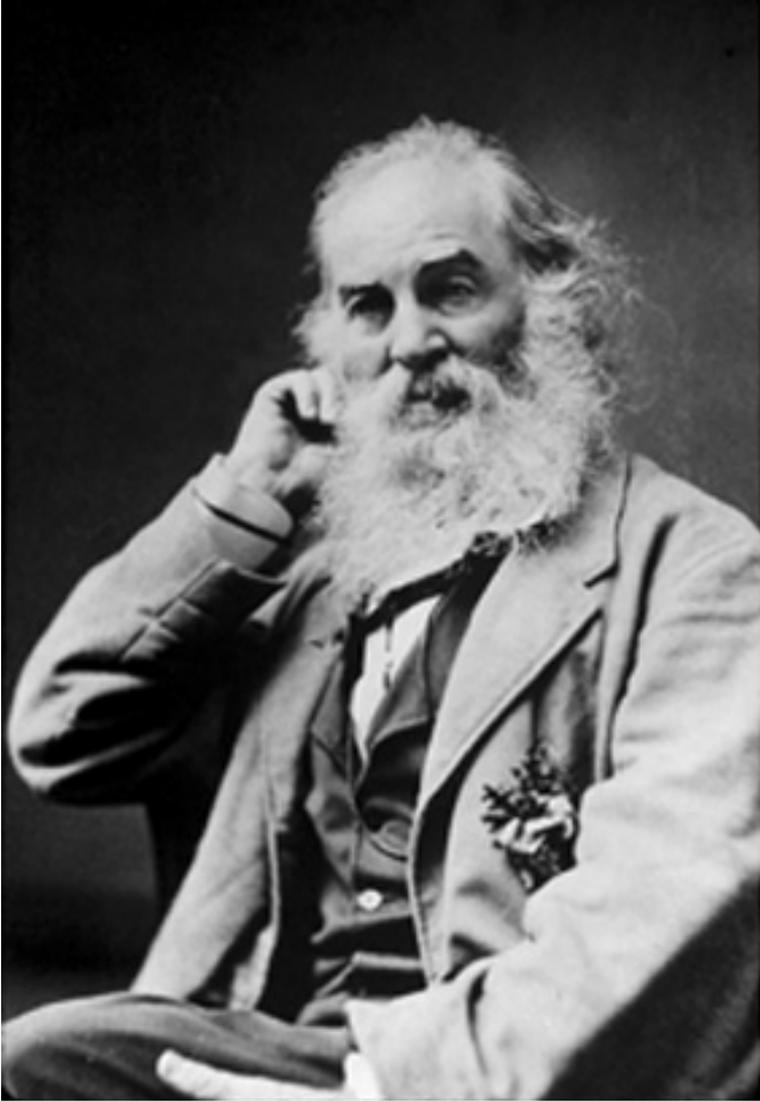
<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 51.

o un pessimismo irriducibile, pregiudicherebbe la comprensione dell'universo mentale di Soldati, lo svuoterebbe di senso. Realismo e moralismo pertanto in lui non sono in contraddizione, semmai sono complementari, nel senso che l'uno postula l'altro. L'alta qualità del suo moralismo lo apparenterebbe alla grande famiglia degli scrittori cattolici francesi della prima metà del Novecento, da Mauriac a Bernanos, al primo soprattutto, per la denuncia spietata del vizio più diffuso, l'accettazione della propria mediocrità come orizzonte invalicabile e quasi connaturato all'essere stesso dell'uomo. Come ne *La farisea* e in *Thérèse Desqueyroux* di François Mauriac, il peccato capitale non consiste tanto in singoli atti di trasgressione della legge morale o in consapevoli ribellioni all'ordine dei valori, ma nell'accidioso abbandono al ritmo di una quotidianità avvilita, scandito da abitudini all'insegna della ripetitività. È un peccato che intossica e corrode le fibre dell'esistenza, soffocando ogni volontà di riscatto e di ascesa. Come il personaggio Soldati ricorda, la propria miseria è assunta come paradigma ineludibile di comportamento. Le stesse radici della fede sono estirpate, se per "*credere nella bontà*" bisogna compiere un atto di fede. Fede come visione al di là delle apparenze, inscindibile dalla constatazione del male; è proprio da questa che quella si innerva.

A questo punto una domanda si impone: il discorso di Noventa-Soldati non tende a spostare la questione dalla morale alla fede, se per fede s'intende un salto di qualità che dischiuderebbe un orizzonte di vita nuova e diversa, che i personaggi soldatiani non fanno o non vogliono compiere?

Come si vede, nella prospettiva critica di Noventa Soldati è uno scrittore alle prese con le grandi domande di senso dell'esistenza, con una mal dissimulata inquietudine religiosa che lo lega attraverso una trama di fili invisibili alla tradizione letteraria francese, pur con una originalità ch'è tutta sua. Uno scrittore di respiro europeo dunque, come anche questa nostra nota vorrebbe confermare, se ce ne fosse bisogno.



Walt Whitman

MARCELLA ARTUSIO RASPO

LA POESIA DI WALT WHITMAN COME ARCHETIPO  
DEL VITALISMO E DEL MITO AMERICANO  
DELLA SOCIETÀ FELICE

L'aspetto più sorprendente del percorso esistenziale ed artistico di Walt Whitman, sicuramente il poeta più significativo dell'Ottocento americano, è da ricercarsi, a distanza di oltre un secolo dalla sua morte (1892), nella straordinaria attualità delle tematiche politiche, filosofiche, etico-civili, religiose che attraversano *Foglie d'erba* (1855), l'unica opera poetica di Whitman (ampliata attraverso ben nove edizioni), scritta in forme epico-liriche, epico-drammatiche, narrative. Poema assolutamente innovativo e rivoluzionario anche sul piano del linguaggio, libero, naturale, sciolto da rima e metrica, eccetto in alcune liriche in cui Whitman si lega alla tradizione romantica; linguaggio rivolto all'uomo moderno, all'America del Nuovo Mondo che andava creando parole nuove improntate ad espressioni gergali nella dinamica e nel metamorfismo del vivere.

Whitman è il cantore dell'epopea pionieristica (l'archetipo più profondo della sua poesia è simboleggiato dai pionieri dell'Ovest; egli stesso fu minatore in California) legata nella seconda metà dell'Ottocento agli sviluppi di un capitalismo dai ritmi più veloci e vitalistici rispetto al capitalismo della vecchia Europa da cui provenivano incessanti flussi migratori di popoli che andavano ad occupare una terra vergine, tutta da esplorare e che scommettevano su una nuova esperienza di vita e di società per lasciarsi alle spalle una miseria atavica. I primi a sbarcare in America a partire dal XVII secolo furono i Padri pellegrini seguiti da immigrati dalle diverse etnie, radici, culture, dalle più svariate tipologie umane, ruoli, mestieri, che all'epoca di Whitman costituivano 100 milioni di abitanti i quali si riconobbero, attraverso l'avvicinarsi di intere generazioni, in *Foglie d'erba*, poema considerato la Bibbia laica degli americani per un'identificazione profonda, un inconscio collettivo, un'ambivalenza e polivalenza del sentire che va da Whitman al popolo americano e viceversa. Il poeta si autodefinisce "Bardo d'America", bardo con un richiamo ancestrale alle origini antiche della poe-

sia. Per contrapposizione, il riferimento all'America indica un modo radicalmente nuovo di concepire l'avventura umana in quella dialettica dei contrari nell'eterno divenire del tutto, di matrice eraclitea, che accompagna tutta la poesia di Whitman: i continui contrasti in quei versi che il poeta definisce "neutri" in cui afferma tutto e il contrario di tutto corrispondono ai forti contrasti e contrappunti della vita americana, alla gamma delle varianti esistenziali e sociali attraverso le quali il popolo americano ha rivendicato il suo diritto alla ricerca della felicità sancito dalla Costituzione. Soltanto un popolo giovane ricco di speranza in un futuro migliore (l'erba, tra le tante connotazioni, simboleggia soprattutto la speranza) poteva concepire l'idea originaria di questo diritto intesa come ritorno all'Eden, alla Terra Promessa, come realizzazione del Regno di Dio in terra secondo una fede profondamente radicata nel protestantesimo. Whitman, che era nato nel 1819 a Long Island, l'isola dalla forma di pesce nella trasfigurazione immaginifica del poeta, interpreta la vita in modo pannaturalistico nel metamorfismo di generazioni intere di americani, di animali, di piante secondo l'avvicinarsi della morte in vita e della vita in morte per cui tutto nasce, si sviluppa e muore e ancora rinasce nell'ambito di spazi sterminati in un territorio dalle forti contrapposizioni paesaggistiche (il Missouri fiume giovane, generoso, impetuoso, contrapposto al Mississippi, lento, solenne, saggio, le cascate del Niagara simbolo della visione orgiastica, eversiva della vita), in una dinamica spazio-tempo fisico e metafisico, storico e meta-storico in cui si realizza la piena libertà dell'individuo che raggiunge in Whitman punte quasi anarchiche coniugate però con il saper vivere "nella Massa". Questa visione della vita come incessante flusso di morte e di rinascita gli deriva dalle filosofie e teosofie greco-orientali (soprattutto indiane) che il poeta affida a un supplemento di *Foglie d'erba* intitolato *Passaggio in India* (l'India terra della purezza e del meraviglioso come la chiamerà Yeats), là dove si scopre che Whitman non si considera soltanto cittadino americano, ma in un'ottica circolare che abbraccia tutta la sua poesia si immedesima nel "cittadino del mondo". Il Poeta che fu anche definito "Patriarca d'America" per quella paternità che assume del popolo americano e "piazziista dell'universo" per quella vita vagabonda, provvisoria, condotta il più delle volte all'addiaccio a contatto mistico col cosmo, canta un'America rude, semplice, primitiva, un'America proletaria ancora povera fatta di un proletariato urbano e rurale in cui la linea di demarcazione tra città e campagna era fluida in quanto a Brooklyn, dove Whitman visse dirigendo il "Times", crescevano gli orti e a Manhattan la vita trascorreva in modo semplice, anche se il progressivo verticalismo delle costruzioni preannunciava quelli che saranno i ritmi sempre più violenti e disumanizzanti della rivoluzione industriale dei primi del Novecento. In Whitman non si avverte la dissociazione individuale e collettiva di cui si faranno interpreti più tardi poeti di origine americana come Eliot e Pound, ma si coglie la ricerca di "una condizione di equilibrio" pur nelle contraddizioni laceranti

di una società coinvolta nella guerra civile (1862) per l'abolizione dello schiavismo nelle piantagioni del Sud (bellissima l'immagine poetica dello schiavo negro paragonato ad un bassorilievo circondato da uccelli e piante) e che assiste impietrita all'assassinio del Presidente Lincoln (14 aprile 1865).

A proposito della rudimentalità riscontrata in Whitman da parecchi critici, Louis Étienne, che scrive la prima recensione in Europa su questo poeta nella "Revue Européenne", definisce Whitman "poeta, filosofo grossolano" ed Emily Dickinson interprete del puritanesimo americano lo accusa di oscenità per quella forte fisicità, quell'esaltazione del corpo e dell'eroticismo (Whitman non faceva mistero di essere omosessuale) fatta per scandalizzare i benpensanti americani. Whitman, tuttavia, considera la rudimentalità una qualità intrinseca, il vivere secondo natura, una forma di nescienza, di ignoranza che traduce la coscienza in una *tabula rasa* in cui va a cadere il mondo dei sensi, dell'inconscio (Whitman anticipa gli studi di psicanalisi di Freud) attraverso sensazioni visive, olfattive, uditive, tattili che connotano tutta la sua opera. Quanto alla semplicità, Whitman la deriva dai padri puritani: "Sii semplice, non occulto" e dal linguaggio corrente. Emerson analizzando il rapporto tra il rude americanismo di Whitman e le antiche culture orientali che lo attraversano afferma che *Foglie d'erba* altro non è che una sintesi tra il "New York Herald" (con riferimento ad una delle varianti stilistiche di Whitman, quella giornalistica) e i libri canonici dell'induismo. La rudimentalità e la semplicità si legano al primitivismo, al risalire alle origini, al primitivo e al selvaggio in noi (come dirà Freud) che serpeggia costantemente nel suo poema e di cui è un'emanazione il titanismo (già in Byron), la forza erculea di uomini e donne americane le quali fronteggiavano mariti e figli nella conquista dei diritti umani e civili, impiegata nell'affrontare la durezza della vita quotidiana compensata da una sconfinata ammirazione per gli idoli, quelli che si affermavano in qualche campo nella scalata al successo indice di creatività, coraggio, lealtà, felicità esistenziale. I valori fondanti dell'evoluzione della società americana di quegli anni, la libertà, la democrazia nell'uguaglianza e nella giustizia sociale, valori inscindibili tra loro pur nelle differenze economiche, rappresentano il punto di coesione di tutta l'opera di Whitman, che fu anche accusato di sovversivismo in quanto accetta il Presidente degli Stati Uniti a condizione che sia uguale agli altri cittadini di fronte allo Stato, alla legge. Quanto alle istituzioni, Whitman dichiara di essere indifferente, né a favore, né contro.

Questa concezione libertaria e primitiva della vita dell'individuo ha affascinato fortemente Cesare Pavese (molte delle sue opere sono segnate dal primitivismo, dall'uso dello slang, dal carattere epico dell'esperienza umana). Pavese nella tesi di laurea sul poema whitmaniano sostenuta nel 1930 all'Università di Torino, argomento che all'epoca costituiva una vera rarità, osserva che il problema politico e filosofico in Whitman diventa problema letterario poiché riflette la necessità che hanno gli Stati Uniti di darsi una letteratura che esprima "l'individuo democratico nella massa". Nel qua-

dro della “società felice” emerge in Whitman il legame stretto tra capitalismo ed etica protestante, l’etica della responsabilità, che sarà affrontato ai Primi del Novecento da Weber, dettato dall’urgenza di dare al capitalismo un volto umano basato su regole ben precise di rispetto dell’individuo, di solidarietà, di lealtà negli scambi commerciali e industriali, di aspirazione al benessere materiale, non oltre certi limiti che provocano la degenerazione dei valori.

Tocqueville sostiene che Whitman, in assenza di un modello sociologico ben preciso perché il territorio degli Stati Uniti è sterminato e mancavano nell’Ottocento moderni mezzi di comunicazione, ha finito col creare una costruzione astratta, una proiezione ideale di una società che si portava dentro. Ciò è in parte vero tenendo conto della straordinaria trasfigurazione poetica di *Foglie d’erba*, in parte non corrisponde a verità perché quell’America in qualche modo deve essere esistita dal momento che Whitman nei suoi vagabondaggi conobbe un’immensa molteplicità di tipologie umane.

È evidente che una realtà così complessa richiedeva un plurilinguismo, che è la grande conquista di Whitman, un linguaggio caratterizzato da uno stile giornalistico, rapido, incalzante, colloquiale, discorsivo (Whitman ricorre frequentemente al “tu” che può essere il suo *alter ego* o l’intero popolo americano o l’umanità intera), uno stile via via drammatico, oratorio, predicatorio, profetico, biblico, visionario, mistico. Alle varianti stilistiche corrispondono le varianti musicali: il ritmo del country che echeggia le canzoni dei cow-boys, del blues, malinconico, nostalgico, nato nei campi di lavoro degli schiavi del Sud, del jazz di cui Whitman anticipa l’improvvisazione e i particolari timbri musicali. Nella seconda parte del poema il ritmo si fa melodico e rapsodico, scandito dal senso della caducità della vita, dall’onnipresenza della morte, dal *panta rei* eracleo. Tutte queste varianti esprimono le mille “maschere”, i mille “travestimenti” in cui si identifica Whitman, maschere e travestimenti che simboleggiano il caleidoscopio della vita americana di quegli anni, la sua continua mutevolezza.

Emerson e Thoreau si accorsero dell’assoluta novità del linguaggio di Whitman e Traubel riferisce un’annotazione del poeta stesso che afferma: *Foglie d’erba* è un poema in divenire. Sta al lettore completarlo con la sua immaginazione”. Inoltre: *Foglie d’erba* è l’espressione della gamma del “sé americano”, del se stesso che si moltiplica attraverso Whitman in tutti gli individui americani. Pound, piuttosto critico sul carattere talvolta provvisorio del linguaggio di Whitman, ha finito col riconoscergli una grande forza innovativa: “Fosti tu ad abbattere il nuovo legno,/Ora è tempo di intagliarlo.”

Neruda nella famosa *Ode a W. Whitman* sottolinea le battaglie civili condotte da questo cantore dell’America moderna schierato contro lo schiavismo, contro lo sterminio degli Indiani d’America, popolo di cacciatori e pescatori destinato a non sopravvivere nella nuova civiltà; era inoltre a favore dei diseredati, delle prostitute, degli emarginati, si batteva per l’assistenza sanitaria agli ammalati ed era contro la pena di morte. Scrive Neruda: “Hai

dissotterrato / l'uomo / e lo schiavo / umiliato / con te, equilibrando / la negra "dignità" della statura, / camminò, conquistando / allegria". La fotografia che è il prototipo delle varie parti impersonate da Whitman (tra i tanti mestieri esercitò anche quello del fotografo) nel gioco illusorio che crea ci dà un'idea del vitalismo whitmaniano e dell'universo americano in continua trasformazione.

Che ci rimane oggi di quest'America? Sicuramente la capacità di ricrearsi quotidianamente rischiando anche di perdere in un attimo tutto ciò che è stato conquistato, la perenne mobilità sul territorio (quaccheri e mormoni nel 1800 si spostavano con i carri, oggi ci si sposta con roulottes e aerei), l'ottimismo unito ad un capitalismo diventato sempre più duro. Nel 1939 Emilio Cecchi dopo un viaggio in America pubblica *America amara*, in cui rileva che gli Americani "hanno il ballo di San Vito" riferendosi ai ritmi sempre più alienanti.

Allen Ginsberg, il maggior esponente della *beat generation*, afferma ne *La caduta dell'America* che gli Americani, dopo la guerra di Corea e del Vietnam, hanno perso la loro innocenza primigenia. Eliot ne *La terra desolata* dipinse un Occidente (non soltanto gli Stati Uniti) non più in grado di darsi una soluzione per le tragedie immani che ha generato. Non è possibile prevedere il futuro. Ci resta la testimonianza di Whitman intrisa di speranza, di innocenza, di fiducia nella capacità dell'uomo di riscattarsi, sia pure con incessanti sacrifici e con costante determinazione.

Concludo con alcuni versi emblematici tratti da *Presso la riva dell'Ontario azzurro*: "Democrazia, predestinata vincitrice, eppur da ogni parte / sorrisi ipocriti di traditori, / E morte e infedeltà a ogni passo".



Charles Baudelaire

WILLY BECK

CHARLES BAUDELAIRE  
UN POETA NEL MONDO DELL'ARTE  
(Parte Seconda)

Anche questo scritto, come il precedente, nasce dalla rielaborazione degli appunti per *Baudelaire critico d'arte teorico e militante*, prima lezione del corso *Poeti, romanzieri e pittori nella Parigi dell'Ottocento*, tenuta al Centro "Pannunzio" lunedì 24 novembre 2003. Per mantenere anche nel testo stampato un andamento scorrevole e discorsivo si è scelto di non gravarlo di un apparato di note che sarebbe stato necessariamente corposo. Le citazioni sono d'altra parte tutte reperibili nell'ambito delle più diffuse pubblicazioni di scritti del o sul poeta e i riferimenti bibliografici indispensabili sono esplicitati nel corpo del testo; ove non sia diversamente precisato, il riferimento è all'edizione pubblicata da Einaudi nel 1992 degli *Scritti sull'arte* di Baudelaire con prefazione di Ezio Raimondi, nella traduzione di Giuseppe Guglielmi e dello stesso Raimondi.

I grandi protagonisti della stagione artistica contemporanea sono naturalmente al centro dell'attenzione della critica baudelairiana. Ma la scelta che la caratterizza in modo precipuo sembra essere proprio quella di non prendere posizione, di non schierarsi per una parte o per l'altra all'interno di un dibattito che notoriamente ebbe toni accesissimi e divise i contendenti in partiti rigorosamente schierati e contrapposti. Baudelaire afferma in sostanza che la critica, la quale pure partecipa attivamente alla vicenda artistica contemporanea, di cui costituisce un elemento fondamentale e condizionante, deve tuttavia essere capace di mantenere la propria autonomia, appunto, di giudizio, deve saper tenere la testa fuori dell'acqua senza farsi sommergere dall'onda della polemica, poiché la sua funzione deve essere quella di indicare i valori superiori e permanenti dell'arte, al fine di tenere accese alcune vivide luci di riferimento lungo un percorso che non si esaurisce nell'oggi e con il passare delle mode. E ciò diventa ancor più importante in un tempo nel quale l'artista sembra essere divenuto, al di là dei suoi meriti effettivi, una specie di "adolescente viziato"

(*Salon 1859*). Certo anche il critico, come già si è detto, è portatore di un punto di vista parziale, di un gusto soggettivo; ma proprio grazie alla consapevolezza di questo limite inevitabile egli sceglie di ricondurre e stringere il confronto tra gli artisti sull'unico terreno sul quale è legittimo confrontarli, quello delle tecniche e del linguaggio espressivo. E su questo piano risultano illuminanti sia la formula che la conclusione del confronto che nel 1845 egli istituisce tra i tre principali contendenti in lizza:

*Daumier disegna forse meglio di Delacroix, ove si vogliano preferire le qualità sane del vigore alle facoltà strane e stupefacenti di un grande genio malato di genio; Ingres, così innamorato del particolare, disegna probabilmente meglio degli altri due, se si preferiscono le elaborate finzze dell'armonia dell'insieme, e il carattere del frammento al carattere della composizione, ma... amiamoli tutti e tre.*

E nella stessa occasione dedica a Corot, guida riconosciuta della nuova scuola di paesaggio, un brano esemplare per penetrazione critica ed efficacia di argomentazione, la cui preoccupazione centrale è di difendere l'artista proprio dalle critiche che gli sono state ingiustamente mosse sul piano della qualità intrinseca della sua pittura. Egli confermerà il suo giudizio in occasione del *Salon* del 1859.

Certo anche Baudelaire ha i suoi rifiuti e le sue predilezioni a volte curiose. Nel primo campo si collocano, ad esempio, la pittura di Horace Vernet e quella di Ary Scheffer (*Salon 1846*). Nel campo opposto sorprende l'elogio entusiastico, del tutto inatteso e verosimilmente del tutto sproporzionato, de *La Fontana della Giovinezza* di William Hassoullier (1818-1891), allievo di Delaroche ed emulo di Ingres: "il pezzo supremo dell'Esposizione; per non dire, almeno in un certo senso, che è l'unico quadro del *Salon* del 1845". Sarà forse scattato uno spontaneo senso di solidarietà, peraltro dichiaratamente esplicitato, fra lo scrittore esordiente e l'artista sconosciuto ("la nostra penna è ancora più ignota del talento di Hassoullier"), o forse un'istintiva simpatia per certe qualità che il resto del mondo ha evidentemente giudicato trascurabili. Non lo sapremo mai dal momento che il quadro è andato perduto. Ma sin d'ora si può segnalare anche la grande attenzione che il poeta presta alla scultura (cui si dedica particolarmente nel 1859, riproponendo peraltro le posizioni di Leonardo sulla superiorità della pittura) e all'acquaforte.

L'elemento che maggiormente caratterizza questi scritti baudelairiani è quella che si potrebbe definire la compresenza di recensione e riflessione: in altri termini, il suo incalzante giudizio sull'attualità si accompagna e si sostanzia di una altissima proiezione teorica, provocando tra l'altro all'interno dei testi uno slittamento di piani frequente e del tutto naturale. Riflessioni teoriche sono ampiamente presenti infatti anche negli scritti dedicati alle mostre temporanee, oltre che in quelli che si caratterizzano

esplicitamente come saggi specifici. Tali riflessioni risultano singolarmente coerenti fra loro al di là delle occasioni che le hanno suscitate, della differenza tra le tipologie testuali in cui compaiono e persino delle distanze temporali che intercorrono fra di esse, e tutte insieme costituiscono un vero e proprio sistema di pensiero sull'arte, sul bello, sulla poesia, una concezione estetica a pieno titolo, complessa e organica, che naturalmente entra a far parte dei fondamenti stessi della poetica di Baudelaire letterato. Quanto ricchi siano gli scritti sull'arte anche rispetto alla conoscenza della più generale poetica baudelairiana è testimoniato, per portare un esempio particolarmente significativo, da brani come quello che si incontra nel capitolo dedicato al colore in occasione del *Salon* del 1846. Si tratta di una citazione da *Kreisleriana* di E. T. A. Hoffmann, che richiama immediatamente la celeberrima lirica *Correspondances*:

*Non solo in sogno, e nel delirio lieve che precede il sonno, ma anche da sveglio, quando sento musica, io trovo un'analogia e un'unione intima tra i colori, i suoni e i profumi. Mi sembra che tutte queste cose siano state generate da uno stesso raggio di luce, e che abbiano a riunirsi in un meraviglioso concerto. L'odore delle candele brune e rosse soprattutto produce un effetto magico su di me. Mi fa cadere in una profonda fantasticheria, e sento allora come in lontananza i suoni gravi e profondi dell'oboe.*

Alcuni dei temi centrali della sua opera letteraria trovano quindi modo proprio nel campo dell'arte e della critica artistica di riconoscersi ed esplicarsi. Una limitata esemplificazione si può concentrare su tre motivi essenziali: sul rapporto tra realismo e simbolismo, sul connesso tema della vita moderna e sulla sua stessa idea del Bello.

Le categorie generali di simbolismo e realismo sono state spesso indicate come i due poli estremi tra i quali oscilla l'intera sua concezione del mondo e della creazione poetica e si traducono più specificamente nell'alternativa tra la ricerca della bellezza e della poesia pura quale supremo fine umano e l'adesione appassionata e sofferente alla vita nella sua fisicità e persino nella sua brutalità. Introducendo i cosiddetti *Diari intimi*, Giovanni Raboni le individua, ad esempio, come "due anime distinte e complementari dell'arte baudelairiana"; e aggiunge: "nello stesso tempo in cui danno voce alla segreta musica dell'universo e obbediscono alle leggi cristalline della purezza poetica, i poemi di Baudelaire costituiscono anche - e senza alcuna contraddizione - il resoconto implacabilmente veritiero di una profonda e straziante avventura esistenziale". È sostanzialmente la linea interpretativa di Erich Auerbach in *Les Fleurs du Mal* e *il sublime*, che individua le grandi novità della poesia di Baudelaire proprio nell'antitesi di realismo e simbolismo, nella contraddizione fra "il tono elevato della poesia e la scarsa dignità del soggetto in generale e in numerosi particolari", nel-

l'impressione "demoniaca e sublime ad un tempo" che deriva in particolare dalle poesie in cui si manifestano ossessioni sessuali.

Ora è proprio negli scritti sull'arte che possiamo rintracciare più d'una presa di posizione teorica antinaturalistica e antimaterialistica, fondamento stesso della necessità di superare il punto di partenza realista nella dimensione della spiritualità: quando, ad esempio, nella recensione al *Salon* del 1846 Baudelaire sostiene che "[...] compito principale di un artista è quello di sostituire l'uomo alla natura e di portare una protesta contro di essa"; o più ancora nel testo del 1863 *Il pittore della vita moderna*, nel quale, per dare un fondamento teorico al suo *Elogio del trucco*, egli lancia una spietata requisitoria contro la supposta bontà della natura e contro le filosofie che ne hanno fatto il proprio fondamento:

*La maggior parte degli errori intorno al bello nasce dalla falsa concezione del XVIII secolo intorno alla morale. La natura in quel periodo era considerata quale base, origine e archetipo di tutto il bene e di tutto il bello possibili. E nell'accecamento generale di quel secolo, non ebbe poca parte la negazione del peccato originale. Se nondimeno accettiamo di riferirci semplicemente al fatto visibile, all'esperienza di tutti i tempi e alla "Gazette des tribunaux", possiamo vedere che la natura non insegna nulla, o quasi nulla, in altre parole, che essa costringe l'uomo a dormire, a bere, a mangiare e a proteggersi, nei modi che può, contro gli effetti ostili dell'atmosfera. Proprio la natura spinge l'uomo ad uccidere il proprio simile, a mangiarlo, a sequestrarlo, a torturarlo; ché non appena si esce dall'ordine delle necessità e dei bisogni per entrare in quello del lusso e dei piaceri, si osserva che la natura non può consigliare altro che il delitto. Così, questa infallibile natura ha creato il parricidio e l'antropofagia e mille altri abomini che il pudore e la delicatezza impediscono di nominare. È la filosofia poi (parlo di quella onesta), è la religione a comandarci di nutrire i genitori poveri e infermi. La natura (che altro non è se non la voce del nostro interesse) ci ordina di ammazzarli. Si passi in rassegna, si esaminino tutto ciò che è naturale, tutte le azioni e i desideri del semplice uomo naturale e non si troverà altro che orrore. Tutto quanto è bello e nobile è il risultato della ragione e del calcolo. Il delitto, di cui la bestia umana ha appreso il gusto nel ventre della madre, è originariamente naturale. La virtù, al contrario, è artificiale e soprannaturale, giacché sono stati necessari, in tutti i tempi e in tutti i popoli, divinità e profeti per insegnarla all'umanità imbestiata, e l'uomo, da solo, sarebbe stato impotente a scoprirla. Il male si fa senza sforzo, naturalmente, per fatalità; ma il bene è sempre il prodotto di un'arte.*

Ne consegue che nella sua concezione l'arte si trasformi da semplice strumento di piacere o di ammaestramento in occasione e manifestazione della dignità stessa dell'uomo, il quale afferma attraverso di essa la propria capacità di incivilimento rispetto alla barbarie primitiva.

Baudelaire concorda dunque con i giudizi espressi da Delacroix, secondo il quale l'immaginazione è "la regina delle facoltà", mentre la natura "non è che un dizionario", una raccolta di materiali grezzi che ricevono senso solo dall'uso che ne voglia fare un costruttore consapevole. E di suo aggiunge (*Salon 1859*): "Tutto l'universo visibile non è che un deposito di immagini e di segni ai quali l'immaginazione deve attribuire un posto ed un valore relativo: una sorta di nutrimento che l'immaginazione deve assimilare e trasformare. Tutte le facoltà dell'anima umana vanno subordinate all'immaginazione, la quale le requisisce tutte in una". E ciò vale anche per le forme d'arte più esplicitamente imitative: "Sì, l'immaginazione fa il paesaggio", non la mera capacità riproduttiva dell'artista che si esplica attraverso la semplice e fedele copia dal vero.

In tutt'altro contesto, quello delle annotazioni private di *Mon coeur mis à nu*, ne troviamo un'ulteriore conferma: "Ogni idea è, per se stessa, dotata di una vita immortale, come una persona. Ogni forma creata, sia pure dall'uomo, è immortale. Perché la forma è indipendente dalla materia, e non sono le molecole a costituirla".

Ma gli scritti sull'arte contengono soprattutto le più importanti pagine baudelairiane dedicate al grande tema della vita moderna che percorre tutta intera la sua produzione letteraria. Esso viene precocemente e quasi bruscamente introdotto nel finale dello scritto dedicato al *Salon* del 1845:

*Nessuno tende l'orecchio al vento che può soffiare domani; e tuttavia l'eroismo della vita moderna ci circonda e ci incalza. - I nostri veri sentimenti tanto ci assillano che ci è facile conoscerli. - Non sono i soggetti e i colori che mancano alle epopee. Il pittore, il vero pittore sarà colui che saprà strappare alla vita odierna il suo lato epico, e farci vedere e comprendere, mediante il colore o il disegno, quanto siamo grandi e poetici con le nostre cravatte e le nostre scarpe di vernice. - Possano i veri ricercatori darci il prossimo anno la gioia unica di celebrare l'avvento del nuovo!*

Anni dopo un auspicio per certi aspetti simile sarà drammaticamente posto alla conclusione de *Les Fleurs du mal*: "O Mort, vieux capitaine, il est temps! levons l'ancre". Ma il limite oltre il quale andare si sarà a quel punto spostato incommensurabilmente più avanti: ormai anche il nuovo che c'è sulla terra è stato esperito e l'ultima speranza è tuffarsi nel fondo dell'abisso, non importa se Inferno o Cielo; "Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau!" Si direbbe dunque che neppure il lento calvario che le liriche hanno compiuto attraverso la città moderna abbia condotto alla soluzione. Si ricordino i versi famosi di *Le Cygne*. A Victor Hugo:

*Le vieux Paris n'est plus...*

*Paris change! mais rien dans ma mélancolie*

*N'a boug ! palais neufs,  chafaudages, blocs,  
Vieux faubourgs, tout pour moi devient all gories,  
Et mes chers souvenirs sont plus lourds que des rocs.*

Secondo Hugo Friedrich (*La struttura della lirica moderna*, 1956, trad. it. 1971) l'aspetto pi  nuovo, autentico e drammatico della sua poesia consiste nella "capacit  di vedere nel deserto della metropoli non solo la decadenza dell'uomo, ma anche [...] una misteriosa bellezza fino allora non scoperta.   questo appunto il problema di Baudelaire: come sia possibile la poesia nella societ  commercializzata e tecnicizzata. La sua poesia mostra la via; la sua prosa la medita teoricamente. Questa via conduce ad un distacco pi  grande possibile dalla banalit  del reale, fino a una zona del misterioso, tuttavia in modo tale che l'eccitante materia di civilt  della realt  venga inserita in questa zona e resa poeticamente vibrante.   questo il la per *la* poesia moderna e per la sua sostanza altrettanto cauterizzante quanto magica". E ci  vale anche naturalmente per i *Petits Po mes en prose*.

Nel *Salon 1846* Baudelaire tesse l'elogio dell'abito maschile borghese in voga al suo tempo, cos  sobrio e quasi triste nella sua rigorosa riduzione al nero, bianco e grigio:

*Eppure, non ha una sua bellezza e un suo fascino nativo, quest'abito cos  vilipeso? Non   l'abito ineluttabile della nostra epoca, un'epoca sofferente che porta anche sulle spalle magre e nere il simbolo di un lutto senza fine? Si noti bene che l'abito nero e la finanziaria non possiedono soltanto una loro bellezza politica, espressione dell'uguaglianza universale, ma anche una loro bellezza poetica, in cui si esprime l'anima collettiva; un'immensa sfilata di beccamorti, beccamorti politici, beccamorti innamorati, beccamorti borghesi. Tutti noi celebriamo un qualche funerale [...] Che la turba dei coloristi contenga la sua protesta: poich , quanto pi  difficile   un'impresa, tanto pi    gloriosa. I grandi coloristi sanno fare del colore con un abito nero, una cravatta bianca e un fondo grigio.*

Qui, per riprendere il confronto che avevamo precedentemente stabilito, egli   invece lontanissimo da Delacroix, il quale, durante il viaggio in Marocco nel 1832, affascinato non solo dalla natura, ma anche dal costume e dai modi di vita di quelle genti, annotava nelle pagine del suo diario: "In mille modi essi sono pi  vicini alla natura: i loro abiti, la forma delle loro scarpe. Cos , la bellezza si accoppia a tutto ci  che essi fanno. Noi altri, nei busti, nelle scarpe strette, nelle ridicole guaine, facciamo piet . La grazia si prende la rivincita sulla nostra scienza". Davvero Baudelaire sembra ormai scettico rispetto ai miti e alle illusioni naturalistiche che il romanticismo aveva ereditato dalla filosofia roussoiana.

La sua proposta tematica centrale, l'interesse esclusivo per la vita moderna, si correda di un adeguato ventaglio di temi e situazioni da cui trarre ispirazione nonch  di un preciso modello letterario di riferimento:

*Lo spettacolo della vita elegante e delle innumerevoli esistenze vaganti che si aggirano negli ipogei di una grande città, - criminali e puttane mantenute, - "La Gazette des tribunaux" e "Le Moniteur" dimostrano che bisogna solo aprire gli occhi per conoscere il nostro eroismo [...] Esiste dunque una bellezza e un eroismo moderno! [...] La vita parigina è fertile di soggetti poetici e meravigliosi. Il meraviglioso ci avvolge e ci bagna come l'atmosfera, ma non lo vediamo [...] In effetto gli eroi dell'Iliade non vi arrivano che alla caviglia, o Vautrin, Rastignac, Birotteau, - e tu, Fontanarès, che non hai osato raccontare al pubblico i tuoi dolori sotto il frac funebre e spiegazzato che tutti indossiamo; e tu, Honoré de Balzac, tu il più eroico, il più singolare, il più romantico e il più poetico di tutti i personaggi che hai tratto dalla tua carne.*

In queste proposte si congiungono gli sforzi per superare nei temi e nelle forme la tradizione e al contempo costruire nuovi modelli culturali per il futuro dell'arte e della letteratura e si può affermare che esse costituiscono il suo contributo più rilevante al dibattito letterario e artistico a lui contemporaneo, la sua asserzione più radicalmente innovativa e polemica nei confronti dell'arte classicista e l'eredità più fruttuosa e per tanti aspetti ancora attuale che egli abbia lasciato dopo di sé. Sul corrispondente piano artistico egli si pone in tal modo, almeno sotto l'aspetto tematico, al fianco della corrente realista e tra coloro che apriranno la strada all'ancor lontano impressionismo. Lungo quella via però è a Manet che lo si può accostare con maggiore immediatezza: l'elogio dell'abito nero-bianco-grigio come l'abito per eccellenza dei tempi moderni non può non richiamare i ritratti singoli o di gruppo che con la loro austerità vibrante danno vita alla grande galleria di personaggi che si snoda dalla *Musique aux Tuileries* (1862) al *Bar aux Folies-Bergères* (1881), passando attraverso il ritratto di Émile Zola (1868), per citarne solo alcuni esempi. Non si dimentichi tuttavia che mai Baudelaire venne meno alla sua indiscutibile predilezione per il romantico Delacroix, il cui colorismo di ascendenza barocca-rubensiana sembra essere l'esatto opposto del gusto quasi monocromatico da lui stesso teorizzato. Ma, come egli stesso dice, il vero pittore, se è grande colorista, sa trovare la qualità cromatica anche delle tinte più spente o neutre.

La vita moderna attende ancora dunque di avere il suo artista, il suo poeta. Prima di prefigurarne la fisionomia Baudelaire pone, sempre negli scritti sull'arte, le fondamentali premesse teoriche generali che consentono di individuare le caratteristiche che il Bello deve avere nella attualità dei tempi moderni, a cominciare dal principio della sua relatività storica e culturale, che egli rivendica polemicamente contro quelli che chiama i "*nostri moderni professori-giurati di estetica*", i teorici classicisti cioè del Bello Assoluto identificato in modo esclusivo con le opere dell'arte antica greca e romana. In occasione dell'*Expo* del 1855 egli scrive:

*[...]che direbbe un Winckelmann moderno [...] di fronte a un prodotto della cultura cinese, strano, bizzarro, delineato nella forma, intenso nel colore, e talvolta delicato sino all'evanescenza? E nondimeno è un campione specifico della bellezza universale; ma, perché sia compreso, occorre che il critico o lo spettatore operi su se stesso una metamorfosi che ha del mistero, e che, per un fenomeno della volontà che investe l'immaginazione, si educi a rendersi partecipe dell'ambiente che ha dato vita a questa efflorescenza straordinaria. Pochi uomini hanno, - nella sua pienezza, - la grazia divina del cosmopolitismo; ma tutti possono acquistarla in diversi gradi.*

Dalla seconda metà degli anni Sessanta, con l'arrivo in Europa dei prodotti dell'arte giapponese, si aprirà il lungo periodo del confronto dell'Occidente con le forme dell'arte esotica e il discorso di Baudelaire avrà termini di riferimento concreti e attuali per confrontarsi e verificarsi. Ma intanto egli va al di là della polemica antitradizionalista ed espone ne *Il pittore della vita moderna* (1863) una sua teoria razionale e storica, nella quale l'opera d'arte appare come un ponte tra il presente e l'eterno:

*Il bello è fatto di un elemento eterno, invariabile, la cui quantità è estremamente difficile da determinare, e di un elemento relativo, circostanziato, che sarà, se si vuole, a volta a volta o tutt'in una volta l'epoca, la moda, la morale, la passione. Senza questo secondo elemento, che è come l'involucro diletto, pruriginoso, stimolante, del dolce divino, il primo elemento sarebbe indigeribile, non degustabile, inadatto e improprio alla natura umana [...] La dualità dell'arte è una conseguenza fatale della dualità dell'uomo [...] Se si crede, si può benissimo considerare la sussistenza eterna come l'anima dell'arte, e l'elemento variabile come il suo corpo.*

La cosiddetta "bellezza generale" è stata espressa e quasi codificata si direbbe in modo insuperabile dai poeti e dagli artisti classici; ma essa sarebbe priva di concretezza, non potrebbe né sussistere né essere riproposta senza la "bellezza particolare, la bellezza di circostanza e il tocco di costume":

*Il passato risulta interessante non solo per la bellezza che ne hanno saputo estrarre gli artisti per i quali essa costituiva il presente, ma anche come passato, in forza del suo valore storico. La stessa cosa accade per il presente. Il piacere che ricaviamo dalla rappresentazione del presente dipende non solo dalla bellezza di cui può adornarsi, ma anche dalla sua qualità essenziale di presente.*

Le categorie estetiche che consentono di definire bello un oggetto prodotto dall'uomo restano insomma le stesse dell'antichità: bella era ed è la forma, concepita come superiore armonia, equilibrio, proporzione, simmetria, unità di elementi diversi. Ma questi elementi non possono non derivare dalla contingenza del tempo in cui l'artista crea, devono appartenere,

anzi essere il suo presente, la realtà viva e vitale con la quale egli si confronta quotidianamente. E se quella realtà storica particolare e transeunte non presenta più quell'armonico rapporto tra uomo e natura, tra l'essere umano civile e la società dei suoi simili, tra l'individuo e il tutto, che il mondo antico sembrava avere davanti a sé e che traduceva con naturalezza in un'arte perfetta; ebbene il poeta, l'artista, anziché cercare rifugio nelle forme rassicuranti e ormai astratte dell'arte del passato, dovrà necessariamente fare i conti con quella realtà brutta, contraddittoria, minacciosa e infelice in cui si sviluppa la sua storia effimera e da essa dovrà risalire all'armonia perduta, che ancora si conserva solo ed esclusivamente nella dimensione dell'opera d'arte. Baudelaire consente anche in questo caso con Stendhal: "il Bello non è se non la promessa della felicità".

Si dovrà poi adeguatamente apprezzare come l'aver individuato e reso legittimo quel diverso ma specialissimo grado di bellezza che egli definisce "particolare" apra la strada ad accogliere nel campo del Bello (oltre che più in generale a considerare come qualificate espressioni della cultura di un'epoca) anche le manifestazioni delle arti che allora erano considerate minori (la moda, il costume, le arti decorative ed applicate) e lo saranno ancora per molti decenni. Sostiene infatti Baudelaire: "L'idea che l'uomo si forma del bello impronta tutto il suo modo di vestire [...] e alla lunga penetra sottilmente persino nei tratti del suo volto".

Non solo, ma qui si apre anche il varco per individuare le modalità più specifiche, particolari e inconfondibili dell'arte del proprio tempo, quei caratteri spiccati che solo la modernità presenta a differenza di tutte le epoche che l'hanno preceduta, cosa che Baudelaire non mancherà di fare ampiamente, come vedremo.

Il pittore della vita moderna dovrà dunque possedere "un'alta componente di spirito letterario" per compiere la sintesi che si rende necessaria tra capacità di analisi della società e dell'anima umana e vis poetica; il che Baudelaire traduce nella formula secondo la quale Gavarni e Daumier dovranno completare Balzac. Infatti: "Talvolta egli [l'autentico artista moderno] è poeta; più di frequente si accosta al romanziere o al moralista; è il pittore della circostanza e di tutto quanto essa suggerisce di eterno".

"Osservatore, perdigiorno, filosofo, lo si chiami come si vuole; ma in ogni caso, per definire questo tipo di artista, si è portati a qualificarlo con un epiteto che non potrebbe essere adoperato per un pittore delle cose eterne, o perlomeno più durature, eroiche o religiose": egli è infatti al contrario il pittore dell'effimero, del transeunte, di ciò che appartiene al tempo e al costume e con essi passa e varia (per inciso, il modello concreto cui Baudelaire pensa è l'artista belga Constantin Guys, ma le sue considerazioni travalicano evidentemente il singolo caso particolare).

Nascono da questi spunti alcune tra le pagine più celebri e citate di Baudelaire, che varrà la pena leggere per intero, soprattutto nei capitoli dedicati a *L'artista, uomo di mondo, uomo delle folle e fanciullo, La moder-*

*nità e Il dandy* e di cui qui non si può che dare una brevissima sintesi ed una succinta antologia.

*La folla è il suo regno, come l'aria è il regno dell'uccello, e l'acqua l'elemento del pesce. Sposarsi alla folla è la sua passione e la sua professione. Per il perfetto perdigiorno, per l'osservatore appassionato, è una gioia senza limiti prendere dimora nel numero, nell'ondeggiare, nel movimento, nel fuggitivo e nell'infinito. Essere fuori di casa, e ciò nondimeno sentirsi ovunque nel proprio domicilio; vedere il mondo, esserne al centro e restargli nascosto, sono questi alcuni dei piaceri più comuni di tali spiriti indipendenti, appassionati e imparziali, per i quali la lingua ha solo formule impacciate. L'osservatore è un principe che gode ovunque dell'incognito. [...] Lo si può magari paragonare a uno specchio immenso quanto la folla; a un caleidoscopio provvisto di coscienza, che, ad ogni suo movimento, raffigura la vita molteplice e la grazia mutevole di tutti gli elementi della vita. È un io insaziabile del non-io, il quale, ad ogni istante, lo rende e lo esprime in immagini più vive della vita stessa, sempre instabile e fuggitiva.*

E Baudelaire ci dà qui una pagina in cui scorre sotto i nostri occhi lo spettacolo multiforme offerto durante il giorno da una grande capitale moderna, dove pulsa “la vita universale”, sfilano le mode e le vanità, ma anche un reggimento “che va forse al confine del mondo”. Con la sera giunge il momento della creazione, quando la vita del mondo si acquieta e il pittore può finalmente classificare, ordinare, depurare i materiali grezzi che ha raccolto e sottoporli “a quell'idealizzazione coatta che è l'effetto di una percezione *infantile*, ossia di una percezione acuta, magica a forza d'ingenuità”. Ed è attraverso questo processo quasi alchemico che egli è in grado di “distillare dalla moda ciò che essa può contenere di poetico nella trama del quotidiano, di estrarre l'eterno dall'effimero”. Questa è la sola via attraverso la quale ogni “modernità” ha potuto divenire “antichità”, cioè assurgere alla dimensione della bellezza canonica, eterna e universale.

Resta ancora un passo da compiere. La dimensione dell'arte è naturalmente “altra” e superiore rispetto a quella della vita vissuta e della quotidianità. Ma c'è una figura che vive nella contemporaneità eppure è in grado di trascenderla, che pur attraversando il fango del mondo sembra essere in grado di solcarlo “con le piante asciutte”, che è in grado di indossare e portare anche nella quotidianità l'abito dell'eterno, la forma superiore: questa figura è il *dandy*:

*L'uomo ricco, ozioso, e che, anche se scettico, ha come unica occupazione quella di correre sulla pista della felicità; l'uomo educato nel lusso e avvezzo sin dalla giovinezza all'ossequio obbediente degli altri, chi, in conclusione, non professa altro mestiere se non l'eleganza, avrà sempre, in ogni epoca, a suo beneficio una fisionomia distinta, che fa parte per se stessa. Il dandismo è una istituzione vaga, bizzarra quanto il duello; antichissima [...] Il dandismo, che è un'istituzione al di*

*fuori delle leggi, ha leggi rigorose alle quali sono strettamente soggetti tutti i suoi membri. [...] È una specie di culto di sé [...] È il piacere di stupire e la soddisfazione orgogliosa di non essere mai stupiti.*

Per la sua durissima pratica ascetica esso confina con lo spiritualismo e con lo stoicismo, ancor più esso può essere considerato “una sorta di religione”. L'insieme di coloro che lo praticano, gli adepti di questa specie di setta, costituiscono una nuova aristocrazia fondata non più sul censo ma sui valori dello spirito e della bellezza. Giovanni Macchia parla di dottrina “insieme morale ed estetica” ed è un fenomeno che esprime il travaglio di una crisi epocale:

*Il dandismo è l'ultimo bagliore di eroismo nei tempi della decadenza; [...] è un sole al tramonto; come l'astro che declina, è superbo, senza calore e pieno di malinconia. Ma ahimè! la marea montante della democrazia, che tutto invade e tutto eguaglia, annega giorno dopo giorno questi ultimi rappresentanti dell'orgoglio umano e versa flutti di oblio sulle tracce di questi prodigiosi mirmidoni.*

Zarathustra è ancora lontano, ma la sua voce e il suo messaggio sembrano qui preannunciati.

Da questa impostazione generale discende l'analisi e l'individuazione di quelli che Baudelaire ritiene essere gli elementi caratteristici dell'arte moderna, i tratti specifici di quella bellezza particolare che è compito del poeta trascendere nella dimensione superiore dell'arte. Per altro verso egli tiene a precisare ciò che non è né può essere arte. Esula da questo lavoro una ricostruzione integrale del sistema di pensiero di Baudelaire sull'arte e un'analisi approfondita della sua poetica. Non si può tuttavia non accennare almeno schematicamente alle caratteristiche principali che egli ha individuato e che si sono rivelate assai importanti sia per il pensiero estetico che per la riflessione compiuta dagli artisti moderni sul loro stesso lavoro. Inoltre qui si esce dai confini degli scritti sull'arte, le sue tesi e le sue categorie estetiche infatti si trovano sparse nell'opera sua e per ordinarle in qualche modo bisogna estrapolarle da testi diversi, anche da quelli appartenenti ai cosiddetti Diari intimi sopra citati. Ci si limiterà quindi ad una breve e parziale esemplificazione, che costituisca soprattutto un invito alla prosecuzione personale della lettura diretta degli scritti baudelairiani. Si può iniziare con il XVI brano dei *Fusées*:

*Ho trovato la definizione del Bello, del mio Bello. È qualcosa d'ardente e triste, qualcosa di un po' vago, che lascia libero corso alla congettura [...] Una testa seducente e bella, una testa femminile, voglio dire, è una testa che fa sognare a un tempo – ma in modo confuso – di voluttà e di tristezza; che implica un'idea di malinconia, di lassitudine, persino di sazietà, o un'idea contraria, cioè un ardore,*

*un desiderio di vivere, uniti ad un'amarezza rifluente, come se venisse da privazione o disperazione. Il mistero, il rimpianto sono anch'essi caratteri del Bello.*

*Una bella testa virile non ha bisogno d'implicare [...] quell'idea di voluttà [...] Ma questa testa conterrà anche qualcosa d'ardente e triste – bisogni spirituali – ambizioni tenebrosamente represses – l'idea di una potenza crucciata e inattiva – qualche volta l'idea di un'insensibilità vendicatrice (perché il tipo ideale del dandy non va trascurato in questo argomento), qualche volta anche – ed è uno dei caratteri più interessanti di bellezza – il mistero, e infine (perché io abbia il coraggio di confessare fino a qual punto mi sento moderno in estetica), l'infelicità. Non pretendo che la Gioia non possa accompagnarsi con la Bellezza; dico che la Gioia è uno degli ornamenti più volgari, mentre la Malinconia ne è per così dire l'illustre compagna, al punto che non concepisco affatto (il mio cervello è forse uno specchio stregato?) un tipo di Bellezza in cui non ci sia infelicità. Con queste idee – altri direbbe: ossessionato da queste idee – si capisce che mi sarebbe difficile non concludere che il più perfetto tipo di Bellezza virile è Satana, alla maniera di Milton.*

Nella complessità del bello entra in gioco una considerevole dose di irregolarità e di dissonanza: “*Il bello è sempre bizzarro* [...] contiene sempre un poco di bizzarria, una bizzarria naturale, non voluta, inconscia, e proprio questa bizzarria lo fa essere specificamente in quanto Bello”. E ancora: “Quel che non è leggermente difforme ha un'aria insensibile; ne consegue che l'irregolarità, cioè l'inatteso, la sorpresa, lo stupore, sono l'elemento essenziale e la caratteristica della bellezza” (*Fusées* XII). E concludendo: “Il miscuglio del grottesco e del tragico è piacevole allo spirito, come le dissonanze agli orecchi sazi. Nel cattivo gusto c'è, d'inebriante, il piacere aristocratico di non piacere” (*Fusées* XVIII).

Ma egli dedica una cura particolare anche a definire il contrario del bello, quei fenomeni pur presenti nella produzione artistica e letteraria che a suo avviso ne sono la contraffazione, la deformazione ed in nessun modo possono essere identificati e confusi con esso. Nel *Salon 1846* incontriamo un capitolo, il decimo, appositamente dedicato a due illuminanti concetti: quello di *chic* e quello di *poncif*. Il primo va inteso come “assenza di modello e di natura” e quindi come “abuso della memoria; anzi è piuttosto una memoria della mano che non una memoria del cervello”. È qualche cosa di simile al “calligrafismo”, a quegli automatismi grafici e pittorici, cui l'artista esperto ricorre come a strumenti talmente posseduti e conosciuti da non implicare più alcuno sforzo creativo nella realizzazione dei suoi lavori. La fonte primaria deve dunque rimanere lo spunto dal vero, il confronto con il reale sempre rinnovato. Per *poncif* egli intende invece (ma è come l'altra faccia di una stessa medaglia) il banale, particolarmente nelle “espressioni del volto e negli atteggiamenti [...] Tutto ciò che è convenzionale e tradizionale ha a che fare con lo *chic* e il banale. Quando un can-

tante si porta la mano al cuore, il suo gesto di solito vuol dire: io l'amerò per sempre! – Ma se stringe i pugni con lo sguardo al suggeritore o al piancito, il senso è: deve morire, il traditore! – Questo è il banale”.

Risulta qui evidente come la teorizzazione di Baudelaire, pur mantenendo sempre il proprio linguaggio assai stringente, definitorio e preciso e toccando spesso anche toni particolarmente elevati, pure rivela una straordinaria duttilità espressiva, una capacità di svariare lungo una gamma di sfumature estremamente variegata, che vanno dalla dimensione lirica a quella lucidamente razionale a quella della polemica e dello scherno. In tanti modi si può esprimere, ad esempio, la propria opinione in difesa dell'autonomia dell'arte rispetto alla morale e alle convenzioni etiche del tempo, ma quello scelto da Baudelaire è quanto mai caustico e provocatorio. Il brano LXXXIV di *Mon coeur mis à nu* recita testualmente:

*Tutti gli imbecilli della Borghesia che pronunziano senza posa le parole: immorale, immoralità, moralità dell'arte e altrettali sciocchezze, mi fanno pensare a Louise Villedieu, prostituta da cinque franchi, che, accompagnandomi una volta al Louvre, dove non era mai stata, cominciò ad arrossire, a coprirsi il viso, e, tirandomi ogni momento per la manica, mi domandava davanti alle statue e ai quadri immortali, come mai si potessero mettere pubblicamente in mostra simili indecenze. Le foglie di vite del signor Nieuwerkerke [presidente della giuria del Salon per alcuni anni].*

Nel lasso di tempo che intercorre fra i testi sulle esposizioni del 1855 e del 1859 Baudelaire approfondisce in uno scritto specifico le caratteristiche della cosiddetta *Arte filosofica* e le sue diversità rispetto all'”arte pura”.

L'arte filosofica è “un'arte plastica che pretende di sostituire il libro, cioè di sfidare la stampa per farsi maestra di storia, morale e filosofia”. Naturalmente i riferimenti sono precisi: nell'arte contemporanea, la pittura di Chenavard e della scuola di Lione e quella della scuola tedesca, che introduce “una sorta di filosofia enciclopedica all'interno della stessa arte plastica”, come avviene presso i pittori Nazareni; nel più recente passato quella di Hogarth, così legata ai costumi e alle vicende del suo tempo e così impregnata di spirito satirico moralistico e polemico; nel tempo più lontano ancora l'arte tedesca, capace di costruire un *monstrum* composto di “allegoria, allusione, geroglifici, rebus” quale la *Melancholia I* di Dürer. Filosofica è dunque l'arte nella quale, a volte anche reagendo polemicamente a qualsiasi teoria dell'arte per l'arte, il contenuto d'attualità, il pretesto immediato che altrove egli identifica con il “bello particolare” prende decisamente il sopravvento sulla decantazione lirica e sulla libera creazione formale.

Infatti l'”arte pura” è al contrario “la creazione di una magia suggestiva che accoglie insieme l'oggetto e il soggetto, il mondo esterno all'artista e l'artista nella sua soggettività”: una sorta di superiore composizione armo-

nica fra termini estremi (che restano inconciliati nell'arte filosofica) che risponde alla invincibile aspirazione umana ad una dimensione superiore a quella terrena. Ad essa si giunge non già attraverso la passione umana, ma attraverso l'entusiasmo del grande creatore.

A questi pensieri si possono collegare due passi dei *Fusées* (V e VI) nei quali in una sorta di estrema sublimazione Baudelaire giunge ad affermare che il culmine dell'arte pura è l'arabesco, "il più spiritualistico [...] il più ideale dei disegni". Tuttavia la sua conclusione è meno drastica di quanto le distinzioni appena accennate farebbero pensare: "E quantunque io consideri gli artisti filosofi una specie di eretici, mi è venuto spesso di ammirare i loro sforzi per un effetto della mia stessa ragione". Il pensiero e i giudizi di Baudelaire sono sempre più complessi, dinamici e dialettici di quanto non comporterebbe una ferrea logica razionale. Basti pensare in questo caso al grande fascino esercitato su di lui dall'allegoria medioevale, dalla quale trarrà più volte spunto sia in poesia che nei poemi in prosa, come si potrà eventualmente dimostrare in seguito.

Per concludere questa seconda parte si può accennare al tema della caricatura e dell'essenza del riso e del comico, che si ricollegano strettamente a quelli appena trattati. Più volte Baudelaire torna sull'argomento: intanto nel 1846 egli scrive, accanto al testo per così dire ufficiale, un *Salon caricatural* nel quale commenta in versi 60 xilografie tratte da opere esposte in quella mostra, cimentandosi in tal modo direttamente con quel particolare genere letterario e artistico; nel 1857 dedica due articoli rispettivamente a caricaturisti francesi e stranieri; nel 1855 aveva intanto pubblicato il saggio teorico *De l'essence du rire*, che è naturalmente il testo di riferimento principale. Ci sia consentito percorrere liberamente queste pagine, estrarne alcune osservazioni eminenti e ricollegarle insieme con l'intento e l'auspicio di rinviare il lettore ai testi integrali.

"Il comico è uno dei segni più satanici dell'uomo, uno dei tanti semi racchiusi nella simbolica mela": nel Paradiso Terrestre infatti si direbbe che il riso non esistesse, la gioia non si manifestava attraverso di esso. Non a caso una massima aurea e anonima dice che "chi è saggio non ride se non tremando", con la consapevolezza e il senso di colpa di chi contemporaneamente cede ad un istinto naturale (e perciò stesso cattivo e tendenzialmente satanico) e sa quali ne siano l'origine e il rischio. Non a caso il riso è dei folli. Esso è sintomo di debolezza e al tempo stesso di meschinità: esso trova la sua massima espressione nella risata che si scatena in chi veda un uomo che cade sul ghiaccio, quando il senso di superiorità di chi è comunque debole si accanisce e si sfoga su una debolezza altrui. Dunque esso è qualcosa di profondamente umano, segno al tempo stesso di grandezza (nei confronti degli animali che non ne posseggono la capacità) e di miseria (naturalmente verso Dio) infinite.

C'è poi differenza tra comico e grottesco. Quest'ultimo infatti sembra produrre gli stessi effetti del primo, ma ben diversa ne è la natura: "Le

creazioni favolose, gli esseri la cui ragione o legittimazione non può essere tratta dal codice del senso comune, suscitano un'ilarità folle e smisurata, la quale si traduce in esplosioni e spasmi senza fine". Infatti "il comico è un'imitazione", il grottesco invece è "una creazione [...] è il comico assoluto". Dalle premesse generali discendono le analisi e i giudizi particolari: l'individuazione delle diverse inclinazioni e qualità nazionali dell'attitudine comica, la corrispondenza cioè delle espressioni comiche con l'indole dei diversi popoli, dalla pantomima inglese al Théâtre des Variétés agli scritti di E. T. A. Hoffmann; le caratteristiche degli autori principali: Daumier, Grandville (su cui Baudelaire esprime un giudizio limitativo, ma impressionante per penetrazione poetica, che lo interpreta in senso surrealista e di metafisica dechirichiana *ante litteram*), Goya e Hogarth.

Si può dunque concludere lasciando la parola a Giovanni Macchia (*Baudelaire*, Rizzoli, Milano 1975, pp. 135-136):

*Il brutto, il riso, il comico avevano così pieno diritto d'ammissione nei territori sacri della poesia: in quanto quel brutto portava con sé la sconcertante, gaia e insieme dolorosa immagine del bello che, per fortuna, non era il bello accademico [...] e il comico era il comico serio, feroce, nato dalla tristezza e dal rancore, espressione di civiltà, espressione critica dell'umano. Il comico è in noi, cristiani, e il saggio sul riso, per un'inversione di significato, può essere letto nei suoi termini essenziali quasi come una teoria dell'angoscia.*



Tamerlano

LIANA DE LUCA

## IL "PRINCIPE" TAMERLANO

Tamerlano, o Tamberlano, è nome europizzato di Temur Lenk (o Leng), cioè "lo zoppo" a causa di una ferita riportata in combattimento. Il sovrano turco dell'Asia Centrale nacque a Kish, vicino a Samarcanda, nel 1336 d.C., figlio di un piccolo signore locale, ma da alcuni viene considerato discendente di Genghiz Khan. Dall'eroe ereditò singolari doti che esercitarono notevole fascino sui letterati e poeti del Rinascimento, i quali videro in lui l'espressione di un mondo esotico e pittoresco, soggetto ancora a tutte le violenze delle passioni. Come l'eventuale progenitore, passato alla storia quale classico tipo di distruttore, fu in realtà un valente e accorto condottiero delle forze primitive da lui messe in moto, e non chiuso alle influenze della civiltà occidentale. Singolare personalità, sapeva fondere energia e astuzia temperate con innato ed esemplare sentimento di giustizia, il quale non escludeva la crudeltà derivata dall'ambiente barbarico che era il suo, anziché da una particolare inclinazione del carattere. La sua figura, come quella di tutti i fondatori di imperi, è stata idealizzata dagli ammiratori e denigrata dal terrore sparsasi nei territori vicini, in questo caso in quelli musulmani e cristiani, a seguito della minaccia delle sue invasioni di matrice semplice e primitiva e quindi tanto più pericolose. Eppure proprio dalla sua spontaneità Tamerlano trasse la capacità di operare grandi imprese senza un piano pre-stabilito.

Uscito da una famiglia di musulmani fanatici, diede al suo Stato, di cui pose la capitale a Samarcanda, un carattere in un certo senso teocratico, adottò lingua e costumi turchi, sostituì le usanze con la legge islamica, si fece protettore del clero musulmano e, divenuto banditore di un guerra santa, cominciò a occupare i territori della Russia meridionale che avevano costituito il regno dell'Orda d'Oro. Si impadronì delle terre che erano state di Genghiz Khan, cioè dell'Iran, dell'Afghanistan, del Caucaso, della Persia, dove si impossessò di Baghdad. Delle sue fantasmagoriche imprese, la più nota si

riferisce alla conquista dell'Impero Ottomano e alla sconfitta del sovrano turco Bayazid I, arrestando per un momento l'esplosione vittoriosa dei musulmani e dando fiato alla cristianità. Poi si volse verso la Cina, ma lungo il tragitto perì nel Turchestan nel 1405.

Alla sua morte l'impero si sfaldò rapidamente a causa delle lotte fra i discendenti. L'India soltanto fu salvata da un nipote, che vi fondò il Regno del Gran Mogol, iniziando una dinastia che sussistette fino a quando nel 1858 gli inglesi si impossessarono del territorio.

\* \* \*

Durante il suo percorso di battaglia, con sapiente senso politico, Tamerlano entrò in relazione con i principali Stati dell'Occidente, con il re di Francia Carlo VI, con il re di Castiglia, con la repubblica di Genova, attento soprattutto agli interessi commerciali. La sua capitale, Samarcanda, divenne una splendida città, dove scienziati, letterati, poeti erano generosamente accolti e dove sorsero monumenti celebri ancora oggi, fra i quali la sua tomba e quella di sua sorella. L'interesse per l'arte appare in contrasto con la ferocia esercitata nei saccheggi e negli eccidi di massa, nelle torture, ma rivela la complessità del suo carattere. Esso in fondo rappresenta quella volontà di potenza esaltata nel Rinascimento e nata da una non esatta interpretazione del *Principe* di Machiavelli e della frase, mai da lui realmente scritta, "il fine giustifica i mezzi".

\* \* \*

Nel 1403 il re di Castiglia Enrico III inviò a Samarcanda un'ambasciata, di cui fecero parte il frate Alfreo Páez de Sancta María, Gómez de Salazar e Ruy Gonzáles de Clavijo. Al ritorno Clavijo stese una relazione in cui narra il viaggio che da Gaeta, Messina, Rodi, Chio, Costantinopoli, Calmarinm, Teheran, ebbe per meta Samarcanda, dove gli emissari furono ricevuti a corte con grandi feste. Clavijo descrive fantastici conviti, durante i quali era d'obbligo ubriacarsi e consumare interi cavalli arrostiti. Tamerlano è presentato circondato da una pompa inverosimile e munito di un anello che cambia colore quando alla sua presenza si dice una bugia. Notizie curiose e pittoresche sono esposte sui costumi, sull'amministrazione della giustizia, sul governo.

Dopo il viaggio di ritorno, che si svolse tranquillo, Clavijo, generosamente ricompensato, stese una *Historia del gran Tamorlán e itinerario y enarración de la embaxada*, pubblicata da Argote de Molina a Siviglia nel 1582. Nonostante certi cedimenti al fantastico e travisamenti della verità, la relazione venne considerata nella massima parte autentica e dal punto di vista letterario costituisce uno dei migliori esempi di prosa spagnola del Quattrocento.

Dal ragguglio di Clavijo, Pero Mexia trasse una *Vida del gran Tamorlán*

intercalato nella sua *Silva de varia lécción*. A Tamerlano Paolo Giovio dedicò uno dei maggiori *Elogi*. Ritratti e biografie sono inclusi nelle opere di molti viaggiatori e storici rinascimentali quali Pietro Perondino e Abramo Ortelio.

\* \* \*

Dalle vite di Mexia e di Perondino e dall'atlante di Ortelio, trasse spunto Marlowe per la più celebre ricostruzione delle vicende di Tamerlano, seguita da quella di Faust e di Barabba. Essi hanno in comune l'apoteosi del titanismo: la necessità di affermare sé stessi, sia pure contro ogni legge divina e umana, o rinunciare alla parte migliore di sé, alla coscienza del proprio valore e della propria grandezza.

L'eroe marlowiano si fa gigantesco, perché, forte appunto della questa coscienza, rifiuta di cedere all'ammonimento interiore, né ammette di riconoscere alcun potere sopra di sé. Egli affronta con coraggio la certezza dell'eterna dannazione come logica conseguenza del suo immenso orgoglio. E quando giunge la fine, soggiace al castigo in una morte disperata e solitaria.

La prima delle tre opere, *Tamerlano*, rielaborazione fantastica e tragica delle imprese del leggendario conquistatore mongolo, segnò la fortuna dell'autore, tanto che a una prima parte (1587) egli fece seguire subito una seconda parte (1588). Tamerlano viene descritto dotato di una ambizione smisurata unita a una incredibile crudeltà. L'esempio più conturbante si deve alle sevizie imposte all'imperatore di Turchia Bayazid, chiuso in una gabbia con la moglie, dove finiscono per uccidersi per la disperazione dei soprusi loro inflitti sbattendo la testa contro le sbarre.

Tamerlano però salva il sovrano d'Egitto, perché innamorato della figlia, la bellissima Zenocrate, che fa sua sposa e regina di Persia. Entra così una gentile figura femminile nell'apoteosi di Tamerlano, anche se veramente più che di innamoramento pare si tratti di desiderio, di ammirazione, anzi di adorazione.

Nel Seicento lo spagnolo Luis Vélez de Guevara scrisse il dramma storico *Il grande Tamerlano di Persia* e nel 1702 l'inglese Nicholas Rowe fece rappresentare una tragedia del grande *Tamerlano*, di un certo interesse per le allusioni alla politica inglese del tempo.

\* \* \*

Un'immagine del tutto nuova e poetica del condottiero appare nel poemetto *Tamerlano* di Edgar Allan Poe, composto, secondo l'asserzione dello stesso autore, nel 1821-22, «quando non aveva ancora compiuto il quattordicesimo anno di età». Il testo fu pubblicato, assieme ad altre poesie, nelle quattro raccolte stampate durante la vita del poeta, nel 1827, 1829, 1831, 1845, sempre con notevoli varianti come era consuetudine dello scrittore. Il volume del 1845 includeva ancora le poesie giovanili, fra le quali *Tamerlano*, a

cui l'autore diceva di attribuire scarsa importanza, ma che potevano confermare la sua precocissima e valida vocazione alla poesia e quindi l'inutilità di una frode. Poe era stato infatti accusato di avere plagiato Tennyson nella poesia *A una in Paradiso*, ma lo stesso Tennyson lo scagionò. Seguì poi l'edizione del 1850 curata dall'esecutore letterario R. R. Griswold, con l'aggiunta di alcune composizioni inedite.

Poe costruisce, con una versione numinosa tutta personale, l'ultima scena della vita di Tamerlano preso dal bisogno di confessarsi, non perché spera di redimersi dai propri peccati, ma per avere sollievo raccontando le proprie esperienze, rivelando il segreto del suo spirito «prostrato dal suo selvaggio orgoglio nel disonore». La ragione per cui il conquistatore abbia chiamato un «santo frate» per raccontare le sue vicende non è chiara. In una nota dell'edizione del 1827 appare questa indicazione: «Io non posso determinare esattamente come spiegherò il fatto di avergli dato 'un fratÈ come confessore al letto di morte. Egli aveva bisogno di qualcuno che ascoltasse il suo racconto – e perché non un frate? Ciò non trascende i limiti del possibile – sufficienti per il mio proposito – ed io ho buona autorità da parte mia per tali invenzioni».

Tamerlano rievoca di essere nato tra i monti da un pastore, secondo una delle tante tradizioni, come le notturne nebbie del Taglay spargessero le loro rugiade sul suo capo, il fascino del profondo ruggito del tuono, sonoro come una tromba, che gli parlava delle umane battaglie e della pioggia gorgogliante al suo orecchio come lo scroscio degli imperi. La passione del potere riuscì a sopraffare l'altra grande passione: quella per la sua compagna. La rievocazione continua con la descrizione dell'amore per una fanciulla «che gli angeli stessi avrebbero potuto invidiare». Egli era ambizioso, ma i suoi sogni di grandezza sarebbero svaniti se non si fossero fusi con l'amore per lei, a cui voleva donare un impero. Gli sembrò, ma forse si trattava di una ambigua sovrapposizione, di sentire palpitare in lei la stessa ambizione e decise di partire, di lasciarla per poi tornare e offrirle il trono sognato.

La descrizione dell'amore giovanile di Tamerlano è la parte più fresca del racconto, che fa presentire la dolcezza degli incontri infantili nella poesia pubblicata postuma *Annabel Lee*: «Noi crescemmo insieme in età e in amore / errando per la foresta e le selvagge solitudini; / Il mio petto era il suo scudo nel tempo invernale / e quando l'amico splendore del sole sorrideva / ed ella osservava i cieli che si aprivano / io non vedevo altro cielo che nei suoi occhi».

Tamerlano, sovrapponendo l'ambizione della propria aspirazione al desiderio di soddisfare quello che credeva il desiderio di lei, partì, combatté, vinse, divenne il signore di Samarcanda. Realizzate le più alte aspirazioni, tornò al paese natale in cerca della sua fanciulla, ma ella – gli evoca quasi casualmente un pastore suo vecchio amico che non lo riconosce – era da tempo morta.

La conclusione è in perfetto accordo con la mentalità e la poetica di Edgar

Allan Poe. Il conquistatore, signore della guerra, è umanizzato, il suo orgoglio piegato, la sua superbia vinta, il suo grande amore perduto per sempre, «perché, a ogni sentiero umano, Satana tende un'insidia»: Satana, emblema del male, del dolore, della negazione, pone le sue trame che avviluppano l'eroe umano nella sofferenza, con «il cuore messo a nudo» secondo la partecipante lettura di Baudelaire, in contrapposizione a quella esteriormente cronachistica degli altri biografi. Nel saggio *La filosofia della composizione*, a proposito della sua più celebre poesia *Il corvo* Poe asserisce che «il solo legittimo dominio della poesia è la bellezza», che consiste «nell'eccitazione voluttuosa dell'elevazione dell'animo», del tutto indipendente «dalla passione che è l'ebbrezza del cuore e dalla verità che è la soddisfazione della ragione». Ma, sviluppando il suo trattato di poetica, Poe si pone il quesito della decodificazione del termine bellezza. Attraverso la mediazione della tristezza («ho lottato invano contro l'influsso della malinconia») arriva all'esito che l'argomento più poetico del mondo è quello della morte di una donna giovane e bella. Dall'archetipo non originale, ma sempre ricco di suggestioni, nascono le poesie più note, i cui confini della realtà si confondono con quelli del sogno. Leonore, Annabel Lee, Ulalume e le altre non espressamente nominate, rievocate anche in prose alternative con disperato rimpianto senza possibilità di conforto, in dimensioni oniriche continuano a vivere nella morte, ancora legate alla terra attraverso l'amore dell'amante oltre la tomba. Sorelle di Ligeia, Morella, Medeline, della narrativa fantastica, incarnazione di un medesimo luminoso ideale di bellezza, fantasmi di allucinazioni in paesaggi innaturalmente fissi, vitrei, da incubo, muoiono di mali strani nel fiore della giovinezza.

Così Ada, come una sola volta viene nominata in una delle molteplici varianti, entra a far parte del mondo poetico e musicale di numerosi autori, ma soprattutto diventa una ninfa egeria di Tamerlano.



Silvio Pellico

ALDO A. MOLA

IL LEGGENDARIO “INCONTRO SEGRETO”  
TRA SILVIO PELLICO E GIUSEPPE MAZZINI  
(TORINO, LUGLIO 1853)

Il 31 gennaio 1884, nel trentennale della morte di Silvio Pellico (Saluzzo, 24 giugno 1789 – Torino, 31 gennaio 1854), l’“Unità cattolica” pubblicò una lettera di padre Pietro Ponte, originario di Pancalieri, nel Cuneese. Cappellano della marchesa Giulia di Barolo nata Colbert di Maulévrier, don Ponte assisté Pellico morente, cui era legato da affettuosa amicizia. Tradizione vuole che al sacerdote “delle quattro P” (Prete Pietro Ponte da Pancalieri) l’agonizzante Silvio abbia sussurrato altre quattro “P”: “Parto perpendicolarmente per il paradiso”. È lecito dubitarne, giacché costituirebbe quanto meno atto di presunzione da parte di Pellico, che, come ogni cattolico dell’epoca, poteva semmai *sperare* non dichiararsi certo della *felicità eterna*. Ma non è questa l’unica asserzione poco credibile del cappellano di Casa Barolo.

Egli asserì che “tra coloro che visitarono [Pellico] in Torino nell’anno 1853 fu anche Giuseppe Mazzini, e la visita ebbe luogo nel mese di luglio. È facile immaginare i fraterni ammonimenti, che Silvio allora diè al traviato: ma serbò su questo punto uno scrupoloso silenzio”. In effetti Pellico fu riservatissimo non solo sul contenuto del colloquio ma anche sul fatto che l’incontro sia avvenuto. Nondimeno, l’affermazione di don Ponte è stata ricalcata da *tutti* i biografi di Pellico: da p. Ilario Rinieri S.J. a Federico Ravello e alla stessa Barbara Allason, che si spinse anzi a “immaginare” il dialogo tra l’antico prigioniero dello Spielberg e l’“Apostolo”.

Il silenzio di Pellico a mio avviso non va attribuito a riserbo, sibbene al suo inconfutabile culto del vero. Non aveva nulla da riferire perché... l’incontro non ebbe affatto luogo. Vediamo perché.

Colpito da una condanna a morte per aver attentato alla sicurezza dello Stato e, conseguentemente, da mandato di cattura, Mazzini aveva alle spalle l’ennesimo (e più tragico) fallimento della sua cospirazione: quella del-

l'insurrezione del 6 febbraio 1853 a Milano, costata una dura repressione (sedici impiccagioni e condanne severissime) ai danni dei pochi che si trovarono all'appuntamento cui egli era convinto accorressero almeno cinquemila rivoluzionari pronti a tutto. Il suo credito politico era crollato a zero. Il 12 febbraio 1853 Pellico scrisse a Luigi Porro Lambertenghi, ch'egli aveva iniziato carbonaro nel remoto 1820 e mai tradito negli interrogatori e durante la decennale carcerazione, per rassicurarsi che non fosse stato artificiosamente implicato tra i possibili artefici della cospirazione. Porro era rientrato a Milano. Vi conduceva vita tranquilla, come altri antichi cospiratori, che credevano nelle riforme molto più che nei pugnali e nelle rivoluzioni. Pellico temeva che in mezzo alle "esecrabili e sciocche atrocità suscitate da Mazzini, ogni uomo dabbene poteva correre qualche pericolo[...] Mazzini co' suoi falsi calcoli di possibilità in un'operazione di così grave natura, mostra sempre più che non è uomo politico, benché ne prende la maschera. Almeno ciò disingannasse tanti giovani inesperti. Intanto è pur troppo vero che le briconate dei demagoghi recano un danno immenso, e fanno peggiorare le condizioni di tutti".

La severità del giudizio di Pellico si spiega anche con il dramma dei "Martiri di Belfiore". Studiato a fondo da Alessandro Luzio sulla scorta di vasta messe di documenti, esso fu il punto di arrivo del martirologio segnato dal supplizio inflitto dagli asburgici a Dottesio in Venezia, Amatore Sciesa a Milano, don Giovanni Grioli in Mantova. Già una volta tratto in arresto nel 1848, don Enrico Napoleone Tazzoli era divenuto il fiduciario di Mazzini per la vendita di cartelle di un prestito nazionale a sostegno della Giovine Italia. Scoperta una cartella a Castiglione, il commissario di polizia Filippo Rossi arrestò l'esattore Pesci e don Bosio. Per salvarsi, questi denunciò don Tazzoli che, posto a confronto con lui, gli sputò in faccia. Il giovane e avventurato Luigi Castellazzo progettò allora di assassinare Rossi, contro il fermo parere di altri mazziniani, fra i quali spiccava il ventinovenne medico mantovano Carlo Poma, in servizio all'ospedale civico cittadino, membro del comitato segreto mazziniano incardinato su don Tazzoli e la cui casa ospitava gl'incontri dei cospiratori ed il deposito del materiale di propaganda.

A sua volta arrestato, fors'anche per il ruvido trattamento subito durante gli interrogatori cui fu sottoposto in forza di norme in uso in tutti i Paesi europei, a cominciare dal Regno Unito di Gran Bretagna e Irlanda da tanti 'storici' fatuamente ritenuto campione di rispetto dei detenuti, Castellazzo fece i nomi di Carlo Poma, ventinovenne medico all'Ospedale Civile di Mantova, e Tito Speri, pertanto a loro volta arrestati. Escusso e condannato a morte il 13 novembre, il 7 dicembre Poma venne impiccato sullo spalto di Belfiore, a Mantova, con don Tazzoli e altri tre patrioti: Giovanni Zambelli, Berardo de Canal e Angelo Scarsellini.

Accertata la diffusa inclinazione liberale del clero lombardo, Radetzky inizialmente fu propenso a non infierire sui sacerdoti, anche per pressione

del vescovo di Mantova, monsignor Corti, a sostegno del proprio clero (abbandonato a se stesso dalla curia vaticana, memore che tre anni prima i mazziniani “avevano abolito” il potere temporale dei pontefici). La pur fallita insurrezione milanese del 6 febbraio 1853 spinse Radetzky a ulteriore severità, che si sfogò in ulteriori condanne a morte, non solo a carico degli insorti milanesi ma anche di altri detenuti per cospirazione: il veronese Carlo Mantovani, il bresciano Tito Speri, l'arciprete di Revere, don Bartolomeo Grazioli, il commerciante mantovano Pietro Frattini. Il padovano Alberto Cavalletto, Giuseppe Finzi e altri venticinque patrioti furono condannati al carcere duro.

Le nuove forche dilatarono il solco fra lombardo-veneti e asburgici, il cui dominio ormai si basava sul terrore imposto *manu militari*. Quella brutale reazione era però del tutto prevedibile. Dopo il fallimento della prima guerra d'indipendenza, la caduta della repubblica di Venezia, le dieci giornate di Brescia, era chiaro che il dominio dell'Impero d'Austria sul Lombardo-Veneto e, direttamente o indirettamente su gran parte d'Italia, non sarebbe stato scosso da quattro idealisti. Ben altro occorreva: una crisi tra le grandi potenze nella quale incuneare la “questione italiana”.

Che cosa si poterono dunque dire Pellico e Mazzini nel leggendario colloquio del luglio 1853?

Nulla, perché esso non avvenne mai.

Sino a prova documentaria inoppugnabile, l'incontro ebbe luogo solo nella fantasia di don Ponte, avallata anche da Domenico Massè, che in *Un cattolico integrale del Risorgimento* (Edizioni Paoline, Roma 1959) ribadì: “Sappiamo che nel Luglio di quell'anno 1853, lo stesso Mazzini venne segretamente a Torino e chiese al Pellico un colloquio, di cui questi non volle mai parlare”. Quale unica fonte don Massè anch'egli si rifece a don Ponte, dimenticando di aver scritto che nel luglio 1853, dolente nel corpo e nello spirito (anche per la morte, il 3 giugno, di Cesare Balbo, a lui carissimo), Pellico era a letto nella “Vigna” della marchesa di Barolo, a Moncalieri, anziché in città.

Proprio da quella residenza “fuori porta”, al signor de la Canorgue scrisse Pellico: “Oppressione e febbre, ecco la mia vita da molte settimane; ma sia fatta la volontà di Dio...” Tornò a Torino a settembre e ne spiegò il motivo al conte Domiziano Mola di Larissé: i medici ritenevano che l'aria della collina non gli giovasse. Con lui anche la marchesa lasciò Moncalieri per Palazzo Barolo.

E Mazzini? Mai avallate da Pellico, le perentorie affermazioni di don Ponte, fatte proprie da uno stuolo di biografi, vanno confrontate con quanto emerge dal vol. XXVII dell'*Epistolario* pubblicato quale vol. XLIX degli *Scritti editi ed inediti* (Galeati, Imola 1928) dell'“apostolo”, pubblicati per decreto di re Vittorio Emanuele III (13 marzo 1904). Ne emerge che da Londra, ove dimorava con recapito presso Mrs. Hoope, 3 North End Terrace, Hammersmith, near London” e riceveva lettere “sotto coperta” con

l'intestazione *Caroline*, nel giugno 1853 Mazzini scrisse non meno di 21 lettere a vari corrispondenti, cadenzate lungo tutto il mese a intervalli di pochi giorni una dall'altra. L'ultima con data sicura è indirizzata a Sara Nathan, 27 giugno. Nel luglio seguente Mazzini scrisse il 5 a Peter A. Taylor, l'indomani a Giorgina Craufurd, l'11 ancora a Sara Nathan, il 14 a Ercole Roselli e a Napoleone Ferrari, il 15 a Carolina Celesia, a Giovanni Acerbi e ad Antonio Doria, il 16 a Giacomo Medici, il 17 a Léon Zienkowicz, il 18 a Pier Fortunato Calvi, il 26 ancora a Zienkowicz, il 27 alla Craufurd, come poi il giorno seguente. Chiuse il mese con una lettera a Doria (29 luglio) e una seconda a un destinatario non individuato, cui confidò che Ludovico Frapolli, qualche giorno prima partito da Londra per Genova, non era una spia "ma imbroglione; il raggio politico s'è impadronito di lui come i serpenti di Laocoonte: Gli par di far bene; e fa sempre male... bisogna dire, non che ne sospettino, ma che non gli badino". Iniziò agosto con una lettera del 2 a Piero Cironi.

Esiste dunque un vuoto (che potrebbe essere colmato da ulteriori lettere inedite) tra il 18 e il 26 luglio: sette giorni al massimo. Chi si sente di poter affermare che in quel così breve intervallo, con i mezzi dell'epoca, Mazzini si sia recato da Londra alla Vigna di Moncalieri e ritorno? È pur vero che il 12 maggio aveva confidato a Napoleone Ferrari il proposito di compiere un viaggio a Genova, con passaporto francese o altro, per fermarsi "qualche tempo". All'epoca l'"apostolo" era a Ginevra.

Dalla sua fitta corrispondenza non emerge però una "finestra" sufficiente a consentirgli una missione segreta a Torino, che, evocando a distanza di tempo, don Ponte potrebbe aver collocato in luglio per mera svista di memoria.

D'altronde dall'epistolario di quei mesi Mazzini si propone quale personaggio che non aveva proprio nulla da dire a Pellico e men che meno da farsi dire. Da quasi vent'anni l'"apostolo" aveva bollato Pellico quale un rassegnato, incapace di tacere nel Piemonte di Carlo Alberto e quindi connivente con la Corona, l'odiata monarchia sabauda. Egli era tutto assorbito dall'allestimento del Partito d'azione quale risposta alla catastrofe del febbraio e ai patiboli che l'Austria continuava ad alzare per spegnere il patriottismo italiano.

Il 14 maggio, appreso che il fratello di Montanari era stato costretto a concorrere alle spese per l'impiccagione del fratello, con Caroline Stansfeld esplose: "Che possiamo fare noi, fuorché muovere cielo e terra per dare loro il contraccambio, insorgere con le spade, organizzare la guerra anche di coltello? Lo sto tentando...". Il 15 maggio scrisse a Scipione Pistrucci, a Ginevra: "I popolani di Milano hanno insegnato come con i pugnali si prendono le armi". Aveva dunque rapidamente messo da canto lo scoramento e la rinuncia alla cospirazione, esplicitamente annunciata all'indomani del fallimento del moto. Dalla catastrofe dell'insurrezione del 6 febbraio traeva anzi motivo di conforto. Il 22 maggio informò Giovanni Grilenzoni: "Non

cospiro più, se non per l'azione e con uomini che accettino l'azione come scopo prossimo del lavoro. Il partito che fa capo a me è convinto che il popolo è pronto[...]. Il partito ha un piano prestabilito; questo piano è legato col piano della democrazia europea”.

Sull'inizio di giugno, giunto a Londra da Ginevra con un viaggio avventuroso, a J. William Linton scrisse: “Io sono qui, salvo, stanco, ma non scoraggiato”. Nell’“Italia e Popolo” del 31 maggio venne riportata la notizia data dal “Morning Advertiser”: “Colla più viva soddisfazione noi annunziamo l'avventuroso arrivo del sig. Mazzini a Londra. Se gli fosse dato di scrivere e stampare di qual sorprendente maniera egli si è salvato, gli stessi governi ne rimarrebbero sorpresi”. In altra circolare ad “Amici” il genovese giudicò “utile” il “tentativo di Milano” perché aveva “smascherato il partito monarchico, il quale ha la sua sede in Torino, ed è, dopo l’Austria, il più grande ostacolo alla nostra emancipazione”. Non v’è dubbio che, accettate senza riluttanza le insegne del Merito Civile conferitegli *motu proprio* da Vittorio Emanuele II su suggerimento del sempre callido Massimo d’Azeglio, Pellico era inserito appieno nel “partito monarchico”, tanto più da quando la sua guida era passata nelle mani, ancora più scaltre e lungimiranti, di Camillo Cavour.

Quali fossero i rapporti tra il conte e lo scrittore era già risultato non solo dalla sottoscrizione delle opere del saluzzese da parte sua ma anche dal singolare compito affidato da Cavour a Pellico, “poète forte estimé”. Quando morì la marchesa Adele Benso di Cavour, non sicuro della propria padronanza dell’italiano il conte inviò a Pellico il necrologio scritto in francese. Il saluzzese lo tradusse e v’inserì due varianti di non poco conto, accettate dal singolare committente. Dell’estinta elogiò infatti il *virtuoso* carattere, l’elevata intelligenza e la *religione*, che nell’originale non comparivano affatto.

Se Mazzini non era pentito del suo ruolo di capofila dei cospiratori, neppure Pellico si faceva intimidire dal proprio passato. Quasi sentisse che il suo tempo stava per scadere, come già aveva fatto a Vienna, tornò a riflettere sulla sua vita. Passò freddamente in rassegna la propria giovinezza, alla luce delle esperienze maturate dall’arresto in poi. Del resto, a che cos’altro gioverebbe invecchiare se non almeno a rivisitare a occhio asciutto i miti della giovinezza? Al professor Baruffi il 7 luglio 1853 osservò: “A mio giudizio, chi è superbo e maligno non è vero filosofo[...]. Il sapiente si astiene dalle ire volgari, desidera d’illuminare, compiange, perdona, teme di affliggere, e se deve affliggere lo fa con dolore”. Al professor Angelo Nani, di Ormea, confidò: “Non ho mai avuto ricchezze, non ne ho; ma ciò che apprezzo sommamente si è d’aver sempre avuto la consolazione d’incontrare sulla terra anime *egregie*”: termine, questo, riecheggianti i *Sepolcri*.

Nella missiva del 15 settembre a Francesco Silvio Orlandini, che si pro-

poneva di pubblicare il carteggio fra Silvio e Ugo, egli prese le distanze proprio da chi gli era stato sommamente caro: "Eccole il mio schietto parere su queste [lettere]. - Le trovo di poco interesse e quindi non degne di stampa.- Piacemi la calda amicizia che esprimeva per l'infelice Foscolo; ma io portava, in quel bollire giovanile, tutti i miei sentimenti ad un eccesso stolto. Onoro ed amo sempre la memoria di quell'alto ingegno, ma ora io vedo ch'io era un discepolo fanatico sino all'idolatria. In giovinezza io era vissuto più coi libri e co' sogni della fantasia, che fra gli uomini, e l'esagerazione di certi miei giudizi mi pareva gran senno; oggidì non può farmi fuorché pietà. Non contento di onorare Foscolo, io aveva d'uopo di magnificarlo oltre misura, e d'immaginarci ch'egli fosse l'uomo più grande dei tempi. Simili opinioni esagerate sono ognora storte, che chi le ha avute e le riesamina in anni di maggior esperienza, ne arrossisce". Lo pregò pertanto di sostituire con puntini le lodi "spinte e puerili" e altri passi condizionati dall'ammirazione smodata, incluso "ciò che è ingiurioso alla memoria di Vincenzo Monti", e concluse: "O non pubblicare quelle mie quindici lettere, o sopprimervi esattamente tutto ciò che le ho indicato". Al crepuscolo della vita, taceva sulle censure operate da altri ai suoi danni e ne dettava egli stesso su di sé.

Fra i suoi modi di tornare al passato v'era la scrittura di pagine in gergo indecifrate e persino di "ricette" a metà strada fra medicina omeopatica e alchimia. Per le piaghe delle gambe annotava, per esempio: "Mettete vino vecchio in una caffettiera sino alla metà, poi fate arroventare un grosso ferro, come martello o tenaglia, che porrete nel vino suddetto. Lavate le piaghe con quel vino un po' caldo, poi asciugate con pannolino fino la piaga, che non vi resti umidità. Se il buco è profondo mettete dentro della schiuma di carne bollita con del fango d'arrotatore, due volte al giorno. Asciugate bene la piaga, mettete del taffetà cerato sopra, il quale toglie ogni umidità. Ciò si fa due volte al giorno". Per i mali d'orecchio prevedeva invece "cicoria amara pesta, un pugno. Prendere il succo, farne gocciolare qualche stilla nell'orecchio, e mettervi sopra un poco di cotone". Per le gengive e "affermare i denti" ricorreva a sciacqui della bocca con salvia bollita in vino vecchio nero, ogni mattina. Con grani d'acacia approntava il collirio. Infine curava le cadute e le ammaccature interne con impacchi base di complicate misture: "Quando la persona inferma prova dolori acerbi, allora il cataplasma ha fatto il suo effetto e si leva; si può lasciare 12 ore. Sopra l'eruzione che si è formata, si mette della mollica di pane cotta nel latte con foglie di malva senza lasciare i gambi. Questo si cangia due volte al giorno per tre giorni di seguito. Poi si mette del cerato due o tre giorni per far asciugare".

Quanto ai guai alla vescica (di cui cominciava a soffrire e che lo condussero alla morte), li fronteggiava con "2. oncie di barba di meliga fresca, o un'oncia quando è secca; far cuocere per mezz'ora in quattro bicchieri d'acqua finché sia ridotta a due. Aggiungervi un poco di legno di regolizia.

Prenderne per 40. giorni un bicchiere la mattina a digiuno, e l'altro nella giornata, e se il male cessa, si lascia più presto". Ancorché astemio si procurava anche vino anti-scorbutico con "radici recenti di rafano, ben lavate e minutamente tagliate (un'oncia), radice di barbana (due ottavi) foglie fresche di coclearia[...], semi di canapa contusi (tre ottavi), sale ammoniaco polverizzato (due ottavi), vino bianco, non dolce né muscato (libbre quattro)". L'infuso era messo a riposo per cinque giorni, al riparo dal sole, poi veniva colato e imbottigliato: "La dose - precisò - è di un bicchierino al giorno".

*Quel* Pellico non aveva dunque proprio nessun motivo di ricevere Mazzini, così come questi non sentiva bisogno di cercarlo.

Pochi mesi dopo il mai avvenuto "incontro segreto" Pellico prese congedo permanente assoluto.

Dopo giorni di interventi più strazianti che efficaci per curarne le vie urinarie, il 31 gennaio, spossato, raggiunse nelle valli celesti Antonio Fortunato Oroboni e Antonio Villa, Piero Maroncelli e Federigo Confalonieri... Agli Italiani insegnò a essere patrioti ed europei.

Lasciò scritto che "il buon cittadino desidera di poter amare il suo principe ed i suoi magistrati. Questo giusto e nobile desiderio lo inclina a non prestar agevol fede al male che vien detto di loro; lo inclina ad essere sagace nello scorgere qua i loro veri pregi, là le vere ragioni che scusano i loro falli; lo inclina ad avvezzarsi piuttosto a ragionevole e benefica tolleranza, che a fluente e malefica ira".

Erano parole che Mazzini non avrebbe mai condiviso.

Per contro, la missione svolta da Pellico fu chiara a quanti (pochi assai, invero) vollero seguirne i funerali. Vi prese parte Michele Lessona, orgoglioso della ricambiata amicizia con lo scrittore. Il loro pensiero venne subito sintetizzato da Margherita di Collegno che il giorno dopo la morte del saluzzese annotò nel Diario: "Oggi cessò di vivere un Uomo che onorò tanto il nome italiano in tutto il mondo[...] Dal dì della pubblicazione de *Le Mie Prigioni* l'essere compatriota di Silvio Pellico, divenne un passaporto presso tutti gli stranieri, che vi faceva accogliere come un amico[...] Ciò che vi è di grande, secondo me, nel carattere di Silvio Pellico egli è la calma d'amor proprio nella quale si mantenne al vedere il suo nome portato in trionfo per tutto il mondo, ed egli ricercato da lungi da ognuno che avesse letto il suo libro, messo quasi sugli altari, messo in cima di tutte le celebrità italiane". Giuseppe Massari osservò a sua volta che "il sorriso di Silvio Pellico era dolce e affabile come i suoi modi, benevolo come il suo animo; né le accuse, né le ingiuste dimenticanze ebbero la forza a tramutarlo in sorriso di sdegno ed in sogghigno di risentimento".

Il 2 febbraio 1854 nell'"Armonia" Giorgio Briano invitò a riflettere: "Quale perdita faccia il Piemonte e l'Italia colla morte di questo veramente grande Italiano, già dicono tutti coloro che ne conobbero la vita e le opere, e il diranno più equamente i posteri. Ora son troppo calde le ire e troppo

corrotti i giudizi. [...]Il mio dolore è immenso, come immensa è la sua perdita[...] Così di quella potente e liberale scuola, che tanto fece per l'avvenire e per la gloria d'Italia, non ci rimane ora più che mai un uomo solo, Alessandro Manzoni”.

A quel modo Pellico mostrò la verità del detto del suo carissimo Ludovico di Breme, secondo il quale “il Piemonte [era] il vero vivaio dello spirito in Italia”, proprio perché sapeva guardare Oltralpe e far propria la lezione che all'Europa veniva dalla “nazione *maestra*”, la Gran Bretagna.



Riccardo Gualino in un'immagine del 1950

BRUNO QUARANTA

SPIRITO RINASCIMENTALE E CONCRETEZZA BORGHESE:  
RICCARDO GUALINO

Il mecenate (e l'imprenditore, e il collezionista illuminato), ovvero Riccardo Gualino. Una figura rinascimentale e, quindi, a sé, forestiera a Torino, città dove il Rinascimento ha sparso rade tracce, come il Duomo di Amedeo del Caprino. Un Gran Biellese del Novecento, con Giacomino Debenedetti, con Guglielmo Alberti. Di talento in talento: arte, teatro, letteratura, musica, cinema, industria, finanza. Nato nel 1879, andatosene nel 1964. Un testimone acceso da curiosità vaste, da un'ansia demiurgica (là dove demiurgo, sotto la Mole, non è un vocabolo «a caso», si ricordi come, intorno all'«artefice», si applicò Filippo Burzio), dall'urgenza di lasciare un'orma, non polvere, non coriandoli. Come egli stesso spiegherà: «Sul palcoscenico dell'esistenza, non recito anch'io da anni, per me e per gli altri, nella vana speranza di vestire i sogni di realtà e la realtà di sogni?».

Una figura «politecnica», Riccardo Gualino? Sì, perché possedeva questa e quella sapienza e genialità e vocazione alla sfida (al colpo di dadi). Arredò stagioni auree, in particolare fra primo Novecento e anni Venti, sveltò come l'esimio (eccentrico) direttore d'orchestra di tante muse. Tra affari e cultura. Signore della chimica (fondò la Snia Viscosa e la Rumianca), vicepresidente della Fiat (ma il sodalizio con il senatore Agnelli non durerà a lungo), affascinato dal cinema (la Lux Film), «scommesse» in America e a Pietroburgo... Quindi aprendosi, come mentore Lionello Venturi, al Bello. Ecco – ma il catalogo non si esaurisce qui – la *liaison* con Felice Casorati (a cui commissionerà il suo ritratto, e della moglie Cesarina, e del figlio Renato, oltre al teatrino privato); il Teatro di Torino (l'ex Scribe di via Verdi: «Decisi di dare vita a un teatro sobrio ed elegante»), Gigi Chessa incaricato «di attendere alle decorazioni», Guido M. Gatti organizzatore e direttore, sul palcoscenico le compagnie dei Pitoëff, di Tairof, di Copeau; l'opera letteraria, da *Solitudine* a *Uragani*, il romanzo della grande crisi, 1929, *Uragani*... Due anni dopo Gualino finirà al confino di Lipari, dove scriverà

le sue memorie: «Vivrò [...] di sensazioni vegliate dagli affetti, e attenderò serenamente il fatale susseguirsi dei giorni».

Sempre in attesa di un biografo, Riccardo Gualino (se non fosse prematuramente scomparso, l'impresa avrebbe affascinato Piero Bairati, lo studioso di Vittorio Valletta). O, più in generale (o in particolare), di un Narratore. Il suo mondo è l'eco nitida della *Recherche* (a proposito di biellesi: sarà Giacomo Debenedetti a svelare il capolavoro proustiano all'Italia colta sul «Baretti» gobettiano), vi spira – smisuratamente – certa borghese aura, là dove si prova, «nel considerare le proprie brillanti amicizie, lo stesso appoggio, fuori di sé, lo stesso senso d'agio, che nel guardare le belle terre, la bella argenteria, la bella biancheria da tavola...».

Un Narratore oltre Mario Soldati, di là del ritratto «sparso» nelle *Due città*, infine non lusinghiero, qua e là al vetriolo. Golzio (Gualino) scrutato fra la Mole e Roma, fra un salotto di settecentesca foggia e la capitolina *Ville Lumière*, l'avventura di celluloido che si intreccia con le relazioni pericolose della vita, «quel costume lugubre, grottesco e ipocrita chiamato stile fascista» che infetta come la lue la subalpina, «morale» pianta uomo. «Di media statura, magro, pallido come l'avorio, i capelli bianchi tirati lisci sul cranio, l'occhio freddo, le labbra sottili e fisse in un sorriso di cortesia... Un blocco duro, compatto, senza la più piccola incrinatura di dubbio... credeva che il proprio interesse e la giustizia fossero, in ogni più piccola e in ogni più grande occasione, la stessa identica inseparabile realtà». Ombre della ribalta...

MARIA GRAZIA IMARISIO

RICCARDO GUALINO:  
“ARCHITETTURE DA COLLEZIONE – 1902-1931”  
EDIFICI E ARREDO SUL FILO DELL'AUTOBIOGRAFIA  
“FRAMMENTI DI VITA”

*L'architettura, la possibilità di far sorgere dal nudo terreno una visione o un sogno che rimanga nel tempo e si perpetui sia pure per una relativa posterità, ha esercitato sopra di me un fascino immenso. Nulla mi attrasse quanto il veder salire poderose muraglie rosse di mattoni o grezze di pietre colorate.*

*Cominciai a ventitrè anni, appena ebbi disponibile qualche somma, a costruire una casetta, della quale affrescai i muri esterni e sistemai l'interno in modo abbastanza originale. D'allora, durante quasi trent'anni, vissi ininterrottamente fra muratori, carpentieri e decoratori. L'interesse continuamente crescente per l'architettura mi condusse, col seguire degli anni, ad affrontare coraggiosamente problemi sempre più complessi. La prima grande opera cui attesi fu la costruzione del castello di Cereseto, alla quale dedicai più di dieci anni.*

Così scrive nel 1931 Riccardo Gualino nell'autobiografia *Frammenti di vita*, composta durante il confino a Lipari, dalla quale, salvo diversa indicazione, sono tratte le citazioni che seguono.

Quando acquista il parco e l'ormai diroccato Castello di Cereseto, affidandone la ricostruzione all'ing. Vittorio Tornielli, il facoltoso imprenditore e mecenate biellese possiede un gusto estetico improntato a un raffinato Eclettismo storicista marcatamente proteso verso la filosofia del “bello e del buono”, in voga nel periodo che precede la prima guerra mondiale. Gualino e la moglie Cesarina Gurgo Salice sono entrambi colti e aggiornati e contemplano una visione dell'arte in senso ampio, dalla poesia alla musica e alla danza, dall'architettura all'arredo, quest'ultimo inteso come mobilio in stile di gran pregio e opere d'arte dei maggiori maestri antichi per abbellimento. Mentre l'arte dell'edificare è vista da un lato come veicolo di recupero e diffusione delle tecniche e dei modelli del passato e dall'altro come sperimentazione dei metodi scientifici più innovativi raggiunti in campo edi-

lizio, in sintonia col carattere dell'architettura tra Otto e Novecento in gran parte d'Europa, dove Torino è importante polo di sperimentazione dell'Ecclettismo architettonico. Se si può infatti considerare l'Ecclettismo come momento di raccordo fra produzione industriale, edilizia, design, nell'ambito di una ricerca fortemente interrelata fra arte, tecnica e scienza, Gualino non può che esserne uno dei massimi propugnatori, lui che è portato a perseguire una stretta aderenza all'arte e scienza del costruire, alle funzioni emergenti. Del resto l'edilizia è un campo in cui egli si muove a proprio agio: tra le sue molteplici imprese e attività, c'è infatti la fondazione della «ditta Riccardo Gualino & C, avente come scopo l'industria e il commercio dei legnami e dei cementi», fondata a Casale Monferrato quando «si era agli albori dell'impiego dei cementi armati, e la tecnica delle nuove costruzioni cominciava a prendere requisiti sempre migliori. [...] Fui il primo a invadere il mercato italiano con le tavolette albuminose di larice d'America, che da trent'anni costituiscono i pavimenti abituali delle nostre case settentrionali; fui il primo a far giungere, dal mercato lontano e sconosciuto dell'Oregon, grossi bastimenti completi di enormi travature».

Nei medesimi anni prende corpo il sogno di Cereseto, mentre Gualino erige il grande stabilimento cementiero di Morano Po, con forme che vagheggiano gli stilemi dell'Art Nouveau, il caratteristico aspetto di cattedrale tempio del lavoro e una produzione iniziale di 400.000 quintali annui, che «sembrò un'enormità per quei tempi». Al contempo egli fonda il «Sindacato Italiano Calce e Cementi», «uno dei primi esempi di consorzio industriale in Italia» che ancora vent'anni dopo considererà il successo della sua vita, sentendosene orgoglioso.

Quest'avventura nel Monferrato era iniziata con un'intensificazione dei rapporti con i cugini Pierina e Tancredi Gurgo Salice di Casale, produttori di cemento, divenuti suoi suoceri nel 1907, quando Gualino aveva sposato la loro figlia diciassettenne Cesarina. «Danza e pittura sono i due cardini fondamentali sui quali poggia l'attività spirituale di mia moglie. Io vi partecipai con fervido entusiasmo, com'essa prese parte ai progetti di costruzione edilizia e alla formazione della collezione» (si tratta della ricca e preziosa collezione di opere d'arte, in parte fortunatamente confluita alla Sabauda).

La prima casa degli sposi era a Casale e rappresentava l'esordio di Gualino *bâtisseur* delle proprie abitazioni. Ma un uomo avvezzo a operare su «un lotto dell'estensione di circa un milione di metri» nella Nuova Pietroburgo, dove completa nel 1914 un primo blocco di tredici palazzi, che acquista a Parigi «cinquantadue case nel quartiere dei Champs Elysées», che nel 1917 acquisisce a Torino Palazzo Lascaris per farne la sede della SNIA, che crea ferrovie, teleferiche, ponti sospesi, gallerie, viadotti, oltre venti linee ferroviarie, grandissime segherie, scuole, abitazioni per impiegati e operai e un ospedale nei Carpazi, tra Romania e Transilvania, altre reti ferroviarie con segherie, scuole, bagni pubblici, case operaie nel Governatorato della Volinia, in Russia, che costruisce cantieri navali e intere flotte merci in Texas,

sul Mississippi, negli Stati Uniti e stabilimenti a Venaria, Cesano, Abbazia di Stura e Pavia non può che pensare in scala monumentale, ad emulo degli imprenditori americani.

Così l'impresa di Cereseto si amplifica, convalidando il lungo e fattivo sodalizio con l'ing. Torielli, nativo di Mombello Monferrato, formatosi presso la Scuola di Applicazione di Bologna, dove aveva assorbito la concezione romantica del restauro architettonico, inteso in senso fortemente integrativo e ricostruttivo, predicata da Alfonso Rubbiani, fondatore nel 1898 dell'*Aemilia Ars*, nata sul modello di analoghe società straniere e, in particolare, delle *Arts and Crafts* inglesi, con lo scopo di riqualificare e dare nuovo impulso alle arti decorative e applicate. Seguendo il magistero di Rubbiani, Torielli si dedica a diversi interventi di restauro di edifici civili antichi in varie località del Piemonte, tra cui dal 1907 Palazzo del Carretto e Palazzo Anna d'Alençon, entrambi a Casale, affrontando il passaggio pressoché obbligato attraverso l'arte sacra col restauro di diverse chiese. Il cortile con vera da pozzo centrale, sul quale affaccia un portico colonnato, presente in Palazzo del Carretto, diventerà sigla distintiva, ripreso nelle grandiose dimore costruite da Torielli su preesistenze antiche, come si conviene a uno studioso ed esperto di arte del passato, affascinato da Viollet-le-Duc e D'Andrade, seguace delle teorie e dei modelli tra l'esotico e l'arcaico messi in circolazione da Boito. Instancabile promotore culturale, trattatista e collezionista d'arte, Torielli inizia a organizzare in quegli anni le ricerche per il fondamentale volume *Architetture di otto secoli nel Monferrato* (1963).

Dal 1910, per quasi vent'anni, Torielli è il progettista di fiducia di Gualino che di lui scriverà: «è un uomo singolare, geniale e disordinato, che mi fece prendere alcune fra le maggiori arrabbiature della mia vita». Dopo il Castello di Cereseto, l'industriale biellese gli affida nel 1924 il progetto delle proprie scuderie per l'allevamento di cavalli di razza in zona Mirafiori, allora frammento di territorio ai margini del centro urbano, immerso in un fantastico scenario naturale e paesaggistico, già sede di uno dei più favolosi episodi monumentali di quella corona di *delitie* che fu utile strumento di controllo tattico, strategico e amministrativo dei territori foranei rispetto alla città capitale murata.

La costruzione nel 1898 del primo Ippodromo di Mirafiori aveva stimolato nella zona lo sviluppo di allevamenti di cavalli con maneggi e stalle. Sul luogo in precedenza occupato dalle ex-scuderie Vercellana sorgono così le splendide Scuderie Gualino, ispirate al gusto neoclassico e impostate sul modello planimetrico delle grandi scuderie reali.

«Data la singolarità del tema, volevo che l'allevamento fosse diverso da tutti gli esistenti, si distinguesse per novità e per coraggio [...]. Inibii in modo categorico ogni aggiunta di pitture e di fregi. Intendevo che la struttura architettonica bastasse da sola a costituire la decorazione. Ne venne fuori un edificio indubbiamente geniale». Un complesso grandioso, ma esente da ogni solennità che il tema avrebbe potuto comportare, grazie all'attenta calibratu-

ra delle proporzioni e al nitore nell'organizzazione dei volumi, con lunghi portici aperti su quattro giardini e aiuole fiorite, accoppiati due a due, circondati da fabbricati bassi raccordati al centro da un'ampia pista ovale a duplice piano, conclusa al livello superiore da una doppia fila di arcate.

E se Miraflores rimase il sogno solo in parte realizzato di Carlo Emanuele I, in questa zona vista come possibile espansione della capitale, destinata alle attività venatorie della corte celebrando una vocazione al *loisir*, allo svago e alla mondanità, il sogno di Gualino trova grandiosa concretizzazione, rivelatasi però effimera: nel 1934 Giovanni Agnelli s'impadronirà delle scuderie distruggendole per far posto allo stabilimento Fiat Mirafiori, quasi simbolico gesto dopo la rottura tra i due avvenuta nel 1927, che pone fine a un sodalizio d'intensi rapporti e di collaborazione in affari.

Contestualmente, sempre nel '24, Gualino commissiona a Tornielli l'edificazione del villaggio operaio SNIA (*Società di Navigazione Italo Americana* fondata nel 1917 insieme a Giovanni Agnelli, dal 1920 SNIA Viscosa, *Società di Navigazione Industriale Applicazione Viscosa* per la produzione di seta artificiale), ispirato ai principi di razionalizzazione del lavoro, di recente importazione, che avrebbe dovuto comprendere, oltre lo stabilimento e gli uffici, le abitazioni distinte per operai e impiegati, riprendendo in termini di più scoperto efficientismo quei modelli che spesso avevano qualificato gli insediamenti tardo ottocenteschi in senso filantropico-paternalistico.

In corso di realizzazione il progetto è ridotto a sole 16 case operaie a blocco a 4 piani e 4 alloggi per piano (576 vani per 800 operai, anziché 11000 vani per 15000 dipendenti), rigorosamente incasellate, nelle quali l'esteriore decorazione neoeclettica, contrapponendo alla "razionalità" della fabbrica un rassicurante stile piccolo borghese, avrebbe dovuto riscattare il taglio molto ridotto degli alloggi.

La posizione estremamente periferica, oltre la Stura, in corso Vercelli 493, risulta favorevole al successivo sviluppo di un rapido sistema di trasporti, connesso con il ruolo assunto da Gualino, uno degli "inventori" e finanziatori dell'autostrada Torino-Genova-Milano. Tale localizzazione, oltre che prossima alla fabbrica di Venaria e al nuovo stabilimento di produzione e agli uffici di corso Romania (di cui oggi resta una ciminiera, mentre gran parte del sito è occupato dai magazzini Auchan), è anche motivata dall'esigenza di tenere lontana la manodopera della fabbrica, importata dal Veneto, dagli storici quartieri operai, dove le tensioni sociali e la cultura politica avrebbero potuto turbare i ritmi lavorativi. Il villaggio operaio SNIA, ultimato nel 1927, si pone così come concreta sperimentazione dei principi di decentramento sostenuti al Congresso di Urbanesimo della torinese Mostra Internazionale Edilizia del 1926.

Nel 1924, Gualino fonda inoltre la Fabbrica "Soc. Anonima Unica" (*Unione Nazionale Industria Commercio Alimentare*, che riunisce importanti aziende alimentari, quali Talmone, Bonetti, Fabbriche Riunite Gallettine, Dora Bisquits e *Idea-Industria Dolciumi ed Affini*), erigendo nel 1925-26 in

Barriera di Francia nuovi stabilimenti di produzione a firma dell'ing. Corrado Gay, artefice anche dei successivi ampliamenti. «L'industria del cioccolato e dei confetti era condotta in Italia quasi per intero da vecchi stabilimenti rabberciati o ingranditi alla meglio, inadatti alle esigenze di una vera industria moderna. Acquistai il controllo di parecchie antiche aziende, chiusi gradatamente senza eccezione le vecchie fabbriche, e creai in Torino un magnifico stabilimento moderno, capace di cinquecento quintali giornalieri di produzione, organizzato secondo i più recenti dettami della tecnica, e che parve troppo ardito».

Terminati nel 1927, il villaggio SNIA e la fabbrica UNICA segnano il confine della svolta estetica di Gualino: «Verso il 1922 cominciai a pensare che ci fosse una certa vigliaccheria o molta pigrizia nel considerare come ineluttabile la necessità di ricorrere agli stili del passato per ogni bella cosa si volesse costruire. Perché copiare? perché imitare? perché credere che gli avi siano stati così grandi da non poterli continuare? La nostra epoca dell'acciaio e dei cristalli, della rapidità e dell'ardimento, della sobrietà e del conforto, può trovare in se stessa profonde radici di rinnovamento artistico. Ogni periodo storico ha avuto i suoi martiri, i suoi assertori e i suoi artefici. Le arti in generale, e l'architettura in specie, devono dunque uscire dalla formidabile crisi spirituale creata dalla civiltà del secolo scorso e dalla guerra mondiale, mutando e rinnovandosi. Questi germi, che maturavano entro di me, mi resero a poco a poco stanco delle lussuose decorazioni di Cereseto, dei damaschi e dei freschi, delle terrecotte e delle sculture. Allorché riflettevo che tutte quelle meraviglie, messe insieme dal gusto dell'architetto Tornielli, erano copie di quelle create quattro secoli prima, mi sentivo avvilito. Pensavo con nostalgia a una grande parete bianca, sotto una chiara volta, ampia e nuda, a un pavimento di colore unito; e mi dicevo: come si dovrebbe vivere bene in una casa tutta luce, creata per intero da noi, adatta al modo attuale di vivere [...]».

Questo radicale cambiamento di filosofia estetica, e anche di rapporto con l'ambiente di vita, è in massima parte dovuto all'amicizia con Lionello Venturi (Modena 1885–Roma 1961), illuminato studioso, storico dell'arte e docente presso l'Università di Torino, le cui lezioni, come dirà Marziano Bernardi, «avevano un seguito inconsueto presso un pubblico non soltanto studentesco per il loro carattere antiaccademico, lezioni nelle quali la critica dell'arte antica era condotta con inattesi confronti e rapporti con l'arte moderna, secondo un metodo che sarebbe stato chiarito in un libro famoso al quale lo spregiudicato professore stava lavorando, *Il gusto dei primitivi*. Da parte sua Gualino scriverà: «Conobbi Lionello Venturi nel 1918. [...] Un mondo divideva il nostro modo di pensare e di sentire [...] il suo gusto raffinato, nel quale già balenavano sprazzi di modernismo, squassava e demoliva il mio gusto vecchiotto. [...] Egli, dal canto suo, mutò insensibilmente la mia visuale artistica, e la fuse colla mia vita. Mi fece capire, senza dirmelo mai, la illogicità di un uomo che ha una vita dinamica fervente irrequieta continuamente tesa verso il nuovo e l'audace, e che si addormenta fra decorazioni antiche e rico-

struzioni del passato. M'insegnò ad amare l'arte per l'arte, la bellezza per la bellezza. [...] La nostra collaborazione mi apparve notevole, perché vi si fuse-ro, come in un unico crogiuolo, cultura e ardimento. Ne ricavammo una lega che, vivificata dal gusto continuamente aggiornato, fu usata a scopi culturali [...] in tutta un'attività, quasi totalmente sconosciuta agli estranei, la quale ebbe di mira l'aiuto ad artisti presunti di valore e il contributo finanziario o morale a varie iniziative di rinnovamento culturale».

Insieme, Gualino e Venturi giungono a progettare la creazione di un grande istituto a Parigi per gli artisti italiani che l'incalzare degli eventi relega agli «archivi del pensiero». Tangibile è invece l'apertura alla modernità dell'industriale che inizia a «camminare sempre avanti», senza irrigidirsi «o sgomentarsi mai di fronte a qualsiasi manifestazione artistica» e, nonostante talora alcune espressioni gli paiano «ostiche», si sforza di «entrare nell'animo dell'artista per sentirne il battito, anche quando per tradizione» sarebbe portato a respingerlo.

Forse, a tale mutamento di gusto non è inoltre estranea l'inaugurazione nella primavera del '23 dello stabilimento FIAT Lingotto, cui Le Corbusier darà notorietà internazionale, riconoscendolo come grande prototipo razionalista.

La posizione comunque assunta da Gualino è d'assoluta avanguardia per quegli anni e accentua il divario con Tornelli, che aderisce al gusto novecentista dell'architettura e nel 1932 siglerà la Casa Littoria di Alessandria.

Il «problema architettonico» sta diventando per l'industriale biellese «sempre più assillante e più vasto»; egli aspira a vivere in ambienti con vaste pareti di tono neutro sulle quali persone e oggetti possano stagliarsi ed emergere esprimendo la loro identità, liberi e padroni della proprie scelte, senza le ingombranti interferenze dei riflessi del passato. «Questa ribellione in nome di una maggiore libertà spirituale, questo anelito a svincolarmi dalle catene del passato mi fecero decidere di affidare a Felice Casorati [Novara 1886–Torino 1963] l'incarico di costruire a Torino il teatrino di via Gallinari». Gualino è coscio di compiere un atto di coraggio e ha in mente la creazione di uno spazio «ideale», simile a quello che nasce nelle tele dell'amico pittore, dove l'atmosfera metafisica è conseguenza di un calibrato accordo di colori, forme e linee.

Francesco Casorati ha affermato che non si sa se suo padre Felice abbia conosciuto Gualino grazie a Venturi. Certo è che il pittore diventa un fondamentale punto di riferimento per l'industriale biellese... Felice Casorati impianta il suo studio in via Gallinari, vicino a Casa Gualino, e in quell'ambito incontra Daphne Maugham, giunta a Torino nel '25 ospite della sorella Cynthia, danzatrice nella scuola di Bella Hutter: Daphne era rimasta affascinata dal ritratto eseguito da Casorati alla sorella e vuole conoscerne l'autore, di cui sarà allieva e moglie.

Il teatro privato sorge nella nuova ala, dietro alla villa, in via Gallinari n. 28, e il progetto strutturale è affidato al giovanissimo architetto Alberto

Sartoris (Torino 1901-Cassonay-Ville, Svizzera 1998), mentre l'intero allestimento è opera di Casorati, autore anche dei fregi decorativi in gesso della sala e delle due statue a lato del boccascena, esposte nel '28 alla Biennale di Venezia. Rappresentano la Commedia dalla parte sinistra, impersonata da un contadino a piedi scalzi che suona la chitarra, e la Tragedia dall'altra, vista come un emaciato suonatore di fisarmonica. Di esse nel 1945, nel *Libro di confessioni e di sogni*, Gualino scriverà: «Due statue, a fianco del boccascena, ridono e piangono. [...] Non sono esse forse il simbolo della mia vita, perennemente intessuta di dramma? Sul palcoscenico dell'esistenza, non recito anch'io da anni, per me e per gli altri, nella vana speranza di vestire i sogni di realtà, e la realtà di sogni?». Quei due gessi d'un biancore spettrale gli sarebbero dunque parsi, a distanza di anni, l'immagine del suo destino, la metafora del suo aver vissuto aggrappato ai propri sogni, sempre diversi e più irraggiungibili, senza che ciò fosse freno per la loro realizzazione.

Il teatro ha una capienza di 100 posti, costituiti da «seggioni di legno lucido con cuscini grigi». La cromia della sala è molto semplice, giocata su toni di grigio, nero e rosso, su cui spicca la fascia bianca dei 14 bassorilievi in gesso plasmati da Casorati, inseriti come metope nel fregio alto circa un metro, illuminato con una luce indiretta che crea un effetto soffuso e insolito rispetto ai lampadari di cristallo, allora usuali nei teatri. I soggetti del fregio si riferiscono «a scene del mondo animale e di vita pastorale, i cui protagonisti sono gli stessi dei coevi dipinti di Felice Casorati: nudi esili, dormienti abbandonate, linee pure, misurate, ponderate, spazi ideali costruiti come scenografie fiabesche metafore del luogo "altro" popolato dai personaggi casoratiani» (Eva Brioschi).

Al teatrino si accede tramite un piccolo vano, caratterizzato da un audace gioco di grossi archi e basse volte, anch'esso giocato sulle cromie del grigio e nero. All'inaugurazione, il 27 aprile 1925, interviene uno scelto gruppo di amici che assistono a piccoli e raffinati spettacoli di musica e di danza, che in seguito avranno talora per protagonista anche la padrona di casa, Cesarina Gualino, con le giovani allieve della scuola di ballo di Bella Hutter.

Messa in scena e contenitore sono governati da un comune e accomunante senso dell'arte, banco di prova dell'opera d'arte totale, dove lo spazio non è solo contenitore ma espressione di contenuti e di principi estetici. È questo il terreno su cui evolve il promettente sodalizio tra Casorati e Sartoris, protrattosi con capolavori come la *Macelleria* per la "Via dei Negozi", presentata alla Biennale di Monza del 1927, a conferma che tra il '24 e il '33 matura nell'ambito delle mostre il fertile incontro tra architetti e pittori torinesi, di cui l'intervento per Gualino è approdo nel permanente; oltre che suggello al legame d'amicizia e consuetudine di lavoro che si consolida proprio intorno al '25 tra una «cerchia di architetti, pittori, letterati e semplici intellettuali», secondo la testimonianza di Enrico Paulucci, aperta a una cultura anti-novecentista, dichiaratamente antifascista nelle sue espressioni più avanzate, fragile gruppo di élite che trova in Gualino un sostenitore prezioso. Una cer-

chia in cui principalmente si ritrovano Casorati, Levi, Menzio, Chessa, tra i pittori, e Pagano, Sottsass, Levi Montalcini, Cuzzi, Gyra, Mollino, Sartoris, tra gli architetti.

Torinese di nascita, Sartoris si era diplomato in architettura presso l'École des Beaux-Arts di Ginevra e si era perfezionato presso quella di Parigi, divenendo presto uno degli iniziatori del movimento razionalista italiano e svolgendo un'intensa attività di teorico propagandista. Il teatrino privato può essere visto come un'anticipazione dell'impegno di Sartoris per il Teatro d'Avanguardia, ma anche dei futuri raggiungimenti come studioso, critico, importante membro del MIAR (*Movimento Italiano Architettura Razionalista*), tra i fondatori dei *Congressi internazionali di architettura moderna* (1928) di cui firmò con Le Corbusier, Gropius e altri il primo manifesto, «uno dei pochi che in Italia fanno dell'architettura razionale in una netta ribellione contro i trucchi decorativi e stilistici» (Raffaello Giolli), autore dell'opera *Gli elementi dell'architettura funzionale*, sugli sviluppi dell'architettura contemporanea, pubblicata nel '32.

Per quanto riguarda Casorati, era approdato a Torino nel 1918 diventando dal '22 amico fraterno di Gualino, che lo induce a realizzare importanti opere e noti ritratti e a sviluppare nel corso degli anni un interesse per il design andato ben oltre l'allestimento del teatrino privato, intonato al periodo del pittore che si suole definire "neoclassico". La recente mostra *La strategia della composizione*, allestita nel 2003 al Centro Saint-Bénin di Aosta, ha presentato per la prima volta i mobili realizzati da Casorati nel 1925 insieme a Sartoris per la casa dell'imprenditore: sei mobili, tra cui un armadio, un guardaroba, una poltrona e un grande letto, che evidenziano il gusto dell'artista per le forme rigorose, dove l'aspetto austero si coniuga con eleganti valenze decorative. Il motivo dominante è una curvilinea forma a conchiglia di gusto déco. «Bisogna fare una camera da letto un po' estrosa; non so... fa una conchiglia... Ecco perché ho fatto quel letto che assomiglia a una conchiglia» scriverà Sartoris riferendosi al suo ricordo di Casorati.

Dopo il teatro privato, Gualino contempla un nuovo sogno: «Il successo del teatrino, il piacere estetico che provavo ogniqualvolta lo guardavo, m'incoraggiarono a perseverare sulla via dell'architettura moderna». L'occasione gli era giunta con l'alienazione del vetusto Teatro Scribe di via Verdi, eretto nel 1857 su disegni dell'arch. Giuseppe Bollati. La costruzione, articolata su platea, quattro ordini di palchi e loggione, poteva accogliere 1200 spettatori. Il teatro era specializzato nel repertorio francese moderno e ospitò nei primi anni di attività importanti compagnie parigine. Dopo il 1865, trasferita la capitale a Firenze, ebbe un rapido declino, accogliendo veglioni e balli, conferenze e compagnie di filodrammatici. Nel 1915 era una sala da ballo e saltuariamente vi si rappresentavano commedie dialettali.

Acquistato l'8 dicembre 1924 da Riccardo Gualino e costituita la "Società degli Amici di Torino", prende avvio il rifacimento dello Scribe, affidato a Lionello Venturi e Gigi Chessa (Torino 1898-1935). L'edificio del teatro con-

serva l'aspetto ottocentesco, ma i parati e le tappezzerie, tessuti appositamente, si ispirano al gusto *Art-Déco* della mostra di arte decorativa di Parigi del 1925, visitata da Gualino. I posti in sala sono ridotti a 900, distribuiti tra platea e galleria, il che comporta l'eliminazione di una parte dei palchi. Le modificazioni murarie sono seguite dagli arch. Charbonnet e Ruffinoni, mentre sotto la guida dell'ing. Albertini viene attuato il completo rifacimento del palcoscenico e dei suoi servizi. Cesare Albertini è milanese e nel '21 aveva apportato importanti rinnovamenti al Teatro della Scala, sotto la guida di Toscanini. Nel Teatro di Torino applica le ultime innovazioni della tecnica teatrale: adotta un fondale curvo per accrescere l'illusione prospettica, predispone un eccellente impianto di illuminazione e, «per la prima volta, la “macchina delle nuvole” entra in un teatro italiano». Per l'orchestra viene creata una fossa capace di 70 esecutori e i camerini degli artisti sono trasformati e resi molto accoglienti. La sala ha un immenso stupendo lampadario centrale in vetro di Murano di Cappellin, i palchi, i ridotti, i corridoi, la galleria sono illuminati con raffinate lampade, anch'esse in vetro di Murano, che risaltano sul nitore delle pareti stuccate, con effetti straordinariamente eleganti. L'atrio è rivestito di pregiato marmo, il foyer è ampio ed elegante, le poltrone della platea hanno morbidi cuscini marrone scuro.

Con il nome di “Teatro di Torino” è inaugurato il 26 novembre 1925 divenendo uno dei più prestigiosi teatri cittadini, sovente citato sui maggiori giornali specialistici internazionali.

In occasione dell'inaugurazione, il quotidiano “Il Piemonte” riporta: «Il munifico mecenate torinese Riccardo Gualino, appassionato cultore di ogni moderna manifestazione artistica, ha voluto che la nostra città avesse un Teatro d'arte che offrisse, al di fuori di ogni speculazione, spettacoli, audizioni, concerti degni dei più famosi teatri stranieri del genere e quali in Italia non è facile avere».

Nelle stagioni tra il 1925 e il 1930 è convogliata a Torino tutta la gamma dell'arte musicale e dell'arte scenica ricercata e vagliata tra la produzione più eletta dei palcoscenici e delle sale musicali d'Europa e d'America. La raffinata cultura internazionale che, secondo Argan, fa di Torino «una piccola Parigi», porta sul palcoscenico del teatro di Gualino spettacoli di eccezionale valore, le cose migliori dell'avanguardia teatrale mondiale. Come dirà Massimo Mila, il Teatro di Gualino si propone «di fornire a Torino, e attraverso Torino all'Italia, i documenti, conosciuti solo dagli specialisti, di quella trasformazione che le arti dello spettacolo avevano subito alla fine dell'Ottocento e al principio del nostro secolo».

Il Teatro di Torino chiude forzatamente i battenti nel 1930. L'anno seguente lo acquista l'Eiar (la futura Rai) per adibirlo ad auditorium per la propria orchestra sinfonica. Le bombe sganciate durante l'incursione aerea del 9 dicembre 1942 lo distruggono lasciando in piedi solo i muri perimetrali.

Quanto agli artefici della trasformazione dello Scribe, il giovane Gigi Chessa è un promettente pittore legato a Venturi e Casorati, di cui era stato

allievo, e in precedenza aveva disegnato i costumi per le danzatrici del teatrino di via Galliari. Era inoltre scenografo, designer di mobili e tappeti per la ditta Lenci e si era misurato con l'architettura esponendo alla Biennale di Monza del '23, dove nel '27 presenterà la *Farmacina*, destinata a distinguersi tra la "Via dei Negozi", insieme alla già citata *Macelleria* di Casorati e Sartoris. Alla Biennale di Monza del '30 Chessa esporrà con Cuzzi e Turina la *Sala 130*, «una delle opere più significative che siano state create in Italia, secondo l'ordine dell'architettura moderna», a giudizio di Persico. Come pittore aveva esordito insieme a Francesco Menzio e Carlo Levi nel 1923 alla Quadriennale di Torino, dove esponevano tra gli altri Casorati, Carrà, de Chirico, Viani e Martini. Si era così consolidato il primo nucleo di quel gruppo dei "Sei pittori di Torino" che si formerà nel 1929 insieme a Enrico Paulucci, Carlo Levi, Nicola Galante e Jessie Boswell, dama di compagnia di Cesarina Gualino, «nello stesso atteggiamento intellettuale e morale che aveva mosso il giovane Gobetti» (E. Paulucci) intorno alle posizioni di Venturi e di Edoardo Persico.

Come scriverà Marziano Bernardi, «forse non è azzardata l'ipotesi che senza il Teatro di Torino il gruppo dei "Sei pittori di Torino" [...] non si sarebbe così spontaneamente costituito nel 1929». Merito della particolare temperie culturale, la stessa in cui a distanza di pochi mesi erano nati il teatro privato di via Galliari e il Teatro di Torino, due esperienze diverse: «un raffinato piacere da gran signore» il primo, «un'impresa [...] da considerare come una normale gestione teatrale» il secondo, «pur dando per scontato un passivo enorme da addebitarsi ad un mecenatismo culturale fino allora ignoto a Torino» (M. Bernardi).

Riprendendo gli eventi, il 1925 è un anno di grandi cantieri in casa Gualino: «A Sestri Levante, sulla penisola, un meraviglioso tratto di costa, ricco di vecchi pini contorti dal vento, di rupi rossastre, di eriche centenarie, di lecci stupendi, di alti cipressi, mi offerse un luogo ideale per edificarvi una villa». Intorno al 1920 Riccardo Gualino aveva infatti acquistato la penisola presso Sestri Levante, avviando la bonifica dai ruderi e dalle macerie depositati nei secoli e affidando la costruzione di tre Castelli agli architetti Busiri Vici di Roma, sotto la supervisione di Venturi. Capitelli, colonne, bifore e trifore riemerso dai ruderi degli antichi manieri ed elementi di derivazione egizia, romana e bizantini, recuperati da edifici storici abruzzesi e pugliesi del secolo XII, sono inseriti nelle nuove costruzioni. È questo il carattere distintivo dell'architettura prodotta in quegli anni dai fratelli Clemente (Roma 1887-1965) e Michele (Roma 1894-1981) Busiri Vici, formati a Roma, discendenti da una famiglia di progettisti esperti nell'archeologia e nel restauro dei monumenti antichi, entrambi legati all'ambiente futurista della capitale, dei cui principi sono vivaci propugnatori. Nel corso della realizzazione dei Castelli di Sestri emergono però nella loro opera i presupposti del passaggio da una progettualità più classica all'adesione alle teorie del giovane movimento italiano dell'architettura razionale, fondato a Roma nel 1928. Una

metamorfosi che avrebbe portato soprattutto Michele a smorzare il mito futurista della “macchina” con personali interpretazioni di istanze della nuova avanguardia, come dimostrerà la progettazione della Colonia marina “XXVIII ottobre” di Cattolica (*Le Navi*), complesso vacanziero posto sotto l’egida del regime fascista che se ne interesterà platealmente la filosofia creativa e l’utilizzazione. In realtà, quanto di propagandistico vi è comunque nelle idee che stanno alla base di tale progettazione è cancellato dal rilievo espressivo delle splendide costruzioni a forma di navi, dai colori che ricordano il riflesso del mare, dalla perfetta compenetrazione di architetture futuriste e scenari naturali. Carattere quest’ultimo peculiare negli edifici di Sestri, dove tra il 1925 e il ’29 sorgono il Castello dei Cipressi, il più grande, destinato a residenza della famiglia Gualino, il Castello dei Lecci, riservato agli ospiti, e il Castello delle Agavi, occupato dai locali di servizio e per la servitù. Ne scaturisce una singolare esercitazione eclettica sulle rovine degli antichi fortificati della Repubblica di Genova, risalenti al XII secolo. Caratteristica comune è l’uso di elementi di reimpiego e, mentre la pietra locale funge da supporto e amalgama per il disinvolto accostamento dei reperti archeologici, nel corpo sud risulta suggestivo l’impiego della pietra di Finale, grezza e lucidata.

Il parco, esteso per gran parte della cosiddetta Isola di Sestri Levante, si sviluppa lungo una passeggiata dalla quale si ammira un vero campionario di essenze della macchia mediterranea. Un’ampia cavea naturale, al centro del parco, è circondata da lecci e cipressi secolari. La torre Marconi, al culmine dell’Isola, ricorda gli esperimenti condotti ai primi del secolo dall’illustre scienziato.

*Ultimate le costruzioni di Sestri Levante, si manifestò la necessità di provvedere alla decorazione interna di quella villa. Mia moglie ne fu quasi esclusiva ideatrice ed esecutrice. Per differenziarla dall’altra villa, avevo proposto che nessun quadro l’adornasse. Con poche stoffe e cuscini, con qualche credenza antica e alcuni mobili moderni da lei stessa disegnati, con pochi ninnoli e qualche antico vetro arabo, la decorazione si trovò compiuta, e il risultato mi parve magnifico. Quanta originalità nelle sale, dalle volte e dalle pareti nude, decorate con pochi oggetti, antichi e moderni, confusi con totale indifferenza per l’epoca e per lo stile!*

Gualino, ricordando le lunghe discussioni con gli architetti Busiri Vici, Venturi e la moglie Cesarina, preciserà: «Di progetto in progetto la costruzione sempre più tendeva al moderno, verso la struttura semplice [...] Sobrietà, candore alle pareti, linee semplici e diritte, chiusure a terrazza [...] Il gusto, che ne è derivato, rappresenta una transizione dall’antico al moderno e ha permesso soluzioni parziali d’innegabile valore artistico».

I Castelli di Sestri saranno trasformati intorno al 1950 in lussuoso albergo e ancor oggi conservano l’originario fascino di raffinata e moderna residenza.

Ma ancora una volta, mentre l’opera di Sestri è in corso «ci trovammo, tutti

cinque, mia moglie, i due Busiri, Venturi ed io, conquistati dalla necessità di affrontare a ogni costo problemi novissimi, di affermare in Italia lo stile dell'epoca nostra, e di affermarlo con una grande casa, che ignorasse qualsiasi transazione col passato». A ridosso della pubblica Esposizione di alcune opere della collezione Gualino, organizzata nel '28 da Venturi presso la Pinacoteca Reale, nasce così il progetto per la nuova casa di Torino, in viale Settimio Severo 65, che l'industriale biellese si rammarica di non essere riuscito a completare, «perché fu la sola cosa da me iniziata e non condotta a compimento».

Su un poggio della collina prospiciente la città prende avvio nel 1929, su progetto degli architetti Andrea (Roma 1903-1989), Clemente e Michele Busiri Vici, la costruzione dell'immensa villa, comprendente un vasto corpo centrale poligonale su tre piani, collegato da gallerie a due lunghe ali di un solo piano situate in posizione meno elevata. Il corpo principale è destinato ad abitazione per la famiglia Gualino, i corpi inferiori avrebbero dovuto accogliere la sua ricca collezione d'arte, un museo e un teatro privato. In particolare, delle due strutture ottagonali (divenute poi ettagonali), una dovrà ospitare sculture d'arte cinese e l'altra servirà d'ingresso a un teatro, destinato a costituire un centro di studi per l'arte drammatica e la lirica; dai suoi 200 posti si potrà assistere a «recite speciali, d'estrema avanguardia e di corta durata, affinché gli spettatori, finita la rappresentazione, potessero passare nel museo, collegato al teatro, e colà intensificare o correggere, di fronte a tante opere eterne, le precedenti emozioni».

La Casa d'abitazione è dotata di un cortile sistemato a giardino d'inverno, in diretta comunicazione con il parco, attraverso un portico a pilastri disposti a quinconce, quasi in continuità con i boschi circostanti. Nel piano seminterrato, comunicante con il teatro, sono previsti i servizi e al pianterreno gli ambienti di rappresentanza, con saloni, sale da pranzo, sale da musica, biblioteca, collegati da una vastissima terrazza aperta sul parco. Al primo piano, in comunicazione con il pianterreno mediante un'unica grande rampa elicoidale, ci sono gli appartamenti della famiglia, connessi da una galleria lungo tutto il cortile, e al secondo piano gli appartamenti degli ospiti e le stanze del personale di servizio.

Tutt'intorno un parco di centomila ettari, con campo da tennis, piscina, numerose serre, orto, frutteti e servizi, conferma la sensibilità nell'integrazione tra architettura costruita e architettura del paesaggio, sigla distintiva della progettualità dei Busiri Vici. Una sorta di continua osmosi tra edificio e natura domina ovunque nel fabbricato, i cui nitidi volumi si aprono in larghe e basse finestre, ad andamento nastriforme, per inquadrare come attraverso un grandangolo o un futuribile *cinemascope* «la visione superba delle Alpi e della città di Torino e, di notte, miriadi di luci».

L'originale impianto poligonale, consona al contesto ambientale, individua singolarmente la posizione dominante della costruzione e si sviluppa secondo un'architettura "novecentista-espressionista" di grande suggestione,

come si coglie dalle immagini che la restituiscono prima delle trasformazioni. Diventerà nel '35 Colonia elioterapica "3 gennaio" col significativo innesto di riferimenti razionalisti a opera di Passanti, Grassi, Perona e Ferroglio, quindi sede dell'Opera Mutilatini nel dopo guerra e, infine, dopo un periodo di disuso e una profonda ristrutturazione operata dalla Regione Piemonte, è oggi sede permanente di prestigiose istituzioni attive in settori avanzati della ricerca scientifica e della formazione, della Fondazione Europea per la Formazione, di servizi alberghieri e congressuali e delle necessarie infrastrutture tecnologiche e informatiche ed ospita sale per esposizioni temporanee e uffici.

Infaticabile all'inverosimile nell'attività industriale e imprenditoriale, quanto in quella di promotore dell'arte moderna d'avanguardia, Gualino affida agli architetti Giuseppe Pagano Pogatschnig (Parec, Istria, 1896-Mauthausen 1945) e Gino Levi Montalcini (Torino 1902-1974) la costruzione del suo nuovo Palazzo per uffici in corso Vittorio Emanuele II n. 8. Pagano era giunto a Torino nel 1919, laureandosi in Architettura presso la Regia Scuola di Ingegneria, dove aveva conosciuto Gino Levi Montalcini, col quale aveva stabilito un'amicizia consolidata nella collaborazione professionale durata anche dopo il trasferimento a Milano, nel '31. La commissione di Palazzo Gualino nel 1928 segna l'inizio di una collaborazione stabile tra i due architetti, che contestualmente si cimentano sul terreno delle mostre nel "Padiglione delle Feste e della Moda" all'Esposizione Internazionale di Torino, di cui Pagano è Direttore tecnico. È questa la prima occasione per realizzare opere apertamente riferibili alle contemporanee esperienze europee e che, oltre a risaldare i vincoli del gruppo già citato e a mantenerne aperti gli interessi culturali, ha anche una prosecuzione nell'attività professionale degli architetti razionalisti, per i quali arredamento, progettazione per l'artigianato e allestimento di mostre resteranno temi centrali. Nella "Casa degli architetti" sono esposti anche i disegni del Palazzo per uffici Gualino, già in costruzione, «la più importante manifestazione dell'architettura cosiddetta razionale», come lo definirà Chessa nel '30. «Qui, come al Lingotto, l'architettura si modella "dall'interno" sulle esigenze del lavoro che si deve svolgere nell'edificio; anche qui l'efficienza è misurabile nella chiarezza organizzativa, nella funzionalità degli spazi, dei percorsi, delle attrezzature, degli impianti. Solo, nella trasposizione dal Lingotto a Palazzo Gualino, la "logica reale e dinamica delle macchine, della tecnica e delle strutture", si carica di una valenza ideologica e didascalica, quella che distingue una fabbrica da una "macchina per lavorare", in un compromesso teso tra realtà e utopia» (Emanuele Levi Montalcini).

Fin dal momento della sua costruzione, Palazzo Gualino è dunque riconosciuto dalle nuove generazioni come uno dei principali esempi della nuova architettura in Italia, illustrato e apprezzato anche da varie riviste straniere, se pure in molti criticano «quel palazzo verde-giallo colle finestre longitudinali!», esclamando: «Che sciocca idea quella di coricare le finestre!».

Attraverso un procedimento di semplificazione formale e la ricerca di

attente soluzioni tecniche e funzionali, spinta fino alla progettazione di tutti gli arredi, questo edificio rappresenta già compiutamente la successiva posizione di Pagano, volta all'idea 'etica' di un'architettura moderna utilitaria e antimonumentale, coerente con il suo richiamo "all'orgoglio della modestia". In seguito Pagano, come animatore del gruppo MIAR, avrebbe lanciato la polemica per la nuova Via Roma a Torino, occasione per un ampio dibattito sull'architettura moderna nel suo rapporto con il regime fascista e per misurarsi con il tema complesso del rapporto tra architettura antica e moderna alla scala della città. Il suo trasferimento a Milano, come direttore de «La Casa Bella», la più autorevole rivista italiana di architettura, dalle cui colonne svolgerà fino alla fine un'attività instancabile di critica militante, è anche conseguenza del crollo finanziario di Gualino. Entrambi manifestano una posizione politica che riflette il tentativo di lavorare dall'interno delle strutture del regime anche attraverso difficili compromessi, pur di realizzare le finalità sociali che per Pagano sono attributi propri dell'architettura. Dopo aver collaborato con Piacentini nel progetto per la nuova Città Universitaria di Roma, egli matura il distacco dal fascismo che lo porterà a un'aperta opposizione al regime: sarà incarcerato e torturato e morirà a Mauthausen nell'aprile del 1945.

Quanto a Levi Montalcini, il Palazzo per uffici Gualino è il suo primo importante incarico, dopo la laurea in Architettura conseguita nel 1925, cui seguirà nel '31 la collaborazione al progetto per via Roma con il gruppo MIAR. Dopo il trasferimento di Pagano a Milano, nel clima architettonico torinese, più vicino allo spirito novecentista, egli rimarrà uno dei pochi rappresentanti di spicco del movimento razionalista. I rapporti con Pagano dureranno negli anni di collaborazione con rivista «La Casa Bella», mentre Montalcini emerge come progettista e trattatista. La frequentazione dell'ambiente di Casorati, le collaborazioni con pittori come Chessa e Paulucci, l'amicizia con architetti come Cuzzi, Morelli, Passanti, Dezzutti e, in seguito, Carlo Mollino, costituiranno l'ambiente di riferimento e di lavoro, temperando la sua componente ideologica di affermazione del "moderno".

Il Palazzo per uffici, voluto da Gualino all'apice del suo potere finanziario, sorge sull'area precedentemente occupata da villa Gallenga, di cui resta parte dei fabbricati di servizio e d'affitto in via della Rocca 18. L'ufficio di Gualino è posto in alto, individuato da una grande veranda in labradorite, una pietra nera con effetti luminosi madreperlacei e verdastri, molto preziosa, che viene dalla Russia. L'arredo presenta mobili disegnati da Pagano e Levi Montalcini, di gusto estremamente moderno, insieme a componenti nuovissime, quali l'aria condizionata, la moquette, un impianto d'illuminazione irradiata dalle pareti. Completano dei bronzi cinesi, un pannello cinese dell'epoca Ming e sul radiatore, incassato, una statua del dio Shiva del secolo XII: Gualino è passato a un registro extra-europeo, di alto collezionismo, che intende segnalare la cultura dell'uomo d'affari che occupa questa scrivania come appartenente a un collezionismo colto, raffinato, internazionale.

Robustamente materico nel massiccio zoccolo di granito grigio, nel pesan-

te cornicione di stucco scuro, nelle superfici a intonaco, l'edificio si apre alla sperimentazione dei materiali industriali cari all'architettura futurista. Il succedersi con distanze diverse delle fasce marcapiano imprime una straordinaria dinamicità ascensionale sia al piano di facciata in sé che al volume nel suo rigirare sulla strada secondaria.

Il palazzo testimonia così il fondamentale ruolo promozionale che questo mecenate delle arti ha nel catalizzare le tendenze innovatrici e si pone come opera d'arte in sé, piuttosto che come didascalica prima opera italiana del Razionalismo, dove non sono trascurabili le innovazioni tecnico-tipologiche, quali la collocazione degli uffici presidenziali all'ultimo piano, il taglio delle finestre e dei serramenti, corrispondenti alle esigenze ambientali di una nuova spazialità d'interni, e il tetto piano, in una città uniformata dai tetti a falde. L'edificio definisce in Italia un nuovo e irripetibile tipo edilizio: un palazzo con la sua facciata simmetrica e le reminiscenze delle esperienze metafisiche, della cultura viennese (Loos), del prorazionalismo francese (Mallet-Stevens), del futurismo e il presentimento classicista del "Novecento". La lezione classicista, al di là della sua ideologizzazione, informerà in modo concreto gli indirizzi realisti del razionalismo torinese, da Morelli a Passanti.

Oggi il palazzo è all'interno molto cambiato, adibito a sede di uffici municipali, e "Villa Gualino" conserva solo il nome di chi l'ha fatta erigere, per sempre privata dello spirito che ne ha animato la costruzione: «L'abitazione doveva contenere esclusivamente quadri o oggetti, da rinnovare continuamente, di artisti viventi. Avrebbe documentato, anno per anno, lo sforzo dell'umanità artistica per mutare e salire. Nel museo avrei messo tutte le collezioni, dall'arte egizia alla moderna, disposte in trenta sale circa seguentisi di ciclo in ciclo, di modo che il visitatore potesse, con rapida ed efficace sintesi, afferrare la visione dell'arte dalle origini a oggi, farne i raffronti, ricavarne una sensazione totalitaria».

Il sogno questa volta s'infrange sul traguardo, il 19 gennaio 1931, e Gualino confesserà con orgoglio e amarezza: «Se a tante costruzioni, destinate a uso personale o a uffici, aggiungete la distesa di stabilimenti industriali che costruii per tutto il mondo, dando loro una impronta personale di vastità, luminosità e larghezza di vedute, potete comprendere quanto io amassi costruire, edificare, trasformare un brullo campo in un cantiere fervente di lavoro: erigere qualcosa per i posteri».

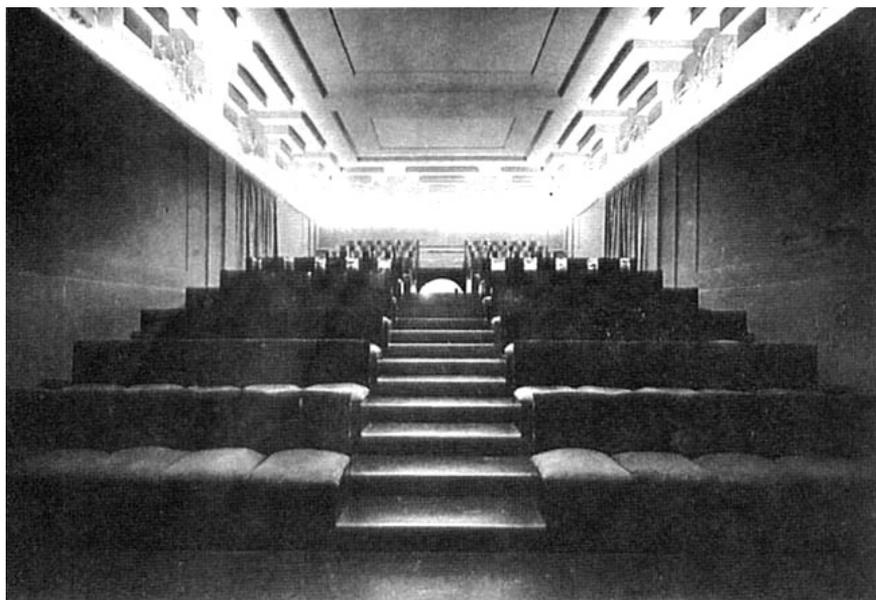
L'anno dell'allontanamento di Gualino segna anche il distacco di Persico e Pagano da Torino e lo scioglimento del MIAR, impegnando il movimento razionalista in una svolta le cui conseguenze si sentiranno pesantemente negli anni successivi. Con Gualino esce di scena la grande committenza privata e si afferma, a guidare il contenimento della crisi economica, la committenza pubblica.

A Torino in pochi ricordano oggi quest'uomo dal profilo sottile, dannunziano, mentre nel Monferrato egli è ancora per molti il personaggio quasi mitico che con l'erezione del suo Castello ha dato per anni lavoro e sosten-

tamento a un'intera collina. A quel maniero vanno i ricordi dei miei primi incontri con l'architettura che questo intervento per gli Annali del Centro "Pannunzio" ha fatto riaffiorare con rafforzato affetto.



Scuderie Gualino a Mirafiori (abbattute nel 1935)



La sala del Teatro privato allestita da Casorati



La tiratrice con l'arco rilievo di Casorati per il Teatrino di Casa Gualino



Palazzo per Uffici Gualino nel disegno di progetto



L'ufficio di Gualino nel Palazzo di corso Vittorio Emanuele II n. 8

RENATO BORDONE

## GUALINO E LA STAGIONE NEO-MEDIEVALISTICA

Riccardo Gualino rimane universalmente noto per il fervido stimolo innovatore che seppe comunicare al clima culturale torinese degli anni Venti con le sue iniziative in campo artistico e architettonico. Andrà tuttavia ricordato che un filone non indifferente della sua attività in ambito edilizio è costituito dalla committenza di edifici che si ricollegavano al gusto per l'architettura medievale, secondo una 'moda' che proprio negli anni giovanili di Gualino - a compimento di un percorso evolutivo durato oltre un secolo - aveva raggiunto in Piemonte lo stadio pressoché definitivo di formalizzazione. Tra il 1907 e il 1925, infatti, vennero da lui fatti costruire in stile neo-medievaleggiante casa Biandrate a Casale Monferrato, il castello di Cereseto nel Monferrato e i tre castelli di Sestri Levante sulla Riviera Ligure.

La scelta del medioevo come età mitica in cui proiettare sogni tardo-romantici, ma anche dare corpo a stili di vita principeschi, rientrava in un fenomeno generale di larga diffusione presso l'emergente "aristocrazia del denaro" che si era andata affermando tanto nel Vecchio quanto nel Nuovo Continente a cavaliere fra il XIX e il XX secolo. Si trattava dell'estrema riproposizione di quell'attitudine rievocativa, ma al tempo stesso di consapevole appropriazione, che aveva profondamente caratterizzato la cultura ottocentesca fino a diventare cifra convenzionale per un insieme di significati attribuiti all'Età di Mezzo - talvolta pur in contraddizione fra loro - proprio attraverso le forme definitivamente codificate dall'erudizione e dalla tecnica costruttiva dei neo-medievalisti<sup>1</sup>. Nel clima *fin-de-siècle* in cui Gualino muove i primi passi, il medioevo storico appare ormai come una citazione di seconda o di terza mano: tramontate le dispute ideologiche dei Pugin e dei Ruskin, assestate e accolte - o in via di accoglimento definitivo - le ricostruzioni filo-

<sup>1</sup> Si veda la proposita R. Bordone, *Lo specchio di Shalott. L'invenzione del medioevo nella cultura dell'Ottocento*, Napoli 1993.

logiche o integrative alla Viollet-le-Duc, alla d'Andrade e alla Rubbiani, assorbita anche l'innovativa proposta progettuale di un Camillo Boito fin nelle sue spurie declinazioni più arditamente eclettiche, per la nuova generazione di committenti e di progettisti che lo adottano il neo-medievalismo appare una formula pressoché stereotipata, alla quale attribuire frammenti decontestualizzati di significato, stimolati da pulsioni personali o di classe.

In tale disgregazione dell'universo neo-medievale, è proprio la nuova aristocrazia del denaro a cercare un'autolegittimazione pubblica, promuovendo il castello a *status symbol*; ma, accanto a costruzioni maestose e drammatiche, evocatrici di solidità e di potenza delle incipienti dinastie, come il castello di Crespi d'Adda progettato nel 1895 da Ernesto Pirovano per la famiglia Crespi, si va anche diffondendo un gusto per la dimensione raffinata dell'arredo, per l'evocazione di una "religione della bellezza" di stampo estetista che – complice il decadentismo, incline a valorizzare l'esclusività dell'oggetto prezioso medievale - coniuga la ricchezza con l'arte, riproponendo l'immagine del "principe" rinascimentale e della sua degna dimora. In questa prospettiva vanno inserite esperienze come quelli dei milanesi Bagatti Valsecchi o dell'americana Isabella Stewart Granger: nel primo caso, a partire dal 1880 i due fratelli andarono trasformando il loro palazzo di via Santo Spirito in una dimora cinquecentesca, cercando di arrearla soltanto con quanto "poteva trovarsi in una casa italiana della fine del Rinascimento"; nel secondo caso, dalla frequentazione del palazzo Barbaro di Venezia – posseduto dai Sargent Curtis – nel 1890 nasceva il sogno, realizzato nel 1903, di ricostruire a Boston una raffinata dimora veneziana e il suo arredo<sup>2</sup>.

La prima residenza di Gualino fu casa Biandrate a Casale Monferrato: "una casetta", afferma l'imprenditore, costruita a ventitré anni (dunque nel 1902), "appena ebbi disponibile qualche somma"<sup>3</sup>; qui venne a risiedere nel 1907, in occasione del suo matrimonio con la giovanissima cugina Cesarina Gurgo Salice, appartenente a una famiglia di produttori di cemento. Sappiamo che la casa fu progettata dall'ingegnere casalese Vittorio Tornielli che avrebbe a lungo – fino al 1925 - collaborato con Gualino; l'ingegnere si era laureato nel 1899 a Bologna dove aveva potuto sperimentare l'attività restauratrice di Alfredo Rubbiani e seguire le lezioni di Giosue Carducci, entrambi responsabili, nel decennio precedente, di una visione epico-letteraria che fece della città – ha scritto in merito Guido Zucconi<sup>4</sup> – "la capitale di un medioevo ricreato a tavolino".

<sup>2</sup> R. Pavoni, *Il palazzo Bagatti Valsecchi di Milano, da casa privata a museo pubblico. I problemi di restauro e di ristrutturazione*, in "Bollettino d'Arte", 42 (1987), p.132; *Gondola Days. Isabella Stewart Granger e il suo mondo a Palazzo Barbaro Curtis*, a cura di R. Mamoli Zorzi, Venezia 2004, p. 33.

<sup>3</sup> R. Gualino, *Frammenti di vita e pagine inedite*, Roma 1966, p. 105.

<sup>4</sup> G. Zucconi, *La ripresa del Medioevo nella "Bologna riabellita" di fine Ottocento*, in *Miti e segni del medioevo nella città e nel territorio. Dal mito bolognese di re Enzo ai castelli neomedievali in Emilia Romagna*, a cura di M. G. Muzzarelli, Bologna 2003, p. 56. Sulla vita e la carriera di Vittorio Tornielli si veda A. Martini, *Riccardo Gualino tra storicismo e architettura "moderna": il caso delle Scuderie di Mirafiori dell'ingegnere Vittorio Tornielli*, in *De venustate et firmitate. Scritti per Mario Della Costa*, Torino 2002, pp. 534-535.

La “fede carducciana” – di cui parla Gualino a proposito del suo “libretto di versi, scritto a circa vent’anni”<sup>5</sup> – accomunava dunque committente e progettista nella scelta di una forma neo-medievale per la “casetta” di Casale. Occorre notare che il “libretto” si intitolava *Domus Animae*, una casa che pare ricordare – forse inconsapevolmente, o forse no – la preraffaellitica *Casa della vita* di Dante Gabriele Rossetti: e di ispirazione preraffaellitica era davvero la casa casalese progettata da Tornielli, “carica – come rileva Alessandro Martini<sup>6</sup> – di suggestioni *Arts and Crafts*, con il tipico apparato tipologico e stilistico, nel caso specifico costituito da loggiato, finestre guelfe e ogivali, camino esterno di forte espressività”. D’altra parte, proprio nella Torino dei primi anni del Novecento i tardi pre-raffaelliti avevano rinnovato la loro popolarità con la mostra personale che William Crane aveva presentato come sezione inglese all’Esposizione torinese di Arti Decorative del 1902 che aveva segnato il trionfo dell’*art nouveau*<sup>7</sup>. E di tale popolarità – che consueva per certi versi con le esperienze bolognesi – Tornielli doveva essere ben consapevole.

Forse non poi così lontana dal ‘nuovo stilÈ come crede il Martini, certo la “prima commessa di stampo assolutamente tradizionale” costituita da casa Biandrate doveva rispondere a quanto Gualino aveva constatato e constatava in Piemonte e a Genova in merito ai messaggi anche di tipo sociale che l’architettura neo-medievale in quel frangente era in grado di trasmettere. Nello stesso Biellese in cui era nato e cresciuto aveva infatti visto imprenditori e professionisti costruirsi dimore e ville in stile neo-medievale, da quella dei Sella a Bioglio, fatta edificare nel 1879 su progetto dell’architetto Balossi, a Villa Era a Vigliano dell’ingegner Petitti (1888), fino alle bizzarre realizzazioni medievalescanti di Rosazza, in alta Val d’Anderno, volute nell’ultimo ventennio dell’Ottocento da quel singolare personaggio che fu Federico Rosazza Pistolet, ideatore, insieme col pittore Giuseppe Maffei, dell’eclettica ‘medievalizzazione’ dell’intero ambiente locale, secondo modelli che si stavano diffondendo anche altrove<sup>8</sup>. Per non parlare, poi, dei ‘modelli’ realizzati in quel torno di tempo a Genova, dove Gualino diciassettenne aveva cominciato il suo tirocinio presso una segheria di Sestri Ponente: pochi anni prima della sua venuta, infatti, nel 1894 Tammar Luxoro rilevava come “i privati in città e nelle riviere cominciano a prender gusto di edificar castelli, palazzi e torri in vero stile medievale e restaurare gli antichi edifici posseduti”<sup>9</sup> avendo probabilmente in mente, primo fra tutti, il ‘castelletto’ De Albertis, realizzato da Marco Aurelio Crotta tra il 1886 e il 1892 riprendendo elementi tipici dell’architettura medievale genovese. Ma erano soprattutto i

<sup>5</sup> Gualino, *Frammenti di vita* cit., p. 19.

<sup>6</sup> Martini, *Riccardo Gualino* cit., p. 533.

<sup>7</sup> Bordone, *Lo specchio di Shalott* cit.

<sup>8</sup> Sul personaggio si veda G. Valz Blin, *Federico Rosazza Pistolet. Un filantropo biellese*, Biella 1999.

<sup>9</sup> C. Di Fabio, *Per un “vero stile medievale”: restauro e gusto archeologico nella cultura neomedievale di Genova fra 1871 e 1911*, in *Il Neogotico nel XIX e XX secolo*, a cura di R. Bossaglia e V. Terraroli, Milano 1989, p. 69.

“villini” della buona borghesia degli affari dei quali si stavano popolando le Riviere a costituire la dimensione – fisica e mentale – a cui Gualino e Tornielli pensavano nel progettare la “casetta” neo-medievale di Casale.

Quando i giovani sposi presero possesso di Casa Biandrate, tuttavia, l'imprenditore aveva già creato la ditta Riccardo Gualino e C., “avente come scopo l'industria e il commercio dei legnami e dei cementi”, un'azienda che allora “si avviava a guadagnare un milione di lire all'anno”<sup>10</sup>. Nella costruzione dell'immagine di sé, commisurata col successo ottenuto e proiettata verso futuri sviluppi, la “casetta” doveva dunque cominciare ad apparire insufficiente e fu allora che altri modelli – pur sempre nel medesimo gusto architettonico – gli si prospettarono come possibili. “La prima grande opera [...] – scriverà nelle sue memorie<sup>11</sup> – fu la costruzione del castello di Cereseto, alla quale dedicai più di dieci anni”. La costruzione, che in realtà si protrasse dal 1908 al 1925, colloca per la prima volta Gualino nella schiera degli imprenditori-costruttori di castelli, una categoria – come si è anticipato – diffusa tanto al di qua che al di là dell'Atlantico. E non è escluso che un'ispirazione non gli provenisse ancora una volta da Genova, dove il facoltoso assicuratore Evan Mackenzie, fiduciario dei Lloyds di Londra, proprio negli anni immediatamente precedenti (tra il 1897 e il 1904), si era fatto costruire da Gino Coppedè il fantasioso e grandioso castello che porta il suo nome: oltre tremila metri quadri circoscritti da una cinta muraria merlata con torri e torrette, scale esterne, strade di ronda, cinquanta vani all'interno, il tutto connotato da una “serie nutrita di invenzioni decorative” che sono citazioni fiorentine, richiami pittoreschi e talvolta stravaganti che caratterizzano in modo inconfondibile il primo esempio di quello che sarà chiamato ‘stile Coppedè’<sup>12</sup>. Come è stato opportunamente rilevato, la sua fortuna è certamente dovuta alla capacità del progettista di “rapportarsi al gusto più vero della classe alto-borghese dell'epoca, che vede concretizzare le proprie aspirazioni di prestigio nel forte effetto scenografico, nella retorica di sapore storicistico”<sup>13</sup>.

L'esubero fantasia eclettica del creatore toscano a Cereseto sarà tuttavia temperata e disciplinata dall'erudizione storicistica di Vittorio Tornielli che si accinse alla realizzazione del ‘sogno principesco’ di Gualino guardando piuttosto al più filologico magistero di Alfredo d'Andrade che aveva lasciato tangibile e duratura traccia nel Borgo Medioevale del Valentino, realizzato vent'anni prima per l'Esposizione Generale di Torino del 1884 e illustrato nel 1895 dal minuzioso e documentato studio di Adolfo Frizzi, “con 5 tavole e 168 figure nel testo”<sup>14</sup>. Tornielli – a detta di Gualino, “uomo singo-

<sup>10</sup> Gualino, *Frammenti di vita* cit., pp. 29-30.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 105.

<sup>12</sup> R. Bossaglia-M. Cozzi, *I Coppedè*. Genova 1982, pp. 49-50.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 53.

<sup>14</sup> A. Frizzi, *Borgo e castello medioevali in Torino*, Torino 1895.

lare, geniale e disordinato[...] pieno di brio, simpatico, ricco di trovate”<sup>15</sup> – appare, nel corso della sua lunga carriera, uno studioso e insieme un progettista che fa tesoro della ricerca storica: la sola pubblicazione concepita in forma di volume è la tardiva (1957) raccolta di saggi intitolata *Architetture di otto secoli del Monferrato*, dove – detta del Martini<sup>16</sup> – l’ingegnere, nominato nel 1921 ispettore onorario della Soprintendenza ai Monumenti, segue “un percorso di sapore quasi autobiografico”, illustrando architetture in gran parte legate alla sue vicende professionali di restauratore e di ideatore. Era dunque inevitabile che Cereseto fosse concepito “in stile piemontese-lombardo della fine del quattrocento che si riallaccia al gusto prima della guerra in voga nel Piemonte, nato dal Castello Medievale di Torino”.<sup>17</sup> Certamente Gualino a Cereseto realizzò anche un sogno infantile, ricordando come il padre gli leggesse sui giornali dell’epoca le recensioni relative al Borgo Medioevale del Valentino, “dove figuranti in costume medievale suonavano il liuto e preparavano il pranzo”<sup>18</sup>, ma al tempo stesso guardava a quanto l’aristocrazia del denaro andava realizzando intorno a lui, non solo in Italia, ma soprattutto nell’America dei Potter Palmer, dei Morgan, dei Rockefeller e in seguito di Hearst, mondo col quale venne a più riprese in contatto a partire dal suo primo viaggio negli Stati Uniti nel 1919. Ben si possono infatti confrontare le 146 stanze di Cereseto con le 165 di Saint-Simeon Castle, la faraonica residenza californiana di William Randolph Hearst, realizzata dal 1919 al 1947 dall’architetto Julia Morgan in quell’estroso *collage* sincretista che gli americani chiamano “Mediterranean Revival style”, dove convivono torri medievali e tempie classiche (secondo una rivisitazione che, in fondo, era già stata praticata nelle architetture del giardino pittoresco settecentesco...).

A differenza dello *style* americano, a Cereseto invece tutto doveva essere filologicamente coerente, tratto “da costruzioni dell’epoca, da musei e dai numerosi castelli sorgenti sui colli del Piemonte e della Lombardia”<sup>19</sup>. Qui la difficoltà semmai consisteva – come avverte lo stesso Gualino – “nella fusione di tanti elementi che, pur essendo della medesima epoca, appartenevano a menti creatrici diverse”, difficoltà risolta dal “gusto dell’architetto” con una armonica fusione degli elementi diversi: “in realtà non era facile vedere un insieme di sale e di ambienti più pittoresco, una maggiore fedeltà allo stile prescelto”<sup>20</sup>. L’unità di stile, infatti, grazie al Tornielli, era garantita dall’alternarsi del torrione quattrocentesco, munito di caditoie, con la decorazione in cotto lombardo delle finestre e con la realizzazione degli interni, ispirata al gotico flamboyant. Proprio negli interni – e nel loro arredo che “dava un senso di armonia e di sfarzo” – si manifesta esplicita-

<sup>15</sup> Gualino, *Frammenti di vita* cit., p. 107.

<sup>16</sup> Martini, *Riccardo Gualino* cit., p.542.

<sup>17</sup> Gualino, *Frammenti di vita* cit., pp. 105-106.

<sup>18</sup> M. M. Lamberti, *Riccardo Gualino, Lionello Venturi e i sei di Torino*, in *Torino 1920-1940. Tracce per una storia delle culture*, Torino 2003, p. 163.

<sup>19</sup> Gualino, *Frammenti di vita* cit., p. 106.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

mente il gusto di Gualino e della moglie che se ne riservarono l'allestimento, ricorrendo a "mobili dell'epoca autentici o copiati, [...] broccati alle pareti, tessuti appositamente su disegni dell'epoca, tappeti a profusione, soffitti tutti decorati". Ne emerge un "palcoscenico" in cui il collezionismo prezioso ("due grandi tondi in legno scolpito appartenuti al Duca Federico di Montefeltro") si intreccia con la copia – il vero e il falso! – al solo fine di ricreare l'ambiente per uno stile di vita principesco che come tale voleva essere comunicato e per il quale medioevo e rinascimento fornivano ancora in quegli anni il 'modello' formale ineludibile.

Erano modelli che suggerivano valori estetici di raffinatezza esclusiva consonanti con il linguaggio esistenziale d'annunziano – fin dalla giovinezza amato da Gualino<sup>21</sup> ("ero entusiasta di Gabriele d'Annunzio") –, che si esplica nella confessione, a proposito di cani, di aver cominciato "con uno stupendo levriere russo, dal magnifico pelo rosso-giallo chiazzato di bianco, che diede origine, in unione a una piccola levriera del muso affilato, a numerosi rampolli"<sup>22</sup>. Come non riandare, al proposito, alla pagine d'annunziane de *Il fuoco* in cui il protagonista descrive i suoi levrieri? Né di cani soltanto si circonda il raffinato 'principÈ, ma anche di cavalli, dal momento che nel 1924 Gualino investe nell'allevamento di purosangue, per i quali commissionerà al solito Tornielli il progetto delle scuderie di Mirafiori, realizzate entro il 1928<sup>23</sup>. Anche questa attività rientra infatti fra quelle di prestigio – e di sicura connotazione 'aristocratica' – praticata da imprenditori come i Visconti e i Crespi: quei Crespi che, non a caso, fin dal 1895 avevano edificato il Castello Crespi, non dissimile da Cereseto...

La svolta, se così si può dire, avvenne nel 1918, quando Riccardo Gualino incontrò Lionello Venturi: "il suo gusto raffinato, nel quale già balenavano sprazzi di modernismo, squassava e demoliva – ebbe a scrivere al proposito<sup>24</sup> - il mio gusto vecchiotto". Gli anni Venti segnarono dunque per l'irrequieto imprenditore biellese l'abbandono progressivo dello storicismo esibito a Cereseto. "Perché copiare?", si domanda ora l'uomo che aveva quasi maniacalmente cercato l'unità di stile quattrocentesco. Così, nel 1920, acquistata la penisola di Sestri Levante, dove sorgevano i ruderi di fortificazioni medievali, si accinse a trasformare il sito in lussuosa residenza, non mirando più a una ricostruzione evocativa, ma interpretandone le forme in funzione di una "costruzione [che] sempre più tendeva verso il moderno, verso la struttura semplice, verso l'abolizione delle pitture murali"<sup>25</sup>. Con questi intenti abbandonò dunque la collaborazione del 'filologo' Tornielli per affidarsi invece ai 'nuovi' architetti romani Clemente e Michele Busiri ai quali

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 21.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 124.

<sup>23</sup> Martini, *Riccardo Gualino* cit., p. 536.

<sup>24</sup> Gualino, *Frammenti di vita* cit., p. 85.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 111.

avrebbe poi affidato la progettazione di villa Gualino sulla collina torinese, una casa-museo “che ignorasse qualsiasi transazione col passato”. Ma i ‘castelli’ di Sestri non erano ancora villa Gualino, pur non essendo più il castello di Cereseto: se infatti gli interni, come vedremo, rispondevano al suo nuovo gusto di liberarsi dall’oppressione di “damaschi, arazzi, affreschi, quadri” per vivere “la nostra intima vita senza inutili comparse”<sup>27</sup>, è altresì vero che la sistemazione degli esterni si inserisce ancora in quella diffusa architettura neo-medievale (sia pure tarda) che caratterizzava le analoghe costruzioni sorte nell’ultimo quarto di secolo sulla Riviera, e in particolare nel golfo del Tigullio, dagli immancabili ‘villini-castello’ dei Coppedè, come Villa Merello a Zoagli, al castello di Sem Benelli (sempre a Zoagli), edificato nel 1914 su progetto dello scenografo Giuseppe Mancini. A Sestri i fratelli Busiri provvidero piuttosto a una sorta di “montaggio” sincretistico di pezzi originali, come nel caso, documentato da Gualino, delle “finestre antiche di tipo bizantino o romanico, ricavate in parte da case demolite nell’Italia meridionale”<sup>28</sup>.

Si trattava di una forma di collezionismo-*collage* inaugurato, come si è visto, nel 1903 a Boston da Isabella Stewart Granger che aveva acquistato molti elementi architettonici di persona a Venezia per poi farli collocare nella sua casa-museo americana, mentre altri le furono venduti successivamente da diversi antiquari veneziani: “l’impressione generale del museo di Fenway Court, all’interno, è sicuramente quella di un cortile veneziano, arricchito di fontane, piante e fiori”<sup>29</sup>. L’esempio fu seguito dallo scultore americano George Barnard che nel 1914, con i frammenti originali di opere d’arte medievale raccolti in Francia, cominciò a costituire in uno “special building” di Fort Washington Avenue il nucleo di quello che sarebbe successivamente diventato il museo dei “Cloister”, sulla punta estrema a nord di Manhattan; nel 1925 John D. Rockefeller acquistava la collezione di Barnard che donava al Metropolitan Museum di New York insieme con un appezzamento di terra in cui edificare il nuovo museo di arte medievale. Sotto la direzione dell’architetto Charles Collens, tra il 1934 e il 1938 sorse così il complesso The Cloister, che non è copia di una particolare struttura medievale, ma piuttosto l’insieme di elementi originali (una sala capitolare del XII secolo, frammenti di chiostrì spagnoli e francesi, ecc.) collegati fra loro e destinati a ospitare oggetti d’arte europea<sup>30</sup>.

Anche se per gli esterni di Sestri fu seguita un’analoga ispirazione compositiva, i “castelli” liguri di Gualino non furono edificati con lo scopo di creare ambienti museali, anzi, all’opposto, per godersi una casa “senza quadri” in cui lasciare parlare “la natura sola”. Realizzati tra il 1925 e il 1929, il Castello dei Cipressi, il più grande, era destinato alla residenza dei padro-

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 113.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 108.

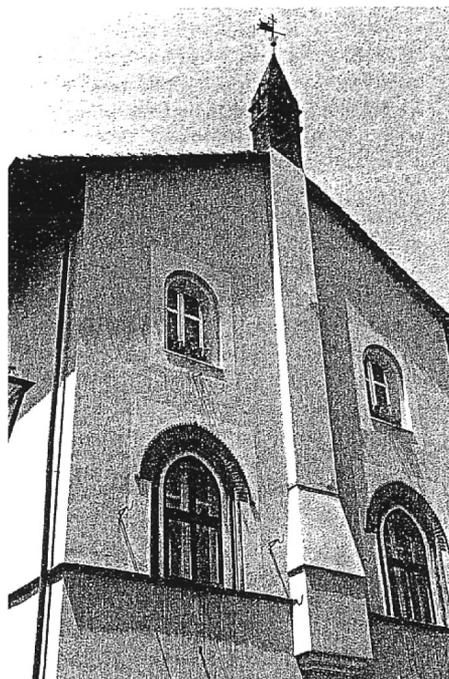
<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 111.

<sup>29</sup> *Gondola Days. Isabella Stewart Granger cit.*, p. 124.

<sup>30</sup> B. Young, *A Walk through The Cloister*, New York 2004, pp. 4-5.

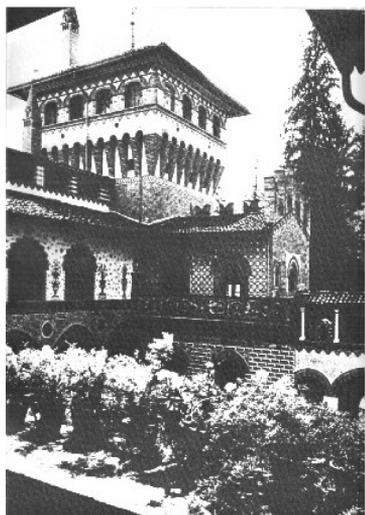
ni di casa, il Castello dei Lecci per accogliere gli ospiti e il Castello delle Agavi per i locali di servizio e per la servitù; le forme degli edifici risentono indubbiamente della tradizione neo-medievale ligure (bifore, conci di pietra, torrette), anche se Gualino, influenzato da Venturi, ottiene un risultato che giudica nel complesso “una transizione dall’antico al moderno”<sup>31</sup>.

L’impresa di Sestri fu l’ultima concessione gualiniana al gusto del passato: già il “teatrino” di via Galliari e più ancora l’incompiuta villa sulla collina torinese segnano il definitivo passaggio allo “stile dell’epoca nostra”. Con l’abbandono delle forme medievalescanti tramontava anche uno stile di vita aristocratico che aveva guardato al medioevo rinascimentale come a un modello atemporale da riproporre a una società in convulsa trasformazione sociale. Di lì a poco, il “principe” Gualino avrebbe sperimentato di persona la fine di un sogno ancora di ascendenza romantica, travolto dalla brutale realtà di un regime che cercava altrove i modelli della sua propaganda demagogica.

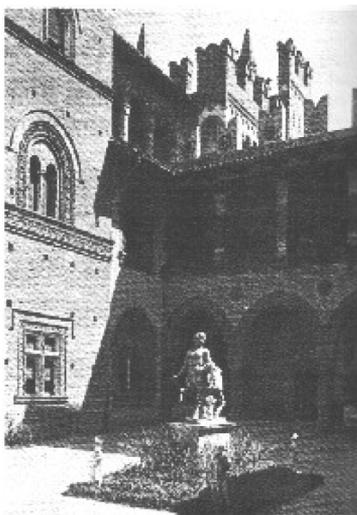


Vittorio Tornielli, Casa Biandrate a Casale Monferrato (1908)

<sup>31</sup> Gualino, *Frammenti di vita* cit., p. 113.

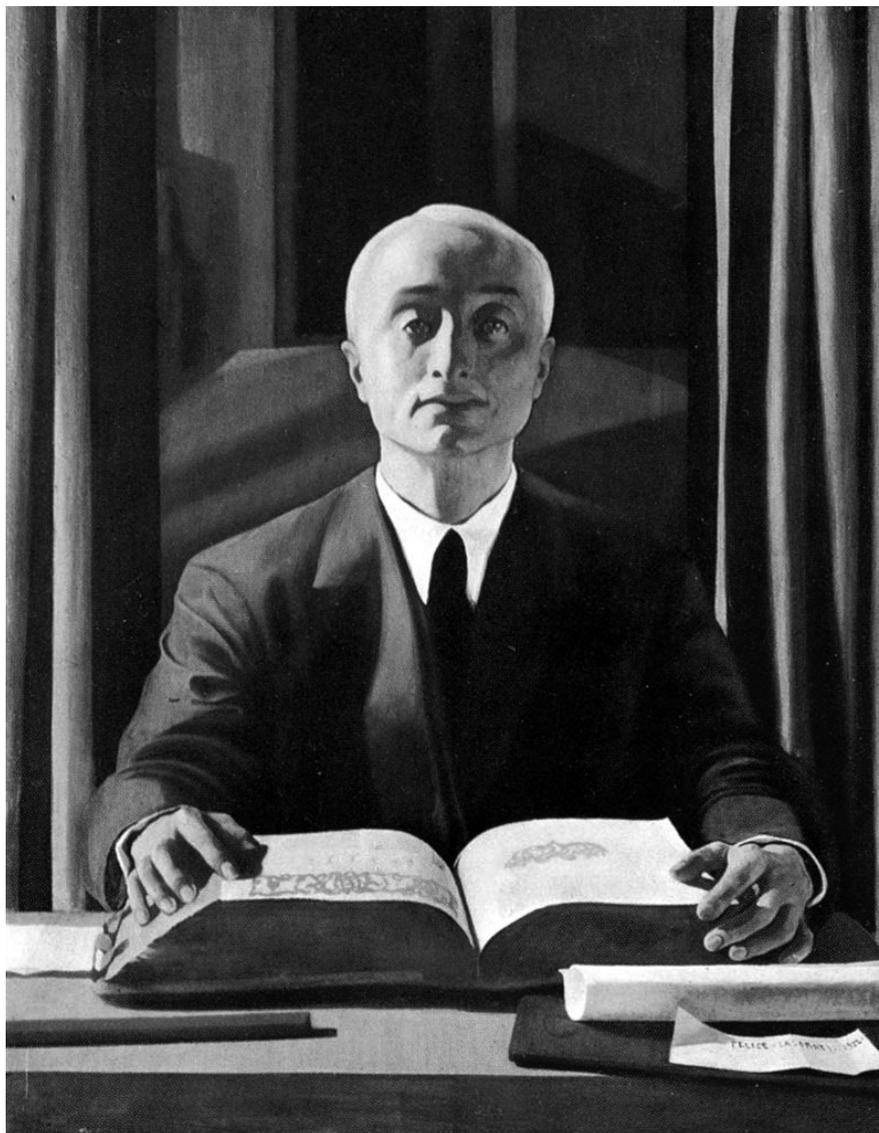


Vittorio Tornielli, Castello di Cereseto Monferrato (1908-1924)



Busiri Vici, Castelli di Sestri Levante (1920-1928)





Riccardo Gualino ritratto da Felice Casorati

MAURO CHESSA

RICORDO DI RICCARDO GUALINO

Conobbi Riccardo Gualino in due epoche diverse nel dopoguerra, quando era già in età avanzata, e ciò che posso ricordare di lui, nella decina d'anni che ebbi occasione di frequentarlo, si riduce a poca cosa, tanto da chiedermi quanto di vero e per così dire documentabile ci sia nel mio ricordo e quanto invece sia dovuto ad una ricostruzione a posteriori.

Avrò avuto quindici anni quando andai a Roma per la prima volta.

Gli amici della mia famiglia, che da Torino si erano trasferiti nella capitale prima della guerra, erano stati avvertiti, e perciò ricevevo molti inviti da persone di cui conoscevo solo il nome. Ebbi così occasione di incontrare tra gli altri: Giacomo Debenedetti (Giacomino per mia madre), il pittore Emilio Sobrero e Lionello Venturi, gran critico e storico dell'arte, che mi ospitò addirittura a casa sua (nella mia stanza fui sbalordito di trovare un Cézanne: alcune rocce delineate da pochi tratti di matita, quasi un'opera astratta!).

Riccardo Gualino non fu da meno e andai a fargli visita nella sua casa ai Parioli, un po' frastornato da tutte quelle novità. Di quella visita ricordo un uomo di piccola statura, minuto e segaligno, con capelli di un bianco abbagliante, un aspetto estremamente curato nella persona e nell'abbigliamento e una voce forte dall'accento piemontese. L'abitazione non m'interessò particolarmente: mi parve una casa moderna, signorile, senza caratteristiche di rilievo, con una grande vetrata che dava su un giardino (o era un viale alberato?), ma, per quanto frughi nella mia memoria, non trovo altro, a parte la presenza costante di Cesarina, la moglie, una signora alta dai tratti un po' duri, gentilissima.

Sebbene fosse venuto diverse volte a Torino, un vero rapporto con lui non era ancora incominciato e fu soltanto in seguito alle mie nozze di cui era stato testimone, che io iniziai a vederlo con più frequenza. Ogni volta che scendevo a Roma, non mancavo mai di telefonargli e, regolarmente,

ero invitato a pranzo, spesso con mia moglie, nella nuova casa di Piazza in Piscinula proprio davanti all'isola Tiberina, dove si era trasferito in quegli anni e che rimarrà per sempre fissata nella mia memoria.

Era una casa costruita ed arredata con un accordo tra vari elementi dell'arredamento, che si potrebbe definire col termine "gusto", assai diffusa nel suo *entourage* e difficile da definire. Era il piacere di accostare antico e moderno in modo armonioso e di grande raffinatezza, senza voler troppo apparire (ma dire di un dipinto che era "di gusto" non suonava proprio come un complimento), o una ricerca un po' esasperata del bello, del particolare perfetto?

Insomma, come che fosse, ogni particolare parlava di una cultura d'élite rara ai nostri giorni.

Si trattava di una villa del Quattrocento, che egli aveva completamente restaurato e rimaneggiato, rispettando le grandi sale al piano nobile e moltiplicando, con soppalchi in muratura scale e corridoi, quelle superiori, che apparivano così completamente moderne. La casa era labirintica e sebbene la prima volta mi avesse fatto fare il giro completo, le sale che ricordo meglio erano soprattutto quelle in cui riceveva gli ospiti, dove si aveva la sensazione di essere in un museo, tante erano le opere d'arte collocate al suo interno; ma si trattava di un museo particolare, una casa-museo, nella quale il visitatore era sollecitato continuamente a passare da un'epoca o da un'opera all'altra, senza tuttavia che ciò generasse confusione o fastidio, ma anzi un interesse continuamente rinnovato.

I capolavori erano esposti con la massima naturalezza e semplicità, come se fosse la cosa più normale del mondo allungare una mano per toccare a proprio piacimento o, seduti in comode poltrone in un salotto, limitarsi a contemplarli.

Ricordo bene una figura di donna e una natura morta con un bucranio assai famosi di Picasso (*Lettrice su fondo nero*, *Testa di toro davanti alla finestra*) e, sulla parete accanto, il ritratto di Blaise Cendrars di Modigliani e ancora un Braque e un uccello-donna di Chagall (*L'uccello verde*).

In una sala precedente vi era il grande quadro *La scala* di Fausto Pirandello che m'impressionò e mi piacque moltissimo, una *Demolizione* di Mafai e un altro dipinto, anch'esso abbastanza grande, di Cremonini, un giovane pittore che allora non conoscevo e di cui Gualino diceva un gran bene.

Nel soggiorno accanto al salotto vi era uno straordinario quadro di Degas (*La famiglia Bellelli*, una variante, con sole due figure, del più celebre quadro di Parigi), un olio monocromo, che mi sbalordì: non credevo fosse possibile raggiungere una tale intensità di luce e di colore con semplici tonalità di grigio e compresi allora che non era la tinta a fare il colore, ma il rapporto di diversa intensità tra i valori di tono e di segno, di luce e d'ombra.

Le madonne lignee del Trecento si sprecavano e i "fondi oro", imman-

cabile conseguenza del *Gusto dei primitivi* di Lionello Venturi erano naturalmente dappertutto; impossibile citarli uno per uno, se non per ricordare come fossero valorizzati dalla vicinanza con le opere d'arte moderna. Di ogni cosa il padrone di casa dava spiegazioni, additando ora questo ora quel pezzo che magari era sfuggito all'attenzione degli ospiti.

In un largo corridoio con vetrate (che, nel mio ricordo, congiungeva due ali dell'edificio), piazzato su di un piedestallo rotante, c'era una copia greca del *Torso* di Policletto: si trattava di una scultura virile, in marmo pario, mutila e splendidamente eseguita ed egli spiegò che l'aveva acquistata con un'opzione per conto dello Stato italiano che gli permetteva sì di possederla, ma non di venderla. Accarezzava delicatamente la statua, facendomi notare la delicatezza nei passaggi dei piani e come la luce giocasse sulla superficie e parlando indugiava con la mano, non senza malizia, quasi si trattasse di un corpo vivo.

Le meraviglie che mostrava l'improvvisato cicerone non finivano mai e dalla Grecia, presente, se ricordo bene, anche con qualche vaso, si passava ad un grande paravento laccato dell'antica Cina, in una stanza da letto, dipinto con tale finezza e vivacità da ricordare una pala del Quattrocento toscano; un'opera eccezionale.

Riccardo Gualino adorava stupire gli ospiti (io ero l'ideale, materia vergine...) e, del resto, la casa stessa, concepita come un'esposizione di opere d'arte e di vita nello stesso tempo, gli offriva il destro, parlando d'arte, di illustrare se stesso, cosa che faceva con manifesta soddisfazione, non essendo la modestia tra le sue molte virtù.

Così, per esempio, una volta, indicandomi certi angioloni barocchi scolpiti in legno, appesi a mo' di baldacchino sopra la tavola da pranzo, mi aveva chiesto a bruciapelo, con il suo spiccato accento biellese: "Sa di chi sono?" e alla mia risposta negativa "Sono del Bernini!", m'informò trionfante.

I pranzi, a proposito, erano straordinari, avendo al suo servizio un grande cuoco, contesogli dalle ambasciate, che dava per l'occasione libero sfogo alle sue capacità, mortificate dal menù quotidiano per i due vecchi padroni. Faticavo non poco a districarmi in mezzo ad una quantità per me assolutamente superflua di posate e di bicchieri, non sapendo quale utilizzare al momento giusto, e non riuscivo a capire perché il cameriere in guanti bianchi mi togliesse il bicchiere di vino squisito appena incominciato, per sostituirlo con un altro, appena era servita una nuova portata, ma la mia goffaggine per fortuna lasciava tutti assolutamente indifferenti.

Egli non cessava un solo istante di essere assolutamente presente e tutto poteva apparire fuor che pedante, per la vivacità del suo eloquio, mentre un'altra caratteristica distintiva era forse il piacere un po' istrionesco di passare da un ruolo all'altro.

Una volta, ad un mio banale apprezzamento per una stoffa (banale, in una casa in cui tutto era eccezionale!), egli, trasformandosi improvvisa-

mente in un mercante levantino, aperta una cassapanca, si mise a sciorinare, davanti ai miei occhi esterrefatti, centinaia di stoffe provenienti da ogni parte del mondo e dalle epoche più disparate: sete, broccati, damaschi, lini, velluti, stoffe ricamate, trapunte in oro o argento, stampate in batik o tessute nei modi più rari, pesanti o leggerissime, dai colori accesi o delicati e continuò ad estrarre pezze dopo pezze, grandi e piccole, alcune un po' sdrucite per il tempo, altre apparentemente nuove, dispiegandole sul pavimento, saltellando di qui e di là per illustrarne i pregi, le epoche, la provenienza, come fosse un mercante sulla pubblica piazza, e io il possibile cliente.

Che Gualino fosse una persona fuor del comune si capiva subito dalla sua conversazione, che poi si risolveva in una specie di monologo, limitandomi io a porre al più qualche domanda, educatamente consapevole della mia giovane età e della mia inesperienza.

Non parlava quasi mai di politica, forse perché intuiva che le mie idee non erano vicine alle sue, ma le rare volte che ciò accadeva ero colpito dalla sua straordinaria capacità di sintesi, e dal talento di ridurre ogni cosa all'essenziale, spiazzandomi di continuo perché naturalmente il mio punto di vista era limitato alle piccole faccende italiane, mentre per lui, che era abituato a vedere in termini internazionali o globali, come si dice ora, il problema non sembrava mai quello che credevo io.

Il comunismo o il capitalismo, la Russia o l'America, la guerra fredda e le sue conseguenze, pur essendo gli argomenti del giorno, non sembravano avere più importanza dei pozzi di petrolio o delle risorse del sottosuolo, dell'incremento demografico o dell'agricoltura, e il gioco delle varie potenze era visto freddamente, come se le appartenenze ideologiche fossero dettagli senza importanza, e alla fine, esaurito il tema principale di una questione, passava ad un altro argomento di conversazione.

Sapeva infatti affrontare con uguale competenza e autorità le questioni economiche o l'ultimo balletto che aveva visto a Parigi, e la sua capacità affabulatoria evocava ugualmente danzatori o campi petroliferi, fabbriche o capolavori d'arte.

Tuttavia una volta sbottò spiegandomi che Giovanni Agnelli non era fascista ma anzi, a suo dire, fortemente critico nei confronti di Mussolini e questo mi sorprese poiché pensavo che in qualche modo ne volesse al Senatore, suo amico e rivale, che notoriamente era passato dalla parte del regime e inoltre perché non erano molto frequenti i suoi cenni al periodo in cui era uno dei due signori incontrastati di Torino e aveva dovuto troncargli il suo lavoro, i suoi progetti per effetto del brutale arresto voluto dal duce, con relativa perquisizione e dispersione della collezione, processo sommario e invio al confino, non propriamente una vacanza. Di argomenti religiosi e di credenza in Dio non parlò mai, almeno in mia presenza, ma così come non mi sentirei di ascrivere questo silenzio ad un atteggiamento laico o agnostico, allo stesso modo sarebbe azzardato supporre il con-

trario.

"Sono un gran chiacchierone!" diceva qualche volta, ma in realtà non annoiava mai, poiché la sua loquacità era chiaramente una forma del suo gusto profondo per la vita. Mi ricordo che una volta affermò di non capire perché i falsari fatichino come matti per copiare le filigrane delle banconote, quando sarebbe stato infinitamente più facile stampare assegni falsi! E lì saltava fuori l'altro suo aspetto, quello mitico dell'uomo d'affari capace di cavare oro da ogni cosa, come quando (ma questo lo seppi dai miei), dopo un giro dell'isola di Lipari, dove era confinato, avendo notato che vi era pietra pomice in quantità, già faceva progetti sul modo migliore di estrarla e sfruttarla commercialmente!

Queste cose me lo rendevano simpatico e simile allo zio Paperone dei fumetti e al cittadino Kane di Orson Welles, per citare due esempi disparati ma abbastanza pertinenti. Come questi personaggi immaginari, e altri assolutamente reali, egli aveva le sue anomalie, le sue fisime, come quella di non essere mai salito su un aeroplano, sicché i suoi viaggi negli Stati Uniti erano sempre avvenuti per mare.

Amava parlare soprattutto del mondo di oggi, del cinema o delle tendenze dell'arte moderna, s'interessava al mio lavoro e mi regalò qualche volume d'arte, ma nulla più, perciò fui felice quando acquistò da una galleria romana un mio dipinto (che rimase poi, dopo la sua morte, nella stanza di Cesarina, come appresi casualmente da un servizio fotografico su una rivista d'architettura).

In fondo alla mia chiacchierata sulla casa a Roma, la collezione d'arte, e i pochi aneddoti che ho raccontato, mi viene da chiedermi quale conclusione si può trarre da questa saltuaria frequentazione con Riccardo Gualino.

Io credo che, assieme alle molteplici e varie imprese commerciali, industriali e finanziarie che hanno segnato il suo nome nella storia degli imprenditori italiani, si trattasse di una persona la quale aveva dedicato la sua vita allo scopo di raccontare se stesso.

Le sue abitazioni, dal castello di Cereseto a quello di Sestri Levante, alla villa di Portofino, a quelle di Firenze di Torino e di Roma, le sue collezioni, da quella donata alla civica pinacoteca di Torino a quella, più recente d'arte moderna; i suoi interessi per il teatro, la danza e la musica, le stoffe e le statue, gli aneddoti e i libri, tutto era volto in un'unica direzione: l'illustrazione e la glorificazione dell'uomo Gualino, visto come una benefica divinità dedita allo sviluppo delle arti e delle scienze, dell'impresa e del Paese stesso.

Sotto questa visuale, dobbiamo apprezzare maggiormente il suo gusto sicuro, la scelta dei collaboratori, la sua propensione alla misura, che gli permisero di mai "trapassare i propri confini" e che lasciano di lui l'immagine irripetibile di una persona la quale ha saputo servirsi dei propri mezzi per essere ricordata sì, ma anche e soprattutto per contribuire al progresso

e alla realizzazione di una visione del mondo e della vita che erano tutt'uno con la sua più intima natura.

Se i miei disordinati ricordi saranno serviti a collocare anche un solo piccolo tassello su Riccardo Gualino, così come appariva ad un giovane che poco sapeva della (sua) vita e che ne era rimasto affascinato soprattutto per la carica magnetica e le qualità umane, ne sarò veramente lieto.



Il foyer del Teatro di Torino

FRANCESCO CASORATI

## GUALINO, MECENATE E ISPIRATORE

Su Riccardo Gualino io non saprei cosa aggiungere a tutto quello che è stato scritto e detto, potrei scavare nella memoria e cercare di ricordare cosa si diceva in casa quando ero ragazzino, cosa raccontava mio padre dei suoi rapporti con questo straordinario personaggio e l'importanza che ha avuto il trinomio Venturi, Gualino e Casorati.

Forse grazie proprio a questi personaggi, a cui naturalmente se ne dovranno aggiungere molti altri, la Torino di allora visse un momento di eccezionale slancio culturale.

In casa nostra sono rimaste le tracce del piccolo teatro privato di casa Gualino: alcuni dei bassorilievi che mio padre fece per decorarne le pareti; alcuni mobili che in qualche modo facevano parte dell'arredo e, infine, una copia in terracotta della statua *La commedia* che con un'altra, *La tragedia* (di cui esiste solo una copia in gesso che pare sia di proprietà di un signore che abita nella collina torinese), erano collocate ai margini del boccascena. Il teatro fu progettato da mio padre con l'aiuto dell'allora giovanissimo architetto Sartoris, che, seguendo le sue idee e la sua impostazione sia dell'arredo sia della struttura interna, metteva in bella copia i disegni per renderli tecnicamente adatti per i falegnami e i muratori.

L'originale in gesso della *Commedia* ed alcuni mobili come, ad esempio, una delle poltrone in legno della platea le ho donate alla Galleria d'Arte Moderna di Torino, ma non sono in questo momento in esposizione. Questo teatro fu un centro di iniziative e di avanguardia. La moglie di Gualino, Cesarina, era appassionata di danza classica, amica di Bella Hutter e organizzatrice per Torino di balletti di grande interesse e grande novità.

Quando Gualino, dopo il confino, lasciò Torino e si stabilì a Roma non cessarono i rapporti di amicizia con i miei che continuarono a frequentarlo e a seguire l'ingrandirsi della sua collezione di opere contemporanee. Anche senza quell'aura di novità e magnificenza creata a Torino, la sua casa romana fu comunque una qual sorta di eccezionale museo.



L'incontro con la musica: rilievo di Felice Casorati per il Teatrino di Casa Gualino

GUIDO DAVICO BONINO

LA METEORA DEL TEATRO DI TORINO  
(1925-1930)

*Una scena per spettatori esigenti.*

Il 26 novembre 1925 si apre a Torino una nuova sala, nella vecchia sede dello Scribe, il Teatro di Torino, voluto e finanziato da uno dei rari mecenati nella storia della metropoli subalpina, Riccardo Gualino.

Biellese (era figlio di un piccolo imprenditore), Gualino compie gli studi liceali nella città natale (vi aveva visto la luce il 25 marzo 1879) e quelli universitari a Genova, dove si laurea in legge, ma con molto ritardo. Giovanissimo, infatti, s'è dato agli affari: il commercio dei legnami e dei cementi, lo sfruttamento delle foreste carpatiche, la costruzione di motovehicoli in legno nel Texas e quella di vapori in acciaio sul Mississippi sono le sue "prove d'apprendistato": il capolavoro viene dopo la guerra, quando si indirizza nel settore della seta artificiale, creando nel gennaio 1920 la Snia-Viscosa, divenuta presto la capogruppo di una rete, vasta e capillare, d'aziende industriali e finanziarie.

Ma, appena i mezzi glielo hanno consentito, Gualino si è distinto come fine uomo di cultura, collezionando quadri e arredi, e aprendo al teatro le sue eleganti e preziose dimore<sup>1</sup>.

"Dopo animate discussioni con Lionello Venturi, Guido M. [leggesi: Maggiorino] Gatti e Gigi Chessa", sul far del 1925 decide di acquistare, "in via Giuseppe Verdi, anticamente della zecca, il teatro Scribe", che "sonnechiava in attesa del probabile definitivo riposo [...], in mezzo a molta onorata polvere". Ne ricava una sala da 900 posti, "comodi e con buona visibilità da ogni luogo", con palchi accoglienti, poltrone "di stoffa di lana bruna

<sup>1</sup> Il 27 aprile 1925 Gualino inaugurò, nella sua casa in via Bernardino Galliani, un teatrino privato, realizzato da Felice Casorati e Alberto Sartori. Si legga, in proposito, A. Apostolo, *Riccardo Gualino: un sogno d'arte al teatro di Torino*, prefazione di V. Castellani, Centro Stampa Cavallermaggiore, Cavallermaggiore 1988.

a piccolo punto”, camerini per gli artisti “trasformati simpaticamente”, ed una capace fossa per l’orchestra.

Il velario, “in velluto grigio-azzurro”, si aperse, come s’è detto, su una “folla interessante e attenta”, la sera del 26 novembre 1925: e il successo dell’esordio fu “pieno e caloroso”. Gualino e Gatti – al secondo toccava il delicato compito di “organizzare e dirigere il teatro”, ma “i programmi erano stabiliti d’accordo” tra i due, “dopo accurato studio delle possibilità pratiche e degli scopi teorici” –, avevano creato di comune intesa “un ambiente adatto a un pubblico speciale di cultori dell’arte”: il loro scopo era “esclusivamente culturale”, la loro finalità, nello scegliere e proporre spettacoli “dedicati all’arte lirica e drammatica, alle danze, alla musica sinfonica e da camera”, era la “pura arte”: e il finanziere sapeva che la sua liberalità lo avrebbe costretto “a larghi sacrifici finanziari”. Eppure, da quell’inaugurazione nell’autunno ’25 alle ultime proposte del dicembre 1930, Gualino e Gatti non abdicarono mai al loro “programma difficile”, non si stancheranno mai di perseguire “lo spettacolo artistico ad ogni costo”<sup>2</sup>.

Altri, in questo volume, traccia il bilancio dell’attività musicale (lirica, sinfonica e cameristica) di questa coraggiosa e rigorosa istituzione privata: a noi spetta riferire, sia pure con estrema sommarietà, delle proposte drammaturgiche.

### *Le “prime” delle compagnie italiane.*

Lo facciamo distinguendo tra repertorio italiano e straniero. Il primo si attestò sempre, quanto alle compagnie ospiti, su scelte professionali e artistiche particolarmente dignitose. Certo, tra la Compagnia del Teatro d’Arte fondata e diretta da Luigi Pirandello e quella, ad esempio, del capocomico Ernesto Sabbatini il divario, sul piano culturale, è innegabile. Ma quello che conta è che ciascuna delle formazioni teatrali ospitate nel teatro di via Verdi senta il dovere (e qui s’avverte il peso e il significato dell’impegno dell’operatore culturale Guido M. Gatti) di offrire al pubblico torinese almeno una “novità”, cioè un’opera e una messinscena che non si erano ancora presentate in città.

La compagnia che Pirandello, a prezzo di onerosi sacrifici economici personali, ha creato al Teatro degli Undici, a palazzo Odescalchi, a Roma, e che ha esordito nell’aprile 1925 con *La Sagra del Signore della Nave*, è ospite del Teatro di Torino dal dicembre di quell’anno al gennaio successivo. I sette spettacoli che presenta comprendono cinque messinscena di drammi pirandelliani, una del russo Evrejnov, e la “prima” per Torino di *Nostra Dea* di Massimo Bontempelli, che proprio nell’aprile ha visto la luce a Roma. Ad

<sup>2</sup> R. Gualino, *Frammenti di vita e pagine inedite*, Famija Piemontèisa, Roma 1966, cap. XII, *Il Teatro di Torino*, pp. 97-104 (le citazioni sono alle pp. 97, 98 e 99).

interpretare l'inquietante figura femminile, che muta carattere e comportamento ad ogni mutar d'abito, è la primattrice Marta Abba, vicina, com'è noto, al drammaturgo siciliano.

Nel gennaio 1928 è la volta delle sorelle Emma e Irma Gramatica e nell'ottobre della compagnia Sem Benelli per l'arte drammatica. Nessuna "novità" nelle sette recite delle due sorelle, che tuttavia si concludono con *Tra vestiti che ballano* dell'altro "siciliano d'Europa", Pier Maria Rosso di San Secondo, un bell'esempio del talento "grottesco" dell'autore, che delle due sorelle, la più colta e curiosa, Emma, ha voluto allestire: così come ha voluto riprendere il raffinato *Sogno di un mattino di primavera* di D'Annunzio, avendo al suo fianco il più "moderno" attore italiano del primo Novecento, Memo Benassi (fin dall'agosto 1926 il Vate s'era personalmente raccomandato a Gualino: "Oso chiedervi l'ospitalità nel vostro teatro per una Compagnia di nuovissima formazione [Sabbatini-Fontana] che forse rappresenterà una mia commedia molto singolare, se bene io sia non immemore dei costanti sibili italiani che coronavano le mie battaglie sceniche"<sup>3</sup>).

Anche gli attori di Benelli (tra cui spiccano Carlo Ninchi e Filippo Scelzo), oltre a *La Gorgona*, alla *Cena delle beffe* e a *Tignola* del loro animatore-capocomico (ma il terzo dramma è un bel ritratto di inetto, che forse potrebbe persino essere riproposto oggi), offrono due copioni "nuovi" al pubblico: la fiaba teatrale *Il re di un piccolo regno* di Karl Schönherr e *Immortali* di Mario Sobrero. Si tratta di testi ed autori destinati, davvero, a durare *l'espace d'une tournée*, ma la loro scelta è comunque indicativa d'un'attenzione particolare agli ospiti di Gualino-Gatti.

Questi, a loro volta, non lesinano le sorprese. I "benelliani" si sono appena congedati, ed ecco sopraggiungere la prima delle dieci compagnie Za-Bum: formazioni che un intraprendente e ancor giovane ex avvocato di Tolentino, Mario Mattoli, aveva deciso di fare e disfare a seconda del testo scelto, per proporre spettacoli di prosa e commedie musicali. Quella d'esordio, la Za-bum n. I, invitata al Teatro di Torino, era la Pilotto-Calò-Milly (Carla Mignone, cognata di Mattoli) e il "dramma americano" che presentava s'intitolava *Broadway*: nella locandina, a fianco dei succitati, di Eva Magni, di Franco Coop, c'era anche il nome di un certo Totò.

Ancora una "novità", sempre di Bontempelli (il copione, anzi, che alla distanza si rivelerà il suo più felice), *Minnie la candida*, rischiarata della luce d'una indubbia creatività l'esibizione della Italianissima, la compagnia drammatica che un attore-capocomico vicino alla cinquantina, Ernesto Sabbatini (era figlio d'arte e pronipote di Adelaide Ristori), aveva creato per diffondere la drammaturgia italiana di quegli anni, non senza un'esplicita (e assai bene accetta) adesione al regime. Ciò spiega perché, alla guida di una *équipe* attorale molto solida (Olga Vittoria Gentili, Piero Carnabuci, Karola Zopegni, Mario Ferrari, tra gli altri), Sabbatini allestisse, a fianco di commedie di Giacosa

<sup>3</sup> G. Tesio, *Un carteggio inedito tra Gabriele d'Annunzio e Riccardo Gualino*, in "Studi Piemontesi", VIII (1979), n. I, p. 186.

e Praga, del crepuscolare Fausto Maria Martini, di Niccodemi, D'Ambra, De Stefani, anche *Carlotta Corday* di Enrico Corradini e *Luci veloci* di Filippo Tommaso Marinetti: “novità” per Torino la prima, “novità assoluta” la seconda. Il fiorentino Corradini, teorico del nazionalismo, fondatore delle rivista “Il Regno” (1904), direttore de “L’idea nazionale” (1910), era stato dal fascismo eletto senatore nel 1923 (sarà ministro e morirà, a sessantasei anni, nel 1931): la sua tragedia sulla rivoluzionaria parigina era, per la verità, di ventidue anni prima. Quanto a Marinetti, il milanese d’Alessandria d’Egitto, il dramma futurista in 6 sintesi, che di lui Sabbatini e i suoi presentavano (la storia di un poeta, che “si perde” nelle maglie di una congiura politica), anche se fresco di stesura e persino inedito (uscirà sulla rivista “Comoedia” nel marzo 1929), doveva avere il sapore d’un frutto precocemente autunnale, a neppure quindici anni dalle altrimenti stimolanti “sintesi” futuriste.

Ma le “prime” davvero importanti, per quanto riguarda il repertorio italiano, vengono a cadere negli ultimi due anni dell’attività del Teatro di Torino. Nel novembre 1929 la bella sala ospita una compagnia privata, ma di grande talento, la Almirante-Rissone-Tofano. Luigi Almirante è stato, sotto la guida di Dario Niccodemi, nella compagnia che ha “osato” proporre allo scandalizzato pubblico romano del Teatro Valle i *Sei personaggi in cerca d’autore* (1921). Giuditta Rissone, genovese figlia d’arte, trentaquattrenne, non è forse bellissima, ma ha una duttilità di registro molto notevole: sa essere tenera e sfrontata con pari efficacia. Sergio Tofano è attore di superiore ironia, ed è anche un estroso drammaturgo, che solo una definizione restrittiva potrebbe qualificare “per ragazzi”: proprio nell’esibizione torinese proporrà ben tre “storie” del personaggio da lui creato, il signor Bonaventura: *La regina in berlina*, *Qui comincia la sventura* e *Una losca congiura*. I tre, insieme a due commedie di Marcel Achard, un drammaturgo parigino di nemmeno trent’anni, che da sette s’è imposto come il più sensibile “fantasista” della scena francese (*Voulez-vous jouer avec moi?* lo ha creato Charles Dullin al Théâtre de l’Atelier nel 1923, e *Jean de la Lune* è stato allestito da Louis Jouvet nello stesso ’29 alla Comédie des Champs-Élysées), presentano, al loro ingresso nel Teatro di Torino, *O di uno o di nessuno* di Luigi Pirandello. È il 4 novembre, sono passati poco meno di dodici anni da quando Ruggero Ruggeri ha proposto al Teatro Carignano, anche allora in prima assoluta, *Il piacere dell’onestà*, che Gobetti idolatrava. Il 26 ottobre Pirandello ha scritto a Renato Simoni, il critico teatrale del “Corriere della Sera”, il più letto quotidiano italiano, una lettera assai patetica, in cui non esita a mettere le mani avanti sul dramma. Rammaricandosi delle “presenti miserevoli condizioni del teatro in Italia”, egli si duole di doversi ripresentare “al giudizio del pubblico e della critica in Italia soltanto con un lavoro *minore*”, e “dopo un anno e mezzo d’attesa, e dopo aver tanto lavorato”. Il lavoro “minore” è *O di uno e di nessuno*: la vicenda dal “forte risvolto melodrammatico” – citiamo le parole di un autorevole pirandellista, Roberto Alonge – di “una donna incinta che due uomini vogliono costringere ad abortire, una prostituta che vede nella maternità l’unico modo di riscattare la propria dignità di

donna e il senso ultimo della propria esistenza”<sup>4</sup>. La donna, Melina, è la Rissone, Almirante è Carlino, Tofano è Tito (in un ruolo minore, l’avvocato Merletti, un giovane attore, Vittorio De Sica). Anche se Simoni, per nulla influenzato dalla lettera propiziatoria dell’autore, giudica il dramma non riuscito, perché il vero problema, “prepotente, unico, ma ferocemente complesso”, il problema della “responsabilità” morale d’uno (almeno) dei due amanti è eluso sulla spinta della “immaginazione logica, così desolata e stringente” di Pirandello, il pubblico torinese ne è commosso: la mite disarmata tenerezza della Rissone, la stizza dispettosa del Tofano, la viltà quasi comica dell’Almirante lo avvincono: e il successo è franco e sincero, come dinnanzi ad un dramma d’anime dal forte *pathos*, dalla trascinate carica affettiva.

Passa poco più di un anno, e il 7 dicembre 1929 approda al teatro di Torino un altro Pirandello, quello di *Lazzaro*, il secondo dei tre “miti” (dopo *La nuova colonia* e prima de *I giganti della montagna*, che resterà incompiuto): stavolta è una “prima” per l’Italia, giacché l’esordio mondiale è avvenuto in inglese a Huddersfield, il 9 luglio. La compagnia non è più quella “sua”, che Pirandello è stato costretto a sciogliere nell’agosto ’28, a Viareggio, ma quella di Marta Abba, di cui tuttavia Pirandello è sempre “supervisore”. Il “mito”, con tutto il suo contrasto tra una moglie, Sara, e un marito, Diego Spina – lei scappata di casa a farsi una nuova famiglia, e una nuova felicità “pagana”, con un contadino, Arcadipane; lui chiuso a riccio nella sua uggia “religiosa” – e il contorno d’un figlio spretato, Lucio, e d’una figlia paralitica, Lia, che la madre – sacerdotessa laica d’un nuovo vitalismo panico – guarirà come per “miracolo”, lascia stavolta perplessi, e in ciò concordi, pubblico e critica: su “La Stampa” si prendono le distanze, in data 8 dicembre (allora le cronache teatrali uscivano la mattina seguente), da quei personaggi, “che ragionano gelidamente, o suscitano vampate di retorica celebrale e di teatrale eloquenza”: e negli ambienti cattolici si guarda con diffidenza, per dirla con l’impietoso padre Mondrone di “Civiltà Cattolica”, a quel improvviso “scavare [di Pirandello] nel tragico della sua vita e nel suo caos spirituale... per trovarvi elementi ai quali interessare il pubblico”<sup>5</sup>.

Di lì a quattro mesi Pirandello beneficerà della terza, e più importante, “prima” italiana, al Teatro di Torino: ma, intanto, il pubblico avrà compiuto un paio di importati esperienze. Una è la scoperta di uno squisito scrittore francese (scriviamo “scrittore” a bella posta, prima che drammaturgo), Jean Giraudoux. Contrariamente a quanto si legge in autorevoli repertori a basso tasso d’errore, Giraudoux non fu fatto conoscere agli italiani, durante la guerra (1944) all’Eliseo di Roma, con *La guerra di Troia non si farà*, ma al Teatro di Torino da un grande attore ormai adulto, il cinquantanovenne Ruggero Ruggeri, con *Siegfried* (così il titolo, come nell’originale), nel gennaio del 1930: cioè con la sua “opera prima”, a poco più di un anno e mezzo dal suo

<sup>4</sup> L. Pirandello, *La nuova colonia. O di uno o di nessuno*, a cura di R. Alonge, Mondadori, Milano 1988 (per la lettera di Pirandello, p. XXI [per la citazione del curatore], e pp. 216-220 [per quella da Simoni]).

<sup>5</sup> Id., *Lazzaro. Come tu mi vuoi*, a cura di R. Alonge, Mondadori, Milano 1988, pp. XIV e 178.

esordio, il 3 maggio 1928, alla Comédie des Champs-Élysées, ad opera di Louis Jouvet. Giraudoux, approdato alle scene a quarantasei anni (era nato a Bellac nel 1882), aveva tratto il dramma in quattro atti da un suo racconto lungo, *Siegfried et le Limousin*, apparso nel 1922: la storia di un uomo colpito da amnesia e poi divenuto un grande politico di un Paese nemico. La storia, più che a Jouvet, che l'aveva messa in scena per stima, ma senza profonda fiducia, s'attagliava magnificamente alle eleganti sospensioni di Ruggeri, che nel ciclo delle sue undici prestazioni in altrettanti spettacoli (tre Pirandello e un Lopez, un Bourget, un de Curel, un Amiel, un Bernstein, due Sacha Guitry: repertorio assai vario, e non particolarmente ardimentoso), aveva incluso questa vera e propria "scoperta" d'uno scrittore elegante e sottile, poetico e razionaleggiante al tempo stesso, destinato a dominare le scene francesi sino alla morte (1944) e oltre (l'inedita *Pazza di Chaillot* vide la luce postuma, sempre a cura di Jouvet, a Parigi liberata, nel dicembre 1945).

L'altra esperienza singolare, da parte del pubblico torinese, è la sconcertante presa di contatto (non crediamo si possa altrimenti definirla) con una "commedia jazz in 3 atti e 8 quadri", *La veglia dei lestofanti* di Bert (Bertolt, per noi) Brecht con musiche di Kurt Weill.

Si tratta della traduzione, da parte di Alberto Spaini e Corrado Alvaro (un intellettuale triestino ed uno calabro), dell'*Opera da tre soldi*, tratta, com'è noto, dall'*Opera del mendicante* (1728) dell'inglese John Gay. L'*Opera*, si badi, era andata in scena a Berlino al Theater am Schiffer-bauerdamm il 13 ottobre 1928, imponendo il suo trentenne autore all'attenzione dell'intera Germania e alle scarse simpatie dell'"imbianchino" Adolf Hitler. Con una tempestività che da sola si segnala alla nostra stima, l'amico ciociaro di Gobetti, l'aperto, curioso e dinamico Anton Giulio Bragaglia ne aveva chiesto la traduzione a due assai diversi scrittori, *habitués* della sua sala, insieme a Soffici, Bacchelli, Bontempelli, De Libero, e vari altri: e lo aveva bravamente allestito con una compagnia di attori tutti dilettanti, con cui non aveva esitato ad affrontare de Vigny, Mérimée, Strindberg, Turgenev, Laforgue, Wedekind, Schnitzler, Unamuno, Apollinaire, Jarry, de Ghelderode. In una delle sue tournées che gli Indipendenti avevano compiuto al Nord (1924 e, appunto, 1930), Gualino-Gatti se n'erano accaparrata la presenza, prima che la saletta di via degli Avignonesi chiudesse i battenti (1931): lo sconcerto dinnanzi a questa rivisitata *ballad opera*, dall'inequivoca morale pessimista, era stato forte; ma intenso, anche, e sincero divertimento.

Ma s'è detto della terza, e più importante, "prima" pirandelliana: il terzo pannello del trittico del "teatro nel teatro", *Questa sera si recita a soggetto*, che seguiva di quasi nove anni i *Sei personaggi in cerca d'autore*, e di quasi sei *Ciascuno a suo modo*. *Questa sera* va in scena al Teatro di Torino il 14 aprile 1930: a promuoverne l'allestimento, dopo l'edizione tedesca del 25 gennaio 1930, a Königsberg, per la regia di Hans Carl Müller, e prima di quella del 31 maggio dello stesso anno, al Lessing Theater di Berlino, sotto la direzione di Gustav Hartung, sono un primattore ed un regista, ambedue

di notevole levatura culturale e artistica. L'interprete è un fiorentino formato con Zaccone e con Maria Melato, capocomico a ventisei anni nel 1925, Renzo Ricci, dotato di voce suadente e di elegante presenza; il regista, discendente di un'antica famiglia d'arte (il capostipite, il livornese Giuseppe, era nato sul finire del Settecento), era il trentasettenne Guido Salvini, che era stato assistente alla regia e scenografo proprio di Pirandello, al Teatro d'Arte, dal '25 al '27. Ricci sarà il direttore Hinkfuss (Pirandello non scrive più "capocomico", come nei *Sei personaggi*: d'altronde, la parola "regista" entrò nel gergo di palcoscenico solo due anni dopo), cioè il *deus ex machina* dell'invenzione metateatrale, il demiurgo, di cui anche Pirandello è ora disposto ad accettare la primazia: mentre Salvini, nella locandina, ad evitare equivoci tra realtà e finzione, si definirà, con un tocco di superiore eleganza, "maestro di scena" (sue sono anche le scene, di non facile ideazione, ed anche vari ritocchi al testo, d'intesa con l'autore, ad evitare guai con la censura, sia sul fronte religioso che su quello politico: una preghiera alla Vergine veniva rivolta a San Gennaro, e il gruppo di giovani ufficiali d'aviazione, saldamente inseriti nella vicenda "seconda", viene tramutato in quelli di piloti civili). La direzione del *régisseur* Salvini avvince i torinesi per la sua misura: mentre Ricci colpisce per la malizia con cui, all'opposto, s'abbandona a tutta l'altisonante e roboante retorica di Hinkfuss (cognome storpiato del padrone di casa, a Berlino, di Pirandello). La compagnia, quasi tutta di giovani, ad eccezione della madre di Bella Starace Sainati e del padre di Enzo Biliotti, avvince per il suo affiatamento (sono trenta attori) e per l'eleganza dei movimenti corali. Torino, insomma, ripaga il grande drammaturgo ormai anziano (è sessantatreenne) delle amarezze, che lo avevano costretto a farsi, negli ultimi anni, *peregrinus ubique*, e in Germania in particolare.

### *Una ventata di teatro straniero.*

D'ottimo livello, e foriera comunque d'una innovativa apertura d'interessi presso gli "addetti ai lavori" italiani, è la serie delle ospitalità straniere. La quale si apre, nel febbraio 1926, con una serie di rappresentazioni straordinarie del Théâtre Pitoëff. Sono sette spettacoli: cinque d'autori stranieri e due, ovviamente in francese, di Pirandello, l'*Enrico IV* e i *Sei personaggi*. Ambedue georgiani (delle origini di lui abbiamo già detto, lei era figlia di un alto funzionario dello zar), Georges e Ludmilla Pitoëff erano da quattro anni la coppia d'attori di maggior richiamo della scena parigina. Infaticabile lavoratore (alla scomparsa, all'età di 55 anni, era riuscito a mettere in scena 200 drammi di 115 autori diversi), Georges Pitoëff, che curava personalmente scene, costumi e regia dei propri spettacoli, oltre ad interpretarvi ruoli di primo piano, affascinava il pubblico per una sua personale poetica tra il fantastico e il visionario, nemica d'ogni ossequio alla *quotidianità* e al realismo, e propensa all'opposto all'astrazione e al simbolismo. Densa di sovra-

sensi spiritualistici, secondo la personalità mistico-anarchica dell'autore, era la messinscena della *Potenza delle tenebre* di Lev Tolstoj, offerta a Georges per prima ai torinesi. Seguivano quattro "cavalli di battaglia" della moglie Ludmilla, trasognata personalità di attrice, che s'era, giovinetta, provata nella musica e nel canto (la madre era corista d'opera): *La signora delle camelie* di Alexandre Dumas figlio (Ludmilla era, ovviamente, una vibrante Violetta, corrosa dalla passione "illegale" non meno che dalla malattia), *Santa Giovanna* di Georges Bernard Shaw (più che sull'ironia dell'eroina francese, l'attrice puntava su una sorta di lunare rapimento) e due testi francesi ignoti al pubblico italiano, *La signorina Bouret* di Claude Anet e *L'anima in pena* di Jean-Jacques Bernard, un "maestro" di quel "teatro del silenzio" che, nel corso degli anni Venti, aveva goduto d'una eccezionale fioritura a Parigi: teatro d'atmosfera e di stati d'animo, tra l'impotenza e la stanchezza, non senza affinità e influenze sulla nostra letteratura crepuscolare. Poi Georges s'era preso il lusso di presentare il "suo" Pirandello: i *Sei personaggi*, con cui il 10 aprile 1923, al Théâtre des Champs-Élysées, aveva avvinto i francesi (con l'ascensore che immetteva sul palco, tra gli attori, la famiglia dei personaggi), e *l'Enrico IV*, che aveva presentato a Montecarlo poco più d'un anno prima, il 3 gennaio 1925, per l'esattezza. I Pitoëff dovevano tornare l'anno dopo, a febbraio, con sei spettacoli addirittura: tra i quali spiccava *Amleto* (forse il capolavoro registico e interpretativo di Georges, qui alla terza delle sue cinque versioni, tra il 1920 e il '29, quando toccò i quarantacinque anni, età matura per un principe danese, studente di filosofia in Germania) e la "tragedia in un atto e un intervallo" del più poliedrico scrittore francese del momento: il poeta-romanziero-saggista-pittore-scenografo-sceneggiatore di film d'avanguardia, nonché drammaturgo, Jean Cocteau, di cui i Pitoëff avevano montato, nella stagione appena precedente, *Orphée* al Théâtre des Arts. Nel gennaio 1929 i Pitoëff torneranno per la terza volta con cinque spettacoli: un repertorio tutto sommato "classico" (*Il cadavere vivente* di Tolstoj, *Cesare e Cleopatra* di Shaw, tra le novità della loro ultima stagione parigina) se non vi fosse stato incluso l'allestimento con cui Pitoëff regolava, pacificamente, i conti con Stanislavskij, di cui era stato, nella giovinezza, a Mosca, un fervente adepto, per poi staccarsene gradualmente: *Tre sorelle* di Anton Čechov, messo in scena, con pudore e trepidazione, solo a quarantaquattro anni, mentre di *Zio Vania* aveva già siglato cinque messinscena e due almeno del *Gabbiano*: un capolavoro di disincanto e di sfinimento, un girotondo di illusioni tradite così calcolato da assumere le parvenze di una pantomima astratta.

Con le loro diciotto "proposte" in tre *tournées*, i Pitoëff sono certo la compagine più invitata da Gualino-Gatti nel loro Teatro: ma non mancano altri francesi, i russi, gli ebrei, i giapponesi. Nel dicembre 1927 si esibisce, ad esempio, la compagnia dello Studio des Champs-Élysées diretta da Gaston Baty. Baty, di cui abbiamo fatto conoscenza attraverso la testimonianza di Piero Gobetti, aveva sempre più messo a frutto l'eredità dei suoi due mae-

stri: a Monaco, lo scenografo Fritz Erler, un “mago” dei volumi e delle luci, e, a Parigi, Firmin Gémier, regista di ispirati spettacoli “popolari” al Cirque d’Hiver, da cui aveva imparato a combinare realismo e poesia, senso critico ed esigenze evocative. In quattro stagioni, dal 1924 al 1928, allo Studio des Champs-Élysées (dove aveva avuto Gobetti come spettatore) Baty aveva montato quattordici spettacoli, alcuni dei quali d’eccezionale successo e “tenuta”. Al Teatro di Torino ne presentò tre. Il primo, *Césaire* di Jean Schlumberger (un letterato alsaziano, immediato collaboratore di Jacques Copeau e André Gide alla “Nouvelle Revue Française”), era stato nel 1922 lo spettacolo che lo aveva imposto alla critica: tratto dall’autore da un suo testo letterario, questo dramma a tre personaggi affrontava il tema dello “spossestamento sentimentale”, della perdita dell’autocontrollo sotto la ventata rapinosa dell’amore e lo svolgeva in un linguaggio secco e preciso, spoglio di inutili psicologismi decorativi. Il secondo, *Maya*, era il dramma cui aveva assistito Gobetti: rappresentato per l’appunto nel 1924, poi ripreso nel 1927, vi aveva trionfato, era stato tradotto in tutte le lingue e allestito sulle scene più diverse. In un porto del mediterraneo, dentro una povera stanza, si snoda – come già s’è accennato – l’esistenza della prostituta Bella, che agli occhi dei suoi clienti, giovani marinai, diventa Maya, la dea dell’illusione. Il terzo spettacolo, infine, si intitolava *Teste in scambio* di Jean-Victor Pellerin e permetteva alla primattrice della compagnia, la ventiquattrenne Marguerite Jamois, di sfoggiare tutto il suo talento “enigmatico”. Baty l’aveva scoperta e diretta a diciott’anni (1921) negli *Amanti puerili* di Crommelynck: da allora sino al 1928 sarà fedele collaboratrice, richiamando allo Studio vari spettatori sofisticati, come il già ricordato Cocteau, che, nonostante la sua dichiarata omosessualità, si confessava singolarmente attratto dalla sua bocca ironica, le sue narici colleriche, la sua vita minuta e le sue spalle da mantide religiosa.

È nel marzo '29 che avviene l’“incontro” teatrale più toccante per i veri appassionati di teatro: quello con Les Copiaus du Vieux Colombier. Dire Copiaus vuol dire il loro creatore e direttore, Jacques Copeau, che all’arrivo a Torino – sarà una sosta assai breve, ma molto intensa – ha cinquant’anni. Nel 1925, ritiratosi in un paesino della Borgogna, Copeau aveva chiamato intorno a sé una quindicina di nuovi allievi, con loro aveva fondato Les Copiaus, per loro aveva montato, dalla *Celestina* dello spagnolo de Rojas (morto nel 1541), una commedia-manifesto, *L’illusion*, adatto, per il suo fascino volutamente elementare, ad un pubblico incolto e a quello colto, agli spettatori di campagna e a quelli delle grandi metropoli. I Copiaus sono invitati in Belgio, Olanda e Svizzera: in Italia il privilegio tocca a Gualinogatti. Portano a Torino *L’école des maris* di Molière, il 20 marzo, e il 21 proprio *L’illusion*, ed è per i fedeli della sala una doppia sorpresa, sulla scena e negli incontri, per il fervore, per il trasporto quasi che animano il maestro e i suoi attori: la fedele Suzanne Bing, con cui traduce Shakespeare, la figlia e il genero, Marie-Hélène e Jean Dasté, Michel Saint-Denis.

Nel 1929 è davvero la grande annata del Teatro di Torino: tornano,

come s'è visto, i Pitoëff, esordiscono i Copiaus, e, nell'ottobre, vi fa la sua comparsa la compagnia, che Gualino nelle sue memorie confessa d'averne di gran lunga preferito:

*Mi piace ricordare fra le maggiori emozioni, le rappresentazioni dell'Habima, il "Dybuk", il "Golem", la "Corona del Re David", stupende di espressione e di misura, meravigliose di colore, vere trasformazioni magiche. Dopo aver veduto quanto si fa di meglio, in tutto il mondo, considero i risultati dell'Habima come un punto d'arrivo, e mi dà a pensare il fatto che quegli attori vi siano giunti con mezzi relativamente limitati<sup>6</sup>.*

Si tratta, dunque, del Teatro ebraico Habima (*ba-Bimāb* in quella lingua vuol dire "la scena"), fondato a Mosca nel 1917 da due attori-registi, Gnesin e Zemach, e da un'attrice, Hannali Rowina, e tenuto a battesimo l'8 ottobre 1918 da un allievo di Stanislavskij, Vachtangov. Questo geniale creatore firmò, il 31 gennaio 1922, la messinscena del più grande successo della Habima, *Dybuk* (cioè *L'incubo*), un dramma *jiddish* in tre atti di Shalom Ansky. Avviata ad una *tournee*, che dall'Europa doveva condurla negli Stati Uniti nel corso del 1925, la Habima non fece più ritorno a Mosca, ma si inse-diò a partire dal 1928 in Palestina. Di qui Gualino-Gatti la invitarono nel loro teatro: vi propose, guidata dalla primattrice Rowina (una giardiniera, nella sua giovinezza), cinque spettacoli: il *Dybuk*, a guisa di esordio, e quattro drammi di altrettanti scrittori ebraici: Leiwik, autore del *Golem*, Lanard, che aveva ridotto da *I riccioli di Assalonne* di Pedro Calderón de la Barca la già evocata *Corona di Davide*, Pinski col suo *Ebreo errante*, e Aleichem con *Il tesoro*. Gualino si rivelava, in quel giudizio a *posteriori*, un ottimo critico teatrale: la poetica dell'Habima, sul finire degli anni Venti, era quella di un "realismo magico" all'insegna di un'ostentata povertà di mezzi scenici.

Nel loro programmatico intento "di portare alla ribalta ingegni sconosciuti, personalità ignote, possibilità in divenire", Gualino-Gatti, nell'anno del loro canto del cigno, il 1930, riservarono ancora al pubblico due "scoperte" di segno assai diverso, ma ambedue di notevole interesse, l'una francese e l'altra russa. Dalla Francia, segnatamente da Parigi, viene a Torino, a due riprese, una compagnia fondata e diretta da un attore-regista, che è anche uno storico del teatro assai colto, Xavier de Courville (a lui dobbiamo una imponente monografia in due tomi su Luigi Riccoboni detto Lelio, l'attore più preparato e coraggioso del nostro Settecento, per cui Marivaux scriverà le sue prime commedie). Si chiama Théâtre Ambulant de la Petite Scène, Courville l'ha fondato con una sorella, Marie-Ange Rivain, nel 1921 e lo dirigerà sino al 1931, con lo scopo di far rivivere in scena copioni trascurati della miglior tradizione francese: da Molière a Racine a Marivaux, di cui Courville è uno specialista. Molière e Marivaux sono al centro della prima puntata torinese,

<sup>6</sup> R. Gualino, *Frammenti di vita e pagine inedite* cit., pp. 102-103.

nel febbraio, con *Il matrimonio per forza* e *La seconda sorpresa dell'amore*; mentre nella seconda, a dicembre, a Molière s'aggiungono de Musset (*Non si saprebbe pensare a tutto*) e una riduzione de *L'augellin Belverde* del nostro Carlo Gozzi. Ma c'è anche un *Album di canzoni francesi*, di cui Courville è un fine cultore e che da anni "sceneggia" ed esegue con i suoi attori.

La commistione tra musica e prosa, tra canzone e dialogo era, del resto, sin dal 1914, al centro del lavoro della compagnia russa, che nell'aprile 1930 si propose al Teatro di Torino: il Teatro Kamernyj di Mosca, diretto da Aleksandr Tairov. Nato nel governatorato della Poltava nel 1885, Tairov era stato attore tra i venti e i venticinque anni (aveva interpretato, sotto la guida di Mejerchold, Maeterlinck e Blok) per poi dar vita al Teatro da Camera, una sala-cabaret con programmatici intenti sperimentali: l'esordio era stato segnato dal dramma indiano *Sakuntalā* di Kālidāsā. Tairov aveva chiamato intorno a sé in veste di scenografi i più originali pittori del cubofuturismo russo (la Ekster, Ferdinandov, Jakulov, Vesnin) e, come ha ricordato Angelo Maria Ripellino in un suo esemplare panorama critico<sup>7</sup>, aveva polemicamente alternato nella sua piccola sala l'*harlequinade*, cioè un misto di rivista-operetta, e la grande tragedia della tradizione, russa e non. A Torino, con sorpresa e qualche scandalo del pubblico più conservatore, all'*Uragano* del russo Ostrovskij (1860), cupa storia di un amore impossibile sullo sfondo della provincia russa, che aveva entusiasmato lo slavofilo Gobetti, Tairov aveva alternato il dramma, "in due parti e sette momenti", *Tutti i figli di Dio hanno le ali* dell'americano Eugene O'Neill, tradotto e da lui allestito nel '26, a due anni dalla "prima" americana: e, a mezzo, vi aveva incastrato, con bella anarchia polemica, due operette del francese Charles-Alexandre Lecocq, *Giroflé-Giroflá*, in cui nel 1922 aveva mescolato elementi del *musical* alla Broadway, e dello stesso Lecocq *Il giorno e la notte*, proposto a Mosca nel '26.

La seconda "puntata" della Petite Scène di Courville avrebbe potuto degnamente chiudere le cinque ardimentose e innovative stagioni del teatro di Torino, ma il congedo avvenne, per l'esattezza, con due spettacoli di prosa del teatro giapponese, nella tradizione *kabuki*: i drammi *Bushido* e *Mitsubide*, che la compagnia diretta da Tokujro Tsutsui offrì al pubblico della città sul finire del 1930. La commistione di canto (*ka*), danza (*bu*) e recitazione (*ki*) di questa forma trisecolare di teatro epico-narrativo, il violento realismo delle sequenze spettacolari, lo stesso intenso cromatismo di scene e costumi suscitavano una viva impressione nel pubblico, del tutto nuovo a questa composita forma espressiva.

Poi, la chiusura: Gualino la ricordava vari anni dopo con rammarico ancora cocente:

*È un peccato, perché a furia di battere si faceva breccia, si trovavano amici, si costituivano faticosamente nuclei culturali. La fama*

<sup>7</sup> A. M. Ripellino, *Il trucco e l'anima. I maestri della regia nel teatro russo del Novecento*, Einaudi, Torino 1965, p. 147.

*della sua importanza, difficile a stabilirsi in un centro di non grande movimento culturale come Torino, cominciava a consacrarsi. Fatta la tradizione, la tenacia piemontese l'avrebbe sostenuto e amato*<sup>8</sup>.

Ma, poche pagine prima, s'era lasciato andare ad uno schietto sconforto ("Se dovessi fare oggi il bilancio dell'impresa, direi che fu un seguito di difficoltà e di amarezze, interrotto da non molte giornate di sole"), anche se subito corretto dall'orgoglio, molto piemontese, del lavoro ben svolto: "Nel tempo stesso aggiungerei che il tentativo, visto nel complesso, fu magnifico e apportò notevoli germi al rinnovamento del gusto italiano"<sup>9</sup>. La verità è quella riportata dallo stesso Gualino in un'altra testimonianza:

*Questa sensazione di intimità, ma in pari tempo di ritegno, provata sempre dal pubblico, ebbe conseguenze vantaggiose e svantaggiose per il programma che intendevamo svolgere. Da un lato, qualsiasi spettacolo di estrema avanguardia trovò un pubblico rispettoso, anche se limitato; dall'altro, tutta l'opera nostra mancò di accoglienza spontanea, piena di slancio, di approvazioni e disapprovazioni energiche, di quegli errori che fanno rabbia e di quegli entusiasmi che compensano... Sapevo che poche cose sono malfide quanto il gusto del pubblico, che le sue tendenze mutano, senza ragione apparente, da un giorno all'altro; ma credevo che la varietà degli spettacoli, la loro scelta accurata, l'abolizione di qualsiasi recita non ritenuta prettamente artistica, la cura scrupolosa dei dettagli avrebbero trascinato al teatro una folla ansiosa d'imparare. Quanto meno speravo che la istituzione sarebbe stata vivamente sorretta dalla soddisfazione per i torinesi di avere nella loro città un bellissimo teatro, fra i pochi esistenti al mondo dedicati all'arte lirica e drammatica, alle danze, alla musica sinfonica e da camera, con scopi di pura arte. Il teatro, col volgere degli anni, acquistò fama sempre maggiore all'esterno. Le migliori riviste, i grandi quotidiani stranieri ne scrissero spesso, considerandolo con simpatia crescente, come un piccolo faro nel rinnovamento teatrale. I maggiori artisti che vi recitarono ne parlarono con accenti di caldo entusiasmo. Ma il pubblico torinese (a voler essere davvero sinceri), salvo in poche rappresentazioni, rimase freddo e non gli diede una collaborazione calda e cordiale*<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Gualino, *Frammenti di vita e pagine inedite* cit., p. 103.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>10</sup> M. Bernardi, *Riccardo Gualino e la cultura torinese*, in Gualino, *Frammenti di vita* cit. (l'ampia citazione è tratta dalle pp. 98-99, ma è dal Bernardi ben inserita in una serie di osservatori specializzati, da Francesco Bernardelli a Massimo Mila, che vanno nella stessa direzione).

GIOVANNI TESIO

RICCARDO GUALINO SCRITTORE\*

*Alla memoria di Renzo Gandolfo*

Quando mi ci misi, dietro insistenza di Renzo Gandolfo, fu quasi una scommessa. Se certi giudizi di Giacomo Debenedetti o di Emilio Cecchi potrebbero essere a tutt'oggi esibiti, per questa o quell'opera, come patenti di autenticazione, non si può dire, però, che la bibliografia critica di Riccardo Gualino contasse su giudizi particolarmente prestigiosi. Diventava perciò tanto più difficile fare a meno delle note mordaci, ancorché marginali, di un Cajumi al solito utilmente fazioso, il quale non si peritava di chiamare «buffonate» certe iniziative letterarie del «periodo Gualino», o, correggendo malignamente il Lemmi, di giudicare la sua «attività mecenatesca» alla stregua di una «raffinata astuzia pubblicitaria», e infine, di ricordare con parole ruvide, sospinto da una recente lettura zoliana, «i sintomi di follia» trovati in traccia nei *Frammenti di vita*.

Ben più quieto e obiettivo il giudizio di Benedetto Croce, il quale, in una lettera del 27 dicembre 1931, scriveva a un amico di aver letto «con molto piacere» l'autobiografia del Nostro, di averla trovata scritta «con molto garbo letterario», e capace di farsi leggere «d'un fiato». Osservando subito dopo: «L'impressione del racconto è curiosa, par di assistere allo spiegarsi della forza di un demone (nel senso buono, nel senso greco), simile a quella che agita i poeti. Piuttosto che la storia dell'opera di un industriale si legge la storia di una sequela di abbozzi grandiosi dissipati dai venti contrari».

Gualino scrittore nasce come scrittore delle proprie imprese. Arrestato il 19 gennaio del '31, fu trattenuto sette giorni in prigione prima di essere inviato al confino, «dopo un processo sbrigativo - come lui stesso racconta - che

\*L'intervento è desunto dall'introduzione al volume antologico (comprende *Solitudine e Uragani*) pubblicato dalla Famija Turinèisa (Torino 1979) come numero unico di quell'anno: frutto di un lavoro di prima mano condotto su molti inediti. Volutamente lascio qui al testo (di molto scorciato) la sua veste di saggio senza le note.

durò dieci minuti». E proprio a questi giorni risale, nel momento in cui improvvisamente s'incepisce il meraviglioso meccanismo di una vita spesa a realizzare imprese grandi e rischiose, la genesi prima dell'impulso autobiografico: «Eventi, ch'io credevo sepolti e obliati, rifluirono dal passato al mio cuore in quelle lunghissime ore. Ricordi dell'infanzia, avvenimenti della giovinezza, battaglie, sconfitte, annate di potenza e di gloria; tutto il lungo cammino della mia vita», come scrive Gualino nei *Frammenti di vita*.

Tre mesi di confino bastano a scrivere l'autobiografia, compiuta già nell'aprile. Ne viene un libro, dove l'affollata urgenza delle emozioni fluisce in tratti intermittenti e inquieti, spesso felicemente assecondati da una scrittura risoluta, sebbene a volte tumida e inarcata; com'era del resto nei canoni stilistici di una cultura tardo-ottocentesca a Gualino sicuramente presente; tanto presente anzi, da farne esplicita menzione quando discorre delle lontane immersioni nei romanzi di Dumas, Ponson du Terrail, Verne; oppure quando rammenta la sua vocazione poetica: «Ero un ragazzo alto, pallido, coi capelli neri, molto molto magro, "trasparente", come si diceva. Gli occhi grigi, le palpebre un po' richiuse ai lati, davano al volto l'aspetto del sogno malinconico, del desiderio vago. Mi credevo poeta. Ero entusiasta di Gabriele d'Annunzio, pazzo per il Carducci, intimidito da Dante; ma se dalla cultura letteraria liceale ero tratto alla poesia, sentivo vivamente nello spirito dei grandi soprattutto un impulso alla libertà»; o quando si rifà al giovanile apprendistato carducciano: «Dall'amore allo studio ritrassi una laurea in legge all'Università di Genova, colta a volo tra un affare e l'altro dopo parecchi anni; per l'amore alla poesia mi rimangono poche copie di un libretto di versi, scritto a circa vent'anni, e che intitolai "Domus Animae"; ivi chiusi con sette chiavi la mia fede carducciana».

Alle pagine gonfie e per così dire, muscolari, nei *Frammenti di vita* s'alternano per altro più pausate pagine di riflessione interiore, all'impronta indelebile del respiro eroicizzante fa riscontro uno stile di carattere più introspettivo, esemplarmente raggrumato nella consapevolezza esistenziale dell'ultima pagina:

*Prima di venire a Lipari non sapevo che, pur senza compagnia di estranei e senza l'ausilio di quanto ci offre il mondo di possibilità materiali e di emozioni, si potesse trovare entro noi stessi una vita così intensa. Nella solitudine si guadagna in profondità quanto si perde in ampiezza; bastano, per vibrare, minime sfumature. Nel silenzio assoluto di una notte isolana, il più piccolo suono desta echi maggiori del frastuono nel tumulto di una metropoli. L'anima, lontana dai travagli che la torturarono nel passato, pacificata e serena, si alimenta coi cibi del pensiero, palpita col ritmo dei ricordi. Questa opera di scarnificazione, di lenta purificazione, vorrei continuarla in avvenire. Vorrei staccare a poco a poco le incrostazioni che induriscono il cuore, ripulire la mente dalle brame orgogliose, rendere i miei desideri limpidi come acqua sorgiva. Vorrei gettarmi tutto, con l'impeto e il fuoco che ardono nelle mie vene, in un estremo sfor-*

*zo nel quale, distrutte le vane cose, io raggiunga la serenità.  
Guarderò allora bruciare sul rogo le ambizioni antiche; seguirò nel  
cielo il filo evanescente del fumo dissolversi nella chiara atmosfera.  
Vivrò così di sensazioni vegliate dagli affetti, e attenderò serenamen-  
te il fatale susseguirsi dei giorni.*

La pagina si svolge in toni lievi, riflessivi, ed enuncia l'aspirazione a un'esistenza serena, da condursi fuori dell'assorbente traffico economico; anche se poi la recente conquista suona episodica, e sempre attuale si rivela l'agguato della ricaduta. Ma – ciò che più conta – la sobria intensità di accenti che vi si esprime ci introduce alla genesi di *Solitudine*, l'opera che corre parallela ai *Frammenti* e ne costituisce il risvolto intimo e segreto, il «commento sommerso» come ebbe ad osservare, in una recensione apparsa nell'agosto del '45 sul «Mercurio», Sibilla Aleramo, che poi apertamente imputava alla fretta di Gualino la mancata fusione dei due libri: da essa soltanto sarebbe scaturita, secondo l'acuta sensibilità di Sibilla, l'opera eccezionale. Per usare le sue parole, «una duplice biografia, esterna e intima, un chiaroscuro portentoso». *Frammenti di vita* e *Solitudine* sono dunque due opere concepite e scritte, press'a poco, nello stesso torno – sostanzialmente breve – di tempo; e in esse appaiono evidenti reciproci richiami. Ai *Frammenti* è addirittura dedicato un intero capitolo di *Solitudine*.

Il lavoro di scavo psicologico, nei *Frammenti* è soprattutto subordinato al quadro degli eventi memorabili, illustrati non senza censure preventive di tono e di fatto («mi sono accinto a buttar giù un libro di ricordi o, per dir meglio, di quei ricordi che mi sarà consentito di pubblicare»). In *Solitudine*, invece, tutto uno spazio di risonanze umili e feriali: il piccolo evento quotidiano, la consuetudine discreta degli affetti prossimi e remoti, i trepidi profili di uomini e di cose, perfino il corteggio degli arredi sottilmente ritratti in chiaroscuro, si dispongono in quadretti di svelta fattura, in compiute note d'abbozzo. Eppure non senza residui, soprattutto laddove il richiamo al travaglio delle idee e dei sentimenti si fa più immediato: senza passare, cioè, al vaglio pittorico di una figura, di un gesto, di un paesaggio, che opportunamente rallenti il senso di un'urgenza espressiva forse troppo acuta.

Certo è che nel mondo minuto di Lipari, Gualino, «l'homme d'affaires, l'homme de toutes les affaires, l'homme de n'importe quelle affaire», com'era definito su «Forces» in un articolo del 18 marzo 1932, non arriva mai, nonostante le proteste in contrario, ad assorbire intera la sua pena d'uomo ingiustamente recluso. Resiste in lui, fortissima, l'ansia d'azione e *Solitudine* diventa un diario tanto più mosso e sofferto di quanto a prima vista può apparire. L'ammissione è addirittura esplicita:

*I sentimenti degli uomini sono sempre confusi e contraddittori. Di rado conosciamo in modo preciso ciò che vogliamo e quali sono i nostri scopi finali. Troppo sovente sensazioni insospettate o eventi*

*inattesi modificano la via che credevamo chiaramente tracciata. Che cosa sono io, in quest'isola dell'esilio, se non un cumulo di contraddizioni, di desideri e tendenze mutanti? Cento volte ho detto a me stesso che la natura e i libri bastano a rendere sereni, che la vita contemplativa è ideale, che nulla è più alto e più degno dello studio, e cento volte, mentre la mente s'avviava per i meandri placati dello spirito, un demone interno sopravvenne a deviare i pensieri, ad arruffarli, a mettere in mostra la bellezza dell'impeto, la gioia della lotta, il valore dell'azione, e mi riportò di botto nel regno dell'inquietudine. Settembre ha riempito Lipari d'una festa di luce. Le giornate sono soffuse di calma, avvolte nell'indefinibile dolcezza dell'estate che muore. Vorrei spegnere il fuoco dei vecchi ricordi nella vasta palude dell'accidia, e godere tranquillo i beni ch'esistono anche qui, come in ogni amarezza. Speranza vana. La fantasia sconvolge ogni giorno le placide acque. Un tumulto d'idee pervade la mente; la nutre di desideri e di rimpianti, di progetti e di speranze, come ossigeno che alimenti una fiamma. Ho buttato giù la trama d'un romanzo la cui azione si svolge nel periodo del boom americano, dal '29 a oggi; i protagonisti, prima portati in alto e poi sommersi dall'immane ondata, vivono e soffrono nella vertiginosa altalena della crisi mondiale. La stesura del nuovo libro mi ha rimessi in mente, mese per mese, gli eventi degli ultimi anni, mi ha fatto vivere, come fossero mie, le battaglie degli eroi del romanzo. Ho pertanto partecipato anch'io con acceso fervore, dal confino di Lipari, al crollo delle merci e dei titoli, allo sconquasso dei più audaci e dei più conservativi sistemi economici.*

Da Lipari, dove le notizie gli «giungono frammentarie e ritardate», Gualino segue «il grandioso dramma economico con un interesse così vivo che rasenta lo spasimo», e soffre «di essere incatenato» all'isola, «spettatore lontano e inerte». Gli sorge allora dal profondo, «acuto, doloroso», il desiderio di «partire, di buttarsi in mezzo agli esseri viventi, di agire, di partecipare al turbine vorticoso»: desiderio di «comprare, vendere, consigliare, ricevere suggerimenti», «molecola vivente e agente nel grandioso evento». Il faticato equilibrio è rotto. Dentro urge la domanda: «Che importano i tramonti, le luci, la bellezza del luogo? Che contano la tranquillità, la serenità, le intime vibrazioni dell'anima?», con l'ipotiposi che l'incalza: «Per le vie del mondo, nuove armate marciano verso nuove conquiste: il loro passo rude traccia le strade dell'avvenire». E, conseguente, la confessione: «Ho bisogno di andare e di combattere. Un istinto oscuro mi sussurra che m'è indispensabile un perpetuo travaglio, l'incertezza che inebria, la lotta che stimola, il rischio che tende le facultà fino a non più capire se si provi gioia o dolore [...] vorrei andare e battermi». Il romanzo, che s'intitola *Uragani*, serve allora a surrogare in fantasia l'impedimento all'azione.

*Uragani* è la storia di Samuel Rosen, un industriale newyorkese di ascendenze ebraiche, che viene investito, nel pieno della sua espansione, dal crollo dei titoli in borsa ed è costretto, irrimediabilmente, al fallimento.

È la storia, insieme, del suo scacco di marito e di padre, imputabile per altro più all'insipienza e alla caratteriale avidità della figlia e della moglie, che a ragioni di personali *défaillances*. Legata alla storia di Rosen, si svolge la storia del suo segretario, il principe russo Dimitri Galizin, emigrato in America dopo la rivoluzione d'ottobre e l'avvento al potere dei bolscevichi, che gli hanno trucidato la famiglia. Galizin è «inseguito» da Maria Dobrånowa, un'addeba alla propaganda, che lo innamora e lo convince a tornare in Russia. L'esperienza si rivela però fallimentare e il principe torna deluso a New York, ancora dall'indomabile Rosen, sul punto di ricominciare l'avventura della ripresa.

La trama è tracciata con mano frettolosa, la scrittura ne esce approssimativa e il respiro stilistico alquanto sommario. Risulta assente ogni volontà di approfondire psicologicamente i personaggi, i quali si muovono incredibili come manichini, in un'atmosfera di arroventata emergenza. Il richiamo del *feuilleton* ottocentesco s'impone in cadenze scarnificate e urgenti, lontanissime dagli scaltri impasti dei maestri a cui è pur legittimo rinviare. I discorsi di strategia economica e politica sovrastano ogni misura di racconto e costituiscono il vero centro di interesse del romanzo. Ma *Uragani*, con tutti i suoi limiti costituzionali, risulta almeno interessante come documento, ancora una volta di fiducia nell'azione.

L'ottimismo galoppante e arrischiato di Gualino così poco assimilabile alla giolittiana «aridità» di un Agnelli di cui pure il Nostro fu per un certo tempo compagno di strada (se ne veda l'indovinato ritratto nei *Frammenti*), è il fondo, a volte più tenue a volte più acceso, di ogni sua opera. E letterariamente riesce persino ad assumere i tratti della favola, come accade, ad esempio in *Tim e Tom*, l'ultima delle opere concepite e scritte al confino, a tutt'oggi inedita. Che una prima stesura sia stata scritta al confino lo si desume da una lettera del Bulferetti datata da Torino, il 13 ottobre 1931. In essa è detto: «Riletto *Tim e Tom*, mi pare si presti a essere elaborato o per gli adulti o per i giovinetti. Ma Ella, portata lontano, in alto e in profondo dagli *Uragani*, non avrà voglia di fare né l'una né l'altra delle elaborazioni possibili; e voglio augurare che gliene manchi presto anche il tempo». La genesi di *Tim e Tom* va quindi messa in relazione, un po' come per *Frammenti di vita e Solitudine*, con *Uragani*.

È la storia di Timoteo Curreni, più brevemente detto Tim, un florido e allampanato ragazzone alto un metro e novanta, dotato di forza erculea e di tenacia o testardaggine montanina, nonché di «due grandi occhi chiari, d'un azzurro quasi ingenuo, che lascia supporre un cuore mite e generoso». Ed è, insieme, la storia di Tom, un cagnuolo ricciutello, «interamente bianco, salvo la coda e le orecchie nerissime», che Tim acquista, dopo un umoroso diverbio, da una vecchia zingara. Tim è fidanzato a Mariuccia, una ragazza dei suoi monti, ma ha deciso di recarsi in America a far fortuna e di sposarsi solo quando tornerà con le centomila lire che possano consentire una esistenza meno grama di piccoli proprietari. Il naufragio del basti-

mento su cui Tim e Tom sono imbarcati, gli atti eroici di Tim, ma più ancora lo stupefacente attaccamento al suo cane fanno della strana coppia, miracolosamente scampata, l'attrazione del giorno. Accolti a New York con grandi manifestazioni di simpatia, contesi dal bel mondo ed esibiti in teatri, Tim mette insieme, in breve tempo, e non senza qualche peripezia in cui perde, tra l'altro, il suo Tom, la somma desiderata. Torna dunque al villaggio, acquista una cascinita e sposa Mariuccia, ripromettendo a se stesso di recarsi con lei a Cuneo, il lunedì dopo le nozze, «per vedere se in piazza ci fossero per caso degli zingari, che possedessero un cane, degno di succedere a Tom». Emilio Cecchi, al quale Gualino, dopo una probabile revisione, dovette aver affidato il testo per un giudizio, gli scriveva il 5 marzo del '36 da Roma: «Lessi subito, divertendomi moltissimo, *Tom e Tim* (o viceversa). Il fatto di questo divertimento, schietto e naturale, prova meglio di tutto come il racconto sia riuscito».

Ed effettivamente una certa genuina grazia narrativa e una scrittura sobria e arguta, bene assecondano il significato garbatamente edificante della favola: ne costituiscono i caratteri più evidenti. Ma va poi soprattutto rilevata tutta la serie di personaggi saporosi e un po' eccentrici, un po' folli: il conte Martinozzi di Sant'Agata, *manager* scombinato e buono, miss Margaret Watson, la matura miliardaria innamorata, che possiede centotrentasette pappagalli e vuole sposare Tim; e poi Myriam, la misteriosa incantatrice di serpenti posticci, miss Arabella delle «Broadway Girls», «rotondetta di guance» e soprattutto «incurvata nelle altre parti del corpo in giusta correlazione alle gote», dalla quale Tim è ammaliato e sedotto; Don Costamagna, il vecchio parroco sentenzioso e saggio, e così via. Un *divertissement*, che non ha nel mondo letterario di Gualino altre possibilità di riscontro.

Poiché, se per un verso, il gusto di narrare lo si può ritrovare ancora altrettanto spiccato in *Pioniere d'Africa*, il gioco non va esente, qui, da qualche più scoperta ambizione di esemplarità. Il libro, pubblicato nel '38, narra le vicende dei ventitré anni trascorsi nel centro del continente nero, «in regioni insalubri e sconosciute, tra sofferenze e disagi, delusioni e successi», dall'amico ingegnere Carlo Sesti, il quale le aveva narrate a Gualino «una sera di giugno, che il mare sciacquava benigno contro la dirupata scogliera e la riposante solitudine» della villa di Portofino. Il racconto si dipana in prima persona, e riesce persuasivo, in considerazione del fatto che lo scrittore aderisce perfettamente alla materia del racconto, e congenialmente vi si immerge. Vien fatto di ricordare al riguardo l'«incessante anelito verso mète differenti e mutevoli, sempre più raffinate e sempre più alte» che Gualino confessa nei *Frammenti* e che costituisce, nella fattispecie, la fondamentale mozione psicologica, da cui scaturisce il suggestivo processo di identificazione. Ancor più sintomatiche in proposito le immagini che chiudono, nel capitolo *Tirocinio*, sempre di *Frammenti*, il bilancio dell'esperienza genovese presso il cognato.

Il protagonista di *Pioniere d'Africa* è ben convinto della bellezza della sua «verde valle Ossolana», ma più convinto ancora del fatto che essa appaia così limitata «in confronto dei mondi lontani e mirifici delle foreste sconfinite fra le qualli Stanley aveva condotto a termine, a prezzo d'inauditi sacrifici, le sue entusiasmanti esplorazioni». Scoprire i «luoghi misteriosi», dietro le ombre inquietanti di «Livingstone e degli altri grandi pionieri» diventa allora l'imperativo categorico; «evadere» dal piccolo mondo «per andare in quell'Africa sconfinata e tenebrosa, a ricercarvi emozioni impensate e ignote avventure» la più grande aspirazione. Nessun dubbio sull'esito («Sarei riuscito: sì, ne ero certo. La fede, che più d'ogni altro giova a vincere la difficoltà, mi ossigenava il cuore»). Nessuna consapevolezza di contraddizione tra l'idea di «apportare a nuove genti e a nuovi luoghi il palpito più intenso di una vita migliore» e la domanda abbastanza retorica formulata di fronte al lucido specchio del lago Tanganika: «Sarà sempre così, questa distesa argentea, o verrà giorno che la civiltà vi porterà, ansando, il suo bene e i suoi mali? il fischio delle vaporiere? il palpito dei piroscafi? S'allineeranno un giorno, sulle sue rive oggi deserte, operosi camini di fabbriche? o questo lago rimarrà perpetuo dominio di vele solitarie e di guizzanti piroghe?». E ancora, fra la casta verginità di un ambiente, che ha «il profondo respiro dei titani», e l'ansia di costruzione, «la febbre operosa del creare», «la divinità magnetizzante della meta da raggiungere», squisitamente gualiniana, per così dire, da sempre. Solo che si guardi a certe pagine dei *Frammenti*. A quelle, per esempio, in cui Gualino descrive lo sfruttamento da lui intrapreso delle immense foreste carpatiche, negli anni che precedono la prima guerra mondiale.

Dopodiché non resta che accennare al romanzo *Minna*. In cui Gualino, ancora una volta, seguita il suo disegno letterario in chiave di ancor più scoperta trasposizione autobiografica. Se leggendo *Uragani* era dato riconoscere in Rosen certe aspirazioni di fondo direttamente riconducibili alla *Weltanschauung* gualiniana, qui il procedimento si ripete, in spunti di ancor più minuta e credibile affinità, con il protagonista Carlo Mattei. Intanto il *milieu*, in buona parte torinese, e il periodo, quello fascista, e poi la professione di Carlo, che è quella, manco a dirlo, di industriale, ma soprattutto la fabbrica che dirige, situata, come la Snia, in prossimità della Stura «pigra sul greto sassoso», le discussioni fra intellettuali che avvengono nella sua casa torinese, le immancabili ragioni di deontologia professionale (lo scoppio di una caldaia, ad esempio, e la morte di alcuni operai) sono altrettanti elementi di un quadro che offre molte possibilità di riscontro con la biografia di Gualino. Il quale per altro, in veste di scrittore, e sulla scorta, anche in questo caso, di alcuni canoni della narrativa d'appendice, su questo sfondo di vita facilmente riconoscibile ritrae personaggi e situazioni largamente improbabili: Elena, la moglie apparentemente fedele, di cui Carlo, rimasto vedovo, scopre l'infedeltà e l'impudicizia; la sordida famiglia di lei, che pare fatta apposta per motivare, in una logica di stretta marca

deterministica, le imprese sordide della figlia; il suo ultimo amante che pare uscito da una reminiscenza di Ponson du Terrail e che ha la grinta feroce di un energumeno; il figlio, che scompiglia ogni piano paterno e cinicamente calpesta ogni morale norma di vita, salvo alla fine ravvedersi, dopo non poche malefatte, e adattarsi a un lontano viaggio di apprendistato in Oriente. Soltanto Minna, eroina eponima del romanzo e sorella di Elena – ma concepita, guarda caso, dalla madre con un grande personaggio del mondo economico – è in grado di riscattare la miseria di una vita così deprecabile; e sarà lei, infatti, lo suggerisce il finale, a far da compagna a Carlo per il resto dei giorni.

Le cose più interessanti del romanzo, al di là di certe discrete aperture sulla Torino anni Trenta che si ritroveranno, in un contesto abbastanza impietoso, ne *Le due città* di Mario Soldati e che troviamo in alcune forti e inedite pagine di Zino Zini (*Il ritorno di Trimalcione*), sono quelle, ancora una volta, in cui non conta tanto la riuscita narrativa, sempre un po' gracile e sfocata, ma dove spuntano uno scorcio, un'immagine, un'idea, che rendono più scoperto il gioco di identificazione tra scrittore e personaggio – o personaggi.

A cominciare da quell'etica del «lavoro», che Carlo Mattei oppone allo scetticismo grossolano del figlio: «Hai pensato mai al godimento d'un artista che fa sbocciare dalle proprie mani, coll'umile movimento delle dita, un capolavoro che per millenni ne tramanderà il nome? Alla soddisfazione d'un capitano d'industria che fa sorgere dal nulla delle officine per dare lavoro all'umanità bisognosa e crea così nuove sorgenti di ricchezza?». Un'etica che in *Solitudine*, di fronte alla domanda improvvisa: «Godo io quando scrivo?», così si esprime: «Sì e no: sì, perché rivivo le fasi dell'aspra battaglia e ne risento il fascino; no, perché i recenti avvenimenti m'han causato una ferita tutt'ora aperta. Comunque, scrivendo, lavoro, e il lavoro mi reca un'inesprimibile gioia», con quanto segue: «Il libro mi conferma che c'è in me un'insaziabile aspirazione verso la bellezza, provenga essa dalla contemplazione della natura o da un'altra pagina, da una sinfonia di Beethoven o da una grande concezione industriale. Pochi sentono l'armonia e la bellezza espresse dall'industria moderna: da un'officina, che fonda in un solo ritmo operoso mille clamori; da una ciclopica centrale elettrica, solitaria fra i monti che, senza uomini a servirla, distribuisce luce ed energia a intere province; dall'automobile, dal telefono, dalla radio, dai velivoli, dal cinema...».

È qui espresso l'orgoglio protagonista dell'impresa, che addirittura assimila l'imprenditore alla «razza di piccoli giganti ch'erano riusciti a dominare i metalli, a incatenare l'energia, a trasmetterla per gli spazi», e getta sulla figura dell'«impresario» un'aura stregonesca. Basterebbe pensare, ancora, all'eccitato uso metaforico nella descrizione dei reparti (metafore orientate verso una visione fascinatrice della macchina, ma insieme alla sua immane terribilità) e al modo sostenuto, quasi ispirato, che lo anima.

MARIA GRAZIA IMARISIO

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE  
SULLA FIGURA E L'OPERA DI RICCARDO GUALINO

**Mecenate, collezionista, amante ed estimatore delle arti**

- AA. VV., *Dagli ori antichi agli anni Venti: le collezioni di Riccardo Gualino*, Electa, Milano 1982: catalogo della mostra, Torino, dicembre 1982 - marzo 1983
- Apostolo Anna, *Riccardo Gualino: un sogno d'arte al Teatro di Torino*, Centro Stampa Cavallermaggiore, Cavallermaggiore 1998
- Bernardi Marziano, *Riccardo Gualino e la cultura torinese, Le manifestazioni del Teatro di Torino* a cura di Guido M. Gatti, Centro Studi Piemontesi, Torino s.d. (ma 1971)
- Ferrario Luigi, Mazzoli Andrea (a cura di), *Riccardo Gualino: architettura da collezione*, Istituto MIDES, Roma 1984 (pubblicato in occasione della mostra tenuta a Torino)
- Galleria Sabauda, *Collezione Gualino*, prefazione di Noemi Gabrielli, Sigla Effe, Genova s.d. (ma 1961)
- Jantof Hutter Erika, *La danza nei teatri di Riccardo Gualino*, tesi di laurea, Facoltà di lettere e Filosofia, Università degli Studi di Torino, relatore Guido Davico Bonino, 1992 (dattiloscritto)
- Lamberti Maria Mimita, *Riccardo Gualino, Lionello Venturi e i Sei di Torino*, in "Torino 1920-1940. Tracce per una storia delle culture", Archivio Casorati, Torino 2003
- Pozzetto Marco, *Alberto Sartoris ed il teatrino privato di Casa Gualino*, in "Studi Piemontesi", v. 1, n. 3 (1974), pp. 331-334
- Venturi Lionello, *La collezione Gualino*, vol. I, Bestetti & Tumminelli, Torino-Roma 1926
- Venturi Lionello, *Alcune opere della collezione Gualino esposte nella Regia Pinacoteca di Torino*, Bestetti & Tumminelli, Torino-Roma 1928

## **L'imprenditore**

- Bermond Claudio, *Formazione e dissoluzione di un patrimonio industriale e finanziario nel primo trentennio del secolo XX: il "trust" Gualino*, Cacucci, Bari 1998
- Chiapparino Francesco, *Il tentativo di concentrazione dell'industria dolciaria italiana negli anni Venti: Gualino e l'Unica (1924-1934)*, in "Annali di storia dell'impresa", 1989/1990, n. 5/6
- Chiapparino Francesco, *Note per una biografia imprenditoriale di Riccardo Gualino*, in D. Bigazzi (a cura di), *Storie di imprenditori*, Il Mulino, Bologna 1996; basato su un paper presentato alla Giornata dedicata ai giovani ricercatori della Fondazione Assi, Bologna, dicembre 1994
- Chiapparino Francesco, *Gualino in Europa orientale*, in D. Bigazzi, F. Rampini (a cura di), *Imprenditori italiani nel mondo ieri e oggi*, Scheiwiller, Milano 1996
- De Ianni Nicola, *Gli affari di Agnelli e Gualino 1917-1927*, Prismi, Napoli 1998
- De Ianni Nicola, *L'Archivio di Riccardo Gualino*, in "Rivista di storia finanziaria", n. 2, gennaio-giugno 1999
- Martini Alessandro, *Riccardo Gualino e l'estensione del limite della città. La Snia-Viscosa e le trasformazioni della periferia di Torino negli anni Venti*, in "Storia Urbana", fasc. 102, 2003

## **La Lux film**

- AA.VV., *Quindici anni della Lux film: 1934-1948*, Roggero & Tortia, Torino 1949
- AA.VV., *Lux film 1954-1955*, Roggero & Tortia, Torino s.d. (ma 1955)
- AA.VV., *Lux film 1955-1956*, Roggero & Tortia, Torino s.d. (ma 1956)
- Farassino Alberto, Sanguineti Tatti, *Lux Film: esthetique et systeme d'un studio italien* (con uno studio di Jean A. Gili), Editions du Festival international du film de Locarno, Locarno 1984
- Farassino Alberto (a cura di), *Lux film*, Il Castoro, Milano 2000 (pubblicato in occasione della 19° Rassegna internazionale retrospettiva, Pesaro 31/10-5/11, 2000)
- Valerio Silvana, *La nascita della Lux Film*, in "Cinema Sessanta", n. 144, marzo-aprile 1982

## **L'uomo e lo scrittore**

- Gualino Riccardo, *Frammenti di vita*, Collezione "Le Scie", Arnoldo Mondadori, Verona 1931
- Gualino Riccardo, *Solitudine*, G. Darsena, Roma 1945
- Gualino Riccardo, *Frammenti di vita e pagine inedite*, prefazione di Ermanno Gurgo Salice, *Gualino e la cultura torinese* di Marziano Bernardi, *Gli spettacoli del Teatro di Torino 1925-1930*, Famija Piemontèisa, Roma 1966

- Tesio Giovanni, *Un carteggio inedito tra Gabriele d'Annunzio e Riccardo Gualino*, in "Studi Piemontesi", VIII, 1979
- Tesio Giovanni (a cura di), *Riccardo Gualino scrittore*, Famija Turineisa, Torino 1979

### **Cesarina Gurgo Salice Gualino**

- De Libero Libero, *Cesarina Gualino*, Edizioni della Cometa, Roma 1944
- Fagiolo dell'Arco Maurizio, Beatrice Marconi (a cura di), *Cesarina Gualino e i suoi amici. Musa, mecenate, pittrice*, Accademia nazionale di San Luca, Marsilio, Roma 1997

Carattere generale riveste infine il documentario *Sulle tracce di Riccardo Gualino*, regia di Beppe Anderi, soggetto di Elena Bocchietto, videoAstolfoSullaLuna, Betacam (b/n, colore), 80', anno 2003



La scrivania di Gualino nell'ufficio del Palazzo di corso Vittorio Emanuele II n. 8



Palazzo per Uffici Gualino in corso Vittorio Emanuele II

MARA PEGNAIEFF

## PANNUNZIO È STATO UN “REUDENTO”?

Grande e giusto interesse ha suscitato il libro<sup>1</sup> di Mirella Serri dedicato agli intellettuali “che vissero due volte”, essendo stati fascisti ed essendo poi diventati antifascisti in tempi successivi e non sempre in modo lineare e trasparente. Lo stesso Norberto Bobbio, citato dalla Serri, ha scritto con grande onestà intellettuale: “Dopo non siamo più stati come eravamo prima. La nostra vita è stata divisa in due parti”.

Il libro della Serri ripercorre le biografie di gran parte degli intellettuali italiani (da Sibilla Aleramo a Corrado Alvaro, da Dino Buzzati a Mario Luzi, da Guido Piovene a Giulio Carlo Argan, da Giorgio Spini a Luigi Salvatorelli, tanto per citare qualche nome) che furono collaboratori di “Primato”, la rivista di Giuseppe Bottai e furono, a vario titolo, se non fascisti certamente contigui al regime.

Il lavoro è apprezzabile perché è un tentativo di capire il percorso individuale e collettivo di tanta parte delle donne e degli uomini che diventeranno dopo il 25 aprile 1945 protagonisti del dibattito culturale e civile dell'Italia repubblicana.

Il libro è stato ampiamente recensito e dibattuto e non è nostra intenzione ritornarci su.

Non possiamo tuttavia non evidenziare come esso dedichi attenzione anche a Mario Pannunzio e alla rivista “Oggi” che il futuro direttore del “Mondo” fondò nel 1939 e diresse insieme ad Arrigo Benedetti.

L'autrice cita una lettera di Ernesto Rossi del 20 febbraio 1962, peraltro già pubblicata da Fiori nella sua biografia di Rossi<sup>2</sup>, in cui - in polemica diretta con Pannunzio e riferendosi ad “Oggi” - il vecchio antifascista erede di Salvemini e collaboratore del “Mondo” scrive: “Questa è stata per me una

<sup>1</sup> M. Serri, *I Redenti*, Corbaccio, Milano 2005.

<sup>2</sup> G. Fiori, *Una storia italiana*, Einaudi, Torino 1997.

lettura ben poco edificante [...]. Non credo che si potessero fare più servili esaltazioni di Mussolini, di Hitler, di Franco, delle opere del regime, della milizia, dell'esercito nazista".

La Serri in un nota ricorda che la lettera in questione venne scritta da Rossi nel pieno di una rovente polemica con Pannunzio a seguito del "caso Piccardi" che portò alla rottura dei rapporti tra Pannunzio e Rossi. Quella vicenda, suscitata dalle rivelazioni di Renzo De Felice circa la partecipazione di Leopoldo Piccardi a convegni fascisti e nazisti riguardanti persino il tema della razza nel 1938 e nel 1939 (non dimentichiamo che nel 1938 erano state introdotte in Italia le leggi razziali), esasperò gli animi e portò persino al ricorso a querele. Pannunzio, insieme ad Aldo Garosci, Leone Cattani e tanti altri, ritenne che le responsabilità di Piccardi fossero tali che impedissero di proseguire con lui un cammino politico; Ernesto Rossi ritenne di dover difendere a spada tratta il vecchio amico Piccardi. Alessandro Galante Garrone cercò inutilmente di calmare gli animi dei contendenti.

Noi non intendiamo riaprire in questa sede la pagina forse più dolorosa della storia del "Mondo", ma intendiamo invece sostenere che le affermazioni esasperate di Rossi vadano viste nel clima avvelenato in cui vennero scritte.

In effetti, la Serra cita articoli di "Oggi" a firma di Manlio Lupinacci (che resterà anche nel dopoguerra un uomo di destra) che lasciano perplessi, ma non va dimenticato che Lupinacci era un collaboratore del giornale e nulla di più.

In un'altra nota del suo libro la Serri cita Eugenio Scalfari<sup>3</sup> che certo, per il modo in cui Pannunzio troncò ogni rapporto con lui, non può essere considerato un testimone sereno. Scalfari, riferendosi sempre al 1962, racconta che Ernesto Rossi gli avrebbe detto, riferendosi ad "Oggi" e a Pannunzio: "Questi eran fascisti". Peraltro ricorda di aver detto che lui e tanti altri giovani trovarono su "Oggi" le prime manifestazioni di "afascismo", dimenticandosi disinvoltamente che lui stesso fu autore di scritti fascisti giovanili che la Serri tende a minimizzare.

Chiunque abbia conosciuto la passionalità polemica di Rossi, sa che le sue parole vanno prese con il beneficio di inventario. E non è possibile imbastire un processo a Pannunzio avendo come unico testimone a carico l'Ernesto Rossi del 1962, l'anno della rottura clamorosa con il "Mondo".

In effetti la Serri tralascia di citare, anche solo en passant, la raccolta di scritti dannunziani precedenti al "Mondo" pubblicata da Cesare De Michelis<sup>4</sup>. È su quegli scritti che va valutato il sincero "afascismo" giovanile di Pannunzio, se non si vuole parlare di vero e proprio antifascismo: non dimentichiamo che "Oggi" fu oggetto di sequestri da parte del Regime fascista il quale decretò la chiusura del giornale.

<sup>3</sup> E. Scalfari, *La sera andavamo in via Veneto*, Mondadori, Milano 1986.

<sup>4</sup> M. Pannunzio, *L'estremista moderato* a cura di Cesare De Michelis, Marsilio, Venezia 1993.

Appare curioso nel libro della Serri il fatto di non aver neppure citato gli scritti fascisti e persino filonazisti di Luigi Firpo (1915-1989) negli anni tra il 1938 e il 1941.

Un'antologia di quegli scritti è stata pubblicata sugli Annali del Centro "Pannunzio" nel 2000<sup>5</sup> ed ampiamente ripresa dalla stampa. Si tratta di articoli e persino di poesie molto compromettenti. Lo stesso Firpo ha mai fatto seriamente i conti con il suo passato come invece ha fatto, sia pure tardivamente, Bobbio. Tra il 1941 e il 1945 c'è infatti nella biografia di Luigi Firpo una zona grigia perché il giovane e bellicoso fascista che nel 1941 esaltava il duce dedicandogli una poesia, non ha fatto nulla tra il '43 e il '45 per riscattare in qualche modo il suo passato.

Appare strano, nel complesso di un'opera di ricerca come quella della Serri, questo totale, benevolo oblio per Firpo ed un certo accanimento (non pensiamo volontario) nei confronti di Mario Pannunzio che nel 1943 venne rinchiuso nel carcere di "Regina Caeli" e sfuggì alla rappresaglia delle Fosse Ardeatine per un caso fortuito. Pannunzio non ha mai esaltato il suo antifascismo che pure c'è stato ed è riconosciuto dai molti che l'hanno conosciuto negli anni del fascismo e della Resistenza. Noi ci asterremo dal farlo perché la cosa lo avrebbe infastidito. Ma non è possibile tacere di questo "processo", senza le minime garanzie prescritte, a Mario Pannunzio.

L'interesse critico della Serri appare minore nei confronti di Arrigo Benedetti, amico intimo di Pannunzio fin dall'infanzia a Lucca, anche se la sua posizione di collaboratore di "Primato" può lasciare piuttosto perplessi.

Per capire chi sia stato davvero Pannunzio ci sembra interessante citare il giudizio che segue di Leone Cattani che aveva conosciuto da vicino Pannunzio:

*Il padre di Pannunzio era comunista. Dovette fuggire da Lucca per salvare la sua vita e la sua famiglia dalle ripetute violenze delle squadre fasciste. Era in relazione con i capi della Rivoluzione bolscevica, ma proprio in Russia subì il carcere della polizia sovietica, e ancora una volta, salvò a stento la vita. Tutta l'esistenza di Mario Pannunzio fu caratterizzata dall'intransigente difesa della libertà contro i sistemi oppressivi [...].<sup>6</sup>*

Anche il severo Leo Valiani che aveva conosciuto il carcere durante il fascismo ed era divenuto uno dei capi della Resistenza, non esitò a scrivere:

*Mario Pannunzio è stato uno degli ultimi grandi antifascisti liberali. Il suo nome sarà ricordato accanto a quelli di Giovanni Amendola e di Luigi Albertini.<sup>7</sup>*

<sup>5</sup> *Annali del Centro Pannunzio*, Centro Pannunzio, Torino 2000, pp. 145-159.

<sup>6</sup> AA.VV., *Pannunzio e il Mondo*, Meynier, Torino 1988, p. 104.

<sup>7</sup> *Op. Cit.*, p. 112.



Mario Pannunzio

ORESTE BOVIO

## I PROLETARI IN DIVISA

Gli anni Settanta del secolo appena trascorso furono anni torbidi, colmi di violenza, di odio, di estremismo.

Recentemente il “decennio terribile” è stato così riassunto: 7866 attentati contro caserme di carabinieri, commissariati, uffici pubblici; 4290 atti di violenza durante manifestazioni e cortei, 362 morti e 172 feriti in agguati, 11 stragi (per un totale di 151 morti e oltre 500 feriti), 9 “esecuzioni” all’interno delle formazioni combattenti per eliminare “deviazionisti” e “traditori”; 15 rapimenti politici; 597 sigle di formazioni che hanno rivendicato attentati (484 di sinistra, 113 di destra); 37 terroristi uccisi in conflitti a fuoco con le forze dell’ordine<sup>1</sup>.

Anche per le Forze Armate, ed in particolare per l’Esercito, quegli anni furono difficili, investite come furono da una dura e ostinata contestazione.

Nel complesso le istituzioni militari si mantennero salde, grazie alla professionalità dei Quadri ed alla sostanziale maturità dei giovani alle armi, poco propensi ad ascoltare le sirene eversive.

Nelle pagine seguenti una puntuale testimonianza del *modus agendi* dei *Proletari in divisa*, l’organizzazione di estrema sinistra che tentò inutilmente per alcuni anni di destabilizzare l’Esercito, peraltro già indebolito da una astiosa e continua campagna di stampa, tesa a delegittimare il diritto dello Stato ad avere un organismo deputato alla difesa.

A partire dagli ultimi anni Sessanta, infatti, tutta l’organizzazione militare fu sovente messa in discussione da alcuni partiti politici, che di volta in volta indirizzarono pretestuose accuse al settore del reclutamento, a quello addestrativo, e soprattutto a quello disciplinare e penale. Contro il sistema penale militare, ritenuto in contrasto con alcuni principi della carta costituzionale, si appuntarono in particolare le ire del partito radicale che, con

<sup>1</sup> Cfr. “Il Giornale” del 22-02-2005.

l'aiuto della sinistra e di alcune frange dello stesso partito di maggioranza relativa, tentò di promuovere due referendum popolari per ottenere l'abrogazione del codice penale militare di pace e dell'ordinamento giudiziario militare, referendum non espletati in quanto la Corte Costituzionale, con la sentenza n. 16 del 7 febbraio 1978, li dichiarò inammissibili, riconoscendo che i tribunali militari esistono perché il giudice ordinario non possiede la preparazione, la forma mentis, l'attitudine necessaria per interpretare certe disposizioni di legge ed applicarle a certi determinati rapporti. I tribunali militari hanno lo scopo di introdurre nell'applicazione del codice penale militare la concezione strettamente gerarchica e disciplinare propria dei rapporti tra appartenenti alle forze armate, non certo quella di assicurare un regime coercitivo ed illiberale!

Nello stesso periodo cominciò a serpeggiare nel Paese l'ideologia dell'esercito di mestiere, del tutto estranea alle tradizioni politiche e culturali italiane. L'attacco all'esercito di leva fu propiziato dalla Marina che sperava di reperire le risorse necessarie per un suo progetto di riarmo navale riducendo la quota del bilancio della Difesa attribuita all'Esercito.

Il progetto era naturalmente sostenuto da precisi interessi industriali e, con un tempismo sospetto, la "Rivista Pirelli" pubblicò nel giugno 1969 un servizio sulla "modernizzazione dell'Esercito" che andava nella direzione auspicata dalla Marina.

"L'11 novembre 1971 l'onorevole liberale e medaglia d'oro Durand de la Penne presentò una proposta di legge per la soppressione della leva in tempo di pace e la creazione di un esercito volontario. Senza risparmiarsi gratuite sciocchezze sulla presunta mancanza di 'saldezza morale' dei giovani di leva, la relazione sosteneva la convenienza operativa ed economica (anche se non finanziaria) di un piccolo esercito di mestiere"<sup>2</sup>.

Nell'aprile del 1973 l'ammiraglio Birindelli ripropose la vecchia ma sempre spendibile formula dell'esercito "lancia e scudo", chiedendo in pratica la riduzione ad 1/3 della componente operativa dell'Esercito.

Si tenga presente che all'epoca il muro di Berlino non era ancora crollato, anzi le forze del Patto di Varsavia erano non solo numerose ma ben equipaggiate e con il morale saldo, costituivano una minaccia reale.

Almeno per il momento le "proposte indecenti" furono bloccate, anche per l'ostilità di molti partiti politici ad un esercito di mestiere, ma l'idea perniciosa non fu estirpata e lo slogan "più piccolo ma più efficiente" continuò a circolare in alcuni circoli intellettuali e nei mass media, riferito naturalmente solo all'Esercito.

Nello stesso periodo l'Esercito dovette affrontare una più aspra lotta contro un movimento semiclandestino di matrice marxista, i *Proletari in divisa*, movimento che intendeva condurre la lotta di classe nelle caserme.

Nella primavera del 1970, dopo la protesta delle reclute del Centro

<sup>2</sup> V. Ilari, *Storia Militare della prima repubblica 1943-1993*, Casa Editrice Nuove Ricerche, Ancona 1994, p. 118.

Addestramento di Casale Monferrato, il settimanale di estrema sinistra "Lotta continua" iniziò a pubblicare un supplemento, "Proletari in divisa", per appoggiare la "lotta" nelle caserme. Il periodico si avvaleva di redazioni clandestine, costituite in molte caserme da elementi di leva molto politicizzati, coordinate naturalmente da "Lotta continua".

Nel corso del 1971 cellule clandestine di "Proletari in divisa" riuscirono a penetrare in una quarantina di caserme, in prevalenza stanziate a Roma, nel Friuli ed in Piemonte.

Contemporaneamente l'iniziativa di "Lotta continua" fu imitata da "Il Manifesto" e da "Avanguardia Operaia", i quali crearono altri due movimenti specifici, i *Collettivi Militari Comunisti Manifesto* e i *Collettivi Politici Antimilitaristi*. Queste due organizzazioni non ebbero però la diffusione di quella creata da "Lotta continua", in pratica furono poco più di una sigla.

L'azione dei Proletari in divisa nella fase iniziale consistette essenzialmente nel volantaggio, all'interno ed all'esterno delle caserme, per denunciare presunti comportamenti autoritari ed illegali da parte di taluni ufficiali, in seguito tentò di minare la tradizionale e consolidata disciplina dei reparti organizzando puerili manifestazioni di rifiuto rancio. Si trattò in effetti di tentativi sporadici, spesso abortiti sul nascere, ampiamente pubblicizzati però da alcuni giornali ("Lotta Continua", "Il Quotidiano dei Lavoratori") e che produssero una notevole e negativa impressione nell'opinione pubblica.

Anche la partecipazione di militari di leva in divisa a manifestazioni politiche, molto evidenziata dagli organi di stampa, preoccupò non poco la classe politica ed il governo. Secondo Ilari infatti "la preoccupazione di evitare immagini di militari in divisa a manifestazioni politiche fu all'origine della decisione del ministro Lattanzio, nel settembre 1977, di consentire anche ai militari di leva l'uso dell'abito borghese in libera uscita"<sup>3</sup>.

Il corpo ufficiali dovette affrontare l'emergenza senza alcun aiuto esterno. L'autorità politica non suggerì mai una chiara linea d'azione per contrastare, o almeno controllare, il fenomeno. La giustizia militare dal canto suo con alcune sentenze decisamente ambigue, che lasciarono i Quadri molto perplessi, dimostrò di essere molto sollecita nel garantire tutti i possibili diritti dei soldati, ma molto poco interessata alla salvaguardia del tono disciplinare dei reparti. Anche i cappellani militari iniziarono all'epoca una loro particolare fronda rifiutando di leggere, al termine della celebrazione della messa domenicale, la *preghiera del soldato*, considerata in alcune parti non in linea con gli insegnamenti del Concilio Vaticano II, in particolare i cappellani non gradivano due passi della preghiera: "Signore Iddio che hai voluto distinta in molti popoli l'umana famiglia" e "guarda benigno a noi che abbiamo lasciato le nostre case *per servire in armi* l'Italia".

Evidentemente cominciava ad affermarsi l'idea che l'Esercito fosse un grosso corpo di protezione civile, tanto che negli anni seguenti gli appar-

<sup>3</sup> V. Ilari, *Op. cit.*, p. 397.

tenenti alle Forze Armate saranno comunemente chiamati *soldati di pace!*

La violenza degli attacchi ai comandanti e la strumentalizzazione di qualsiasi occasionale disservizio nelle caserme costituiscono il succo dei manifestini, in genere distribuiti da procaci ragazzotte all'uscita delle caserme.

Alcuni di quei volantini di propaganda sono integralmente riportati nelle pagine seguenti, unicamente accompagnati da quei cenni esplicativi che ne rendono più comprensibile il testo. Per ovvie ragioni il nome dei comandanti è stato sostituito con le iniziali.

Nel settembre 1972 nella caserma *Francescato* di Cividale del Friuli, sede del 76° reggimento fanteria *Napoli*, giunsero quasi contemporaneamente il nuovo comandante del reggimento ed i nuovi comandanti del I e del III battaglione, tutti e tre bersaglio ideale dei *Proletari in divisa* perché provenienti dallo Stato Maggiore i primi due ed addirittura dal comando NATO di Smirne il terzo.

Qualche settimana dopo il loro arrivo, infatti, fu distribuito il seguente volantino:

# PROLETARI IN DIVISA CONTRO I COLONNELLI

Da quando i colonnelli (comandante e di battaglione) si sono dati il cambio, nel nostro reggimento, il 76°; i soprusi, le punizioni, la fascizzazione, insomma, è cosa di tutti i giorni.

Non abbiamo ancora capito se questi luridi fascisti (D. M., A., B.) si diano da fare per superare in "bravura" i loro predecessori, o se il lavoro, la disciplina, lo sfruttamento a cui ci sottopongono li affaccia godere. -

BASTA!! Sono due mesi ormai che i proletari Meridionali e Settentrionali ti sopportano! D. M., è inutile parlare della "mamma, della" famiglia", della "patria", come ti piace tanto, se poi le punizioni quando arrivano al tuo tavolo raddoppiano!!

Le nostre madri, fascista che non sei altro, non hanno nulla a che vedere con i tuoi discorsi e neppure la nostra casa, la nostra famiglia il nostro lavoro che tutti abbiamo lasciato per venire in questo "cesso" di caserma che ci ruba 15 mesi di vita!!!

Degni collaboratori di questo tale sono i nuovi Ten.-Colonnelli A. e B.

A. soprattutto, già salito sugli altari della cronaca durante il colpo di stato del 64 (Vedi DE LORENZO) ora, forse perché non gli va di essere finito pure lui in questo reggimento, forse perché è proprio un pò fascistello, si comporta "molto, molto anle".

Questo A., Tenente scuola di Guerra (in Grecia!) fa rimodernare il battaglione di fuori, ma di dentro, noi, per andare al cesso, dobbiamo ancora correre al Corpo di Guardie, perché non vi sono gabinetti. -

Legge il Vangelo ed il Regolamento accoppiati in adunata: non solo i compagni comunisti, ma anche i cattolici hanno capito chi sei!!!!!!  
A QUESTO PUNTO NOI DICIAMO:

NON ABBIAMO NESSUNA INTENZIONE DI FARCI STRONCARE IN QUESTO MODO DA UN FUGNO DI MISERABILI BASTARDI CHE SI PRENDONO IL DIRITTO DI ROVINARE L'ESISTENZA DI UN UOMO, COME E' ACCADUTO PER SCLINCO, E NON TI GARANTISCONO NEPPURE IL MINIMO, CIOE' LA SALUTE (al 76° è vietato marcare visita). -

COMPAGNI!! NON DEVONO PIU' SUCCEDERE QUESTE COSE, E' NOSTRO DOVERE NON FARLE PIU' ACCADERE: C O R G A N I Z Z I A M O C I

CONTRO QUESTI NAZISTI CHE DELLA NOSTRA VITA SENE FREGANO!  
VOGLIAMO MANGIARE MEGLIO!

DOBBIAMO MARCIARE DI MENO!

VOGLIAMO IL DIRITTO DI FARE LA NOSTRA POLITICA IN CASERMA!

...E ANDARE A CASA ALMENO UNA VOLTA AL MESE!

I Proletari in Divisa  
del 76° "FRANCESCOTTO"



La falsità delle affermazioni contenute nel volantino era così evidente che il morale dei soldati non ne fu minimamente intaccato.

Gli inevitabili disagi provocati da alcuni lavori di ristrutturazione nella casermetta sede del III battaglione furono, infatti, sopportati con serenità, anche perché il disagio durò pochi giorni a fronte di notevoli benefici permanenti.

Naturalmente il ten. col. A. non aveva mai avuto a che fare con fantomatici colpi di stato né aveva mai frequentato istituti di istruzione dell'esercito greco, forse i *Proletari in divisa*, deboli anche in geografia, ritenevano che Smirne fosse in Grecia. Quanto al fante Solinco, responsabile di alcuni reati, la denuncia alla Procura Militare era stata obbligatoria. Il cambio del colonnello comandante del reggimento fu poi l'occasione per un nuovo volantino dopo qualche mese di tregua:

# PERCHE' LE RETATE ALLO SPACCIO TRUPPA È AL CAMPO SPORTIVO DELLA CASERMA FRANCESCATO?

Martedì 22 alla Francescato si è svolta un'operazione del colonnello BORGHI, di A. e B. oltre che di vari capitani sghignagliati per fermare centinaia di soldati che sostavano nel campo sportivo e allo spaccio, qui hanno fatto rigorosi controlli prendendo i nomi di decine di soldati.  
PERCHE' TUTTO QUESTO?

Forse per dimostrare che il colonnello B. è tanto buono da ignorare quella lista di nomi, o forse per farsi peronare l'aumento sostanziale della CPE e della CPS oltre che delle consegne?

Certo che dalla sua venuta gli ufficiali si sono uniformati nello sviluppare la concorrenza tra i soldati per la conquista della licenza premio, distribuita sapientemente per ottenere una maggiore disciplina durante i più duri addestramenti.

Quello che accade a Cividale non è un fatto isolato, sta accadendo un po' in tutte le caserme.

Tutto ciò non basta: le punizioni, i più duri addestramenti coincidono col peggioramento delle condizioni di vita in caserma.

E' DA QUARCHE TEMPO CHE LE DOCCIE SONO FREDE, LA QUALITA' DEL RANCIO E' PEGGIORATA OLERE AD ESSERE DISTRIBUITA FREDDA; tutto questo è forse il contributo che l'esercito (o per meglio dire la truppa) deve pagare per le difficoltà determinate dalla crisi energetica?

Per noi queste sono banali! Vogliono risparmiare sulla nostra pelle, facendo ed fare miglioramenti al culo, infatti in seborace andremo al campo dove non solo le condizioni di vita e gli addestramenti sono più duri, ma addirittura pericolosi per la nostra vita (e per questo campo l'esercito spende milioni in munizioni e carburante).

Questa situazione non può vederci passivi. Fino a quando era opinione comune che la naja è un male inevitabile l'atteggiamento dei soldati era passivo, da quando però negli ultimi anni molte cose sono cambiate per le grandi lotte nelle fabbriche, nelle scuole, nelle campagne, i giovani hanno imparato a ribellarsi all'autoritarismo, a far valere i propri diritti, ad organizzarsi anche all'interno delle caserme. Dalle lotte che si sono sviluppate il movimento dei soldati ha avuto dei primi risultati, limitati ma importanti: la gerarchia non è stata costretta a fare concessioni sul soldo, sulla libera uscita, sulla esenzione per gli arruolati con figli e ad accelerare i tempi della riduzione del servizio di leva a 12 mesi.

PER QUESTO;

Riflettere: gli addestramenti pesanti non solo è

giustonia è possibile

Riduciamo sempre gli addestramenti pericolosi, soprattutto al campo

Adottiamo il miglioramento del vitto e degli ambienti, decessi calde e più frequenti, più licenze garantite e uguali per tutti.  
Abolizione dei codici militari ed allontanamento degli ufficiali legati al fascismo e ai golpisti (colonnello Spaschi e generale Nardelli a Verona ecc).

TUTTI DOMENICA 27 ALLA  
**NOSTRA** FOTOGRAFICA  
SULL'ESERCITO  
DI PROLETARI IN DIVISA A CIVIDALE  
IN PIAZZA RISTORI DALLE 10 ALLE 19

Udine, 2. gennaio 1974

ciel, in proprio  
via Roma, 36/38

militari comunisti del 76°  
da Cividale

Il nuovo comandante del 76° *Napoli*, persona di grande buon senso, si era prefisso di migliorare l'assetto formale del reggimento utilizzando più i premi che le punizioni ed era perciò solito assegnare una licenza premio a quei fanti che si presentavano meglio curati nella persona e nell'uniforme. Il tono formale del reggimento migliorò sensibilmente, fatto che non piacque ai redattori dei soliti volantini, intenzionati a dipingere a tinte fosche qualsiasi avvenimento.

Anche questo secondo tentativo di minare il tono disciplinare del reggimento non ebbe però alcun successo.

Ai primi di febbraio del 1974 il I battaglione si trasferì, per ferrovia, a L'Aquila, dove rimase per quaranta giorni svolgendo un molto intenso ciclo addestrativo, in bianco ed a fuoco, senza il minimo incidente. Nonostante gli accorati inviti dei *Proletari in divisa*, nessuno rifiutò gli "addestramenti pesanti o pericolosi", anzi specie le esercitazioni a fuoco furono svolte dai soldati con notevole partecipazione e con perizia.

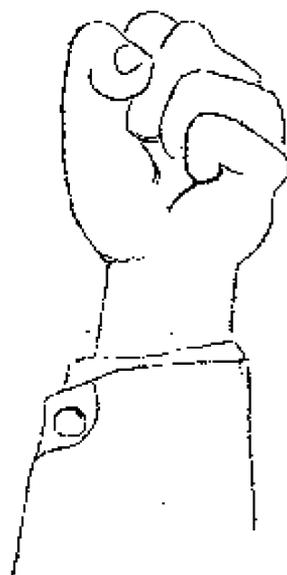
Al rientro a Cividale, alla metà di marzo, i *Proletari in divisa* si rifecero vivi, tentando di strumentalizzare l'attività svolta in Abruzzo ed ampliando in modo abnorme un modesto episodio di intossicazione alimentare (carne scongelata malamente), unico episodio negativo, per quanto accidentale, di tutta la vicenda.

Di seguito il lungo "bollettino", infarcito di notizie del tutto false:

# BULLETTINO

DEI SOLDATI

DI CIVIDALE



QUESTO BULLETTINO E' A DISPOSIZIONE DI TUTTI  
I SOLDATI. SCRIVETECEI. IL NOSTRO INDIRIZZO E'  
"I SOLDATI IN DIVISA DEL PRIMO"  
presso Lotta Continua  
via Fracchiuso 36, 33100 UDINE

QUESTO E' UN BULLETTINO AUTORIZZATO.  
TU SEI TUO DIRITTO POSSEDERE UNA CARTA, ANCHE IN  
CARCERA, CHE NON TI PUO' ESSERE SOTTRATTA  
( art. 47 - 48 codice penale militare)

supplemento a "Lotta Continua" quotidiano  
dir. resp. Agostino Reviglio  
reg. trib. di Roma n° 14442 del 15 - 2 - 72

## IN QUESTO NUMERO:

- 1) PRESSIONI
- 2) A COSA SERVONO I CARPI
- 3) MOZIONE DEGLI ORGANISTI DI CARCERA
- 4) LA DISCIPLINA IN CARCERA
- 5) SOLDATI E DISCIPLINA
- 6) ACCENTI VOLONTARI
- 7) CONSIGLI UTILI PER I SUPERIORI

MARZO '74

## PREMESSA

Questo numero unico è stato fatto perchè si è sentita la necessità di coinvolgere tutti i soldati sui problemi che oggi si pone il movimento e perchè è necessario il più vasto dibattito non solo sulle nostre condizioni di vita, sulla durezza dei campi ma soprattutto del loro ruolo oggi, della grave situazione politica attuale all'interno della quale si fa spazio la proposta di un esercito scriprofessionale e capace di garantire in ogni circostanza l'ordine dei padroni.

E' per questo che sollecitiamo tutta la truppa ad un impegno diretto per ostacolare i propositi della gerarchia: quanto più si svilupperà la nostra iniziativa nei battaglioni e nelle compagnie tanto più saremo in grado di dare continuità anche a uno strumento come questo bollettino, che dobbiamo cercare di rendere il più utile possibile, per rafforzare il nostro rapporto con la classe operaia, gli studenti, le forze politiche esterne alle caserme.

## A COSA SERVONO I CAMPI

Sono da poco terminate le esercitazioni che hanno visto impegnati circa 600 militari di Cividale al campo dell'Aquila. Le pessime condizioni in cui i militari si sono trovati ad operare hanno causato un malcontento che si è protratto per tutta la durata del campo. Gli ufficiali, in particolare il ten. col. R. e il cap. S. hanno risposto storicamente all'umano bisogno di un vitto adeguato alle faticose e pericolose esercitazioni. Dopo un'astensione pressochè completa della 10° cp dalla mensa e continue proteste da parte di tutti i militari, il vitto è sensibilmente migliorato. Ma ciò non è servito ad impedire una INTOSSICAZIONE COLLETTIVA per ingestione di carne rancida. Dopo una nottata di veglia davanti ai cessi per fortissima diarrea e mal di pancia, associati a brividi di febbre, il cap. S. ha minacciato di ammucchiamento coloro che il mattino dopo hanno giustamente richiesto la visita medica. Infatti, il cap. S. affermava che non più di tre persone potevano chiedere visita medica per lo stesso disturbo, quasi ignaro che gli intossicati erano 500!! Il ten. col. B. affermava che si era trattato di un errore da attribuirsi al caso e che mai più si sarebbe verificato. Ma tutti sanno come queste cose accadono troppo spesso. I rigidi orari (spesso la sveglia era fissata per le ore 5), il freddo, la neve, la pioggia, i ripetuti allarmi, le esercitazioni rischiosissime hanno messo a dura prova i militari; in cambio, gli ufficiali rafforzano la disciplina, punivano di CFR. Nell'ultima settimana di campo 2 compagnie si sono impegnate per la durata di 4 giorni in escursioni, incontrando pessime condizioni atmosferiche, con l'obbligo di pernottare in alloggi fortuiti. BASTA BASTA a queste operazioni che vedono i militari vergognosamente strumentalizzati dagli ufficiali ai fini della loro carriera: questo ultimo campo dell'Aquila ha costituito il trampolino di lancio per il col. ten. R. e il cap. S. e M. che devono essere rispettivamente promossi ai gradi di colonnello o di maggiore.

BASTA ALLE STERILIZZANTI GUARDAGGIANTE SULLA PELLE DEI MILITARI.

La stelletta è per gli ufficiali un traguardo ambito o viene data solo a chi dimostra di sapersi servire in modo spregiudicato e disumano dalla truppa, a chi dimostra di essere disposto a tutto per difendere gli interessi delle classi dominanti. Non è un caso che il campo dell'Aquila sia stato incontrato sull'ordina pubblico, cioè sui problemi della repressione delle masse popolari. Gli allarmi, il presidio di alcuni edifici, le esercitazioni antiguerriglia, la formazione di "squadre di rinforzo" educate allo spirito di crumiraggio contro gli scioperanti delincono la figura dell'esercito come strumento repressivo o antiproletario, come si può vedere dall'attuale "riforma" dello esercito.

E' necessario favorire la discussione fra i militari sui problemi per i quali è sempre stato osservato il massimo silenzio, rompere l'isolamento con l'esterno rivendicando quei diritti che invece sono sempre stati relegati negli angoli più lontani. Occorre impedire, quando sia necessario, atti pericolosi e provocatori; occorre ricordare che dietro ogni stelletta si nasconde un pericolo per il proletariato che l'esercito è l'organo che prima di tutti interviene contro i diritti dei lavoratori, così come nello caserma sgradevole le più umane esigenze della truppa.



## MOZIONE DEGLI ORGANISMI DI CASERMA

Riportiamo la mozione degli organismi di caserma presentata all'assemblea di Udine del 23 febbraio e firmata, assieme a decine e decine di organismi delle caserme del Friuli, dai nuclei di Proletari in divisa del 76° regt Napoli e del 52° fanteria d'arresto.

Lo stato di mobilitazione del 26/27 gennaio è il segno tangibile del nuovo ruolo che l'esercito tende ad assumere nello scontro di classe. Oggi l'accantarsi della crisi imperialista, il fallimento del tentativo padronale di far pagare la crisi al proletariato, l'incapacità di imbavagliarlo - dopo la sconfitta del governo Andreotti - con un governo di centro-sinistra mascherato, fanno sì che la borghesia ricorra in modo ancor più pesante a tutte le sue armi pur di uscire vincente dalla aspra fase di scontro di classe che stiamo vivendo. L'allarme del 26/27 ha avuto la funzione di pesante ricatto nei confronti di tutto il movimento operaio, ha avuto lo scopo di mettere alla prova l'esercito contro un fantomatico nemico esterno dietro cui non si fatica a scorgere la classe operaia. Dietro l'allarme sta un processo di ristrutturazione che si esprime organicamente nella riforma democristiana che pur dovendo cedere in parte alle lotte di questi ultimi anni diminuendo il periodo di leva, prevede l'anticipo della chiamata; l'annullamento del

riavvio per motivi di studio, l'aumento della componente professionale.

Dietro all'allarme nei mesi a venire sta non solo e non tanto lo spauracchio di un golpe alle cilene, quanto almeno in questa fase, un salto di qualità nell'uso costitutivo e permanente dell'esercito contro il proletariato, quale elemento fondamentale di una ipotesi di svolta autoritaria interna al quadro istituzionale, ma noi soldati siamo dalla parte opposta. Riteniamo a buon diritto, e tre anni di lotte e opposizione organizzata all'interno delle caserme lo stanno a dimostrare, di essere fin da ora o di poterlo diventare via via in misura maggiore parte integrante e attiva del movimento popolare. Abbiamo maturato obbiettivi tesi a difendere le nostre condizioni di vita tanto più validi oggi che la ristrutturazione comporta maggiori carichi di lavoro, maggiore fatica, rischi e tensione per noi soldati. Riteniamo che oggi sia necessario per tutti fare un passo in avanti per rispondere a un salto di qualità nell'uso antiproletario dell'esercito. Ci impegnamo a denunciare, combattere ed ostacolare la ristrutturazione antiproletaria dell'esercito, a lavorare perché il movimento dei soldati sappia sperare un passo in avanti dalla difesa dei propri bisogni materiali alla difesa degli interessi generali di classe. Siamo esecutori di costituire l'unica garanzia all'interno dell'esercito per poter inceppare il braccio armato dello stato borghese. Agli operai, agli studenti, ai proletari e alle loro organizzazioni chiediamo di mobilitarsi in appoggio alle nostre lotte.

Noi chiediamo, per intaccare i pilastri fondamentali su cui si regge l'esercito e cioè l'obbedienza e la disciplina assoluta e non per un vano tentativo di democratizzazione di un'istituzione borghese, di poter difendere la nostra vita e i nostri interessi all'interno delle caserme, l'abolizione dei tribunali militari e del codice militare, la revisione del regolamento di disciplina. Vogliamo garanzie a tutti i soldati la maggiore libertà d'azione. Vi chiediamo che nelle fabbriche, nelle scuole, nei paesi, ovunque il proletariato lotta e si organizza, nei suoi giornali si apra il dibattito su questa questione, si sviluppi una grande campagna nazionale, motivata dalla comprensione del nuovo ruolo dell'esercito nella fase politica attuale, contro l'uso antiproletario dell'esercito, a fianco delle lotte dei soldati, si vada all'organizzazione di scendenze di mobilitazione tali da costituire un salto di qualità nella capacità del proletariato di unirsi, organizzarsi, lottare e vincere."

NUCLEI DI PROLETARI IN DIVISA: Genova Cavalieria Palmanova, 76° regt Napoli di Civitavecchia, 52° regt Fanteria d'Armate, 2° regt alpini btg, Val Tagliamento di Cavazzo, 27° art. pesante sarnovente Osoppo di Udine, 132° carri Sappala di Aviano, 2° btg regt Noano della caserma Fabbio di Cervignano, caserma Montezemolo di Palmanova, 14° art. di Trieste, Caserma militare di Trieste, 2° sarnovente di Trieste, 151 Sascari di Trieste, btgata genio pionieri Poligono di Villa Vicentina, caserma Del Fante di Gorizia, caserma Montesanto di Gorizia, caserma Pastor di Mestre.

NUCLEI MILITARI COMUNISTI: caserma Faruglio di Venzone, caserma Marussigh della Carnia, caserma di Framporo di Tolme, caserma Sci e Pantanali di Gemona,

Compagni dell'ospedale militare di Udine, nucleo soldati antifascisti btg trasmissioni di Cda di Udine, compagni comunisti e antifascisti caserma Piave di Udine, militari comunisti regt lagunari Serenissima.

+ + + + +

SUL SETTIMO NUMERO DI "PROLETARI IN DIVISA DEL FRUIT" di marzo C'E' UN ARTICOLO SUL CAMPO DELL'AQUILA DEL NUCLEO DI PROLETARI IN DIVISA DEL 76°.

# LA DISCIPLINA IN CASERMA

Uno degli aspetti più caratteristici della vita militare di sempre è la disciplina. Essa riveste in questo momento particolare, momento di ristrutturazione delle FF.AA., un'importanza rilevante. La disciplina nella caserma è uno strumento fondamentale per chi conta di strumentalizzare i soldati. Un esempio tanto elementare quanto rappresentativo è attuale è la pretesa cronica da parte degli ufficiali sui capelli corti.

Con questo, oltre a negare il diritto di curare la propria persona si spinge il soldato a spersonalizzarsi ad evitare cioè di prendere proprie iniziative e a pensare con la testa. Deve accettare queste cose (capelli, adunato, code, servizi) così come sono, riducendo al minimo la propria volontà rendendosi sempre più malleabile alle sperche manovre degli ufficiali e sottufficiali.

Iniziando dai capelli o andando sempre più avanti nella tattica della disciplina si arriva a capire che tutto questo fa parte di un disegno di stampo reazionario (stato d'allarme, tensione nelle caserme, denunce ecc.). Aumentano i ricatti, la disciplina si rende insopportabile il controllo sul singolo militare si fa sempre più assillante attraverso le spie, le riviste corredo ecc. Parlando di disciplina non si può fare a meno di parlare dei regolamenti militari classificabili senza paura di errori come fascisti. Ed anche dove questi regolamenti lasciano un piccolo spazio di libertà o diritto, vengono sistematicamente tolti, occultati o trasformati da chi comanda. Quindi il diritto di licenza, il diritto a leggere giornali politici, a partecipare a dibattiti o assemblee per quanto a livello di codice militare apparentemente ci viene concesso, di fatto sono negati in maniera autoritaria; con le licenze ci fanno i soliti ricatti promettendole a quelli che si comportano "bene", creando inammissibile rivalità tra soldati e chiaramente dandole sempre a quei pochi, sempre gli stessi che di solito sono gli informatori degli ufficiali. E' chiaro il tentativo di ricatto, è chiaro che gli ufficiali mirano sempre più a queste cose. Ma da parte nostra dobbiamo denunciare queste vere e proprie repressioni, dobbiamo organizzarci tra di noi proprio perché non dobbiamo e non vogliamo continuare a vivere, pagarle, subirle tutti i giorni sulla nostra pelle. E' evidente a questo punto, ad ogni giorno ce ne rendiamo sempre più conto, che l'apparato fascista militare la forza la trova dalla divisione tra i soldati, dalle rappresaglie e dai ricatti che gli ufficiali esercitano su di noi, ma noi non siamo firme, non siamo volontari e non permettiamo neppure che si formi un esercito di volontari, non vogliamo lasciare il paese in mano ai mercenari i quali non aspettano altro per instaurare un regime fascista e tenere così il controllo politico con la forza militare.

E' un disegno questo che fa molto gola alla borghesia ma che non può essere attuato grazie alla presenza proletaria, del movimento operaio nelle caserme, presenza che va organizzata per poter rispondere ai disegni reazionari della borghesia che, impossibilitata oggi ad un sacrocinco composto da volontari ripiega, con un disegno altrettanto reazionario, alla ristrutturazione delle FF.AA. (esercito efficiente pronto all'intervento in ordine pubblico o antipopolare).

Siamo stati costretti a lasciare le nostre case, abbandonare le nostre famiglie, ma noi soldati non dobbiamo fare il gioco di quelli che si ingrassano sulla nostra pelle, ma bensì utilizzare questi lunghi mesi. Questo vuol dire che noi, operai, studenti, contadini, dobbiamo chiedere e conquistare con la lotta il diritto a riunirci per affrontare i nostri problemi, cercare di risolverli organizzandoci all'interno delle caserme, tenendoci informati su tutto ciò che succede all'esterno perché noi che oggi siamo soldati demani torneremo sui luoghi di lavoro e di studio.

Particolare interesse dobbiamo rivolgere anche a ciò che succede fuori, a che livello arriva l'ingerenza militare, la situazione economica, le lotte degli operai e dei contadini del luogo, le servitù militari ecc. Dobbiamo arrivare ad un'unità d'azione tra il movimento dei soldati e movimento operaio in quanto sono due componenti di una stessa strategia popolare.

I padroni in divisa o no, mirano a dividerci sia in fabbrica che nelle caserme; la nostra forza e unità deve crescere portando alla lotta contro i padroni e gli ufficiali che giorno dopo giorno perderanno

di loro potere ottenute con la disciplina e la repressione.

LA COSCIENZA È ALTA; LA NOSTRA FORZA AUMENTA.

Facciamo nostra la parola d'ordine dei compagni cileni:

SOLDATO, NON MORIRE PER IL PADRONE, VEVI LOTTANDO CON IL POPOLO!



## CONSIGLI UTILI PER I SUPERIORI

- A DON W. raccomandiamo l'anima dei suoi defunti e gli ordiniamo (sto) di non tentare di convincere nessuno a mettere firma
- AD A. di essere meno paterno o di evitare che la bile lo faccia scattare su tutte le furie ad ogni adunata
- A B. di preoccuparsi di meno per i nostri capelli perché le preoccupazioni, si sa, non gli fanno crescere la barba
- A H. ricordiamo che anche per gli ufficiali fa male correre sulle brande e che un troppo assiduo contatto con noi gli potrebbe rovinare la salute. Stia meno tra di noi e noterà un immediato miglioramento delle sue condizioni.

## SOLDATI E REFERENDUM

L'avvicinarsi della scadenza del referendum sul divorzio, visto dai fascisti come un tentativo di dare una svolta in senso reazionario alla vita politica del paese, deve vedere l'unità di tutte le forze democratiche ed antifasciste.

Porsi al di fuori o contro tale unità significa sia tradire il significato più profondo della lotta dei soldati sia porsi contro le lotte del movimento operaio. Per il movimento dei soldati lo scontro del referendum deve vedere sì l'impegno alla conquista dei voti divorzisti da parte di quel 30% di soldati che voteranno (e per difendere il divorzio sulla scheda bisogna segnare NO all'abrogazione del divorzio) ma deve soprattutto rappresentare un momento di unità tra la lotta per la libertà democratiche nelle caserme e le lotte popolari nel paese. Dobbiamo condurre la battaglia divorzistica come momento della

lotta a questo esercito, al ruolo che esso ha assunto in maniera più evidente dagli allarmi di gennaio. Il progetto politico che sta dietro il referendum, e cioè il tentativo di spostare a destra la situazione politica, ha avuto per i soldati delle conseguenze individuabili nel peggioramento delle condizioni di vita, nei maggiori addestramenti, campi o carichi di servizi, nello indurimento della disciplina. Un esempio chiarissimo di che ruolo debba assumere l'esercito oggi è la nomina a ministro della difesa di quell'Andreotti, capo del governo di centro-destra in aperta complicità coi fascisti, battute del movimento operaio. Col referendum la borghesia si ripropone di normalizzare la situazione politica in tutti i campi dopo che la classe operaia, dal '68 ad oggi con la propria lotta e la propria combattività, ha dimostrato di non essere disposta a pagare i costi di una crisi economica e sociale che colpisce l'Italia come tutti gli altri paesi capitalistici.

GIANTIRE QUESTO PROGRAMMA per noi soldati significa difendere il diritto al divorzio, come passo in avanti rispetto alla visione clericale e reazionaria della famiglia ma significa anche prendere coscienza della situazione politica in cui il r.ferendum viene a cadere, significa combattere la ristrutturazione dell'esercito da parte delle gerarchie militari che lo vorrebbero pronto a ristabilire l'ordine dei padroni qualora la lotta operaia avanzasse troppo.

Alla scadenza del referendum si accompagnano altre scadenze molto importanti come il 25 aprile festa della liberazione dai nazi - fascismo e il 1° maggio che dovrebbe coincidere con una manifestazione dei soldati a Udine.

" QUI AL CIAURLEC . . . . . "

Ci è giunta in redazione questa lettera dal campo del Ciaurlec:

" Siamo sistemati in uno stabile molto vecchio dove non ci sono le porte e le finestre sono ricoperte di carta cerata e per questo la sera fa un freddo cane.

Si può dire che dormiamo per terra in quanto i materassini che ci hanno dato sono la maggior parte bucati e per terra c'è uno strato di polvere enorme.

Il capitano e i tenenti dormono in albergo.

Inoltre ieri ha piovuto ed è entrata molta acqua dentro, causando molta umidità.

Il mangiare viene dato con il razionamento, a parte che fa schifo.

L'ALTRA SERA NEL CALDERONE DELLA INTIMITA SI E' TROVATO UN SORCOTO!

La pasta si cucina senza sale, la colazione al mattino è tutta acqua. Stamattina siamo partiti alle 4 e dobbiamo stare fino a stasera alle 10 e mezza in questo vallate deserto."



SOSTENIAMO  
CON COLLETTE  
E FACENDOLO  
CIRCOLARE  
QUESTO BOLLETTINO

## ALCUNI VOLANTINI

Riportiamo un volantino dei congediati del 1° contingente firmato anche dal nucleo di Proletari in divisa del 76° e dal collettivo militari comunisti del 76°:

" IL 1° C. '53 SI CONCEDEA

La giusta grazia perchè la naja è finita non deve però farci dimenticare di tutti quei soldati che sotto la naja ci hanno rimesso la salute (qualcuno addirittura la naja l'ha finita in anticipo perchè è morto). Né possiamo scordarci di tutti i militari che sono finiti a Peschiera o a Gaeta perchè colpevoli di aver osato disubbidire a qualche ufficiale o di aver difeso con la lotta la nostra libertà di parola e i diritti dei soldati anche nelle caserme.

Dopo il congedo, quelli tra di noi che avevano già un lavoro ritornarono in fabbrica, quelli che il lavoro non l'hanno mai avuto torneranno nei paesi e nei quartieri dove abitavano, MA TUTTE QUANTI CI IMPEGNEREMO A SPIEGARE AI NOSTRI COMPAGNI DELLE FABBRICHE, DEI QUARTIERI, DELLE SCUOLE, CHE COS'E' L'ESERCITO OCCI.

Saremo loro capire che, specialitate in questo periodo di "crisi" e di "referendum" che qualcuno che pensa di usare l'esercito contro gli operai, gli studenti, i disoccupati che giustamente lottano contro l'aumento del costo della vita, contro la disoccupazione, per vivere una vita più dignitosa e più libera.

In questi ultimi tempi si sente solo parlare della riforma dell'esercito. Pare che la naja sarà ridotta a 12 mesi e questo ci fa piacere per quelli che la naja non l'hanno ancora finita; ma le gerarchie militari parlano anche di rendere più efficiente l'esercito assumendo i volontari, cioè i firmacchi, i carabinieri, i corpi speciali (paracadutisti....).

Su questo non siamo certo d'accordo perchè più firme ci sono nell'esercito e più l'esercito ubbidirà ciononostante a quelli che lo comandano, senza alcun controllo popolare. Tutto questo cosa lo diciamo dopo aver visto e sopportato le ingiustizie della vita militare. Perciò non vogliamo che in futuro il regime della caserma ci possa venir imposto anche nella vita civile così è successo l'anno scorso in Cile.

PER QUESTO DICIAMO:

### LA NAJA E' FINITA ... LA LOTTA CONTINUA!

+ + + + +

I nuclei di Proletari in divisa del 52° di Furgoslimo, Ippia, Gruppiamo hanno fatto uscire un volantino in cui, a partire dall'analisi delle divisioni esistenti nel reggimento e delle condizioni di vita in cui si trovano i soldati di queste tre caserme, si indicano gli obiettivi principali da conquistare con la lotta. Inoltre individuando un processo di ristrutturazione autoritaria della forza armata, di cui l'attacco del 26/27 gennaio e la scoperta di una serie di colonnelli implicati in un tentativo di colpo di stato sono state le prove più evidenti, i nuclei indicano "la necessità di ostacolare l'uso antiproletario dell'esercito con l'organizzazione interna alla caserma che denunci tutti gli aspetti in cui esso si esprime".

Il volantino si chiude ribadendo la necessità per il movimento dei soldati di rompere l'isolamento politico in cui si trovano le caserme.

+ + + + +

Un gruppo di soldati di Artimino, la caserma in cui l'11 settembre dello scorso anno un intero corso di mitragliatori rifiutò il rucolo per protesta contro le mancate licenze, ha spedito una lettera ai comilitoni denunciando le condizioni di vita all'interno della caserma e le varie manovre degli ufficiali.

+ + + + +

Feletto 27 marzo 74 ciclostilato in proprio via dei Martiri 14

Nel luglio l'attività dei *Proletari in divisa* si intensificò, dapprima un volantino per salutare il nuovo contingente di reclute giunto al reggimento, poi un altro "bollettino dei soldati di Cividale".

Il tono dei due documenti, di seguito riportati integralmente, non muta: proteste per il regime disciplinare, per l'intensità dell'addestramento, richieste di maggiori licenze e di riduzioni della ferma.

Completamente falsa poi l'osservazione che gli ufficiali del reggimento avessero svolto una qualsiasi azione propagandistica rivolta al fallimento del referendum sul divorzio. Nella caserma Francescotto, come in tutte le caserme italiane, la propaganda politica era rigorosamente assente, l'italianità dell'Esercito, sempre rigorosamente rivendicata dal corpo ufficiali, non si conciliava, infatti, con prese di posizione per uno qualsiasi degli schieramenti in lotta.

La presenza di una redazione centrale, fortemente politicizzata e particolarmente esperta nel settore propaganda, incaricata di rielaborare le notizie fornite dai "delegati" di caserma e di procedere alla materiale stesura del testo dei bollettini, è evidente.

Come ha osservato Ilari "i *Proletari in divisa* cercarono assurdamente di applicare nelle caserme lo schema della lotta di classe"<sup>4</sup>, ma i soldati non erano tutti proletari e gli ufficiali non erano ricchi borghesi.

Il tentativo di rendere ingovernabili i reparti fallì completamente, lo slogan diffuso nell'aprile del 1975 "oggi soldati, domani partigiani" impressionò soltanto la stampa, nelle caserme non ebbe risonanza alcuna.

<sup>4</sup> V. Ilari, *Op. cit.*, p. 396.

# ALLE RECLUTE DEL 76°

Questo volantino, scritto dai fanti del 75°, è diretto alle nuove reclute venute dal CAR del Sud.

Il volantino è uno strumento che qui a Cividale abbiamo imparato ad usare per denunciare e prendere posizione su fatti che accadono in caserma e fuori, e questa volta vogliamo usarlo per esporre la situazione del 76° non dal punto di vista delle gerarchie, come loro ci hanno insegnato a fare, ma dal **NOSTRO PUNTO DI VISTA**, tenendo conto delle nostre esigenze materiali e dei nostri interessi di classe. Parliamo di interessi di classe perchè qui a Cividale, in un reggimento formato soprattutto di assaltatori, siamo quasi tutti proletari e per noi il servizio militare significa solo fare sacrifici, essere oppressi (anche se qualcuno come il cappellano militare, amico del col. B. , tenta di convincerci del contrario).

\* Innanzitutto la lontananza da casa: la maggioranza di noi viene dal sud e alle già poche licenze che i capitani concedono in maniera ricattatoria si è aggiunto il fortissimo aumento delle tariffe ferroviarie: in compenso da quattro anni la nostra decade è ferma a 500 lire, anche se il caro-vita tocca anche noi.

\* Secondo punto: gli addestramenti. All'interno di questo esercito, noi siamo la massa di manovra per gli ufficiali che sulla nostra pelle costruiscono la loro carriera. Il campo di quest'inverno all'Aquila, la sfilata del 2 giugno, i continui addestramenti diurni e notturni, le prove d'allarme di questi giorni, sono i momenti in cui le gerarchie guadagnano le loro stellette, facendo bella figura di fronte ai loro superiori; ma questi sono anche i momenti in cui maggiore è la nostra fatica e maggiori i rischi. Valga per tutti l'esempio dell'Aquila, quando un intero battaglione rimase intossicato per aver mangiato carne andata a male. Oltre a questi episodi, tutti abbiamo sperimentato qual'è la caratteristica principale della vita militare: la disciplina rigida, mantenuta anche nelle più piccole cose, le lunghissime e inutili adunate, i capelli tagliati in maniera ridicola, il cibo ben fatto, tutte cose fatte apposta per toglierci il poco tempo libero che abbiamo, per non farci pensare alla nostra condizione, anzi tentandoci di metterci l'uno contro l'altro, favorendo il nonnismo, i lecchini e le divisioni tra di noi, in maniera da essere più facilmente governabili dagli ufficiali.

E se qualcuno, per reazione, si ribella a questo stato di cose, allora fioccano le punizioni, CPS, CPR, date abbondantemente per intimidire. L'obiettivo di questo "addestramento" è quello di insegnarci ad obbedire sempre ai nostri superiori, qualunque cosa vogliamo da noi.

\* Ma le cose non sempre vanno come vorrebbero i Sign. Col. B. , D. , A. : durante la campagna sul referendum i soldati sono scesi in massa nelle piazze e il 12 maggio hanno contribuito in maniera determinante a far trionfare anche qui in Friuli il NO.

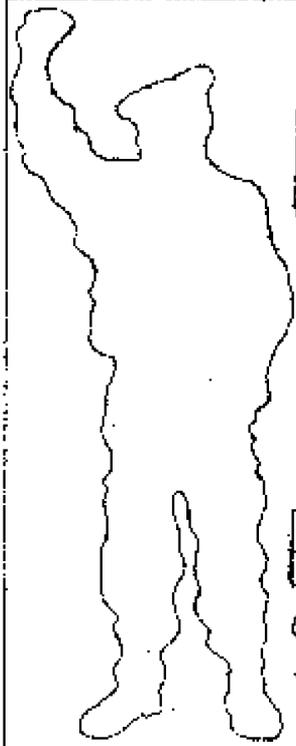
Ma per migliorare la nostra condizione, per andare avanti su questa strada dobbiamo costituire l'organizzazione democratica dei soldati: **VOGLIAMO LA POSSIBILITA' RICONOSCIUTA LEGALMENTE DI RIVENDICARE MIGLIORI CONDIZIONI DI VITA** (aumento della decade, licenze garantite, trasporti gratis), **VOGLIAMO CHE LA DEMOCRAZIA ENTRI NELLE NOSTRE CASERME**, **VOGLIAMO IL DIRITTO A RIUNIRCI IN ASSEMBLEA E AGGIUNGERE DELEGATI**, **VOGLIAMO ELIMINARE I CODICI FASCISTI CHE CI NEGANO LA LIBERTA'**, **VOGLIAMO POTER AVERE CONTATTI CON LE FORZE POLITICHE E SINDACALI DEMOCRATICHE ED ANTIFASCISTE.**

Impediamo le divisioni tra contingenti, ricordiamo che siamo tutti

## PROLETARI IN DIVISA

Reletto 1 luglio 74 cicli in pr  
via Martiri 18

DEL 76° DI CIVIDALE



proletari

in divisa

BOLLETTINO N° 2 DEI  
SOLDATI DI CIVIDALE

IN QUESTO NUMERO :

- 1) DIRITTO D'ORGANIZZAZIONE DEMOCRATICA NELLE CASERME
- 2) RISTRUTTURAZIONE E DISCIPLINA AL 76°
- 3) AUMENTO DELLE TARIFFE FERROVIARIE
- 4) LETTERE DALLE CASERME
- 5) NOTIZIE

LUGLIO '74

QUESTO E' UN  
GIORNALE AUTORIZZATO  
E TUO DIRITTO  
TENERNE UNA COPIA

## LIBERTÀ D'ORGANIZZAZIONE DEMOCRATICA NELLE CASERNE

Una delle libertà di cui l'operaio, il contadino, lo studente che si trova a fare la sua vita privata, è quella di discussione e di organizzazione per difendere la propria vita e i propri interessi. Ci sono dei momenti in cui la libertà di parola viene impedita in maniera molto dura, alle adunate, alle esercitazioni e in tutti quei momenti in cui si manifesta in maniera formale la disciplina dell'esercito (basta pensare che non ci si può muovere o parlare anche quando si fa l'adunata per la mensa). La libertà di espressione viene impedita anche per la stanchezza che accumuliamo in una giornata di esercitazioni, perché molti di noi piuttosto che usare i momenti liberi per discutere di come ci fanno vi fare in caserma preferiscono usarli per fare i centridi. Quindi isolamento e rassegnazione da una parte e rabbia che esplose tra di noi per le cazzate più incredibili, divisioni tra nord e sud, tra "ammanni" e reclute, tra sottoufficiali e soldati. Così capita che la nostra condizione proletaria che ci aveva uniti, nelle lotte fuori della caserma, che ci aveva visti più o meno protagonisti di un movimento democratico per difendere le nostre condizioni di vita, lasci il posto al razzismo, allo scontro, alla divisione tra noi stessi. Le amicizie sono più casuali che un frutto della nostra esperienza passata di operai, studenti, disoccupati, una esperienza cresciuta nel tentativo di migliorare questa condizione. Fuori delle caserme, i proletari, gli operai, gli studenti hanno fatto vi fare nelle lotte di questi anni la loro capacità di far pesare i propri bisogni materiali (salario, orario di lavoro, prezzi) e sono riusciti ad individuare gli obiettivi della loro lotta, a farsi riconoscere come forza politica organizzata, i cui diritti sono riconosciuti anche da leggi come lo statuto dei diritti dei lavoratori. Quando entriamo nell'esercito tutto questo non esiste più, la gerarchia militare, in tutti i suoi gradi, fa in modo che si venga nascosto ciò che accade all'esterno, che ci venga negata l'informazione (si veda il fatto che di giornali per le caserme non ne girano, tantomeno quelli di sinistra). Veniamo relegati nei paesi più sperduti del Friuli in cui non ci siamo che noi soldati. E per di più dovremmo ras-

segnarci a vedere messa in forse ogni giorno la nostra salute, con le esercitazioni, con quello che ci danno da mangiare, col modo in cui ci curano. Non c'è un solo momento della vita di caserma in cui questi fatti non escano alla luce del sole; quando esso si sente male viene rimandato indietro per due volte di seguito con quelle medicine che dovrebbero guarire tutti i mali. Tutti questi problemi verranno risolti solo facendo sentire concretamente la nostra unità in tutte le maniere che riteniamo opportune fino ad metterci a rapporto dai nostri superiori, fino al colonnello, ricordandogli che al riguardo esistono degli articoli della Costituzione che forse loro hanno "scordato". Come hanno dimenticato tutti quegli articoli del regolamento ediliziari che si prestano, anche attualmente ad essere usati da noi. Il nucleo controllo cucina, per esempio dovrebbe essere designato dalla truppa ed invece viene arbitrariamente designato dagli ufficiali, che naturalmente sveltiscono gli elementi che possono dare meno fastidio. Dobbiamo invece esigere il diritto di essere noi a ELEGGERE DEMOCRATICAMENTE IL NUCLEO CONTROLLO CUCINA con l'è scritto nel regolamento perché esso non sia più quella presa in giro che è stato finora e diventanti invece uno strumento per la difesa dei nostri interessi, di quegli interessi che gli ufficiali hanno più volte dimostrato di ignorare. La nostra vita di caserma deve essere fatta di discussioni per approfondire i nostri problemi, la funzione dell'esercito; il significato delle esercitazioni e della disciplina. Ritorno a questi problemi e a quelli della nostra condizione materiale (licenze, mensa, tariffe ferroviarie, prezzi, decessi) e come fare delle assemblee di caserma, definire gli obiettivi della nostra lotta, decidere le forme di lotta per portarli avanti. TUTTO QUESTO FUORI DALLA CASERMA DE LO SIAMO CONQUISTANDO. E UNO QUESTO CI DEVE FARE IL COMITATO ANCHE ADESSO CHE FAREMO LA DIVISA QUI IN CASERMA.

E' in atto a livello generale nelle Forze Armate un processo di ristrutturazione, cioè di trasformazione della struttura dei reparti, dei compiti istituzionali che all'esercito sono assegnati. Infatti la crisi politica ed economica del regime democristiano, l'accresciuta forza della classe operaia, l'acutizzazione dello scontro tra le classi rendono impossibile ai padroni la conservazione degli attuali rapporti di potere tra le classi per mezzo degli strumenti tradizionali di dominio, senza gettare cioè in questo scontro tutto il potenziale repressivo dello stato, compreso quello dell'esercito. Ma le caratteristiche dello esercito italiano, il carattere parassitario di molte sue strutture, la inefficienza di gran parte dei reparti e soprattutto la presenza dei soldati di leva, in gran parte ex operai, contadini e studenti, difficilmente avrebbe consentito un impiego puro e semplice della truppa in operazioni di ordine pubblico contro i lavoratori in lotta senza il rischio di vedere i fucili dei soldati puntarsi dall'altra parte, contro gli ufficiali e i padroni. Ecco quindi la necessità di una "riforma" dell'esercito, di una trasformazione che, attraverso una maggiore efficienza dei reparti, una modifica dell'addestramento e della stessa mentalità degli ufficiali, rendesse possibile un controllo completo della truppa e quindi un suo impiego in operazioni di Ordine Pubblico. Questo processo che indubbiamente è in atto da tempo, ha avuto negli ultimi tempi uno stimolo e un'accelerazione notevole, soprattutto a partire dall'allarme del 26/27 gennaio scorso. Anzi l'allarme stesso ne è stato un momento fondamentale, con la sua funzione di ricatto contro le lotte operaie e lo sciopero generale che era in programma, con le giustificazioni che ne sono state date (difesa contro attacchi di feddayn e balle del genere).

Da allora abbiamo assistito ad un salto qualitativo notevole anche nel nostro reggimento: l'aumento del numero e della durata dei campi, il carattere in parte nuovo di alcune esercitazioni, le prove di rastrellamento con ufficiali in borghese, e di uso della maschera antigas in ambienti pieni di fumo, le prove di allarme, le esercitazioni dei telefonisti, le esercita-

zioni per posti comando (per gli ufficiali) e i frequenti riferimenti all'ammutinamento di truppe, alla presenza di guerriglieri e di operai passati dalla parte del nemico, i riferimenti anti-jugoslavi, sono tutti momenti in cui si realizza quel diverso modo di concepire la funzione dell'esercito, non più diretta contro un nemico che invade la "patria", ma contro nemici interni, nei quali non è difficile individuare i lavoratori in lotta. Ma per portare a compimento questo progetto è necessario innanzi tutto assicurarsi il pieno controllo sulla truppa. Da qui l'indurimento della disciplina a cui abbiamo assistito in questi ultimi mesi, da qui la repressione dura di ogni manifestazione di dissenso anche se causata da esigenze giuste, da qui l'aumento della CPR e della CPS date per la minima cazzata (perchè si portano gli scarponcini in libera uscita, perchè la giacca è un po' sbottonata, perchè si risponde in maniera poco formale ad un superiore. Ma il controllo della truppa e l'efficienza dei reparti passa anche attraverso la disciplina formale: il cubesquadrato, il basco ben stirato, i capelli tagliati corti fino al ridicolo, il saluto pronto e scattante ecc. sono strumenti tramite i quali si cerca di rubarci anche il poco tempo libero che abbiamo per impedirci di pensare, per tenerci continuamente sotto pressione.

E' in questo clima di oppressione e di disagio che hanno origine manifestazioni di intolleranza o aperta ribellione da parte di alcuni di noi, prontamente represses anche con denunce (come da un po' di tempo fanno i nostri ufficiali). A questa situazione noi soldati abbiamo incominciato a rispondere collettivamente, come al campo all'Aquila nel marzo scorso quando un'intera compagnia fece lo sciopero del rancio per protestare contro la fatica e i disagi dell'addestramento, contro il rancio schifoso. A questa situazione abbiamo cominciato a rispondere contestando la CPR e la CPS come strumenti anticostituzionali (infatti la costituzione dice che nessun cittadino può essere privato della libertà solo con un atto amministrativo, senza aver cioè subito un processo) e soprattutto costruendo l'ORGANIZZAZIONE DEMOCRATICA DEI SOLDATI nelle

caserme e chiamando le forze democratiche ad antifasciste a pro-

nunciarsi su questo diritto dei soldati di leva.

## L'AUMENTO DELLE TARIFFE FERROVIARIE

Il governo già da tempo sta attuando delle misure misure restrittive per frenare la crisi che si cerca di scaricare completamente sulle spalle della classe lavoratrice. Il tentativo è di ricacciare indietro le conquiste operate sul reddito e sulle condizioni di lavoro, di distruggere col ricatto della disoccupazione la forza delle organizzazioni operaie, dei sindacati, dei partiti democratici. Noi sappiamo che questa crisi è causata da squilibri interni al sistema capitalistico, dalle manovre che gli USA hanno messo in atto, quando hanno deciso l'aumento del prezzo delle materie prime (petrolio, rame...) di cui i paesi europei e il Giappone dispongono solo in piccola percentuale. Questo ha causato una reazione a catena sul livello dei prezzi, sul deficit della nostra bilancia dei pagamenti. Questo deficit i padroni e il loro governo dicono che dovremmo colmarlo noi facendo sacrifici, consumando di meno, mangiando meno carne. Intanto aumentano la benzina, il metano, lo zucchero, la carne, le tariffe ferroviarie, l'elettricità e tutti i generi alimentari di prima necessità. Per noi militari l'aumento del costo del biglietto delle ferrovie costituisce un grave peso finanziario proprio nel momento in cui i nostri genitori non possono aiutarci a causa dell'aumento del costo della vita. Dunque non solo i gerarchi militari ci concedono pochissime licenze ma lo stesso governo non ci permette neppure di usufruirne: cosa ce ne facciamo di una licenza quando non abbiamo i soldi per pagare il biglietto? A Cividale, come nelle altre caserme del Friuli, la maggior parte dei soldati sono meridionali. Sappiamo quanto sia doloroso rimanere lontani forzatamente dai nostri affetti, dai nostri amici, dalle nostre abitudini di vita e come se non bastasse la politica di rapina del terreno del sud che la democrazia cristiana ha portato avanti nei suoi trent'anni di regno, ora il governo ci raddoppia il costo dei biglietti!

La classe operaia è uscita dalle fabbriche, dai propri luoghi di lavoro per protestare contro questa serie di provocazioni antipopolari: i sindacati hanno presentato dello

richieste per sgravare i salari operai dalle tasse e per il blocco dei prezzi.

Su questi obiettivi il governo Rumor è andato ed è stato ricompunto a fatica.

Anche noi militari, per cui il servizio militare è solo una pausa nel lavoro di operaio, ci uniamo a questa lotta chiedendo:

• l'abrogazione delle restrizioni

• licenze garantite con viaggio pagato

• aumento del soldo

E' IMPORTANTE CHE LA LOTTA SU QUESTI OBIETTIVI VEDA IN TUTTI I SOLDATI PROLETARI E DEMOCRATICI, CHE SI SVILUPPI NEI NOSTRI CASERMI LE DISCUSSIONI SU QUESTE RIVENDICAZIONI. SOLO IN QUESTO MODO SAREMO CONCRETAMENTE SCHIERATI AL FIANCO DELLA CLASSE OPERAIA IN LOTTA.

### LEGGETE "PROLETARI IN

### DIVISA DEL FRIULI,

### N° 10

Il numero dieci del giornale dei soldati del FRIULI contiene articoli sulla libertà d'organizzazione democratica dentro le caserme, sul movimento dei soldati in Olanda e le sue conquiste, su un processo svolto a Trieste ad un compagno arrestato mentre distribuiva volantini ai soldati di Cividale, sulle repressioni in Alto Adige e sull'aumento delle tariffe ferroviarie. Il giornale pubblica inoltre diverse lettere dalle caserme, una serie di notizie e alcune indicazioni di libri e opuscoli sull'esercito e sulle lotte dei soldati. Per il mese di luglio uscirà un giornale stampato per tutto il Friuli-Venezia Giulia. Chiunque voglia spedire articoli, notizie, denunce, segnalazioni, suggerimenti o critico può farlo scrivendo a questo indirizzo:

"Redazione proletari in divisa del Friuli"

via Pracchiuse 36, 33100 UDINE

L'Esercito reagì alla provocazione con fermezza ma con moderazione, sia mantenendo sotto controllo gli elementi più politicizzati ed esagitati sia migliorando le condizioni di vita all'interno delle caserme.

Già da alcuni anni l'attenzione dello Stato Maggiore era stata rivolta al conseguimento di un più elevato tenore di vita del soldato e molte iniziative erano state principiate, compatibilmente con le disponibilità finanziarie, come la compartimentazione delle camerate in più accoglienti camerette per sei individui, l'aumento dei lavandini e dei posti di agiamento, una maggiore disponibilità di docce con acqua calda, il riscaldamento delle camerate e dei refettori. La contestazione indubbiamente accelerò le realizzazioni. Soprattutto nel settore dell'alimentazione del personale il salto di qualità fu notevole non solo per l'aumento del quantitativo giornaliero di calorie ma per il miglioramento della composizione qualitativa e per il "miglioramento delle predisposizioni organizzative (personale, mezzi, materiali ed attrezzature di cucina e di refettorio; criteri di gestione amministrativa; maggiore cura e maggiore responsabilizzazione della catena gerarchica) che finalmente consentono nella realtà delle caserme una più accurata confezione del rancio e soprattutto una più completa ed economica utilizzazione di quanto era teoricamente disponibile (che anche in passato era più che sufficiente e adeguato agli standard di vita dell'epoca) e una maggiore aderenza ai gusti del soldato, prima teorizzata e prescritta ma raramente utilizzata"<sup>5</sup>.

Nel 1973 la razione viveri ordinaria prevedeva infatti: 420 gr di pane, 230 di carne con osso, 200 di pasta e 30 di riso, 38 di formaggio, 60 di legumi secchi e/o verdura disidratata, 300 di verdura fresca, 300 di frutta fresca, 30 di olio, 15 di pomodoro, 12 di caffè, 25 di zucchero, 20 di sale, 100 di pesce conservato, 1/2 litro di vino, 60 lire di quota miglioramento vitto.

La razione, inoltre, non era rigida, le numerose sostituzioni di generi previste consentivano molte possibilità di variare il menu e di adattarlo ai gusti del soldato. Le gamelle di alluminio erano state già da tempo sostituite con normali piatti di ceramica, il sistema di distribuzione, inoltre, fu ammodernato con l'adozione di appositi vassoi per il self-service.

La riduzione della ferma di leva a dodici mesi contribuì non poco a smorzare l'acredine della contestazione e, sul finire del 1976, i *Proletari in divisa* di fatto scomparvero.

La decisione dell'ultrasinistra marxista di condurre la lotta di classe nelle caserme, nell'illusione di provocare la paralisi ed il collasso delle Forze Armate, si dimostrò velleitaria e fallimentare nell'interno della società militare, dimostratasi molto coesa e determinata, ebbe invece un certo successo nel tenere vivo ed acceso il dibattito politico sulla condizione militare. I nuovi equilibri politici, determinatisi in Italia nella seconda metà degli anni Settanta, favorirono una convergenza di opinioni della maggioranza e della

minoranza sul problema che portò all'approvazione della legge n. 382 del 1978, *Norme sui principi della disciplina militare*.

È bene chiarire subito che i principi ed i metodi disciplinari sono suscettibili di essere modificati con il mutare delle strutture politiche e sociali e che la legge n°382 non stravolse la vita delle Forze Armate, pur rappresentando uno strumento innovativo suscettibile di futuri sviluppi non sempre opportuni.

La legge n°382 rovesciò il concetto di militare-cittadino in quello di cittadino-militare, affermando in modo esplicito il superamento della tradizionale raffigurazione del militare, cioè di un individuo soggetto ad una totalizzante disciplina di vita traformandola in quella di un soggetto tenuto ad accettare limitazioni imposte per legge solo nell'esercizio di taluni diritti.

La legge, quindi, specificò il concetto di ordine legittimo, sancì la pari dignità nei rapporti tra militari, liberalizzò l'uso dell'abito borghese fuori servizio, abolì i limiti di presidio, autorizzò la libera manifestazione del pensiero e la circolazione della stampa, ampliò la cornice di garanzia nei procedimenti disciplinari, introdusse l'istituto della rappresentanza militare, che avrebbe dovuto consentire al personale militare di rappresentare le proprie istanze nel rispetto del vincolo disciplinare, senza inficiare i presupposti etici della condizione militare che, pur aggiornata in materia di rapporti tra i singoli e di doveri propri dello status, rimane collegata ad una missione che travalica l'ambito individuale e che comporta una completa dedizione alla collettività.

Nella più totale disapprovazione dei Quadri in congedo, che inviarono una forte e motivata lettera di protesta al Capo di Stato Maggiore dell'Esercito, generale Rambaldi, il nuovo istituto della rappresentanza militare fu articolato su tre livelli: a livello corpo o caserma il consiglio di base della rappresentanza (COBAR), a livello regione militare e corpo d'armata il consiglio intermedio della rappresentanza (COIR), a livello centrale il consiglio centrale della rappresentanza (COCER).

I consigli, rappresentativi di tutte le categorie del personale militare - militari di leva, volontari a ferma prolungata, sottufficiali, ufficiali di complemento di I<sup>a</sup> nomina, ufficiali in servizio permanente - sono eletti direttamente al primo livello, dai componenti dei COBAR al secondo livello, dai componenti dei COIR al terzo livello.

Affiancati ai rispettivi comandanti, gli organismi della rappresentanza furono legittimati a svolgere funzioni consultive e propositive su quegli aspetti della condizione militare che non toccano l'azione di comando, formula non eccessivamente chiara che provocò subito qualche dissenso interpretativo, prontamente risolto a livello COBAR, meno a livello COIR, poco a livello COCER. Quest'ultimo organismo, infatti, rivelò fin dall'inizio una marcata tendenza ad ampliare il campo delle competenze riconosciutegli ed a proporsi come soggetto negoziale nella definizione del trattamento economico e normativo del personale militare, posizione sempre

rifiutata dal ministro ma in qualche misura accolta dal Parlamento, che ritenne opportuno acquisire il parere del COCER su alcuni provvedimenti all'esame delle commissioni Difesa.

Un altro punto della legge n°382 dette presto luogo a qualche diffinità interpretativa, quello relativo alla possibilità anche per il militare di manifestare liberamente il proprio pensiero. Nonostante che il riconoscimento di tale diritto sia chiaramente proclamato dall'articolo 9 della legge - "i militari possono liberamente pubblicare loro scritti, tenere pubbliche conferenze e comunque manifestare liberamente il loro pensiero, salvo che si tratti di argomenti a carattere riservato di interesse militare o di servizio, per i quali deve essere ottenuta l'autorizzazione" - gli esponenti politici interpretarono subito tale disposizione in modo molto singolare: piena libertà al militare di leva di manifestare in ogni luogo e con ogni mezzo la sua riprovazione per il governo disciplinare o per le modalità addestrative o per il livello delle infrastrutture, ma proibizione assoluta per i Quadri, specie se di grado elevato, di esprimere un parere sull'organizzazione globale delle Forze Armate o su particolari aspetti normativi.

Al riguardo è sufficiente ricordare le rumorose proteste dei partiti politici, in particolare di quelli di sinistra, per le pubbliche dichiarazioni del capo di Stato Maggiore della Difesa, generale Santini, che nel 1981 ebbe l'ardire di richiedere un adeguamento delle retribuzioni degli ufficiali per la parte attinente all'indennità operativa. Il ministro della Difesa, il socialista Lagorio, dovette immediatamente riferire alla Camera su quell'episodio di inaudita protervia!

La legge n°382 determinò anche l'elaborazione di un nuovo Regolamento di disciplina, diramato nel 1986, alla cui faticosa e contrastata stesura durata otto anni volle contribuire anche il Parlamento, desideroso di assicurarsi che il nuovo regolamento attuasse nel modo più completo quella parte del dettato costituzionale che prescrive per le Forze Armate un ordinamento uniformato allo "spirito democratico della Repubblica".

Il principio guida dell'attuale Regolamento di disciplina è l'autodisciplina dei membri della collettività militare, educati alla reciprocità dei diritti e dei doveri per assicurare la funzionalità e l'efficienza delle strutture. A tale fine i diritti individuali e collettivi del personale sono tutelati dal nuovo regolamento inquadrandoli in un contesto omogeneo di responsabilità ai vari livelli gerarchici.

Una concezione disciplinare moderna, che non deve però essere definita partecipativa perché la partecipazione, vale a dire la collegialità della decisione, è del tutto estranea alla deontologia ed alla prassi militare, che vogliono nel comandante l'unico responsabile. Disciplina perciò *consapevole*, finalizzata all'operatività dell'istituzione militare.

Anche nell'ultima stesura, quindi, il Regolamento di disciplina definisce i doveri fondamentali di tutti gli appartenenti alle Forze Armate ed unisce, secondo una radicata tradizione, alla funzione normativa una finalità didat-

tica e si configura, pertanto, prima ancora che come testo giuridico, come vero e proprio codice dell'etica militare. Il nuovo regolamento ha confermato la sostanziale validità di alcuni valori, come l'onore militare, la fedeltà, lo spirito di corpo, la lealtà, che contribuiscono a facilitare l'azione di comando e che il comandante con il suo esempio, con la sua capacità professionale, con la sua autorevolezza deve suscitare e vivificare nei propri dipendenti.



Enzo Tortora

FRANCESCA SCOPELLITI

## IL CASO TORTORA E LA GIUSTIZIA OGGI IN ITALIA

La ferita del caso Tortora fa ancora male a chi si batte per uno Stato di diritto. Sono passati più di vent'anni dal suo arresto e nulla è stato fatto per correggere quelle storture che arrivano a “uccidere” psicologicamente prima che fisicamente un uomo, un cittadino onesto, ma che soprattutto distruggono lo Stato di diritto. Altro che “culla del diritto”, l'Italia continua ad essere la sua tomba. Nulla è cambiato da quel 17 giugno 1983. Anzi, il numero degli errori giudiziari è talmente aumentato che ormai non si fa più caso ai tanti innocenti in attesa di giudizio, così come non si pensa che, considerati i tempi lunghi della carcerazione preventiva e quelli lunghissimi del dibattimento processuale, l'innocente si ritrova, dopo tre o quattro anni, con la vita distrutta, la famiglia disgregata, il lavoro perso e la dignità, la reputazione irrimediabilmente ferite. Chi paga? Chi risarcisce, ammesso che sia possibile risarcire i danni fisici, morali e psichici, arrecati da una ingiusta accusa? Nessuno. Giuseppe Ferrari, magistrato e giudice costituzionale, ha scritto un libro sul sistema giudiziario dal titolo *La giustizia è il giudice*. E l'ingiustizia? È orfana. Anche per Enzo nessuno ha pagato. Anzi, qualcuno sì: lo stesso Tortora con un male, provocato da una calunnia grave quanto falsa assurda a verità soltanto per il “libero convincimento” di quei magistrati napoletani, che lo ha minato nel corpo, certo, ma ha lasciato intatta la sua moralità di uomo perbene.

Qualche anno fa, sul “Corriere della Sera”, Indro Montanelli scrisse: “Ci costa un grande sforzo muovere accuse ai giudici che nella lotta alla mafia hanno lasciato sul terreno fior di eroi, di cui Falcone e Borsellino non sono che gli ultimi capifila. Ma accanto a questi eroi ci sono – mimetizzati nella toga – degli autentici lazzaroni che, sbattuto qualcuno in galera, se ne vanno in vacanza, del recluso si ricordano solo nelle interviste a giornali e televisioni”. E Montanelli non si può definire – né tanto meno credo che lui si sia mai definito – garantista della prima ora.

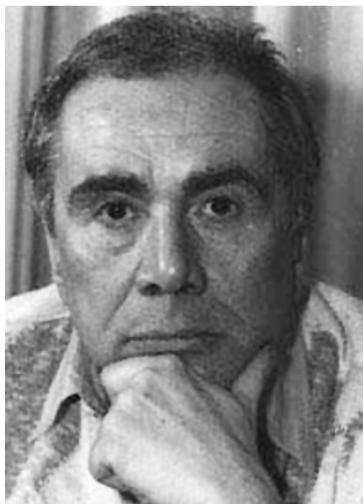
Il potere dei pubblici ministeri va limitato per riportare tutto sui binari della legalità. Uno strumento per raggiungere questo obiettivo è – a detta di tanti giuristi – la divisione delle carriere, una riforma indispensabile se si vuole parallelizzare accusa e difesa. Ma, proprio quest’anno, la timida proposta legislativa sulle carriere in magistratura e sulla divisione delle funzioni è stata accolta come un attentato all’autonomia delle toghe e ha addirittura portato la parola sciopero nei tribunali. Un’altra grave ferita allo Stato di diritto.

Lo stesso Giovanni Falcone, il quale a sinistra viene assunto a “pillole” secondo le convenienze, scriveva che “col nuovo codice di procedura penale il PM può essere solo parte. Egli deve adattarsi al suo nuovo ruolo di non giudice e trasformarsi in una sorta di avvocato della polizia”. E lasciare al giudice, terzo e imparziale, la valutazione delle prove a carico, soprattutto quando le prove sono rappresentate dalle dichiarazioni dei pentiti che sono stati e sono ancora lo strumento più comodo per gli investigatori e il più nefasto per la giustizia giusta. Dichiarazioni concordate, altro che concordanti. Ad accusare Enzo erano diciassette pentiti, diciassette bugie che per il tribunale di Napoli sono diventate una verità, in nome della lotta alla criminalità organizzata. Una lotta sacrosanta, da portare avanti ad ogni costo ma non quando il costo viene pagato dall’ignaro cittadino che suo malgrado si trova imbrigliato nel tritacarne della malagiustizia. Diceva Sciascia che “la mafia non si batte con la bestialità ma con lo Stato di diritto” e invece la bestialità si ripropone in nome di questa o quell’emergenza di turno: il crimine organizzato, la corruzione dei partiti, l’accanimento giudiziario nei confronti di un leader politico. Inchieste nelle quali molto spesso il diritto non trova spazi di sopravvivenza.

Dopo ventidue anni dall’arresto di Enzo Tortora nulla è cambiato nel nostro sistema penale e, confermati dai vari casi di ordinaria ingiustizia, gli ingredienti che distruggono lo Stato di diritto si ripresentano tali e quali. Inalterata la protervia del pubblico ministero che, protetto da un’impunità totale, nonostante un referendum vinto a stragrande maggioranza, non è responsabile dei suoi errori. In crescita il ruolo dei pentiti, sempre più utilizzati come juke-box: una monetina ed ecco la canzone desiderata. La violazione del segreto di indagine che si avvia quasi alla liceità, diventata una costante neanche più perseguita nel nome del diritto di cronaca. Il circolo mediatico-giudiziario: il terzo attore della commedia della malagiustizia. Quell’informazione che manca di disciplina costituzionale, legislativa e deontologica e genera abusi, violazioni, irresponsabilità. Cronache giudiziarie che lasciano marchi irreversibili, che condizionano la vita delle vittime con una violenza psicologica grave quanto quella fisica. Titoloni in prima pagina: “Padre abusa della figlioletta”, “Giovane imprenditore diventa trafficante di droga”. Titoli ancora più strillati se la notizia riguarda un politico o un personaggio famoso. E, magari, dopo tre, quattro, cinque anni: innocenti! Anche qui, chi paga? Chi ha passato la “velina” o chi l’ha

pubblicata? Nessuno.

Questo, senza fantasie letterarie o esagerazioni di parte, lo stato della giustizia in Italia. E che la vicenda di Enzo Tortora non abbia insegnato nulla, che si sia sprecata inutilmente una vita, che non si sia fatto tesoro di un'esperienza che avrebbe dovuto fare dell'Italia un vero Stato di diritto, provoca una nota di amarezza e di delusione. Amarezza e delusione, non certo resa. Leonardo Sciascia nell' editoriale in memoria di Enzo scrisse una frase riportata anche sulla sua tomba: “[...]che non sia un'illusione”. Ad oggi lo è. Diventa, quindi, indispensabile e urgente avviare un percorso riformista per riconquistare la denominazione di Stato di diritto. Una strada da percorrere tutti insieme, senza deleghe, senza partigianerie, né titubanze, ognuno con le sue responsabilità perché – come diceva Enzo Tortora – occuparsi di giustizia significa occuparsi di igiene sociale.



Enzo Tortora



Da sinistra: Valdo Fusi, appena uscito dal carcere nel 1944 insieme al fratello...

NUCCIO MESSINA

“FIORI ROSSI AL MARTINETTO”  
TRA VALDO FUSI E DAVIDE LAJOLO

Ebbi vari motivi di frequentazione con Valdo Fusi. A parte il piacere di stare con quella persona squisita che era, le nostre vicende si incrociarono in relazione ai suoi incarichi e al mio impegno nell'attività teatrale, nel bene e nel male. Dico nel bene e nel male, poiché ci fu anche un episodio negativo che ci riguardò entrambi pur senza una nostra responsabilità diretta.

I primi contatti riguardano le presidenze di Fusi dell'Ente provinciale del Turismo e dell'Ente Manifestazioni Torinesi, che dal turismo nasceva e dipendeva. Soprattutto per l'Ente manifestazioni, programmatore delle stagioni estive teatrali ai Giardini Reali, offrì collaborazione e consigli (sempre richiesti).

Ma credo utile, in particolare, un chiarimento sull'episodio di *Fiori rossi al Martinetto*.

Nella seconda parte della stagione teatrale 1970/71 la direzione collegiale del Teatro stabile di cui facevo parte, cosciente del proprio mandato sociale in un teatro che aveva già prodotto *Se questo è un uomo* di Primo Levi, aveva commissionato a Davide Lajolo una riduzione teatrale del romanzo *Fiori rossi al Martinetto* di Valdo Fusi. Lajolo intitolava il testo per la scena *I giorni, gli uomini*. Così come si era ritenuto doveroso descrivere l'orrore dell'Olocausto attraverso i dolorosi ricordi di Primo Levi, lo Stabile riteneva indispensabile raccontare anche in palcoscenico che il 31 marzo 1944 l'intero corpo del CLNRP – Comitato di Liberazione Nazionale Regionale Piemontese – veniva arrestato e il 2 aprile processato in gran fretta per volere di Mussolini; Valdo Fusi faceva parte del Comitato, il cui compito era quello di organizzare e coordinare le bande partigiane. Il processo si concludeva con otto condanne capitali, quattro ergastoli e due assoluzioni per mancanza di prove: Fusi era uno dei due uomini assolti; tre giorni dopo, il 5 aprile, gli otto uomini condannati

venivano fucilati al Martinetto<sup>1</sup>.

Purtroppo l'allestimento dello spettacolo per il quale avevamo profuso idee e lavoro veniva sospeso in fase avanzata per dissensi nati tra Fusi, autore del volume sul Processo di Torino, e Lajolo, che al libro si era ispirato, dando tuttavia alla vicenda un taglio diverso (anche politicamente): una scelta arbitraria e personale che Fusi non poteva condividere. Il tentativo - forse ingenuo - di mettere d'accordo un democristiano storico e fervente come Valdo Fusi e un comunista rigoroso come Lajolo era fallito. Il progetto di abbattere barriere ancora solide e insuperabili era utopistico. Erano tempi di divisioni profonde. Ma nel nostro caso i protagonisti erano Fusi e il suo libro: li avevamo scelti e ad essi dovevamo riferirci. E Fusi aveva ragione.

Il suo pensiero era tradito dall'impostazione data da Lajolo al testo teatrale: *I giorni, gli uomini* con il pensiero di Fusi e con *Fiori rossi al Martinetto* c'entrava ben poco. I membri della direzione collegiale che si occupavano delle scelte drammaturgiche erano stati ingenui, poiché le provocazioni di Aldo Moro<sup>2</sup> erano ancora lontane dal loro compimento definitivo.

In una burrascosa seduta del Consiglio d'Amministrazione del Teatro, i rappresentanti della sinistra comunista, che all'epoca si trovavano all'opposizione anche in consiglio comunale, chiedevano (addirittura!) la chiusura del Teatro, sostenendo che l'offeso era Lajolo. Nel corso della seduta, per evitare il peggio, suggerii al sindaco Giovanni Porcellana, che presiedeva il Consiglio, di proporre un rinvio alla stagione successiva. Nel comunicato del 31 marzo 1971 si annunciava la sospensione delle prove e la sostituzione del testo di Fusi/Lajolo con *Vita di William Shakespeare* di Angelo Dalla Giacomina. In realtà, lo spettacolo tratto da *Fiori rossi al Martinetto* non veniva allestito neppure in seguito e Federico Doglio, uno dei quattro componenti della direzione, in forma di protesta rassegnava le dimissioni. La direzione collegiale non veniva riconfermata per l'anno successivo e Gian Renzo Morfeo scriveva a proposito: «In quell'occasione (marzo 1971) furono assunti solenni impegni, anche in Consiglio Comunale, di inaugurare la stagione successiva con uno spettacolo resistente che accontentasse tutti. In effetti, come capita in questi casi, la

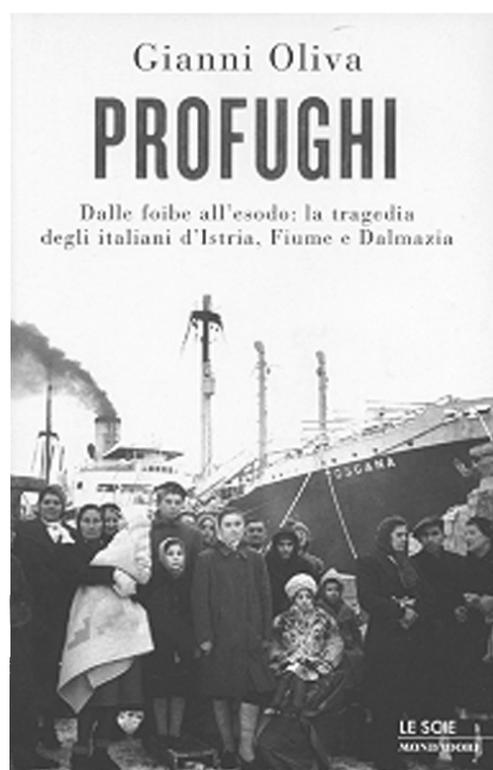
<sup>1</sup> Il sacrario del Martinetto, situato a Torino in corso Svizzera all'angolo con corso Appio Claudio, è un piccolo poligono di tiro consacrato alla memoria dei resistenti fucilati tra il settembre 1943 e l'aprile 1945 ed è stato dichiarato monumento nazionale: l'attuale sistemazione risale al 1967, quando venne deciso di mantenere il solo recinto dove erano avvenute le esecuzioni. Le origini del Martinetto risalgono alla costituzione della Regia società di tiro a segno, sorta nel 1837 a opera di un gruppo di gentiluomini torinesi. Dopo l'8 settembre 1943 veniva scelto come luogo di esecuzione delle sentenze capitali: in quel luogo, sessantuno uomini trovavano la morte sotto i colpi di giovani nazifascisti. Cfr. Valdo Fusi, *Fiori rossi al Martinetto. Il processo di Torino: aprile 1944*, Mursia, Milano 1975.

<sup>2</sup> Aldo Moro, statista (Maglie, Lecce, 1916 - Roma 1978). Deputato della DC dal 1948, fu ministro, capo del governo e segretario nazionale del Partito, che pilotò verso il centro sinistra. Ipotizzò una "terza fase" della democrazia italiana, dopo il centrismo e il centrosinistra, strategia dell'attenzione verso il Partito comunista, che sarebbe sfociata nei governi di "solidarietà nazionale". Rapito dalle Brigate Rosse il 16 marzo 1978, il suo cadavere fu ritrovato il 9 maggio.

stagione 1971-72 fu inaugurata con *Isabella comica gelosa* [spettacolo sulla Commedia dell'Arte, ndr]. Non mi risulta che ci siano state rimostranze. L'essenziale evidentemente era che la direzione collegiale fosse liquidata. Resta comunque il fatto che la direzione collegiale dello Stabile di Torino nei tre soli anni di attività (due effettivi, il terzo di sopravvivenza), nonostante le sue carenze e le sue disfunzioni, era riuscita di fatto a creare un piccolo scompiglio nel modello di teatro pubblico italiano». Io ero però riconfermato alla guida del teatro accanto al nuovo direttore artistico, Franco Enriquez, e potevo così riprendere i contatti con Valdo Fusi ed esprimergli tutto il mio rammarico e la mia solidarietà per una vicenda spiacevole provocata dalle scelte devianti di Lajolo; un vicenda che ci aveva profondamente addolorati. Essendo stato coinvolto nell'assurdo episodio della mancata realizzazione teatrale di *Fiori rossi al Martinetto* e dei veri motivi che la provocarono, sono lieto, ora, di avere l'occasione di renderne testimonianza diretta ed esplicita per un ricordo affettuoso e doveroso dell'amico Valdo.



Valdo Fusi



La copertina del libro di Gianni Oliva dedicato all'esodo Giuliano-Dalmata

ANDREA FORMAGNANA

## ESILIO

*“Solo due lagrime, una per ocio/ e po in zenocio questa tera baserò. / Solo due lagrime e 'l cuor in gola/ mia cara Pola mi te saluderò”.* Queste le calde parole cantate da Nito Staich<sup>1</sup> con la sua malinconica chitarra. Questo il ricordo di una tragedia.

La tragedia dalmato-istriana: 350mila gli esuli, 10mila gli infoibati.

Tutti vittime degli “ismi” del Novecento. Vittime sino ad ora dimenticate, vittime scomode sacrificate dalla cinica e realistica politica italiana.

Vittime, come tante, della grande guerra civile europea scoppiata nel 1914 a Sarajevo e terminata nel 1989 a Berlino.

Vittime del nazionalismo, del nazi-fascismo e del comunismo.

Italiani uccisi perché Italiani, Italiani che non avrebbero più potuto vivere da Italiani in quella che era la loro terra da generazioni.

Vittime della guerra dichiarata dal nazionalismo alle Heimat (piccole patrie) rappresentate dall'erede dell'Impero, la Casa d'Austria.

Sotto l'ala protettrice dell'aquila bicipite si poteva essere Italiani senza essere italiani. Si poteva convivere pacificamente con tutte le altre etnie perché la patria era un'idea ed un attaccamento alla terra che non escludeva la possibilità della convivenza.

Vittime due volte: orfani della loro terra ed orfani della loro idea d'Italia. Italia non madre ma matrigna. Italia che già non esisteva più. Italia uccisa da se stessa al momento dell'unificazione, Italia assassina delle sue mille Heimat (tante quante le sue città) e quindi suicida. E purtroppo questo si sta verificando oggi per l'Europa. Nel momento in cui i capi di stato ci “con-

<sup>1</sup> Triestino di nascita si trasferisce a Biella dove nel 1952 fonda il Coro Genzianella Città di Biella. Alpinista (apre cinque nuovi itinerari d'arrampicata sulle alpi Biellesi), è giornalista, direttore del «Tücc Un» foglio associativo degli alpini biellesi, collabora con la rivista “L'alpino” dell'A.N.A. nazionale e con le più prestigiose riviste d'alpinismo. Nel 1989 diviene accademico del G.I.S.M. (Gruppo Italiano Scrittori di Montagna). Muore a Biella, sua seconda patria, nel 1994.

cedono” (sembra di tornare ai tempi delle monarchie illuminate) la carta costituzionale, viene meno la millenaria idea d’Europa. Ma questa è un’altra storia.

Vittime che non hanno neppure potuto trovare il conforto di condividere la loro storia con i fratelli italiani, vittime dalla memoria ferita che mai nessuno ha voluto cercare di curargliela.

E oggi è tardi per recuperare con una giornata del ricordo istituita da una legge dello Stato. Che memoria può mai essere quella che si fa per decreto? Eppure oggi va di moda così. Il giorno della memoria di questa tragedia, il giorno del ricordo di quest’altra, il sanzionare radici culturali in una costituzione: tutti segnali dell’inesorabile declino a cui il nostro mondo sta andando incontro. Segnali di paura e di terrore. Sì, perché in questo nostro mondo supertecnologizzato abbiamo tutti una grande paura: rimanere senza memoria, non sapere più chi siamo e da dove arriviamo.

Perché questo? Perché abbiamo perso la storia, abbiamo perso i miti ed abbiamo perso la dimensione del racconto.

Solo attraverso l’esperienza vissuta, o attraverso il racconto di quell’esperienza, possiamo fare nostro un evento, un fatto, una tragedia. Quelle persone non le abbiamo mai volute ascoltare: non possiamo oggi costruire una coscienza collettiva su quegli eventi semplicemente istituendo una giornata della memoria.

Ah, se solo avessimo avuto più tempo e pazienza per ascoltare le storie delle mille Marie e dei mille Mario che non chiedevano altro se non di poter raccontare, di poter ricordare. *“Per l’esule [...] ricordare è guarire. Ricordare è come ritrovare, dopo il coma della memoria, una prima vita perduta. È come riesumare la salute dalla tomba del proprio passato”*.<sup>2</sup> Così l’esule Enzo Bettiza.

Io ho avuto una grandissima fortuna: quella di conoscere Rita, nel lessico familiare – nella nostra famiglia, come credo in tante altre, c’è un lessico proprio: quella famiglia è appellata così, quell’altra cosà, ecc. – la Rita di Pola. Lei era infatti di quella splendida città. In seguito all’annessione dell’Istria da parte della Jugoslavia di Tito dovette lasciare la sua città, approdò in Veneto dove conobbe colui che sarebbe divenuto suo marito. La nuova famiglia, come tante, lasciò il Veneto alla ricerca di lavoro in Piemonte ed arrivò nel mio paese.

Quando la conobbi, o meglio lei conobbe me – allora non potevo certo conoscere nessuno se non il seno di mia madre e le carezze di mio padre –, era già un’anziana vedova un po’ piegata con due denti e pochi capelli tirati su e tenuti fermi con quelle pinzette apposite.

Era amica di mia nonna. La nostra famiglia, come tante del paese, aveva dato un aiuto al momento del loro arrivo.

Rita abitava in un appartamento della casa adiacente la nostra, una delle

<sup>2</sup> Enzo Bettiza, *Esilio*, Mondadori, Milano 1996.

più antiche del paese, affittava dalla *madama*, una ricca signora che viveva a Torino, proprietaria di diversi immobili. La *madama*, poco prima di morire, donò questo antico palazzotto al nostro Comune, il quale decise di trasformarlo in un ospizio per anziani. A Rita venne qui offerto un posto. Offerta, con grande dignità, da lei respinta. Fu allora che dovette abbandonare quella amata casa. Il Comune le trovò un piccolo e scomodo appartamento. Lasciare quella casa, intrisa di ricordi, le costò davvero molto. Lì ritornerà negli ultimissimi anni della sua vita quando le ripide scale, di quell'appartamento di fortuna, le divennero impraticabili. Non visse più a lungo e infine le toccò in sorte quello che non dovrebbe mai capitare ad un genitore. Sopravvisse ad uno dei suoi figli.

Rita aveva una faccia scavata dalla fatica, dal dolore e dalla malinconia. Nei suoi occhi brillava il mare d'Istria.

Nei nostri lunghi incontri raccontava della sua città, del mare, dell'Arena, dei colori, dei suoni, dei profumi e degli odori della sua terra.

Tante volte, sapendo della mia visita, preparava i tipici dolci istriani, dolci comuni a quel mondo perduto che chiamiamo Mitteleuropa.

Riuscì a tornare a Pola e, rientrando in Italia, portò sempre per me oggetti dell'artigianato locale.

Nel Novanta andai io a Pola, avevo 10 anni allora. Appena seppi che avrei trascorso le vacanze nella sua città corsi da lei: le si riempì il cuore di gioia.

Al ritorno le raccontai tutto quello che avevo visto: i mille azzurri e verdi del mare, i profumi della macchia mediterranea, le pietre diroccate dell'Arena, la bellezza della costa e delle sue piccole cittadine, tra le quali Rovigno.

Al mio racconto i suoi occhi sembravano trovare la giovinezza: era felice.

Mi aveva regalato l'amore per la sua terra ed il ricordo di una tragedia: l'esodo.

Esodo al quale seguirà una vita da esule: una vita in esilio.

*L'esilio è simile ad una lebbra leggera, gassosa, che con un logorio diluito nel tempo, sfigura e corrompe a poco a poco l'organo della memoria. Infatti, prima ancora che la psiche, è la scatola chimica della memoria la preda preferita di questa strana malattia dello spirito: questa necrosi indolore, che non s'avventa come una fiera carnivora sui ricordi, ma s'insinua piuttosto in essi come un gas nervino, ustionandoli e strinandoli a fuoco dolce. Il gas, attaccando con le sue esalazioni abrasive i tessuti della corteccia cerebrale, propaga e stende insicurezza mnemonica, dubbi, sospetti, buchi neri e coltri di tenebra sul fantasma della prima vita improbabile già vissuta dall'esule nella terra natia. Trasforma la memoria in memoria esiliata, la sommerge nell'amnesia, la rende sorda all'appello della rievocazione, refrattaria persino ai richiami della nostalgia.*

*La sindrome da esilio, quel particolare malessere d'estrazione e d'illusorietà esistenziale che perseguita l'esule ovunque egli si trovi...*<sup>3</sup>

Esilio come malattia dell'anima. Esilio da una patria. Una patria che può essere una terra, che può essere un'idea, o che può essere entrambe. Esilio che è alla base di tantissime esperienze letterarie e che forse accomuna tutti i grandi scrittori ed intellettuali della *Mitteleuropa* e non solo. Roth, Canetti, Kafka, Musil, Kundera, Svevo, Bettiza, Magris, Fejto...

Esilio è vivere in un mondo che non si sente più come proprio. È una condizione bidimensionale, non è relativa solo allo spazio, concerne anche il tempo.

Marai, a conclusione delle sue confessioni descrive cosa sia questo esilio.

*Sapevo che non avrei più potuto legarmi incondizionatamente a nessuno... [...] Il mondo in cui vivevo era il primo a non credere più né alla pace né alla guarigione.[...] I paesaggi della vita erano avvolti in una luce sinistra. Vivo in un mondo oppresso dalla paura e dal sospetto [...]. Gli ideali in cui mi hanno insegnato a credere sono diventati anticaglie arrugginite da gettare nella spazzatura; l'istinto del gregge ha imposto il suo regime di terrore a territori immensi che un tempo facevano parte di un mondo civile. La società in cui vivo è diventata indifferente non soltanto ai massimi valori dello spirito, ma anche allo stile umano e intellettuale della vita quotidiana. [...] Questa è l'epoca in cui devo vivere e lavorare come meglio posso. Il che mi costa una grande fatica. Talvolta mi accorgo sbalordito, che in fondo all'animo e nei gusti mi sento più vicino ad un sessantenne che a un giovane di venticinque anni. E non accade solo a me, ma a tutti noi che siamo nati nell'ultimo momento glorioso della nostra classe sociale (la borghesia). Chi scrive oggi sembra voler testimoniare dinanzi alla posterità che il secolo in cui venimmo al mondo proclamò un tempo il trionfo della ragione.*<sup>4</sup>

Più che un esilio da una terra, un esilio dal tempo. Vivere in questa situazione “*costa una grande fatica*”, fatica a cui alcuni non hanno saputo resistere, tra questi i torinesi Pavese e Levi – Torino, del resto, come Vienna, è la capitale di un mondo che non esiste più – e lo stesso Marai.

Così, nella più totale indifferenza, anche oggi stiamo esiliando nostri concittadini e, presi dalla schizofrenia, pur non sapendolo, concorriamo ad esiliare la nostra coscienza, il nostro animo, noi stessi.

Alla luce dei recenti fatti internazionali risuonano di grande attualità le parole di Sandor Marai contenute nell'ultima sua opera pubblicata in Italia

<sup>3</sup> Enzo Bettiza, *Op. cit.*

<sup>4</sup> Sandor Marai, *Confessioni di un Borghese*, Adelphi, Milano 2003.

da Adelphi, *Terra Terra*, opera questa che riprende e approfondisce il discorso intorno all'esilio. Marai descrive il sistema che più d'ogni altro nega all'uomo la patria, il sistema che ruba all'uomo l'anima: il comunismo.

Marai lascia la sua patria materiale per salvare la patria spirituale, torna a Parigi per ritrovare l'Europa, sua vera patria che neppure qui trova più. Marai andrà a cercarla negli USA ma la sua ricerca sarà vana e si concluderà nel 1989.

Marai scrive: *“Perché qualcosa c'era in Europa, ne avevo parlato e scritto anch'io, che forse ingenuamente veniva chiamata "vocazione"... Parola altisonante, che per la mia generazione conteneva tuttavia una qualche realtà, pur se stemperata nelle chimere. La consapevolezza che nascere in Europa, essere europei, non fosse solo uno stato naturale o di diritto, ma una confessione di fede. Tale vocazione, però, qui non la si sentiva più – in niente e in nessuno. Vecchi politici sapienti parlavano già della necessità di creare una comunità economica europea, contro e al di sopra degli interessi nazionalistici.: eppure un'Europa unita economicamente ma sorda alla propria vocazione non poteva essere la forza mondiale dei secoli andati – quando era consapevole della propria vocazione e credeva in se stessa.*

*[...] Ma quale consapevolezza della vocazione aspettava me, il viandante arrivato in Occidente dalla provincia? Dov'erano l'Ideale, la Buona Novella evangelica così diversi e tanto superiori agli annunci pubblicitari di una civiltà erosa, prosciugata? Vi era stata una cultura, quella europea, che per migliaia di anni aveva significato, per coloro che avevano vissuto in seno ad essa, vocazione. Ora ne avevano fatto merce da esportare. Made in Europe...*

*[...] Un'Europa che sperimenta l'unificazione del mercato comune conserva ancora nella letteratura e nell'arte la traccia della consapevolezza europea? Oppure questa consapevolezza è già lontana dal nostro continente, dall'altra parte dell'oceano?”<sup>5</sup>*

Un'Europa, una patria dell'anima che non esiste più e che forse è già davvero stata sostituita da quello che Oriana Fallaci, anch'essa autoesiliata, definisce Eurabia. Eurabia in cui ci sentiremo sempre più in esilio.

<sup>5</sup> Sandor Marai, *Terra Terra*, Adelphi, Milano 2005.



Il Quirinale

TITO LUCREZIO RIZZO

DI ALCUNE ATTRIBUZIONI NOTE E MENO NOTE  
DEL CAPO DELLO STATO

*A far data dalla presidenza Pertini il ruolo del Capo dello Stato, pur restando nella cornice formale della vigente Costituzione, è divenuto sempre più incisivo, sia per l'indole di coloro che si sono avvicinati a ricoprire tale carica, sia per l'oggettivo vuoto di potere venutosi a determinare al tramonto della cosiddetta "Prima Repubblica", con la crisi dei partiti tradizionali e lo sconfinamento di parte della Magistratura nell'ambito del potere legislativo.*

*Il caos istituzionale che ne è derivato, è stato in parte mitigato dagli interventi fattisi progressivamente più frequenti su questioni di rilevanza istituzionale, ad opera dei vari Presidenti della Repubblica succedutisi nel tempo, diversamente interpreti della "terzietà" del ruolo rivestito.*

*L'autore del presente saggio, partendo da tali premesse, ha ritenuto utile approfondire lo studio di alcune tematiche, poco o nulla considerate dalla pur copiosissima dottrina esistente sulla più alta carica dello Stato, divenuta oggetto di accresciuto interesse da parte dei cittadini a causa delle ragioni anzidette.*

*Si è avvalso del metodo storico-giuridico, appreso nell'arco di circa trent'anni di collaborazione didattica e scientifica con l'Istituto di Storia del Diritto italiano nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Roma La Sapienza, nonché della conoscenza acquisita sul campo in 25 anni di carriera come funzionario della Presidenza della Repubblica.*

*Dal sincretismo tra le due esperienze così maturate, è nato questo testo, fedele all'insegnamento crociano della Lex cum moribus, cioè dell'analisi delle norme in stretta relazione con il divenire storico.*

*L'Autore ha lavorato su fonti dirette all'Archivio centrale dello Stato di Roma; all'Archivio segreto ed alla Biblioteca del Vaticano; nonché su testi rari della Biblioteca della Presidenza della Repubblica (di cui è stato direttore) e su fonti dell'Archivio del Quirinale; su testi della Biblioteca del*

*Ministero della Giustizia; su Atti parlamentari e Stampa d'epoca e contemporanea. Ciò al fine di aprire le porte di un mondo sconosciuto ai più, in merito al Capo dello Stato ed al suo apparato di supporto.*

*Ecco dunque il saggio introduttivo a carattere generale sui poteri noti e meno noti del Capo dello Stato, seguito da quello sulle adesioni presidenziali non codificate (Alti Patronati, premi e messaggi); quindi quello sulla sua Consorte, il cui ruolo -ove esercitato- è stato tutt'altro che marginale. Di poi troviamo uno spunto di riflessione sull'assistenza spirituale al Presidente ed al suo apparato di supporto, operante anche durante settennati "laici", riflessione questa preliminare all'approfondimento sul Segretariato generale, che amministra la Dotazione immobiliare e mobiliare del Capo dello Stato. In ultimo vi è una disamina approfondita sul potere di grazia, sotto un profilo strettamente giuridico.*

*L'Autore ha tenuto conto, nell'elaborazione del testo, anche di alcune sue precedenti indagini apparse sulla Rivista della Guardia di Finanza, per un nuovo discorso di insieme organico, attuale e di più ampio respiro, in una panoramica a tutto campo sugli aspetti meno conosciuti intorno all'istituzione più alta dello Stato.*

#### *1. Di alcuni poteri noti e meno noti del Capo dello Stato.*

Allorché si parla di poteri noti e meno noti del Capo dello Stato, ci si riferisce usualmente a quelli previsti nella Costituzione, tralasciando quelli impalpabili, ma non per questo privi di rilevanza, che di fatto derivano dall'autorevolezza collegata oggettivamente a tale carica, e soggettivamente alla personalità di chi è chiamato a ricoprirla.

L'attuale Presidente usa con discrezione quei poteri di "moral suasion" già riferiti nel passato ai Sovrani costituzionali inglesi, che si sostanziano fondamentalmente nel consultare, incoraggiare, ammonire. Einaudi amava al riguardo precisare che i suoi suggerimenti erano solo delle "riflessioni, non consigli, né avvertimenti".

Sulla scia di tale illustre predecessore, come lui già Governatore della Banca d'Italia, come lui attento a discernere la laicità dello Stato dalla profondità dei propri convincimenti religiosi, il presidente Ciampi ha saputo risvegliare con il suo personale esempio la fierezza e l'orgoglio dell'identità nazionale, sdoganando la parola "Patria" troppe volte relegata nei recessi dell'anima e non più pronunziata, come se si trattasse di un termine obsoleto, espressivo di un sentire non più avvertito.

Il ripristino della festa del 2 giugno e della parata ai Fori imperiali, la rinnovata attenzione al Tricolore: questi sono solo alcuni dei segni del risveglio delle coscienze operato grazie alla parola pacata, equilibrata, sobria, e proprio per questo più incisiva, di un Uomo nel quale tutti gli italiani si riconoscono senza distinzioni di parte.

Tutore supremo della Costituzione scritta, il presidente Ciampi si è rivelato altresì espressione alta della cosiddetta “costituzione materiale”, cioè dell’insieme di quei valori (famiglia, fede, Patria) in cui continua a credere ed a consentire la maggioranza del nostro popolo.

L’impegno presidenziale è legato alla valorizzazione delle autonomie locali, che deve avvenire, come instancabilmente ripete il Capo dello Stato, “razionalmente”, al fine di rafforzare cioè e non di indebolire l’unità nazionale.

Del pari i suoi accorati richiami per la compiuta realizzazione della comune casa europea, ben si armonizzano con quell’amore per la propria nazione, che già Benedetto Croce nella sua *Storia d’Europa* così aveva mirabilmente descritto: “Come un napoletano dell’antico Regno o un piemontese del Regno subalpino si fecero italiani non rinnegando l’essere loro anteriore, ma innalzandolo e risolvendolo in quel nuovo essere, così e francesi e tedeschi e italiani e tutti gli altri si innalzeranno a europei e i loro pensieri indirizzeranno all’Europa e i loro cuori batteranno per lei come prima per le patrie più piccole, non dimenticate già, ma meglio amate”<sup>1</sup>.

Venendo alle attribuzioni codificate del Presidente della Repubblica, è il titolo II della II parte della Costituzione (artt. 83-91) che lo riguarda direttamente.

Per sommi capi ci limiteremo a ricordare che egli rappresenta l’unità nazionale, quale “potere neutro” al di sopra ed al di fuori del legislativo, dell’esecutivo e del giudiziario.

Quando si parla di “esternazioni” del Capo dello Stato, ci si riferisce ad una consuetudine che, preso vigore a partire dal presidente Pertini, consistette nel rivolgersi direttamente ed in maniera informale all’opinione pubblica, e quindi si tratta di un’ipotesi ben diversa da quella delineata dal legislatore costituente.

Quest’ultimo ha contemplato il “messaggio”, che il Presidente può inviare solo alle Camere prima di promulgare una legge per chiederne motivatamente il riesame (art.74), o per richiamare la loro attenzione su alcuni problemi avvertiti dalla collettività e non tradotti in appropriate soluzioni legislative.

A tal riguardo possiamo ricordare, a titolo di esempio, quello con cui il presidente Ciampi il 16 dicembre 2004 ha invitato il Parlamento ad effettuare una nuova delibera in merito alla legge per la riforma dell’ordinamento giudiziario, ritenuta lesiva dell’autonomia e dell’indipendenza della Magistratura costituzionalmente garantita, a causa dei nuovi poteri conferiti dalla legge in esame al Guardasigilli.

Il Capo dello Stato ha lamentato altresì l’oscurità di un testo legislativo, in cui un articolo compendia ben 49 commi! Ciò, oltre a renderne difficile la comprensione, appare in contrasto anche con l’art.72 della Costituzione,

<sup>1</sup> B. Croce, *Storia d’Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari, 1981, p. 315 (1ª ediz., 1932).

che prescrive che le leggi siano approvate articolo per articolo, oltre che con il voto finale<sup>2</sup>.

Una particolare funzione di garanzia è espletata dal Capo dello Stato quale Presidente del Consiglio superiore della Magistratura e del Consiglio supremo di Difesa, al fine di salvaguardare l'autonomia di due settori vitali dello Stato da qualsivoglia condizionamento di parte.

Il potere di nominare il Presidente del Consiglio dei Ministri, in seguito alla riforma del sistema elettorale, è divenuto vieppiù vincolato alle indicazioni scaturenti dalla coalizione elettorale vincente.

Occorre la firma sia del Capo dello Stato, che del Presidente del Consiglio per tutti gli atti che hanno valore legislativo e per gli altri indicati dalla legge (art. 89 Cost.).

La regola comune per gli atti privi del richiamato valore, è che debbano essere firmati dai Ministri proponenti, che ne assumono la responsabilità.

La necessaria compresenza delle due firme, non deve trarre in inganno circa la pariteticità delle volontà rilevabile dalle firme stesse, poiché nella netta maggioranza dei casi, si tratta di atti *sostanzialmente* ministeriali: es. la ratifica dei trattati internazionali, la promulgazione delle leggi, la nomina degli alti funzionari dello Stato, l'indizione delle elezioni...

Nei casi meno frequenti, dove appare preminente la discrezionalità del Presidente della Repubblica, la controfirma del Ministro assicura la compatibilità tra gli interessi di cui è latore il Governo, con quelli generali di cui è esponente il Capo dello Stato; viceversa allorché prevale la volontà ministeriale, è il Presidente che apponendo la sua firma, garantisce che l'atto espresso da una maggioranza di parte, sia in armonia con l'utilità dell'intera collettività nazionale. Atti che la prevalente dottrina considera sostanzialmente presidenziali sono per esempio: la nomina dei Senatori a vita, quella di cinque Giudici costituzionali, l'invio di messaggi alle Camere cui si è accennato, il conferimento di onorificenze *motu proprio*, il potere di grazia.

Altri ve ne sono, non contemplati nella Costituzione, ma disciplinati da prassi ereditate dall'età regia e per i quali non si pone alcun problema di interpretazione circa la corrispondenza tra la forma e la volontà che vi è espressa, in quanto riferibili solo ed esclusivamente al Capo dello Stato: ci riferiamo al potere di concedere Alti Patronati, premi o di inviare messaggi in occasione di eventi di particolare rilevanza culturale, sportiva, commemorativa o celebrativa.

Del pari la prassi regola le attribuzioni della Consorte del Presidente della Repubblica, qualora intenda affiancarlo pubblicamente nell'adempimento delle sue funzioni istituzionali.

Sconosciute ai più, e perciò forse maggiormente interessanti, sono le

<sup>2</sup> Sul punto cfr. M. Luciani, *I confini e i limiti della politica*, ne "La Stampa" del 17 dicembre 2004.

norme che riguardano l'apparato di supporto di tutte le attività del Presidente della Repubblica e che ne amministra la dotazione: il Segretariato generale della Presidenza della Repubblica. In tale ambito si è ritenuto di dare un preliminare cenno all'argomento di "nicchia" dell'assistenza spirituale al Capo dello Stato ed a coloro che con lui collaborano.

In ultimo trova spazio un argomento oggi fin troppo noto, più per gli aspetti politico-scandalistici, che per il rigore scientifico con cui andava sin dall'origine impostato: quello del potere di grazia presidenziale. Potere che, paradossalmente, è stato costantemente snaturato da una prassi incostituzionale.

## *2. Le adesioni presidenziali non codificate.*

L'istituto dell'Alto Patronato del Capo dello Stato nell'età repubblicana si ricollega direttamente a quello vigente nel periodo regio, restando la sua disciplina affidata alla prassi, così come avviene anche in altri Paesi.

Prassi non significa assenza di regole, bensì mancanza di norme scritte, il che, se per un verso rende meno agevole il compito dell'interprete che non è confortato dall'oggettivo riscontro di un testo da esaminare, conferisce però maggiore importanza all'interpretazione stessa, che si può porre come fonte di cognizione di questa forma di "diritto vivente", particolarmente dinamico e costantemente al passo con il divenire sociale.

Un'affinità in un senso lato potrebbe ipotizzarsi con la materia delle onorificenze al merito della Repubblica Italiana, che è disciplinata da norme analitiche<sup>3</sup>, non suscettibili tuttavia di interpretazione analogica poiché le onorificenze sono atti volti a gratificare le singole persone che ne sono insignite, gli Alti Patronati viceversa – anch'essi con valenza prevalentemente onorifica – vengono a dare lustro a manifestazioni o, molto di rado, ad istituzioni.

L'Alto Patronato costituisce oggi la più elevata forma adesiva con la quale il Presidente della Repubblica intende significare il suo ideale apprezzamento ad iniziative ritenute particolarmente commendevoli, sulla scia di una consolidata prassi esistente già in età monarchica.

Nel nuovo regime repubblicano scomparvero gli Alti Patronati della Regina e dei Principi, senza in genere alcuna sostituzione con ipotizzabili figure corrispondenti per la Consorte del Presidente della Repubblica o per i suoi figli, poiché i membri della famiglia della più alta carica repubblicana, non hanno la rilevanza pubblicistica che era propria della Famiglia Reale.

Sono rimasti gli Alti Patronati della massima autorità istituzionale, ieri il

<sup>3</sup> V. innanzi tutto l'art. 87 Cost. che riserva al Capo dello Stato il potere del relativo conferimento; indi la legge 3 marzo 1951, n. 178; il D.P.R. 3 maggio 1952, n. 458; il D.P.R. 31 ottobre 1952; l'art. 498 c.p. sull'usurpazione dei titoli onorifici.

Re ed oggi il Presidente della Repubblica, con il coinvolgimento del Segretario generale della Presidenza della Repubblica, che ha sostituito il Ministro della Real Casa.

Parimenti sono rimaste le forme adesive che possono essere concomitanti o alternative all'assegnazione dell'Alto Patronato, quali i messaggi o i premi di rappresentanza (coppe, targhe, medaglie).

L'istanza per la concessione di Alto Patronato, per un singolo evento ovvero per un ente o istituzione, può essere inoltrata da persona che vi abbia immediato interesse in ragione della funzione rivestita (legale rappresentante, organizzatore, promotore, presidente, amministratore delegato...), direttamente al Capo dello Stato o per il tramite della Prefettura territorialmente competente, che è quella del luogo dove ha sede l'ente organizzatore. L'inoltro può avvenire anche attraverso la Presidenza del Consiglio e l'alternativa fra le tre tipologie di spedizione della richiesta, è conforme ad una prassi che risale direttamente all'età regia<sup>4</sup>.

Nella domanda vanno fornite informazioni il più possibile dettagliate circa il tipo della manifestazione per la quale si desidera l'Alto Patronato, e/o eventualmente altra forma adesiva da parte del Capo dello Stato, circa il tempo ed il luogo le modalità di svolgimento, i componenti dell'eventuale comitato scientifico, le finalità che si intendono perseguire ed ogni altra notizia che si ritenga utile allo scopo.

Va da sé che il Capo dello Stato stesso può concedere d'ufficio siffatto riconoscimento, parimenti ai premi o all'invio di messaggi, ogni qualvolta ne ravvisi l'opportunità, a prescindere da un'esplicita richiesta degli interessati.

L'istruttoria ordinaria per la generalità dei casi, compete alla Divisione Adesioni, Patronati e Premi, inquadrata attualmente nella Segreteria generale in base al D.P. n. 48 N/2003.

Ivi viene compiuta una prima valutazione sulla configurabilità dell'Alto Patronato in astratto, che di norma riguarda iniziative a carattere scientifico, artistico, solidaristico, culturale, rievocativo o sportivo, di particolare rilevanza, significato ed interesse e quindi in ambito non meramente locale e con esclusione di quelle nelle quali prevalgono aspetti e finalità lucrative.

Valutato dunque il *fumus boni iuris*, si procede alla rituale istruttoria attivando la Presidenza del Consiglio, il cui parere è meramente consultivo e verte prioritariamente sulla valenza oggettiva delle manifestazioni; quindi sono consultati gli organi periferici del Ministero dell'Interno, in merito all'affidabilità soggettiva dei promotori, degli organizzatori e dei richiedenti, oltre che alle modalità di svolgimento della manifestazione considerata.

<sup>4</sup> In più di un'occasione peraltro la Presidenza del Consiglio ritenne di poter rivendicare a se medesima il vaglio preventivo delle richieste di Alto Patronato, che dovevano pervenirle tramite le Prefetture. Al riguardo v. le circolari 43168/3.3.9 del 1° dicembre 1955; 43168/4.1 del 23 novembre 1967; 13554/12.1 del 22 marzo 1978 ed infine 13554/12.1 del 7 settembre 1981.

Sono sovente coinvolti anche i Ministeri *tecnicamente* competenti in base alle fattispecie da considerare (es. la Sanità per i congressi di medicina, la Difesa per le celebrazioni patriottiche, le Risorse agricole per i simposi agro-alimentari). Rilevanti sono poi i dati circa gli eventuali risultati conseguiti negli anni precedenti per pregresse edizioni della stessa manifestazione, nonché le notizie che gli organizzatori stessi possono fornire inviando cataloghi, materiale illustrativo ed audiovisivo.

In base alle risultanze così acquisite, il Capo della Divisione ne sintetizza il tenore, evidenziando sia gli elementi *ad adiuvandum* che quelli *ad opponendum*, e redige allora una sua motivata proposta per la concessione o meno dell'Alto Patronato o di forme adesive di altro tipo alternative o concomitanti (messaggi o premi di rappresentanza).

Mancando norme scritte, hanno un certo peso i precedenti che riguardano fattispecie analoghe, senza che tuttavia possano ritenersi vincolanti, dal momento che si rendono necessarie approfondite valutazioni caso per caso e dato che in manifestazioni all'apparenza omogenee, si rilevano sempre caratteri peculiari a ciascuna di esse, con differenze di sostanza<sup>5</sup>.

L'assenza di riferimenti normativi predeterminati impone una particolare cautela nelle istruttorie, per il nocumento che potrebbe indirettamente ricevere la figura del Presidente della Repubblica da un Alto Patronato eventualmente concesso ad iniziative che dovessero risultare carenti dei presupposti necessari, ma anche per la tutela di coloro che assumono impegni, anche a carattere oneroso, verso manifestazioni che fruiscono dell'ambito riconoscimento.

La proposta del Capo della Divisione viene poi vagliata dal Direttore della Segreteria generale (che è attualmente anche Vice Segretario generale) che può apporvi le proprie osservazioni prima dell'esame da parte del Segretario generale, al quale spetta la decisione finale su delega del Capo dello Stato o di riferirne a quest'ultimo per una sua diretta determinazione.

Il Presidente della Repubblica, il Segretario generale o il Vice Segretario generale, possono altresì disporre un supplemento di istruttoria, allorché non ritengano sufficienti gli elementi raccolti ai fini decisori.

Una volta determinata la concessione, ne viene data notizia al richiedente con telegramma del Segretario generale, mentre con nota d'ufficio a cura del Capo della Divisione competente, ne vengono informati anche la Presidenza del Consiglio, il Senato e la Camera dei Deputati.

<sup>5</sup> Ad esempio nelle rassegne fieristiche insieme ad eventuali aspetti culturali o solidaristici, oggi come in età regia sono presenti profili commerciali, il che non deve ritenersi di per sé un elemento preclusivo, se si concretizza nella promozione di un intero comparto dell'economia nazionale (es. il miele, l'olio, lo spumante...) con effetti benefici per il made in Italy all'estero. Viceversa la preclusione appare prudente, nel caso che dall'Alto Patronato possa trarre utilità una singola impresa.

Riteniamo utile una breve comparazione con gli Stati Uniti d'America, dove esiste il prestigioso premio "E Star", che il Presidente conferisce quale riconoscimento alle imprese che si sono distinte nella promozione o nell'incremento dell'esportazione di prodotti nazionali. Il relativo materiale esplicativo ci venne fornito dalla gentile dottoressa Maria Carla Caporilli Burattin, dell'U.S.I.S. presso l'Ambasciata degli Stati Uniti in Italia.

Esiste presso la Divisione in questione un Albo degli Alti Patronati, per dare certezza agli avvenuti conferimenti con data e numero progressivo, ma con valore esclusivamente interno poiché della concessione fa fede all'esterno solo il telegramma citato.

Nel corso del corrente settennato sono stati conferiti in media 670 Alti Patronati all'anno.

Nel caso di determinazione negativa o di scelta di altre forme di adesione presidenziale (messaggio, premio), i richiedenti ne vengono comunque informati.

In materia di finanziamenti riteniamo utile ricordare, ad esempio, il D.L. 7 settembre 1987, n.371 riguardante *“Interventi urgenti di adeguamento strutturale e funzionale di immobili destinati a musei, archivi e biblioteche e provvedimenti urgenti a sostegno delle attività culturali”*, convertito nella legge 29 ottobre 1987, n.449 (Gazzetta Ufficiale 3 novembre 1987), che all'art. 4, quarto comma, testualmente recitava: *“Per il sostegno di attività ed iniziative di particolare prestigio culturale promosse, nell'anno 1987, da amministrazioni comunali e provinciali, ovvero da enti e fondazioni con il patrocinio<sup>6</sup> del Presidente della Repubblica e con il contributo finanziario delle Regioni, è autorizzata la spesa di 2.500 milioni. Il Ministro per i Beni Culturali e Ambientali, entro 120 giorni della data di entrata in vigore della legge di conversione del presente decreto, assegna tali contributi agli enti promotori”*.

Il successivo art. 5 precisava che le attività in questione riguardavano il restauro dei beni culturali pubblici e privati e la realizzazione di manifestazioni culturali, artistiche, congressuali e scientifiche, a carattere anche internazionale.

La *“ratio”* della norma nel suo insieme si evince dalla Relazione della VII Commissione permanente (Cultura, scienza e istruzione) della Camera dei Deputati<sup>7</sup> al previo disegno di legge dove il relatore, on. Mauro Del Bue, aveva precisato che gli interventi finanziari proposti erano indirizzati *“a sostegno di manifestazioni celebrative e ad iniziative culturali che rispondano a taluni criteri individuabili in modo da evitare che possano essere concessi indiscriminatamente contributi ad iniziative non valide culturalmente”*.

È dunque chiaro che in tale ottica l'Alto Patronato presidenziale costituiva la massima garanzia di serietà circa l'accertato spessore delle iniziative interessate ad ottenere sostegni finanziari.

A corollario di tutto ciò, considerato che anche al di fuori di espresse previsioni legislative, per prassi che si è vista risalente all'età regia, l'Alto Patronato può incidere sull'accesso ad erogazioni pubbliche o private,

<sup>6</sup> È singolare l'atecnicità del legislatore che parlava impropriamente di “patrocinio” del Presidente della Repubblica.

<sup>7</sup> A.P.C., atto 1461 A del 9 ottobre 1987.

un'indebita sua menzione nel caso che non sia stato concesso, può integrare la fattispecie penalmente rilevante della truffa semplice se la parte lesa è un privato (art. 640 c.p.) o della truffa aggravata (art. 640-bis c.p.) se vi è stato contribuito, finanziamento o mutuo agevolato da parte dello Stato, di enti pubblici, o dell'Unione Europea.

L'Alto Patronato è la più prestigiosa forma adesiva in astratto, a livello istituzionale, e tale dizione può essere usata solo in riferimento al Capo dello Stato, mentre per gli altri organi dello Stato o enti pubblici i riconoscimenti ad esso analoghi sogliono definirsi "Patrocini"<sup>8</sup>.

Si tratta di un atto che il Presidente della Repubblica compie al di fuori e al di sopra delle manifestazioni o degli enti interessati, che pertanto non equivale all'adesione o alla presidenza di Comitati d'Onore, la quale ultima farebbe venir meno la sua "terzietà".

L'atto in parola ha natura amministrativa, non avendo alcuna caratteristica di tipo giurisdizionale o normativo, e più precisamente è una manifestazione di volontà ampiamente discrezionale in merito alla sua emanazione o meno.

È un atto presidenziale sia nella forma, non essendovi l'obbligo della controfirma previsto dall'art. 89 Cost. per la generalità degli atti riferibili al Capo dello Stato, che nella sostanza, poiché la relativa decisione compete direttamente o mediatamente al Capo dello Stato stesso.

A fronte di esso non è ipotizzabile alcun diritto soggettivo o interesse legittimo, per cui innanzi ad una negata concessione, non è esperibile alcun rimedio amministrativo.

La sua validità non si estende ad iniziative collaterali o successive; mentre resta in vigore nel caso che l'evento per il quale è stato concesso, assuma forma itinerante, ovvero ne sia stata procrastinata la data di realizzazione.

L'Alto Patronato ordinario concesso da un Presidente della Repubblica per un'iniziativa in calendario dopo la scadenza del suo mandato, mantiene la sua validità senza bisogno della conferma da parte del successore, la quale viceversa è indispensabile per gli Alti Patronati permanenti.

Molto raramente e con estrema cautela viene conferito l'ambito ricono-

<sup>8</sup> Vogliamo qui ricordare che mentre per l'Alto Patronato presidenziale manca una disciplina legislativa, essa è presente ad esempio per il Patrocinio della Regione Lombardia, in base alla L.R. 12 settembre 1986, n.50, pubblicata nel 1° supplemento ordinario al Bollettino Ufficiale del 17 settembre 1986, n.38, della Regione stessa. Ivi è regolamentato il Patrocinio a favore di enti, associazioni ed iniziative d'interesse regionale. L'art. 2 della norma in questione prevede che la Giunta regionale deliberi l'adesione della Regione ad associazioni, comitati e persone giuridiche a carattere associativo, che perseguano finalità di carattere generale, non si propongano finalità di lucro, svolgano un'attività diretta a promuovere iniziative di rilevante valore scientifico, o iniziative comunque rilevanti per l'esercizio delle competenze regionali. Tali requisiti devono essere previamente accertati dalla Giunta regionale e devono trovare riscontro nello Statuto dell'ente, ove questo sia dotato di personalità giuridica. Queste fattispecie, ricorrenti a livello regionale, hanno quel *carattere permanente*, che è rarissimo riscontrare nelle concessioni a livello presidenziale. Per le singole manifestazioni, il Patrocinio deve essere chiesto dai promotori con motivata istanza da presentarsi al Presidente della Giunta regionale, che può concederlo con proprio decreto.

scimento a rassegne o iniziative culturali che riguardino artisti viventi, salvo che non si tratti di persone di eccelso livello e con supporti organizzativi di prim'ordine, nel qual caso il Patronato assume un valore meramente ricognitivo del valore intrinseco degli interessati.

Del pari non suole concedersi l'Alto Patronato per eventi che sono rappresentati in fase ancora meramente ideativa e senza un minimo di struttura organizzativa, che consenta di prevederne ragionevolmente la realizzazione.

I Patronati *ex lege* sono fattispecie assai rare, fra le quali possiamo ricordare quelle introdotte con: legge 13 ottobre 1962, n. 1496 (Gazzetta Ufficiale 31 ottobre 1962, n. 276) concernente modifiche all'ordinamento dell'Associazione italiana della Croce Rossa, che all'art. 1 stabilì: "L'associazione italiana della Croce Rossa è posta sotto l'Alto Patronato del Presidente della Repubblica"; legge 26 ottobre 1962, n. 156 (Gazzetta Ufficiale 28 novembre 1962, n. 303) che all'art. 2 recita: "*L'Ordine Mauriziano ha personalità giuridica di diritto pubblico, è posto sotto l'Alto Patronato del Presidente della Repubblica e la vigilanza del Ministero per l'Interno*"; legge 14 luglio 1993, n. 249 (Gazzetta Ufficiale 24 luglio 1993), che istituì sotto l'Alto Patronato del Capo dello Stato un Comitato nazionale composto dai Presidenti delle Associazioni combattentistiche e partigiane, erette in enti morali, costituitesi in Confederazione a partire dal 1979, con il compito di proporre ed organizzare, d'intesa con il Ministero della Difesa, della Pubblica Istruzione e dei Beni Culturali, nel triennio 1993-1995, manifestazioni celebrative ed iniziative storico-culturali, sul piano nazionale ed internazionale, per il cinquantesimo anniversario della Resistenza e della Guerra di Liberazione.

Un cenno a parte meritano gli Alti Patronati permanenti, già presenti in età regia, che riguardavano nella loro soggettività enti, istituzioni o associazioni, e non singoli eventi definiti nel tempo. La loro durata era naturalmente legata a quella della vita dell'autorità che li concedeva. Con l'avvento della Repubblica, viceversa, tale riconoscimento è divenuto rarissimo, in linea con un indirizzo di particolare cautela dovuto all'eccezionale rilievo assunto da tale forma di adesione, che necessariamente presuppone la durezza dei requisiti originariamente accertati al momento della concessione.

L'Alto Patronato in questione, conferito ad enti in senso lato che appaiono meritevoli di particolare considerazione per i compiti e le finalità perseguite, esaurisce la sua valenza nell'arco del mandato presidenziale cui va riferito e pertanto, se gli interessati intendono continuare ad avvalersi di tale ambitissimo riconoscimento, devono rinnovare la relativa istanza all'inizio di ogni nuovo settennato.

Non esistono automatismi nella conferma della concessione, essendo ogni Capo di Stato pienamente libero di seguire o meno gli indirizzi del predecessore.

Va da sé che ove non siano emersi nell'istruttoria avviata *ex novo*, elementi ostativi assenti in precedenza, il Presidente della Repubblica subentrante è facilitato nella scelta di un rinnovo della richiesta adesione.

Gli Alti Patronati permanenti relativi al settennato Ciampi ammontano a diciannove (es. Fondazione Alberto Sordi per i giovani). Peculiare è infine la tipologia degli "Alti Patronati congiunti": nel caso di manifestazioni a carattere internazionale che si svolgono in Italia a cura di istituzioni estere, o fuori dai confini nazionali per nostra iniziativa, è prassi che possa concedersi in condizioni di reciprocità l'Alto Patronato congiunto da parte dei Capi di Stato interessati, previo espletamento della rituale istruttoria, in cui è di fondamentale importanza il ruolo del Ministro degli Esteri.

Va preventivamente verificata la disponibilità delle parti, acquisendo prima quella del nostro Presidente della Repubblica, nel caso di manifestazione italiana all'estero, o quella del Capo dello Stato straniero, nell'ipotesi di evento organizzato fuori e con svolgimento in Italia.

Seguono quindi lo scambio delle comunicazioni tramite le rispettive rappresentanze diplomatiche e le partecipazioni usuali dell'avvenuta concessione, alla Presidenza del Consiglio, al Senato ed alla Camera. Non si pone ovviamente il problema dell'Alto Patronato congiunto nel caso che il Paese cointeressato non contempli il riconoscimento in questione, nella qual ipotesi il Presidente della Repubblica italiana può procedere autonomamente nel suo apprezzamento circa il procedere o meno alla concessione a lui richiesta. Quest'ultima non appare opportuna nel caso che non vi sia un'adesione di pari calibro da parte delle autorità estere (per esempio ove il Patronato sia solo a livello di Ministro, di Ambasciatore, o di Principe di Casa Regnante).

### 3. *La Consorte del Capo dello Stato.*

È noto che nel passaggio dalla Monarchia alla Repubblica oltre ai numerosi cambiamenti intervenuti in merito alle funzioni, alle prerogative ed alle competenze istituzionali del Capo dello Stato, differente apparve anche la connotazione della sua "Famiglia", poiché - come si è già accennato - nella nuova forma di Governo ne venne meno la valenza giuspubblicistica posseduta nel periodo regio.

Ciò non significò peraltro che la figura di maggior rilievo, quella della Consorte, avesse perduto con la caduta della Monarchia ogni rilevanza ufficiale, poiché nel corso di oltre mezzo secolo dal *Referendum* del 2 giugno 1946, si sarebbe realizzata una prassi mutevole, che sembra meritevole di qualche essenziale cenno.

La prima *First Lady* italiana fu la signora Ida Pellegrini, (della quale è noto lo stile di vita austero), che con il marito (1948-1955) apparve in piena sintonia con il più generale contesto di sobrietà di un'Italia che stava fati-

cosamente risollelandosi dalle macerie del secondo Dopoguerra. Anche le forze della natura sembrarono cospirare contro l'immane sforzo della ricostruzione, prima con le alluvioni che nel 1951 colpirono vaste zone della Calabria, della Sicilia, della Sardegna e del Polesine<sup>9</sup>; poi con il nubifragio che tre anni dopo sconvolse il Salernitano: in entrambe le occasioni i soccorsi forniti dal Segretariato generale della Presidenza della Repubblica conseguirono un più elevato valore morale, grazie alla presenza operosa della Coppia presidenziale. Nella circostanza della calamità del 1951 in particolare, giunsero al Capo dello Stato offerte per £. 26.555.026<sup>10</sup>, che consentirono di allestire 14 ambulatori in Comuni che ne erano sprovvisti e di approntare (citiamo a titolo di esempio) 775 bauli - corredo (destinati specialmente a giovani sposi in difficoltà) contenenti tovaglie, coperte, lenzuola ed altri generi di prima necessità.

Nel corso del settennato in parola alcuni industriali<sup>11</sup> vollero contribuire generosamente alle attività solidaristiche del presidente e della signora Einaudi, donando letti, radio, macchine da cucire ed altri beni essenziali. Ancora a titolo illustrativo ricordiamo che il conte Marzotto fece giungere 1.200 coperte di lana, 2.100 lenzuola e 400 corredini per neonati; il sen. Pietro Bellora, presidente dell'Associazione cotoniera di Milano, spedì 3.552 metri di flanella e 400 metri di cotone; il signor Gianni Mattioli inviò 116 metri di cotone per lenzuola, federe e camicie; l'Associazione nazionale delle Industrie elettrotecniche di Milano fornì 56 radio e due fonovaligie; la ditta Coen di Torino donò 100 lenzuola; il Cavaliere del Lavoro Vittorio Necchi regalò 10 macchine da cucire.

Il tutto fu distribuito a poveri, alluvionati ed enti di beneficenza tramite il Segretariato generale della Presidenza della Repubblica, che impegnava già in proprio un terzo della dotazione annuale del Capo dello Stato, con capillari interventi assistenziali a tutto campo, compreso l'acquisto di costosi e rari medicinali, quali erano gli antibiotici negli anni Cinquanta.

Tra il 1948 e il 1955 in occasione delle festività natalizie i fanciulli indigenti di tutta Italia ricevettero dei pacchi-dono contenenti dolci, giocattoli ed abiti di lana, che furono distribuiti dalla signora Einaudi personalmente a Roma e a Napoli, con visite nelle borgate, negli orfanotrofi, negli asili e negli ospedali pediatrici.

Il campo della solidarietà fu pertanto quello nel quale, fin dagli albori della Repubblica, si connotò più marcatamente la presenza attiva della Consorte del Capo dello Stato.

Con l'elezione di Giovanni Gronchi (1955-1962) alla suprema magistratura della Repubblica, la moglie Carla Bissatini coniugò felicemente l'impegno di educatrice dei figli, che preferì seguire nella privata dimora romana

<sup>9</sup> Cfr. E. Providenti, *L'attività degli Uffici nel settennato Einaudi (1948-1955)*, Roma 1992, p. 231 segg.

<sup>10</sup> Pari ad € 402.500,00 circa attuali.

<sup>11</sup> Cfr. E. Providenti, *Op. cit.*, p. 233.

di Via Carlo Fea, con quello derivante dallo *status* di Consorte del Capo dello Stato, cui era intimamente legata la carica di Presidentessa della Croce Rossa italiana, preposta a numerose attività assistenziali<sup>12</sup>.

Donna Carla seguì con grande e partecipe sensibilità i numerosissimi casi umani che le vennero rappresentati tramite la sua Segreteria particolare, supportata dal Servizio Affari Generali.

Per citarne solo alcuni, ricordiamo che il 16 novembre 1960 l'Ufficio Relazioni con l'Estero della Presidenza della Repubblica, sollecitò il nostro Console a Capodistria per attivare i canali diplomatici al fine di impetrare la grazia del presidente jugoslavo Tito, in favore di un nostro connazionale che era recluso con l'accusa di spionaggio. La madre di quest'ultimo aveva scritto a Donna Carla per chiederle di interessarsi del caso e per ringraziarla per la sensibilità già dimostrata attraverso l'invio di "pacchidono": l'intervento andò a buon fine ed il giovane fu liberato il 28 agosto 1962.

Ancora a titolo di esempio, menzioniamo alcuni interventi effettuati dalla signora Gronchi scelti per tipologia rappresentativa di numerosi altri, quali: l'aver sostenuto una famiglia di italiani residenti nel Congo, che versava in gravi difficoltà economiche; l'aver fatto ricoverare un bambino cerebroleso; l'aver aiutato una fanciulla poliomielitica; l'aver ottenuto dal presidente Nasser la liberazione di un nostro connazionale condannato in Egitto a 15 anni di lavori forzati; l'aver fatto acquistare medicinali rari non reperibili in Italia, utili ad una malata affetta da sclerosi multipla; l'aver ottenuto il trasferimento a lavori meno usuranti, di pubblici dipendenti colpiti da gravi patologie<sup>13</sup>.

In occasione delle festività natalizie, Donna Carla proseguì nell'apprezzata tradizione della distribuzione di doni a bambini ed anziani in condizioni di indigenza.

La Signora compì numerosi viaggi istituzionali anche da sola<sup>14</sup>, offrendo un prezioso apporto al marito Presidente in tutte quelle circostanze nelle quali egli non poté intervenire direttamente, in quanto assorbito da altri concomitanti impegni pubblici.

Non deve ritenersi marginale l'attività organizzativa di numerose colazioni, thè, pranzi o ricevimenti, che sotto la forma conviviale-salottiera, erano in realtà importanti opportunità di incontro per sviluppare o rinsaldare rapporti rilevanti anche in campo internazionale.

Con una periodicità costante, la signora Gronchi incontrò in tali occasioni sia degli alti funzionari del Ministero degli Esteri, che le Consorti dei nuovi Ambasciatori che presentarono le credenziali in Italia, così come le

<sup>12</sup> V. *Atti del Segretariato generale della Presidenza della Repubblica* – di seguito indicati come A.S.P.D.R. – B92 – F. 1H. L'ultima Presidentessa della CRI quale Consorte del Capo dello Stato, sarebbe stata Donna Vittoria Leone.

<sup>13</sup> A.S.P.D.R., B95 – F. 4D; nonché B 92 e F 1H.

<sup>14</sup> A.S.P.D.R., B72.

mogli di Capi di Stato stranieri<sup>15</sup>.

Una riflessione a parte merita il problema della configurabilità o meno di forme adesive onorifiche riferibili alla Consorte del Presidente della Repubblica.

Consideriamo innanzi tutto il titolo di “Madrina d’Onore”, equivalente all’Alto Patronato, al cui riguardo può citarsi esemplificativamente la lettera che il 24 novembre 1956 ebbe a scrivere il Segretario generale della Presidenza della Repubblica, dr. Oscar Moccia, al Prefetto di Roma, in merito alla richiesta inoltrata dal direttore di una Compagnia Teatrale<sup>16</sup>, affinché Donna Carla accettasse il titolo in questione, per due recite dell’Amleto a beneficio del popolo ungherese<sup>17</sup>.

Trattandosi peraltro di una manifestazione che – secondo quanto rilevato dal Moccia – non aveva rilevanza nazionale, il Prefetto stesso fu incaricato di informare il richiedente che l’istanza, in ossequio alla prassi costantemente osservata, non trovava possibilità di accoglimento.

Di estremo interesse *a contrariis* è un significativo caso che giunse a buon fine: nel maggio del ‘59<sup>18</sup> la professoressa Polinnia Marconi chiese alla signora Gronchi il suo Alto Patronato per il dodicesimo Congresso nazionale dell’Associazione italiana Dottoresse in Medicina e Chirurgia. Dopo aver acquisito nel luglio il parere favorevole della Presidenza del Consiglio dei Ministri, il 1° agosto il Moccia comunicò all’interessata l’esito positivo della richiesta: “Sono lieto di parteciparLe – citiamo testualmente – che Donna Carla Gronchi, accogliendo il desiderio da Lei manifestato, volentieri consente che il dodicesimo Congresso dell’associazione nazionale delle Dottoresse in Medicina e Chirurgia, abbia a svolgersi sotto il suo Alto Patronato”.

Va da sé che il riconoscimento in questione, non poteva prescindere dalle stesse garanzie istruttorie che erano solite acquisirsi per il ben più diffuso istituto dell’Alto Patronato del Capo dello Stato.

Com’è noto il mandato di Antonio Segni (1962-1964) fu molto breve per il sopraggiungere di una grave malattia che lo indusse a rassegnare le dimissioni.

Nondimeno anche in tal arco di tempo la sua Consorte, Laura Carla Caprino, fu molto impegnata in attività solidaristiche, culturali e conviviali<sup>19</sup>, quali mostre, convegni, distribuzioni di pacchi dono, ricevimenti ed i tradizionali thè pomeridiani per le Consorti degli Ambasciatori accreditati e per quelle dei nostri Diplomatici.

In merito agli Alti Patronati della signora Segni<sup>20</sup>, ne ricordiamo alcuni

<sup>15</sup> P. es. nel 1957 la Regina di Giordania, nel 1959 quella di Danimarca, nel 1962 Jacqueline Kennedy e tante altre ancora.

<sup>16</sup> A.S.P.D.R., B72 F. 258/5 – 14 AG.

<sup>17</sup> Com’è noto, i moti insurrezionali d’Ungheria per liberare il Paese dal giogo del comunismo erano stati repressi nel sangue dai carri armati sovietici.

<sup>18</sup> A.S.P.D.R., B72 – F25/5 – 14 AG.

<sup>19</sup> A.S.P.D.R., F.9 e F. 403.

<sup>20</sup> A.S.P.D.R., F. 100220.

significativi esempi concessi in occasione di questi eventi: *United Nation International Children's Found* (Roma); Festa della Primavera (Manziana); Coppa *Foemina* (Abetone); Premio della Bontà (Mirandola); inaugurazione dell'ambulanza donata dalla Croce Rossa praese (Genova-Pra); Premio Cavaliere del Lavoro Amato (Positano).

Al presidente Segni, dopo una supplenza di 5 mesi esercitata dal Presidente del Senato, Cesare Merzagora, successe Giuseppe Saragat (1964-1971), vedovo della signora Giuseppina Bollani.

Alla scadenza del suo mandato, fu eletto Giovanni Leone (1971-1978), coniugato con Vittoria Michitto, che riprese le attività di rappresentanza e solidaristiche delle Consorti dei Capi di Stato che la avevano preceduta, con un fervore ed un impulso straordinari<sup>21</sup>.

Non si contano i thè, i rinfreschi, le colazioni ed i pranzi ufficiali o privati, organizzati da Donna Vittoria sia nell'ambito delle relazioni internazionali, che in quelle interne.

Interveniva sovente a congressi scientifici, concerti, rappresentazioni teatrali, prime cinematografiche, presentazioni di libri, inaugurazioni di reparti ospedalieri<sup>22</sup>, visite ad ammalati, cerimonie religiose.

In varie circostanze nelle quali non fu possibile a Donna Vittoria di presenziare ad eventi ai quali era stata invitata, scelse di partecipare simbolicamente con l'invio di doni: si può ricordare a titolo illustrativo la "Giornata della Madre", in occasione della quale inviò alla mamma prescelta un assegno di £. 100.000<sup>23</sup>.

In ordine alle forme adesive prettamente onorifiche<sup>24</sup> riferibili alla Consorte del Capo dello Stato, l'interruzione intervenuta nel settennato Saragat non era rimasta senza conseguenze, soprattutto in merito alla prestigiosa materia degli Alti Patronati, dei Comitati d'Onore e delle Presidenze Onorarie.

Significativa delle restrizioni sopraggiunte rispetto alla precedente prassi, è la nota che fu diramata agli uffici del Quirinale il 22 giugno 1972 dal Capo della Segreteria particolare del Segretario generale, che così recitava: "Con riferimento alle richieste di concessione di Alto Patronato o di partecipazione a Comitati d'onore, rivolti alla Consorte del Capo dello Stato, il signor Presidente della Repubblica ha disposto che si debba senz'altro rispondere negativamente.

Se qualche eccezione ci dovrà essere, verrà disposta personalmente dal signor Presidente. Tanto si comunica per opportuna conoscenza".

In coerenza con tale indirizzo furono declinate altresì le adesioni richieste anche a titolo di semplice associazione o di presidenza onorifica di Enti.

Tuttavia, in alternativa agli Alti Patronati, la Signora poteva concedere

<sup>21</sup> A.S.P.D.R., B 821 - F. 25100.

<sup>22</sup> P. es. il 3 febbraio 1975 presenziò a quella dell'Ortopedia del San Giacomo.

<sup>23</sup> Pari a circa 470 Euro attuali.

<sup>24</sup> A.S.P.D.R., - F. 403.

“Premi”, come testimonia una lettera scelta tra le tante: quella che il 21 ottobre 1972 il Segretario generale Nicola Picella scrisse alla signora Mercedes Gaggi, Vice Presidentessa della Sezione italiana della Federazione internazionale culturale femminile.

Essa fu redatta in questi termini: “La Consorte del Capo dello Stato ha appreso con vivo compiacimento dell’iniziativa della diciottesima esposizione internazionale di arti figurative promossa da codesta Federazione, che avrà luogo il 23 ottobre p.v. a Roma e mi incarica di esprimere i più fervidi auguri per il successo della manifestazione. Per quanto riguarda la richiesta intesa ad ottenere l’Alto Patronato della signora Leone, debbo farLe presente che, per prassi costantemente seguita, la Consorte del Capo dello Stato si è sempre astenuta da tale forma adesiva; tuttavia, a testimonianza dei propri sentimenti di vivo apprezzamento, desidera destinare gli allegati due quadretti come dono-premio per importante rassegna. Con i migliori omaggi. Picella”.

A conferma dell’indirizzo riferito, vogliamo anche far menzione della lettera che il 15 giugno 1976 l’on. Adolfo Sarti, Ministro del Turismo e dello Spettacolo, scrisse al Picella, chiedendo che Donna Vittoria concedesse il suo Alto Patronato alla XX Edizione del Torneo internazionale di calcio “U. Caligaris” di Casale Monferrato. Il 23 luglio rispose, per incarico del Segretario generale, il dr. Sergio Piscitello, Capo del Cerimoniale della Presidenza della Repubblica, suggerendo che, non essendo possibile esaudire l’istanza per prassi costantemente osservata, tuttavia, ove ciò fosse risultato gradito, gli organizzatori avrebbero potuto utilmente avanzare la richiesta di un premio di rappresentanza.

Sulla stessa scia va collocata la nota del 7 aprile 1978, indirizzata dal dr. Giovanni Viola, Vice Segretario generale della Presidenza della Repubblica, al Presidente del Gruppo Italiano delle Famiglie dei Fanciulli Subnormali di Napoli, che aveva chiesto l’Alto Patronato di Donna Vittoria ad una manifestazione da lui organizzata.

Tale nota recitava: “Non rendendosi possibile secondo la prassi costante la concessione dell’alta distinzione da parte della Consorte del Presidente della Repubblica, la signora Leone ha inteso manifestare la propria adesione alla benefica manifestazione, per la quale esprime il più vivo apprezzamento, mediante l’invio di un simbolico contributo”.

L’unica eccezione da noi riscontrata è quella del 6 aprile 1972, allorché la signora Leone intervenne alla cerimonia di benedizione della motonave “Mara Lolli-Ghetti”, accettando di esserne Madrina, con il tradizionale lancio della bottiglia per il varo simbolico della nuova unità.

Il titolo di Madrina, come si è già notato, era equivalente all’Alto Patronato.

Durante la presidenza di Sandro Pertini (1978-1985), la consorte Carla Voltolina scelse di condurre una vita appartata, al di fuori da ogni impegno ufficiale.

La stessa linea di condotta fu seguita dalla signora Giuseppa Sigurani, moglie di Francesco Cossiga (1985-1992).

Oscar Luigi Scalfaro (1992-1999), vedovo della signora Maria Inzitari, si trovò durante l'esercizio del suo mandato presidenziale in condizioni analoghe a quelle del predecessore Giuseppe Saragat.

Con l'elezione di Carlo Azeglio Ciampi, coniugato con la signora Franca Pilla, il Quirinale è tornato ad essere abitato dalla Coppia presidenziale, che ha ripristinato una consuetudine cara al cuore degli italiani, che specialmente in questa fase storica caratterizzata da forti spinte disgregatrici della famiglia tradizionale, cellula essenziale di ogni civile convivenza, hanno ricevuto un esempio luminoso di coesione domestica visibile al vertice dello Stato.

#### 4. *L'assistenza spirituale al Capo dello Stato dalla Monarchia alla Repubblica.*

Le origini dell'assistenza spirituale al Capo dello Stato possono farsi risalire al IV secolo d.C., allorché il sacerdote castrense al seguito del *Princeps* usava officiare nelle cappelle portatili o da campo che il Sovrano recava al suo seguito in zona di guerra, o celebrava discontinuamente nel *Palatium*<sup>25</sup>.

Solo a partire dai Merovingi si stabilizzò all'interno della Reggia la funzione di cui si discorre, e con i successori di Carlo Magno il suo titolare prese il nome di "Cappellano", in quanto depositario della "Cappa di S. Martino", che veniva portata nei campi di battaglia.

Conseguentemente "Cappellano palatino" (di palazzo) fu chiamato colui che era prescelto dal Re fra i sacerdoti regolarmente ordinati ed era a lui soggetto sotto il profilo temporale, mentre dipendeva dal Papa sotto quello spirituale.

I primi modelli di una compiuta organizzazione del clero palatino risalgono dunque alla Francia del IX secolo, seguiti nel tempo da analoghe strutture nelle Corti di Spagna, Portogallo, Polonia, Belgio, Germania, Inghilterra e Regno di Napoli, aventi come tratto comune una selezione circoscritta ai religiosi di estrazione nobiliare, molti dei quali in aggiunta all'attività pastorale esercitarono funzioni di consiglieri del Principe in campo amministrativo e diplomatico.

A far data dal XIII secolo si consolidò l'uso dei Monarchi di dotare di cospicue sostanze le chiese palatine, cioè gli edifici di culto con queste caratteristiche: 1) unione reale o fittizia con la residenza del Principe; 2) destinazione al servizio religioso della sua persona, della sua famiglia o della sua Corte; 3) attualità di tale destinazione.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Cfr., N. Capece Galeota, *Cenni storici sul clero della Real Cappella palatina di Napoli*, Napoli 1854, p. 3; P. Bianca Papa, *Le chiese palatine*, Catania 1910, p. 4.

<sup>26</sup> Cfr., P. A. D'Avack, *Le chiese palatine*, in "Rivista italiana di scienze giuridiche", parte I, fasc. III, 1929, p. 361.

Il compendio di tali luoghi di culto e di coloro che vi officiavano era detto “Cappella regia”. Viceversa con il termine di “Cappellania palatina” si designava l’istituto giuridico in virtù del quale chi ne era investito aveva l’onere di celebrare i sacri riti per la Reale Famiglia nell’oratorio a ciò destinato<sup>27</sup>.

Dopo il Concilio di Trento (1545) fu estesa l’esenzione dalla giurisdizione vescovile al clero di tutte le cappelle palatine degli Stati cattolici, ferma restando la soggezione di detto clero ai rispettivi Cappellani maggiori, i quali ultimi dipendevano dal Papa in ordine ai dogmi, alla fede e alla morale.

Particolarmente ampia fu la competenza del Cappellano maggiore di Sicilia, dotato di titolo episcopale, che a partire dal Settecento, oltre a guidare il clero palatino isolano, fu preposto a tutti i Cappellani militari del Regno, con l’attributo di “Ordinario Prelato”<sup>28</sup>.

Dopo l’Unità d’Italia, il Sovrano sabaudo assunse tutti i diritti ed i privilegi già appartenuti alle cessate dinastie ed unificò in un’unica Cappella regia e sotto un unico Cappellano maggiore le analoghe istituzioni degli Stati preunitari<sup>29</sup>.

La confluenza nell’organico della regia Cappella sabauda dei religiosi provenienti dagli oratori di Palazzo della Toscana, della Lombardia e delle Province napoletane, portò ad 87 il loro numero complessivo nel 1867 e dopo l’Unità si ebbe per la prima volta anche a Roma un Cappellano di Palazzo.

Nel 1891 furono messi a concorso dei posti vacanti nei ruoli del clero palatino, riservato a quei sacerdoti che, oltre ad essere forniti di un titolo di discipline ecclesiastiche, avessero conseguito anche una laurea in un’Università del Regno, e si fossero distinti per lungo servizio a vantaggio dello Stato come Cappellani. Insomma – come commentò un osservatore del tempo – doveva trattarsi, secondo le intenzioni del Sovrano, di un “clero che, pur sentendo completi i suoi doveri ecclesiastici, si distinguesse eziandio per virtù civili e per sentimenti patriottici”<sup>30</sup>.

Gli interventi normativi in materia di clero palatino divennero più frequenti, a segno di una crescente attenzione dello Stato verso una categoria che svolgeva una funzione di primo piano non più e non solo sotto il tradizionale aspetto dell’assistenza spirituale al Re, alla sua famiglia ed alla sua Corte, cioè in una valenza “domestica”, ma anche sotto il profilo ben più importante, che si era delineato, della sua capacità di facilitare all’“esterno” l’auspicata pacificazione fra la Chiesa e lo Stato.

In effetti nella situazione conflittuale che si era venuta a creare dopo la

<sup>27</sup> Cfr. P. Bianca Papa, *La cappellania*, Catania 1902, p. 11.

<sup>28</sup> Anonimo, *Cenni sulla giurisdizione annessa al Vicariato della Cappellania maggiore in Sicilia*, s.n.t. (data presunta 1842), p. 26.

<sup>29</sup> A.C.S., Min. R.C., *Confraternita del SS. Sudario*, B34 ed *Archivio della Div. II*, B3.

<sup>30</sup> Anonimo, *La regia Basilica di S. Nicola ed il malgoverno dell’abate Piscicelli - Taeggi*, Bari 1915, p. 20.

Breccia di Porta Pia, questa speciale categoria di ecclesiastici con un'opera costante, riservata, abile e tenace, contribuì unitamente ai cattolici liberali alla "conciliazione silenziosa" tra due mondi che sembravano essersi allontanati irreparabilmente l'uno dall'altro.

Assistenti spirituali del Re dunque furono i Cappellani palatini, ma anche protagonisti di un *sotterraneo dialogo* tra le due massime istituzioni in campo religioso e civile.

Il Cappellano maggiore era residente a Roma, dove dirigeva tutti i servizi religiosi della Real Casa, al vertice di tutti i Cappellani palatini del Regno e sotto le direttive dei Sovrani circa le funzioni religiose nelle cappelle reali.

Con il Concordato dell'11 febbraio 1929 fu ampiamente ridimensionato l'istituto delle cappelle regie, che sopravvissero solo limitatamente ai luoghi di effettiva ed attuale destinazione per il Capo dello Stato, la sua Famiglia e la sua Corte, in conformità al desiderio della Chiesa di contenere al massimo un istituto di natura eccezionale.

In relazione al Concordato, dieci anni dopo fu approvata una Convenzione tra la S. Sede ed il Governo italiano, la quale prevede che in materia spirituale la giurisdizione ordinaria sul Sovrano e la sua Famiglia spettava solo al Sommo Pontefice<sup>31</sup>.

Per la loro cura spirituale, l'istruzione catechistica e l'amministrazione dei sacramenti era delegato il Cappellano maggiore del Re, qualificato come "Ordinario palatino", fatta eccezione per il matrimonio, di cui doveva preparare gli atti relativi.

La nomina del prelado in questione era fatta dal Sovrano, previe confidenziali intese con la S. Sede, ed alla medesima concertazione era legata la rinuncia o la cessazione dal relativo ufficio.

I Cappellani palatini di rango inferiore venivano nominati dal Re su proposta del predetto Ordinario, che si sarebbe munito del previo assenso dei Vescovi, rispettivamente, della Diocesi di origine del sacerdote designato e di quella nel cui ambito era destinato ad officiare.

Il Sovrano poteva accogliere o meno le proposte dell'Ordinario, che venivano effettuate tramite il Ministero della Real Casa, o in qualche fattispecie predeterminata, attraverso il Ministro dell'Interno. L'Ordinario palatino con l'assenso della S. Sede sceglieva tra i Cappellani in organico presso la Real Casa, il proprio Vicario generale.

Ai Cappellani palatini in genere erano conferiti i privilegi di "Cappellani segreti di Sua Santità" *durante munere*.

L'11 febbraio 1940 il Pontefice con la bolla *Catholicorum Regum* stabilì la costituzione canonica dell'Ordinario palatino *Sui generis et ex privilegio*, la cui giurisdizione personale si esercitava esclusivamente sul clero omonimo<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> V., L. 30 novembre 1939, n. 1887, in G.U. 26 dicembre 1939, n. 298.

<sup>32</sup> A.C.S., Min. R.C., *Confraternita del SS. Sudario*, B33, fasc. 2.

Egli poteva impartire il battesimo e la cresima, trasmettendo i relativi atti al Parroco competente; circa il matrimonio doveva munirsi di delega da parte del Vescovo o del Parroco del luogo, anche per assistere alla relativa celebrazione nei luoghi di sua giurisdizione.

Il Santo Padre concedeva all'Ordinario in questione la facoltà delegata *ad personam* di confessare i fedeli in tutti i luoghi di sua giurisdizione, ed il potere di autorizzare a sua volta i Cappellani palatini ed altri sacerdoti estranei, a confessare nelle località rientranti nella sua competenza, purché approvati i primi dal Vescovo di origine o del luogo, i secondi dal Vescovo locale e nei limiti della sua approvazione.

Al termine di "Famiglia reale" usato nella Convenzione del 1939 il S. Padre volle dare un'interpretazione estensiva, così da ricomprendervi i rami Savoia Aosta e Savoia Genova<sup>33</sup>.

Dopo la caduta della Monarchia – com'è noto – i Patti lateranensi furono mantenuti dalla Repubblica, che ne rafforzò la cogenza recependoli nell'art. 7 della Costituzione.

Anche nel nuovo sistema fu confermata l'esigenza del mantenimento dell'Ordinario palatino, non tanto per l'assistenza religiosa alla persona del Capo dello Stato ed alla sua famiglia, quanto per salvaguardare l'autonomia dell'*organo* Capo dello Stato nei confronti del potere ecclesiastico.

Nel regime repubblicano comunque si verificarono delle incongruenze per il mantenimento in vigore della Convenzione del '39, per la quale era stato sottoposto alla giurisdizione spirituale del Papa non solo il Re, ma anche la Reale Famiglia: nel nuovo contesto la famiglia del Presidente non aveva più alcuna rilevanza pubblicistica.

Dei 9 Cappellani palatini esistenti alla fine del periodo regio e rilevabili ancora durante la presidenza Gronchi nel 1961, vent'anni dopo, durante quella di Pertini, ne erano rimasti appena 3.

A seguito del nuovo Concordato del 1984, con legge ordinaria del 20 maggio 1985 n. 121, fu sancita la definitiva soppressione del clero palatino (ritenuto un retaggio della precedente Monarchia) che lo Stato aveva continuato a nominare ed a remunerare<sup>34</sup>.

La soppressione in questione tuttavia lasciava insoluto un delicato problema in merito alla giurisdizione ordinaria in materiale spirituale cui è soggetto il Capo dello Stato, che i Canoni 1401 e 1405 del Codice del Diritto canonico del 1983 attribuiscono al Pontefice, il quale in base alla vecchia Convenzione del 1939, l'aveva delegata all'Ordinario palatino.

Venuta meno tale figura, il presidente Cossiga considerò che il Capo dello Stato, quale vertice delle Forze Armate, poteva avvalersi dell'assistenza spirituale dell'Ordinario militare.

Pertanto con apposita *Intesa* con la S. Sede fu convenuto che le chiese

<sup>33</sup> V. al riguardo lettera n. 9146 del 2 luglio 1941, in A.C.S., Min. R.C., *Confraternita del SS. Sudario*, B33, fasc. 10.

<sup>34</sup> V. *Supplemento alla G.U. del 10 aprile 1985*, n. 85.

e cappelle e gli edifici ed immobili destinati all'uso o, rispettivamente, alla residenza del Presidente della Repubblica, rientrassero nella giurisdizione dell'Ordinario militare anzidetto.

Questi, prima di procedere alla nomina dei Cappellani per i luoghi in questione, doveva acquisire il benessere della Santa Sede.

Ottenuto tale benessere e quello del Capo dello Stato, nel 1986 l'Arcivescovo militare nominò tre Cappellani militari per le esigenze, rispettivamente, del Palazzo del Quirinale con le pertinenze romane della Presidenza, della Tenuta di San Rossore a Pisa e di Villa Rosebery a Napoli.

In base alla Costituzione apostolica di Giovanni Paolo II *Spirituali militum Curae* del 21 aprile 1986, è stato stabilito che nell'ambito loro assegnato e nei confronti delle persone loro affidate, i sacerdoti che sono nominati Cappellani dell'Ordinariato godono dei diritti e sono tenuti ad osservare i doveri dei Parroci, a meno che dalla natura delle cose o dagli statuti particolari non risulti diversamente.

Dalla lettura di detta Costituzione e degli Statuti dell'Ordinariato militare in Italia, approvati con decreto pontificio il 6 agosto 1987, risulta che sono soggetti alla giurisdizione dell'Ordinariato militare – tra gli altri – coloro che prestano servizio nell'ambito del Palazzo del Quirinale e delle residenze facenti parte della dotazione del Capo dello Stato, nonché i loro familiari, cioè i coniugi ed i figli anche maggiorenni, se abitano nella stessa casa, e così i parenti e le persone di servizio che parimenti abitano nella stessa casa<sup>35</sup>.

Anche il Cappellano presso il Quirinale, come ogni altro Cappellano militare, in base agli Statuti deve conservare: il libro dei battesimi, il libro delle prime comunioni, il libro delle cresime, il libro dei matrimoni e il libro dei defunti.

Pertanto i dipendenti della Presidenza della Repubblica ed i loro familiari conviventi hanno la facoltà di usufruire per l'assistenza religiosa, in alternativa alle loro parrocchie territoriali, della giurisdizione spirituale dei Cappellani militari delegati dal loro Ordinario al servizio pastorale presso la Presidenza stessa: ieri il compianto mons. Antonio Virdis, oggi l'ottimo mons. Giovanni Montano.

Nelle ricorrenze del S. Natale e della S. Pasqua il Cappellano delegato celebra, o concelebra con il Cardinal Vicario, la S. Messa per il Capo dello Stato e per i suoi collaboratori con le rispettive famiglie nella Cappella Paolina. Ogni domenica il sacro rito avviene nella Cappella Pio IX, di ben più contenute dimensioni, per consentire al personale di turno festivo che lo desidera, di prendervi parte. Nei giorni feriali la S. Messa è officiata prevalentemente nella Cappella sita all'interno della Caserma del Reggimento Corazzieri.

<sup>35</sup> V. *La Chiesa tra i militari*, "Quaderni del Bonus miles Christi", n. 1, Roma 1987, pp. 11-21.

## 5. La dotazione del Capo dello Stato della Real Casa alla Presidenza della Repubblica.

In epoca storica, il problema della dotazione, ossia dell'attribuzione dei beni e delle risorse occorrenti per il soddisfacimento delle esigenze personali e funzionali del Monarca, si pose soltanto al declino del periodo dell'assolutismo regio<sup>36</sup>.

È con l'avvento del regime costituzionale che si afferma<sup>37</sup> infatti la distinzione, ignota per l'innanzi, tra il patrimonio pubblico e quello privato del Sovrano, distinzione da cui scaturisce l'esigenza del ricorso ad un'apposita "lista civile", consistente in una somma di danaro pubblico destinata a far fronte alle esigenze istituzionali del Monarca, dei suoi familiari e della sua Corte<sup>38</sup>.

Nel secolo XIX in Italia lo Statuto albertino, promulgato – com'è noto – il 4 marzo 1848, disciplinò compiutamente all'art. 19 le due categorie di beni costituenti la "dotazione della Corona": la lista civile, assegnazione in danaro da iscriversi in bilancio e da quantificarsi annualmente con voto parlamentare, con lo scopo di provvedere alle spese necessarie per l'amministrazione della dotazione, per il personale degli uffici della Real Casa, per il Re stesso<sup>39</sup>; la dotazione in senso stretto, caratterizzata dall'uso dei reali palazzi, delle ville, dei giardini, delle dipendenze e dei vari beni mobili spettanti alla Corona, ed inventariati, che restavano tutti a far parte del patrimonio indisponibile dello Stato<sup>40</sup>.

Siffatto compendio mobiliare ed immobiliare fu amministrato dal Ministero della Real Casa, che in origine era una persona giuridica pubblica<sup>41</sup>, derivata da precedenti, analoghe istituzioni.

La prima in ordine di tempo era stata l'*Azienda della Real Casa*, creata con Regia Patente di Vittorio Emanuele I il 31 marzo 1817, in sostituzione dell'*Azienda delle fabbriche e fortificazioni*. Con Regio Brevetto del 18 settembre 1839 e con il relativo Regolamento, furono costituiti gli uffici della *Intendenza generale della Real Casa e Azienda*<sup>42</sup>.

Con R.D. 24 gennaio 1849 venne creato il Sovrintendente generale della Lista civile e con L. 16 marzo 1850, n. 1004, fu disciplinata organicamente la dotazione della Corona.

Dopo il conseguimento dell'Unità, con R.D. 16 gennaio 1871 fu regola-

<sup>36</sup> Sull'assolutismo monarchico cfr. E. Cortese, *Il problema della sovranità nel pensiero giuridico medioevale*, Roma 1966; v. P. Mortari, *Il Potere sovrano nella dottrina giuridica del sec. XVI*, Napoli 1973.

<sup>37</sup> Il sistema costituzionale vide la luce in Inghilterra nel 1688 con la rivolta degli aristocratici, alleati della borghesia capitalista contro la politica accentratrice di Giacomo II.

<sup>38</sup> Cfr. V. E. Orlando, *Lista civile*, in *Novissimo Digesto*, vol. IX, Torino 1963, p. 961 segg.

<sup>39</sup> Cfr. V. Falzone, F. Palermo, F. Cosentino, *La Costituzione della Repubblica Italiana illustrata nei lavori preparatori*, Roma 1954, p. 204.

<sup>40</sup> Cfr. N. Occhiocupo, *Il Segretariato generale della Presidenza della Repubblica*, Milano 1973, p. 276.

<sup>41</sup> Cfr. V. Falzone, *I beni del patrimonio indisponibile*, Milano 1957, p. 65.

<sup>42</sup> Cfr. E. Providenti, *Dal Ministero della Real Casa al Segretariato generale della Presidenza della Repubblica*, Quaderno di documentazione a cura del Segretariato gen. Pres. Rep. n. 6, Roma 1985, p. 6 segg.

mentato in modo approfondito l'organigramma delle cariche della Real Casa, cui fu preposto un Ministro, munito della procura del Sovrano per l'amministrazione della dotazione e per rappresentarlo, in ordine ad essa, nei rapporti esterni.

Con R.D. 3 ottobre 1919 si ebbe il primo dei 29 provvedimenti con cui si operò la riduzione dei beni della Corona<sup>43</sup>.

Il 27 novembre 1921 il ministro della Real Casa, Mattioli, sottopose alla firma del Re il decreto n. 169 che approvava il Regolamento di contabilità per l'amministrazione ad essa relativa, così presentandolo: "Maestà! Le molteplici trasformazioni avvenute nei vari servizi della Vostra Real Casa dal 1884 in qua, il nuovo ordinamento degli uffici del Ministero in via di attuazione e la riduzione di funzioni negli uffici medesimi, conseguente alla retrocessione allo Stato di gran parte dei beni di dotazione della Corona, rendevano necessario di apportare modificazioni e ritocchi alle norme contabili tuttora in vigore nella Reale Amministrazione, dettate colla Circolare del 20 novembre di quell'anno, n. 2411, allo scopo di armonizzarle colle mutate condizioni dei servizi suddetti e di introdurre opportune semplificazioni nel sistema contabile"<sup>44</sup>.

Fin da allora fu stabilito il principio della coincidenza dell'anno finanziario con quello solare, per cui tutte le riscossioni ed i pagamenti che si sarebbero effettuati dopo il 31 dicembre in conto dell'esercizio concluso a tale data, sarebbero stati classificati, rispettivamente, come residui attivi e passivi.

Con l'avvento della Repubblica, il D.P 19 giugno 1946, n. 3, abolì il Ministero della Real Casa, i cui compiti amministrativi furono transitoriamente affidati ad uno speciale Commissario, nominato dal Presidente del Consiglio.

L'istituto della dotazione fu ritenuto di tale importanza, che l'art. 80 del progetto della Costituzione che lo recepì in via di principio, fu votato ed approvato senza particolari discussioni<sup>45</sup>, divenendo nel testo definitivo l'art. 84, terzo comma, che espressamente recita: "L'assegno e la dotazione del Presidente sono determinati per legge".

La legge ordinaria con cui fu data attuazione al dettato costituzionale, fu preceduta da vivaci dibattiti parlamentari, in cui emersero diverse concezioni circa gli elementi costitutivi della dotazione.

In particolare, contro il disegno governativo presentato il 15 giugno 1948, mirante all'automatico passaggio dei beni mobili ed immobili già della Corona nell'erigenda struttura, il 1° luglio 1948 si levò a parlare al Senato F. S. Nitti. Questi stigmatizzò innanzitutto la scelta della sede in sé, poiché il Quirinale, già "luogo di Re e di Papi", non avrebbe dovuto ospitare la Repubblica; inoltre rilevò l'inopportunità di costituire una struttura

<sup>43</sup> Cfr. E. Providenti, *Op. cit.*, p. 39.

<sup>44</sup> V. *Regolamento di contabilità per l'Amministrazione della Real Casa*, Roma 1921, p. VII.

<sup>45</sup> V. *Atti dell'Assemblea Costituente. Discussioni*, vol. VIII, pp. 3439-40.

che, per dispendio di uomini e di mezzi, appariva in stridente contrasto con le ristrettezze interne del Paese ed eccessivamente fastosa, se comparata con la modestia praticata dai Capi di Stato di altri Paesi occidentali<sup>46</sup>.

Il 31 luglio 1948 il relatore della I Commissione referente della Camera sul disegno di legge in questione, on. Ezio Amadeo, illustrò i contenuti che *ex novo* la Commissione stessa aveva ritenuto di proporre, in luogo dell'originario progetto governativo.

Si voleva porre in risalto – spiegò l'on. Amadeo – la diversità che la figura del nuovo Capo dello Stato repubblicano assumeva rispetto al passato, con la necessità di una frugalità di costumi aderente al comune sentire ed al nuovo spirito. Conseguentemente era stato ritenuto opportuno di svincolarsi dalla vecchia dotazione della Corona, considerandosi congrui per la residenza del Presidente e per la sede della relativa Amministrazione, il Palazzo del Quirinale, i fabbricati San Felice e Martinucci con la collegata autorimessa, nonché la Tenuta di Castelporziano, esclusi i terreni affittati<sup>47</sup>.

In tale ottica fu altresì valutata eccessiva la somma prevista dal progetto governativo di 250 milioni e fu ritenuta sufficiente quella di 180 milioni, quale stanziamento annuale con cui si sarebbe provveduto alle spese di rappresentanza ed alle liberalità. L'assegno personale del Capo dello Stato, da corrispondere in dodici mensilità, avrebbe dovuto essere fissato nella misura di 12 milioni annui. Sarebbe stato istituito il Segretariato generale della Presidenza della Repubblica, cui per ragioni d'ordine politico e costituzionale andava riconosciuta piena autonomia "quale organo indipendente, per quanto concerne la sua organizzazione e funzionalità interna", fermo restando il carattere pubblico della sua amministrazione<sup>48</sup>.

Tutti i beni non transitati nel nuovo organismo dovevano essere retrocessi al patrimonio disponibile dello Stato per ricevere le destinazioni loro specifiche.

Il 3 agosto 1948 il disegno di legge in questione fu discusso alla Camera<sup>49</sup> ed il giorno successivo fu approvato con 284 voti favorevoli e 17 contrari.

Il 5 agosto fu illustrato al Senato dal sen. Boggiano Pico, che ribadì sostanzialmente le osservazioni svolte alla Camera dal collega "sia avuto riguardo alle condizioni finanziarie eccezionali in cui si trova il Paese – disse – sia riconoscendo la modificabilità dell'assegnazione stessa in relazione al miglioramento futuro di quelle [...]"<sup>50</sup>. Seguì il 6 agosto la discus-

<sup>46</sup> V. *Atti Parlamentari del Senato*, seduta del 1° luglio 1948, p. 2311 segg. Era un vecchio cruccio del Nitti, che già nella seduta del 16 settembre 1947 all'Assemblea Costituente aveva criticato sia la scelta del Quirinale che l'eventualità di un cospicuo assegno al Capo dello Stato. Su questo punto, v. *Atti dell'Assemblea Costituente – Discussioni*, vol. VII, pp. 2943-44.

<sup>47</sup> V. *Atti Parlamentari della Camera, Relazione della I Commissione permanente*, doc. 25°, seduta del 31 luglio 1948, p. 1 segg.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 2. Le cifre sopraindicate corrispondono, rispettivamente, ad € 2.801.230 ed € 186.748.

<sup>49</sup> V. *Atti Parlamentari della Camera*, seduta del 3 agosto 1948, p. 1765.

<sup>50</sup> V. *Atti Parlamentari del Senato*, seduta del 5 agosto 1948, disegni di legge e relazioni, Atto 55 A., p. 1.

sione e l'approvazione del progetto ed in tale occasione il Nitti<sup>51</sup> espresse il suo compiacimento per l'aver il Parlamento recepito in parte i suoi rilievi contro l'originario testo, che gli era apparso "mostruoso". A lui che riteneva peraltro eccessiva anche la somma di 180 milioni per provvedere ad un compendio di beni ben più limitato di quello inizialmente previsto, rispose indirettamente il sen. Lussu, asserendo che la Repubblica, frutto di tanti sacrifici, doveva avere il necessario lustro nel suo massimo organo: "[...] e il popolo – soggiunse – per la sua massima rappresentanza e per il suo massimo rappresentante, potrà fare anche dei sacrifici, ma intende esprimere la grandezza degli ideali che lo animano".

L'on. Giulio Andreotti osservò per il Governo, quale Sottosegretario alla Presidenza del Consiglio, che nel tempo si sarebbe potuto verificare se la dotazione fosse stata congrua o meno, rispetto alla necessaria tutela del decoro del Capo dello Stato.

Il 9 agosto 1948 entrò in vigore la L. 1077 sulla determinazione dell'assegno e della dotazione del Presidente della Repubblica e sull'istituzione del Segretariato generale della Presidenza della Repubblica, tuttora vigente con alcuni aggiornamenti. In relazione alla previsione dell'art. 84, terzo comma, cost., essa stabilì che la dotazione era costituita dal Palazzo del Quirinale, dai fabbricati San Felice, Martinucci e dalla collegata autorimesa, siti in Roma, via della Dataria, rispettivamente ai numeri 21 e 24, nonché dalla Tenuta di Castelporziano, ad esclusione di tutti i terreni che risultavano affittati, e da tutti i mobili e le pertinenze dei beni medesimi. Era altresì assegnata alla dotazione del Presidente della Repubblica la somma di 180 milioni annui, da stanziare nello stato di previsione della spesa del Ministero del Tesoro e da corrispondere in dodici mensilità (art. 1).

L'assegno personale del Capo dello Stato (art. 2) era anch'esso determinato in conformità al progetto elaborato dalla I Commissione permanente della Camera.

Venne istituito il Segretariato generale della Presidenza della Repubblica, nel quale furono inquadrati tutti gli Uffici ed i Servizi necessari per l'espletamento delle funzioni del Capo dello Stato e per l'amministrazione della dotazione, distinguendosi *ab origine* nell'organizzazione le due funzioni caratteristiche della nuova struttura.

Il Segretario generale poteva essere nominato e revocato con decreto del Presidente della Repubblica, controfirmato dal Presidente del Consiglio dei Ministri, sentito il Consiglio stesso. Egli aveva il compito di rappresentare l'Amministrazione a lui sottoposta, di sovrintendere ai relativi Servizi ed Uffici, di proporre al Capo dello Stato l'approvazione del regolamento interno e dei provvedimenti concernenti il personale (art. 3).

Lo stato giuridico ed economico e gli organici del personale addetto alla Presidenza sarebbero stati stabiliti con decreto presidenziale, mentre quel-

<sup>51</sup> V. *Atti Parlamentari del Senato*, seduta del 6 agosto 1948, p. 1632 segg.

lo del Segretario generale sarebbe stato determinato con le stesse modalità previste per la sua nomina e revoca.

Alle spese per tutto il personale in questione (art. 4) si sarebbe provveduto con legge e, nelle more, con un regime transitorio nei modi previsti dall'art. 12 del D.L. 3 ottobre 1919, n. 1792.

Con il D.P.R. 21 aprile 1949, n. 412, contenente norme esecutive della L. 1077, furono precisati gli elementi costitutivi ed i confini del Palazzo del Quirinale e dei fabbricati San Felice e Martinucci (art. 1) e fu stabilito che, nella separazione dalla tenuta di Castelporziano dei terreni affittati, si sarebbe provveduto alle delimitazioni dei confini ed a quanto necessario per tale separazione e per assicurare la continuità del fondo ed evitare pregiudizio alla conservazione del patrimonio forestale e faunistico (art. 2).

La dotazione oggetto della nostra indagine gode di un' autonomia che non ha eguali per alcun altro organo costituzionale, poiché è sostenuta da una previsione a livello costituzionale che, introducendo a sua garanzia una riserva di legge, ha inibito all'Esecutivo qualsivoglia facoltà di apportarvi modifiche e lo ha altresì vincolato, in sede di predisposizione del bilancio di previsione annuale, all'osservanza delle leggi sostanziali che la riguardano (L. 9 agosto 1948, n. 1077, L. 26 maggio 1959, n. 345, L. 23 luglio 1985, n. 372)<sup>52</sup>.

È stato opportunamente osservato dall'Occhiocupo<sup>53</sup> che, qualora il Parlamento stanziasse una somma così esigua da impedire l'autonomia del Capo dello Stato, si configurerebbe un conflitto di attribuzioni.

Dalla dotazione in senso stretto va enucleato l'assegno del Capo dello Stato, che è il corrispettivo a lui spettante, come a qualunque altro pubblico ufficiale, per l'attività che è stato chiamato a svolgere. Esso dunque ha carattere strettamente personale, laddove la dotazione è finalizzata al miglior espletamento della funzione presidenziale nella sua oggettività<sup>54</sup>.

L'incompatibilità con qualunque altra carica, prevista dall'art. 84 secondo comma, Cost., per il Presidente della Repubblica, rende vieppiù indispensabile l'assegno perché egli possa decorosamente provvedere alle necessità private sue e dei suoi familiari.

I membri della sua famiglia non hanno particolari agevolazioni economiche, salvo la possibilità di fruire dei beni mobili ed immobili della dotazione<sup>55</sup>.

Con la L. 10 giugno 1965, n. 616, l'assegno in questione dagli originari

<sup>52</sup> Cfr. G. U. Rescigno, *Il Presidente della Repubblica*, in *Commentario alla Costituzione*, Roma - Bologna 1978, p. 54; P. Stancati, *Segretariato generale della Presidenza della Repubblica*, in *Enciclopedia del Diritto*, Milano 1989, vol. 41, p. 962 segg.

<sup>53</sup> Cfr. N. Occhiocupo, *Op. cit.*, p. 284.

<sup>54</sup> Sul punto cfr. B. M. Allara, *La struttura della Presidenza della Repubblica*, Milano 1974, p. 20; V. Falzone, F. Palermo, F. Cosentino, *Op. cit.*, p. 204; P. Meschini, *Profili costituzionali e amministrativi della dotazione del Presidente della Repubblica*, Milano 1974, p. 8; N. Occhiocupo, *Op. cit.*, p. 284; G. U. Rescigno, *Op. cit.*, p. 50.

<sup>55</sup> Cfr. F. Pergolesi, *Dotazione del Presidente della Repubblica*, in *Novissimo Digesto Italiano*, Torino 1960, vol. VI, p. 256; A. M. Sandulli, *Manuale di diritto amministrativo*, Napoli 1989, vol. II, p. 782.

12 milioni annui fu portato a 30 milioni; dopo altri vent'anni si provvide alla sua ulteriore rivalutazione, con la L. 23 luglio 1985, n. 372<sup>56</sup>, che ne fissò il nuovo importo in 200 milioni annui, da corrispondersi sempre in 12 mensilità (art. 1).

Venne introdotto l'opportuno principio innovatore (art. 4) dell'automatico aggiornamento annuale di detta somma, in base alla variazione dell'indice dei prezzi al consumo accertata dall'Istat rispetto all'anno precedente, per evitare in tal modo di dovere ricorrere periodicamente allo strumento legislativo per adeguarne l'ammontare.

La componente immobiliare della dotazione serve perché possano risiedervi il Capo dello Stato ed i suoi familiari, per le funzioni di rappresentanza generale della Presidenza della Repubblica e per offrire una sede agli Uffici ed ai servizi della stessa. Agli elementi costitutivi contemplati nella richiamata L. 1077/1948, altri ne erano stati aggiunti con la legge 21 febbraio 1957, n. 321<sup>57</sup>, che ebbe un iter parlamentare più tranquillo, poiché tutti consentirono sulla necessità di accrescere la dotazione immobiliare, per corrispondere alle nuove esigenze di rappresentanza venutesi a manifestare.

Sicché vi furono inserite la Tenuta di San Rossore (Pisa) e la Villa Rosebery (Napoli), già facenti parte della dotazione della Corona.

La bella villa partenopea, di fatto, sin dal 1951 è a disposizione del Capo dello Stato come residenza estiva marittima<sup>58</sup>; mentre la Tenuta di San Rossore, con legge 8 aprile 1999, n. 87, è stata trasferita in proprietà alla Regione Toscana.

Vogliamo sottolineare che tutti i beni immobili della dotazione non hanno lo scopo di garantire un reddito, bensì di conferire prestigio e decoro al Capo dello Stato nell'assolvimento delle sue attribuzioni, coadiuvato dal personale del Segretariato generale, con funzioni analoghe a quelle dei palazzi ministeriali per gli organi che vi risiedono<sup>59</sup>.

Il 14 luglio 1965, alla presenza dei Direttori generali del Demanio e del Demanio marittimo, fu stipulata una convenzione tra il Segretariato generale ed il Comune di Roma per la rinuncia da parte del primo a favore del secondo di due tratti di spiaggia per tre chilometri complessivi, antistanti la Tenuta di Castelporziano, affinché fossero adibiti ad uso pubblico e vi si

<sup>56</sup> V. G.U. 29 luglio 1985, n. 177. Nella relazione al relativo disegno era stata evidenziata l'assoluta inadeguatezza dell'assegno personale in rapporto ad ogni parametro di confronto che si volesse assumere (indennità parlamentare, costo della vita, stipendio annuo del Consigliere di Cassazione, stipendio annuo del Direttore generale dei Ministri). Parimenti insufficiente era la dotazione in numerario, in riferimento alle esigenze di un intero anno per tutti i beni ed i servizi concernenti le funzioni di rappresentanza, di amministrazione, di comunicazione, di trasporto, di manutenzione ordinaria degli immobili. V. *Atti Parlamentari della Camera*, n. 2996. Disegno di legge presentato il 29 giugno 1985. La cifra sopraindicata è pari ad € 212.462 attuali.

<sup>57</sup> V. G.U. 7 marzo 1957, n. 61.

<sup>58</sup> Cfr. E. Providenti, *Il Segretariato generale della Presidenza della Repubblica*, vol. II, Quaderno di documentazione a cura del Segretariato gen. Pres. Rep., n. 10, Roma 1987, p. 18.

<sup>59</sup> Cfr. B. M. Allara, *Op. cit.*, p. 27; V. Falzone, *Op. cit.*, p. 65; G. U. Rescigno, *Op. cit.*, p. 50.

costruissero due colonie marine<sup>60</sup>, secondo gli intendimenti palesati dal Capo dello Stato<sup>61</sup>.

Con atto stipulato il 17 luglio 1967, il Ministero delle Finanze concesse in uso al Segretariato generale la chiesa del SS. Sudario con annesso fabbricato, dietro la corresponsione di un canone simbolico e, pertanto, tali edifici rimasero estranei alla dotazione.

Salvo questo caso in cui il Segretariato generale risultò concessionario, più sovente esso è stato soggetto attivo : nelle concessioni di alcuni locali effettuate a favore di taluni dipendenti in possesso di determinati requisiti, per il preminente interesse dell'Amministrazione ad avvalersi di una loro più pronta reperibilità per esigenze di servizio. L'uso degli immobili destinati ad alloggio è stato in ultimo disciplinato con regolamento approvato con D.P. 18 luglio 1998 n. 119/N.

Con la già menzionata legge 23 luglio 1985, n. 372, fu deciso (art. 5) che alla dotazione immobiliare del Presidente della Repubblica venisse conferita la Tenuta di Capocotta, ad integrazione di quella adiacente di Castelporziano, il cui ampliamento fu contestualmente dichiarato "di pubblica utilità", per l'indifferibilità e l'urgenza delle relative opere.

Venne a tal fine effettuata l'espropriazione dei beni compresi nell'area delimitata da un lato dal confine con Castelporziano, dall'altro dalla strada provinciale di Pratica di Mare, da un terzo lato dalla strada litoranea di Torvaianica e da un quarto dalla strada di congiunzione tra le due predette, che corre sul confine fra il Comune di Roma e quello di Pratica di Mare. L'onere relativo, valutato in 60 miliardi, venne posto a carico dell'apposito stanziamento dello stato di previsione del Ministero delle Finanze per l'anno finanziario 1985.

Le leggi ordinarie relative alla dotazione comportano vincoli di destinazione validi *erga omnes*, compreso il Capo dello Stato, che ha il potere – dovere di utilizzarla entro i predetti vincoli.

I costituenti hanno espressamente riservato al solo legislatore il potere di modificare la struttura della dotazione, in quanto ogni valutazione al riguardo trascende l'interesse del singolo fruitore *pro tempore* dei beni che ne fanno parte e concerne invece un più generale interesse della collettività, a che il Capo dello Stato possa espletare il suo mandato con dei mezzi che gli garantiscano l'indipendenza ed il decoro che la carica stessa gli impone<sup>62</sup>.

Gli atti amministrativi o i negozi privati modificativi della dotazione sono perciò annullabili<sup>63</sup>, quindi né il Presidente della Repubblica né gli altri organi dello Stato possono compierli (il primo, ad esempio, non può

<sup>60</sup> Cfr. N. Occhiocupo, *Op. cit.*, p. 287 segg.

<sup>61</sup> Il presidente Saragat aveva ritenuto che la casa del Capo dello Stato dovesse essere tale per tutti i cittadini. Sul punto cfr. E. Providenti, *Gli uffici del Segretariato dal 1955 al 1985*, Quaderni di documentazione, nuova serie, n. 4, a cura del Segretariato gen. Pres. Rep., Roma 1992, p. 142.

<sup>62</sup> Cfr. P. Meschini, *Op. cit.*, pp. 21-22; L. Arcidiacono, *Spunti in tema di rinuncia all'uso dei beni della dotazione del Capo dello Stato*, in "Foro amministrativo", 1968, III, p. 780.

<sup>63</sup> Cfr. M. S. Giannini, *I beni pubblici*, Roma 1963, p. 69 e G. U. Rescigno, *Op. cit.*, p. 52.

consentire compravendite, permuta, costituzioni di diritti reali; i secondi, non possono aggredire i beni relativi con pignoramenti, sequestri, ecc.).

Come già visto, fa parte della dotazione una somma di denaro che, dall'originario ammontare di 180 milioni, fu elevata a 2 miliardi e mezzo annui con la citata L. 23 luglio 1985, n. 372, da corrispondersi sempre in dodici mensilità, con stanziamento nello stato di previsione della spesa del Ministero del Tesoro. Tale importo, che al pari dell'assegno personale del Capo dello Stato, è stato annualmente aggiornato in relazione alla variazione accertata dall'Istat dell'indice dei prezzi al consumo rispetto all'anno precedente, serve per far fronte agli oneri relativi alle funzioni presidenziali.

Più in dettaglio, ricordiamo che tra le spese da coprire mediante il predetto stanziamento ricorrono quelle istituzionali (rappresentanza, viaggi, doni, premi), quelle per i servizi (manutenzione mobiliare ed immobiliare, trasporti, vestiario, giardini, telefoni), quelle di beneficenza (oggi limitatissime, per i soli casi di gravi malattie), quelle per acquisti di mobilia, ecc.

L'eventuale avanzo di gestione che a fine anno può riscontrarsi rispetto alla somma stanziata per legge a favore della dotazione, va ad incrementare la stessa, senza obbligo di rendiconto del Segretariato generale ad altri organi statali.

Alle opere di manutenzione ordinaria deve provvedere il Segretariato generale, usuario dei beni (artt. 1004 e 1025 c.c.) – secondo la convenzionale espressione usata dalla legge di contabilità – attingendo al proprio bilancio, mentre per quelle di manutenzione straordinaria deve intervenire lo Stato proprietario.

Fu creato pertanto un apposito capitolo del bilancio di previsione statale, per la predetta manutenzione dei beni indisponibili assegnati in dotazione al Presidente della Repubblica.

Qualche autore ha messo in dubbio la legittimità di tale stanziamento<sup>64</sup>, in quanto manca la legge sostanziale che lo contempla.

Sotto il profilo contabile, dopo il citato regolamento del 1921, caduta la Monarchia, la relativa materia non ha costituito oggetto di specialistica disciplina fino all'emanazione di un regolamento *ad hoc*, che fu approvato con D.P. 1° settembre 1980, n. 42, poiché risultò non più adeguato il generico rinvio al regolamento generale di contabilità dello Stato.

Si imposero al riguardo ragioni di speditezza legate alle funzioni del Capo dello Stato, che richiedevano procedure semplificate, e l'esigenza di motivare ulteriormente l'inapplicabilità del sistema ordinario dei controlli (come ad esempio quello della Corte dei Conti) ad un organo dotato di autonomia costituzionale.

Un discorso in particolare va fatto per gli emolumenti del personale, sia di ruolo che comandato, opportunamente distinti dalle altre voci della dota-

<sup>64</sup> Cfr. S. Buscema, *Autonomia contabile degli organi costituzionali*, Padova 1958, p. 121; B. M. Allara, *Op. cit.*, p. 42 segg.; P. Meschini, *Op. cit.*, p. 15 segg.

zione, poiché, dato il loro periodico incremento, si sarebbe resa necessaria una continua revisione della stessa<sup>65</sup>.

Fonte normativa è la L. 26 maggio 1959, n. 345<sup>66</sup>, che ha stabilito che la spesa per il Segretario generale e per tutto il personale dipendente sia iscritta ogni anno nello stato di previsione della spesa del Ministero del Tesoro, in un apposito capitolo.

Essa è intervenuta ad undici anni di distanza dalla previsione di un'emananda legge *ad hoc* contenuta nella L. 1077/1948 che, all'art. 5, ultimo comma, aveva introdotto un regime transitorio che rimandava all'art. 12 del D.L. 9 ottobre 1919, n. 1792. Tale articolo aveva stabilito che l'ammontare della spesa necessaria per mantenere ed estendere al personale della Real Casa (poi Presidenza della Repubblica) i miglioramenti economici già concessi o che sarebbero stati concessi ad analoghe categorie del personale statale, sarebbe stato rimborsato sul bilancio.

Con siffatto regime transitorio, di fatto, il Parlamento si era trovato in condizione di stabilire direttamente la spesa per il personale dipendente dal Segretariato, in contrasto perciò con l'autonomia decisionale del Capo dello Stato in tale settore. Essa veniva viceversa realizzata con la nuova norma, poiché – come era stato espressamente chiarito nella relazione presentata alla Camera il 25 novembre 1958 sul disegno relativo<sup>67</sup> – la spesa per chi prestava lavoro al Segretariato generale della Presidenza della Repubblica era stabilita direttamente dal Capo dello Stato, pur continuando a gravare il suo ammontare sul bilancio dello Stato.

In tale sede era stata altresì ribadita la natura “autarchica” dell'organo Segretariato generale, dotato di bilancio autonomo, sul quale l'unico controllo consentito era quello deliberativo del Parlamento, escluso pertanto ogni ulteriore controllo di rendiconto da parte di altri organi dello Stato. All'autonomia finanziaria del bilancio e del rendiconto, che da sola sarebbe stata mera apparenza per un'effettiva indipendenza dell'organo gestore della dotazione, andava intimamente connessa quella organizzativa degli uffici e del personale, che – come fu chiarito alla Camera – il Segretariato generale avrebbe potuto regolare con atto autonomo, a somiglianza di quanto praticato dai due organi parlamentari.

La procedura per l'erogazione della spesa in questione prevede che all'inizio di ogni anno finanziario il Capo dello Stato stabilisca quale sia lo stanziamento necessario per i dipendenti del Segretariato generale e che il relativo importo venga reso noto al Governo, che istituzionalmente provvede a predisporre il bilancio dello Stato attraverso il Ministero dell'Economia e delle Finanze, che si avvale della competenza tecnica della sua Ragioneria

<sup>65</sup> Mentre il Meschini e l'Occhiocupo ritengono concordemente che la voce in questione faccia senz'altro parte della dotazione, il Rescigno asserisce che quest'ultima comprende solo gli immobili e le relative spese di manutenzione. V. rispettivamente P. Meschini, *Op. cit.*, p. 15; N. Occhiocupo, *Op. cit.*, p. 253 segg.; G. U. Rescigno, *Op. cit.*, p. 55.

<sup>66</sup> V. G.U. n. 136 del 10 giugno 1959.

<sup>67</sup> V. *Atti Parlamentari della Camera*, III Legislatura, disegni di legge e relazioni, n. 588.

generale. Tale Dicastero inserisce quindi il predetto ammontare nel proprio apposito capitolo dello stato di previsione della spesa, tra quelle definite “obbligatorie”, che possono essere variate in sede di legge di assestamento del bilancio.

Dopo aver delineato l’oggetto della dotazione, appare opportuno soffermare l’attenzione sul soggetto che l’amministra, leggendo analiticamente la L. 1077/1948.

Si tratta, come già ampiamente detto, del Segretariato generale della Presidenza della Repubblica, al cui vertice è preposto il Segretario generale, organo amministrativo che collabora con il Capo dello Stato quale suo “primo Consigliere”, coprendone la responsabilità per tutti gli atti che riguardano la gestione della dotazione ed il personale della Presidenza della Repubblica ed esercitando, in tale ambito, una funzione analoga a quella svolta, ex art. 89 Cost., dai Ministri proponenti, che debbono controfirmare tutti gli atti del Capo dello Stato – altrimenti invalidi – assumendone la responsabilità. A lui spettano, ex art. 1 del D.P. 24 luglio 1996, n. 83/N, “per quanto attiene alla amministrazione della Presidenza della Repubblica, tutte le attribuzioni esercitate dai Ministri rispetto alle amministrazioni dello Stato da essi dipendenti”.

Tuttavia il Segretario generale, a differenza dei Ministri, non è soggetto alla responsabilità politica che lega il Governo al Parlamento, né al controllo della Corte dei Conti, ma risponde solo al Capo dello Stato.

Al di fuori della previsione legislativa, l’organo ha assunto tuttavia, di fatto, una rilevanza costituzionale, comunque fluida e non definibile aprioristicamente in astratto, poiché, trattandosi del più stretto collaboratore del Presidente, la sua influenza sull’agire esterno della massima Autorità dello Stato varia a seconda della personalità più o meno forte del Capo dello Stato che si avvale della sua opera.

La nomina e la revoca del Segretario generale con le richiamate modalità del decreto del Presidente della Repubblica, controfirmato dal Presidente del Consiglio dei Ministri, sentito il Consiglio stesso, riprendono la procedura prevista nel periodo regio per il Ministro della Real Casa, il cui incarico ex R.D. 14 novembre 1901, n. 466, doveva essere deliberato dal Consiglio dei Ministri<sup>68</sup>.

Il Segretariato generale presenta strutture ben distinte che si identificano nell’articolazione in Uffici ed in Servizi: i primi costituiscono una struttura variabile formata prevalentemente da personale distaccato da altre Amministrazioni<sup>69</sup>, per collaborare con le attività istituzionali esterne del

<sup>68</sup> Cfr. E. Providenti, *Dal Ministero della Real Casa* cit., pp. 37 segg., Che la controfirma del Presidente del Consiglio sia nel caso in questione un atto dovuto è sostenuto da P. Stancati, *Op. cit.*, p. 967.

<sup>69</sup> Il D.P. del 30 ottobre 1985, n. 9, art. 2, espressamente recita: “Per l’istruttoria e l’assistenza relativa all’espletamento delle funzioni del Presidente della Repubblica, il Segretario generale si avvale di norma della collaborazione del personale comandato e distaccato da altre pubbliche amministrazioni. Per l’amministrazione della dotazione e per l’espletamento dei servizi amministrativi e tecnici, il Segretario generale si avvale di norma della collaborazione del personale dei ruoli amministrativi e tecnici della Presidenza della Repubblica”.

Capo dello Stato; i secondi costituiscono una struttura permanente formata per lo più da personale di ruolo del Segretariato generale, per la gestione della dotazione e continuano idealmente le funzioni svolte da analoghi Servizi del Ministero della Real Casa<sup>70</sup>. Il Rescigno ha osservato che la L. 1077/1948, prevedendo gli Uffici necessari per l'espletamento delle funzioni "esterne" del Capo dello Stato, ha determinato uno "scavalco" della previsione costituzionale, che contempla solo la dotazione<sup>71</sup>. Il corollario che egli ne fa derivare è che teoricamente la legge ordinaria potrebbe ridurre l'apparato della Presidenza alla sola amministrazione autonoma della dotazione, spogliando il Presidente di ogni altro Ufficio servente per lo svolgimento delle sue attribuzioni "politiche", oppure potrebbe stabilire dei controlli esterni su tutte quelle attività dell'apparato che non sono riconducibili immediatamente all'amministrazione della dotazione.

A tutto questo, conclude il Rescigno, si oppone una tacita convenzione generale che vuole che il Capo dello Stato non sia relegato a delle funzioni meramente rappresentative, ma sostanziali, avvalendosi egli dei necessari apparati della Presidenza della Repubblica.

Vero e proprio capo dell'Amministrazione è il Segretario generale, come testualmente ora esplicitato dall'art. 1 del D.P. 24 luglio 1996, n. 83/N, di fatto soggetto alle direttive del Capo dello Stato, onde non pregiudicare il rapporto fiduciario che a lui lo lega.

In base alla rappresentanza prevista dalla legge, è il Segretario generale che è abilitato a stare in giudizio, a stipulare contratti, a compiere tutti gli atti necessari al funzionamento della Presidenza della Repubblica.

Per quanto concerne la controfirma degli atti da lui sottoposti al Capo dello Stato, quali il regolamento interno ed i provvedimenti relativi al personale, riteniamo senz'altro che si tratti di atti a complessità ineguale ed interna, dato il prevalere naturale della volontà del Presidente della Repubblica<sup>72</sup>.

Circa il Segretariato generale nel suo complesso oggettivo, taluni ritengono che sia dotato di personalità giuridica a sé stante<sup>73</sup>, ma è prevalente la tesi – che condividiamo – che si tratti di un organo dello Stato sprovvisto di tale connotazione<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> Cfr. E. Providenti, *Dal Ministero della Real Casa* cit., p. 63 segg.

<sup>71</sup> G.U. Rescigno, *Op. cit.*, p. 60 segg.

<sup>72</sup> Cfr. N. Occhiocupo, *Op. cit.*, p. 316, L'atto complesso è quello nel quale concorrono delle volontà identiche nel contenuto e unitarie nel fine, fondendosi in un unico negozio giuridico. Si parla di atto a complessità interna quando è realizzato, come nella fattispecie, tra due organi dello stesso ente (lo Stato); di atto a complessità esterna se invece interviene tra organi di enti diversi. Su questi concetti cfr. L. R. Lettieri, *La controfirma degli atti del Presidente della Repubblica*, Roma 1951, p. 121; R. Lucifredi, *Atti complessi*, in *Novissimo Digesto Italiano*, Torino, vol. 1 e 2, 1958, pp. 1500 segg.

<sup>73</sup> Cfr. A. M. Sandulli, *Manuale di diritto amministrativo*, Napoli, vol. 1, 1989, p. 369; S. Spadoni, *Il Capo dello Stato*, Roma 1962, p. 25.

<sup>74</sup> Oltre che dal Meschini e dall'Occhiocupo, nei lavori citati, rispettivamente a p. 62 e p. 247, la tesi in questione è sostenuta dal Falzone, *Op. cit.*, p. 66, dal Buscema, *Op. cit.*, p. 120 e dallo Stancati, *Op. cit.*, p. 986. Esiste in qualche caso la figura della "persona giuridica organo", come il Cnr, la quale imputa alcuni atti a se stessa, altri allo Stato; ma si tratta di eccezioni. Su tale concetto cfr. M. S. Giannini, *Diritto Amministrativo*, Milano, vol. I, 1993, pp. 256 segg.

Più in particolare insieme alla Camera, al Senato ed alla Corte Costituzionale, esso appartiene alla categoria degli “organi costituzionali”, i quali, secondo la definizione dello Zanobini “sono posti al di sopra di tutti gli altri, non sono responsabili verso alcun organo e, se in numero plurale, versano fra loro in posizione di eguaglianza e di reciproca limitazione”<sup>75</sup>.

Nell’ambito della struttura in questione, una particolare menzione merita la figura del Vice Segretario generale amministrativo, introdotta nel settennato Leone con il D.P. 16 settembre 1976, n. 55, come mero incarico<sup>76</sup> e successivamente, con il D.P. 1° aprile 1977, n. 63, resa stabile nei ruoli organici, con compiti di sovrintendenza ai Servizi di amministrazione e patrimonio, salvo l’avocazione di singoli affari da parte del Segretario generale.

Tali attribuzioni, unitamente al coordinamento delle attività dei Servizi amministrativi, furono ribadite dall’art. 85, primo comma, del Regolamento sullo stato giuridico e sul trattamento economico del personale di ruolo del Segretariato generale, approvato con D.P. 18 giugno 1985, n. 174. Con il più recente D.P. 24 luglio 1996, n. 83/N, è stato sancito all’art. 3 che “Per il coordinamento dei Servizi amministrativi, il Segretario generale si avvale della collaborazione del Vice Segretario amministrativo”. La medesima norma all’art. 1 bis ha introdotto altresì la figura del “Vice Segretario generale”, che collabora con il Segretario generale e lo sostituisce in caso di assenza o impedimento. Pertanto le attribuzioni dei due Vice Segretari generali hanno replicato quelle che durante l’ormai remota presidenza Segni, con D.P. 5 novembre 1962, n. 9, erano state conferite contestualmente a livello di *funzione* ad un unico Vice Segretario, che compendia in sé attribuzioni vicarie non solo nel campo amministrativo, ma anche in quello politico, esercitabili queste ultime accanto al Capo dello Stato in caso di assenza o impedimento del Segretario generale.

L’autonomia di cui gode il Segretariato generale della Presidenza della Repubblica nei riguardi del Governo e del Parlamento è anzitutto di natura patrimoniale e d’ordine contabile.

La prima consiste nell’attribuzione di un patrimonio distinto da quello dello Stato, il che per detto Segretariato avviene solo contabilmente e non pure giuridicamente, come per gli enti pubblici dotati di personalità giuridica: essendo infatti esso un organo dello Stato, i suoi atti saranno sempre riferibili direttamente allo Stato stesso<sup>77</sup>.

La seconda riguarda la potestà, riconosciuta ad un ente pubblico o ad un organo dello Stato, di gestire i mezzi finanziari di cui dispone con autonomia procedura contabile, al di fuori dal controllo degli ordinari organi di gestione del bilancio statale.

<sup>75</sup> G. Zanobini, *Corso di diritto amministrativo*, Milano 1954, vol. I, p. 138. Sulla Presidenza della Repubblica “organo costituzionale” cfr. M. S. Giannini, *Diritto amministrativo* cit., p. 154.

<sup>76</sup> Cfr. E. Providenti, *Gli Uffici del Segretariato* cit., p. 235.

<sup>77</sup> Su tali concetti cfr. S. Buscema, *La giurisdizione contabile dello Stato*, Milano 1969, pp. 169 segg.; B. M. Allara, *Op. cit.*, p. 39; G. U. Rescigno, *Op. cit.*, p. 53.

L'autonomia contabile e quella patrimoniale conferite al Segretariato generale hanno ragione di essere per garantire al Capo dello Stato un'effettiva indipendenza dagli altri poteri dello Stato e pertanto è escluso ogni controllo da parte della Corte dei Conti<sup>78</sup>.

Anche nella fattispecie di un bilancio autonomo, occorre un'apposita legge sostanziale che autorizzi una determinata spesa a carico del bilancio statale ed il conseguente stanziamento attraverso la legge formale che approva annualmente il bilancio di previsione. Le leggi sostanziali che a tal fine riguardano il Segretariato generale sono, lo rammentiamo, la L. 1077/1948, la L.345/1959, ed infine la L. 372/1985.

La peculiarità che ne contraddistingue l'autonomia contabile consiste nel fatto che la somma stanziata in suo favore viene ad esso erogata senza che né il Governo, né il Parlamento possano svolgere alcuna successiva verifica circa la concreta utilizzazione e destinazione di essa, con la conseguenza – tra l'altro – che gli eventuali avanzi di bilancio che ne risultano non rientrano nella Tesoreria dello Stato<sup>79</sup>.

Accanto alle predette forme di autonomia vi è quella amministrativa o "autarchia", data dalla facoltà di emettere atti amministrativi strumentali ai propri fini istituzionali, facoltà che trova la sua più alta espressione nel potersi disciplinare con regolamenti del Capo dello Stato, su proposta del Segretario generale che li controfirma, la dotazione, gli uffici ed il personale<sup>80</sup>.

Essi non vengono pubblicati sulla Gazzetta Ufficiale della Repubblica, ma in bollettini con cadenza trimestrale, nell'ambito interno dell'Amministrazione.

In merito all'"autodichia", cioè al potere di autogiurisdizione, essa sussiste innanzi tutto in tema contabile, essendo stata esclusa quella della Corte dei Conti nei riguardi degli agenti contabili del Segretario generale e di coloro che, ivi impiegati, hanno comunque arrecato un danno economico allo Stato.

Con il D.P. 24 luglio 1996, n. 81N, essa ha altresì investito le controversie in tema di rapporti di lavoro, tra i dipendenti a vario titolo della Presidenza della Repubblica e quest'ultima. Detta giurisdizione è competente a valutare su motivi di legittimità e talora di merito, allorché siano stati

<sup>78</sup> L'art. 100 Cost. affida alla Corte dei Conti il controllo preventivo di legittimità sugli atti del Governo e quello successivo sulla gestione del bilancio dello Stato. Essa inoltre partecipa – prosegue l'articolo – nei casi e nelle forme stabilite dalla legge, al controllo sulla gestione finanziaria degli enti a cui lo Stato contribuisce in via ordinaria. Riferisce direttamente alle Camere sul risultato del riscontro eseguito. Tuttavia il predetto articolo non riguarda gli organi costituzionali, poiché non fanno parte del Governo né tanto meno sono enti. Al riguardo cfr. S. Buscema, *La giurisdizione contabile* cit., pp. 359 segg.; B. M. Allara, *Op. cit.*, p. 50; A. Nobili, *Il controllo della Corte dei Conti sugli organi costituzionali*, in "Rivista amministrativa della Repubblica Italiana", 1978, p. 328 segg.

<sup>79</sup> Cfr. S. Buscema, *L'autonomia contabile degli organi costituzionali* cit., p. 26; P. Meschini, *Op. cit.*, p. 34.  
<sup>80</sup> N. Occhiocupo parla di "regolamenti riservati" quindi espressivi di autonomia normativa primaria, con il solo limite della Costituzione. Cfr. *Op. cit.*, pp. 80 e 225. Contro la tesi del rango primario o riservato di tali regolamenti, v. P. Stancati, *Op. cit.*, p. 957 segg. La stessa contrarietà è stata espressa dalla giurisprudenza prevalente.

violati diritti soggettivi o interessi legittimi.

Avendo accennato nel precedente capitolo alla “cura dell’anima”, riteniamo utile a conclusione del presente un cenno alla “cura del corpo”, cui sono preordinate le “Strutture sanitarie del Segretariato generale della Presidenza della Repubblica”, che offrono al personale in servizio ed in quiescenza ed ai loro familiari, qualificati supporti di medicina preventiva, di medicina del lavoro, di medicina legale, di primo soccorso, di medicina specialistica e di indagine diagnostica.

Dette strutture si avvalgono della presenza innanzi tutto di due medici appartenenti all’organico del Segretariato (il medico del lavoro dr. Luigi Grella ed il medico legale dr. Fabio Fagiolari), quindi di specialisti esterni della A.S.L. RM/A e di specialisti convenzionati.

Il Servizio di Emergenza Medica (SEM) opera attraverso Ufficiali medici affiancati da Sottoufficiali infermieri, garantendo un servizio medico giornaliero continuativo di Primo Soccorso oltre che per gli utenti sopraccitati, anche per gli ospiti ed i visitatori del Quirinale.

## 6. *Il potere di grazia del Capo dello Stato.*

Fin dai tempi remoti era praticato l’istituto della grazia nelle sue varie forme (assimilabili all’odierna grazia vera e propria, all’amnistia ed all’indulto), per mitigare il rigore della legge con l’intervento del Sovrano, considerato sovente egli stesso *lex animata* e pertanto capace di intervenire con ampi poteri discrezionali sul sistema vigente<sup>81</sup>.

L’istituto era conosciuto dai Monarchi dell’India antica, dai Faraoni, dal popolo ebraico, come documentato dalle Sacre Scritture<sup>82</sup>.

Fu applicato in Atene – ne danno testimonianza Tucidide, Demostene, Andocide – culla della civiltà classica, nonché dai Re etruschi e dai Re di Roma: fece parte, in definitiva, degli ordinamenti giuridici di tutti i popoli civili dell’antichità.

Nel periodo repubblicano troviamo a Roma due figure che potrebbero essere comparate all’attuale potere di grazia: la *provocatio ad populum* e la *in integrum restitutio*. La *provocatio* era “il vero indice della sovranità popolare, della prevalenza dei Comizi sulla Magistratura”, secondo il giudizio del Mommsen<sup>83</sup>. Infatti i condannati alla pena capitale o a determinate pene pecuniarie potevano proporre appello contro la sentenza del Magistrato, innanzi al popolo romano, depositario della sovranità, che giu-

<sup>81</sup> Il Brunialti ricorda che anticamente la grazia era un attributo del Nume, che l’elargiva attraverso i sacerdoti, ma che successivamente fu avocata dal Re, mantenendo sempre la sua importanza sacrale: A. Brunialti, *Grazia*, in *Enciclopedia giuridica italiana*, vol. VII, parte II, Milano 1935, p. 517.

<sup>82</sup> A. Brunialti, *Op. cit.*, p. 516; G. Saracco, *La grazia e i suoi effetti penali* – Tesi di laurea pubblicata dalla R. Università di Torino, 1907, p. 7 segg.

<sup>83</sup> T. Mommsen, *Disegno del diritto pubblico romano*, a cura di A. Ruiz, Varese 1943, p. 280.

dicava secondo equità<sup>84</sup>. Dopo la *Lex Valeria* del 300 a.C., si finì con il considerare l'opera del giudice come semplicemente istruttoria e l'assemblea popolare come organo istituzionalmente competente a valutare sulla vita dei cittadini<sup>85</sup>. A tale rimedio erano ammessi solo i cittadini a pieno titolo, per cui non potevano fruirne le donne, gli schiavi e gli stranieri. Erano esclusi oggettivamente i delitti di parricidio, alto tradimento, impurità delle vestali.

Come nella grazia moderna, vi era dunque il ricorso ad un organo sovrano – tale era il popolo romano nel periodo predetto – ferme restando le conseguenze della condanna, diverse dalla pena vera e propria, oggetto del condono o della commutazione.

Più frequente era la *in integrum restitutio* (successivamente *restitutio damnatorum*) che aveva la forma di legge, direttamente votata dai Comizi, e che, con più estesa efficacia abolitiva, non solo rimetteva le pene, ma estingueva il reato *ac si iudicium non fuisset*, per cui ripristinava in favore del condannato lo status di cittadino, con tutti i diritti e le dignità antecedenti all'accertamento dell'atto illecito<sup>86</sup>.

Il procedimento relativo presupponeva l'esistenza di una *res iudicata*, e la clemenza poteva interessare più persone o singoli individui<sup>87</sup>.

Durante l'età imperiale Augusto volle esercitare direttamente il potere di grazia, agli inizi gestito di concerto con il Senato e successivamente da solo<sup>88</sup>.

I suoi successori fecero sovente ricorso a tale prerogativa, per temperare gli effetti di una legislazione che era stata resa più severa per fronteggiare l'aumento della criminalità<sup>89</sup>.

Le forme nelle quali la grazia fu realizzata, furono quelle della *indul-*

<sup>84</sup> Il concetto di equità fu inteso da Aristotele come giustizia del caso concreto; da Cicerone come identità di trattamento giuridico per situazioni di fatto simili; dai classici come rispondenza della norma a ciò che la collettività avverte come giusto. Un certo comportamento era *justum* se conforme al diritto scritto, *aequum* se conforme al comune senso di giustizia in un dato periodo storico. Pertanto, se un dato atto era rispondente sia alla norma codificata che alla coscienza sociale, era *justum et aequum*, se non era contemplato dalla legge, ma era aderente a tale coscienza, era *iniustum sed aequum*, se infine era previsto dal sistema vigente, ma non era più adeguato al sentire della collettività, perché la norma stessa appariva superata, era *iustum sed iniquum*. In età postclassica l'equità fu considerata dagli Imperatori anche come *benevolentia*, *pietas*, quando addirittura non sconfinò nell'arbitrio. Con l'avvento del cristianesimo, fu fatta coincidere con il diritto naturale, che a sua volta si identificava con la religione cattolica. Nel periodo dei glossatori della scuola di Irnerio, sia Bulgaro, campione dello *strictum jus*, sia Martino, campione della *aequitas*, concordarono nel ritenere che il diritto codificato era *aequitas constituta*, cioè un'esigenza di giustizia diffusa, che il princeps aveva recepito e sancito, con l'autorità propria della legge scritta. Cfr. G. Cassandro, *Lezioni di diritto comune*, Napoli 1971, p. 130 segg.; A. Guarino, *Equità*, in *Novissimo Digesto*, vol. VI, Torino 1960.

<sup>85</sup> Così A. Ruiz, *Storia del diritto romano*, II ed. anastatica, Napoli 1964, p. 171.

<sup>86</sup> Cfr. A. Rocco, *Ammistia, indulto e grazia nel diritto penale romano*, in "Rivista penale", vol. XLIX, fasc. I, Torino 1899, p. 10.

<sup>87</sup> Quale esempio del primo tipo il Rocco ricorda un provvedimento dell'87 a.C., con il quale il console Lucio Cornelio richiamò alcuni cittadini esiliati; quale esempio di *restitutio* ad un singolo soggetto, il diritto di rientrare a Roma accordato a Cicerone, che ne era stato privato per gli intrighi di Clodio: A. Rocco, *Op. cit.*, p. 11.

<sup>88</sup> Sui poteri del princeps durante l'impero di Augusto e dei suoi successori, v. P. De Francisci, *Storia del Diritto Romano*, vol. II, parte I, Milano 1941, pp. 345-356.

<sup>89</sup> A. Rocco, *Op. cit.*, p. 13.

*gentia principis* e della *abolitio*.

La *indulgentia stricto sensu* o *intercessio, venia, beneficium principis*, aveva per oggetto non l'azione o la condanna penale, ma la pena, operando in favore di una (*specialis*) o più persone (*generalis*).

Agiva *ex nunc*, restando impregiudicati i diritti dei terzi, con caratteristiche assimilabili nel primo caso all'odierna grazia, nel secondo all'indulto<sup>90</sup>.

La *abolitio generalis* o pubblica aveva efficacia di ben più ampia portata, in quanto interveniva sull'azione penale, nei riguardi dell'imputato del quale non veniva accertata la colpevolezza o meno, con l'efficacia abolitiva completa tipica dell'attuale amnistia propria<sup>91</sup>.

Dalle *abolitiones* – concesse in genere in occasione di pubbliche feste, di ricorrenze religiose, di lieti eventi – erano esclusi i sacrileghi, gli adulteri, gli stupratori, gli omicidi, gli incestuosi, i parricidi, i ladroni, i recidivi, cioè tutti coloro che per entità del reato o per abitudine al crimine, non offrivano serie garanzie di ravvedimento<sup>92</sup>.

Le *abolitiones*, esercitate inizialmente anch'esse di concerto tra il Senato e l'Imperatore, verso la metà del sec. IV d.C. avevano perduto la caratteristica di eventi straordinari, finendo con il collegarsi a determinate ricorrenze, come le festività pasquali, secondo l'uso invalso presso i Monarchi bizantini.

L'*indulgentia specialis* e quella *generalis* potevano condurre alla già menzionata *in integrum restitutio*, che poteva a sua volta essere semplice o piena<sup>93</sup>.

Con quella semplice era condonata la pena corporale o era disposta la revoca dell'esilio; ma restavano ferme le altre conseguenze della condanna, d'ordine civile e religioso.

Con quella piena, che doveva contenere espressamente tale attributo, si aveva il riacquisto della patria potestà, la reintegrazione nelle cariche e nella dignità precedenti alla condanna, il recupero dei beni perduti; in definitiva la ricostruzione di uno *status* ben più ampio negli effetti rispetto all'istituto attuale della riabilitazione.

Nel periodo barbarico, durante la dominazione longobarda, il potere di grazia era ancora una prerogativa del Sovrano, che peraltro difficilmente poteva avvalersene, data la peculiare configurazione della pena, ritenuta un

<sup>90</sup> Cfr. A. Brunialti, *Op. cit.*, p. 519; G. Camerini, *La grazia, la liberazione condizionale e la revoca anticipata delle misure di sicurezza*, Padova 1967, p. 9; G. Franchina, *Del fondamento e della natura sostanziale e formale dei cosiddetti atti di clemenza*, in *Giustizia penale*, Roma 1966, vol. LXXI, p. 290; A. Rocco, *Op. cit.*, p. 13.

<sup>91</sup> L'amnistia come termine è sconosciuto ai Romani, essendo derivato dal greco *amnestia*, cioè mancanza di memoria, dimenticanza. Sulla mancata conoscenza dell'istituto da parte dei Romani, cfr. A. Rocco, *Op. cit.*, p. 18.

<sup>92</sup> In taluni casi era preclusa non solo l'*abolitio*, ma anche l'*indulgentia*, come, per esempio, per i falsi accusatori e per gli ex Vescovi esiliati. Sul punto cfr. A. Rocco, *Op. cit.*, p. 21.

<sup>93</sup> Cfr. A. Brunialti, *Op. cit.*, p. 520 segg.; A. Rocco, *Op. cit.*, p. 23; E. Florian, *Parte generale del Diritto Penale*, vol. II, Milano s.d., p. 375.

vero e proprio diritto della vittima, detto “guidrigildo” (*webr geld* = danaro del diritto)<sup>94</sup>.

Con la graduale osmosi con la cultura romana, la concezione della vendetta privata fu superata da quella dell'intervento dello Stato, nel cui ambito il Re, che ne era il vertice, poté realmente esercitare la clemenza.

Nell'età feudale, in concomitanza con le note spinte centrifughe che si ebbero dopo la scomparsa della forte personalità di Carlo Magno, i singoli feudatari mirarono ad avvalersi del potere di grazia, non più come tradizionalmente era avvenuto, cercando di temperare il *rigor juris* con l'equità o la clemenza, bensì per mero arbitrio, per favoritismo, senza cioè la giustificazione di finalità moralmente apprezzabili, dando adito a gravi abusi.

In linea di massima nel corso della storia è dato comunque rilevare che il provvedimento della grazia in senso stretto, rivolto ad un singolo, sul presupposto della sua colpevolezza definitivamente accertata, ma nella prospettiva di un ravvedimento da conseguire più efficacemente attraverso l'uso della clemenza che non della punizione, fu oggetto sia di lodi che di critiche.

Senza entrare nel dettaglio, ricorderemo per sommi capi che la critica più ricorrente fu basata sul rilievo che in un sistema di leggi giuste, la clemenza ed il perdono non erano necessari e scuotevano, viceversa, la certezza del diritto (così si opposero, seppure con diverse sfumature, Platone, Cicerone, Kant, Rousseau, Feuerbach, Bentham, Filangieri, Beccaria, Ferri e Lombroso)<sup>95</sup>.

Nutrita ed altrettanto qualificata fu la schiera dei sostenitori dell'istituto in questione, fra cui a cavallo tra il XIX ed il XX secolo troviamo Arcoleo, Carmignani, Carrara, Palma, Pessina e Racioppi, i quali propugnarono la validità di uno strumento universalmente applicato in tutti i Paesi ed in tutti i sistemi politici<sup>96</sup>.

Il Palma in particolare definì l'istituto di cui si discorre “il più splendido gioiello della Corona dei Re”, disciplinato espressamente dall'art. 8 dello Statuto Albertino, che così recitava “Il Re può far grazia e commutare le pene”.

<sup>94</sup> Per un'analisi approfondita del periodo storico in esame, fino al sec. XIX, si suggerisce A. Brunialti, *Op. cit.*, p. 522 segg.

Sulla difficoltà concreta di esercitare il potere di grazia da parte dei Re barbari, cfr. E. Florian, *Op. cit.*, p. 375.

<sup>95</sup> V. al riguardo Cicerone, *De officiis*, lib. II; E. Kant, *Antologia degli scritti politici*, a cura di G. Sasso, Bologna 1961, pp. 204-205; J.J. Rousseau *Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, Torino 1979, p. 749; J. A. Feuerbach, *Anti-Hobbes*, a cura di M.A. Cattaneo, Milano 1972, p. 113; C. Beccaria, *Opere scelte*, a cura di P. Calamandrei, Firenze 1950, pp. 286-291; G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, tomo III, Filadelfia 1819, pp. 436-437; E. Ferri, *Sociologia criminale*, vol. II, Torino 1930, p. 321; C. Lombroso, *Sull'incremento del delitto in Italia*, Firenze 1879, pp. 127-128.

<sup>96</sup> Cfr. G. Arcoleo, *Diritto costituzionale*, Napoli 1907, p. 382; A. Carmignani, *Juris criminalis elementa*, vol. I, Pisa 1833, p. 144; F. Carrara, *Programma del corso di diritto criminale*, parte generale, vol. II, Firenze 1897, pp. 113-114; L. Palma, *Corso di diritto costituzionale*, vol. II, parte II, Firenze 1884, p. 399; E. Pessina, *Sommari di lezioni di diritto penale*, quaderno 3°, Catania 1883, p. 47; F. Racioppi, I. Brunelli, *Commento allo Statuto del Regno*, vol. I, 1909, p. 412.

Gli artt. 87/90 del codice Zanardelli regolarono analiticamente il potere in esame, e numerose circolari ministeriali furono indirizzate ai Procuratori generali del Regno, sia per velocizzare le istruttorie, da condursi con criteri uniformi, che per una attenta valutazione della condotta dei graziandi.

Già nel periodo monarchico dovette rilevarsi l'esautoramento del Re dal potere di grazia, che talora avveniva addirittura per il parere di un semplice "aggiunto di segreteria", che poteva minutare un parere contrario, senza che ne venisse a conoscenza neanche il Guardasigilli<sup>97</sup>

L'esame sommario del potere di grazia va completato con un riferimento alle finalità che deve perseguire. Gli atti di clemenza a carattere generale (amnistia e indulto) sono dovuti a necessità politiche e sociali (p. es. l'amnistia varata alla fine del '45 per i reati commessi in occasione della lotta antifascista)<sup>98</sup>; al desiderio di pacificazione tra i cittadini (provvedimenti in favore di cittadini compromessi col Fascismo, dopo la Liberazione); a rapporti di buon vicinato con Paesi stranieri; all'esigenza di temperare il rigore della legge penale innanzi a fatti eccezionali come calamità o crisi economiche, che possono attenuare il senso del disvalore sociale di un atto, ordinariamente avvertito come moralmente biasimevole, oltre che penalmente perseguito.

Se peraltro il ricorso a tali provvedimenti è dovuto alla necessità di alleggerire i procedimenti penali pendenti, di sfoltire la popolazione carceraria o di mitigare l'applicazione di norme troppo rigorose, ciò può essere accettabile *una tantum* e in via transitoria, in attesa di leggi più aggiornate ai tempi.

Viceversa la reiterazione ordinaria dell'amnistia e dell'indulto, incide negativamente sul potere deterrente ed intimidatorio del sistema vigente, senza giungere al migliore e più utile effetto, di una riforma del sistema stesso<sup>99</sup>.

Alcune innovazioni normative sono state compiute in questa direzione, come ad esempio con la legge 24 dicembre 1975, n. 106, entrata in vigore il 2 luglio 1976, che ha soppresso molti reati previsti dalle varie leggi speciali e che, salvo talune specifiche eccezioni espressamente contemplate, ha depenalizzato tutte le violazioni già soggette ad ammenda, sottoponendole alla sola sanzione amministrativa del pagamento di una somma di denaro.

Sulla stessa falsariga, con la legge 24 novembre 1981, n. 689, furono stati depenalizzati numerosi reati "minori" tali da non destare allarme sociale

<sup>97</sup> Al riguardo, v. C. De Benedetti, *Il servizio delle grazie*, ne *La Cassazione unica*, anno XI, vol. X, Roma 1899, p. 97 segg.

<sup>98</sup> Cfr. V. Carullo, *La Costituzione della Repubblica italiana*, Milano 1959, p. 257; G. Camerini, *Amnistia e indulto*, Padova 1971, p. 3 segg.; A. Rocco, *Op. cit.*, 1899, p. 6; G. Zagrebelsky, *Amnistia, indulto e grazia. Profili costituzionali*, Milano 1974, p. 12 segg.

<sup>99</sup> Si è parlato addirittura di "baccanali della delinquenza", non giustificati né dalla pleora dei processi, né dal numero eccessivo dei detenuti. Così V. Gianturco, *Forma e contenuto della potestà di clemenza: la grazia quale supplementum iustitiae*, in "Rivista di Polizia", 1973, p. 37.

con il conseguente alleggerimento della mole di lavoro della Magistratura, che avrebbe potuto così perseguire con maggiore speditezza gli illeciti più gravi.

Con successiva legge 10 ottobre 1986, n. 663 (detta “Gozzini”) sono state ampliate le opportunità di scegliere pene alternative, in base alla personalità del reo ed al suo comportamento, nell’ipotesi di detenzione.

In ultimo, in base alla legge 27 maggio 1998, n. 156, c.d. “Simeone – Saraceni”, per garantire l’accesso alle misure alternative a tutti i condannati astrattamente meritevoli, è stata introdotta la sospensione automatica dell’esecuzione della pena da parte del Pubblico Ministero, o l’obbligo di avviso per il condannato sulla possibilità di presentare istanza al Tribunale di Sorveglianza per la concessione delle misure.

Il fine di questa nuova norma, al pari di quelle che la hanno preceduta, è di circoscrivere il più possibile l’esperienza carceraria per quei soggetti per i quali essa si rivelerebbe più criminogena che rieducativa.

Tra le misure alternative contemplate dal sistema vigente, ricordiamo: l’affidamento in prova al servizio sociale; il regime di semilibertà; la liberazione condizionale; la liberazione anticipata; i permessi premio.

E’ facilmente intuibile che il forte calo statistico delle grazie che si è venuto a realizzare nell’ultimo trentennio (dalle 1383 concesse nel 1974 alle 10 attuali), è ascrivibile al fatto che il legislatore ha affidato alla Magistratura una vasta gamma di provvedimenti di clemenza individuale, in relazione ad una nuova attenzione riservata alla fase dell’esecuzione della pena<sup>100</sup>.

La grazia pertanto oggi più che mai costituisce un rimedio a carattere eccezionale, il cui uso è limitato alle fattispecie per le quali non siano applicabili le richiamate misure alternative. Restano alcune linee – guida tradizionali, come la reiezione delle domande di grazia per le pene che sono già oggetto di sospensione condizionale, in virtù della quale è comunque evitata l’esperienza del carcere.

Non sembra inoltre opportuno dar corso alla grazia neanche nell’ipotesi di pendenza di altri procedimenti penali, poiché un’eventuale condanna renderebbe vano l’atto di clemenza, volto – lo ribadiamo – a risparmiare il contatto con la realtà carceraria o ad evitare il protrarsi della detenzione.

Attraverso la grazia si possono talora riparare errori giudiziari, non altrimenti correggibili con l’ordinario strumento della revisione del processo, atteggiandosi in tal caso come una specie di *supplementum iustitiae*<sup>101</sup>.

Può altresì farsi ricorso ad essa per esigenze date da gravi ragioni di salute incompatibili con il regime detentivo, e non risolvibili né con il mero differimento della pena (art. 684 c.p.p.), né con misure alternative al car-

<sup>100</sup> Cfr. G. Camerini, *Grazia. Profili penali e processuali*, in *Digesto. Discipline penalistiche*, VI, Torino 1992, p. 48; G. Ambrosini, *Grazia*, in *Digesto. Discipline penalistiche* cit., p. 45; R. Reali, *Grazia. Diritto penale*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, vol. XV, Roma 1989, p. 3.

<sup>101</sup> Su questo aspetto cfr. G. Gianzi, *Grazia*, in *Enciclopedia del diritto*, 1970, p. 778; P. Nicosia, *Grazia*, in *Novissimo Digesto italiano*, 1962, p. 7.

cere, ove difettino i requisiti prescritti dalla legge.

Anche la grazia individuale, come è stato notato per gli atti di clemenza generale, è stata utilizzata per sopperire a carenze legislative o a ritardi nell'attuazione delle norme, cioè per temperare gli effetti di un diritto scritto non più o non ancora rispondente al comune sentire, in ossequio a ragioni di equità e di urgenza. Non è concepibile, viceversa, il ricorso alla grazia in presenza di pene da scontare dopo tanti anni dal commesso reato, poiché il fluire del tempo è già adeguatamente considerato<sup>102</sup> in favore del reo, con l'istituto della prescrizione (art. 172 c.p.).

In merito alla questione della titolarità effettiva del potere di grazia, si evidenzia che il problema dei rapporti tra il Capo dello Stato ed il Governo va considerato oggi in termini diversi rispetto al periodo monarchico, in quanto, a prescindere dalle diverse teorie elaborate dalla dottrina per configurare il ruolo della più alta carica dello Stato<sup>103</sup>, è sicuro e incontrovertibile che le sue attribuzioni sono assai più limitate di quelle del Re, vigente lo Statuto Albertino, il quale era titolare del potere esecutivo (art. 5); era fonte della giustizia, che era amministrata in suo nome (art. 68); partecipava alla formazione delle leggi mediante un atto di vera e propria approvazione (art. 35).

Nella Costituzione repubblicana il Capo dello Stato non è più il Capo dell'Esecutivo<sup>104</sup>, non possiede un potere autonomo di approvazione delle leggi; la giustizia è amministrata in nome del Popolo italiano.

Una particolare attenzione va accordata al tema dell'irresponsabilità pre-

<sup>102</sup> Cfr. R. Mendoza, *Il procedimento di grazia nell'ordinamento costituzionale, processuale e nella prassi*, in *Documenti giustizia*, n. 5, Roma 1997, p. 1096.

<sup>103</sup> Il Mortati sottolinea che il Capo dello Stato non è più parte costitutiva di alcuno dei tre poteri, come nel periodo regio, ma che tuttavia interviene su di essi e coopera all'indirizzo politico del Paese, indirettamente, garantendo il rispetto delle condizioni che ne rendono possibile la regolarità e la continuità nello svolgimento. Il Barile rileva anche egli che il Presidente della Repubblica partecipa all'indirizzo politico generale, immediatamente esecutivo della Costituzione, da non confondere con la politica contingente della maggioranza; ma da identificare nell'attuazione della Costituzione per il perseguimento di fini permanenti e generali. Cfr. C. Mortati, *Istituzioni di diritto pubblico*, II, Padova 1976, p. 650; P. Barile, *I poteri del Presidente della Repubblica*, in AA.VV., *Studi sulla Costituzione*, III, Milano 1958, p. 146. Sulla scia dei due studiosi, parte della dottrina (Guarino, Galeotti, Galizia, Cuocilo, Cereti, Crisafulli, Elia) gli attribuisce un compito limitato al controllo degli indirizzi politici del Paese, affinché siano conformi alle esigenze unitarie ed al rispetto della Costituzione; altra parte invece (Marchi, Rescigno, Sandulli, Valentini) ritiene che il Presidente della Repubblica abbia veri e propri poteri decisionali di merito, nell'ambito delle scelte politiche operate dalla maggioranza. Alcuni studiosi infine, considerando la sua posizione di imparzialità *super partes*, hanno parlato del Capo dello Stato come titolare di un quarto potere a sé stante. Per più ampie indicazioni sul pensiero degli autori citati, si rimanda a C. Mortati, *Op. cit.*, p. 648 segg.

<sup>104</sup> Tale constatazione è pressoché unanime nella dottrina. A titolo esemplificativo ricordiamo V. Falzone, F. Palermo, F. Cosentino, *La Costituzione della Repubblica italiana*, Roma, 1954, p. 215; G. Ballardore Pallieri, *Diritto costituzionale*, Roma 1976, p. 194; P. Virga, *Diritto costituzionale*, Milano 1979, p. 171; L. Paladin, *Diritto costituzionale*, Padova 1995, p. 453.

Voce isolata è quella dell'Amorth, per il quale il potere si completa al suo vertice con il Governo e con il Presidente della Repubblica, il quale ultimo per talune competenze (promulgazioni di leggi, indizione di referendum e di elezioni, amnistia e indulto) è addirittura configurato dall'A. come "organo posto al vertice del potere esecutivo". Cfr. A. Amorth, *La Costituzione italiana*, Milano 1948, p. 126. Alla vigilia dell'entrata in vigore della Costituzione, V.E. Orlando stigmatizzò il fatto che il nuovo sistema si aprisse con delle attribuzioni per il Capo dello Stato, ancor più depotenziate rispetto a quella della Monarchia. V. *Atti Assemblea costituente*, IV, Seduta del 22 ottobre 1947, n. 1458.

sidenziale.

L'art. 90 della Costituzione recita testualmente: "Il Presidente della Repubblica non è responsabile degli atti compiuti nell'esercizio delle sue funzioni, tranne che per alto tradimento o per attentato alla Costituzione", garantendogli in tal modo, al di fuori delle ipotesi ivi contemplate, l'irresponsabilità penale, civile e politica a salvaguardia della sua indipendenza<sup>105</sup>.

L'art. 89 stabilisce che nessun atto del Presidente della Repubblica è valido, se non è controfirmato dai Ministri proponenti, che ne assumono la responsabilità.

Gli atti che hanno valore legislativo e gli altri indicati dalla legge sono controfirmati anche dal Presidente del Consiglio dei Ministri.

Peraltro la controfirma assume oggi un significato contenutistico assai diverso rispetto al passato in quanto, vigente lo Statuto Albertino, il Ministro che la apponeva si assumeva la responsabilità politico-giuridica per un atto di effettiva competenza decisionale del Monarca; mentre attualmente il Ministro più frequentemente opera e dispone nell'ambito di attribuzioni proprie, per cui di fatto non copre irresponsabilità altrui<sup>106</sup>.

Nei casi meno frequenti, dove appare preminente la discrezionalità del Presidente della Repubblica, la controfirma del Ministro assicura la compatibilità tra gli interessi di cui è latore il Governo con quelli generali di cui è esponente il Capo dello Stato; dove in genere prevale la volontà ministeriale, è il Presidente che, apponendo la sua firma, garantisce che l'atto espresso da una maggioranza di parte sia in armonia con l'utilità dell'intera collettività nazionale.

Il problema che più da vicino ci interessa, è di chiarire come vada considerata la grazia, tenendo presente che parte della dottrina vuole inquadrarla negli atti complessi sostanzialmente presidenziali; altra parte negli atti paritetici od a complessità eguale; altra negli atti complessi sostanzialmente ministeriali<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> Esula dai compiti del presente studio l'approfondimento interpretativo dell'art. 90; tuttavia vogliamo ricordare che ad ulteriore tutela della figura del Capo dello Stato, l'art. 279 c.p. sulla "lesa prerogativa dell'irresponsabilità del Presidente della Repubblica", statuisce: "Chiunque, pubblicamente fa risalire al Presidente della Repubblica il biasimo o la responsabilità degli atti di Governo, è punito con la reclusione fino ad un anno e con la multa da lire cinquemila a lire cinquantamila". Per i reati commessi dal Presidente come privato cittadino, potrà essere chiamato a rispondere civilmente e penalmente – in tale ultima ipotesi alla fine del mandato presidenziale – con le procedure previste per lo *status* di senatore. Sull'argomento cfr. *amplius* A. Amorth *La Costituzione italiana*, Milano 1948, p. 126; R. Monaco – G. Cansacchi, *La Costituzione italiana*, Torino 1963, p. 97; C. Mortati, *Op. cit.*, I, p. 542; P. Gasparri, *Lezioni di diritto costituzionale*, V, Milano 1965; P. Verga, *Op. cit.*, p. 232.

<sup>106</sup> In tal senso cfr. C. Ghisalberti, *Storia costituzionale d'Italia*, II, Bari 1977, p. 418; G. Balladore Pallieri, *Diritto costituzionale*, Roma 1976, p. 202 segg; C. Mortati, *Op. cit.* I, p. 546.

<sup>107</sup> L'atto complesso è quello che risulta dalla integrazione di due atti identici, mentre quello composto è la risultante di due atti distinti. Si parla di atti a complessità eguale se le volontà che vi concorrono hanno lo stesso valore; di atti a complessità ineguale, se ne risulta una prevalente, come nel caso degli atti c.d. "sostanzialmente presidenziali" ed in quelli c.d. "sostanzialmente ministeriali". Per il Croca ogni atto del Capo dello Stato è da considerarsi atto complesso; viceversa per l'Esposito va ritenuto sempre atto semplice, data la spiccata prevalenza della volontà presidenziale. Formulando una tesi assai originale, l'Esposito sottolinea la natura personale della collaborazione resa dal Ministro per tutti gli atti del Presidente: "gli atti

Tra i fautori della prima teoria, il Cereti sottolinea che al Capo dello Stato spetta il diritto di grazia individuale<sup>108</sup> e così il Virga, il quale osserva che il fatto che l'art. 89 Cost. richieda la controfirma per tutti gli atti del Capo dello Stato, non significa che abbia voluto vincolarlo alle iniziative ed alle proposte dei Ministri<sup>109</sup>, per cui potrà ben lui stesso prendere l'iniziativa di un atto di sua competenza, oppure adottare un provvedimento diverso da quello proposto.

L'espressione "Ministri proponenti" sostituì – prosegue il Virga – quella di "Ministri competenti", per una probabile svista<sup>110</sup>.

Il Mortati aderisce alla teoria della grazia come atto tipico del Capo dello Stato, ponendo l'accento sulla sua configurazione di organo *super partes*, espressivo dell'unità nazionale e quindi tale da garantire che l'esercizio dei connessi poteri si svolga all'infuori dell'influenza di interessi di parte; talchè la controfirma apposta al decreto dal Ministro Guardasigilli avrebbe solo carattere formale<sup>111</sup>.

Il Camerini sottolinea che la grazia è un atto ispirato a fini di equità e di equilibrio che trascendono distinzioni di parte, quindi da comprendere tra gli "atti di indirizzo presidenziale"<sup>112</sup>.

Parimenti il Sica sostiene che il Presidente della Repubblica è il vero ed effettivo titolare del potere di grazia, il cui esercizio presuppone una valutazione che può essere compiuta solo da un organo al di sopra delle parti: se fosse altrimenti, se cioè fosse il Governo a disporre l'adozione dell'atto, si avrebbe di fatto un'invasione nella sfera di autonomia della giurisdizione. Essendo invece la competenza sostanziale dell'atto del Capo dello Stato, che presiede il Consiglio Superiore della Magistratura, è rispettata l'autono-

del Capo dello Stato controfirmati dai Ministri non costituiscono né una somma, né una risultante di due atti, l'uno del Capo dello Stato, l'altro dei Ministri, che in virtù del diritto si compongono ad unità, ma sono la risultante di una collaborazione personale, prevista ed imposta dal diritto, tra il Capo dello Stato ed i Ministri. Corrispondentemente, la controfirma ha il significato di una certificazione o confessione che il Ministro ha personalmente collaborato col Capo dello Stato ed esercitato la propria influenza su di essa, quando il Capo dello Stato compiva l'atto. Cfr., rispettivamente, E. Crosa, *Corso di diritto costituzionale*, Torino 1955, p. 339 e C. Esposito, *Capo dello Stato. Controfirma ministeriale*, Milano 1962, p. 84 segg.

Il Paladini in ordine alla controfirma distingue cinque tipi di atti: 1) quelli esenti da controfirma (es.: regolamenti organizzativi della Presidenza della Repubblica); 2) quelli giuridicamente dovuti (obbligo del Capo dello Stato di promulgare una legge già rinviata alle Camere e da queste riapprovata, ex art. 74 Cost.); 3) quelli adottati su proposta del controfirmante (es. decreti legge); 4) quelli di iniziativa presidenziale (es. nomina di cinque Senatori a vita); 5) quelli a complessità eguale. Così L. Paladini, *Diritto costituzionale*, Padova 1995, pp. 453-467.

Vogliamo ricordare quali esempi di atti ritenuti sostanzialmente presidenziali oltre alla citata nomina dei Senatori a vita, quella di cinque Giudici costituzionali, l'invio di messaggi alle Camere, il rinvio di leggi al Parlamento, la nomina del Presidente del Consiglio dei Ministri, lo scioglimento delle Camere, il conferimento di onorificenze *motu proprio*, l'accredito di rappresentanti diplomatici.

<sup>108</sup> C. Cereti, *Corso di diritto costituzionale*, Torino 1971, p. 284.

<sup>109</sup> P. Virga, *Diritto costituzionale*, Milano 1979, p. 232.

<sup>110</sup> Il Mortati rileva l'infelicità della formula adottata, poiché sovente i Ministri non solo propongono, ma sono essi che veramente deliberano l'atto, per cui al Presidente della Repubblica spetta solo una funzione di controllo politico. C. Mortati, *Op. cit.*, p. 542.

<sup>111</sup> C. Mortati, *Op. cit.*, II, p. 781.

<sup>112</sup> G. Camerini, *La grazia, la liberazione condizionale e la revoca anticipata delle misure di sicurezza*, Padova 1967, pp. 17-21.

mia del potere giudiziario<sup>113</sup>.

Fautore di più ampi poteri del Capo dello Stato in tema di grazia fu il compianto presidente Giovanni Leone, Maestro del diritto penale, che, in un articolo apparso su di un quotidiano romano<sup>114</sup>, ricorda che la grazia era concessa su proposta del Guardasigilli, alla quale il Capo dello Stato poteva aderire sottoscrivendo il relativo decreto, oppure non acconsentirvi restituendolo, spesso motivando il dissenso.

Ricordò che nel periodo del Governo da lui formato nel 1963, il presidente della Repubblica Segni aveva manifestato il desiderio di concedere la grazia ad un cittadino austriaco, avendone fatto promessa al collega Presidente dello Stato d'appartenenza del reo. Il guardasigilli Bosco fu contrario (in seguito l'on. Leone lo convinse), per cui l'on. Segni esclamò: "Io sono il Presidente solo delle non grazie!".

Ad avviso del sen. Leone, tutto l'Ufficio Grazie del Ministero di Via Arenula sarebbe dovuto passare alla Presidenza della Repubblica, ed al Guardasigilli si sarebbe dovuto riconoscere solo il potere di formulare un parere preventivo e quello di controfirmare il decreto.

Nell'esposizione dei sostenitori della teoria della grazia quale atto presidenziale, merita una particolare attenzione il Palmerini, il quale presupponendo che gli organi siano privi di personalità giuridica<sup>115</sup>, asserisce che il titolare effettivo del relativo potere è lo Stato, che lo esercita attraverso il Presidente della Repubblica e straordinariamente, durante lo stato di guerra, attraverso il Comandante supremo o il Comandante del corpo di spedizione per operazioni fuori dall'Europa<sup>116</sup>.

Lo stesso autore si spinge ben oltre i sostenitori della tesi in esame, asserendo che la proposta ministeriale non è vincolante per il Capo dello Stato (egli può infatti rifiutare la firma) o che addirittura può mancare, senza perciò che l'atto presidenziale di grazia risulti invalido o inesistente<sup>117</sup>.

Per suffragare tale teoria, l'Autore rileva che non per tutti gli atti la proposta è necessaria (es. le dimissioni del Capo dello Stato, la nomina del Segretario generale della Presidenza della Repubblica, che avviene "sentito" il Presidente del Consiglio; la nomina di cinque Giudici costituzionali d'iniziativa presidenziale), e che pertanto può non esserci per la grazia.

Se c'è, non è vincolante; quindi "dovrà ritenersi che l'atto di grazia, se considerato in relazione alla proposta, non può ritenersi un atto complesso<sup>118</sup> ma, non rientrando la proposta ministeriale nel nucleo essenziale e costitutivo dell'atto, questo deve essere, almeno in ordine al profilo in

<sup>113</sup> V. Sica, *La controfirma*, Napoli 1953, p. 128.

<sup>114</sup> Vedi: *Quali poteri al Presidente*, ne "Il Tempo" del 26 ottobre 1984, p. 2.

<sup>115</sup> Non condividiamo tale presupposto. Per un attento studio sul concetto di organo-persona e di persona giuridica-organo, suggeriamo G. Guarino, *Lezioni di diritto pubblico*, Milano 1969, p. 24 segg.

<sup>116</sup> M. Palmerini, *Il soggetto attivo del potere di grazia*, in "Rassegna di diritto pubblico", 1953, p. 255.

<sup>117</sup> *Op. cit.*, p. 270.

<sup>118</sup> Per il Palmerini l'atto complesso è solo quello paritetico, che altri autori definiscono a complessità eguale.

esame, un atto semplice del Presidente della Repubblica<sup>119</sup>.

Riguardo poi alla controfirma, l'Autore sostiene che per gli atti tipicamente presidenziali come la grazia, va considerata elemento importante per l'efficacia, ma non pure per la validità dell'atto stesso: ha un mero valore di autenticazione, è un visto per l'esecuzione.

A quanti obiettano che in assenza di controfirma l'atto resterebbe imputato al Capo dello Stato che è irresponsabile, l'Autore controbatte che non c'è nulla di strano, essendo politicamente irresponsabili i Giudici costituzionali, i Parlamentari<sup>120</sup> ed il Capo dello Stato stesso.

Potranno pertanto aversi atti di grazia con la proposta (non vincolante) ex art. 90 Cost., senza proposta ma con la controfirma, o addirittura senza proposta e senza controfirma.

La responsabilità in tale ultimo caso sarà solo del Presidente della Repubblica nei limiti dell'art. 90 Cost.; se c'è la controfirma, si avrà responsabilità ministeriale non in ordine al contenuto dell'atto, ma solo relativamente alla controfirma stessa.

Concludendo, precisa: "nessuna ragione, al di fuori della pretesa lettera della norma costituzionale, induce a ritenere sempre e comunque inesistenti gli atti presidenziali mancanti o della proposta o della controfirma o di entrambe; anzi numerosi e validi argomenti farebbero ritenere, se si superasse l'ostacolo interpretativo, che il nostro sistema costituzionale consente o addirittura impone l'esistenza di atti presidenziali o senza proposta o privi sia della proposta che della stessa controfirma"<sup>121</sup>.

Anche il Gallo osserva che titolare del potere di grazia è solo il Presidente della Repubblica e che i relativi provvedimenti, in teoria, potrebbero essere esaminati dagli uffici del Quirinale, ma che trattandosi di materia specialistica, è apparso più opportuno deferire l'incarico al Ministero della Giustizia, i cui uffici sono composti da Magistrati che hanno quotidiana corrispondenza con gli uffici penitenziari e con i palazzi di Giustizia. Per tale ragione – prosegue l'Autore – l'istruttoria è svolta dagli uffici di Via Arenula, per cui non è appropriato dedurne che il Ministro abbia potere di "archiviare" o di "proporre" grazia. La cosiddetta "proposta" del Ministero è un mero atto interno, più autorevole, ma non diverso da quello del Procuratore generale o dei Direttori degli Istituti di pena.

La prassi amministrativa non può pertanto delegittimare la norma costituzionale, per cui se il Ministro "archivia", il Presidente della Repubblica può richiamare il fascicolo e decidere autonomamente la grazia<sup>122</sup>.

Una più forte impronta presidenziale della grazia è oggi ancor più motivabile innanzi al suo uso marginale, dato che il sistema attuale contempla

<sup>119</sup> *Op. cit.*, p. 278.

<sup>120</sup> *Op. cit.*, p. 289.

<sup>121</sup> *Op. cit.*, p. 292.

<sup>122</sup> Così E. Gallo, *Ancora sul potere di grazia*, in "Nomos", 1992, p. 77. Vogliamo inoltre ricordare che anche il Manzini, il Vassalli ed il Gianzi attribuirono al Capo dello Stato la titolarità del potere in questione.

varie ipotesi di clemenza individuale demandata alla Magistratura ed applicate con ben maggior ampiezza, rispetto a quella ormai meramente residuale riservata al Capo dello Stato.

Fra i fautori della pariteticità dell'atto di cui si discorre, il Sandulli, nel confutare quanti asseriscono che le attribuzioni conferite al Capo dello Stato in base alla Costituzione siano "fatte a titolo puramente formale e simbolico"<sup>123</sup>, osserva che negli atti ai quali partecipa con il Governo la volontà del Presidente della Repubblica, entrambe le volontà sono costitutive in ordine agli effetti giuridici. Il Capo dello Stato non è – a suo avviso – né sopraordinato, né mero controllore, ma realizza un "unico atto complesso"<sup>124</sup>, dove è compartecipe pariordinato con il Governo, della potestà attribuita dall'ordinamento a tali organi.

Il Valentini ritenendo non vincolante la dizione testuale dell'art. 89 Cost., afferma che possono aversi atti su proposta dello stesso Presidente della Repubblica. Ciò premesso, definisce la grazia atto "a partecipazione eguale", rispetto a cui il Capo dello Stato, oltre al potere di iniziativa, ha la facoltà discrezionale di non provvedere<sup>125</sup>.

Del pari l'Ambrosini sposa la teoria che il provvedimento di grazia sia effetto di una collaborazione fra il Capo dello Stato ed il Guardasigilli di tipo paritetico, poiché in caso di discordia, l'atto non può perfezionarsi<sup>126</sup>.

Il Cuocolo in riferimento al caso Curcio, ha osservato che l'iniziativa presidenziale si arenò per la ferma opposizione del Guardasigilli, traendone pertanto la conclusione che "il potere di grazia può essere esercitato dal Presidente solo con il consenso del Ministro controfirmante e per ragioni umanitarie"<sup>127</sup>.

La grazia è ritenuta un atto sostanzialmente complesso anche dal Martines<sup>128</sup> e dal Selvaggi, il quale ultimo avverte peraltro che "in mancanza di regole fisse desumibili alla stregua del diritto positivo, e data la natura politica dei rapporti che sostanziano la relazione tra gli organi interessati, decisivo rilievo deve essere dato alla prassi e che qualunque delimitazione che dei rispettivi poteri del Capo dello Stato e del Ministro si voglia fissare, non può che avere valore tendenziale, essendo soggetta a regole che, dipendendo da situazioni di fatto o dai rapporti di fatto esistenti a un dato momento storico, possono modificarsi nel tempo o anche consolidarsi in norme di tipo consuetudinario o convenzionale"<sup>129</sup>.

Sul versante dei sostenitori della grazia come atto sostanzialmente ministeriale, il Paterniti afferma che il Presidente della Repubblica non può con-

<sup>123</sup> Cfr. A. M. Sandulli, *Il Presidente della Repubblica e la funzione amministrativa*, in *Scritti giuridici in onore di Francesco Carnelutti*, IV, Padova 1950 cit., p. 219.

<sup>124</sup> *Op. cit.*, p. 234.

<sup>125</sup> A. Valentini, *Gli atti del Presidente della Repubblica*, Milano 1965, p. 27 segg.

<sup>126</sup> G. Ambrosini, *Grazia*, in *Digesto, Discipline penali*, VI, Torino 1992, p. 45 segg.

<sup>127</sup> F. Cuocolo, *Istituzioni di diritto pubblico*, Milano 1996, p. 353 segg.

<sup>128</sup> F. Martines, *Diritto costituzionale*, Milano 1994, p. 543.

<sup>129</sup> E. Selvaggi, *Grazia*, *Diritto costituzionale*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, vol. XV, Roma 1989, p. 4.

cedere la grazia di sua iniziativa; ma può al più sollecitare la proposta per un caso che reputi meritevole di clemenza. L'assenso del Guardasigilli è *condicio sine qua non* per la grazia: se mancasse la sua iniziativa potrebbe rifiutarsi al momento della controfirma<sup>130</sup>.

Il Rescigno arriva a sostenere che “non esiste il provvedimento negativo di grazia da parte del Presidente della Repubblica, ma solo quello positivo, il quale chiaramente si configura come atto formale e dovuto rispetto alla deliberazione del Ministro”<sup>131</sup>.

Tale tesi non tiene contro peraltro del fatto che se un atto è dovuto, è altresì vincolato, mentre è pacifico che se il Presidente della Repubblica non ritiene di firmare il provvedimento, lo invia al Ministero senza neppure la necessità di formalizzare un diniego vero e proprio.

Di poteri d'iniziativa il Rescigno riconosce la titolarità al Capo dello Stato, solo “in quei casi in cui veramente il suo intervento acquisisca il significato di ultimo rimedio contro una ingiustizia palese o per rispondere a superiori esigenze di umanità”<sup>132</sup>.

Il Barile osserva che “in tema di grazia individuale, la prassi rende il Ministro della Giustizia arbitro del potere relativo” e così anche Falzone, Palermo e Cosentino, che già nel 1954 sottolineavano che si era determinata una consuetudine che aveva ulteriormente circoscritto il diritto di grazia, poiché le relative proposte, debitamente istruite dal Ministero, erano inoltrate al Presidente solo se il parere dei competenti uffici era favorevole<sup>133</sup>.

Onida, D'Andrea e Guiglia, dal canto loro, riducono il ruolo del Presidente della Repubblica in tema di grazia a quello di colui il quale “si riserva di accogliere o meno le proposte ministeriali”<sup>134</sup>.

Lo Zagrebelsky osserva che la tradizionale disputa se la grazia sia un atto ministeriale, ovvero presidenziale o a partecipazione uguale, è dovuta ad una tripartizione troppo angusta degli atti del Capo dello Stato a controfirma ministeriale, e che, in particolare per la grazia, è inutile chiedersi quale delle due volontà sia prevalente, poiché occorrono sempre entrambe le firme<sup>135</sup>.

Il Baldassarre sostiene che “a Costituzione vigente, se non c'è la controfirma del Ministro, l'atto non è valido”; con lui il Pace sostiene che la responsabilità debba essere solo del Ministro<sup>136</sup>.

Il dibattito sulla effettiva titolarità del potere di grazia si è fatto più acce-

<sup>130</sup> C. Paterniti, *L'estinzione della pena per grazia*, in “Foro penale”, 1967, pp. 210-228.

<sup>131</sup> G. U. Rescigno – A. Cassese – G. De Vergottini, *Il Presidente della Repubblica*, Bologna-Roma 1978, p. 279 (art.87 è trattato dal Rescigno).

<sup>132</sup> *Ibidem*.

<sup>133</sup> Cfr., rispettivamente, P. Barile, *Corso di diritto costituzionale*, Padova 1964, p. 166 e V. Falzone – F. Palermo – F. Cosentino, *Op. cit.*, p. 215.

<sup>134</sup> V. Onida – A. D'Andrea – G. Guiglia, *L'ordinamento costituzionale italiano*, Torino 1990, p. 522.

<sup>135</sup> G. Zagrebelsky, *Grazia. Diritto Costituzionale*, in *Enciclopedia del diritto*, XIX, 1970, p. 763.

<sup>136</sup> V. I *Costituzionalisti si dividono, sull'obbligo di controfirma*, ne “La Repubblica” del 25 novembre 2004.

so in seguito alla prospettazione dei casi Sofri e Bompressi, che hanno visto il guardasigilli Castelli nettamente contrario all'assunzione di una responsabilità politica per l'eventuale sottoscrizione di un atto da lui non condiviso; mentre il presidente Ciampi con estrema discrezione ha lasciato intendere la propria favorevole propensione per la positiva soluzione di entrambi i casi.

Un progetto di legge presentato al Parlamento dall'on. Boato ed altri il 30 luglio 2003, volto a valorizzare l'autonomia del Presidente della Repubblica in questa materia, non ha avuto seguito.

Procedendo nella rassegna della dottrina "presidenzialistica", ricordiamo le interviste rilasciate alla fine dello scorso anno a Radio Radicale dai giuristi Filippo Mancuso, Augusto Cerri, Lorenzo Chieffi, Giuseppe Contini, Michele Scudiero, Vittorio Angiolini, Marcello Gallo, Giuliano Amato<sup>137</sup>, Michele Ainis<sup>138</sup>.

Che la controfirma ministeriale alla grazia sia un atto dovuto, è altresì sostenuto da Andrea Manzella e Francesco Paolo Casavola. Quest'ultimo ha ribadito che "è una tradizione giuridica più che millenaria, che il vertice sovrano dello Stato, dagli imperatori romani ai monarchi europei, eserciti la virtù personale della clemenza, per correggere il rigore estremo della legge che potrebbe rovesciarsi in somma ingiustizia[...] Le valutazioni del Capo dello Stato, come simbolo dell'unità della Nazione, si presume interpretino la generalità dello spirito pubblico, e non possono essere subordinate alle opinioni personali di un Ministro"<sup>139</sup>. Del pari Vittorio Grevi sottolinea che quello di grazia è un atto di una prerogativa presidenziale<sup>140</sup>.

La questione ormai passa dalla dottrina alla giurisprudenza, poiché viene sollevato innanzi alla Corte Costituzionale il conflitto di attribuzioni suggerito come soluzione ottimale da Mirabelli<sup>141</sup>, Barbera<sup>142</sup> e Vassalli<sup>143</sup>.

Avendo presenti autorevoli teorie circa la natura e la titolarità della grazia, sembra emergere come più appropriata la sua configurazione di "atto politico", per l'amplia discrezionalità che la caratterizza ed in quanto espressione di volontà ispirata a superiori ragioni di equità.

La legge ordinaria si limita a disciplinarne gli aspetti procedurali, il che sembra confortare l'opinione che non possa la grazia considerarsi un atto amministrativo meramente esecutivo, mancando la legge sostanziale di riferimento, rispetto alla quale potrebbe dirsi appunto "esecutivo".

Ciò premesso, riguardo alla competenza, sembra di doversi condividere l'opinione di quanti, evidenziata la prassi consolidatasi che ha reso di

<sup>137</sup> *Potere di grazia*, in *www.radioradicale.it*.

<sup>138</sup> V. M. Ainis, *Il tempo è scaduto*, ne "La Stampa" del 25 novembre 2004.

<sup>139</sup> F. P. Casavola, *Un potere che spetta al Presidente*, ne "Il Messaggero" del 25 novembre 2004.

<sup>140</sup> V. Grevi, *L'ultima parola*, nel "Corriere della Sera" del 25 novembre 2004.

<sup>141</sup> R. Zanini, *Mirabelli: solo la Consulta può chiarire*, in "Avvenire" del 25 novembre 2004.

<sup>142</sup> V. L. Michilli, *Atto estremo. Situazione mai accaduta prima*, nel "Corriere della Sera" del 25 novembre 2004.

<sup>143</sup> *Ciampi è determinato*, ne "Il Foglio" del 25 novembre 2004.

fatto titolare del potere di grazia il Ministro Guardasigilli – se non gli uffici amministrativi da lui dipendenti – auspicano delle innovazioni che consentano al Capo dello Stato una più incisiva estrinsecazione di questa facoltà, che i Costituenti gli hanno riservato in prima persona.

Invero non può ritenersi accettabile una situazione in cui un provvedimento così altamente discrezionale, che richiede precise garanzie di oggettività da parte di un organo *super partes*, si trovi in realtà ad essere arbitrato da organi amministrativi privi, ovviamente, di tale connotazione istituzionale.

Il rimedio da alcuni suggerito di disciplinare con legge ordinaria i possibili contenuti della grazia (specie in ordine alle condizioni), esporrebbe ad imprevedibili limitazioni un potere che, in tutti i regimi ed in tutte le epoche, è stato riconosciuto come parte inscindibile delle prerogative proprie della massima Autorità dello Stato.

Per contro un più penetrante potere d'intervento del Capo dello Stato sembra oggi doversi evincere dalla nuova formulazione del Codice di procedura penale, che all'art. 681, concernente i provvedimenti relativi alla grazia, prevede al quarto comma la concessione "d'ufficio" del beneficio in questione.

Ogni diversa interpretazione di tale norma, che ne rendesse arbitro il Guardasigilli, sarebbe in contrasto con l'art. 87 della Costituzione.

In favore ad un ritorno della grazia alle origini, può addursi altresì la considerazione che con la "giurisdizionalizzazione" di tutti gli altri provvedimenti di clemenza introdotti dal legislatore, quello riservato al Presidente della Repubblica resta circoscritto a quei casi nei quali, rivelandosi inadeguato il diritto positivo, occorre far ricorso alla già richiamata equità.

La procedura introdotta dal citato art. 681 c.p.p., in base al nuovo codice varato con D.P.R. 22 settembre 1988, n. 477, riprende sostanzialmente le linee del vecchio art. 595 c.p.p., con le innovazioni più salienti date dalla richiamata grazia d'ufficio e da quella proposta dal Consiglio di disciplina<sup>144</sup>.

La domanda di grazia, diretta al Presidente della Repubblica, è sottoscritta dal condannato o da un suo prossimo congiunto o dal convivente o dal tutore o dal curatore ovvero da un avvocato<sup>145</sup> ed è presentata al Ministro della Giustizia<sup>146</sup>.

Va sottolineata la novità rappresentata dalla figura del "convivente", che in seguito alla crisi della famiglia tradizionale, è andata assumendo un ruolo statisticamente sempre più ampio, di cui l'ordinamento ha dovuto tenere conto.

Se il condannato è detenuto o internato, l'istanza può essere presentata

<sup>144</sup> Cfr. G. Conso, *Profili processuali di un novum: la grazia concedibile d'ufficio*, in *Giusto Processo*, 1991, p. 307; nonché E. Selvaggi, *Grazia. Diritto costituzionale* cit.

<sup>145</sup> Opportunamente il Mendoza ritiene un'interpretazione restrittiva della norma in esame, nel senso che non qualunque avvocato, ma solo quello investito da un rapporto fiduciario, abbia titolo all'istanza di grazia. Così R. Mendoza, *Il procedimento di grazia nell'ordinamento costituzionale, processuale e sulla prassi*, in *Documenti giustizia*, n. 5, Roma 1997, p. 1088.

<sup>146</sup> Nel caso che la domanda sia stata inoltrata al Capo dello Stato, il Quirinale la trasmette comunque a Via Arenula per la necessaria istruttoria.

al Magistrato di sorveglianza<sup>147</sup> presso la Casa di reclusione, il quale dopo aver acquisito tutti gli elementi di giudizio e le osservazioni del Procuratore generale presso la Corte d'Appello del distretto dove ha sede il Giudice dell'esecuzione, la trasmette al Ministro con proprio parere motivato.

Se il reo non è recluso, la domanda può essere presentata al predetto Procuratore generale, il quale provvede agli stessi adempimenti di sua competenza sopra menzionati.

La grazia può essere proposta dal Presidente del Consiglio di Disciplina<sup>148</sup> e presentata al Magistrato di sorveglianza, che opera secondo la procedura già detta.

Questa procedura è quella che meglio evidenzia l'aspetto premiale e le finalità rieducative della grazia, poiché il Consiglio citato ed il Magistrato di sorveglianza sono gli organi che più da vicino possono conoscere i detenuti<sup>149</sup>.

<sup>147</sup> Nella relazione al progetto preliminare all'art. 681 c.p. era prevista la competenza esclusiva del Magistrato di sorveglianza a ricevere la domanda di grazia e non si faceva menzione del convivente. L'importanza conferita a detto Magistrato, nonché al Consiglio di Disciplina, è dovuta – come si spiega nella relazione – al fatto che sul piano sostanziale e processuale l'istituto della grazia assolve una funzione correttivo-equitativa dei rigori della legge, ma ha anche e sempre più, il ruolo di strumento di risocializzazione alla luce dei risultati del trattamento rieducativi. Nel progetto definitivo la disciplina relativa alla grazia è stata oggetto di ripensamento, poiché si è ritenuto che i suoi effetti non sono limitati alla risocializzazione, ma sono protesi ad altre e diverse funzioni, di rilievo anche politico. In merito alla funzione istruttoria del Magistrato di sorveglianza, va ricordata l'ordinanza emessa dalla Corte costituzionale il 10 ottobre 1991, n. 382 (Presidente Corasaniti e relatore Caianiello) a seguito di una questione di legittimità costituzionale sollevata dal Magistrato di sorveglianza di Mantova. Questi aveva ritenuto che l'art. 681 c.p. e l'art. 69, nono comma, della L. 26 luglio 1975, n. 354, modificata dall'art. 21 della L. 10 ottobre 1986, n. 663 (norme sull'ordinamento penitenziario), nella parte in cui prevedevano nel procedimento per la concessione della grazia, il compimento di attività istruttorie ed il motivato parere del Magistrato stesso, avrebbero violato gli artt. 98, comma 3, 101, 104, 108 Cost., in quanto lo ponevano in subordinazione funzionale rispetto al Guardasigilli. Inoltre – proseguiva il ricorrente – la funzione del Magistrato di sorveglianza era obbligatoriamente coinvolta nella partecipazione ad un'attività di carattere politico, mediante un giudizio espresso su meri criteri di opportunità. Ne derivava dunque una situazione di dipendenza e di confusione tra i poteri dello Stato, modificandosi l'ordinamento costituzionale senza il rispetto delle relative procedure di revisione. L'art. 681 c.p. in particolare avrebbe colliso – secondo il giudice mantovano – con l'art. 3 Cost. per l'ingiustificata diversità dei procedimenti che da esso sarebbe derivata, a seconda dell'organo al quale era presentata l'istanza di grazia, o a seconda dello stato di detenzione o di libertà dell'interessato. La Corte costituzionale osservò che il giudice a quo, cui non competeva alcun potere decisorio in applicazione della norma impugnata, non era legittimato a sollevare le relative questioni di legittimità costituzionale (nella specie al Magistrato di sorveglianza non spettava di assumere alcun provvedimento a carattere decisorio, ma soltanto di acquisire elementi di giudizio utili ad esprimere un parere, strumentale alla decisione definitiva demandata ad altre autorità nell'esercizio di una funzione non giurisdizionale). Pertanto dichiarò la manifesta inammissibilità delle questioni di legittimità costituzionale sollevate dal Magistrato di sorveglianza.

<sup>148</sup> Si tratta del Direttore della Casa di reclusione, preposto a detto Consiglio, di cui fanno parte il Sanitario e l'Educatore. L'art. 71 del regolamento di esecuzione della legge 26 luglio 1975, n. 354, ha offerto, com'è noto, nuove opportunità ai reclusi meritevoli, prevedendo la concessione di ricompense su iniziative di tale Direttore, agli interessati che si siano distinti per: particolare impegno nello svolgimento del lavoro, nei corsi scolastici e di addestramento professionale; attiva collaborazione nell'organizzazione e nello svolgimento delle attività culturali, ricreative e sportive; particolare sensibilità e disponibilità nell'offrire aiuto ad altri detenuti o internati, per sostenerli moralmente nei momenti di difficoltà, di fronte ai loro problemi personali; responsabile comportamento in situazioni di turbamento della vita dell'istituto, diretto a favorire atteggiamenti collettivi di ragionevolezza; atti meritori di valore civile. I predetti comportamenti e la condotta abituale dell'individuo, a seconda della loro rilevanza, possono portare a vari tipi di ricompensa: dall'encio all'autorizzazione a trascorrere parte della giornata con i congiunti; dalla proposta di liberazione condizionale e di revoca anticipata, alla proposta di grazia.

<sup>149</sup> Cfr. L. Maestri, *Attribuzioni degli organi giurisdizionali*, in *Commento al nuovo Codice di Procedura penale*, VI, Torino 1991, p. 606 segg.

L'innovazione di maggiore rilievo è peraltro data - lo ribadiamo - dall'introduzione della c.d. "grazia d'ufficio", che ha posto fine a tante pregresse dispute dottrinarie, prevedendo la concedibilità della clemenza individuale anche in assenza di domanda o di proposta.

L'ultima ipotesi contemplata dall'art. 681 c.p.p. non sembrerebbe richiedere come le precedenti l'acquisizione delle osservazioni e dei pareri richiesti al secondo comma dell'articolo medesimo e tale silenzio - secondo il Conso - è dovuto al fatto che le finalità e le modalità della grazia d'ufficio sono differenti da quelle della grazia su domanda o proposta, poiché è proprio la grazia d'ufficio a concretizzare meglio di ogni altra lo spirito dell'art. 87 Cost., in aderenza altresì alla genesi storica dell'Istituto. Infatti - osserva il Conso<sup>150</sup> - il Capo dello Stato che rappresenta l'unità nazionale in assoluta autonomia da ogni altro organo dello Stato, salva ovviamente la firma del Ministro che ne assume la responsabilità "sottintende [...] l'imparziale rispondenza dell'esercizio del potere di grazia alle superiori finalità di ordine e di utilità sociali che lo giustificano: finalità non ravvisabili soltanto [...] in una verifica aggiornata della rispondenza o meno della pena ancora da espiare, al fine ultimo del punire (grazia su domanda), o in una ricompensa penitenziaria (grazia su proposta), bensì in più ampie prospettive di interesse nazionale".

Comunque anche in tale ipotesi il Capo dello Stato può avvalersi ai fini istruttori degli uffici di Via Arenula.

Allorché il fascicolo perviene al Ministero, da tale sede possono essere disposti ulteriori accertamenti ed è consentito all'interessato di produrre un'eventuale nuova documentazione.

Un Magistrato dell'Ufficio Grazie effettua un primo esame ed elabora una relazione sugli elementi risultanti dall'istruttoria, per la successiva valutazione del Direttore generale degli Affari penali<sup>151</sup>.

Se le circostanze evidenziate dal P.M. sono tutte negative ed il predetto Direttore generale concorda, l'istanza viene archiviata; se vi è contrasto di giudizio fra i due organi, il titolare degli Affari penali decide se archiviare o se procedere all'inoltro al Ministro.

Se i pareri sono tutti favorevoli, la pratica giunge sul tavolo del Ministro; in caso contrario, con l'epilogo dell'archiviazione, è improbabile che il Ministro effettui il suo esame, a meno che non venga a conoscenza del caso incidentalmente.

In tale ipotesi il Guardasigilli può chiedere una "relazione obiettiva", formulando poi egli stesso la proposta.

Il predominare di prassi consolidate che limitano fortemente il potere costituzionale del Ministro, con la conseguente perdita della natura di "atto

<sup>150</sup> G. Conso, *Profili processuali di un novum: la grazia concedibile d'ufficio* cit., p. 307.

<sup>151</sup> Cfr. G. Zagrebelsky, *Ammistia, indulto e grazia* cit., p. 218. Sulla prassi dell'Ufficio Grazie v. anche *C'è anche un ministero per grazia ricevuta*, nel "Corriere della Sera" del 7 dicembre 1976; nonché *Signor Presidente, fammi la grazia*, ne "La Repubblica" del 16 settembre 1985.

politico” riconosciuta dai più alla grazia, è stigmatizzato dallo Zagrebelsky: “Il procedimento di grazia tende insomma ad atteggiarsi, per così dire, a quarto grado del processo, condotto da autorità non giurisdizionali e politicamente irresponsabili, con criteri equitativi altamente discrezionali e senza alcuna garanzia formale riconosciuta al soggetto istante”<sup>152</sup>.

Questa non è un’opinione isolata ed analoghi rilievi sono stati sollevati in Parlamento, con proposte di riforma del sistema attuale.

Dal Ministero la pratica è trasmessa alla Presidenza della Repubblica, dopo aver ottenuto il “semaforo verde” da tutti gli uffici indicati.

L’Ufficio del Consigliere per gli Affari giuridici e le Relazioni costituzionali del Quirinale redige una relazione illustrativa del provvedimento da emanare, che termina con un ulteriore parere sulla concedibilità o meno della grazia. Dopo di che invia il fascicolo al Segretario generale, che provvede ad illustrare il caso al Capo dello Stato. Se questi decide di concedere la grazia, firma il decreto relativo, altrimenti la proposta è restituita al Ministero. Il Capo dello Stato può ancora richiedere la modifica dell’atto di grazia, ponendo o eliminando condizioni, limitando o estendendo il contenuto del provvedimento<sup>153</sup>.

Un più accentuato intervento del Capo dello Stato sin dalla fase dell’iniziativa fu auspicato da più parti, al fine di rendere effettiva la garanzia di imparzialità indispensabile per un atto così altamente discrezionale, che i costituenti vollero ben chiaramente riservare alla sua persona.

Un passo in tal senso è già stato compiuto dal legislatore con l’introduzione della “grazia d’ufficio”, di cui si è detto.

Né riteniamo casuale che il Ministero di Grazia e Giustizia, ora si chiami solo “della Giustizia”: quella della grazia è una competenza tipicamente presidenziale.

<sup>152</sup> G. Zagrebelsky, *Ammistia, indulto e grazia. Profili costituzionali*, Milano 1974, p. 220.

<sup>153</sup> Cfr. Relazione del Servizio Affari Giuridici e Rapporti con gli Organi Costituzionali, a cura del Segretario generale della Repubblica, Roma 1985, p. 62. Oggi la denominazione del Servizio in questione è mutata in quella di “Ufficio per gli Affari giuridici e le Relazioni costituzionali”.

FRANCO MAZZILLI

## LIBERTINISMO ERUDITO E LAICISMO IN LA MOTHE LE VAYER

### *Introduzione.*

L'importanza del razionalismo scettico e in particolare dello scetticismo libertino e delle sue istanze critiche nella formazione della coscienza europea nell'età moderna è un dato storiografico acquisito, testimoniato dalla vasta letteratura in proposito.

Questo studio, parte di un lavoro più ampio, intende mettere in luce e precisare gli aspetti più significativi dell'opera di François de La Mothe Le Vayer (1588 - 1672), il principale rappresentante del *libertinage érudit*, in primo luogo riportandoli al contesto storico politico e al dibattito culturale che caratterizzano il periodo di affermazione dell'assolutismo in Francia e di fondazione dello Stato moderno, in secondo luogo cogliendone la funzione storica di preparazione del razionalismo critico di Bayle e Fontenelle e quindi di alcuni aspetti della cultura illuministica.

In questa prospettiva l'interpretazione che qui si dà del pirronismo filosofico e storico di La Mothe Le Vayer viene a confrontarsi direttamente o indirettamente con gli studi precedenti sia per ciò che riguarda la peculiarità del libertinismo di Le Vayer nell'ambito dello stesso *milieu* in cui opera, ad esempio rispetto a Gassendi, Mersenne o Naudé, sia in riferimento alle problematiche poste dalla nuova scienza e in particolare dalla soluzione cartesiana, sia ancora per ciò che riguarda il rapporto tra etica, religione e politica alla luce di una ricostruzione laica della storia, in un'ottica antime tafisica.

Tra le opere sul libertinismo e su La Mothe Le Vayer che maggiormente hanno motivato e indirizzato preliminarmente le analisi di questo saggio i testi "classici" di F. Lachèvre, *Le libertinage au XVII siècle* (1909-1924) e R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle* (1943) e *La Mothe Le Vayer, Gassendi, Guy Patin. Etudes de bibliographie* (s.d.), con

la grande massa di materiali e di testi libertini presenti soprattutto nelle ricerche di Lachèvre, hanno costituito il punto di riferimento per ricostruire i rapporti tra libertinismo e irreligiosità nell'ambito della cultura filosofica secentesca; in particolare dal punto di vista storiografico e metodologico è sembrata sostanzialmente ancora valida, ed è stata quindi seguita seppure con qualche precisazione, la tesi secondo cui il movimento libertino e l'opera di La Mothe Le Vayer in particolare siano da riportare a due tradizioni filosofiche distinte, ma non del tutto estranee tra loro: da un lato quella scetticeggiante francese di Montaigne e Charron, dall'altro quella del naturalismo italiano, dell'aristotelismo eterodosso di Pomponazzi e della sua contrapposizione tra ragione e fede.

Soprattutto per ciò che riguarda l'evidente continuità tematica tra le opere di Montaigne e Charron e quelle di La Mothe Le Vayer, di quest'ultimo si è voluto mettere in evidenza il differente esito scettico, del tutto estraneo da contaminazioni stoiche presenti invece nei due maestri del libertinismo.

Per ciò che riguarda l'influsso del pensiero italiano del Cinquecento gli studi di R. Charbonnel, *La pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin* (1917) e soprattutto di H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal* (1933) e *La religion des classiques 1660-1685* (1948) avevano già indicato in Cardano e Vanini i maestri del libertinismo; la "riscoperta" del Vanini da parte della recente critica filosofica, ad esempio C. Vasoli, *Riflessioni sul "problema" Vanini*, in AA.VV., *Il libertinismo in Europa* (1980), conferma questa presenza culturale che nell'opera di La Mothe Le Vayer sta a sostegno non solo della sua formale quanto strumentale accettazione della teologia "secolarizzata" dei gesuiti in opposizione alla teologia "dogmatico-speculativa", ma anche della sua interpretazione razionale della realtà in opposizione a miti e credenze soprannaturali: sulla base di questo indirizzo di studi e attraverso un'analisi ravvicinata dei testi si è voluto qui mostrare come l'uso della dissimulazione e dei rimandi eruditi insieme alla fondazione naturalistica del sapere siano un tratto distintivo sia del primo libertinismo di Vanini sia di quello "erudito" di La Mothe Le Vayer.

La presenza di influssi naturalistici della tradizione rinascimentale non esclude quindi che il pensiero libertino di La Mothe Le Vayer si inserisca nel dibattito e nelle problematiche suscitati dalla nuova scienza, contrariamente alla tesi sostenuta da R. Lenoble in *Mersenne et la naissance du mécanisme* (1943): alla nuova fondazione metafisica della scienza proposta da Descartes e Mersenne, egli contrappone lo sperimentalismo baconiano e il criterio del verosimile nei termini rigorosi di un probabilismo scettico per certi aspetti più coerente della stessa teorizzazione anticartesiana che Gassendi ne aveva dato.

In tal senso, e alla luce di una più rigorosa negazione delle cause finali operata da La Mothe Le Vayer, sarebbe da rivedere la filiazione degli

*Estats et Empires de la Lune et du Soleil* di Cyrano de Bergerac dalla sola matrice gassendista.

Preoccupazioni di tipo scienziata, sostanzialmente volte ad avvalorare la cultura libertina in relazione al meccanicismo settecentesco ma in tal modo privandola del suo aspetto genuinamente metodologico come è nella natura dello scetticismo, sono presenti anche nell'opera di J. S. Spinck, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire* (1960) in cui non emerge adeguatamente, come invece si è cercato di fare in queste pagine, la portata innovatrice dello scetticismo del Le Vayer ad esempio in rapporto al mondo culturale di un uomo di scienza come Mersenne, refrattario ad ogni ipotesi relativistica e scettica.

Una convergenza più ampia con le analisi svolte da A. Del Noce in *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I, *Cartesio* (1965) ha indirizzato questa ricerca sia per ciò che riguarda la risposta irreligiosa e atea del libertinismo alla crisi del Seicento e al formarsi dell'idea di "modernità" sia nel connotare il libertinismo come storicismo relativistico, naturalismo e scetticismo; sensibili riserve invece emergono per ciò che riguarda la sintesi filosofica e politica di Del Noce che tende a considerare dialetticamente e quindi sistematicamente il libertinismo come un momento culturale superato filosoficamente dalla soluzione spiritualistica cartesiana e politicamente dalla prassi assolutistica nei cui confronti svolgerebbe una semplice funzione di sostegno.

Ciò che si è voluto al contrario mettere in evidenza in queste pagine è, dal punto di vista filosofico, la salda concezione metodologica probabilistica del libertinismo scettico di La Mothe Le Vayer, la sua alternativa radicale al dogmatismo scientifico-metafisico cartesiano e di conseguenza alle filosofie sistematiche e spiritualistiche derivate dal ceppo cartesiano e, dal punto di vista politico, la funzione laica che la doppia morale libertina derivata da Charron e dal neo epicureismo, esteriormente conformista per preservare la propria libertà critica interiore, ha esercitato nei confronti dello Stato assolutistico confessionale e della sua prassi politica.

Nello stesso ambito etico-politico sono state particolarmente interessanti e stimolanti per questa ricerca le analisi che R. Schnur ha condotto in *Individualismo e assolutismo* (1963) sebbene marcatamente condizionate dalla prospettiva decisionistica di Carl Schmitt e dalle tesi di G. R. Hocke sul manierismo come visione labirintica del mondo: se la riconosciuta scissione tra individuo e società civile, tra morale interiore e esteriore, se la sfiducia nella politica vista scetticamente come regno del caos e del caso inducono Schnur a considerare l'anticonformismo e la spregiudicatezza intellettuale degli *esprits forts* libertini e del Le Vayer come il miglior sostegno dell'assolutismo, è sembrato qui altrettanto importante riconoscere nell'individualismo libertino e nel suo nichilismo non una versione intellettualistica o manieristica di un opportunistico nicodemismo, come già avevano sostenuto in modo diverso il Pintard e L. Febvre e come sostiene lo stesso

Schnur, ma un vero e proprio progetto politico necessariamente nascosto tra le pieghe e nei margini lasciati liberi dallo Stato assoluto.

Perciò si è voluto mettere in rilievo nell'opera di La Mothe Le Vayer il fatto che la sua critica alla ragion di Stato e alla politica di esaltazione della forza dell'assolutismo è anche strutturalmente connessa, attraverso una continua opera di comparazione, alla considerazione delle culture e delle civiltà extra europee, in particolare a quella cinese come modello di razionalità etica e politica: in questa prospettiva non è parsa convincente l'interpretazione del nichilismo scettico-libertino di Le Vayer come radicale separazione della politica dalla sfera della razionalità e quindi come adesione fideistica all'assolutismo, anzi il suo interesse erudito per la varietà dei costumi morali, delle religioni e dei sistemi politici pone le premesse per una rielaborazione dei concetti di civiltà, di cultura e di "*sauvagerie*" come andrà poi definendosi nella moderna scienza antropologica.

Il particolare rilievo dato in questo saggio all'analisi del mito della Cina e dell'Oriente, di Xaca e di Confucio, nell'opera di La Mothe Le Vayer è volto a considerare il suo libertinismo scettico nei termini di una critica individualistica e "privata" ai miti opposti dell'Occidente cristiano-assolutista: questa interpretazione trova solo parziale conferma nell'opera di S. Zoli, *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Alle origini del laicismo e dell'Illuminismo* (1997) che, come recita il sottotitolo, assimila Stato laico e "Oriente" libertino nella politica e nella cultura dell'età dell'assolutismo e della ragion di Stato da Richelieu al secolo dei Lumi, riducendo il pensiero libertino a una sorta di teorizzazione della politica di Richelieu considerato a sua volta come il fondatore del moderno Stato laico, garante della libertà di coscienza armonizzata con la ragion di Stato.

Se è vero che quello del libertinismo di La Mothe Le Vayer con il potere e lo Stato assoluto fu un ambiguo sodalizio giocato tra conservatorismo politico e libertà intellettuale è altrettanto vero che le sue critiche alla ragion di Stato e a molti aspetti della politica assolutistica, soprattutto alla luce dei contrapposti miti d'Oriente, non sembrano avere come obiettivo la condivisione della prassi politica del Richelieu in quanto laica, che invece sfruttò ampiamente i conflitti religiosi e l'appoggio confessionale gesuitico-gallicano, ma semplicemente in quanto assolutistica; perciò la tesi che questo saggio sottende è che a fondare lo Stato laico che sarà alla base del liberalismo europeo non fu l'assolutismo del Cardinale bensì il laicismo del pensiero politico libertino che tentò di dirigere dall'interno la politica della monarchia in senso anticonfessionale.

Interpretare il libertinismo di La Mothe Le Vayer, come si è voluto fare in queste pagine, nell'ottica del laicismo e del liberalismo significa di conseguenza limitare l'influsso del Machiavelli e della sua filosofia della storia e riproporre la dimensione etica come revisione critica della scienza della politica e dell'assolutismo.

In tal senso è più equilibrata e maggiormente condivisibile la posizione

di A. M. Battista che in *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron* (1965) e soprattutto nel saggio *Come giudicano la politica libertini e moralisti nella Francia del Seicento*, in *Il libertinismo in Europa* (a cura di S. Bertelli, 1980) mette in relazione l'individualismo dell'intellettuale libertino e la sua "morale privée" col crollo degli ideali etico-politici del Rinascimento, in cui l'impegno e la passione politica rappresentavano il momento più significativo dell'esperienza umana, ma escludendo l'esito nichilistico alla luce di un nuovo ideale etico che trova asilo nell'interiorità della coscienza, in contrasto coi miti e le credenze che la *coustume* impone alla vita collettiva e di cui la politica si serve per mantenere il proprio potere.

Alla scissione libertina tra libertà interiore e conformismo esteriore si rifà anche, ma secondo la categoria del materialismo storico e seguendo precedenti indicazioni di M. Horkheimer e R. von Albertini, G. Schneider in *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo* (1970) che vede l'*honneste homme* borghese costretto dall'assolutismo irrazionale del potere politico e dal mito della forza a restringere l'esercizio della razionalità etico-politica nell'interiorità della coscienza.

Quest'ottica strutturalmente ideologica che vede il libertinismo deterministicamente legato allo sviluppo della classe borghese, da un fase di immaturità storica a razionalizzare e gestire il potere politico a una fase illuministica in cui la ragione è in grado di uscire dal privato per ristrutturare la realtà politico-sociale, tende tuttavia a perdere di vista la peculiarità del movimento libertino e a sottovalutarne le singole problematiche e le relative soluzioni nel contesto del *Grand Siècle*.

Perciò più che a sintesi generali sul libertinismo erudito questo studio è indirizzato a precisare alcune analisi su singole tematiche dell'opera di La Mothe Le Vayer come l'irreligiosità libertina in relazione alla desacralizzazione della società e alle istanze teologico-apologetiche o il problema etico in relazione al condizionamento della *coustume* e alla pervasività del sistema assolutistico o ancora la funzione critica del pirronismo storico sia per ciò che riguarda l'impossibilità di scindere la storiografia dalla parzialità della politica sia per ciò che riguarda l'universalismo e il provvidenzialismo della storia sacra.

Una prospettiva che ha trovato sostanziale riscontro ad esempio nei lavori di T. Gregory *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi* (1961), *Il Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento* (1979) e *Il libertinismo della prima metà del Seicento*, in AA.VV., *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento* (1981), di G. Ricuperati su *Il problema della corporeità dell'anima dai libertini ai deisti*, in *Il libertinismo in Europa* (1980) o di G. Gliozzi su *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale* (1977) e C. Borghero su *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica* (1983).

In particolare si è voluto mettere in evidenza come in Le Vayer dalla cri-

tica a ogni dogmatismo religioso prenda forma un'idea di tolleranza priva di connotazioni religiose per assumere una funzione laica e razionalistica relativa alla sovranità assoluta dello Stato, come dal relativismo etico-politico, alla luce delle vaste conoscenze etnografiche, derivi una concezione pluralistica delle culture e una revisione del concetto di civiltà non più centrato sull'Occidente, come dall'uso dell'erudizione e del metodo scettico si attui una decostruzione e una demistificazione della tradizione storica, religiosa e politica che costituiscono il segno più caratteristico della modernità e dello spirito critico laico.

Un pirronismo storico infine che, seppur venato di nichilismo e portato a negare ogni possibilità di ritrovare una verità nella storia e nella storiografia, sa trovare una ragione etica nel caos della storia, dominata dall'irrazionalità della forza, sia nella coerenza critica e nell'esercizio del mestiere del dubbio sia nell'educare alla libertà riscrivendo la storia al di là di ogni faziioso condizionamento politico, cioè come un'opera d'arte, come un ideale per il futuro, o come un'utopia.

Su questa strada indicata dal suo scetticismo si ritrova il pensiero utopico di Cyrano, Fontenelle e Foigny insieme alla critica radicale della politica e della religione presente nella letteratura clandestina, dal *Theophrastus redivivus* al *Testament* di J. Meslier.

L'istanza di emancipazione e di indipendenza nei confronti dei fanatismi religiosi e del conformismo intellettuale, la critica del dogmatismo filosofico e politico sono i caratteri del libertinismo di La Mothe Le Vayer sui quali si è formata la coscienza dell'Europa moderna e l'idea laica di Stato.

### 1. *Politica, apologetica e libertinismi.*

Il movimento libertino in Francia si sviluppa in un arco di tempo che va dall'Editto di Nantes (1598), con cui Enrico IV pone fine alle guerre di religione concedendo una limitata libertà di culto agli ugonotti in base al principio della tolleranza religiosa, all'Editto di Fontainebleau (1685), con cui Luigi XIV revoca le garanzie nei confronti dei protestanti e riafferma il proprio assolutismo appoggiandosi alla parte cattolica.

Il programma dei "*politiques*", che era prevalso nella stesura degli articoli dell'Editto di Nantes e che sosteneva la necessità di subordinare i contrasti confessionali all'interesse dello Stato e al mantenimento della pace sociale, aveva rappresentato un'incrinatura del principio dell'unità della fede, tradizionalmente considerato come uno dei fondamenti dell'autorità e della forza della monarchia di Francia, ma allo stesso tempo aveva avviato un processo di laicizzazione dello Stato affermandone l'estraneità rispetto alle controversie religiose e conseguentemente la assoluta autonomia e sovranità.

Tuttavia, nell'assicurare e garantire la libertà di coscienza non come valore universale ma come privilegio della minoranza religiosa ugonotta, quello stesso programma rischiava di mettere in pericolo la stabilità e le strutture di un moderno Stato assoluto.

Nell'aderire al programma dei "*politiques*" il movimento libertino riflette la stessa contraddizione dialettica: per un verso favorevole alla sovranità dello Stato rispetto alla faziosità religiosa e ai suoi effetti disastrosi per l'ordine sociale, per l'altro difensore della libertà di coscienza e della propria autonomia politica e quindi potenzialmente in contrasto con lo Stato stesso.

In questo senso il libertinismo, sia nella sua prima fase "naturalistica" sia in quella successiva "erudita" di cui l'opera di La Mothe Le Vayer è la più importante espressione, riflette quella contraddizione, riconducibile al tentativo di una ristrutturazione in senso laico dello Stato e alla crisi più generale della società e della coscienza europea.<sup>1</sup>

Nei primi decenni del XVII secolo il conflitto politico-religioso originato dalla Riforma e risolto da Enrico IV secondo i principi del machiavellismo rinascimentale si ripropone ed è affrontato, dopo l'assassinio del re nel 1610 e il rinnovarsi di una crisi dei rapporti tra stato e società civile che si prolungherà fin oltre la metà del secolo, secondo quelli della moderna ragion di Stato.

Il programma dei "*politiques*" è messo alla prova dall'incalzare della nuova situazione politica: sotto la reggenza di Maria de Medici si riaccendono i contrasti tra gli ugonotti da una parte, contrari alla ripresa della politica ispanofila e filocattolica della corte, e i gesuiti dall'altra, tra i cattolici della Lega e i gallicani.<sup>2</sup>

Neppure la convocazione degli Stati Generali (1614), l'ultima prima della Rivoluzione del 1789, fu in grado di arginare e controllare quei conflitti che dal Richelieu, segretario di Stato nel 1616 e primo ministro dal 1624 al 1642 (anno della sua morte), saranno composti e ricondotti alla rinnovata logica dell'assolutismo.

Gli ideali erasmiani di tolleranza e di unità religiosa che avevano caratterizzato *I sei libri della repubblica* (1576) e il *Colloquium Heptaplomeres de abditis rerum subtilium arcanis* (1593 circa) di Jean Bodin o le *Historiae sui temporis* (1604-1608) di Jacques Auguste de Thou, entrambi ispiratori del programma dei "*politiques*", erano chiamati al confronto e alla verifica storico - politica, oltre che con il forte influsso dell'opera del Machiavelli, con le teorie dell'assolutismo controriformistico espresso nel *Della ragion di Stato* (1589) di Giovanni Botero, che subordinava la politica del princi-

<sup>1</sup> Sulla crisi della coscienza europea cfr. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, voll. 3, Paris 1935, vol I, trad. it. di P. Serini, *La crisi della coscienza europea*, Torino 1946.

<sup>2</sup> Sul rapporto tra gallicani, "politici" e libertini cfr. S. Mastellone, *Gallicans et libertins*, in AA.VV., *Aspects du libertinisme au XVII siècle*, Paris 1974, pp. 229-234 e Id., *La reggenza di Maria de' Medici*, Messina - Firenze 1962, pp. 112 segg.

pe al magistero della chiesa cattolica, così come con le nuove tesi giusnaturalistiche e le teorie dello stato, dello *ius commune* e del diritto internazionale rappresentate da opere come il *De iure belli ac pacis* (1625, pubblicato a Parigi e dedicato a Luigi XIII) di Ugo Grozio, per lungo tempo ambasciatore a Parigi e in conflitto con Richelieu e Mazzarino, o come il *De cive* (1642) e il *Leviatano* (1651) di Thomas Hobbes, in esilio a Parigi dal 1640 al 1651 e in contatto con l'ambiente libertino della *Tétrade* di La Mothe Le Vayer.

È durante il primo ventennio del XVII secolo che l'intellettuale libertino elabora le proprie teorie sull'etica, la religione, la politica e la storia secondo due prospettive diversificate: quella legata al neo-aristotelismo eterodosso e "radicale", che fa capo a Giulio Cesare Vanini, e quella licenziosa e "scandalosa" rappresentata da Théophile de Viau: l'una espressione in forma scettica della polemica anticattolica prevalentemente di origine borghese, l'altra, in forma poetica, dei fermenti antimonarchici dell'aristocrazia, entrambe caratterizzate da un naturalismo filosofico che aveva le proprie radici nella tradizione rinascimentale italiana e in quella classica, soprattutto lucreziana.<sup>3</sup>

Di particolare importanza per comprendere gli sviluppi del libertinismo francese e dell'opera di La Mothe Le Vayer in particolare sono le due opere del Vanini, *Amphitheatrum aeternae providentiae* (Lione, 1615) e *De admirandis Naturae reginae deaeque mortalium arcanis* (Parigi, 1616), che elaborano e mantengono vive le tesi di Pietro Pomponazzi, Gerolamo Cardano e Giordano Bruno nel momento in cui le loro opere erano state messe all'indice in Francia ed erano praticamente introvabili oppure circolavano clandestinamente.

La concezione di un universo retto da cause naturali alle quali sono ricondotti i miracoli e gli eventi prodigiosi, l'impossibilità di dimostrare razionalmente l'immortalità dell'anima e la conseguente teoria dell'anima mortale, insieme alla separazione tra ragione e fede, sono i temi più evidenti dell'aristotelismo padovano che Vanini riprende dal *De immortalitate animae* (1516) e dal *De naturalium effectuum arcanis sive de incantationibus* (1556, postumo) del Pomponazzi.

Gli argomenti sull'origine mitica e sullo scopo politico delle religioni e la polemica anticristiana sono mediate invece dalle opere del Bruno, egli stesso a Parigi tra il 1581 e il 1586, mentre l'indagine naturalistica dei fenomeni fisici è derivata dal *De rerum varietate* (1556) del Cardano.

Questa massiccia esposizione di argomentazioni eterodosse, formalmente criticate dal Vanini con intendimento "divino-magico, cristiano-fisico,

<sup>3</sup> Su Vanini cfr. C. Vasoli, *Riflessioni sul "problema" Vanini*, in *Il libertinismo in Europa*, Milano - Napoli 1980, pp.125-167; E. Namer, *La vie et l'oeuvre de J.C. Vanini, Prince des libertins mort à Toulouse sur le bucher en 1619*, Paris 1980; G. C. Vanini e il libertinismo: *Atti del Congresso di studi*, Taurisano, ottobre 1999, Galatina 2000. Su Théophile de Viau cfr. A. Adam, *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, Lille 1935 (rist. Genève 1965).

astrologico-cattolico, contro gli antichi filosofi atei, epicurei, peripatetici e stoici”, come recita il sottotitolo dell’*Amphitheatrum*, ma in realtà da lui condivise, costituisce inoltre un modello di “dissimulazione” che verrà adottato dal Le Vayer e dai libertini per salvaguardare il proprio libero pensiero nel momento in cui l’ortodossia religiosa, funzionale alla pratica politica dell’assolutismo, si farà più pesante.<sup>4</sup>

Malgrado tali precauzioni tuttavia la situazione politica dei liberi pensatori non è priva di rischi soprattutto quando i conflitti religiosi sono alimentati dall’offensiva controriformistica e antiprotestante guidata dai gesuiti: nel 1619 a Tolosa, città “impulsiva e superstiziosa” come la definirà Voltaire nel *Trattato sulla tolleranza* (1763), Vanini è condannato al rogo con l’accusa di ateismo e nel 1625 Théophile de Viau è condannato all’esilio dal parlamento di Parigi dopo un processo sostenuto dai gesuiti e in commutazione della condanna al rogo emessa due anni prima.

In conseguenza di questa che può definirsi la crisi del primo libertinismo francese e che riflette quella di una società nuovamente scossa da rivendicazioni ugonotte, da congiure aristocratiche e da rivolte contadine, si assiste a un mutamento importante nell’elaborazione culturale degli argomenti e delle tesi del libero pensiero che, passata in secondo piano e praticamente fuori gioco la componente “scandalosa” legata agli ambienti aristocratici di Gaston d’Orléans e di Anna d’Austria, si affida ora al metodo e allo strumento scettico-erudito per dissimulare e così salvaguardare il proprio radicalismo filosofico e la propria libertà critica.<sup>5</sup>

La seconda fase del movimento libertino in Francia è caratterizzata quindi dal *libertinage érudit* del gruppo della *Tétrade* di cui fanno parte Pierre Gassendi, Gabriel Naudé, Elie Diodati e François de La Mothe Le Vayer che ne è il principale rappresentante.

Il *nouveau pyrrhonisme* di La Mothe Le Vayer si forma negli anni dal 1620 al 1630 in relazione alla tendenza dei *politiques* ad accentuare il proprio statalismo nei termini di una pacificazione religiosa in senso antiprotestante e trova accoglienza nell’ambiente gallicano dell’Accademia dei fratelli Dupuy, eredi di Jacques Auguste de Thou e favorevoli alla politica anti-protestante del Richelieu.

Ciò che fa da sfondo alla nuova fase del libertinismo è ora la controversia tra gesuiti e ugonotti sul ruolo e sul potere dello Stato rispetto alla libertà religiosa: gli uni, accantonata la teoria del Bellarmino sull’autorità assoluta del papato, assegnano alla monarchia il compito cristiano di ricostituire l’unità della Chiesa contro la libertà di coscienza protestante, pericolosa per la sicurezza del re e quindi dello Stato; gli altri ostentano il proprio lealismo alla corona criticando la pretesa dei gesuiti di poter scomunicare o deporre il re per motivi religiosi e richiedendo la protezione

<sup>4</sup> Sulla simulazione e dissimulazione libertina cfr. J.P. Cavaille, *Dis / simulations. J.C. Vanini, Le Vayer, Naudé. Religion, morale et politique au XVII siècle*, Paris 2002.

<sup>5</sup> Su Gaston d’Orléans e l’ambiente aristocratico libertino cfr. A. Adam, *Les libertins au XVII siècle*, Paris 1964.

dei propri diritti.

Tuttavia, al di là delle dispute dottrinarie, la singolare concordanza tra la posizione politica dei gesuiti, espressa ad esempio da *La méthode de controverse* (1615, fino al 1637 ventuno edizioni) di François Véron, e quella protestante, esposta dal Duplessis Mornay nella sua grande opera *Le mystère d'iniquité* (1611), nell'assegnare allo Stato la funzione di dirimere le dispute religiose, porta ad un significativo rafforzamento dell'assolutismo.

La politica del Richelieu, indirizzata all'unione e al reciproco consolidamento dei poteri religioso e politico, ricorre a mezzi massicci per l'attuazione del suo programma: ne sono esempi la trasformazione nel 1624 del *Mercurio français* (1603-1648) in informatore ufficiale del governo per dirigere l'opinione pubblica e l'intervento, diretto o indiretto, con libelli o pamphlets, nelle polemiche religiose innescate dai gesuiti allo scopo di controllarle e piegarle alla pratica di governo.

Il risultato di questa operazione politica è che negli anni dal 1625 al 1630 l'opposizione alla monarchia è quasi del tutto eliminata e, dal 1629, dopo la presa di La Rochelle, la fedeltà degli ugonotti alla corona è definitivamente stabilita insieme al tramonto delle teorie dei monarcomachi.

Il principio secondo cui i nemici della fede sono anche i nemici dello Stato sembra essere accettato da tutte le confessioni religiose e in questo clima si assiste a un'enorme proliferazione di opere apologetiche, sia di parte protestante sia di parte cattolica, vòlte a dissuadere deisti, scettici e libertini da pericolose tentazioni di empietà, irreligione e ateismo, cioè di ribellione politica che attenta alla sicurezza dello Stato.<sup>6</sup>

In campo protestante, superata la disputa dottrinale tra arminiani e gomaristi, l'opera che meglio rappresenta questa nuova disposizione apologetica è il *De veritate religionis christianae* (1627) di Ugo Grozio, egli stesso a Parigi dal 1621 e in contatto con i Dupuy: nella ricerca di una *via ad pacem ecclesiasticam* il "discepolo laico di Erasmo", abbandonando le tendenze sociniane, usa il proprio razionalismo teologico-giuridico non solo per ridurre all'essenziale i dogmi ai quali tutta la cristianità deve uniformarsi, ma anche per affermare la superiorità del cristianesimo secondo il principio che sarà adottato dalla dottrina teologica, quello della ragione naturale e del consenso universale, contro ogni ipotesi relativistica, scettica e libertina.

L'apologetica cattolica ritrova le proprie radici agostiniane nell'opera di un grande mistico come Pierre de Bérulle, consigliere di Maria de' Medici e sostenitore del "partito devoto" filospagnolo, fondatore nel 1611 della Congregazione dell'Oratorio di Gesù, incaricato di risolvere i risorgenti dissidi tra cattolici e ugonotti: il suo *Discours de l'estat et des grandeurs de*

<sup>6</sup> Sull'apologetica cinque-secentesca e i rapporti col *libertinage* cfr. D. Bosco, *Metamorfosi del "libertinage". La "ragione esigente" e le sue ragioni*, Milano 1981: in particolare sulla crisi libertina e gli attacchi dei gesuiti, pp. 65-85.

*Jésus* (1623) costituisce un importante riferimento teologico non solo per chi intende rinnovare spiritualmente il cristianesimo ritrovandone l'unità nella centralità della dottrina della Grazia ma anche per chi come Descartes (che incontra Bérulle nel 1627 e da lui viene esortato a proseguire la propria opera scientifica) si propone di elaborare, contro ogni forma di scetticismo, una fondazione metafisica delle scienze come miglior sostegno del Cristianesimo.<sup>7</sup>

Le *Regulae ad directionem ingenii* (1628) sono il risultato più significativo di questo progetto e sono la risposta metodologica di Descartes alle tesi empiristiche, fenomeniche, antidogmatiche e antimetafisiche espresse da Gassendi nelle *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (1624) e condivise da La Mothe Le Vayer.

Ma l'attacco più violento e diretto alle teorie scettico-relativistiche dei libertini viene dai gesuiti.

Una vasta produzione di pamphlets contro l'Ordine o in sua difesa si era diffusa già in relazione alla controversia gallicana, sorta dopo la condanna da parte del Parlamento di Parigi delle tesi sul tirannicidio presenti nel *De rege et regis institutione* (1598) del gesuita Juan de Mariana; soprattutto dopo l'assassinio di Enrico IV nel 1610 quel conflitto aveva assunto i toni di una contrapposizione scismatica nella quale si era distinto su tutti per combattività il gesuita François Garasse.

I suoi scritti polemici permettono di intendere in qual misura il libertinismo erudito di La Mothe Le Vayer sia da porre in relazione con i conflitti politico-religiosi solo in quanto connessi all'uso strumentale che l'assolutismo faceva delle contrapposizioni dottrinali in funzione della ragion di Stato; ma consentono anche di comprendere come vi sia una certa continuità di funzione critica tra i *libertins spirituels* condannati da Calvino e il *libertinage érudit* che propone una smalzata (*déniaté*) soluzione di quei conflitti secondo i principi relativistici o utilitaristici di una morale scettica, con i conseguenti effetti politici.

Le *Recherches des recherches* (1622) sono significative in proposito. Scritte da Garasse a difesa della monarchia cattolica dei Re di Francia e in polemica contro le monumentali *Recherches de la France* (1560-1621, in 9 volumi) del giurista Etienne Pasquier, teorico con Bodin dei principi di una monarchia temperata e difensore, già con *Le Catéchisme des Jésuites* (1602), della libertà di coscienza e delle tradizioni nazionali gallicane contro il centralismo romano dei gesuiti, propongono una definizione del *libertinage* utile per capire come veniva interpretato, e non senza ragione, quel relativismo scettico: il gesuita con la parola libertino non intende né un ugonotto, né un ateo, né un cattolico, né un eretico, né un politico, ma una certa mescolanza di tutte quelle qualità...

<sup>7</sup> Su Bérulle e il berullismo: J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique*, Bruxelles 1952, pp. 36 segg.

Simulazione e dissimulazione, nascondimento e mascheramento del pensiero libertino quindi, se se ne vuole mettere in evidenza l'aspetto passivo e difensivo nei confronti della realtà politico-culturale; accettazione della varietà delle opinioni, affermazione dell'impossibilità di cogliere la verità in un unico e assoluto valore e quindi rifiuto del dogmatismo in nome di un sapere provvisorio, verosimile, rivedibile e falsificabile, se se ne vuole cogliere il significato che avrà anche maggiore respiro storico e che avrà più compiuta espressione nel razionalismo critico di Bayle e Fontenelle e poi nell'Illuminismo.

Questa duplicità o doppiezza interpretativa è confermata e contenuta anche nell'altro ponderoso scritto polemico di Garasse, *La doctrine curieuse des Beaux esprits de ce temps* (1623), concepito contro il poema *Parnasse satyrique* e l'opera di Théophile de Viau, che rifiutavano il programma di Malherbe di subordinare la poesia agli ideali dell'assolutismo, ma che presenta parallelamente una chiara analisi critica delle dottrine e dei principi filosofici che ispiravano i libertini.

Anche in questa circostanza il gesuita vede correttamente individuando come responsabile delle follie dei libertini, con Cardano e Vanini, soprattutto Pierre Charron, e sintetizzando in questi punti la loro *nouvelle doctrine*:

- segretezza della dottrina rispetto alle opinioni comuni
- adesione al credo religioso per convenienza e massima di Stato
- libertà di opinione (*créance*) rispetto alle credenze comuni
- convinzione che il destino governa ogni cosa
- critica della Bibbia come testo sacro
- identificazione Dio-Natura
- concezione di una natura composta per cui non è certo che l'anima sia immortale
- prudente edonismo di vita senza apparire empì<sup>8</sup>

Questa mescolanza di concezioni stoiche, scettiche e epicuree sull'etica, la religione e la politica, insieme ad alcuni aspetti dell'aristotelismo eterodosso padovano, rappresenta sinteticamente le caratteristiche del libero pensiero negli anni trenta del Seicento e costituisce la chiave di lettura iniziale del libertinismo erudito di La Mothe Le Vayer, nel cui scetticismo non si dovrebbe riscontrare tanto un "rovesciamento" dell'aristotelismo padovano quanto una sua continuazione nei termini di quella "modernità" della filosofia di cui Descartes rappresenta l'aspetto scientifico-metafisico.<sup>9</sup>

In effetti gli anni tra il 1615 e il 1630, che corrispondono sostanzialmente al sorgere della filosofia moderna e del concetto di moderno, sono gli stessi che hanno visto il formarsi e il confrontarsi della prospettiva empiristico - relativistica del libertinismo erudito e quella del pensiero geome-

<sup>8</sup> F. Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, Paris 1623, pp. V-VI.

<sup>9</sup> A. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol I, *Cartesio*, Bologna 1965, pp. 434-37-41, si pronuncia per il "rovesciamento".

trico - metafisico di Descartes.

Non è un caso se uno scienziato come il francescano Marin Mersenne, amico di Descartes e curatore di lì a poco delle sue *Meditazioni metafisiche*, ma anche in contatto con l'ambiente libertino e amico dello stesso La Mothe Le Vayer, si allineò nella lotta al libero pensiero quando nelle *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623) critica lo scetticismo libertino nei confronti delle Sacre Scritture e poi con *L'impiété des Déistes, Athées et Libertins de ce temps* (1624) denuncia gli esiti irreligiosi del naturalismo padovano e confuta la teoria della *religio instrumentum regni* insieme al deismo, di derivazione charroniana, dell'*Antibigot*, un poema manoscritto, anonimo e libertino diffuso clandestinamente dalla fine del XVI secolo.

Sono in gioco una visione e una lettura opposte del libro della natura dalle quali discendono anche due concezioni diverse dell'uomo e della storia: l'una neo-metafisica e teologica che intende fare del nuovo sapere scientifico uno strumento a sostegno di un ritrovato ordine divino e providenzialistico dell'Universo, l'altra neo-naturalistica e antiteologica che, rinnovando le argomentazioni antidogmatiche del pirronismo, intende proporre della natura e dell'Universo una fondazione empiristica e antropologica.

A conferma e difesa del progetto neometafisico concordano nel 1625 sia Mersenne con *La vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens* sia Garasse con la *Somme théologique des vérités capitales de la Religion Chrestienne*: il francescano sostenendo la concordanza tra fede cristiana e scienza e affermando che "i nemici della verità della scienza si chiamano scettici e sono libertini", il gesuita proseguendo l'attacco contro Charron la cui dottrina è definita "traditrice, brutale, cinica, atea e libertina".

A dire il vero anche Pierre Charron aveva scritto un trattato apologetico, *Les trois Vérités* (1594) contro atei, idolatri, ebrei, maomettani, eretici e scismatici, in polemica con il *Traité de l'Eglise réformée* del Du Plessis, ma in seguito, con i tre libri *De la Sagesse* (1601, all'indice nel 1606), si era collocato del tutto al di fuori e aveva sconfessato il programma controriformistico dei gesuiti provocando così la pesante replica del Garasse.

Uno dei motivi per cui la *Sagesse* di Charron, insieme agli *Essais* di Montaigne, diventerà uno dei testi privilegiati del libertinismo erudito è che, nel voler dissipare i pregiudizi e i fanatismi del cristianesimo e nel voler sostituire alla morale cristiana i principi della *prud'homme*, della probità terrena e razionale del saggio stoico, ricorre a un ordine naturale, non divino, dell'Universo.

In tal modo Charron opera una drastica revisione dell'umanesimo cristiano neostoico quale si era espresso in opere come *La Sainte philosophie* (1603) di Guillaume Du Vair o la *Manuductio ad stoicam philosophiam* (1604) di Iustus Lipsius, che consideravano la morale di Epitteto e Seneca come preambolo e preparazione alla morale rivelata del Cristianesimo, proponendo invece una sintesi di stoicismo e scetticismo che conduce ad una

saggezza filosofica fondata sull'esperienza umana, indipendente dai dogmi di fede a cui si affida ciecamente la moltitudine e perciò adatta a pochi esprits forts.

È proprio contro questa morale laica, nella quale è avvenuta la rottura del “matrimonio della virtù con la religione” come recita significativamente il titolo di un'opera apologetica del francescano Jean Boucher (Parigi 1622) nella quale riecheggiano i temi razionalistici e naturalistici della scuola padovana, che prende posizione l'ortodossia cattolica nelle opere di Garasse e Mersenne, ed è negli *Essais* e nella *Sagesse* che La Mothe Le Vayer ritrova e affina, potenziandolo, il metodo scettico già adottato dal Vanini, quello di porre l'errore sullo stesso piano dialettico della sua confutazione per evidenziare i dogmatismi della ragione e le conseguenti eventuali assurdità di idee e comportamenti accettati solo per abitudine e tradizione.<sup>10</sup>

Le problematiche relative alla verità, al suo fondamento e alla sua origine, alla certezza della conoscenza e delle scienze, e di conseguenza quelle relative all'errore, al “male metafisico” e al peccato originale sono riproposte in termini sempre più pressanti dalle argomentazioni scettiche degli *esprits forts* libertini che rinnovano un dibattito mai concluso con i sostenitori della verità indiscutibile e assoluta della fede e del cristianesimo, difensori di una morale, di una scienza e di uno Stato ispirati alla religione cristiana, interpreti di una ragione umana che, proprio perché imperfetta e fallibile, deve essere guidata dalle verità della fede; un dibattito che si dilaterà ulteriormente oltre gli anni trenta con il contributo del giansenismo o con gli sviluppi interni al cartesianesimo nella *Recherche de la vérité* (1674-75) di Malebranche e che troverà in Pierre Bayle il continuatore dell'opera di La Mothe Le Vayer nell'affermare i diritti del razionalismo e nel riconoscere i limiti di una ragione “errante” non dogmatica.

La massiccia letteratura apologetica di stampo controriformistico volta alla confutazione delle tesi libertine avrebbe potuto trovare nel “partito devoto” filospagnolo ispirato da Maria de' Medici e contrario alla politica del Richelieu una implicita copertura politica; tuttavia la politica del Cardinale, con l'appoggio del Re nella *journée des dupes* (10 novembre 1630), aveva soffocato ogni opposizione interna, dopo aver tolto con la pace di Arles (1629) ogni garanzia militare agli ugonotti.

Questa situazione politica, che impone maggiore cautela nell'esporre tesi o dare alle stampe opere di dissenso rispetto all'ortodossia religiosa o comunque turbative dell'ordine pubblico sempre più controllato dal Richelieu, rinnova la circolazione clandestina di opere sull'esempio del *Colloquium heptaplomeres* di Bodin o dei *Quatrains des déistes ou l'Antibigot*.

Anche la prima opera di La Mothe Le Vayer, i *Dialogues faits à l'imita-*

<sup>10</sup> Sul laicismo di Charron: A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milano 1966, pp. 50 segg.

*tions des anciens par Oratius Tubero*, probabilmente il “*méchant livre*” di cui parla Descartes in alcune lettere a Mersenne nel 1630, è pubblicata anonimamente e clandestinamente a Parigi nel 1630 appunto, ma con luogo e data contraffatti.<sup>11</sup>

Il controllo o la censura dell'opposizione da parte del potere politico imponeva agli *esprits forts* libertini di indossare la maschera della dissimulazione ma ciò avvenne senza rinunciare al proprio spirito critico. È così che proprio nell'ambito dell'*Académie française*, operante fin dal 1635 come efficace strumento di censura sul mondo intellettuale e della quale faceva parte lo stesso La Mothe Le Vayer, si andranno costituendo da parte dell'erudizione libertina gli elementi critici volti a smascherare gli strumenti del potere assolutistico e la falsità dei miti legati al “consenso universale”.

La politica estera del Cardinale, specie dopo l'alleanza del 1633 con la regina Cristina di Svezia ed i principi protestanti germanici, non fu d'altra parte senza opposizione ufficiale e provocò la ripresa della controversia gallicana attraverso una serie di scritti polemici: al più significativo di essi, il *Mars Gallicus* (1635) di Giansenio, Richelieu contrappose, con l'evidente scopo di dirigere l'opinione pubblica secondo le necessità della sua politica, due opere interdette ma da lui volute, l'anonimo *Nonce du Pape français* (1636) e la riedizione nel 1638 da parte dei Dupuy del *Traité des droits et liberez de l'Eglise gallicane* di Pierre Pitou.

Anche questa controversia, come di lì a poco quella tra giansenisti e gesuiti in seguito alla pubblicazione nel 1640 dell'*Augustinus* di Giansenio, contribuì ad accelerare il processo di controllo della stampa attraverso la censura, di organizzazione del consenso e di centralizzazione del potere attuato da Richelieu e dal cancelliere Séguier e portato a compimento un ventennio più tardi da Colbert, interprete della politica assolutistica di Luigi XIV.<sup>12</sup>

Il movimento libertino, e in particolare La Mothe Le Vayer, non prese posizione rispetto a quelle controversie se non indirettamente e su un piano diverso da quello dottrinale teologico, nel tentativo di secolarizzare i temi in discussione riportandoli alla loro reale matrice storico – politica o antropologica: né quando, scoppiata la polemica tra gesuiti e giansenisti dopo la pubblicazione dell'*Augustinus*, La Mothe Le Vayer scrisse *De la vertu des payens* con intento di parte, ma secondo una prospettiva etnografica e relativistica, né quando Pascal con le *Lettres provinciales* (1657) riaccese la polemica coi gesuiti egli si inserì in quel dibattito con un'opera

<sup>11</sup> R. Pintard, *Sur les debut clandestin de La Mothe Le Vayer: la publication des Dialogues d'Oratius Tubero*, in *La Mothe Le Vayer, Gassendi, Guy Patin. Etudes de Bibliographie et de critique suivies de textes inédits de Guy Patin*, Paris s.d. (ma 1943), pp. 5-17 e Id., *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, voll. 2, Paris 1943, p. 205.

<sup>12</sup> Sul ruolo politico dell'*Académie française* cfr., P. Mesnard, *Histoire de l'Académie française*, Paris s.d., p. 15.

Sul controllo politico della stampa cfr. H. Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII siècle (1598 - 1701)*, voll. 2, Genève 1969, vol. I, pp. 436-444, e sulle controversie politico religiose pp. 184-186.

specifica ma proseguì la sua critica ai dogmatismi dal punto di vista di un rinnovato pirronismo storico e laico.

Neppure rispetto ai conflitti sociali o alla politica espansionistica della monarchia che si susseguirono lungo tutto il secolo, il movimento libertino prese apertamente posizione, se si eccettua la partecipazione di Gaston d'Orléans alla Fronda aristocratica contro il centralismo monarchico attuato da Mazzarino: la critica di La Mothe Le Vayer contro i miti eroici e assolutistici della monarchia così come contro quelli universalistici ed ecumenici della apologetica religiosa, tradotti in politica negli anni Cinquanta - Sessanta dalla *Compagnie du Saint - Sacrement* e dal partito dei "dévots" legati alla figura della regina madre Anna d'Austria, non prende la strada dello scontro aperto ma quella della critica "anfibia" e non faziosa, che poteva essere letta e riconosciuta solo attraverso un discorso "a chiave" costruito attraverso i rimandi delle citazioni erudite.

È in questo contesto che La Mothe Le Vayer si trova ad operare appoggiando formalmente la politica di Richelieu e di Mazzarino, vivendo la prima fase dell'assolutismo di Luigi XIV, partecipando alla vita diplomatica e di Corte, diventando Consigliere di Stato e precettore del Delfino, usufruendo per i suoi studi delle Biblioteche del Re, di Mazzarino e dei Dupuy, ma nello stesso tempo elaborando col suo scetticismo una critica del dogmatismo filosofico, religioso e politico tesa a modificare dall'interno l'assolutismo confessionale e tendenzialmente gallicano della monarchia, che traeva alimento e forza dalle dispute dottrinali religiose, in funzione di un assolutismo laico in cui lo Stato si rendesse totalmente estraneo rispetto a quei conflitti separando nettamente la religione dalla politica, la Chiesa dallo Stato.

Di questo progetto, elaborato non senza inevitabili reticenze e prudenze, è espressione l'intera sua opera, dai suoi primi *Dialogues* clandestini del 1630 agli ultimi *Exameron rustique* e *Soliloques scptiques* del 1670 in cui si ritrovano gli stessi ideali di un'etica, di una politica e di una storia desacralizzate e liberate da miti universalistici.

Sarà a questi principi condivisi e riproposti dal pensiero libertino di Bayle e Fontenelle che l'apologetica risponderà con il *Discours sur l'histoire universelle* (1679) di Jacques- Bénigne Bossuet, nominato precettore del Delfino nel 1672, l'anno della morte di La Mothe Le Vayer.

## 2. Il metodo scettico - erudito.

A testimonianza di come, proprio all'interno della stessa Accademia dei Dupuy, l'*Académie putéane* di cui Richelieu intendeva servirsi per consolidare la propria politica, esistessero posizioni critiche sta il fatto che non solo i *Dialogues*, la prima opera di La Mothe Le Vayer, compaiono anonimi e clandestini ma anche che gli interlocutori, celati dietro pseudonimi

sono, con Le Vayer (Orasius Tubero), gli stessi amici della Tétrade.

La *Lettre de l'Authheur* premessa ai dialoghi è significativa inoltre dello spirito che animava Le Vayer nel difendere l'autonomia di giudizio dell'*honnête homme* che, in quanto "amante della verità", vuole emanciparsi dalle opinioni comuni della moltitudine e del *vulgaire*:

*Se i nostri discorsi filosofici - egli sostiene - hanno bisogno di asilo e di protezione, la trovino nella forza della verità e nella forza della ragione. Sarebbe indegno e disonorevole per noi cercare altrove. Ma se il loro sacro rispetto non ci può rendere abbastanza sicuri, osserviamo caro amico il silenzio o almeno il segreto dei nostri discorsi privati. Infischiamocene delle approvazioni di una sciocca moltitudine e, nel giusto disprezzo per un secolo ignorante e perverso, gioiamo delle vere e reali soddisfazioni dei nostri colloqui privati.<sup>13</sup>*

Nel definire subito dopo come *vulgaire* il nobile, il magistrato e il contadino, ma anche i Principi e i Grandi dello Stato, egli intende criticare l'abitudine comune a tutti gli stati sociali e caratteristica dell'istinto gregario dell'uomo ad accettare le opinioni comuni senza sottoporle alla critica della ragione e allo stesso tempo testimonia la volontà di fondare sulla coscienza individuale la libertà di giudizio e di volerla garantire dall'ingerenza del potere politico seguendo la via già indicata, in termini simili, da Montaigne e da Charron.

In questa prospettiva l'erudizione libertina, intesa come ampliamento delle conoscenze delle opinioni degli antichi e dei moderni sui più disparati argomenti e strettamente connessa alla curiosità del ricercare, unita al metodo scettico di contrapposizione delle opinioni, assume rispetto alla conoscenza in generale e alla fondazione delle scienze in particolare un significato che non poteva coincidere col progetto di una scienza universale di Dio, della Natura, della Morale, della Storia, della Politica.

Ciò che sostiene la grande quantità del materiale erudito è comunque la struttura stessa della topica scettica pirroniana, come emerge in una chiara definizione metodologica che riguarda l'analisi della filosofia di Pirrone in *La vertu des payens* (1642) dove, dopo avere tracciato una breve storia dei dieci mezzi razionali per distinguere le apparenze del vero e del falso, afferma che possono essere ricondotti a uno solo "che è il più generale di tutti in quanto li comprende tutti in sé" e che "è quello della relazione, l'ottavo nell'ordine dei dieci, per mezzo del quale quelli di questa setta [ i pirroniani ] fanno vedere che noi giudichiamo sulle cose per comparazione"<sup>14</sup>

L'erudizione diviene così strumento indispensabile di indagine scientifi-

<sup>13</sup> *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*, tome I, à Francfort par Jean Savius, 1716, p.7.

<sup>14</sup> *La vertu des payens*, in *Oeuvres*, nouvelle édition revue et augmentée, précédée de l'abrégé de la vie de La Mothe Le Vayer (voll. 7, in 14 parti), chez M. Groell, Dresde 1756 - 1759, tomo V, parte I, p. 290. Si è seguita la ristampa in 2 tomi, Slatkine Reprints, Genève 1970, ma si darà indicazione solo dell'edizione originale.

ca e allo stesso tempo di liberazione dai pregiudizi, conquista di una visione disincantata e razionale dei miti e delle tradizioni favolose, che vengono ricondotte alla loro origine umana: sembra di ritrovare in questa finalità l'attuazione del progetto incompiuto di Naudé di scrivere un *Elenchus rerum hactenus falso creditarum* ma soprattutto si riscopre la lezione di Vanini e Charron nella sapiente utilizzazione comparata delle fonti classiche antiche e rinascimentali attraverso cui fare emergere un pensiero nuovo, non riducibile alle *auctoritates* contrapposte e non neutrale nel proporre una concezione naturalistica e antiteologica.

L'*Amphitheatrum* del Vanini è costituito anch'esso da un mosaico di testi tratti soprattutto da Cardano e Pomponazzi e il discorso è costruito, come anche nella tradizione scolastica, su contrapposizioni testuali che tendono però ad avvalorare un radicale naturalismo critico nei confronti dell'etica cristiana e della sua fenomenologia, dai miracoli alle profezie, dagli angeli ai demoni e alle streghe.

Questo uso ambivalente e labirintico dell'erudizione fa del discorso libertino, come si è detto, un discorso "a chiave" secondo il manierismo retorico che sarà teorizzato dal gesuita Baltasar Gracián nel suo *El Criticòn* (1651), per cui la riflessione critica diviene decifrazione di un significato nascosto nel testo di cui il lettore è chiamato a completare e a scorgere, attraverso la trama delle citazioni, il processo logico-retorico e la finalità critica.<sup>15</sup>

Vanini si era avvalso in sostanza di questa stessa tecnica e dissimulava il proprio intento dissacratorio lodando e facendo proprie alcune tesi dei gesuiti Suarez e Bellarmino ma attirandosi allo stesso tempo le critiche del gesuita Garasse che in quella pratica scorgeva pericolose finalità relativistiche ed empie.

Ciò che Vanini compie con l'uso delle citazioni nei confronti di Pomponazzi, riproponendone il naturalismo in chiave libertina, lo attua anche Charron nel *De la sagesse* nei confronti di Montaigne, rielaborandone la componente scettica e concependo la libertà di spirito e di giudizio del saggio secondo la prassi del confronto erudito i cui "veri mezzi sono le opposizioni e contraddizioni ragionate"<sup>16</sup>

Le fonti scettiche e stoiche dell'*Oratius Tubero* di Le Vayer d'altra parte sono le stesse degli *Essais* di Montaigne, da Sesto Empirico a Diogene Laerzio, Plutarco, Seneca e Epitteto, ma sono usate con maggiore sistematicità, combinando e alternando l'ottavo modo della topica scettica, sulla relazione delle cose tra loro e col soggetto conoscente, con il decimo, sulla diversità dei costumi, delle leggi, delle opinioni e dell'educazione.<sup>17</sup>

In tal modo la vasta erudizione etnografica, fondata soprattutto sulle Relazioni di viaggio dei gesuiti, è indirizzata, con un metodo comparatisti-

<sup>15</sup> Su questo aspetto cfr. anche R. Schnur, *Individualismo e assolutismo*, Milano 1973, pp. 60 segg.

<sup>16</sup> P. Charron, *De la Sagesse*, in *Oeuvres*, J. Villery, Paris 1635, in 3 libri. Cfr. II, p.17.

<sup>17</sup> *Cinq dialogues*, pp.22-25, 34-38, 52-57 in cui insiste sulla diversità di *moeurs, coutumes e opinions*. Sullo scetticismo e il metodo scettico cfr. R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960.

co esemplare, a mettere in luce la relatività di giudizio su costumi e credenze, ma anche sulle scienze in generale, in opposizione al dogmatismo di una conoscenza che pretende di essere universale e assoluta.

Nel primo dialogo *De la philosophie sceptique* dell'*Oratius Tubero* alle affermazioni di Eudosso che “ci sono verità riconosciute e ammesse da tutti”, che “irrigidirsi ostinatamente contro il consenso universale di tutti gli uomini è un capriccio mostruoso” e che “essendo il nostro spirito naturalmente portato alla ricerca della verità... questo oggetto deve essere certo e fermo, altrimenti sarebbe vano e illusorio e per conseguenza non sarebbe più naturale “Efestio risponde che se quel consenso era già ridicolo per gli antichi “vista la moltitudine di tante e così diverse nazioni, come lo chiameremmo noi oggi che, con la scoperta di nuovi mondi, abbiamo visto una così nuova faccia della natura e, se così si può dire, una umanità così differente dalla nostra?”.

A una conoscenza che si ritiene certa, definitiva e assoluta, perciò universale e immodificabile, a una natura metafisicamente determinata, La Mothe Le Vayer oppone un sapere provvisorio, modificabile e diversificato, volto a scoprire della realtà e della natura non la sostanza o l'essenza ma “le apparenze tanto verosimili che non c'è che la più piccola parte di questo globo terrestre che ci sia conosciuta, per non dire nulla di coloro che hanno affermato l'infinità dei mondi”: alla conoscenza della verità La Mothe Le Vayer sostituisce quella del verosimile ricordando che anche le nuove e certe scoperte cosmologiche possono essere contraddette dall'ipotesi del Bruno sull'infinità dei mondi.<sup>18</sup> Non a caso il riferimento bruniano è contrapposto alle affermazioni di Eudosso che si avvale dell'autorità di Aristotele e subito dopo, quasi a commento dell'affermazione che “è una meravigliosa vanità e insolenza per l'uomo pensare di avere una conoscenza universale”, viene riportata una citazione dal *De augmentis scientiarum* di Bacone.<sup>19</sup>

Questo dialogo iniziale è importante anche dal punto di vista metodologico, per intendere la reale portata dello scetticismo di La Mothe Le Vayer, poiché imposta in termini nuovi il tradizionale argomento scettico sulla vanità delle scienze esposto nel *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1530) da Agrippa di Nettesheim limitandolo significativamente alle sole scienze contemplative:

*Tutte le scienze contemplative non sono che ostinate contestazioni tra i loro professori: più le penetrate più le troverete inette e ridicole[...]. non essendoci nessuno che sottoscriva più sinceramente con Agrippa la loro vanità di coloro che ne hanno acquistato maggior conoscenza.*<sup>20</sup>

La stessa rivalutazione del sapere nell'ambito del pirronismo è espressa

<sup>18</sup> *Cinq dialogues* cit., p. 13.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 49. Su Agrippa di Nettesheim e il *De incertitudine* cfr. M. de Gandillac, *C. Agrippa de Nettesheim*, in AA.VV., *Aspects du libertinisme au XVI siècle*, Paris 1974, pp. 123-136.

nel dialogo *De l'ignorance louable* dove si prendono le distanze anche dal neoplatonismo del Cusano e dai suoi esiti mistico-teologici:

*È un'ignoranza discorsiva e di ragione, che non voglio chiamare dotta come il Cardinale Cusano, ma alla quale tuttavia non si può pervenire che per la porta delle scienze.*<sup>21</sup>

Di particolare interesse nel delineare il proprio interesse e orizzonte scientifico è ciò che nei *Petits traitez en forme de lettres* (1648), nella lettera XXXII *De la nouveauté*, afferma contro i falsi e apparenti novateurs che ripropongono con nuove definizioni vecchi sistemi scientifici, la necessità cioè di un concetto di novità per le scienze costruito “sulla ragione e sull'esperienza degli antichi”<sup>22</sup>

Lo stesso riferimento alla ragione e all'esperienza lo si ritrova nella lettera XIII *Du moyen de dresser une bibliothèque d'une centaine de livres seulement* dove vengono consigliate le opere dei *novateurs recens* “che sono diventati capi scuola, come Telesio e il suo discepolo Campanella, Raimondo Lullo, Giordano Bruno, Patrizzi che ha composto i trattati *Novae Philosophiae e Disquisitionum Pedripaticarum*, Ramus, Carpentarius, Severino Dano, Gorlaeus, Gomesius e il grande Cancelliere Inglese Verulamio. Non dimentichiamo i nostri intimi amici Baranzani e Gassendi, non più che Sebastien Basson, Gilbert con la sua Filosofia magnetica o calamitata, il gesuita Cabaeus e Kirker suo Coadiutore”.

Non manca il riferimento poco oltre ai “nuovi sistemi di Tichon, Copernico, Keplero e Galilei” e infine alla Storia naturale di Plinio “che é di così grande uso nello studio che in questa sola possedereste in qualche modo una biblioteca intera”<sup>23</sup>

È evidente l'impianto naturalistico di queste indicazioni ma soprattutto l'attenzione per le ultime scoperte scientifiche anche alla luce del fatto che il padre barnabita Redento Baranzani, di origine piemontese, con ampi interessi scientifici e maestro di La Mothe Le Vayer, aveva pubblicato le *Novae opiniones phisicae* nel 1619 ed era grande amico di Bacone e che il gesuita Niccolò Cabeo aveva da poco pubblicato la sua *Philosophia magnetica* (1629) riprendendo e approfondendo le ricerche sulla polarità della Terra esposte da William Gilbert nel *De magnete* (1600), tanto apprezzate sia da Galilei nel *Dialogo sopra i massimi sistemi* sia da Bacone nel *De dignitate et augmentis scientiarum*; né va dimenticato il prevalente interesse per le scienze naturali, la fisica, il magnetismo, la geografia di cui è espressione l'enciclopedismo erudito dell'altro gesuita, Athanasius Kircher

<sup>21</sup> *Quatre autres dialogues du mesme auteur faits comme les precedens à l'imitation des anciens*, tome II, à Francfort par Jean Savius, 1716, p. 27.

<sup>22</sup> *Petits traités*, in *Oeuvres* cit., tomo VI, parte I, p. 290. Più ampiamente sullo stesso tema nei *Derniers petits traités en forme de lettre* (1660) nella lettera CXXXVIII *Du savoir humain*, *ibidem*, tomo VII, parte II, pp. 128-129

<sup>23</sup> *Petits traités*, in *Oeuvres* cit., pp. 132 e 135.

(la sua *Ars magnesia* è del 1631 e *Magnes, sive de Arte Magnetica* del 1641).<sup>24</sup>

Un naturalismo non dogmatico tuttavia che, accostato allo scetticismo nel rinunciare a determinare la sostanza e l'essenza delle cose, trova in Plinio il suo ispiratore, come testimonia la citazione che La Mothe Le Vayer pone significativamente all'inizio del dialogo *De la philosophie sceptique dell'Oratius Tubero*:

“Singula improvidam mortalitatem involvunt, solum ut inter ista certum sit, nihil esse certi, nec miserius quicquam homine, aut superbius” (Plinius 2. *Nat. Hist.* cap. 7)

Tutto ciò offre un'esauriente indicazione sul modo in cui La Mothe Le Vayer intendeva il criterio di analisi e l'innovazione nelle scienze, cioè secondo una linea di continuità che va dal naturalismo di Plinio a quello di stampo rinascimentale di Telesio, Bruno e Campanella, fino allo sperimentalismo di Bacone e allo scetticismo empiristico di Gassendi, escludendo le ipotesi teologico-metafisiche presenti in sistemi filosofico-scientifici come quello cartesiano.

Uno studio della natura quindi che vuole rimanere nell'ambito della realtà fenomenica come osservazione della varietà delle sue manifestazioni senza derivare da esse o ad esse presupporre indimostrabili fondamenti metafisici o giustificazioni soprannaturali.

Non sembra una semplice coincidenza che La Mothe Le Vayer si pronunci così chiaramente su questo importante aspetto metodologico nel 1648, un anno dopo la traduzione francese delle *Meditationes de prima philosophia* (1641) cartesiane: quasi a commento della polemica quinquennale tra Gassendi e Descartes, chiusasi da poco con la riconciliazione dei due filosofi, egli sembra infatti voler ribadire la validità del modo in cui l'amico della Tétrade aveva condotto le sue *Quinte obiezioni a Descartes*, quello della opposizione storica tra scetticismo e dogmatismo.<sup>25</sup>

Né si discosterà da quella prospettiva nella sua ultima opera, i *Soliloques sceptiques* (1670), riferendosi molto probabilmente a Descartes e ai cartesiani nella critica dei concetti della metafisica applicati alle scienze:

*Le due materie di Aristotele, l'una sensibile, l'altra intelligibile [...] non sono meno chimeriche per coloro che vogliono filosofare bene quanto navigare sicuramente e sempre terra terra, per timore di smarrirsi. Essi si asterranno sempre dall'impiegare nella Fisica dei termini nuovi e soprannaturali, come alcuni hanno voluto fare da poco.*<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Su Baranzani e Gassendi cfr. R.Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, Paris 1943, t.I, pp. 133-134.

Cfr. F. Bacon, *Works*, ed. Spedding-Ellis-Heath, London 1857-1859, vol. I, p. 461: “*Et Gilbertus popularis noster; philosophiam altam ex magnete elicit*”.

<sup>25</sup> Cfr. T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo, studio su Gassendi*, Bari 1961, pp.17-48, e per la polemica con Cartesio pp. 81 segg.

<sup>26</sup> *Soliloques Sceptiques*, Louis Billaine, Paris 1670, p. 73.

*Il verosimile.*

Più in particolare La Mothe Le Vayer intende garantire scientificità allo strumento scettico teorizzando, come aveva fatto Gassendi, una *media via* costruita sul probabile e sul verosimile, che superava e componeva allo stesso tempo le posizioni dello scetticismo estremo e del dogmatismo, secondo l'immagine già usata da Bacone nel *Novum Organum*:

*Coloro che si occuparono di scienze furono o Empirici o Dogmatici. Gli Empirici, come le formiche, accumulano soltanto e posseggono; i Razionali, come i ragni, fanno le tele da sé: l'ape è la vera ragione media, che sceglie la materia dai fiori dell'orto e del campo, ma la trasforma e digerisce con la propria abilità. Né è dissimile l'opificio della filosofia.<sup>27</sup>*

In uno degli *Opuscules ou Petits traités* (1643-44) La Mothe Le Vayer, oltre a sviluppare le considerazioni che aprono la montaignana *Apologie de Raimond Sebond*, riprende l'analogia di Bacone, ma in termini più direttamente riferiti alla prospettiva erudita, che si pone quindi come conciliazione delle due sette filosofiche pro o contro la scienza, e chiarificanti circa le intenzioni metodologiche del suo pirronismo:

*Ci sono tre generi di animali che danno agli uomini di studio esempi molto differenti. Il ragno tira fuori la sua tela, che ha più artificio che solidità, dal proprio ventre senza prendere nulla da nessuno. La formica non si occupa che di fare provvista di grano che ammassa con grande cura e che serve solo a se stessa. L'ape invece tiene la via di mezzo, che deve essere seguita, dal momento che sceglie la sua materia dal di fuori per poi trasformarla, rendendo il suo lavoro utile a sé e a tutto il genere umano.<sup>28</sup>*

Anche Montaigne aveva usato l'analogia dell'ape in riferimento al metodo umanistico erudito di uso delle opere altrui per costruire le proprie:

*Le api prendono qua e là dai fiori ma poi fanno il miele che appartiene tutto a loro, non è più timo o maggiorana: allo stesso modo [l'educando] trasformerà e mescolerà le composizioni prese da altri per farne un'opera tutta sua: cioè il suo giudizio.<sup>29</sup>*

Tuttavia l'uso delle citazioni ha come criterio ultimo di verifica il concetto di natura su cui è fondata la saggezza dello stoico; perciò Montaigne vede quell'uso come "arguzie verbali" e "sottigliezze" di una scienza artifi-

<sup>27</sup> Cfr. aforisma XCV, in *Works* cit., p. 201.

<sup>28</sup> *De la lecture des livres et de leur composition*, in *Opuscules ou petits traités* (terza parte dedicata a Mazzarino), in *Oeuvres* cit., tomo II, parte II, p. 518.

<sup>29</sup> *Essais*, I, cap. XXVI *De l'institution des enfants*, ed. Thibaudet, Paris 1950, p. 184.

ciosa che ha abbandonato la natura e risolve la contrapposizione tra ciò che è “naturale” e ciò che è “acquisito” in questo modo:

*Noi altri naturalisti stimiamo che vi sia maggiore e incomparabile preferenza nell'onore dell'invenzione che nell'onore della citazione.*<sup>30</sup>

La Mothe Le Vayer al contrario difende l'importanza di rendere manifesto ciò che è acquisito e la prassi della citazione erudita è usata come mezzo per costruire, attraverso il confronto delle opinioni degli antichi e dei moderni, una scienza del probabile e del verosimile che superi i dogmatismi e le contrapposizioni dottrinali:

*C'è gente che l'amor proprio rende contraria all'onore che si rende agli Antichi citandoli. Aristotele rileva molto bene nei Topici che la maggior parte degli uomini fanno finta di non essere laboriosi per apparire più spirituali in ciò che fanno. Ecco il fondamento della pena che molti si prendono di mascherare come fosse un plagio ciò che mantengono dagli Antichi, credendo che sia per loro più glorioso sembrare con più naturale che con più acquisito.*<sup>31</sup>

L'opera di Bacone, sia in seguito alle ripetute traduzioni francesi durante tutta la prima metà del XVII secolo, sia grazie all'opera svolta nella *Tétrade* da Elie Diodati, egli stesso traduttore delle sue opere, tramite tra Galilei e Gassendi, Naudé e Cremonini e promotore nel diffondere l'interesse per il metodo sperimentale all'*Académie putéane*, aveva costituito un prezioso riferimento metodologico per i neo pirroniani nel rinnovare le proprie concezioni sul problema della scienza e della conoscenza in generale.<sup>32</sup>

Anche Gassendi nelle *Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos* (1624), prima cioè della sua “svolta” epicurea, aveva compiuto il tentativo di coniugare il metodo sperimentale con lo *historico stilo* della ricerca erudita individuando una *media via* tra lo scetticismo empiristico estremo e il dogmatismo razionalistico che facesse emergere dall'opposizione vero – falso il criterio e il concetto di *vraisemblable*, del verosimile come misura adeguata alla rappresentazione di una realtà sempre più complessa e multiforme e sempre meno riconducibile a schemi concettuali teologici o metafisici.<sup>33</sup>

La Mothe Le Vayer prosegue questa linea di pensiero con coerenza e determinazione ancor maggiore, a cominciare dal dialogo *De l'ignorance*

<sup>30</sup> *Op. cit.*, III, cap. XII, *De la pbisionomie*, p. 1165 segg., 1185-86.

<sup>31</sup> *Opuscules ou Petits traités* (terza parte): VII. *De la lecture des livres et de leur composition* in *Oeuvres*, cit., p.514-515.

<sup>32</sup> Le traduzioni dell'opera di Bacone da parte di J.Baudoin si susseguono dal 1619, anno della prima edizione degli *Essais politiques et moraux*, fino agli anni Quaranta. La prima edizione in francese del *De dignitate et augmentis scientiarum* è invece quella di A. Maugars *Le progresz et avancement aux sciences divines et bumaines*, Paris 1624. Per ciò che riguarda la figura di Diodati nella *Tétrade* cfr. R. Pintard. *Le libérinage érudit*, cit., cap. III, pp.92-104 e 129-130.

<sup>33</sup> Sulla svolta epicurea di Gassendi cfr. Gregory, *Scetticismo e empirismo*, cit., pp.131 segg.

*louable* dell'*Oratius Tubero* nel quale, dopo aver considerato la Logica aristotelica come un relitto portato fino a noi dall'inondazione barbarica dell'Impero romano, mentre le opere di maggior peso si sono perse negli abissi, avvalendosi, senza peraltro citarne la fonte, di un'immagine tratta dal *De augmentis scientiarum* di Bacone e dopo aver definito le massime della Fisica come "molto problematiche" e quelle della Morale soggette "ai tempi e ai costumi", chiarisce nei termini della *scientia experimentalis* il concetto di verosimile come il più adatto a operare un'analisi corretta della realtà:<sup>34</sup>

*Quando noi chiamiamo qualcosa verosimile non intendiamo attribuirgli una rassomiglianza con alcuna verità positivamente stabilita da noi, ma solamente con ciò che è reputato vero dagli altri [...]. Bisogna rimanere nei termini dell'umanità, non estendere la nostra capacità oltre la sua sfera di attività, e non prendere i dubbi per certezze e le verosimiglianze per verità [...] La filosofia scettica non ha niente in comune con la teologia fondata su certezze iperfisiche.*<sup>35</sup>

Le Vayer torna ancora su questo tema nel dialogo *De l'opiniastreté* riportando le presunte certezze e le dispute della Logica e della Fisica agli *idola specus* baconiani e mettendo in evidenza come

*si può ben dire in questo senso che l'uomo è un grande idolatra, non essendoci forse che il solo scettico che si possa rendere esente dal cadere in nessun modo in questa seducente idolatria delle proprie fantasie, a causa dell'indifferente costituzione interiore del proprio spirito.*<sup>36</sup>

Lo stesso Mersenne riconosce implicitamente l'importanza, e quindi la pericolosità, di un'interpretazione scettica dello sperimentalismo baconiano, inteso come sospensione scientifica del giudizio e attuazione di una ricerca probabilistica, quando, nella *Vérité des sciences contre les sceptiques et pyrrhoniens*, afferma:

*Verulamio sembra non avere altra intenzione nel suo nuovo metodo che di stabilire la verità delle scienze, perciò non bisogna che voi pensiate [è il philosophe chrestien che risponde allo scettico] che egli inclini dalla vostra parte, né che sia della vostra opinione: Egli confessa che conosciamo molto poche cose ma non distrugge l'autorità dei sensi, né della ragione, al contrario si sforza di trovare dei mezzi adatti per giungere alla conoscenza della natura e dei suoi effetti [...] io posso facilmente negare che i suoi idola ci impediscono di conoscere la verità e la natura delle cose.*<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Cfr. *Quatre autres dialogues* cit., pp. 67, 87, 106, 165. Per ciò che riguarda l'immagine baconiana cfr. F. Bacon, *Works* cit., p. 460.

<sup>35</sup> *De l'ignorance louable* cit., p.13, 87,119.

<sup>36</sup> *Quatre autres dialogues* cit., pp. 218-219, 186.

<sup>37</sup> M. Mersenne, *La vérité des Sciences contre les sceptiques et pyrrhoniens*, du Bray, Paris 1625, cap. XVI, pp. 206-207.

Analogamente Gassendi nelle *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* (1649) e nel *Syntagma philosophicum* (1649, ma postumo 1658) sembra porre in secondo piano i principi pirroniani e gli esiti estremi a cui portano per adottare con maggiore decisione una versione dell'atomismo e del canone epicureo che gli consenta un migliore accordo tra le esigenze dello sperimentalismo e quelle sistematiche del nuovo spirito scientifico.

L'eredità dello scetticismo umanistico rinascimentale che invece La Mothe Le Vayer continua a mantenere e a privilegiare, se gli preclude l'accesso alle problematiche più specifiche della nuova scienza non gli impedisce tuttavia di applicare il modello di una *scientia experientiae vel apparentiae*, delineato da Gassendi nel secondo libro delle *Exercitationes* in relazione alla *via media* tra dogmatismo e scetticismo estremo, a ogni ambito della ricerca filosofica, indirizzando il gioco retorico dell'erudizione verso una critica dei concetti portanti del pensiero dogmatico sia in relazione ai presupposti della teologia speculativa sia in relazione alla fondazione metafisica della scienza elaborata da Cartesio.

### 3. La polemica antireligiosa.

Non si deve dimenticare tuttavia che a fare dell'erudizione uno strumento polemico nei confronti di un uso metafisico e teologico della ragione era stato in forma diversa uno dei maestri del libertinismo francese, il Vanini, e che questa prospettiva aveva trovato in Montaigne e soprattutto in Charron un ampliamento concettuale con le argomentazioni critiche sul rapporto natura – cultura, sulla varietà delle opinioni e della *coutume*, sull'insostenibilità del consenso universale.

Già Montaigne aveva affermato negli *Essais* che “la ragione ha così tante forme che non sappiamo a quale riferirci; l'esperienza non ne ha meno. La conseguenza che vogliamo trarre dalla somiglianza degli eventi è insicura, tanto sono sempre dissimili: non vi è alcuna qualità così universale in questa immagine delle cose quanto la diversità e varietà”.<sup>38</sup>

Charron nella *Sagesse* gli fa eco quasi alla lettera:

*I due principali mezzi per pervenire alla conoscenza della verità sono la ragione e l'esperienza. Ora tutti e due sono così deboli e incerti (anche se l'esperienza di più) che non ne possiamo trarre nulla di certo. La ragione ha tante forme [...] l'esperienza ancor più, gli eventi sono sempre dissimili: non c'è nulla di così universale nella natura che la diversità, niente di così raro e difficile e quasi impossibile che la somiglianza.*<sup>39</sup>

<sup>38</sup> *Essais* cit., III, cap. III, *De l'expérience*, p. 1195.

<sup>39</sup> *De la sagesse* cit., I, cap. XXXVII, p. 118.

A Montaigne e Charron, indicati come si è visto dalla letteratura apologetica come pericolosi ispiratori di libero pensiero, si rifà La Mothe Le Vayer condividendone la curiosità e l'interesse, tipica del libertinismo, per la infinita varietà di opinioni e costumi.

“Nelle relazioni di viaggio – dirà Pierre Bayle nell'articolo *Le Vayer* del suo *Dictionnaire historique et critique* (1697) – egli non cercava che argomenti di pirronismo [...]. La diversità prodigiosa che riscontrava tra gli usi e costumi dei diversi popoli lo affascinava: egli non può nascondere la gioia con la quale mette in opera quei materiali e non nasconde troppo le conseguenze che vorrebbe se ne traessero; cioè che non bisogna essere così risoluti come si è nel condannare come cattivo e irragionevole ciò che non si trova conforme alle nostre opinioni e ai nostri costumi. Non so se credesse con Cardano che l'opinione è la regina del genere umano”.<sup>40</sup>

Perciò Mersenne commentava la curiosità erudita degli scettici libertini come quella di coloro che “non cessano mai di ricercare, girare e voltare da ogni parte finché piombano nell'empietà, nell'ateismo e nel libertinaggio” e Garasse gli faceva eco scorgendo in quell'attitudine i germi dell'ateismo.<sup>41</sup>

Nel dialogo *De la divinité* dell'*Oratius Tubero* a Orasius [Le Vayer] che denuncia la “dannosa epidemia spirituale” provocata dalla “tirannica ostinazione (*opiniastreté*) delle opinioni comuni e popolari” legate alla presunzione di sapere, la più contraria alla sospensione di spirito dello scettico, Orontes ribatte, come avrebbe fatto Mersenne, che “se è vero che proprio nulla è certo e che tutte le scienze sono vane e chimeriche, come voi sostenete, ne deriverà che la nostra Santa Teologia, che è la scienza delle cose divine, sarà fantastica e illusoria come le altre”, concezione questa che condurrebbe ovviamente all'empietà.<sup>42</sup>

La risposta di La Mothe Le Vayer è articolata su due argomentazioni abilmente intrecciate tra loro e solo apparentemente contraddittorie:

per un verso, affermando che “quando noi neghiamo la verità e certezza che ognuno vuole stabilire nella scienza che professa e così facendo le rendiamo tutte sospette di vanità e di falsità, non diciamo nulla contro la teologia perché non è una scienza e consentiamo ai suoi principi divini con il solo comando della nostra volontà” si rifà pressoché negli stessi termini alla tradizione scettica del *De incertitudine et vanitate scientiarum* di Agrippa di Nettesheim nella sua polemica contro la teologia razionale; per l'altro verso, sostenendo che “il decalogo della nostra setta si accorda con gli articoli di fede” poiché non è dogmatica come le altre filosofie e che “poiché tra tutti i generi di filosofia non c'è che quello degli scettici che ci dia istruzione della vanità delle scienze, e ci insegni a disprezzarle con ragione, ne deriva che [...] deve essere considerato come il più appropriata-

<sup>40</sup> P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1715, voll. III, p.774, nota 1.

<sup>41</sup> M. Mersenne, *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combatue et renversée*, Paris 1624, t.I, p. 821 e F. Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* cit., *préface*.

<sup>42</sup> *Cinq dialogues* cit., pp. 327, 329, 331.

to alla nostra vera Religione, il più rispettoso nei confronti della Divinità e il più fedele interprete del nostro Cristianesimo”, opera una implicita ma netta distinzione, funzionale alla precedente affermazione, tra la religione intesa come sapere teologico, e perciò riconducibile alla vanità delle scienze in generale, e la religione intesa come intima volontà di credere che trova la sua migliore condizione nell’aver l’animo libero da ogni impedimento dogmatico, come intende appunto la filosofia scettica.<sup>43</sup>

Le Vayer riprenderà ancora la concordanza tra scetticismo e cristianesimo nel primo dei *Discours ou Homilies académiques* (1665-1666) dove, dopo aver ricordato che un’anima cristiana deve avere fede e perciò non deve ragionare, ribadisce la coincidenza tra la *epoché* dell’Accademia e la scettica cristiana.

La cosiddetta “scettica cristiana” che La Mothe Le Vayer sembra far propria non è altro allora che la presa d’atto che l’unico modo per aderire al cristianesimo e alla verità della religione in generale non è per mezzo dell’autorità della ragione, che anzi dimostrerebbe il contrario, ma di un semplice atto della volontà.<sup>44</sup>

Il fatto che egli affermi più volte nelle sue opere fino alle sue due ultime, lo *Hexameron rustique* e i *Soliloques sceptiques* del 1670, vicine per spirito critico all’*Oratius Tubero*, che tutto è dubbioso tranne le verità rivelate che la fede ci obbliga a credere, non è solo una copertura libertina coerente al principio di uniformarsi ai costumi e alla tradizione secondo tempi luoghi e circostanze, ma obbedisce solo per certi aspetti in modo paradossale a un principio condivisibile di metodo secondo il quale “lo stesso interesse della religione richiede che si esamini e non si ammetta indifferentemente tutto ciò che lo spirito umano è capace di inventare [...] escluso ciò che è essenzialmente della fede”.<sup>45</sup>

Il problema piuttosto è quello di stabilire dove è situato il limite oltre il quale il libero esame deve fermarsi rispettando ciò che ci è stato rivelato o attiene alla pura fede: la considerazione che “le cose del cielo sono troppo lontane dalla terra per parlarne così arditamente o piuttosto così licenziosamente come si fa d’ordinario” può infatti valere, nel contesto in cui opera lo scetticismo di La Mothe Le Vayer, per contestare il dogmatismo proprio di quella teologia che pretende di decidere arditamente e quindi licenziosamente quale sia l’unica e assoluta verità religiosa.

Ma è altrettanto vero che, di fronte all’infinita varietà delle interpretazioni dei testi sacri e dei conseguenti conflitti teologico – religiosi, il limite del libero esame tende a non essere più così chiaro e ad essere esteso a

<sup>43</sup> *Op cit.*, pp. 337, 414 e 410. Su H. Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio*, capp. XCVII, XCVIII, XCIX, in *Opera*, Lugduni, ed. per Beringos fratres, II, pp. 282-297.

<sup>44</sup> Sulla scettica cristiana cfr. J. Beaudé, *Le dialogue d’Oratius Tubero sur le sujet de la divinité*, in *Recherches sur le XVII siècle*, I, ediz. C.N.R.S., Paris 1976, pp. 50-62.

<sup>45</sup> *Hexameron rustique, ou les six journées passées à la campagne entre personnes studieuses*, Thomas Jolly, Paris 1670, Sesta giornata, p. 244.

tutte le verità religiose; perciò l'affermazione secondo cui lo scetticismo è la filosofia più vicina al cristianesimo appare vera e falsa allo stesso tempo, secondo peraltro lo stesso spirito dell'Accademia.

Lo Charron apologeta è chiarificante al riguardo quando in *Les trois vérités* ricorda che “la religione è conoscere Dio e servirlo: la conoscenza di Dio si può chiamare sapienza, che riguarda l'intelletto, e il servizio, religione, che sta nella volontà. Perciò la sapienza precede ed è la via alla religione: le conoscenze teologiche quindi sono indispensabili per porre in atto la volontà di servire Dio.”<sup>46</sup>

Ben diversamente Charron si era espresso nella *Sagesse* dove, riprendendo e approfondendo lo scetticismo di Montaigne, conferma con la propria *liberté d'esprit* di essere a questo proposito il referente più prossimo di La Mothe Le Vayer:

*La Teologia, anche la mistica, ci insegna che per ben preparare la nostra anima a Dio e all'impronta dello Spirito Santo, bisogna vuotarla, pulirla, spogiarla e metterla a nudo di ogni opinione, credenza, affezione: renderla come una carta bianca, morta a sé e al mondo, per lasciar vivere e agire Dio, cacciare il vecchio possessore per stabilirvi il nuovo, expurgate vetus fermentum, exuite veterem hominem, da cui sembra che per piantare e stabilire la Cristianità in un popolo miscredente e infedele, come ora in Cina sarebbe un bel metodo cominciare con queste proposizioni e persuasioni: che tutto il sapere del mondo non è che vanità e menzogna.*<sup>47</sup>

Tuttavia il modo in cui La Mothe Le Vayer articola il resto del dialogo in esame non lascia dubbi sulla sua volontà di far emergere, dalle numerose testimonianze, la impossibilità di definire sia razionalmente un concetto universale di divinità sia, sulla base dell'esperienza religiosa nel mondo, una sua pratica comune e un comune consenso.

La stessa origine naturale dell'idea di Dio è messa in discussione insieme all'impossibilità di definire, come invece affermava S. Tommaso e con lui la scolastica e l'ortodossia teologica cristiana, una legge naturale e quindi universale come fondamento della ragione e quindi della fede:

*Se questa conoscenza di un Dio dipendesse dal lume naturale [della ragione] nessuno ne sarebbe privo e sembra che dovremmo tutti vederci chiaro.*<sup>48</sup>

Sarebbe interessante sapere se l'amico Mersenne considerava La Mothe Le Vayer tra gli uomini dotti e prudenti ai quali “è permesso disputare di

<sup>46</sup> Cfr. P. Charron, *Les trois vérités*, in *Oeuvres*, J. Villery, Paris 1635, I, cap. I, p. 3.

<sup>47</sup> *De la sagesse* cit., II, cap. II: *Universelle et pleine liberté d'esprit, tant en jugement qu'en volonté. Seconde disposition à la sagesse*, p. 21.

<sup>48</sup> *Cinq dialogues* cit., p. 352.

ogni verità perché sanno cogliere le rose tra le spine senza pungersi” oppure tra quegli scettici “che non osando mostrare la loro empietà per paura di essere castigati si sforzano di persuadere gli ignoranti che non c’è nulla di certo al mondo [...] e, avendo fatto perdere credito alla verità per ciò che riguarda le scienze e le cose naturali che ci servono per salire a Dio, fanno lo stesso per ciò che riguarda la religione”.

D'altra parte la diversità di vedute non impediva a La Mothe Le Vayer di dedicare a Mersenne un *Discours sceptique sur la musique*.<sup>49</sup>

La problematicità della Fisica e dell'idea di natura insieme a quella della Logica e della Morale non solo “può facilmente far rimarcare l'incertezza di tutte le altre discipline”, come Le Vayer ribadisce ancora nel *Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences* (1669) seguendo Sesto Empirico nella sua polemica contro lo stoicismo, ma porta con sé quella ben più grave della teologia e dell'universalismo cristiano.

Alla luce della constatazione del fatto che “in questa infinità di religioni non c’è quasi nessuno che non creda di possedere quella vera” prende sempre più consistenza la tesi che il presunto consenso universale sulla religione è ottenuto per mezzo del potere politico e che “i più grandi legislatori non si sono serviti dell'opinione volgare (cioè quella comunemente accettata) su questo argomento [...] se non per imboccare con questo morso il popolo sciocco, per poterlo poi menare a loro piacimento. Così Acosta ci rappresenta i mandarini che governano la Cina e trattengono il popolo nella religione del paese”.<sup>50</sup>

Nel denunciare questa “divina impostura” necessaria per governare popoli e nazioni, tema che trova una sua trattazione nel trattato *De tribus impostoribus* e che era stato ampiamente usato non solo in ambiente libertino, Le Vayer ricorda che “ognuno adora il suo Dio particolare e disprezza quello del suo vicino” come “il re della Cocincina che, secondo quanto riferisce Mendes Pinto, vuole trionfare degli dei nemici” e, dopo aver citato Cardano, “non solum veram sed et falsam religionem in precio habendam esse”, conclude riportando dalla relazione del gesuita Trigault che “nell'Impero dei Cinesi non si è mai costretti o tormentati in fatto di religione”.<sup>51</sup>

In opposizione agli esempi di superstizione, di idolatria, di conflitti politico – religiosi Le Vayer, adottando il metodo della contrapposizione scettica delle opinioni, ricorda ancora che “nelle lettere dei Gesuiti del 1626 si dà notizia che i popoli del Gange non riconoscono alcuno spirito superiore” e, dopo essersi soffermato sulla questione dei culti, che già suscitava ampi dibattiti in ambiente cattolico, cita il Cancelliere Bacon quando “nei suoi *Saggi morali* inglesi dice che l'ateismo lascia all'uomo il giudizio, la

<sup>49</sup> Cfr. *L'impïeté des déistes* cit., *préface*, *La vérité des sciences* cit., *préface*. Per il *Discours sceptique sur la musique*, cfr. *Oeuvres* cit., tomo V, parte II, pp. 79-122.

<sup>50</sup> *Cinq dialogues* cit., p. 355.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, pp. 358, 379, 383, 385.

filosofia, la pietà naturale, le leggi, la reputazione, e tutto ciò che può servire di guida alla virtù: al contrario la superstizione distrugge tutte queste cose e instaura una tirannia assoluta nell'intelletto degli uomini: ecco perché l'ateismo non turba mai gli Stati rendendo l'uomo più previdente per se stesso poiché non guarda più lontano".<sup>52</sup>

Nel considerare quante idee popoli diversi si sono fatte di Dio sostenendo con eguale pretesa di verità le tesi più contrarie è sottintesa la critica delle credenze religiose intese come vane opinioni ritenute vere, come diceva Charron, "dalla moltitudine degli anni e dei credenti in un mondo in cui i folli superano di molto i saggi".<sup>53</sup>

#### 4. Nuovo mondo e nuova natura.

La critica della teologia come scienza del divino comporta quella di una teologia che si vuole porre anche come scienza della natura; perciò risulta impossibile sia ricorrere alle idee di Dio e di ragione per giustificare l'uniformità della natura e delle sue leggi sia viceversa ricorrere a queste ultime, il cui valore di verità è contraddetto dalla difformità degli eventi, per provare l'esistenza di un principio metafisico regolatore del mondo: questa argomentazione è ampiamente usata dal Le Vayer e la si ritrova chiaramente espressa ancora in *La Physique du Prince* (1658) e nei *Soliloques sceptiques* (1670).<sup>54</sup>

Le stesse prove dell'esistenza di Dio fornite dal dialogo *De la divinité* dell'*Oratius Tubero*, le cinque classiche di S. Tommaso più altre quattro tra cui quella sul consenso universale, nel contesto in cui si trovano, oltre ad apparire come il frutto di una ragione sillogistica, artificiosa e non naturale, accostate alla teoria dell'impostura e dell'origine politica delle religioni si configurano come il prodotto del dogmatismo teologico al servizio del potere politico.<sup>55</sup>

La prova apologetica che più di tutte testimoniava, secondo la critica libertina, l'ingiustificata trattazione metafisica e teologica di problemi che appartengono alla Fisica restava comunque quella sulla natura dell'anima e la sua immortalità.

Montaigne nella *Apologie de Raimond Sebond* del secondo libro degli *Essais*, esponendo le diverse e contrastanti opinioni filosofiche sull'argomento, aveva concluso che è impossibile per la ragione risolvere gli interrogativi che ne derivano e Charron non era andato molto oltre ricorrendo al concetto di natura che, se per altri versi era ormai soffocato dalla tirannia della *coustume*, per ciò che riguardava questo aspetto sembrava essere

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 394.

<sup>53</sup> *Sagesse* cit., livre I, cap. XL, *De la presumption*, p. 145.

<sup>54</sup> *La Physique du Prince*, in *Oeuvres* cit., tomo II, parte I, pp. 3-5 e *Soliloques sceptiques*, Billaine, Paris 1670, pp. 71-80 in cui è svolta la trattazione più ampia.

<sup>55</sup> *Cinq dialogues* cit., pp. 353-355 per le prove, pp. 352-358 per l'intero contesto.

ancora vivo nell'animo umano:

*L'immortalità dell'anima è la cosa più universalmente, religiosamente (è il principale fondamento di ogni religione) e plausibilmente conservata da tutti [...] sembra proprio che ci sia un'inclinazione e disposizione di natura a crederla, perché l'uomo desidera naturalmente allungare e perpetuare il suo essere.*<sup>56</sup>

In ogni caso l'immortalità dell'anima viene affermata da Charron né con motivazioni razionali né teologiche ma antropologico-naturalistiche.

Le Vayer da parte sua, nel dialogo *De la divinité*, espone le tesi eterodosse del naturalismo padovano presenti nel *De immortalitate animae* di Pomponazzi dove la mortalità dell'anima è affermata sulla base del principio aristotelico dell'anima come "actus corporis physici organici", quindi strettamente connessa alle funzioni del corpo e destinata a seguirne la sorte, e conclude affermando che "questa opinione ateista non mancava né di autorità né di pretese ragioni", né d'altra parte - ricorda Le Vayer avvalendosi delle relazioni missionarie dei gesuiti - si è diffusa solo in Occidente visto che anche in Cina esiste una setta religiosa, quella dei Nautolini, "che predicano pubblicamente la mortalità delle anime".<sup>57</sup>

Qualche anno dopo Le Vayer torna sull'argomento nel *Petit discours chrétien de l'immortalité de l'ame* (1637) dove, nella stessa dedica a Richelieu, fa riferimento, senza però indicarne la fonte, a un'ironica dichiarazione filosofica che suona come la chiave di lettura dell'opera:

"Un filosofo di questi ultimi tempi ha avuto abbastanza empietà per scrivere che, a meno d'essere molto vecchio, molto ricco e tedesco, non ci si doveva mai esporre su questa materia"<sup>58</sup>. Le Vayer si riferisce alle ultime battute del dialogo LX del *De admirandis naturae* del Vanini e ricorre alla sua tecnica libertina della dissimulazione, sia quando a metà dell'opera afferma che "non è mio scopo armare qui la malizia dei miscredenti, deducendo fortemente e industriosamente le loro opinioni senza dar loro risposta", sia riprendendo nelle parte finale dell'opera la chiusa del *De admirandis naturae*, con la formula usuale dei teologi:

"Se mi fosse perciò capitato di avere scritto qui o in altre parti la minima cosa che sia contraria [alla fede] io sottometto tutto alle correzioni della Chiesa"<sup>59</sup>.

Non solo queste indicazioni potrebbero dare una risposta all'interrogativo su quale distanza tra Vanini e Montaigne collocare la posizione religiosa di Le Vayer ma anche al fatto che le dispute teologiche tradizionali sull'interpretazione cristiana di Aristotele, sostenuta dalla letteratura tomista, sono risolte con l'adesione alle tesi eterodosse di Alessandro di Afrodisia e

<sup>56</sup> *Essais* cit., pp. 607-625. *Sagesse* cit., I, cap. VII, p. 29.

<sup>57</sup> *Cinq dialogues* cit., pp. 362 segg. e 387.

<sup>58</sup> *Petit discours chrétien de l'immortalité de l'ame*, in *Oeuvres*, tomo III, parte I, p. 390-391.

<sup>59</sup> *Petit discours chrétien* cit., pp. 429 e 481. Sui passi tratti da Vanini, *De admirandis* cit., pp. 434 e 437.

di Pomponazzi per mezzo delle quali viene esclusa, complice anche l'autorità di T. Caietano, la possibilità di rifarsi allo Stagirita per determinare razionalmente l'immortalità dell'anima.

Il rovesciamento interpretativo delle tesi aristotelico – tomiste operato da Le Vayer in senso eterodosso sostenendo che i principi fisici e metafisici del sistema aristotelico sono incompatibili con la tesi dell'immortalità dell'anima, non solo conferma uno degli assunti generali dello scetticismo riguardo all'impossibilità di decidere razionalmente in modo definitivo e quindi dogmatico sulla verità di un'affermazione, confermando il carattere probabilistico e provvisorio della conoscenza umana, ma soprattutto rende contraddittorio e vano, proponendo l'interpretazione di un Aristotele "empio", lo stesso apparato concettuale del tomismo e quindi della religione.<sup>60</sup>

Il fatto che l'analisi espositiva presente nell'opera riguardo alle diverse opinioni e concezioni filosofiche sull'essenza, l'origine, la sede e le qualità dell'anima corrisponde, anche per le fonti classiche usate e gli autori citati, a quelle di Agrippa di Nettesheim nel *De incertitudine et vanitate scientiarum*, alla cui opera aveva fatto riferimento lo stesso Vanini nel *De admirandi naturae*, è significativo.<sup>61</sup>

Le Vayer cita inoltre Agrippa quasi letteralmente per mettere in evidenza come alcuni teologi cristiani, abbandonando l'originaria tradizione platonica, hanno utilizzato a sproposito l'empia filosofia di Aristotele:

*I teologi di Colonia non tralasciarono di chiamare Aristotele precursore di Gesù Cristo nelle cose naturali, come S. Giovanni Battista lo era stato in ciò che concerne la Grazia.*<sup>62</sup>

Il dubbio riguardante quale delle due interpretazioni sull'anima sia quella vera, oltre a porre in forse la salvezza della stessa anima di Aristotele, qualora sia vera la tesi di un Aristotele empio, mette in crisi le certezze della teologia razionale e riduce la questione a una pura credenza per fede, sottoposta da Le Vayer, ma scrupolosamente solo per ciò che riguarda i popoli d'Oriente e d'Africa, a un'ironica considerazione:

*I Cinesi stessi e quelli del Giappone, dei quali abbiamo riportato qualche stravaganza, fanno una tanto pubblica professione dell'immortalità dell'anima che i loro preti danno comunemente delle lettere di cambio per l'altro mondo, che devono essere esigibili nel Regno della Luna, poiché è lì che insegnano che le anime devono vivere eternamente [cita Mendes Pinto]; mentre alcuni [popoli] Africani di cui parla Ramusio che si trovano ancora oggi nelle tenebre del Paganesimo, vogliono che all'uscita dal corpo si vadano a collocare nel cielo del Sole.*<sup>63</sup>

<sup>60</sup> *Petit discours chrétien* cit., p. 406 su Alessandro d'Afrodisia, p.413 su Caietano, p. 452 su Pomponazzi.

<sup>61</sup> *De incertitudine* cit., cap. LII *De anima*, pp. 108-115; *De admirandis* cit., pp. 436-437.

<sup>62</sup> *Petit discours chrétien* cit., p. 403; cfr. *De incertitudine* cit., cap. LIV; *De morali philosophia*, pp. 121-122.

<sup>63</sup> *Petit discours chrétien* cit., p. 427.

Riportare testimonianze relative a realtà spazialmente e geograficamente o temporalmente e storicamente lontane da quella occidentale, ma ad essa culturalmente simili e vicine, definendole stravaganti, è la tecnica libertina e scettica che, senza affermare direttamente un giudizio critico, induce il lettore a pensarlo: in questo caso l'analogia con la polemica riformata contro le indulgenze non sembra però fermarsi alla denuncia di un abuso del clero ma coinvolgere, viste anche le risposdenze col pensiero e le argomentazioni di Pomponazzi e Vanini, la stessa credenza nell'immortalità dell'anima.

Il riferimento poi al regno della Luna sembra voler anticipare il carattere antireligioso e dissacrante dell'utopia di Cyrano negli *Estats et Empires de la Lune* (1657), l'interprete e discepolo più prossimo dello scetticismo libertino di La Mothe Le Vayer.

Il pensiero indotto in generale è che, se il cristianesimo ha in comune col paganesimo le medesime idolatrie e stravaganze, non può proporsi alla luce delle sue manifestazioni storiche come la religione assolutamente vera: non rimarrebbero come criterio di verità che le Sacre Scritture, anch'esse tuttavia variamente e contraddittoriamente interpretabili a seconda dell'utilità storico-politica, e la fede, non più tuttavia giustificata o sorretta dalla ragione.

#### *Il consensus omnium.*

Anche il *consensus omnium* (*le consentement universel*) fondato sulla legge di natura, vista la grande varietà di comportamenti tra loro opposti presso tutti i popoli, prima e dopo la nascita del Cristianesimo, non è più un argomento attendibile in una prospettiva scettico - razionalistica.

Già Charron lo aveva drasticamente denunciato:

*Dall'universale e generale alterazione [delle leggi di natura] è successo che non si riconosce più nulla di natura in noi: se bisogna dire quali e quante sono le sue leggi eccoci ben impediti: l'indizio e il contrassegno di una legge naturale è l'approvazione universale; perché ciò che la natura ci avrebbe veramente ordinato noi lo seguiamo con unanime consenso [...] ma non c'è alcuna cosa al mondo che non sia contraddetta e confessata.<sup>64</sup>*

Pur ammettendo comunque che sia ancora possibile invocare il comune consenso a sostegno della tesi dell'immortalità dell'anima La Mothe Le Vayer così sembra continuare nel suo *Petit discours chrétien* le considerazioni di Charron:

*In verità esso [il consenso universale] non ha impedito che i più sapienti e i più santi legislatori abbiano obbligato a credere l'anima immortale, così come a riconoscere una divinità, benché il lume*

<sup>64</sup> *Sagesse* cit., II, p. 39.

*naturale ce lo insegna [...] né la pena imposta dalle leggi, né il muto consenso di tutte le nazioni, né l'istinto segreto che ognuno sente nel suo intimo, né questa universale legge della natura, che sembra rendere pubblica in tutta la sua estensione l'immortalità dell'anima hanno potuto impedire l'empietà né reprimere l'audacia di coloro che la considerano mortale.*<sup>65</sup>

Non sfugge il senso che Le Vayer vuole che si dia a queste considerazioni apparentemente allineate con la tesi dell'immortalità dell'anima: il fatto è che, se permangono così forti resistenze di empietà al riguardo, visto l'enorme apparato naturale e politico che dimostrerebbe e indurrebbe a credere il contrario, anche la tesi della mortalità dell'anima ha una sua ragione e la stessa legge naturale non è così univoca come si vorrebbe essendo sottoposta anch'essa alla varietà della *coustume* e alla storia degli uomini.

*Io credo che riguardo a ciò di cui è questione, ognuno pensa secondo la costituzione interna della propria anima, di modo che chi è abituato [accoustumé] alla contemplazione delle cose divine e immortali si persuade facilmente della divinità e immortalità dell'anima razionale; invece coloro che hanno tutti i loro pensieri legati a oggetti corporali e caduchi non possono immaginare che sia altro che materiale, e come tale soggetta alla morte.*<sup>66</sup>

In questa prospettiva deterministica e antropologica focalizzata sul criterio dell'abitudine, che esclude un atto volontario, libero e razionale di scelta così come la possibilità di rivendicare per la religione una superiorità sia razionale sia storica, sono sviluppati gli spunti critici già presenti in Montaigne quando afferma che “siamo cristiani allo stesso titolo per cui siamo tedeschi o del Perigord” e che “l'abitudine è una seconda natura”<sup>67</sup> o in Charron quando sostiene che “chi ha detto essere l'abitudine (*coustume*) una seconda natura non ha detto abbastanza poiché fa più della natura, la combatte” o, più decisamente, in Vanini quando, ricordando il caso dell'ateo di Amsterdam, sostiene una trasmissione seminale per via ereditaria dei principi cristiani.<sup>68</sup>

Alla luce di questa negazione dell'universalità e dell'uniformità della legge naturale svolta secondo un'ottica etnologica e relativistica le trentatré prove dell'immortalità dell'anima, ventitré delle quali saranno ricordate anche da Gassendi suscitando lo scherzoso rimprovero di La Mothe Le Vayer per averne sottratte dieci, appaiono come una collezione erudita di ragionamenti che, basandosi proprio sul presupposto che esista una legge naturale universale la cui esistenza è invece negata dall'evidenza empirica

<sup>65</sup> *Petit discours chrétien* cit., pp. 428-429.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, pp. 457-458.

<sup>67</sup> *Essais*, II, cap. 12 *Apologie de Raimond Sebond*, dove si tratta proprio il problema dell'immortalità dell'anima p. 489 e II, cap. 10, p. 1132.

<sup>68</sup> *Sagesse* cit., II, cap. VIII, p. 85. Su Vanini: *De admirandis* cit., IV, dialogo L, pp. 297-298.

della diversità dei costumi, non possono essere considerati come “ragioni probabili”, malgrado l'autorità del Caietano.<sup>69</sup>

Non va dimenticato tuttavia il fatto che lo stesso Mersenne nel suo attacco ai “deisti, atei e libertini” difende la tesi dell'immortalità dell'anima con prove morali, più che con argomenti dialettici e che le accuse fatte da Agostino Nifo a Pomponazzi per le sue tesi sulla mortalità dell'anima erano anch'esse di ordine morale.<sup>70</sup>

Nei *Soliloques sceptiques* (1670) che sembrano voler concludere il percorso scettico con una ulteriore difesa delle ragioni della filosofia contro il comune consenso popolare riguardo alle opinioni più stravaganti, Le Vayer propone con ironia un'interpretazione libertina del pensiero stoico di Cicerone quando questi sostiene che “*philosophia paucis est*” contraddicendo così giustamente la “facoltà popolare degli oratori volta a ottenere l'approvazione di un gran numero di uditori”. Ma poi La Mothe Le Vayer prosegue la sua argomentazione in termini che chiariscono ulteriormente come le variazioni dialettiche su questo tema portano comunque a vanificare la pretesa di certezza e di verità universale inutilmente fondata dalla filosofia stoica sull'idea di natura e sul relativo consenso universale:

*Ciò che mi stupisce è che questa affermazione viene da chi fin dal primo libro delle sue Questioni Tuscolane aveva voluto provare l'esistenza degli Dei e l'immortalità delle nostre anime con questa considerazione, che un'opinione generale può essere presa come la voce propria della Natura, omnium consensus Naturae vox est, non essendoci nulla di più opposto nei testi, con assiomi del tutto differenti. Tuttavia non bisogna biasimarlo per questo. Il cambiamento di parere e la diversità di opinione secondo il soggetto trattato non è condannabile né in lui né in coloro che filosofano scetticamente, non rendendosi mai schiavi dei loro primi sentimenti.<sup>71</sup>*

### *Gli animali e l'anima.*

Già nel dialogo *De l'ignorance louable* dell'*Orasius Tubero* La Mothe Le Vayer si era soffermato sul problema dell'anima degli animali ricordando “il celebre duello di quei due grandi Pomponazzi e Nifo” e prendendo nettamente posizione a favore del primo, e quindi della materialità dell'anima umana, in questi termini:

*A dire il vero Nifo difendeva un partito non solamente debole nei limiti*

<sup>69</sup> Sulla sottrazione operata da Gassendi cfr. *Petits traités en forme de lettre*, lettre XCVII *De la mort des amis*, in *Oeuvres* cit., tomo VII, parte 1, p. 48. Sul rapporto Le Vayer – Gassendi riguardo al problema dell'anima cfr. T. Gregory, *Scetticismo e empirismo* cit., p. 197-202. La citazione è da *Petit discours chrétien* cit., p. 436-449.

<sup>70</sup> Mersenne, *L'impiété des déistes...* cit., Paris 1624, II, pp. 116-122, ma anche *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, 1623, col. 363-380 e 391-396.

<sup>71</sup> *Soliloques* cit., pp. 82-83.

*del Peripatetismo che essi si erano prescritti, ma che è ampiamente discusso in tutta l'estensione della Filosofia, dove non si possono addurre ragioni umane così forti per l'immortalità della nostra anima che non abbiano il loro rovescio facendo altrettanto per l'anima delle bestie, o che non siano bilanciate da altre ragioni altrettanto convincenti.*<sup>72</sup>

Nel *Petit discours chrétien* la teoria dell'anima materiale, in opposizione a quella sull'immortalità, è nuovamente accostata a quella dell'anima degli animali con una quantità di citazioni a favore della teoria galenista, da Plinio a Cristoforo Borri, da Plutarco a Palingenio Stellato, che riduce ad una semplice affermazione di principio l'ovvia distinzione tra istinto animale e ragione umana.<sup>73</sup>

Appare quindi del tutto evidente l'intento polemico contro la teoria degli "*animaux machines*" di Descartes e la conseguente adesione alla critica che ne fa Hobbes in chiave materialistica; e lo è ancor più quando nel secondo dei *Soliloques sceptiques*, all'inizio, così si esprime sull'argomento:

*Riconosco che il desiderio di apprendere e di sapere è naturale per l'uomo: [...] ma aggiungo a questo assioma che questo stesso desiderio non ci distingue dagli altri animali meno della ragione che noi consideriamo il nostro vantaggio, quando noi li chiamiamo tutti irragionevoli, come se non ci fosse che l'uomo che sappia ben discorrere e trarre buone e ragionevoli conseguenze. Tuttavia coloro che si sono dati la pena di osservare questi stessi animali hanno scorto in molti tra loro delle scintille di una ragione che noi abbiamo voluto chiamare imperfetta, anche se Galeno e altri filosofi non hanno avuto difficoltà a decretare che essa non differisce dalla nostra che per il più e il meno [...]. Non è la stessa cosa per questo desiderio ardente di istruirsi tutto particolare nell'uomo, senza che si riscontri alcun vero segno di una simile volontà negli animali. Invece dunque di definire l'uomo un animale ragionevole, troverei meno inconvenienti a chiamarlo animale desideroso di sapere.*<sup>74</sup>

Se l'unica differenza tra uomo e animale è non l'uso della ragione, che invece li accomuna come strumento naturale solo quantitativamente diverso, ma il desiderio di sapere; e se d'altra parte questo stesso desiderio è soggetto sia all'impossibilità di definire nulla di certo nell'ambito della conoscenza sensibile sia, a maggior ragione, riguardo agli oggetti che sfuggono alla verifica dell'esperienza, ne consegue che non rimane all'uomo che usare bene l'unico strumento di conoscenza valido, la ragione naturale.

Ciò comporta, per ciò che riguarda il problema dell'immortalità dell'anima, la rinuncia a cercare soluzioni che vanno oltre la dimensione naturale, a meno che non si ammetta che anche per l'anima degli animali vi

<sup>72</sup> *Quatre autres dialogues*, p. 115.

<sup>73</sup> *Petit discours chrétien* cit., pp. 432-434.

<sup>74</sup> *Soliloques* cit., pp. 16-18.

debba essere la possibilità di una vita ultraterrena.

Al contrario, in Le Vayer il paragone uomo - animale e l'assimilazione alla medesima natura, quindi allo stesso destino, costituiscono un preciso argomento polemico contro la tradizione spiritualistica cristiana e in particolare contro l'antropocentrismo biblico; attribuire all'animale una facoltà razionale solo quantitativamente diversa da quella umana metteva in crisi un argomento centrale a favore dell'immortalità dell'anima, soprattutto dopo la tesi della mortalità dell'anima sostenuta aristotelicamente da Pomponazzi.

Come si è già ricordato molteplici sono i passi degli *Essais* in cui Montaigne, sulla scorta dei naturalisti e dei moralisti antichi, Plinio e Plutarco in primo luogo, insiste sull'intelligenza e persino sulla religione degli animali per contestare la superiorità dell'uomo; Charron sviluppa e arricchisce il tema considerando le bestie, in quanto più vicine alle leggi di natura, dotate di facoltà spirituali e morali migliori di quelle umane.

In ambiente libertino e in particolare nell'accademia dei Dupuy il tema acquista una più marcata valenza polemica ad opera e per iniziativa di Naudé con la sua pubblicazione dello scritto di H. Rorarius *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine* (1648) che sarà importante riferimento lungo l'arco dell'intero secolo.

Ma era conosciuta in quell'ambiente anche l'opera del Vanini: la sua interpretazione materialistica e atea che nel *De admirandis naturae* aveva dato sull'argomento, riproponendo gli errori denunciati da L. Lessio nei suoi *De Providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversus atheos et politicos* (1613), faceva derivare da un'unica origine "*fortuito ex limo terrae*" sia l'uomo sia gli altri esseri viventi nei confronti dei quali l'uomo è in continua lotta e rispetto ai quali non può quindi considerarsi superiore, secondo quel primato che invece la Bibbia gli ha assegnato.

Non a caso sia Garasse nella *Doctrine curieuse* sia Mersenne nelle *Quaestiones in Genesim* si soffermeranno a contestare queste empietà del Vanini.<sup>75</sup>

Di tutto questo complesso di argomentazioni critiche d'altra parte era ben consapevole Descartes quando al termine della Quinta parte del *Discours de la méthode* sottintendendo le possibilità apologetiche della propria tesi degli animali – macchine, così si esprime attribuendo polemicamente agli *esprits forts* libertini quella stessa debolezza che essi riferivano agli spiriti popolari:

*Io mi sono qui un po' dilungato sull'argomento dell'anima perché è uno dei più importanti; infatti dopo l'errore di coloro che negano Dio [...] non c'è nulla che allontana maggiormente gli "spiriti deboli" dalla retta via della virtù che immaginare che l'anima delle bestie sia*

<sup>75</sup> Vanini, *De admirandis* cit., dialoghi XXX-XXXVII, pp. 152 segg., 178 segg. Sull'argomento cfr. T. Gregory, *Il libertinismo nella prima metà del seicento*, in AA.VV., *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel '600*, Firenze 1981, pp. 32-37.

*della stessa natura della nostra e che, per conseguenza, noi non abbiamo niente da temere né da sperare dopo questa vita non più delle mosche e delle formiche.*

E così conclude mettendo in evidenza come sia importante negare l'anima alle bestie per assicurare l'immortalità a quella umana, contro ogni interpretazione naturalistica che, legandola alle funzioni corporee, ne sostengono la materialità, come aveva fatto Pomponazzi:

*Invece, quando si conosce quanta differenza esiste, si comprendono molto meglio le ragioni che provano che la nostra anima è di una natura completamente indipendente dal corpo e, di conseguenza, non è soggetta a morire con esso; e poiché non si vedono altre cause che possano distruggerla, si è naturalmente portati a pensare che sia immortale.<sup>76</sup>*

D'altra parte Le Vayer nell'assimilare le facoltà tra uomo e animale condivideva la stessa linea di pensiero di Gassendi quando, nelle *Exercitationes*, in polemica anch'egli con Descartes, riconosceva la razionalità agli animali riprendendo la tradizione sensistica e epicurea nell'attribuire loro l'eguale facoltà di immaginare e di intendere dell'uomo, fino a ipotizzare una materia pensante.

Ma in fondo, al di là della critica dell'antropocentrismo biblico e dell'immortalità dell'anima, è lo stesso concetto di natura nella sua pretesa valenza universale e divina che Le Vayer intende mettere in discussione.

Già Charron aveva affermato che "in questa generale e universale alterazione e corruzione è successo che non si conosce più nulla della Natura in noi: [...] non resta più alcuna immagine e traccia della Natura in noi, bisogna andare a cercarla nelle bestie [...] che la possiedono pura e intera, se non è corrotta dalla nostra frequentazione e contagio. Tutto il mondo segue la Natura [...] solo l'uomo che turba l'ordine e lo stato del mondo col suo spirito gentile e il suo libero arbitrio è il nemico sregolato della Natura"<sup>77</sup>.

L'argomentazione successiva di La Mothe Le Vayer nel secondo dei *Soliloques sceptiques* è forse la più chiaramente e compiutamente espressa riguardo ai limiti della conoscenza umana e al rapporto tra la legge naturale e il fondamento del sapere, anche per le conseguenze che se ne vogliono trarre:

*Se la Natura non imprime nelle nostre anime vani desideri, che non possono allignarvi, come qualcuno ha sostenuto, ne deriva che la scienza sarebbe per noi come naturale e che tutti noi potremmo acquisirla; ciò che forse non è vero poiché l'ignoranza sembra essere appannaggio della nostra umanità piuttosto che la scienza, come mi sono spesso abbastanza spiegato altrove. In verità, se noi consideriamo con attenzione, e vogliamo francamente riconoscere ciò che è,*

<sup>76</sup> Cfr. *Discorso del metodo*, in *Opere filosofiche*, Torino 1969 (rist. 1981), pp. 171-173.

<sup>77</sup> *Sagesse* cit., Libro II, p. 39.

*l'uomo non è capace di conoscere la ragione d'altra cosa che di ciò che fa a suo modo, né comprendere altre scienze che quelle di cui stabilisce egli stesso i principi; ciò che si può facilmente provare considerando le Matematiche.*<sup>78</sup>

La Mothe Le Vayer sembra in questo caso avere ben presente il capitolo decimo del *De homine* (1658) di Hobbes per le considerazioni sulle scienze, condividendone sia l'esigenza gnoseologica empiristica, critica nei confronti di una struttura ontologica della realtà, sia quella metodologica di costruzione di un sapere riportato all'esperienza e alla ragione umana, secondo cui non possiamo dare dimostrazione scientifica se non di quegli oggetti la cui generazione dipende dall'uomo.

Tuttavia, se per un verso lo scetticismo di Le Vayer riconosce la possibilità di individuare nelle scienze un criterio di verosimiglianza per individuare e definire un oggetto e una realtà, quando prende in considerazione le opinioni originate e generate dal popolo, e in questa denominazione è compreso anche l'alto clero (*la pourpre*) e l'aristocrazia (*le cordon bleu*), giunge ad affermazioni radicali:

*Quando la maggior parte della gente ha sposato un'opinione per assurda che sia e, come si dice al di là delle Alpi, il mondo è infinocchiato da un'opinione, la sua falsità non la fa per nulla abbandonare; al contrario si tende spesso a mantenerla tanto più quanto più essa è irragionevole e assolutamente opposta alla verità. [...] E il mezzo per guarire questa infermità non è di stabilire l'incertezza di ogni cosa, poiché se tutto è dubbioso essi sono scusabili nel non abbandonare le loro fantasie erronee per accettarne altre che non valgono di più [...]. In verità si avrebbe qualche motivo a sostenere che la ragione è contro l'ordine di natura visto che gli uomini ragionevoli non sembrano meno rari dei mostri.*<sup>79</sup>

Anche ciò che è generato dall'uomo quindi è soggetto al condizionamento delle opinioni e di una ragione della quale non è più possibile riconoscere e ritrovare l'origine naturale visto che “una delle principali e ordinarie malattie dell'uomo è di essere travagliato da una curiosità inquieta per cose che non può sapere: [...] che non meritano di essere sapute [...] o per altre che sono assolutamente fuori dalla portata del nostro spirito, troppo profondamente immerso nella materia per riconoscere bene ciò che da essa è libero”.<sup>80</sup>

Se anche l'uso della ragione, che dovrebbe seguire le leggi di natura, ha abbandonato il criterio del verosimile, che più ne rispetta la varietà e la problematicità, per seguire certe opinioni vane e senza alcun reale fonamen-

<sup>78</sup> *Soliloques* citt., pp. 18-19.

<sup>79</sup> *Ivi*, *Sixième soliloque* cit., pp. 39-41.

<sup>80</sup> *Ivi*, *Premier soliloque*, pp. 11-12.

to tipiche della metafisica e della teologia, allora la differenza che permette di distinguere l'uomo dagli altri esseri animati e dagli animali in particolare dovrà essere un'altra.

Nella sesta giornata dell'*Examéron rustique ou les six journées passées à la campagne entre des personnes studieuses* (1670), svolta da Simonides, personaggio a chiave dietro il quale è da vedersi l'abate Le Camus epicureo, Le Vayer la individua nella religione e così si esprime:

*Io non trovo strano che qualcuno abbia voluto stabilire la Religione come ultima differenza dell'uomo, poiché se si incontrassero veri Atei senza il minimo sentimento della divinità si vedrebbero dei perfetti folli che usano ancor meno la ragione; di modo che, secondo questo pensiero, non ci sarebbe maggior inconveniente a definirci animali religiosi piuttosto che animali ragionevoli.<sup>81</sup>*

Né animale ragionevole, né animale desideroso di sapere ma animale religioso dunque è l'uomo: in tal modo La Mothe Le Vayer si è aperta la via maestra per denunciare ancora una volta, ma in termini tali da vedere la sua opera messa all'indice subito dopo la sua pubblicazione, gli abusi, le idee chimeriche, le superstizioni e l'impostura perpetrati dalla religione, che invece dovrebbe combatterli, e più in generale per contestare la presunzione della teologia di trattare oggetti di conoscenza che sfuggono alla comprensione umana.

Alla consueta dichiarazione iniziale di non voler dire nulla che sia contrario ai precetti religiosi, segue infatti nella sesta giornata dell'*Hexaméron* una requisitoria tra le più lunghe e certo la più chiara contro gli abusi della religione:

*Comunque sia ho sempre seguito il precetto Pitagorico di non pisciare mai contro le ragioni del Sole, per un ordine molto chiaro che dava a quelli della sua setta, di non dire mai nulla contro il culto Divino, ciò che noi siamo obbligati ad osservare ancor più nella vera Religione [...] <sup>82</sup>*

Quindi, dopo aver enumerato vari episodi riferiti all'origine popolare delle superstizioni, come quello di un S. Pancrazio che, scambiato per S. Crampazio, fu causa di devozione da parte di chi era affetto dalla gotta, curiosità che verrà ricordata ancora nei primi anni del Settecento nel *Testament* dell'abate Meslier, continua la sua denuncia in questi termini:

*Io parlo così dal momento che la maggior parte della gente si scandalizza e prende a mal partito tutto ciò che si dice contro gli abusi introdotti dal popolo nella Religione. Tuttavia lo scandalo, se c'è, sta più nello stabilirli che nel volerli spiegare per farli riconoscere tali quali*

<sup>81</sup> *Examéron rustique, De l'intercession de quelques Saints particuliers*, p. 222.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 223.

*sono. Eppure, per poco che se ne parli, non mancano mai degli ignoranti zelanti o interessati che gridano che Dio è offeso in tali ricerche.*

Se però gli abusi vengono mantenuti e non vogliono o non devono essere riconosciuti da chi invece dovrebbe farlo, si configura una corruzione ben più grave dell'animo umano e della società, che è di pregiudizio alla religione stessa, cioè l'impostura:

*Io voglio farvi capire come l'impostura è capace di recare pregiudizio alla nostra vera religione che per essere in molte cose al di sopra della ragione umana non le è mai tuttavia assolutamente contraria.*

Un insegnamento in proposito viene da quei popoli che non hanno ancora perduto e dimenticato le proprie radici naturali, i Brasiliani e i selvaggi delle Antille, già ricordati in tal senso da Montaigne nel capitolo sui Cannibali degli *Essais* e ora ricordati da Le Vayer:

*Ho letto da poco in una Relazione dalle Indie Occidentali che quando si parla di cose del Cielo ai Brasiliani e ai Caribi selvaggi delle Antille, ciò che viene fatto talvolta abbastanza sconsideratamente, la loro risposta normalmente è che trovano bello tutto ciò che si dice loro ma che se si lasciassero persuadere da quei discorsi, i loro vicini li prenderebbero in giro. Ciò è tanto sicuro che non si saprebbe essere troppo riservati né troppo circospetti per ciò che riguarda gli Altari che niente li profana tanto quanto gli abusi che si rendono stabili insensibilmente sotto l'apparenza di una zelante devozione.<sup>83</sup>*

Il discorso di Le Vayer rivela poi tutta la sua voluta, paradossale ambivalenza libertina coinvolgendo in quest'opera di "decostruzione" del sapere teologico – metafisico anche la religione e riproponendo in altri termini la tesi della convergenza tra dubbio scettico e cristianesimo:

*tranne ciò che riguarda essenzialmente la Fede [...] sulla quale il ragionamento audace è sempre criminoso [...] l'interesse stesso della religione richiede che si esamini il resto e che non si ammetta indifferentemente tutto ciò che lo spirito umano è capace di inventare. Le cose del Cielo sono troppo lontane dalla Terra per parlarne così arditamente o piuttosto così licenziosamente come si fa ordinariamente. Ad eccezione di ciò che ci è stato rivelato dall'alto, il resto risente sempre della debolezza della nostra umanità ed è estremamente temerario spacciare per certe tutte le nostre fantasticherie.*

In conclusione allora "si deve dubitare di tutto ciò di cui è permesso formarsi dei dubbi senza empietà"<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> *Ivi*, pp. 241-243.

<sup>84</sup> *Ivi*, pp. 244-245.

Ma a ben vedere lo spazio riservato alla fede e ai testi sacri risulta di fatto annullato se si considera che prerogativa dello scetticismo di Le Vayer è di sottoporre ogni aspetto della realtà al criterio del verosimile e che la religione viene costantemente storicizzata e riportata alla dimensione umana; in questa prospettiva la teologia risulta essere niente più che un'antropologia come risulta dalle considerazioni chiaramente espresse, ad esempio, nel *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler: n'avoir pas le sens commun* (1646) dove, in polemica contro la "ragione divina" degli stoici che si rivela come "un giocattolo per tutti, una sfrontata cortigiana" e alla luce delle controversie sulla vera religione, si giunge infine ad affermare i paradossi a cui porta l'uso politico della religione e la rappresentazione antropomorfa di Dio:

*I Francesi piangono al solo ricordo delle Mattinate Parigine e detestano i massacri di San Bartolomeo; si fanno invece fuochi di gioia a Roma e Castel Sant'Angelo spara cannonate d'allegria: è così che ognuno fa il Cielo partigiano dei propri interessi e l'uomo non potendo conoscere quali sono i sentimenti di Dio (mi esprimo così perché non possiamo parlare che impropriamente di lui) preferisce attribuirgli i propri piuttosto che ammettere la propria ignoranza.<sup>85</sup>*

Il problema si complica comunque quando la fede si oppone alla scienza e vuole sostituire una certezza illusoria a una verosimiglianza probabile, obbligando a credere nell'esistenza di determinate realtà che vanno contro l'opinione di filosofi e scienziati.

Nelle *Sciences dont la connoissance peut devenir utile à un Prince* (1651-1658), in particolare nella parte sulla Fisica che comprende ben trentadue capitoli ed è con la Geografia la più ampiamente trattata, dopo essersi soffermato nel capitolo sesto sul termine ambiguo di Natura che può essere identificato indifferentemente con Dio o col Mondo, nel capitolo nono sull'eternità del Mondo ricorda che quasi tutti i filosofi l'hanno sostenuta ma che "tutte queste opinioni sono o condannate o regolate dalla filosofia cristiana obbligandoci la Fede a credere la creazione del Mondo"<sup>86</sup>.

La stessa contrapposizione fede - ragione, anche se più cautamente espressa, ritorna nel capitolo quindici, sulla Terra, dove "le ragioni dell'antico pensiero pitagorico rinnovato dall'ipotesi copernicana" sono sospese di fronte alla conformità che la Chiesa riscontra tra il sistema tolemaico e le Sacre Scritture; per concludere comunque che "senza questo rispetto necessario tutto è disputabile riguardo alla Terra come in qualsiasi altra cosa"<sup>87</sup>.

Rimane fermo comunque il metodo di riportare ciò che appare meraviglioso, straordinario e prodigioso all'ordinario fenomenico e alla causa

<sup>85</sup> *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler*, in *Oeuvres* cit., tomo V, parte II, pp. 168, 189-190.

<sup>86</sup> *La Physique du Prince*, in *Sciences dont la connoissance peut devenir utile à un Prince*, tomo II, parte I, pp. 34-35.

<sup>87</sup> *Ivi*, in *Sciences* cit., pp. 66-67.

verosimile che l'ha generato, come per le Meteore o Comete, nei capitoli diciassette e diciotto, dove non a caso sono riportate le testimonianze in senso empiristico di Plinio "storico della Natura", Galilei e Gassendi.

Ancora Plinio viene ricordato nel capitolo ventidue, sugli Animali, per ribadire che posseggono l'uso di ragione, rafforzando questa tesi con l'autorità degli ultimi studi riguardo il mondo animale rappresentati dalle opere di Ulisse Aldrovandi, che vedranno edizioni postume fino al 1667, e dell'erudito e naturalista svizzero Konrad von Gesner la cui *Historia animalium* (1551 – 1558) può considerarsi la prima opera moderna di zoologia.

Anche in questo caso alla necessità di aggiornare le conoscenze della filosofia della natura, vista la "Nuova Natura" emersa dal "Nuovo Mondo", e alle ragioni probabili della scienza, tra le quali La Mothe Le Vayer annovera quelle di "alcuni che hanno voluto mettere la scimmia tra l'uomo e le bestie", vengono contrapposti i divieti della religione poiché "sembra che ci sia dell'empietà a dire che gli animali hanno della razionalità"<sup>88</sup>.

#### *L'ipotesi poligenetica.*

Già nel dialogo *De la philosophie sceptique* dell'Orasius Tubero, riprendendo Montaigne, era stato messo in evidenza da uno degli interlocutori, Efestio, il fatto che "con la scoperta di Nuovi Mondi abbiamo visto una così nuova faccia della Natura e, per così dire, una umanità così differente dalla nostra"; ma è soprattutto nel secondo dialogo *Le Banquet sceptique* che Xenomanes, trattando delle abitudini alimentari animali e umane di varie contrade e popoli d'Oriente, d'Africa e del Nuovo Mondo, dopo aver ricordato sulla scorta di Marco Polo che in Oriente "certi religiosi idolatri sono così austeri che non mangiano l'erba se non è secca per la ragione che l'anima si trova in tutti i luoghi dove c'è umore" affronta il tema dell'Antropofagia e, sulla base di una nutrita serie di testimonianze da Ficino alle più recenti Relazioni di Barbosa e Mendes Pinto che assimilano il mondo umano a quello animale e confermano la grande diffusione di questa pratica alimentare, conclude affermando che

*non si può dire che in ciò vi sia nulla contro natura. [...] Se noi volgiamo lo sguardo su questo mondo chiamato nuovo, come su una seconda Natura, meno depravata, sembra, e non ancora corrotta, noi non vedremo che Caribi e Cannibali dappertutto. In questi grandi Regni del Messico e del Perù il marito mangiava liberamente la moglie, il fratello la sorella, il padre il figlio. Dunque c'è più da stupirsi per la nostra grande avversione riguardo a ciò che per una pratica tanto diffusa in tutto l'universo.*<sup>89</sup>

<sup>88</sup> *Ivi*, in *Sciences* cit., pp. 74-75, 84, 87-88. Tutto il capitolo sugli animali è significativo, pp. 105-126; in particolare per ciò che è stato qui riportato cfr. pp. 107-109, 119, 122-123.

<sup>89</sup> *Cinq Dialogues* cit., pp. 120-127.

Il concetto che ancora una volta si vuole indurre è quello di una Natura nella quale non è possibile rintracciare una legge di uniformità sulla quale poter fondare un'interpretazione assolutamente certa e univoca del Mondo, della Storia umana e dell'Universo; un sapere quindi che pretenda di garantire i propri principi sulla base delle universali leggi di natura non regge alla verifica della realtà e non può che rifugiarsi nel dogmatismo, di Ragione o di Fede.

L'opera di destrutturazione del concetto di natura e l'insistenza di Le Vayer sul tema della "seconda Natura" ma ancor più sulla varietà della natura, irriducibile all'uniformità di una legge universale, oltre a diversificare il suo discorso rispetto a Montaigne che invece riconosce oltre la *coutume* e il molteplice delle forme naturali un unico principio ordinatore, non sono quindi solo il frutto di una osservazione erudita sulla grande varietà delle forme di vita nel teatro del mondo, ma rispondono al preciso intento metodologico di considerare la natura nella sua interna e costitutiva diversificazione.

I nuovi orizzonti aperti dalle scoperte geografiche, la scoperta di nuovi gruppi e popolazioni umani, la constatazione dell'esistenza di insospettite varietà umane, anche in seguito alla rilettura delle fonti dell'antichità classica, metteva in crisi la tradizione di un mondo naturale omogeneo ma allo stesso tempo contestava l'ortodossia cristiana che considerava l'Antico Testamento e la genealogia biblica come l'unica e vera storia universale dell'Umanità.

Così si esprime infatti Le Vayer nella *Lettre LXXXIX Remarques géographiques* dei *Petits Traités en forme de lettres* (1648) dopo aver affermato che "ci sono molte Relazioni geografiche piene di imposture" e che "la Natura non si trova nell'uniformità che ci si immagina":

*di questa nuova Natura che si presenta ai nostri occhi con la scoperta di certi paesi di cui gli Antichi non furono a conoscenza [...] lo spirito è talvolta così piacevolmente sorpreso che, non potendola comprendere, Teofrasto Paracelso immaginò la creazione di un secondo Adamo per l'America. Così è per questo motivo che si parla da poco dei Preadamiti, per accordare molte storie profane con la nostra Santa Cronologia e per liberarsi dalle difficoltà che nascono da ciò che si vede in mondi nuovi.<sup>90</sup>*

La sua adesione all'ipotesi poligenetica avanzata da Paracelso nel *Liber de generatione* (1520) rilevava quindi la difficoltà di far derivare da un unico progenitore forme umane così lontane e diverse tra loro sia fisicamente, come i mostri, sia spiritualmente, come i selvaggi, ammesso che questi non fossero da considerare "senza ragione come i bruti" secondo l'opinione che degli Americani avevano molti *conquistadores* spagnoli.

Se è vero, come sosteneva Paracelso, che la universale legge di natura

<sup>90</sup> *Petits Traités en forme de lettres*, in *Oeuvres* citt., tomo VI, parte II, pp. 356-357.

rende i figli simili ai genitori, secondo l'ipotesi della fissità della specie, non è possibile spiegare quelle difformità e differenze se non ipotizzando per ogni forma una propria natura e quindi per i selvaggi Americani un altro progenitore.

Anche Bruno d'altra parte nel *De immenso et innumerabilibus* (1591) nell'ambito della universale animazione della Natura aveva considerato l'ipotesi poligenetica riguardo alle difformità di Negri, Americani e "mostruosità" naturali, spiegando la diversa distribuzione geografica con il diverso adattamento all'ambiente.

Alla luce di queste più verosimili soluzioni il tentativo di mantenere il modello ortodosso biblico e monogenetico nello spiegare il popolamento del Nuovo Mondo, come ad esempio quello di Grozio che, nel *De origine gentium americanarum* (1642), aveva fatto derivare gli abitanti delle Americhe a seconda della collocazione geografica dai Norvegesi, dagli Etiopi, dai Malesi o dai Cinesi, appariva maldestro e assurdo, tanto da suscitare la reazione critica di Isaac La Peyrère, studioso stimato da La Mothe Le Vayer e ben conosciuto in ambiente libertino, che nel *Systema theologicum ex Preadamitarum hypothesis* (1655) rilegge e reinterpreta la creazione descritta nel primo capitolo del *Genesi* come la prima creazione, naturale e riguardante tutta l'umanità, antecedente la seconda, quella di Adamo, descritta nel secondo capitolo, che si riferisce invece al solo popolo ebraico.<sup>91</sup>

In questo contesto l'ipotesi avanzata da Le Vayer di una nuova e seconda Natura risponde alla precisa esigenza di smantellare la credenza religiosa che ancora intendeva avvalorare sulla base dei testi sacri la assoluta uniformità della legge di natura e l'unica origine della specie umana, tesi che ora non aveva più alcun supporto attendibile né dal punto di vista di una spiegazione puramente razionale né, e ancor più, dal punto di vista dell'esperienza storica e dell'evidenza empirica testimoniata dalle relazioni sul Nuovo Mondo.

Ciò è tanto più evidente in uno degli *Opuscules ou petits traités* (1643) quello *Des Monstres* dove, prendendo spunto dai selvaggi capripedi del Delfinato, La Mothe Le Vayer sostiene con abbondanza di testimonianze e di osservazioni riportate dalle relazioni antiche e moderne, da Plinio a Gassendi, Acosta, Herrera e i padri gesuiti, insieme alla tesi tradizionale della deviazione straordinaria dalle leggi naturali, la possibilità di una generazione autonoma e regolare dalla Natura secondo leggi tra loro non omogenee:

*Ciò che la Natura fa raramente in un luogo è capace di farlo più ordinariamente in un altro. [...] Ci possono essere interi popoli con la stessa conformazione. [...] Perché non ci potrebbero essere allo stesso modo delle razze di Ciclopi o di Monocoli e per conseguenza delle*

<sup>91</sup> Sui rapporti Le Vayer – La Peyrère cfr. G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze 1977, pp. 520-556, in particolare sui "mostri" pp. 520-25 e R. Pintard, *Le libertinage* cit., pp. 358-360.

*Nazioni simili, venute per filiazione in qualche parte della terra dove degli esseri disgraziati dalla sorte si sarebbero ritirati per non essere più guardati con orrore come lo sono sempre tra noi coloro che noi consideriamo dei Mostri?*

Una considerazione che è strettamente correlata a una prospettiva antropologica:

*In tutta l'antropologia degli Antichi non ravviserete mai che si sia negato il carattere di umanità a coloro che hanno qualche parte del corpo fatta o collocata diversamente da come l'abbiamo noi.<sup>92</sup>*

Il riferimento alla *Apologie de Raimond Sebond* di Montaigne è abbastanza esplicito e conviene ricordarlo per misurare e comprendere la valenza critica della considerazione di Le Vayer:

*Quante cose noi chiamiamo miracolose e contro natura? [...] Procedere secondo natura per noi non è che procedere secondo la nostra intelligenza per quanto essa può seguire e per quanto ci vediamo: ciò che si trova oltre è mostruoso e disordinato.<sup>93</sup>*

Allo stesso scopo è utile un altro riferimento significativo nel capitolo *D'un enfant monstrueux* degli *Essais*:

*Ciò che noi chiamiamo mostri non lo sono rispetto a Dio che vede nell'immensità della sua opera l'infinità delle forme che vi ha comprese; e c'è da credere che questa figura che ci stupisce si rapporti e appartenga a qualche altra figura dello stesso genere sconosciuto all'uomo. Noi chiamiamo contro natura ciò che è contro le consuetudini. Che la ragione naturale e universale cacci da noi l'errore e lo stupore che la novità suscita.<sup>94</sup>*

Se Le Vayer riprende Montaigne nel riportare il prodigioso, il miracoloso e lo straordinario alla loro origine naturale, secondo la lezione che peraltro ne aveva dato il naturalismo di Pomponazzi interpretando Aristotele, o al condizionamento delle consuetudini che costituiscono una “seconda natura”, appare invece peculiare del libertino il riferimento a razze e nazioni di esseri da noi considerati mostruosi ma a cui tuttavia viene riconosciuta, pur nella loro grande differenza rispetto a ciò che consideriamo normale, l'appartenenza non solo alla specie e al genere umani ma anche alla comunità e alla realtà politica delle nazioni.

La critica di Le Vayer alla tesi dell'*indio* americano come “*humunculus*”

<sup>92</sup> *Opuscules*, in *Oeuvres*, tomo III, parte I, pp. 178-180.

<sup>93</sup> *Essais* cit., II, cap. XII, p. 587.

<sup>94</sup> *Op. cit.*, II, cap. XXXI, pp. 798-799.

esposta da Juan de Sepulveda nel *Democrates secundus de iustis belli causis* (1545) per giustificare, avvalendosi delle tesi aristoteliche sulla schiavitù per natura, la superiorità biologica degli europei e il loro diritto di sottomettere e sfruttare gli *indios*, viene quindi indirettamente contestata ricorrendo non più a un concetto di natura fondato sulla “ragione naturale e universale”, come fanno ancora Montaigne e Charron, ma riferito a una ragione in sé diversificata e contraddittoria in quanto interprete di una realtà che è di fatto diversificata e contraddittoria: in questo senso Le Vayer non appiattisce il proprio scetticismo e relativismo sulla semplice constatazione della varietà delle forme di vita e di pensiero ma offre un contributo significativo nel connotare una nuova antropologia attraverso una descrizione e un’analisi attente nel riconoscere le valenze umane di culture, di modi di pensare la Natura, il Mondo e Dio così lontani e diversi dal nostro e tra loro.

La Mothe Le Vayer non sembra interessato a ricercare la ragione naturale o le radici socio – culturali dei differenti costumi dei popoli americani, a volte ostacolato dallo scetticismo e dai limiti a cui è condannata la ragione, il suo obiettivo primario è la negazione del “senso comune” che, in quanto condiviso dal comune consenso, possa valere come criterio universale di giudizio e quindi come pregiudizio: si potrebbe dire che la sua attenzione è prevalentemente rivolta a eliminare i luoghi comuni, le abitudini culturali, gli “*idola*” baconiani che ostacolano la libera ricerca, a completare la “*pars destruens*” del metodo di ricerca prima di intraprendere la “*pars construens*”.

Ma ciò non toglie che dal gioco erudito delle comparazioni tra le “*auctoritates*” e dalla prodigiosa opposizione di opinioni e comportamenti non emergano e non si aprano nuove prospettive critiche che non sono soltanto volte a contestare l’esistenza di idee innate cartesianamente intese ma delineano spesso i contorni concettuali di una nuova Scienza dell’Uomo.

La sua insistente polemica contro la dottrina del consenso universale, pur non aggiungendo in sostanza nulla concettualmente al discorso iniziato da Montaigne e Charron, alla luce dell’uso spregiudicato delle fonti della letteratura classica e moderna e soprattutto della vasta documentazione etnografica, acquista un significato nuovo che va oltre la denuncia della crisi di valori operata dalla ragione scettica.<sup>95</sup>

Questa è la prospettiva e questo il quadro ideologico in cui sono da collocare alcune altre considerazioni di Le Vayer sui selvaggi del Delfinato che, come quelli americani, vengono fatti rientrare in una concezione evolutiva della Natura, opposta alla tradizionale tesi della fissità della specie, con la quale poter spiegare, insieme all’ipotesi poligenetica, la diversità delle razze e delle diverse forme e difformità umane nell’ambito dell’ordine naturale e

<sup>95</sup> Su questi temi cfr. le tesi di G. Gliozzi in *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milano 1971, Introduzione e pp. 143 segg., e di G. Lenarda, *L’esperienza della diversità (1580-1780)*, pp. 111 segg. Cfr. anche S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Bari 1972, cap. V. *La natura e l’arte*.

della specie umana.

“Gli uomini – dice Le Vayer sempre nel piccolo trattato sui Mostri – non sono comparsi all’inizio nella perfezione nella quale noi li vediamo oggi” e nel ricordare questa tesi, sostenuta secondo lui da autorità come Arcesilao, Zenone, Platone, Aristotele, Epicuro e Avicenna, ribadisce l’origine naturale dell’uomo, così come di tutti gli esseri animati, in contrasto con la tesi creazionista e quindi in linea con la lezione del naturalismo aristotelico sull’eternità del Mondo reinterpretata in chiave eterodossa e libertina da Giulio Cesare Vanini che, nel *De admirandis Naturae* (1516) aveva svolto il tema delle mostruosità secondo la prospettiva naturalistica della generazione spontanea dall’uomo.<sup>96</sup>

Perciò Le Vayer quando riprende poco prima il paradosso scettico sulla maggiore distanza esistente tra uomo e uomo che non tra uomo e animale, già adottato da Charron nella *Sagesse* e da Montaigne negli *Essais*, peraltro modificando il pensiero di Plutarco secondo il quale non c’è grande distanza da bestia a bestia come da uomo e uomo, intende riferirsi al problema della produzione e della sopravvivenza della specie umana, anche nel caso di una difformità così evidente come quella dei mostri, seguendo sostanzialmente l’argomentazione del naturalismo aristotelico padovano, nei termini cioè di un ordine inferiore della natura, non di una natura “altra”:

“i mostri sono di ordine inferiore per difetto della vera forma che costituisce la nostra specie”<sup>97</sup>.

Ma ciò che più in generale è importante mettere in evidenza è che Le Vayer, nel ricordare anche in altre parti della sua opera, come ad esempio nei *Discours ou Homilies Academiques* (nella XXIV *De la diversité*) Steganopodi, Apodi, Cinocefali, selvaggi acefali del Suriname, Pigmei e selvaggi del Delfinato, vuole allo stesso tempo ribadire che vi è “*peu d’uniformité*” nelle operazioni della Natura.<sup>98</sup>

La stessa constatazione con cui si conclude il trattatello *Des Monstres*:

*Dopo aver stabilito delle massime più sottili che reali pretendiamo che tutte le operazioni [della Natura] vi si riferiscano, come se Le fosse impossibile oltrepassare i limiti.[...] Noi cerchiamo certezze matematiche e regolarità invariabili nelle cose materiali che non si trovano mai se non in quelle che sono liberate da ogni materia.*<sup>99</sup>

Il riferimento metodologico a Bacone, alle tesi di Hobbes sul fondamento materiale della conoscenza e la conseguente critica alle pretese della

<sup>96</sup> *Des Monstres* cit., p. 172. Cfr. *De Admirandis* cit., trad. it., Lecce 1911, dialogo X, p. 63, dialogo XXXII, dialogo XL, pp. 220-221.

<sup>97</sup> *Des Monstres* cit., p. 173. Sul paradosso scettico cfr. in Charron, *Sagesse*, I, capitolo XXXIV, p. 99, in Montaigne, *Essais*, I, capitolo XLII, *De l’inégalité qui est entre nous*, p. 295. Sulla continuità della concezione aristotelica in Montaigne, Charron e nei libertini cfr. J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1963, pp. 88-90, 397-403.

<sup>98</sup> *Discours ou Homilie academiques*, in *Oeuvres*, tomo III, parte II, p. 387.

<sup>99</sup> *Des monstres* cit., p. 184.

ragione geometrica cartesiana di elaborare norme universali e necessarie relative al mondo della Natura trova qui una sua ulteriore e chiara conferma ed espressione.

Le conseguenze della critica all'idea di natura sono perciò di ampia portata non solo poiché configurano una filosofia della Natura che, interprete della variabilità delle forme di vita e della vastità dell'oggetto di studio, esclude ogni dogmatismo scientifico riportando la ricerca in Fisica al criterio del verosimile e del probabile, ma perché comportano anche una netta opposizione sia nei confronti dei principi dogmatici e universali su cui poggia la Teologia speculativa e razionalistica, che pretende di fondare proprio sull'idea di natura le proprie certezze metafisiche, sia nei confronti della religione e delle pretese stesse della Fede.

Affacciare l'ipotesi poi che vi sia stata un'origine naturale dell'uomo, come avevano sostenuto Cardano e Vanini, porta alla negazione, con la tesi creazionista, dello stesso peccato originale e conseguentemente del mito della redenzione universale e della funzione stessa della Chiesa.

##### 5. *La morale come "science des moeurs".*

Nel dialogo *De l'ignorance louable* dell'*Oratius Tubero* La Mothe Le Vayer, dopo aver definito il verosimile non come "somiglianza con una verità positivamente stabilita ma solo con ciò che è reputato vero" e dopo aver difeso il pirronismo come "ignoranza discorsiva e ragionevole" costruita su "dubbi ragionevoli e modeste congetture", passa a considerare criticamente le Scienze: in primo luogo la Logica, quella di Aristotele, che in seguito all'inondazione fatale che travolse l'Impero romano "si è salvata da quel mare d'ignoranza poiché la meno solida e la più leggera, come una tavola di legno che il flusso del tempo e le onde dei secoli passati hanno portato fino a noi, mentre ciò che era di maggior peso si perdeva nel loro abisso"; poi è la volta delle massime della Fisica "molto problematiche... se bisogna rimanere nei limiti dell'umanità e non estendere la nostra capacità oltre la sfera di attività (umana), e non considerare i dubbi come se fossero certezze e le verosimiglianze come verità".<sup>100</sup>

Il metodo scettico e il criterio di analisi è chiaramente formulato nei termini di una rigorosa adesione al progetto empiristico di un sapere non metafisico al quale viene ricondotta anche la successiva argomentazione sulla Morale, tra le più pregnanti ed efficaci dell'intera opera. A Telamone che difende, sulla scorta di Seneca e Cicerone, la concezione stoica di una virtù fondata sulla legge di natura che appartiene a tutto il genere umano così legato strettamente a Dio, Orasius – Le Vayer risponde con una lunga

<sup>100</sup> *Quatre autres dialogues du mesme auteur faits comme les precedens à l'imitation des Anciens*, tome II, pp. 13, 27, 33, 67, 87; seguono le analisi su numerose questioni di Fisica aristotelica, pp. 90-100.

argomentazione scettica e relativistica che occupa la restante parte del dialogo e che così esordisce:

*Non c'è alcuna scienza [...] né abitudini [moeurs] che si possano far passare per assolutamente buone o cattive, sebbene ci adattiamo facilmente a tutte quelle che le nostre usanze [coustumes] hanno introdotto e portiamo tutto il rispetto possibile a quelle che le leggi divine e umane hanno autorizzato tra noi.*<sup>101</sup>

*L'Oriente "libertino".*

Ma è nella successiva divagazione e comparazione etnografica, sulla base della *Relatione della Nuova Missione delli PP. Della Compagnia di Gesù al regno della Cocincina* (Roma 1631) del Padre Borri, che La Mothe Le Vayer mette in atto la sua critica alla tradizione etica dell'Occidente rappresentata dalla dottrina aristotelica, e implicitamente da quella tomista, considerata nella sua dimensione dogmatica e regolata da un "positivo" concetto di virtù e felicità, cioè di verità, che escluderebbe ogni altra possibilità di azione morale:

*Il più grande filosofo di tutto l'Oriente chiamato Xaca (che forse è come Confucio, l'Aristotele della Cina) sostiene che la beatitudine umana non è affatto un bene positivo, ma una pura privazione solamente e una esenzione dai mali e dalle passioni alle quali la nostra natura è soggetta, fondando così tutta la sua morale sul Nulla, dopo aver considerato Dio stesso come Nulla immenso ed eterno dal quale ogni altro essere, che è ancora un nulla, trae origine.*<sup>102</sup>

In queste poche ma significative notazioni è sintetizzato il progetto, sviluppato nelle opere successive, di ribaltare alcuni luoghi comuni della tradizione etica dell'Occidente cristiano opponendoli a un'altra tradizione, da sempre ritenuta degna di grande attenzione e rispetto per le sue massime di saggezza e per la sua vetustà, quella dell'Oriente e della Cocincina riferita a Xaca, e proponendo quindi un Aristotele "orientale" in contrasto, come l'Aristotele "empio" sostenitore dell'anima materiale, con una concezione positivamente e teologicamente determinata della virtù e della felicità.

<sup>101</sup> *Op. cit.*, p. 119.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 125. Xaca è il nome tibetano e giapponese di Buddha Gautama, altrimenti detto Sakia Muni, e può essere riferito a quel buddismo tantrico ed iniziatico che per qualche aspetto è assimilabile all'elitarismo della *Tétrade libertina* dell'Accademia puteana di cui Le Vayer faceva parte.

Per questa assimilazione del buddhismo al cristianesimo e di Xaca (o Shaca) ad Aristotele, il Borri dovette abbandonare l'Ordine nel 1632. Sui libertini e l'Oriente in Francia nell'età di Richelieu e Mazzarino cfr. S. Zoli, *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Stato laico e "Oriente" libertino nella politica e nella cultura dell'età dell'assolutismo e della ragion di Stato di Richelieu al secolo dei Lumi*, Firenze 1997, cap. IV, pp. 171-333 su Le Vayer e la Cina pp. 241-260. Sul mito della Cina nel Seicento cfr. anche V. Pinot, *La Chine et l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris 1932 (Slatkine Reprints, Genève 1971).

tà; un Aristotele – Xaca che, nello sgombrare e liberare l'animo da un'idea antropomorfica e "occidentale" di Dio inteso come entità definibile e rappresentabile, evoca col Nulla il silenzio della teologia negativa insieme all'ideale scettico pirroniano di *aphasia* e di *ataraxia*.

Sulla concezione filosofica del Nulla come principio cosmico riferita a Xaca, opposta a quella prevalentemente teologica e positiva dell'Occidente cristiano, Le Vayer si sofferma ancora nelle *Observations diverses sur la composition et sur la lecture des livres* ricordando come “il grande filosofo d'Oriente Xaca [...] riconduceva ogni cosa al Niente o a un certo Nulla del quale faceva il suo primo principio” ma soprattutto sostenendo per bocca di Polibio, che viene assimilato a Xaca, la tesi centrale della propria etica laica e dell'origine politica della religione:

*Egli sostiene che in una Repubblica di genti virtuose non ci sarebbe bisogno di queste opinioni favolose degli Dei e degli Inferni che non sono stati inventati che riguardo ai viziosi per impedire loro di fare il male e tenerli nel dovere.*<sup>103</sup>

In questa prospettiva è esclusa ogni concezione di virtù “positivamente” e assolutamente intesa come necessaria emanazione di un principio naturale e divino di ragione, non potendo la morale che riflettere i costumi, le abitudini e le tradizioni delle comunità umane variamente disposte e distribuite secondo il tempo e il luogo, dai “saggi” Cinesi ai “selvaggi” Americani:

*La nostra filosofia scettica – dice La Mothe le Vayer - che non ha niente in comune con la teologia fondata su certezze iperfisiche, con la semplice considerazione dei tempi e dei luoghi differenti secondo i quali una stessa azione è condannata o canonizzata fa vedere che tutto in questo campo è indifferente, poiché se ci fossero azioni naturalmente buone o cattive farebbero conoscere le loro qualità ugualmente in ogni luogo e a ogni individuo, come vediamo che il fuoco fa sentire il suo calore ovunque, la neve la sua freddezza, e così per le altre cose che sono naturali, senza che nessuno entri in contestazione su ciò... tutta la bontà o malizia delle azioni umane deriva dai giudizi differenti degli uomini, che approvano oggi ciò che detestavano ieri e danno qui il nome di virtù a ciò che passa per vizio, non dirò in Cina, ma dai nostri più prossimi vicini.*<sup>104</sup>

Ma, se per un verso i giudizi umani nella loro opposizione sono implicitamente ricondotti alla *opiniastreté* degli spiriti popolari, *esprits faibles* sottomessi alla tirannia della *coustume*, per l'altro tale relativismo soggettivistico non conduce alla licenza e alla dissolutezza, secondo l'interpretazione che ne avrebbero dato Garasse o Mersenne o lo stesso Cartesio, ma

<sup>103</sup> *Observations diverses*, in *Oeuvres* citt., tomo II, parte I, pp. 383-384.

<sup>104</sup> *Quatre autres dialogues* citt., pp. 126-127.

al contrario è per gli *esprits forts* la condizione per attuare quella libertà di coscienza e di pensiero che Oratius - Le Vayer così difende, rifacendosi a Seneca ma con un evidente riferimento alle tesi espresse nel *De immortalitate animae* dal Pomponazzi, secondo cui la virtù è premio a se stessa:

*La maggior parte dei filosofi ha creduto che la virtù fosse talmente eleggibile per se stessa che essa non ricerca nulla fuori di sé, essendo la coscienza dell'uomo virtuoso il suo teatro, dove egli si contenta del plauso che la soddisfazione per le proprie buone azioni gli dà, come quella del vizioso è il carnefice che non lo lascia mai.*<sup>105</sup>

Con accenti critici che richiamano la successiva polemica giansenistica, di Pascal ad esempio nelle *Lettere provinciali* (1656-1657), contro l'uso nel quale eccelleverano i gesuiti casuisti di riportare i problemi morali e i casi di coscienza a una regolamentazione esteriore e definita del giudizio sulla colpa e sulla penitenza, La Mothe Le Vayer afferma che tutto ciò che è esterno e estraneo alla coscienza individuale è perciò oggetto di contestazione, soprattutto quando a contendere su temi etici è il dogmatismo teologico:

*Non è da oggi che tutta questa materia dei vizi e delle virtù è piena di contestazioni, il Paganesimo aveva i suoi Casuisti così come il Cristianesimo, i quali non provocavano meno tumulti di quelli d'oggi.*<sup>106</sup>

La successiva analisi sulle quattro virtù cardinali, prudenza giustizia forza e temperanza, e sui sette vizi capitali, superbia avarizia lussuria invidia gola ira pigrizia, è un rincorrersi di citazioni e riferimenti eruditi da Diogene Laerzio Sesto Empirico e Seneca a Cicerone Plinio e Cardano, ed è condotta secondo il principio della mescolanza dei vizi e delle virtù, opposto a quello stoico della loro purezza riferita alla divina e provvidenziale legge di natura, per concludersi con una critica all'interpretazione stoica che Seneca dà del saper di non sapere di Socrate come indirizzato a discernere il bene dal male:

*Chiunque rifletta sul genio filosofico di questo grande personaggio che faceva professione di non sapere nulla se non la propria ignoranza [...] si persuaderà facilmente con me che la faceva consistere nel riconoscere che il bene e il male, la virtù e il vizio non sono cose che si possono distinguere naturalmente, ma che dipendono unicamente dai diversi costumi [coutumes] e dai giudizi ancor più differenti degli uomini. Perché non solamente la vicissitudine dei tempi porta con sé quella dei costumi [moeurs] secondo quanto dice Tacito [...] ma ancor più, una stessa cosa è contemporaneamente stimata virtù qui mentre è un vizio nella Nuova Francia [...]. La Morale è*

<sup>105</sup> *Op. cit.*, p. 129.

<sup>106</sup> *Ivi.*, p. 130.

*assai speciosa in principio, non c'è nulla di più attraente che questa felicità che essa ci presenta all'inizio. Ma si riconosce presto che tutta la sua Scienza è più ornamento e ostentazione che regola e buona condotta della nostra vita.*<sup>107</sup>

Né le leggi della Natura né quelle della Ragione parlano un linguaggio universale da tutti comprensibile allo stesso modo, la diversità dei comportamenti umani non è l'effetto di una interpretazione diversificata di una legge che invece è univoca e che è compito di una “*recta ratio*” individuare, ma è al contrario il riflesso di una diversificazione originaria della legge di natura alla quale dovrebbe obbedire la stessa ragione, della quale sarebbe quindi contro natura affermare l'assolutezza e l'universalità.

Nel *Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences* (1651), dopo aver affermato che le scienze, ma soprattutto la scienza della natura, sono incerte e problematiche e “i loro ragionamenti generano false dottrine”, passando alla Morale, considerata secondo le variabili del Tempo e del Luogo, osserva che “i comportamenti umani sono quasi tutti diversi tra loro, ma non dovrebbe essere se fossero fondati su una retta e giusta ragione” e conclude ritenendo cosa vana la virtù pura e universale di cui parlano gli stoici, alla luce della “Mescolanza Universale” di bene - male saggezza- follia, vizio – virtù, e riproponendo una interpretazione scettica del sapere di non sapere di Socrate, questa volta paragonato a Confucio.<sup>108</sup>

La netta opposizione tra l'astratta teorizzazione dell'etica fondata su norme universali ritenute naturali che tutti devono riconoscere e quella empiricamente e storicamente legata alla multiforme varietà naturale dei popoli e alla loro costituzione, oltre a prospettare come fondamento una diversa e opposta concezione della natura, opera una netta dissociazione tra etica e religione che aveva trovato il più prossimo esempio in Charron, ma che era già ampiamente presente nella tradizione libertina.

La figura di Confucio e più in generale il mito della Cina che in questo periodo si va diffondendo in Francia, e che dagli anni Ottanta in poi sarà l'oggetto della “querelle sui riti cinesi” tra Gesuiti e Giansenisti, diventa lo spunto in ambiente libertino per operare una critica della morale e della politica dell'Occidente cristiano alla luce delle Relazioni che i Gesuiti avevano inviato su quel Paese.

Le prime notizie sulla religione e la morale dei Cinesi, a cominciare da quelle di Matteo Ricci, sono tuttavia abbastanza generiche e tendono soprattutto a cogliere, con un interesse prevalentemente missionario, le analogie tra i culti religiosi e la rivelazione cristiana, senza soffermarsi sulla morale confuciana, come è evidente anche nella opere successive di

<sup>107</sup> *Ivi*, pp. 165-166.

<sup>108</sup> *Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptiques*, in *Oeuvres* citt., t. V, parte II, pp. 53-55 e 65-75.

Gonzales de Mendoza o del gesuita padre Lombardi.

D'altra parte sollevare il problema della religione degli antichi cinesi metteva i teologi in grande imbarazzo.

Ammettere infatti, come suggerivano alcune Relazioni gesuitiche, che i Cinesi dai tempi più lontani e con la sola forza della ragione naturale avevano adorato un solo Dio riservandogli un culto privo di idolatria, portava ad accettare l'ipotesi della salvezza eterna di questa nazione infedele, rendendo così inutile la necessità della rivelazione e della grazia, e conduceva all'indifferenza religiosa e al deismo, come poi denuncerà Bossuet.

Se invece, seguendo le descrizioni di altre Relazioni di Francescani e Domenicani, si sosteneva che gli antichi Cinesi erano atei, cadeva l'argomento del consenso universale su cui poggiava la verità stessa della religione cristiana, poiché aveva poca rilevanza riconoscere che i "selvaggi" d'Africa o di America credevano in una divinità se uno dei popoli più antichi e civili della terra ignorava dall'origine l'esistenza di un Dio creatore.

Ma l'ateismo dei Cinesi metteva in crisi soprattutto il principio di interdipendenza della morale e della religione poiché i Cinesi erano unanimemente considerati il popolo più morale della terra: risultava infatti impossibile spiegare come potevano praticare la morale più rigorosa se erano atei, a meno di non ammettere che la morale non ha alcun bisogno del supporto della religione.

Il problema della religione e dei culti Cinesi dunque non è più solo circoscritto e relativo a dispute teologiche tra Ordini religiosi sul modo di intendere l'opera missionaria, ma diventa uno strumento filosofico di libero pensiero a sostegno dell'autonomia della morale dalla religione.

### *Il pagano virtuoso.*

In questa prospettiva teologica ma con intenti chiaramente filosofici e critici si inserisce l'opera di La Mothe Le Vayer *De la vertu des payens* (1642), per un verso collegata alla polemica tra Giansenisti e Gesuiti sul problema della virtù in rapporto alla grazia e interprete indiretta degli attacchi politici di Richelieu (a cui l'opera è dedicata) contro i seguaci di Saint - Cyran e i port - royalisti, per l'altro intesa a separare nettamente la religione dalla morale, distinguendone il fondamento e le finalità.<sup>109</sup>

Alla trattazione del problema teologico, soprattutto in relazione alle tesi presenti nell'*Augustinus* (Lovanio 1640) di Giansenio, è dedicata la prima

<sup>109</sup> *La vertu des payens* fu scritta dopo i trattati politici composti tra il 1632 e il 1638 e pubblicata l'anno prima della scarcerazione dell'abate di Saint- Cyran, imprigionato nel 1638 da Richelieu per timore di un'ostilità politica del movimento port-royalista. Il cardinale nella sua opera di repressione del Giansenismo - con il *Mars Gallicus* (1635) Giansenio si era chiaramente espresso contro la politica estera di alleanza di Richelieu con i protestanti - si era appoggiato ai Gesuiti, che già nella *Doctrine curieuse* (1623) di Garasse avevano attaccato l'abate di Saint- Cyran, e all'opera di P. Antoine Sirmond *La défense de la vertu* (1641). Per alcuni riscontri tra quest'opera e quella di La Mothe Le Vayer cfr. F. L. Wickelgren, *La Mothe le Vayer: sa vie et son oeuvre*, Paris 1934, pp. 188-191.

parte dell'opera nella quale, partendo dalla distinzione agostiniano - gioachimita delle tre epoche del mondo e dell'umanità (di Natura, della Legge e della Grazia) e prendendo in considerazione la prima, lo "stato di Natura", da Adamo ad Abramo, si avvale di argomentazioni pelagiane in relazione alla dottrina del peccato originale sostenuta da S. Agostino.<sup>110</sup>

È Antoine Arnauld che, criticando lo scritto di La Mothe Le Vayer con il *De la nécessité de la foy en Jesus Christ* (pubblicato postumo nel 1701 da Ellies du Pin) denuncia il linguaggio "tout pélagien" del libertino nel suo negare più o meno esplicitamente la trasmissione del peccato originale da Adamo a tutti i popoli della terra e nel voler ricondurre la possibilità della salvezza eterna alle sole forze e opere umane, senza l'intervento determinante della grazia divina.

La lunga analisi del secondo "stato della Legge", da Abramo all'avvento di Cristo, in cui viene difesa la salvezza dei Gentili (latini) e Etnici (Greci) che vissero osservando la legge naturale senza praticare quella di Mosè e in cui i precetti del decalogo cristiano vengono assimilati a quelli del "droit naturel", ricorda inizialmente la tesi della religione naturale diffusa in ambiente libertino dalle opere di Bodin e di Herbert of Cherbury: la prospettiva naturalistica che Bodin nel *Colloquium heptaplomeres* fa esporre a Toralba nel difendere la vera religione come culto dell'Eterno e nell'estendere la salvezza a tutti gli uomini che hanno seguito la legge di natura dei progenitori del genere umano, è la stessa di La Mothe Le Vayer; così come sono comuni al libertino la riduzione delle verità rivelate ai principi della ragione e della religione naturale comuni anche ai popoli pagani e la considerazione del fondamento etico di ogni religione, presenti nel *De veritate* di Herbert of Cherbury.<sup>111</sup>

L'opera di La Mothe Le Vayer ne amplia tuttavia l'orizzonte deistico introducendo nelle "preuves des citations", aggiunte nella seconda edizione (1647) per difendersi dalle accuse di irreligiosità, importanti riferimenti che chiariscono ulteriormente il suo intento critico nei confronti di quella parte della cultura cristiana che, con Sepulveda, sosteneva la idolatria religiosa e quindi l'inferiorità morale degli Indios, ma che soprattutto riaffermano il suo scopo di concepire i valori morali come criterio di verifica di quelli religiosi e non viceversa.

Nel fare ciò si avvale, secondo la prassi libertina, di autorità della letteratura cristiana in tutti e tre i punti in cui tratta del Nuovo Mondo: nel primo prende spunto da un'epistola di S. Bernardo per sostenere la salvezza dei Gentili senza l'aiuto dei sacramenti visibili, come il battesimo, contro il peccato originale "ciò che mostra chiaramente quale sarebbe stata l'opinione

<sup>110</sup> *De la vertu des payens*, in *Oeuvres* cit., tomo V, parte I, pp. 1-101.

<sup>111</sup> Cfr. J. Bodin, *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimitum arcanis abditis*, 1593; ed. Noack, 1857, p. 172 segg. E. Herbert of Cherbury, *De la vérité en tant qu'elle est distincte de la Révélation, du vraysemblable, du possible et du faux*, s.l. 1639, ediz. latina, London 1633. Il tema del pagano virtuoso non idolatra che crede in un Dio supremo sarà ripreso in Inghilterra da R. Cudworth in *True Intellectual System of the Univers*, 1678.

di questo santo personaggio sugli abitanti del Nuovo Mondo se fosse stato scoperto al suo tempo”; nel secondo chiama in causa uno dei padri del Concilio di Trento, Andreas Vega, per sostenere la non colpevolezza degli Indiani del Nuovo Mondo nell’ignorare la fede in Cristo; nel terzo ricorda la posizione di S. Prospero, discepolo di S. Agostino e antipelagiano, favorevole alla salvezza delle nazioni non ancora illuminate dal Vangelo.<sup>112</sup>

La tesi del “pagano virtuoso, non idolatra” offre inoltre un valido supporto concettuale per introdurre sia una difesa della virtù naturale come *mediocrité raisonnable*, secondo una concezione non teologica della morale, sia un’articolata analisi storico – politica della figura di Aristotele che, riconosciuto per ciò che riguarda l’etica come modello di *voie moiennne* tra stoicismo ed epicureismo, viene accostato alla posizione scettica, ma allo stesso tempo, sostenendone l’empietà, l’idolatria e l’ateismo ci si augura ugualmente la sua felicità eterna (come era stato fatto nel *Petit discours chrétien sur l’immortalité de l’ame*) contro la tesi del Sepulveda che ne sosteneva invece la salvezza sulla base dell’interpretazione cristiana della sua filosofia.<sup>113</sup>

Dunque la salvezza attribuita da La Mothe Le Vayer ad Aristotele empio, idolatra e ateo, anche in relazione alla disputa più volte ricordata nell’opera tra Sepulveda e l’erudito gesuita Gretser, porta di conseguenza alla negazione che l’idolatria dell’*humunculus* americano corrisponda ad una depravazione morale.<sup>114</sup>

Tuttavia a testimonianza che l’intento e lo scopo di La Mothe Le Vayer non è quello di inserirsi nella disputa teologica o missionaria, malgrado lo scopo ufficiale dell’opera fosse quello di affiancare l’azione di Richelieu contro i Giansenisti, ma quello di una ricostruzione “profana” della storia e della morale, sono significativi due passi: il primo, che chiude l’analisi del secondo stato dell’umanità, fa riferimento al *De locis theologicis libri duodecim* (1562) di Melchior Cano (peraltro notoriamente antigesuita) in cui viene affermata la maggiore attendibilità storica delle vite dei filosofi di Diogene Laerzio, delle vite degli uomini illustri di Plutarco o di quelle dei dodici Cesari di Svetonio scritte “*beaucoup plus séverement et plus judicieusement*” rispetto alle “leggende” dei santi; il secondo, nelle prime pagine dell’analisi del terzo stato dell’umanità, quello della grazia, che così prende posizione:

<sup>112</sup> *La vertu des payens* cit., pp. 31-32 nota d / p. 40 nota i / p. 44 nota l.

<sup>113</sup> *Op. cit.*, sulla *voie moiennne* p.164 sulla *mediocrité raisonnable* e la controversia sul termina virtù pp. 65-74 nota q. Tra le autorità a sostegno della salvezza di Aristotele oltre a Pomponazzi e Sepulveda, viene ricordato Fortunio Liceti con il suo recente e postumo *De pietate Aristotelis erga Deum et homines* (1645) cfr. p. 58 nota p. Per sostenere l’ateismo di Aristotele Le Vayer nega il suo presunto pentimento *in articulo mortis* e afferma che i suoi principi portano alla mortalità dell’anima, mentre le ultime volontà rivelerebbero la sua idolatria.

<sup>114</sup> *La vertu des payens* cit., la disputa è ricordata tre volte: pp. 45-46. 167 e 172. Non va dimenticato che una delle fonti più autorevoli in campo teologico e nella tradizione scettica sull’interpretazione di Aristotele irreligioso e ateo rimaneva Cornelio Agrippa che lo definisce *demoniacus Aristoteles* nel *De incertitudine* cit., cap. VI, p. 33 e cap. LII, p. 109.

*Il mio scopo non è di rendermi arbitro dell'importante disputa che si è risvegliata tra i discepoli di Giansenio e coloro che li combattono [...]. Suppongo che gli uni e gli altri abbiano qualche ragione.*<sup>115</sup>

D'altra parte la posizione critica di La Mothe Le Vayer nei confronti dell'applicazione svolta da Sepulveda dello schema aristotelico della schiavitù naturale, che giustifica la tesi dell'Indio come specie sub umana, alla dottrina cristiana sul peccato, che permette di correggere la degradazione morale e la natura dell'Homunculus, non comporta un'automatica adesione alle tesi meno drastiche dei gesuiti e alla loro prassi missionaria.

Anzi, l'apertura teologica dei gesuiti alle maggiori possibilità di salvezza delle popolazioni del Nuovo Mondo è adottata da La Mothe per attribuire la salvezza anche all'ateo – libertino Aristotele e mettere in crisi la stessa impalcatura teologico – metafisica cristiana.<sup>116</sup>

Questa chiave di lettura permette di intendere anche il significato da attribuire ad alcune affermazioni che caratterizzano le pagine più significative dello “stato della grazia”, dalla sua adesione alla tesi espressa da Juan de Acosta nel *De procuranda Indorum salute* (1588) dove viene limitata la predicazione universale degli apostoli, sostenuta invece da S. Paolo per tutto il mondo, alla esclusione puramente formale della tesi preadamitica per spiegare l'origine degli Americani, prima della stessa formulazione che ne darà La Peyrère:

*Tutto ciò che si può fare è credere piamente, e perché la fede ci obbliga, che gli uomini trovati in quest'altro Emisfero siano venuti da Adamo e hanno avuto la nostra stessa origine. Ma riguardo alla religione cristiana, nessuno di coloro che ci hanno dato delle Relazioni dell'una e dell'altra America Settentrionale e Meridionale ha osservato che ci fosse il minimo motivo di immaginarsi che prima di Cristoforo Colombo qualche cristiano vi abbia mai messo piede. Per questo motivo Joseph Acosta interpreta i passi della Sacra Scrittura riguardanti la predicazione universale degli apostoli, ma nel mondo allora conosciuto.*

E conclude, sulla base delle nuove scoperte fatte in Africa, dove non si è trovata alcuna traccia del Cristianesimo, affermando che la legge di Dio non è stata predicata in tutta la terra e per conseguenza i filosofi delle nazioni infedeli possono, anche secondo la teologia più ortodossa, accedere alla salvezza eterna.<sup>117</sup>

<sup>115</sup> *La vertu des payens* cit., su Cano p. 76 e sulla *querelle* p. 97 nota u. La concordanza riscontrata da Wickelgren, *Op. cit.*, pp. 199-200 tra *La doctrine curieuse di Garasse*, che in quest'opera critica Saint Cyran, e *La vertu des payens* di La Mothe le Vayer, è puramente strumentale, come pure l'uso dell'autorità di S. Tommaso.

<sup>116</sup> Sul problema delle razze connesso alla dottrina aristotelica cfr. L. Hanke, *Aristotle and American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, London 1959, pp. 60 segg. Su Sepulveda e il problema delle razze in relazione alla *encomienda* cfr. G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo* cit., pp. 294-305.

<sup>117</sup> *La vertu des payens* cit., p. 84-85.

L'inizio della seconda parte dell'opera poi, dedicata ad una "apologia" di undici filosofi pagani accusati di empietà, nello stesso spirito della *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie* (1625) di Naudé, rivela ulteriormente le intenzioni del libertino:

"Perché la volontà dell'uomo, considerata nella sua pura Natura, non potrebbe elevarsi ad azioni lodevoli e virtuose?" si domanda La Mothe Le Vayer, escludendo così l'intervento della grazia divina per ciò che riguarda la salvezza eterna, ma più in generale la funzione morale veritativa della religione cristiana, ed ammettendo quindi che "questa dottrina pone fondamenti all'indifferenza delle religioni".<sup>118</sup>

La successiva ripetuta formula secondo cui "la Scienza dei costumi (*Science des Moeurs*) non riceve tutte le sue massime dalle altre scienze ed ha regole differenti da quelle della Fisica quanto da quelle della Logica" serve a introdurre una lunga serie di considerazioni volte a dimostrare che l'empietà di cui furono accusati i filosofi pagani non è altra cosa che l'espressione di una libertà di pensiero e di un relativismo etico che si oppone alle superstizioni e ai dogmatismi metafisici e religiosi: da Socrate "che fa discendere la filosofia dal cielo alla terra" a Platone che con la sua filosofia "ha offerto armi agli eretici", da Aristotele "che ha fornito armi contro la religione" e di cui si ribadisce l'ateismo a Diogene il Cinico che "non era ateo solo perché criticava gli dei della *populace* e della *multitude*", da Zenone stoico la cui virtù è accostata a quella dei Brahmani d'Oriente a Pitagora di cui si loda il silenzio religioso visto che "uno stupido ha sempre il cuore sulla lingua.. mentre un saggio la ritira nel suo cuore", da Epicuro del quale si ricorda la difesa della sua filosofia fatta da Gassendi ma anche la sua denuncia della "vanità del culto religioso" a Pirrone che nel sostituire "il vero e certo con l'apparente e il verosimile" ha dato fondamento al giudizio dei pirroniani di "non credere nulla della natura divina se non con sospensione di spirito, accomodandosi alle leggi e costumi del loro secolo e del Paese dove vivevano", da Confucio "il Socrate della Cina" espressione di un Oriente non idolatra a Seneca la cui concezione della virtù è derivata da filosofie diverse, per concludere con Giuliano l'apostata di cui è difesa la sua scelta politica di favorire l'idolatria contro i fedeli cristiani, tutta l'analisi di La Mothe Le Vayer, al di là delle prudenti e formali affermazioni sulla filosofia scettica come "introduzione al Cristianesimo e preparazione evangelica", si presenta come lo sforzo sistematico di rileggere la storia del pensiero antico non come preparazione alle verità cristiane, secondo l'interpretazione apologetica classica, ma al contrario come esempio di pensiero e di morale autonomi sia dalla religione sia dalla teologia.<sup>119</sup>

<sup>118</sup> *Op. cit.*, pp. 99-100-104.

<sup>119</sup> *Ivi*, pp. 109-395 *passim*. Nello *Avertissement* dell'edizione di Dresda si ricorda che *La vertu des payens* fu stimata dal Gundling, difensore del giusnaturalismo hobbesiano e autore di una *Commentatio de stato naturali Hobbesii in corpore iuris civilis defenso et defendendo* (1735), come la prima opera seria di storia della filosofia pagana. Anche M. Etienne, *Op. cit.*, p. 125 afferma che quello storico è il maggior merito dell'opera. Cfr. anche Wickelgren, *Op. cit.*, p. 207.

Se dalla mancata identificazione della virtù cristiana con la virtù filosofica deriva l'accusa di idolatria rivolta a Socrate (pp. 119 e 128) dell'ateismo di Diogene (pp. 195 segg) e dell'empietà di Epicuro (pp. 279 segg), la difesa che La Mothe Le Vayer fa della virtù dei filosofi pagani non ha come obiettivo la più o meno difficile conquista del paradiso cristiano da parte di quei filosofi, su cui in parte si svolgeva la disputa tra giansenisti e gesuiti, ma la rivalutazione morale e la revisione filosofica dell'intera filosofia pagana nei confronti della filosofia del suo tempo sempre più teologizzata e ricondotta alla cultura religiosa.

### *Il mito della Cina.*

È perciò evidente il fatto che aver accostato Confucio ai filosofi pagani della tradizione filosofica occidentale, averlo definito per primo il "Socrate della Cina" obbedisce a una ulteriore finalità del metodo comparativo pirroniano adottato da La Mothe Le Vayer, quella cioè di contestare la superiorità della civiltà occidentale fondata sui principi della religione e dell'etica giudeo – cristiana, non soltanto rispetto alle “nuove” civiltà scoperte nelle Americhe ma anche, e ancor più, rispetto alle “vecchie” civiltà orientali.

Il punto di confronto è costituito dalle pratiche di idolatria, fondamentali insieme a quelle di cannibalismo e alle guerre perpetue per definire la depravazione morale dei selvaggi e quindi la superiorità dei colonizzatori europei, della religione cristiana e la necessità di evangelizzazione.

L'opera di sottrazione compiuta da La Mothe di motivi di superiorità della civiltà cristiana europea rispetto alla civiltà orientale idolatra è tale che il rapporto viene infine ribaltato, in modo ancor più drastico che rispetto alle popolazioni del Nuovo Mondo: è la civiltà cinese ad essere in realtà superiore a quella europea.

Avvalendosi, come è suo metodo, di un'affermazione di S. Agostino, secondo cui la credenza in un solo Dio buono e creatore di tutte le cose è quella che più si avvicina alla fede cristiana, confrontata con la più recente e autorevole relazione sulla Cina, la *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine* (Lyon 1616, ediz. latina *De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta* 1615) del gesuita Nicolas Trigault, La Mothe Le Vayer constata che la religione dei Cinesi è più pura di quella dei Greci, dei Romani o degli Egiziani poiché non è piena di prodigi, che “i Cinesi da tempo memorabile hanno riconosciuto un solo Dio, che chiamano il re del Cielo”, che Confucio “il Socrate della Cina” disprezzava, come il filosofo greco, le scienze meno utili e, riportando la filosofia dal cielo alla terra, rivalutava la morale sulla base della legge naturale di “non fare agli altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi” e fondava sulla morale stessa il bene dello Stato. Perciò Confucio merita la salvezza eterna.<sup>120</sup>

<sup>120</sup> *La vertu des payens* cit., pp. 312-316.

Tra le fonti sui costumi della Cina La Mothe Le Vayer ricorda i *Commentari* di Matteo Ricci, la *Histoire du grand Royaume de la Chine* di Gonzales de Mendoza (trad. francese, Paris 1589, conosciuta da Montaigne e usata negli *Essais*, III, cap. XIII, *De l'expérience* per sostenere la superiorità di quel regno nelle arti e nel governo), Herrera e, appunto, padre Trigault “l'autore della più bella relazione”, che rimarrà tale fino alla pubblicazione della *Sinicae historiae decas prima* (Amsterdam 1658) del padre Martino Martini.

Ma La Mothe Le Vayer va oltre e, inserendosi indirettamente nella questione dei riti cinesi e del loro culto per gli antenati e gli uomini virtuosi sollevata dai giansenisti, ma rifacendosi anche alla Relazione di padre Borri sulla Cocincina e alla “sublime” filosofia del Nulla di Xaca, già ricordata nel dialogo *De la divinité dell'Oratius Tubero*, svolge una sottile considerazione insinuando che vi sia una idolatria maggiore e più grave nelle pratiche religiose del cristianesimo:

*I Cinesi sono esenti dall'idolatria. Perché anche se hanno molte pagode e si potrebbe confondere il rispetto che hanno per un'infinità di statue per una sorta di adorazione, tuttavia nessuno di loro attribuisce alcuna divinità a questi idoli che sono onorati in quanto rappresentano degli uomini virtuosi e di merito straordinario. È perciò che padre Borri aggiunge che quei poveri pagani gli dissero che essi non facevano che ciò che noi praticiamo riguardo ai nostri Santi Apostoli, Martiri e Confessori.*<sup>121</sup>

La differenza consiste appunto nel fatto che invece la pratica religiosa cristiana attribuisce a quei meriti e a quelle virtù morali, straordinarie ma umane nella tradizione confuciana, un'ispirazione e un fondamento divini e soprannaturali e, nel caso dei Santi, che tuttavia non vengono ricordati ma ai quali corre il pensiero, si attribuiscono poteri soprannaturali oggetto quindi di adorazione idolatrica e di superstizione.

L'accusa implicita che La Mothe Le Vayer rivolge al cristianesimo e quindi alla tradizione religiosa europea è la stessa che veniva rivolta dalla cultura cristiana alle religioni pagane, quella di un evemerismo che, divinizzando uomini valorosi e famosi sovrani, perpetrava l'idolatria e la superstizione, oltre a ricondurre la religione alla propria origine politica.

D'altra parte uno dei tratti peculiari del libertinismo seicentesco, insieme alle tesi evemeristiche, è quello dell'origine e della natura politica delle religioni, variamente presente anche in Naudé, in Patin o nel *Theophrastus Redivivus*, ma che La Mothe aveva espresso già nel dialogo *De la divinité dell'Oratius Tubero* in termini chiari:

*Quanto noi sappiamo degli dei non è altro che quello che gli uomini*

<sup>121</sup> *Op. cit.*, p. 320.

*più abili hanno concepito, secondo il loro modo di pensare riguardo alla vita morale, economica e civile, per spiegare la fenomenologia dei costumi, delle azioni e dei pensieri dei poveri mortali, allo scopo di assicurare loro regole di vita certe, esenti per quanto possibile da assurdità [...] una religione così intesa non è altro che un sistema particolare che rende ragione dei fenomeni morali e di tutte le apparenze della nostra incerta etica.*<sup>122</sup>

L'apologia dei Cinesi spesso presente per ragioni di proselitismo nelle Relazioni dei gesuiti acquista dunque, nell'uso strumentale che ne fa La Mothe Le Vayer e alla luce del riduzionismo politico delle religioni, un significato e un fine ben più ampio e diverso da quelli controriformistici e missionari poichè rispecchia l'ideale etico di una morale laica e mondana, legata ai tempi e ai luoghi della storia umana, senza residui metafisici e religiosi quali invece rimangono ovviamente nella teologia mondana o "lassista" dei Gesuiti; una morale cioè che non si riconosce nei valori tradizionalmente affermati e imposti dalla *coustume* politico - religiosa cristiana.<sup>123</sup>

La morale senza religione di Confucio costituisce allora un modello privilegiato anche dal punto di vista politico che non sfugge a La Mothe Le Vayer quando nella *Vertu des payens*, sempre sulla scorta delle Relazioni di viaggio dei gesuiti, ricorda che dopo Confucio in Cina "non si sono più fatti né Baccellieri né Dottori se non esaminandoli sulla Morale" e che i *Lettrés* hanno il potere politico poichè "comandano da soli sotto l'autorità reale.. e si può dire che non ci sono che i filosofi che comandano un così grande Impero".<sup>124</sup>

Mentre l'Occidente ha ignorato la lezione socratico - platonica rifiutando il potere ai filosofi e, si potrebbe aggiungere secondo lo spirito libertino del Le Vayer, consegnandolo ai religiosi e alla Chiesa, l'Oriente e la Cina in particolare da più di quattromila anni, secondo la cronologia di Trigault, si sono conformati in morale e in politica al principio filosofico della "*droite raison*", dimostrando di essere nella pratica politica i migliori interpreti di quella lezione secondo la quale "i Re devono filosofare e i filosofi regnare". Un Oriente ateo ma non idolatra in cui regna la ragione e non la superstizione e il fanatismo religioso.<sup>125</sup>

Nei *Petits traités en forme de lettres* (1659) le conclusioni della *Vertu des payens* vengono riprese dal punto di vista storico mettendo a confronto la "storia profana" del paganesimo con la "storia sacra" del cristianesimo.

Sia la lettera XCIII sui *Rapports de l'histoire profane à la sainte* sia la lettera CXVI sui *Paralleles historiques* propongono infatti le analogie tra cristianesimo e paganesimo non secondo il metodo simbolico dei gesuiti che

<sup>122</sup> *Cinq dialogues faits à l'imitation des Anciens* cit., pp. 161-162.

<sup>123</sup> Sulla convergenza tra l'apologia dei Cinesi fatta dai Gesuiti e il libertinismo cfr. E. Garin, *Rinascite e Rivoluzioni*, Bari 1975, cap. X, *Alla scoperta del "diverso": i selvaggi americani e i saggi cinesi*, pp. 346-360. Sulla morale laica dei libertini cfr anche T. Gregory, *Etica e religione nella critica libertina*, Napoli 1986, pp. 22-35.

<sup>124</sup> *La vertu des payens* cit., pp. 315-316.

<sup>125</sup> *Op. cit.*, pp. 312-313 e 320.

scorgeva nella saggezza antica una prefigurazione delle verità cristiane, né seguendo l'interpretazione di José de Acosta presente nella *Historia natural y moral de las Indias* (1590) secondo cui le analogie sarebbero l'effetto dell'opera imitatrice del demonio, ma adottando ancora la teoria evemerista sull'origine antropomorfa delle religioni e la loro riduzione, dal punto di vista storico, alle favole e ai miti dell'antichità.

Nella lettera XCIII, riferendosi al capitolo della *Vertu des payens* sulla filosofia di Platone dove veniva ricordata la teoria evemerista La Mothe Le Vayer mostra come sia pericoloso l'uso delle analogie tra la storia sacra e quella dei Gentili, per poi affermare ironicamente che

*In verità ci vuol altro perché tutte queste somiglianze e un'infinità d'altre che si potrebbero aggiungere debbano causare scandalo tra alcuni cristiani facendo riconoscere manifestamente come il più maligno di tutti gli spiriti e il più geloso della gloria dell'Onnipotente, si è sempre applicato a contraffare le sue opere o a far credere favole per verità ad opera di qualche scrittore infedele e idolatra.*<sup>126</sup>

La lettera CXVI riprende lo stesso tema della *Vertu des payens* applicando le analogie tra cristianesimo e paganesimo alla questione dei culti e giungendo a rimuovere, attraverso un uso libertino e antireligioso della Relazione di Acosta, ogni separazione tra vera e falsa religione; partendo dall'interpretazione del gesuita riguardo le affinità delle religioni pagane con quella cristiana come tentativo del diavolo di "attribuirsi il culto che è dovuto a Dio usando mille scimmiettature per imitare in tutte le false religioni ciò che insegna quella vera nella sua Liturgia e ciò che prescrive riguardo alle cerimonie" La Mothe Le Vayer dilata il metodo analogico eliminando il criterio di verità del culto cristiano e assimilandolo del tutto a quelli pagani: i pellegrinaggi, i voti, la confessione e il battesimo in uso in Messico e in Perù sono svuotati di validità se sottoposti al giudizio di Diogene e Plutarco; gli Abissini, secondo quanto riferisce Mendes Pinto, conoscono un quarto battesimo; il culto delle reliquie è comune alla superstizione Greco – Romana come a quella del nuovo Mondo e cristiana; le false religioni sono piene di miracoli "illusori" tanto da metter in dubbio quelli cristiani.

La stravagante spiegazione affacciata da Acosta di una forza demoniaca che "ha falsificato tutta la storia sacra con la profana e oscurato di favole per quanto ha potuto le nostre verità rivelate" serve a La Mothe Le Vayer per estendere il principio di falsificazione alla religione cristiana mettendone in luce credenze e culti assimilabili a quelli pagani, inducendo a considerare come favolosa la stessa storia sacra e riprendendo in tal modo le tematiche evemeristiche.<sup>127</sup>

<sup>126</sup> *Petits Traités en forme de lettre*, in *Oeuvres* cit., t. VI, partie II, p. 403. Sulla teoria evemerista presente nella *Vertu des payens*, cfr. *Op. cit.*, pp. 149-150.

<sup>127</sup> *Petits traités* cit., t. VII, partie I, pp. 287-293 e 305. Per il passo di Acosta in questione, cfr. Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, 1590, in *Obras*, Madrid 1954, libro V, cap. XIV, p. 155 segg.

Non a caso Fontenelle nei *Dialogues des morts* (1683), che ricorda da vicino proprio la seconda parte della *Vertu des payens*, e poi ancora in *De l'origine des fables* (1686) e nella *Histoire des oracles* (1687), adotta lo stesso metodo comparatistico che, nel voler dimostrare l'origine favolosa delle credenze e delle profezie pagane, svolge in realtà argomentazioni contro le superstizioni, le stravaganze, le credenze tradizionali in generale e della religione cristiana in particolare.

La parola definitiva e più radicalmente critica sull'argomento dei culti la si trova comunque nella lettera CII *Du culte divin* dove la curiosità etnica riguardo ai Morduiti (gli odierni Mordvini), seguaci di una religione in cui sono mescolati ebraismo, cristianesimo e paganesimo, offre lo spunto per riaffermare, insieme all'impossibilità di distinguere i culti della vera religione dalle pratiche superstiziose e pagane, il proprio indifferentismo religioso, se non anche, per le conseguenze teologiche che ne derivano, il proprio ateismo:

*Diverse Relazioni assicurano che i Morduiti, vicini dei Tartari Precopiti e dei Moscoviti, fanno professione di una religione che, mescolata delle tre Sette, permette loro di essere circoncesi, di ricevere il battesimo e insieme di adorare gli Idoli. Il culto del vero Dio non tollera questo profano miscuglio. Si possono fare cento osservazioni simili, dove lo spirito si perde, se non ha che le sue proprie forze, poiché non potendo discernere il vero dal falso, cade nell'irreligione o in una indifferenza che non è molto distante dall'ateismo.<sup>128</sup>*

Ma in questa considerazione c'è anche, implicita ma chiara, la contestazione del principio del consenso universale dell'idea di Dio, poiché se è vero che i culti riflettono la verità della religione e del Dio in esse rappresentato, la grande diversità dei culti tanto quanto la similitudine coi culti pagani o addirittura la compresenza di culti diversi nella stessa religione, confermerebbero che non esiste una vera religione, non esiste un vero Dio e tutto è riconducibile a opera umana e politica, all'impero della *coutume* e dell'abitudine.

Perciò il riferimento costante alla dimensione etnografica presente nell'opera di La Mothe Le Vayer risponde non solo alla curiosità erudita per la varietà della natura umana ma al preciso metodo di ricerca di riportare costantemente la filosofia dal cielo alla terra, dalle astrazioni concettuali e ideologiche alla concretezza della verifica empirica, con una finalità etico – politica di liberazione dai pregiudizi e dagli inganni, anche se spesso solo suggerita, indotta o nascosta da rimandi comparativi o dal gioco degli pseudonimi.

La conferma viene ancora da un altro dialogo, quello tra Tubertus Ocella (Orasius Tubero – La Mothe Le Vayer) e Marcus Bibulus (Sorbière), il primo dei dieci di cui è composta *La Promenade* (1662), dove viene trattato in chiave etica, etnografica e politica l'argomento delle Relazioni di viaggio e

<sup>128</sup> *Petits traités* cit., tomo VII, parte I, p. 126.

della loro attendibilità, pochi anni dopo la pubblicazione dell'importante e più completa opera scritta fino a quel momento sulla civiltà cinese, le *Sinicae historiae decas prima* (1658) del gesuita Martini, e nello stesso anno in cui vedeva la luce il racconto del secondo dei due viaggi, ma immaginari, *L'histoire comique des Etats du Soleil*, di un discepolo di La Mothe Le Vayer, quel Cyrano de Bergerac che, già con il precedente *L'Autre monde ou les Etats et Empires de la Lune* (1658), meno prudentemente del proprio maestro, aveva scandalizzato per le sue tesi apertamente libertine e atee.

Nella *Promenade*, dopo aver elogiato per la loro serietà le Relazioni dei Gesuiti - Acosta sull'America, Maffei sull'India orientale, Ricci, Trigault e Semedo sulla Cina - Tubertus Ocella, con l'evidente intenzione di ribadire l'antichità della civiltà cinese rispetto a quella della tradizione occidentale, cita il passo dello *Atlas Sinensis* di Martini dove si ricorda che gli autori delle cronologie cinesi fanno iniziare la storia di quel popolo ottocento anni prima del diluvio biblico.

Questa notazione è tuttavia preceduta da un'affermazione sulla imperfezione e malvagità della natura umana che riprende il tema del rapporto tra uomo e animali ma che, col riferimento implicito a Hobbes seguito subito dopo da un altro tratto dalla *Histoire comique des Etats du Soleil* di Cyrano, assume un chiaro intento e significato politico:

*Io trovo che l'uomo è un animale tanto difettoso che, come il nostro comune amico della Gran Bretagna, mi vergogno di essere tale; [...] è verosimilmente ciò che ha voluto farci intendere un visionario di questo tempo con la descrizione di ciò che gli è capitato in un'Isola Solare che egli chiama degli Uccelli. Egli assicura che tutti i volatili che ne sono gli abitanti gli fecero grandi rimproveri per quelli della sua specie, pieni d'ingiustizia e di crudeltà.<sup>129</sup>*

Ma l'elemento centrale del dialogo, che riprende esplicitamente *La vertu des payens*, è costituito dalla riaffermata contemporaneità tra Socrate e Confucio e dalla speranza che del "Socrate della Cina" vengano tradotte le opere in latino, in considerazione del fatto che l'etica di Confucio "legislatore" costituisce il fondamento della funzione politica dei Mandarini così come della saggezza del popolo cinese e della grandezza del suo Impero:

*Ho difficoltà a immaginare che lo spirito di un Cinese abbia fatto di più nella Scienza dei costumi [Science des Moeurs] di quella dei Greci e dei Romani. Ma in ogni caso c'è qualcosa di piacevole nel contemplare il diverso Spirito delle nazioni [Génie des Nations] che si può notare non solamente nella sostanza dei loro aforismi morali ma ancora nel modo figurato e ordinariamente metaforico con cui i popoli del Levante li spiegano.*

<sup>129</sup> *La Promenade*, in *Oeuvres* cit., t. IV, parte I, p. 31 e per i riferimenti alle Relazioni dei Gesuiti pp. 33-34. Sugli pseudonimi del dialogo come pure per il riferimento a Hobbes con cui Sorbière, anch'egli giovane allievo di La Mothe, era in contatto nell'ambiente libertino cfr. R. Pintard, *La Mothe le Vayer* cit., pp. 24-25.

A conclusione del dialogo La Mothe ritorna sulla distinzione tra la Religione che determina e rende costanti le cose con la Fede e l'autorità del cielo e la Scienza umana, soprattutto quella Morale, che si contenta di ragionare, molto debolmente, e che considera "umanamente i diversi costumi".<sup>130</sup>

Ma l'obbiettivo non è solo quello di contrapporre le illusorie ma divine certezze, garantite dalla Fede e dalla Religione, alle reali ma umane incertezze, riconosciute dalla Ragione e dalla Filosofia scettica: l'analisi che La Mothe Le Vayer intraprende, attraverso la fitta rete dei rimandi etnografici antichi e moderni, mira costantemente a mettere in relazione le osservazioni morali con lo spirito dei popoli e infine con le scelte politiche, in modo da applicare ed estendere alla Storia e alla Politica le considerazioni svolte nell'Etica.

## 6. Etica e Politica.

L'impossibilità di individuare un criterio uniforme di comportamento morale fondato su principi razionali universalmente riconosciuti e accettati è una costante del pensiero di La Mothe Le Vayer che si ritrova espressa in termini simili all'*Oratius Tubero* anche nelle sue ultime opere.

Una critica radicale alla tesi dell'uniformità dei codici morali, con la conseguente affermazione della morale come scienza congetturale o "*Science des mœurs*", è presente ad esempio sia nei *Discours ou Homilies Académiques* (1664-1666) sia nel *Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences* (1669).

Nella ventesima Omelia, *Des Sciences*, contestando il concetto stoico di virtù fondato sull'universalità della legge di natura, così si esprime:

*Io domanderei pertanto a Seneca e a tutti coloro che hanno parlato come lui, se questa virtù non è stata definita e considerata diversamente, quanto il resto dei beni e dei mali di cui egli ha riconosciuto quasi scetticamente l'incertezza.*<sup>131</sup>

Mentre il passo del *Discours* del 1669 formula in termini riconducibili all'*Oratius Tubero* la sua prospettiva empiristico – antropologica:

*Esaminate i comportamenti di quanti popoli vi sono al mondo, voi li troverete quasi tutti diversi, ciò che non dovrebbe essere se fossero fondati su una retta e giusta ragione, di cui siamo obbligati a presupporre che le massime sono invariabili.*<sup>132</sup>

<sup>130</sup> *La Promenade*, pp. 35 e 37.

<sup>131</sup> *Homilies académiques*, in *Oeuvres* cit., tomo III, parte II, p. 323.

<sup>132</sup> *Op. cit.*, *ivi*, tomo V, parte II, pp. 66-67. Già Pintard ha messo in luce la continuità della prospettiva e delle conseguenze scettiche nell'intera opera di La Mothe. Cfr. *Le libertinage érudit* cit., pp. 534 segg.

La più chiara applicazione del relativismo morale alla diversità del *Génie des Nations*, e quindi dell'Etica alla Politica, la troviamo comunque nelle *Reflexions sceptiques* della nona Omelia, dove viene ripresa l'analisi sui differenti significati del concetto di virtù già trattata nella *Vertu des payens* ma qui accostata alle teorie dei latitudinari, per concludere con questa considerazione generale:

*Le diverse abitudini [coutumes] e i costumi [moeurs] differenti hanno sempre causato certe animosità di una Nazione contro altre, che sono state spesso di pericolosissima conseguenza.*<sup>133</sup>

I *Soliloques sceptiques* (1670) infine sviluppano in chiave marcatamente etico - antropologica lo stesso tema:

*Questa inclinazione naturale alla novità contenziosa, come altre ragioni morali che si potrebbero rapportare, hanno generato infine l'animosità che si osserva tra alcune Nazioni. C'è un'antipatia fisica sembra tra il Tedesco e il Polacco, lo Svedese e il Danese, l'Inglese e lo Scozzese, il Gallese e l'Irlandese. [...] Gli Arabi sono sempre in litigio con gli Abissini, i Turchi con i Persiani, i Cinesi con i Giapponesi, i Moscoviti con i Tartari. [...] Questa grande discordanza delle Nazioni dimostra tra l'altro che non ci sono comuni nozioni tra gli uomini che pensano tutti così diversamente e con una ostinazione [alla opinia] stretta Le Vayer aveva dedicato uno dei suoi *Dialogues* di Oratius Tubero] così prossima all'odio.*<sup>134</sup>

Qualche anno prima, nei *Petits traités en forme de lettre* del 1648, proprio al termine dei trent'anni di guerre che avevano insanguinato l'Europa e all'inizio di un nuovo conflitto che si andava profilando tra Francia e Spagna, nella lettera XXX, lancia un appello alla pace a "queste due grandi potenze" affermando che "la guerra e l'ingiustizia sono inseparabili" e nella lettera XXXVII, ricordando la "antipatia" tra Francia e Spagna, invita alla pace e a dirimere le dispute e le divisioni all'origine della guerra:

*Mai le trombe hanno suonato in Europa allarmi più generali di quelli che si scambiano le due grandi potenze di Francia e Spagna. E sebbene si trovano persone per le quali la pace è una guerra quanto la guerra è la loro pace [...] ciò non deve impedirvi di raddoppiare i nostri propositi di composizione di tante divisioni.*<sup>135</sup>

Ma già nel *Discours de la contrariété d'humeurs qui se trouve entre certaines nations et singulièrement entre la françoise et l'espagnole* (1636) La

<sup>133</sup> *Homilies académiques*, in *Oeuvres* cit., p. 125.

<sup>134</sup> *Onzième, Douzième* dei *Soliloques sceptiques* cit., pp. 75-77.

<sup>135</sup> Lettre XXX, *Des Vicaires* in *Petits Traités*, in *Oeuvres* cit., tomo VI, parte I, pp. 277-278 e Lettre XXXVII, *Des Ruses de Guerre* in *Petits Traités*, *ivi*, pp. 328-329.

Mothe Le Vayer, che l'anno precedente aveva partecipato in qualità di segretario all'ambasciata di M.de Bellièvre in Italia per preparare l'imminente entrata in guerra della Francia contro la Spagna, nel sostenere la politica estera di Richelieu, aveva parlato del *Génie des Nations* in relazione alla diversità dei costumi e delle tradizioni dei popoli, con lo scopo di smascherare l'uso politico della religione fatto dagli Spagnoli:

*A loro dire [degli Spagnoli] nella guerra che c'è oggi tra le due Corone, l'interesse della vera religione è talmente legato al loro partito che [...] seguendo lo spirito [génie] della loro Nazione si vantano del fatto che la grande estensione della loro Monarchia è la ricompensa dello zelo col quale hanno portato il Vangelo al nuovo Mondo. I Francesi rispondono che gli Spagnoli si servono del velo specioso della Religione, che gettano davanti agli occhi dei semplici che vogliono ingannare, anche se non c'è gente che la consideri meno quando essa urta in qualche modo i loro interessi.*<sup>136</sup>

Certo, l'opera ha lo scopo di appoggiare la politica francese e giustificare le alleanze protestanti contro la Spagna come pure quello, di circostanza e celebrativo, di riconoscere in Richelieu il fondatore della "grandeur" della monarchia francese, ma, come spesso capita nel metodo scettico-libertino di La Mothe, dietro la presa di posizione ufficiale si intravede, anche in quest'opera, un motivo critico più generale e politicamente significativo: la critica dell'uso politico della religione fatta all'assolutismo spagnolo e alle sue false ragioni è cioè la stessa critica che può essere rivolta all'assolutismo in generale e alle teorie controriformistiche della ragione di Stato che, come in Botero, sostenevano la necessità di coniugare l'interesse religioso con quello politico.<sup>137</sup>

Anzi, le stesse lodi che La Mothe Le Vayer rivolge in altre opere alla monarchia francese di essere la più fedele interprete degli interessi del cristianesimo, suona poco credibile alla luce della critica fatta per le stesse ragioni alla Spagna; come era parsa poco credibile anche ai contemporanei l'interpretazione della filosofia scettica come preparazione al cristianesimo.

Si potrebbe affermare che la insistente critica alla religione che La Mothe svolge non abbia affatto un intento irreligioso ma il preciso intento politico di affrancare lo Stato assoluto dalle ingerenze per lui nefaste della religione e dall'uso che se ne continuava a fare.

Inoltre la critica alla grande estensione territoriale della monarchia spagnola associata al tema dell'impostura e dell'uso politico della religione,

<sup>136</sup> *Discours de la contrariété d'bumeurs*, in *Oeuvres* cit., tomo IV, parte II, pp. 355 segg. Sugli scritti di La Mothe a favore della politica di Richelieu, cfr. F. Wickelgren cit., pp. 105-133.

<sup>137</sup> Gli scritti politici di circostanza di La Mothe erano già stati il *Discours sur la bataille de Lutzen* e il *Discours sur la proposition de la Trêve aux Pays Bas* ispirati dal Richelieu e comparsi anonimi nel 1633 sul *Mercur françois*. Pubblicato nel 1658 ma scritto nel 1636 è *En quoy la piété des François diffère de celle des Espagnols dans une profession de mesme religion* nel quale sono giustificate le alleanze della Francia coi protestanti in funzione antispagnola e antiasburgica. Di interesse prevalentemente storiografico, anche se originato da una critica al biografo di Carlo V, Prudencio de Sandoval, è il *Discours de l'histoire* del 1638.

rimanda per analogia al confronto tra pagani e cristiani: il comportamento degli spagnoli paragonato a quello dei francesi è simile a quello dei cristiani nei confronti dei pagani, per cui non è possibile affermare la superiorità dei primi sulla base della vera religione, tanto essa è più idolatrice, superstiziosa e soggetta ad abusi rispetto a quella pagana, anzi è vero il contrario, come lo è per i francesi nei confronti degli spagnoli.

Questa prospettiva critica è confermata, nel *Discours de la contrariété d'humeurs*, dal contemporaneo invito alla pace e alla tolleranza e, secondo una prospettiva ben diversa dal cosmopolitismo umanistico cristiano della *Querela pacis* (1517) di Erasmo da Rotterdam, dalla denuncia delle barbarie e delle persecuzioni religiose compiute dagli spagnoli in Europa nei confronti dei popoli dei Paesi Bassi e nel nuovo Mondo nei confronti degli Indios, come pure dalla critica della politica spagnola che non ha tenuto conto del *Génie des Nations* volendo governare allo stesso modo i popoli dei Paesi Bassi e i Moriscos.

Ma gli stessi motivi polemici incentrati sulla critica delle guerre di conquista sono presenti sia nelle opere precedenti sia in quelle successive a questo *Discours*, confermando perciò che non è il motivo encomiastico o un interesse critico occasionale suggerito dai tempi a condizionarne la trattazione, ma una costante della sua analisi scettica e della sua riflessione politica che è da ricondurre criticamente alla tesi sulla politica come scienza di ingrandire gli Stati presente in un'opera come *Della perfezione della vita politica* (1579) di Paolo Paruta o allo spirito anti-spagnolo e al giudizio morale applicato alla ragion di Stato presenti nell'opera di Traiano Boccalini oppure ancora alle considerazioni di Botero sulla "forza" e sulla "sapienza" degli Stati per la cui salute è preferibile un'estensione media.

Già dalle prime battute del *Dialogue traictant de la politique sceptique-ment* dell'Oratius Tubero La Mothe Le Vayer contesta uno dei principi fondamentali che giustificano la presunta scienza e l'esercizio stesso della politica, ma che a ben vedere sta alla base anche della necessità politica della religione, quello cioè della felicità dei popoli.

Orontes [le Vayer] infatti, nel contrapporsi alle tesi di Telamon che difende la ragion di Stato, afferma che "i più grandi uomini dell'antichità si sono fatti beffe come me di tutta la vostra bella politica e di tutti coloro che per vivere politicamente vivono spesso meno umanamente" e, dopo aver analizzato le tre forme di governo, democratico monarchico e aristocratico, si pone il problema in questi termini:

*Vediamo ora alcuni assiomi generali sui quali sembrano convenire queste tre forme di governo. Si crede che l'estensione delle conquiste e l'ampiezza dei territori di uno Stato sia anche quella della sua felicità" e lo risolve secondo il criterio della media via scettica e l'analogia del corpo statale col corpo umano, che non deve essere né troppo grasso né troppo magro, contestando su questa base la "Monarchia Universale" spagnola e la sua conseguente politica "che non ha saputo*

*to fare alcune distinzione di trattamento tra i Mori di Granada e i popoli dei Paesi Bassi.*

Perciò

*gli Spagnoli pretendono che si debba misurare la grandezza dei Re con l'estensione della loro Monarchia. I Francesi [invece] ripongono la loro superiorità nella nobiltà e prerogativa della loro Corona, riconosciuta da tempo immemorabile.<sup>138</sup>*

Il ricorso all'argomento della vetustà nel determinare la nobiltà e quindi la superiorità della monarchia di Francia rispetto a quella spagnola richiama lo stesso argomento usato per caratterizzare e nobilitare la morale di Confucio, che sta a fondamento dell'Impero della Cina, contrapposta alla religione cristiana, che sta a fondamento dei Regni europei e in particolare del regno di Spagna che per mezzo della religione cristiana ha preteso di costruire una Monarchia Universale.

Perciò la critica alla monarchia spagnola è il pretesto storico – politico per criticare indirettamente tutte quelle monarchie che si avvalgono dello stesso strumento religioso per governare la propria nazione come per dominare altri popoli.

Per La Mothe Le Vayer il modello da seguire per la monarchia francese non sarà dunque la Spagna ma la Cina.

Anche in un'opera dedicata al futuro Luigi XIV come *La Politique du Prince* (1658) che apparentemente ha lo scopo di esaltare le virtù guerriere della monarchia francese, accostate a quelle spartane, insieme a quello di esortare alla pace, nel centrale terzo capitolo dei nove che compongono la sezione, La Mothe Le Vayer non esita a ricordare, riprendendo nuovamente l'analogia col corpo umano, che

*le forze di un corpo politico deperiscono piuttosto che accrescersi per le eccessive conquiste la cui estensione non si conserva che con troppe difese e altre difficoltà*

e conclude col riferimento alla Cina:

*Noi impariamo dalla Storia del Levante che i più saggi quanto i più potenti popoli dell'India che sono i Cinesi, invece di aspirare a rendere il loro dominio più grande accrescendolo, hanno abbandonato da qualche anno i Regni di [...] per conservare meglio il corpo del loro Stato, considerando tutte quelle Provincie come un sangue superfluo che hanno tolto per mantenerlo più sano e renderlo meno soggetto alle malattie.<sup>139</sup>*

<sup>138</sup> *Quatres autre dialogues* cit., *De la politique*, pp. 243, 270, 272, 283-284, 314.

<sup>139</sup> Cfr. *Sciences dont la connoissance peut devenir utile à un Prince*, in *Oeuvres*, tomo I, parte II, pp. 307-311.

Anche nella lettera CXL *Du gouvernement politique* dei *Derniers petits traités en forme de lettre* (1660), che non obbediscono ad alcun intento pedagogico o politico ufficiale, si esprime negli stessi termini:

*La più comune opinione è che uno Stato non deve tendere che ad accrescersi e che la sua più grande felicità, quanto la sua gloria, dipendono dalla sua estensione. La storia dei Cinesi ci insegna che il loro Impero essendo molto più grande di quanto non è, poiché oltre il Continente si estendeva per mare dal Giappone fino all'isola di Madagascar, dove rimangono ancora con la lingua i resti della loro dominazione, essi abbandonarono volontariamente un'infinità di Provincie per vivere più felicemente nella propria.<sup>140</sup>*

E infine nel nono dialogo de *La Promenade* (1662) tra Tubertus Ocella [La Mothe Le Vayer] e Litiscus, un anno dopo la morte di Mazzarino e all'inizio del governo assoluto di Luigi XIV, vengono aggiunte prove più convincenti su questa scelta politica dei Cinesi, testimoniate dall'autorità della Relazione del gesuita Martini:

*Il grande Impero della Cina [...] essendosi volontariamente accorciato per diventare più felice [...] ho appreso da poco nella prima Decade del padre Martini che è tanto vero che i Cinesi avevano portato la loro dominazione fino all'isola del Madagascar tanto distante da loro che ancora oggi nel golfo di santa Clara si parla Cinese dove, come prova ancora più evidente, gli uomini nascono fino ad ora più chiari degli altri abitanti della stessa isola.<sup>141</sup>*

La critica scettica della politica come scienza dogmatica e assoluta volta a fondare e giustificare una Monarchia Universale, come voleva essere quella spagnola, ma conseguentemente anche lo stato di guerra funzionale alle conquiste territoriali, oltre che rispondere al criterio di una razionalità della politica di tipo relativistico, che esclude in linea di principio la concezione universalistica della colonizzazione sia materiale sia spirituale di altri popoli, intende mettere in discussione il fondamento stesso del *Génie des nations* soprattutto in relazione ai tradizionali caratteri antropologici attribuiti ai barbari e ai selvaggi, quelli cioè del loro continuo stato di guerra e dell'assenza di ordinamento statale.

In questa prospettiva di analisi il ricorso all'Oriente è assunto come rispecchiamento dell'Occidente e della universale conflittualità tra popoli e Nazioni, mentre la linea politica della Cina di ridimensionamento del proprio Impero e comunque anticoloniale è proposta come modello da seguire per la monarchia francese.

<sup>140</sup> Cfr. in *Oeuvres* cit., tomo VII, parte II, p. 156. Nella *Politique du Prince* Le Vayer si attarda a enumerare tutti i territori abbandonati dall'Impero cinese: cfr. *Oeuvres*, tomo I, parte II, pp. 311-312.

<sup>141</sup> Cfr. in *Oeuvres* cit., tomo IV, parte I, p. 256.

Quando La Mothe Le Vayer ricorda, come nelle *Reflexions sceptiques*, la nona delle *Homilies Académiques*, lo stato di guerra tra Cinesi e Giapponesi, Tartari di Boghar e Persiani e ancora tra Tartari e Cinesi, non intende solo negare l'illusorio principio di uniformità della legge di natura e della legge morale che dovrebbero ispirare lo Spirito (*Génie*) dei popoli, ma vuole riportare alla natura umana e alla sua condizione originaria le scelte politiche degli Stati, come è evidente anche nella *Vertu des payens*, secondo un metodo di analisi che troverà in Montesquieu una più coerente e ampia trattazione:

*L'umore feroce e tutto guerriero dei Giapponesi ha fatto preferire loro gli esercizi militari al mestiere della pace, usando più la forza in tutti i loro affari che il discorso e la ragione.*<sup>142</sup>

Al contrario il maggior merito di Confucio, che con il suo razionalismo morale ha ispirato i costumi e il governo della Cina, è stato quello di aver fatto in modo che in politica “la forza obbedisse alla ragione”<sup>143</sup>.

La forza del diritto quindi, non il diritto della forza dovrebbe ispirare la politica assolutistica della monarchia di Francia.

Nella *lettre* XCIV dei *Petits traités* (1659), riprendendo la Relazione del padre Maffei, i Giapponesi vengono definiti gli “Antipodi morali” degli Europei, sottintendendo per comparazione una analogia morale e politica tra la civiltà europea e quella cinese; mentre più in generale nella *lettre* CVII si vuole riportare la pratica delle tradizioni e della politica alla sua giustificazione razionale, considerando come “non solamente la diversità dei costumi e dell'usanza delle Nazioni, ma ancora per una conseguenza necessaria, come il ragionamento degli uomini è differente”<sup>144</sup>.

Istituyendo una stretta correlazione tra i costumi e il modo di pensare La Mothe radicalizza, evitando il riferimento alle regole di una ragione naturale, la nota considerazione di Montaigne sui Cannibali secondo cui “noi li possiamo chiamare barbari rispetto alle regole della ragione, ma non rispetto a noi che li superiamo in ogni sorta di barbarie. La loro guerra è tutta nobile e generosa, [...] non ha altro fondamento che la sola invidia della virtù”<sup>145</sup>.

Perciò La Mothe riconosce lo stato di guerra permanente, caratteristico delle popolazioni selvagge del Nuovo Mondo, anche nei Giapponesi e negli Spagnoli, popolazioni di antica civiltà ma ugualmente barbare poiché vivo-

<sup>142</sup> Cfr. *Homilies Académiques*, in *Oeuvres* cit., tomo III, parte II, p. 125, ma anche cfr. *Vertu des payens* cit., p. 318. Per ciò che riguarda l'analisi simile svolta da Montesquieu che mette in evidenza il carattere dispotico dei Giapponesi accentuando però il concetto di *force* in quello di *furieux*, cfr. *De l'Esprit des Lois*, VI, cap. XIII, *Impuissance des lois japonnoises*, Paris, La Pléiade, p. 323.

<sup>143</sup> *Vertu des Payens* cit., p. 318. Anche per ciò che riguarda le considerazioni sui Cinesi e il rapporto tra morale e politica Montesquieu è debitore in parte a La Mothe Le Vayer quando afferma che “*les législateurs de la Chine [...] confondirent la religion, les lois, les mœurs et les manières: tout cela fut la morale, tout cela fut la vertu*”. Cfr. *De l'Esprit des Lois* cit., p. 567.

<sup>144</sup> *Petits traités en forme de lettres*, in *Oeuvres* cit., tomo VII, parte I, p. 7 e p. 205.

<sup>145</sup> *Essais* cit., I, cap. XXI *Des Cannibales*, p. 248.

no in uno stato di guerra per semplice sete di conquista e di espansione territoriale, obbedendo al solo irrazionale principio della forza o di una ragion di Stato fondata semplicemente sul variabile criterio dell'utile, senza la nobiltà dei motivi con cui Montaigne giustificava lo stato bellicoso dei selvaggi.

Questo orizzonte interpretativo in cui la guerra di conquista e l'estensione di uno Stato sono considerati in relazione alla problematica più ampia del limite tra barbarie e civiltà e della natura dei popoli, segna il distacco della riflessione di La Mothe Le Vayer da quella ad esempio di Botero che usa la contrapposizione "forza – sapienza" e la critica dell'aumento territoriale dello Stato secondo un puro principio d'interesse politico che doveva coincidere con quello religioso e che aveva come modello il sistema spagnolo.

### *Civili selvaggi, barbari europei.*

Proseguendo la sua analisi sulla scorta di ulteriori comparazioni suggerite dalle recenti Relazioni dei gesuiti dal Canada del 1657-58, nella *lettre CXLV* dei *Derniers petits traités* (1660) trattando della "diversità delle azioni, dei sentimenti e dei giudizi che si trova tra i popoli della nuova Francia Americana e quelli della nostra Europa" sottolinea come le loro usanze non possono essere considerate barbare poichè praticate anche da Cinesi e Giapponesi.<sup>146</sup>

L'inusuale accostamento tra Cinesi e Giapponesi generalmente presentati come saggi - civili i primi e bellicosi - barbari i secondi, risponde alla comune tendenza a uniformare i popoli appartenenti a una stessa civiltà, come avviene per Francia e Spagna in quella occidentale, e svolge qui un'importante funzione critica che riguarda il concetto stesso di barbarie, generalmente usato per legittimare l'opera di conquista e di evangelizzazione da parte delle potenze europee; in questo senso infatti il gesuita José de Acosta nel *De procuranda Indorum salute* (1589) aveva elaborato una gerarchia di popoli del genere "barbari" nella quale i selvaggi "homines sylvestres, feris similes, [...] sine lege, sine rege, sine foedere, sine certo magistratu et republica" venivano all'ultimo posto dopo i popoli che "politiam suam servant, habent militiae et duces et ordinem et religionis suae celebritatem quandam" (Peruviani e Messicani) e dopo quelli ai quali "et respublica constans et leges publicae et civitates munitae et magistratus insignis et certa atque opulente commercia sunt et, quod omnium caput est, literarum celebris usus" (Cinesi e Giapponesi).<sup>147</sup>

<sup>146</sup> Cfr. *Derniers petits traités, lettre CXLV Des doutes raisonnés*, in *Oeuvres* cit., tomo VII, parte II, pp. 201-203.

<sup>147</sup> Cfr. J. de Acosta, *De procuranda Indorum salute, Proemium in De Natura Novi Orbis libri duo et De promulgatione Evangelii apud Barbaros, sive de procuranda Indorum salute libri sex*, Salamanticae 1589, pp. 117-123.

Sulla nozione di barbarie in Acosta in relazione a Grozio e la critica di Hobbes cfr. S. Landucci, *Op. cit.* pp. 29 segg. e più in generale per l'influsso della dottrina aristotelica e della teoria della schiavitù naturale pp. 97-100.

Se si considera inoltre il fatto che, a più di vent'anni dalla scoperta del popolo degli Uroni da parte di J. Champlain, un altro gesuita J. de Brébeuf nella sua *Relation de ce qui s'est passé dans le Pays des Hurons en l'année 1636*, pur concedendo loro un elementare ordinamento politico (*police*) che li distingueva dallo stato bestiale tradizionalmente riferito ai selvaggi, escludeva un possibile parallelismo con Cinesi e Giapponesi e "altre Nazioni civilizzate", si comprende meglio l'importanza del tentativo di La Mothe di considerare gli Uroni come appartenenti al genere dei popoli civili, insieme quindi ai popoli d'Oriente e a quelli d'Occidente, pur nella diversità delle loro usanze.<sup>148</sup>

Ciò comportava allo stesso tempo una revisione del concetto di civiltà e di popolo civilizzato sulla base di quel criterio del verosimile relativo a tempi, luoghi e circostanze che permetteva di dar ragione del diverso manifestarsi del *Génie* dei popoli.

L'esempio più significativo di questo mutamento di prospettiva viene dalla trattazione di un argomento curioso e apparentemente marginale come quello dei sogni: nel *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler: n'avoir pas le sens commun* (1646) il fatto che "tutti i popoli del Canada" ritengono i sogni veritieri e profetici è collegato alla considerazione che "ogni Nazione ha qualcosa di particolare", mentre negli *Opuscules ou Petits traités* (1647) trattando "Del sonno e dei sogni" e tornando sulle strane credenze dei popoli del Canada riguardo influssi e poteri dei sogni, osserva che "le ragioni che essi adducono a noi Francesi quando si contesta loro ciò, sono abbastanza considerevoli per venire da genti così barbare. Non c'è Nazione, dicono, che non abbia qualcosa di proprio e di singolare. Gli Europei hanno i loro doni di Natura che quelli del Canada non possiedono".<sup>149</sup>

Nel gioco scettico delle comparazioni incrociate, nel contrappunto erudito di usanze e credenze di popoli antichi o moderni, lontani o vicini, vecchi o nuovi, La Mothe introduce il tema del confronto tra popoli civili e popoli selvaggi o barbari articolandolo su tre piani, quello occidentale antico e moderno, quello orientale e quello del nuovo Mondo, e usando alternativamente il mito orientale della Cina, quello delle civiltà classiche e quello del selvaggio del nuovo Mondo come criterio di verifica e motivo critico nei confronti della civiltà occidentale.

Così i popoli selvaggi "senza né lettere né leggi" sono messi a confronto con il governo dei "Letterati" (*Lettrés*) della Cina e quest'ultima con il governo della monarchia di Francia a sua volta paragonata a quella spagnola, e così via in un rimando di testimonianze e di esempi etnici e storiografici, antichi e moderni, il cui risultato finale è quello di annullare la distanza tra le varie civiltà, contestando il principio universalistico, dogmatico e gerarchico

<sup>148</sup> Cfr. J. de Brébeuf, *Les relations de ce qui s'est passé au Pays des Hurons, 1635 - 1648*, ed. Th. Bestermann, Genève 1957, II, VI, p. 145.

<sup>149</sup> Cfr. rispettivamente *Petit traité...*, in *Oeuvres* cit., tomo V, parte II, pp. 143-144 e *Opuscules [...] Du sommeil et des songes*, in *Oeuvres* cit., tomo II, parte II, p. 44.

della supremazia della civiltà e della cultura europea che sta a fondamento del diritto di conquistare, sottomettere o evangelizzare altri popoli.<sup>150</sup>

Nel dialogo *De la philosophie sceptique* dell'*Oratius Tubero* La Mothe Le Vayer, dopo aver contestato il principio del *consentement universel de tous les hommes* e aver riportato alle condizioni latitudinarie i diversi costumi degli Americani e Africani rispetto agli Europei, si sofferma sulla morale e su alcune usanze dei Cinesi (come ad esempio quella dei pubblici bordelli) per poi svolgere una serrata critica delle società civili (*sociétés et polices*) antiche e moderne e dei loro ordinamenti contrapponendoli implicitamente all'assenza di regole e di leggi e alla "bestialità" delle comunità primitive:

*La felicità umana sembra essere contenuta e racchiusa nelle comunità ordinate [les polices et communautés]. [...] Troia, Roma, Babilonia, tutte queste grandi comunità di popoli, queste numerose aggregazioni di famiglie, sono altrettante tane di animali selvaggi e ripari di bestie feroci [...]. Una tale distruzione del genere umano [...] e malignità dell'uomo verso il proprio simile non si esercita da nessuna parte con tanta comodità e animosità che dentro queste grandi società e borghesie delle città.*<sup>151</sup>

Da questo quadro sembra che la teoria hobbesiana dello stato di diritto come necessario superamento dello stato di natura per assicurare all'uomo la vita e i beni, forse anche la felicità, venga sovvertita.

Il discorso di La Mothe però continua, con accenti che ricordano alcuni passi degli *Essais* di Montaigne, paragonando la "corruzione ed effeminatezza dei nostri costumi" con la nudità dei selvaggi e indulgiando poi nell'analisi critica dei grandi Stati dell'antichità:

*E tuttavia se vogliamo esaminare gli Stati più celebri tanto per l'eccellenza delle loro leggi che per la loro rigorosa osservanza, noi troveremo forse che sono stati i luoghi dove gli uomini hanno vissuto nel modo più gramo e miserevole. A Sparta, la più gloriosa repubblica della Grecia sotto il governo di Licurgo, i cittadini erano così infelici a casa loro che non domandavano che la guerra per uscirne fuori e trovare nella fatica delle armi del sollievo ai loro mali. Quella di Roma al tempo della sua purezza e prima dei suoi disordini non trattava con maggior riguardo i suoi sudditi [...]. Che se vogliamo considerare questo stato nei suoi disordini e confusione che seguirono a quella rigorosa disciplina, vedremo i privati cittadini [les particuliers] in grande abbondanza di beni e al colmo delle delizie e delle soddisfazioni.*<sup>152</sup>

<sup>150</sup> Sul mito della Cina come sostegno delle teorie libertine lungo tutto il secolo XVII e oltre cfr ancora: E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari 1975, cap. X, *Alla scoperta del diverso: i selvaggi americani e i saggi cinesi*, pp. 327-362, particolarmente pp. 346-356; M. Duchet, *Monde civilisé et monde sauvage au siècle des lumières, les fondements de l'antropologie des Philosophes*, in *Au siècle des lumières*, Paris - Moscou, 1970, pp. 7-28.

<sup>151</sup> *Cinq dialogues* cit., pp. 60-63 e pp. 9 sul consenso universale, p. 25 sui differenti costumi, pp. 38-48 sulla morale dei Cinesi.

<sup>152</sup> *Op. cit.*, pp. 68-70.

Appare chiaro l'intento del libertino di privare le leggi del carattere di necessità legato al loro potere, universalmente riconosciuto nei paesi civili, di rigoroso controllo della società, quale ad esempio si andava attuando con l'assolutismo in Francia, finalizzato a una armoniosa convivenza tra gli uomini, e di esaltare per contrasto e paradossalmente la sregolatezza e il disordine come condizione per una diffusa felicità sociale.

Altrettanto paradossale e ironica è la successiva conclusione:

*Ma perché cercare esempi all'esterno quando possiamo dimostrare ciò tanto bene da noi stessi; ci fu mai un governo al punto di sregolatezza e di disordini della Francia e mai Stato dove i sudditi, se hanno tanta o poca fortuna, possano prendere più a loro agio e con più grande libertà i piaceri e le dolcezze della vita? Da ciò vediamo abbastanza evidentemente che l'osservanza delle leggi e delle regole [polices] è piuttosto contraria che favorevole al benessere e alla felicità di coloro che sono sottomessi ad esse.<sup>153</sup>*

La evidente ripresa e radicalizzazione in chiave scettica e comparatistica, da parte di La Mothe Le Vayer, delle considerazioni svolte invece da Montaigne secondo il criterio della legge di natura sui selvaggi del Brasile che vivono “senza lettere, senza legge, senza re, senza alcuna religione”, sulle nazioni del Nuovo Mondo che “senza magistrati e senza leggi vivono più legittimamente delle nostre” o sul “divino ordinamento (*police*) spartano di Licurgo senza alcuna istituzione né esercizio delle lettere”, oltre a mettere in evidenza la diversa prospettiva metodologica del libertino ne individua anche la diversa finalità politica che si palesa nella critica non solo degli eccessi e interessi colonialistici della monarchia spagnola connessi a un non giustificato eurocentrismo politico - culturale, ciò che è fortemente presente anche in Montaigne, ma dello stesso assolutismo e dei principi della ragion di Stato.

La ragion di Stato sarebbe dunque la più irrazionale forma di politica proprio perché pretende di fare della politica una scienza.<sup>154</sup>

Nel dialogo *De la politique* dell'*Oratius Tubero* Orontes [Le Vayer] nel rispondere alle tesi di Telamon, non si limita ad affermare scetticamente che anche la Politica non è scienza ma pone le basi delle successive argomentazioni sulla questione della ragion di Stato; contrapponendo alle utopie politiche e alle idee chimeriche della Repubblica platonica, dell'Utopia di Moro, della Città del Sole di Campanella, dell'isola di Bensalem di Bacone e di tutti coloro che “si sono divertiti a formare delle idee sul governo il cui prototipo non si trova che in cielo” le “solide” constatazioni empiriche e ragioni reali che riguardano la politica e il governo dello Stato, così esordisce:

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>154</sup> Sui passi di Montaigne cfr. *Essais* citt., II, XII, *Apologie de Raimond Sebond*, pp. 545, 552.

*A dire il vero, chi considererà come si deve i governi del tempo in cui vive e ne saprà penetrare i veri meccanismi; chi osserverà come la Sorte e la Fortuna ne hanno parte; e come è penosa l'attesa del successo e del periodico cambiamento, [queste] sono cose vane per uno spirito che conosce le cose solide; e [se osserverà] quali e quanto deboli sono le istanze che fanno agire queste grandi macchine degli Stati, senza dubbio quella persona sarà più toccata da pietà che da invidia per coloro che vedrà in una così miserevole occupazione [...].<sup>155</sup>*

Emerge fin da queste prime considerazioni una concezione della politica e quindi della storia intese come un insieme di eventi di cui non è possibile rintracciare un'origine e un ordine razionali, un principio forte e universalmente riconoscibile posto il quale sia possibile individuarne e definirne gli effetti e più in generale lo scopo e il fine ultimo: il mondo della politica e della storia è governato dal Caso e dall'irrazionalità del Caos.

A Telamon che aveva supposto che “il disprezzo della politica sarebbe necessariamente seguito dall'infelicità dei popoli e da una pubblica calamità” Orontes ricorda sarcasticamente che niente è stato tanto pregiudizievole al genere umano come “quei bei governi” che hanno causato guerre, tirannie, pestilenze e carestie e, dopo aver ricondotto tutto ciò all'unica possibile causa verosimile cioè alle “*fatalitéz de l'Etat*”, conclude con questa drastica critica all'universalismo delle regole della ragion di Stato:

*Convengo con voi che la Politica abbia i suoi assiomi e i suoi fondamenti generali, sebbene oltre al fatto che la diversità dei tempi, delle circostanze e degli affari, che hanno sempre qualcosa di individuale e di singolare, capovolge tutto quanto l'uso di queste massime generali, voi potete ancora tener per certo che essa non ha alcuna di quelle ragioni di Stato così certe che non abbia la sua contro ragione, né massima così bene accettata e estesa che non abbia la sua anti massima.<sup>156</sup>*

Questa critica, che riprende le parole usate da Montaigne per confutare la “scienza politica” machiavelliana e che si possono ritrovare significativamente nell'*Aristippe ou de la Cour* (1658 post.) di Jean Guez de Balzac futuro collega di La Mothe Le Vayer all'*Académie française*, viene ribadita con maggior forza al termine del dialogo:

*Ecco, Telamon, come procedendo scetticamente nella vostra bella Politica, ho trovato ogni cosa e quelle stesse che passavano per le più certe e ferme, piene di dubbi e di indecisioni. Questa pretesa Scienza dello Stato [...] non ha alcuno dei suoi principi così certi che la più piccola congiuntura di affari, il più piccolo accidente di fortuna e la più piccola diversità di tempo non scuota facilmente, né alcuna tesi o proposizione così costante sulla quale con una molto piccola appli-*

<sup>155</sup> *Quatre autres dialogues* cit., p. 245. Sul governo utopico p. 248. Sulla politica che non è scienza p. 254.

<sup>156</sup> *Op. cit.*, p. 262. Sulle “*belles polices*” p. 256. Sulle “*fatalitéz d'Etat*” p. 259.

*cazione della mente non si formi facilmente un'antitesi e un giudizio del tutto opposto o contrario.*<sup>157</sup>

L'insistenza scettica sulle infinite variabili derivanti dalle molteplici e minime cause che determinano le condizioni di governo di uno Stato e sul conseguente regno del Caso e della Fortuna nelle vicende umane, costituisce l'orizzonte interpretativo in cui La Mothe Le Vayer inserisce le considerazioni sulla Monarchia assoluta e sulla Storia; se non esistono una Ragione e una Natura universali né una Scienza certa e definitiva, se non esistono una Morale e una Religione assolute, il fondamento stesso delle Leggi e dello Stato è determinato dalla singolarità delle circostanze e non da un diritto naturale o da un ordine razionale o divino universalmente condiviso; il Mondo stesso e la Storia infine non sono governati secondo un fine provvidenziale ma sono in balia della Casualità.

*Assolutismo e libero pensiero.*

La rigorosa applicazione della metodologia e della critica scettica ad ogni aspetto della realtà e il suo esito di estremo relativismo fatalistico in ambito storico – politico, conducono il libertino a prendere le distanze oltre che ovviamente dalle teorie della monarchia per diritto divino anche dalle teorie della ragion di Stato e dello Stato assoluto che, come in Botero, tentavano di individuare nella varietà degli interessi dei sovrani una norma universale su cui fondare la scienza politica, o, come in Hobbes, individuavano un fondamento razionale universale nel patto tra il sovrano e i sudditi con cui giustificare l'assolutismo statale; così facendo si riportava alle proprie condizioni empiriche l'azione politica rendendo inutile o marginale il principio di sovranità e la figura stessa del monarca inteso come manifestazione e rappresentazione di quello stesso principio.

La stessa adesione alla politica assolutistica è in sé priva di senso e, constatata comunque l'aleatorietà della scienza politica, viene accettata fintantochè garantisca almeno la pacifica convivenza civile.

Nel dialogo *De la politique* dell'*Oratius Tubero* la lunga requisitoria contro la monarchia universale e la politica spagnola prende spunto da una citazione della *Pietra del paragone politico* (1614) di Traiano Boccalini il cui spirito critico di acuto moralista nei confronti delle monarchie cortigiane assolutistiche che si andavano formando e dei doveri dei sovrani, sembra ispirare non solo la successiva trattazione ma anche molta parte dell'opera politica di La Mothe Le Vayer.<sup>158</sup>

Alla considerazione sulla "piccolezza dello spirito umano [...] nella stima che fa di tutto ciò che riguarda le dominazioni della terra [...] immaginan-

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 339.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 281.

do che tutti i loro movimenti si fanno con peso e misura e che le più piccole cose sono concertate con straordinario raziocinio” segue quella sul fatto che vita e beni di tanti popoli dipendono da principi di minima importanza, mentre “non c’è legislatore che non abbia creduto di avere trovato il fine della Politica sebbene ciascuno abbia le proprie leggi particolari”; per concludere con un deciso richiamo alla limitazione dei poteri del Sovrano che riecheggia per un verso, ma in termini più radicali, il concetto di assolutismo temperato di Bodin, per l’altro le teorie dei monarcomachi.

Infatti - continua La Mothe - “se i Re sono al di sopra delle costituzioni di Triboniano, non cessano di avere quelle della ragione ancora al di sopra di essi” e, citando Seneca, “i Cesari appartengono alla Repubblica e non la Repubblica ai Cesari” secondo il principio di “obbligazione reciproca” col quale i vari popoli della terra hanno giudicato l’opera dei sovrani, fino al limite estremo degli insulari di Taprobane che, come tramanda Plinio, fanno morire il re colpevole di non aver rispettato quella obbligazione.<sup>159</sup>

Considerazioni simili vengono svolte anche in *De la liberté et de la servitude* (1643) dove viene ripresa ma accentuata la formula seneciana secondo cui “se la repubblica appartiene a Cesare, Cesare appartiene molto più alla repubblica” e ribadisce “la stretta obbligazione dei Re ai loro popoli”; la stessa analisi è presente in un’opera pedagogica e di circostanza come la già ricordata *Politique du Prince* (1653), scritta negli anni del suo precettorato del Delfino (1649-1659), dove nel primo capitolo, malgrado le precauzioni e la dichiarazione di principio che “il bene di ogni individuo e quello delle famiglie dipendono assolutamente da quello dello Stato” e che “ogni felicità non ha niente di solido e non può sussistere senza quella dello Stato”, afferma la necessità che in uno Stato ordinato “la Teologia fondi il riposo delle proprie contemplazioni sull’autorità delle Leggi Politiche”, per concludere, nel nono e ultimo capitolo, *De la puissance d’un Monarque*, con una concezione dell’assolutismo limitato che si rifà in linea teorica a Bodin, ma in cui la salvaguardia della proprietà privata è associata al dovere da parte del Re di praticare la giustizia e la bontà e di “fare un uso moderato e ragionevole della sua potenza”<sup>160</sup>.

Già nel dialogo sulla politica dell’*Oratius Tubero* La Mothe Le Vayer, trattando la questione di “quale dei tre modi di sovranità deve essere considerato migliore” e riconoscendo in natura lo Stato popolare tra le formiche, quello aristocratico tra le gru e monarchico nella “piccola sovranità delle api”, aveva osservato che “i Re della terra non sono tutti come quello delle api che non ha il pungiglione” e che “noi non obbediamo alla Legge né al Principe perché sono buoni e giusti, ma semplicemente perché quella è Legge e questo è Principe”, tanto che, come ci tramanda Plinio, “gli Etiopi non avevano che un cane per Re”<sup>161</sup>.

<sup>159</sup> *Quatre autres dialogues* citt. Sulla piccolezza dello spirito umano p. 286 e 291. Sulla ragione al di sopra dei Re p. 296. Sull’obbligazione reciproca pp. 297-298.

<sup>160</sup> Cfr. in *Sciences dont la connoissance...*, in *Oeuvres* citt., tomo I, parte II, pp. 300 *passim* e pp. 355-356.

<sup>161</sup> *Quatre autres dialogues* citt., pp. 264 e 324-325.

Questa distinzione tra Etica e Politica, che aveva già trovato con Montaigne un'identica definizione quando negli *Essais*, separando l'universalità della giustizia etica dalla relatività della giustizia politica, aveva affermato che “le leggi mantengono la loro autorità non in quanto sono giuste, ma in quanto sono leggi. Questo è il fondamento mistico della loro autorità; non ne hanno altro”, in La Mothe Le Vayer è da ricondurre a una difesa del principio di sovranità, considerato indipendente dalla persona che lo rappresenta e quindi dalla sua buona o cattiva volontà o dal suo arbitrio.<sup>162</sup>

Quindi dal punto di vista del Diritto se la sovranità della Legge e del Re non ha un fondamento naturale nè divino, come suggerisce il criterio scettico del verosimile adottato dal libertino, la sua legittimità risiede o in se stessa, secondo il dettato “mistico” ricordato da Montaigne, o nella persona che la rappresenta.

Se l'assolutismo e la scienza politica che lo giustifica non hanno valore in sé, lo riacquistano tuttavia quando il monarca obbedendo alle leggi dell'etica onora il patto istituito coi sudditi.

La prassi politica e la stessa realtà storica dell'assolutismo che tendeva a identificare lo Stato con la persona del monarca, porta La Mothe Le Vayer, quasi un ventennio dopo, a insistere nella polemica contro la “ragion di Stato” teorizzata dalla letteratura politica italiana e a tornare sui doveri del Sovrano, in quanto garante della giustizia delle leggi, e sulla conseguente necessaria convergenza tra Etica e Politica, pur nella loro reciproca autonomia; quasi a voler assimilare in tal modo le esigenze di fondazione di uno Stato moderno secondo i principi dell'assolutismo temperato di Bodin con la critica dell'arbitrio legato all'esercizio del potere e la moralizzazione della politica di Boccacini.

Nel *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler: n'avoir pas le sens commun* (1646), dopo aver ricordato che la Follia è compagna inseparabile della Ragione, afferma che “tutte le massime della Politica sono problematiche e le ragioni che gli Italiani chiamano di buon governo hanno sempre due volti differenti”.<sup>163</sup>

Nei *Petits traités* (1648), la lettera XXXVIII *Dei processi e dell'inosservanza delle Leggi* risolve la questione “se uno Stato governato da cattive leggi, ma certe e invariabili, valga più di un altro che le ha buone ma soggette a cambiamento” con una polemica contro il potere della *Gens de Robe* che col suo comportamento induce il popolo alla violazione delle leggi poiché “fa professione di essere al di sopra di esse”; nella lettera LIII *Sul potere sovrano*, dopo aver citato Bodin e ribadito la distinzione tra “*le commandement souverain et la probité, la Politique et la Morale*”, chiarisce con fermezza quali devono essere i limiti della ragion di Stato e dell'assolutismo:

*La ragion di Stato [...] penalizza il privato [le particulier] a favore*

<sup>162</sup> *Essais*, III, 13, p. 1203.

<sup>163</sup> *Petit traité sceptique*, in *Oeuvres* cit., tomo V, parte II, pp. 180 e 187.

*della comunità. Ma gli Italiani stessi, che fanno tanto caso a questa ragion di Stato, per quanto essa non sia in fondo che una pura considerazione d'interesse, ammettono che non deve essere usata che in estreme necessità e quando le vie ordinarie non possono aver luogo.*

Affrontando poi il tema dell'educazione dei monarchi egli afferma senza dubbio alcuno che “essi devono essere più giusti degli altri poiché distribuiscono la giustizia agli altri” e conclude esaltando il governo di Sparta che fu in grado di condannare Agesilao quando tentò di rafforzare arbitrariamente il proprio potere personale:

*Così non si troverà Impero sicuro e assoluto al pari di quello che piace ai popoli che gli sono sottomessi. E per quanto si disprezzino i Re di Sparta, non ne conosco di più illustre tra tutte le Monarchie [di quella] che vede un Agesilao condannato dagli Efori.<sup>164</sup>*

Delle tre qualità che nelle *Considérations politiques sur les coups d'état* (1639) Naudé attribuisce al monarca, “la force, la justice et la prudence”, La Mothe Le Vayer, diversamente dal suo sodale della *Tétrade* che privilegiava machiavellianamente la prudenza, esalta la giustizia come la virtù in grado di garantire la stabilità statale, ma soprattutto di legittimare e limitare al tempo stesso la sovranità assoluta del monarca; nel raffronto con l'opera di Naudé e con la sua convinzione della necessità storica dell'assolutismo e della prassi politica dell'uomo di Stato di violare il diritto ordinario in vista del “bonum commune”, le considerazioni di La Mothe Le Vayer sembrano manifestare al contrario la necessità di limitare quel potere e gli arbitri della ragion di Stato.

La stessa massima riferita alla sovranità da Bodin in *Les six livres de la République* (1576 ed. latina 1586) come “Summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas”, per quanto limitata dalla legge divina e naturale, è lontana dalla riflessione politica di La Mothe che, non riconoscendo né un legge divina operante nella storia né un principio universale legiferante la natura, identifica nella dimensione etica e nella “media via” scettica e mondana della morale laica il mezzo per fondare e limitare il potere politico in generale e l'assolutismo in particolare.

### *L'intellettuale e il popolo.*

Se anche in politica l'unico modo per limitare e controllare la forza è l'uso della ragione, la funzione del filosofo e dell'intellettuale in un regime assolutistico è quello di limitare e controllare l'abuso o l'uso personale del pote-

<sup>164</sup> *Petits traités en forme de lettres*, in *Oeuvres* cit., tomo VI, parte I, *lettre XXXVIII*, pp. 344 e 348, *lettre LIII*, pp. 488-489 e 494.

re da parte del Sovrano; se la “ragion di stato” tende a negare con la forza i diritti dei privati per garantire l’interesse pubblico o l’ordine sociale, il ruolo del filosofo è quello di difendere quei diritti relativi ai singoli contro ogni ingiustificato assolutismo politico e ogni universalismo morale o religioso.

La sfiducia nella politica che caratterizza il *Grand siècle*, lo smarrimento e il nichilismo che affiorano nell’individualismo dell’intellettuale libertino non sono disgiunti tuttavia dall’esigenza di ipotizzare una possibile e verosimile via d’uscita a quella situazione.<sup>165</sup>

La difesa della libertà di coscienza e di giudizio che è diffusa in tutta l’opera di La Mothe Le Vayer non è mai disgiunta dall’esigenza, ereditata dal programma dei *politiques*, di subordinare alla sovranità dello Stato le possibili forze centrifughe, in primo luogo quelle legate alla religione, che potrebbero comprometterne la stabilità.

Si è già visto però che la monarchia assoluta di Francia, almeno da Richelieu in poi e per ciò che riguarda il movimento libertino fino alla revoca dell’editto di Nantes nel 1685, si stava decisamente dirigendo verso una soluzione “confessionale” del problema politico avvalendosi dei principi dottrinali della religione cattolica e associando a sé nella gestione del potere quelle forze cattoliche che meglio si adattavano agli scopi dell’assolutismo, come i gesuiti.

In questo vasto disegno politico, di controllo delle coscienze e dei comportamenti, assumevano un grande peso i principi generalmente accettati e tradizionalmente praticati dall’opinione pubblica, risultavano essenziali quel *consentement universel* e quel *sens commun* di cui il governo monarchico intendeva avvalersi per attuare un sicuro e totale controllo della società e contro il quale invece il libertino La Mothe si oppone difendendo la libertà del dubbio e del dissenso.

La già ricordata *lettre de l’Auteur* dell’*Oratius Tubero* acquista il valore di manifesto del libero pensiero nel contrapporre “la forza della verità e della ragione all’approvazione della moltitudine e di un secolo ignorante e perverso”, nel riproporre (sulla scorta di Lucio di Patre, Luciano, Apuleio e Machiavelli) la mitologia dell’asino le cui “virtuose qualità scettiche” sono contrapposte alle “persuasioni volgari” come affermerà in un dialogo successivo dedicato appunto alle sue “rare ed eminenti qualità”, nel contrapporre infine le opinioni del volgo (*le vulgaire*) che comprende allo stesso titolo, come ricorderà altrove, “il Cavaliere, il Magistrato e il Contadino” al “Galantuomo [*l’honneste homme*] amante della verità”.

Nel dialogo *De la philosophie sceptique* insiste ancora sulla “moltitudine di spiriti popolari impertinenti e malfatti” che popolano le società e afferma che “il Gentiluomo, l’Artigiano, il Principe, il Magistrato, il Lavoratore non sono sotto questo aspetto che una stessa cosa”<sup>166</sup>.

<sup>165</sup> Su questi temi cfr. anche R. Schnur, *Individualismo e assolutismo*, Milano 1979, soprattutto il cap. II sull’Accademia puteana di Le Vayer e il cap. III sulla “sospensione” filosofico-politica dei libertini.

<sup>166</sup> *Cinq dialogues* cit., pp. 6-7 e il quarto dialogo *Des rares et éminentes qualités des Asnes de ce temps*. Nel *De la philosophie sceptique*, cfr. p. 58.

Né meno vibrato è il giudizio espresso da Orasius [Le Vayer] nel *Banquet sceptique* dove, riconosciuta l'incompatibilità tra la filosofia e "quelli che danno peso alle cose per la loro autorità e moltitudine", così conclude:

*I Principi, i Grandi dello Stato, i primi Funzionari e tutti i Magistrati insieme, rimproverano la nostra modesta afasia? [...] E noi abbiamo grande pietà di loro tutti insieme e ridiamo di buon cuore della loro vana e debole arroganza.*<sup>167</sup>

Proseguendo in questa polemica il dialogo *De la vie privée* introduce uno dei temi più significativi della morale del *libertinage érudit* in relazione alla vita sociale e politica, quello del ritrarsi nella libertà della coscienza individuale e dei colloqui privati tra pochi *esprits forts*, come erano i componenti della Tétrade: prendendo spunto da un passo del *De vita beata* di Seneca ("*Vulgus tam chlamydatos quam coronatos vocantes*") Hesychius [Le Vayer] interloquisce dicendo:

*Sappiate che né le più alte dignità dello Stato, né le prime cariche del Louvre, né le più importanti cariche di un palazzo, impediscono a un uomo di far parte del popolo [peuple].*

E più oltre contro "i mezzi sapienti e i pedanti contenziosi" della vita pubblica e della politica esalta "il riposo e il silenzio di una vita privata [*particulière*]" e il "*bene vixit qui bene latuit*" che riprende il *lâze biôsas* epico-cureo.<sup>168</sup>

Il popolo non è quindi né l'insieme del corpo sociale su cui e per cui si esercita la sovranità, né una classe sociale particolare, ma una categoria culturale o psicologica nella quale non prevale la ragione ma la forza indiscussa dell'opinione:

"Il popolo – dice La Mothe nel *Doute sceptique* del 1667 trattando il tema 'se lo studio delle Belle Lettere è preferibile a ogni altra occupazione' – questa Bestia con tante teste differenti, è il padrone del nostro modo di parlare e di tutto ciò che compone la nostra più alta Eloquenza [...] è il ditatore perpetuo delle opinioni".<sup>169</sup>

Perciò nello *Hexameron rustique* il popolo e la moltitudine sono, con la loro ostinazione e arroganza, all'origine delle opinioni, degli abusi e delle imposture religiose, dei conflitti che mettono in pericolo l'ordine sociale.

La polemica neanche troppo nascosta nei confronti della tesi secondo cui il vincolo religioso garantisce l'ordine e la coesione del corpo sociale e di conseguenza è il mezzo migliore di cui avvalersi per governare, oltre a riprendere il motivo dell'impostura religiosa caro all'ambiente libertino,

<sup>167</sup> *Cinq dialogues* cit., pp. 165-166.

<sup>168</sup> *Op. cit.*, pp. 180 e 214-215.

<sup>169</sup> *Doute sceptique si l'étude des belles lettres...*, in *Oeuvres* cit., tomo V, parte II, p. 418.

contesta la prassi assolutistica legata sempre più a forze e conflitti confessionali nell'assicurarsi la stabilità politica.

Non sono lontani gli anni in cui la Cabala dei devoti e la Confraternita del Santissimo Sacramento rilanciavano il fanatismo cattolico contro gli ugonotti e la miscredenza libertina, in un clima d'inquisizione che aveva avuto il suo culmine tra il 1640 e il 1655.<sup>170</sup>

Il sesto dei *Soliloques sceptiques*, che chiudono la vasta opera scettica di Le Vayer e che si ricongiungono nella libertà di pensiero e nell'indagine politica sulla realtà all'*Oratius Tubero* dell'esordio, rappresenta l'analisi critica più circostanziata della tirannia popolare dell'opinione e, indirettamente ma chiaramente, dell'uso politico che ne fanno la religione e l'assolutismo monarchico insieme. Questi i passi più significativi che merita ricordare per l'acutezza dell'osservazione e la portata polemica dell'argomentazione:

*L'opinione è stata definita molto bene da Eraclito ieràn nosòn, sacrum morbum; è una malattia popolare una epilessia che merita questo nome poichè occupa e infesta la più nobile e la più sacra parte dell'uomo, che è l'anima [...]. Essa lo fa con tanto attaccamento e fermezza da dar luogo al termine ostinazione che è un male di caparbieta pressochè insormontabile. Ma non bisogna credere che sotto questo appellativo di popolo sia compresa soltanto la parte più bassa delle comunità. Il volgo, visto che ci si serve ancora di questo termine per designare gente di bassa lega, è spesso tutt'altra cosa di ciò che si pensa. La porpora e il cordon bleu talvolta ne fanno parte [...]. Tant'è che quando la maggior parte della gente ha sposato un'opinione una volta, per assurda che sia, e che, parlando come si fa al di là delle Alpi, il Mondo è infinocchiato da una opinione, la sua falsità non la fa quasi abbandonare; al contrario spesso ci si irrigidisce tanto più a mantenerla quanto più è irragionevole e assolutamente contraria alla verità, che non è né considerata né compresa dalla folle e ignorante moltitudine: contrariamente a ciò che si immagina che ci sia più abilità a mantenere il falso che il vero. La pena è che questa testardaggine è molto contagiosa e fa inciampare gli uni sugli altri nella folla coloro che ne sono colpiti, senza che siano coscienti del loro male, anzi credendo sempre di non avere che dei buonissimi pensieri. Ora, il mezzo per guarire la loro infermità non è quello di stabilire l'incertezza di tutte le cose, poichè se tutto è dubbioso essi sono scusabili nel non abbandonare le loro fantasie erronee per adottarne altre che non valgono di più. Così la cosa migliore sarà di lasciare il mondo com'è e di seguire il precetto che san Paolo dà a Timoteo di non accalorarsi in dispute faziose [...]. Se credete di aver ragione contro un antagonista che la disprezza o che non la intende, cedetegli la vittoria ridendo [...]. In verità c'è qualche motivo sembra per sostenere che la ragione è contro l'ordine della natura visto che gli uomini ragionevoli non sembrano meno rari dei mostri.*<sup>171</sup>

<sup>170</sup> *Hexameron rustique* cit., sesta giornata, pp. 241 segg. Sugli anni in esame, cfr. W. I. Stankiewicz, *Politics and Religion in Seventeenth Century in France*, Univ. of California Press 1960, pp. 151 segg.

<sup>171</sup> *Soliloques* cit., pp. 37-41.

Dunque, secondo La Mothe i tempi non sembrano favorevoli perché la ragione faccia sentire la sua voce contro il clamore e l'arroganza delle opinioni e dei pregiudizi, contro l'accettazione supina della tradizione o l'irragionevolezza delle dispute dogmatiche; anche perché, come già aveva osservato Charron, sarebbe una pretesa tipicamente dogmatica voler persuadere gli altri a tutti i costi, soprattutto conoscendo come la "seconda natura" della *coutume* condiziona la moltitudine degli *esprits foibles* attraverso le leggi della politica e i dogmi delle religioni. Perciò La Mothe Le Vayer sembra voler seguire il consiglio di Charron che bisogna lasciare il mondo dov'è.<sup>172</sup>

Tuttavia, quando nella *Vertu des payens*, difendendo la sospensione scettica del giudizio di Pirrone, afferma che il dubbio non è causa della rovina delle *polices*, mentre sono le dispute teologiche dei dogmatici che turbano la convivenza civile; o quando nel *Discours pour montrer que les doutes* del 1651, quasi in opposizione all'idea di un popolo schiavo e insieme padrone delle opinioni correnti e del consenso comune, afferma che "la Repubblica delle Lettere è assolutamente popolare" poiché "ognuno è accolto per dare il suo parere" e si dichiara "grande nemico della costrizione", Le Vayer, pur avendo consapevolezza che il "modesto" dubbio dello scettico non può turbare o modificare l'ordine statale perché non ha lo stesso potere popolare del dogmatismo delle opinioni, specie quando sono rafforzate dall'investitura religiosa, non rinuncia a proporre il modello laico della *République des lettres* cioè della libertà di coscienza e di giudizio dell'intellettuale, dell'*honneste homme*, più sicura per la sicurezza dello Stato della "rabies theologorum", dell'irrazionale dogmatismo religioso.

Malgrado il pessimismo della ragione La Mothe Le Vayer non rinuncia quindi a pensare che sia possibile un assolutismo laico, una monarchia illuminata dalla ragione.<sup>173</sup>

Lo scetticismo con il suo *milieu de raison* e col suo criterio del *vraisemblable* si adatta bene sia alla "mediocrità" delle virtù morali e intellettuali sia a quelle della politica evitando ogni contrapposizione dogmatica e quindi ogni fanatico turbamento del corpo sociale come al contrario avevano dimostrato le guerre di religione e confermavano i rinnovati conflitti dottrinari e confessionali ma anche, nell'antichità come nei tempi recenti, le dispute sterili e ostinate, contrarie allo spirito della *République des lettres* e legate all'esercizio fazioso della Retorica e dell'Eloquenza fatto da pedanti, sofisti e *demi - savants*.

Nel riprendere questi motivi critici nei confronti della Retorica, ereditati da Agrippa di Nettesheim e da Montaigne, La Mothe vuole rivendicare la funzione mediatrice e non "affermativa" del pirronismo, la sua autonomia ed equidistanza di giudizio tra opinioni opposte, l'unica secondo lui in

<sup>172</sup> Sull'aspetto antidogmatico del pensiero di Charron cfr. T. Gregory, *Il libertinismo della prima metà del Seicento*, pp. 14-15, in AA.VV., *Ricerche su Letteratura libertina e letteratura clandestina nel '600*, Firenze 1981.

<sup>173</sup> *De la vertu des payens* cit., pp. 292-300 e *Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences* cit., pp. 17-23.

grado di superare e risolvere i conflitti sociali e politici.<sup>174</sup>

“Vi dirò di più – puntualizza ancora La Mothe Le Vayer nella lettera CXXIV *Du prix de la sceptique* dei *Petits Traités* – che secondo il mio modo di vedere gli scettici hanno una meravigliosa rassomiglianza con quegli animali che si chiamano anfibi perché passano da un elemento all’altro senza difficoltà e senza alcun pregiudizio. Questi indifferenti prendono allo stesso modo le opinioni talvolta degli uni talvolta degli altri a seconda che sembrano loro più o meno verosimili, ma sempre senza parzialità...Così si adattano tranquillamente in tutti i luoghi dove trovano non il vero, né il certo, ma solamente le apparenze di un discorso ragionevole”<sup>175</sup>.

La convinzione di La Mothe è che il pirronismo, proprio perché più di ogni altra filosofia è in grado di interpretare la varietà e il mutamento di tempi, luoghi e circostanze che determinano il divenire della realtà e della storia, è anche il più idoneo a non cadere nella schiavitù paralizzante e sclerotizzante della faziosità e delle verità dogmatiche del volgo dei pedanti, dei dogmatici e dei superstiziosi asserviti alla *coutume*. Per questi motivi il dubbio in definitiva rende liberi.

Era forse proprio quest’opera di moralizzazione, modernizzazione e di laicizzazione della società e dello Stato che La Mothe Le Vayer intendeva o pensava di poter mettere in pratica con la sua partecipazione alla vita politica e accademica; anche se essa entrava in conflitto con i principi dell’epicureismo che escludono per il saggio la partecipazione alla vita politica e che rimangono comunque quelli a cui infine rimane fedele.

Le sue critiche alla vita di Corte sono esplicite e suonano difesa della libertà del singolo e del far parte per se stessi contro la coercizione del potere e contro le invidie e le dissimulazioni mondane; rimangono particolarmente significative le pagine dedicate a questo argomento in *De la liberté et de la servitude* (1643), dove dopo aver trattato nel capitolo quarto “della libertà filosofica”, insopportabile ai governi e dopo aver definito Epicuro “il più libertino di tutti i filosofi”, nel capitolo quinto “sulla servitù della Corte” La Mothe ne parla come “un mare pieno di corsari, un luogo di perpetua dissimulazione” dove “non c’è nulla a cui il cortigiano non si sottometta, con una rinuncia volontaria alla libertà”, nella Corte più ancora forse che nella Religione si verifica “la completa rinuncia a ogni movimento della nostra personale volontà”.<sup>176</sup>

<sup>174</sup> Per la critica alla Retorica nei modelli politici di Sparta, Atene e Roma, cfr. Agrippa di Nettesheim, *De incertitudine* cit., caput VI, *De Rhetorica*, pp. 28-31. Montaigne, *Essais* cit., I, chap. LI, *De la vanité des paroles*, pp. 341-343. Nelle *Considerations sur l'éloquence française de ce temps* (1638) in *Oeuvres* cit., tomo II, parte I, pp. 303-304, La Mothe riprende il testo di Montaigne. Dell’opera di Agrippa certamente La Mothe ha avuto presente il capitolo LV *De Politica*, con gli esempi sui costumi degli ateniesi e dei romani, come pure la massima relativistica del capitolo LIV *De Morali Philosophia*: “*Quod nobis iustum altis iniustum sit, pro cuiusque temporis, loci, status, hominum opinionibus, vel legibus*”, in *Op. cit.*, p. 118.

<sup>175</sup> Cfr. *Petits Traités en forme de lettres*, in *Oeuvres* cit., tomo VII, parte I, pp. 383-384. L’importanza metodologica e mediatrice tra opinioni opposte dell’erudizione “anfibia”, riportata alla considerazione di Campanella “*che la sola scoperta del nuovo Mondo ci dovrebbe obbligare a una nuova filosofia*”, è ribadita nel *Doute sceptique* del 1667, cit., p. 379.

<sup>176</sup> *De la liberté et de la servitude*, in *Oeuvres* cit., tomo III, parte I, pp. 222, 228-229.

Queste considerazioni che La Mothe Le Vayer faceva sei anni prima di fare anch'egli il suo ingresso a Corte rimangono tali anche negli anni successivi quando nei *Petits traités en forme de lettre* (1659 - 1660) nella lettera *LIII Du commandement souverain* ad esempio definisce la Corte "una vera lotteria".<sup>177</sup>

La vita di Corte tuttavia non è che il riflesso della situazione sociale, se non della stessa condizione umana, come traspare dalla *Conclusion* dell'opera:

*Se la servitù della Corte, diametralmente opposta alla libertà filosofica, avvince tanta gente, come ci siamo sforzati di far vedere, non si può ben concludere che non c'è nessuno che sia assolutamente libero? [...] Stando così le cose ognuno deve contentarsi della condizione di vita alla quale si trova portato, o può essere legato.*<sup>178</sup>

Se le condizioni esterne della vita pubblica, dove prevale la follia e l'irrazionalità del *vulgaire*, non permettono l'attuazione della libertà filosofica e se le istituzioni politiche e religiose sono regolate in ultima analisi dalla forza delle opinioni, dalla *coustume* e dalla ragione dogmatica, l'unica possibilità per salvaguardare la libertà dell'*honneste homme* e della ragione dubitante sottratta alla turba e alla moltitudine delle opinioni, è legata alla dimensione della vita privata e all'interiorità della coscienza.

### *La doppia morale.*

Lo sguardo smaliziato e libero da pregiudizi del libertino riconosce nella *coustume*, cioè in quell'insieme di tradizioni, norme e dottrine sottratte al controllo e al giudizio razionale, considerate e difese come verità assolute, il potere di condizionare le credenze religiose, i comportamenti morali e civili, di determinare la struttura della vita sociale e politica, di assicurare e rafforzare il potere avvalendosi dei falsi principi del "buon senso" del "senso comune" o del "consenso universale"; ma riconosce anche che, non potendo combattere con successo la tirannia e la servitù delle opinioni, rimane come media via praticabile l'accettazione della servitù della vita pubblica nell'ossequio esterno al costume e alle leggi per un verso e il rifugio nella libertà filosofica della coscienza interiore per l'altro.

Di fronte all'oppressione delle istituzioni, alla censura del regime assolutistico e all'impostura politica della religione, alla sua Inquisizione e al suo bigottismo, il saggio scettico - libertino sceglie il disimpegno, il silenzio o l'allusione dotta ed erudita, non l'opposizione aperta, ritenuta in quelle circostanze politicamente inopportuna e contraria eticamente all'ideale

<sup>177</sup> *Petits traités en forme de lettres*, in *Oeuvres* cit., tomo VI, parte I, p. 491.

<sup>178</sup> *De la liberté et de la servitude*, *ivi*, p. 238.

individualistico – edonistico della *tranquillitas animi*.

D'altra parte la massima epicurea *Intus ut libet foris ut moris est* era già stata teorizzata e messa in pratica da uno dei maestri italiani del libertinismo come Cremonini, in contatto con Des Barreaux, Théophile de Viau e lo stesso Naudé, ma soprattutto aveva trovato un'ampia trattazione e giustificazione etico – politica in Charron.<sup>179</sup>

Nel secondo libro della *Sagesse* ad esempio, dopo aver individuato come prima regola per il saggio quella di “fuggire soprattutto la turba, la compagnia e la conversazione del volgo e del popolo che è contagiosa e dannosa” e di “tenere per sospetto tutto ciò che piace ed è approvato dal popolo.. sgravando la propria anima da tutti i vizi e opinioni popolari”, passando alla “seconda disposizione alla saggezza”, contro i dogmatici “affermativi che vogliono dominare il mondo e dirigerlo a bacchetta” oppone il saggio “che è altro dentro di sé di quanto non mostri al di fuori: infatti se fosse esteriormente come è interiormente urterebbe troppo la gente; se fosse interiormente come è esteriormente non sarebbe più saggio, giudicherebbe male, sarebbe corrotto nello spirito. Egli deve comportarsi esteriormente per il rispetto pubblico e non offendere nessuno secondo quanto richiedono la legge, la *coustume* e le cerimonie del paese e interiormente giudicare in verità ciò che è, secondo la ragione universale”<sup>180</sup>.

Se si esclude il riferimento alla ragione universale, che rimanda all'ideale etico – politico dello stoicismo, La Mothe condivide le stesse “disposizioni alla saggezza” del suo maestro e, distinguendo la morale pubblica dalla morale privata, quasi reinterpretando in chiave etica la teoria della “doppia verità” con cui Pomponazzi e l'aristotelismo averroistico distinguevano fede e ragione, contribuisce a consolidare quell'autonomia di giudizio sia etica sia religiosa sia politica che sarà la caratteristica principale della coscienza laica.

La vera saggezza e probità (*vraye prud'homme*), che Charron individua nella facoltà di giudicare e nell'autonomia della volontà e dell'anima, è propria degli *esprits forts et genereux*, in opposizione agli *esprits feminins simples et populaires* che pretendono di derivare la probità dalla pietà, la morale dalla religione, e coincide con l'ideale dell'*honnête homme* libero pensatore più volte espresso da La Mothe Le Vayer.<sup>181</sup>

Ma la dissociazione della sfera pubblica da quella privata, la “decadenza dell'etica comunitaria”, l'isolamento politico e la solitudine sociale del libertino acquistano in Le Vayer una rafforzata valenza etico – politica quando alla formula “l'*exterieur au peuple avec reservation du dedans*”, presente nei dialoghi *Le banquet sceptique* e *De la philosophie sceptique* dell'*Oratius Tubero*, viene accostato in una delle sue ultime opere, le

<sup>179</sup> Su Cremonini e la chiara analogia col comportamento di Le Vayer è significativa questa testimonianza di Patin: “Egli nascondeva abilmente il proprio gioco: di nulla aveva pietà e tuttavia voleva essere considerato pio. Una delle sue massime era: dentro di te come preferisci, all'esterno secondo il costume”. Cfr. *Naudeana et Patiniana*, Amsterdam 1705, p. 57.

<sup>180</sup> Cfr. *De la Sagesse* cit., II, cap. I, pp. 6-7 e cap. II, pp. 12 e 14.

<sup>181</sup> *Op. cit.*, II, 3, p. 33 e II, 5, pp. 64-65.

*Observations diverses sur la composition et sur la lecture des livres* (1668), un riferimento all'Oriente particolarmente significativo per comprendere l'apparente conformismo libertino e più in generale la crisi dell'intellettuale e della società secenteschi; nel denunciare infatti, sull'esempio di Charron, la "falsa probità" usata per nascondere una realtà viziosa, ricorda che "la buona morale ci insegna che bisogna detestare il vizio senza odiare il vizioso poiché comportandosi diversamente ci si dichiarerebbe nemico di tutto il genere umano" e loda a questo riguardo Confucio, ma poco oltre introduce nuovamente un riferimento a Xaca, "il più grande filosofo di tutto l'Oriente" come l'aveva definito nel dialogo *De la divinité* dell'*Oratius Tubero*, sottolineando lo sdoppiamento della sua dottrina, esteriore e favolosa per il popolo, interiore e segreta per pochi, che distrugge ciò che la prima stabilisce.

I successivi riferimenti a Polibio, assimilato alla filosofia di Xaca quando sostiene che in una repubblica di genti virtuose non ci sarebbe bisogno delle opinioni favolose degli dei, a Epicuro per introdurre la diversità delle usanze e all'opinione di Licurgo secondo cui l'ozio è il più bel mestiere che possono esercitare uomini liberi e generosi, completano il quadro concettuale dal quale prender le mosse per comprendere la "solitudine mondana" del libertino La Mothe Le Vayer libero pensatore ma anche il suo spirito "militante" e insieme nascosto.<sup>182</sup>

Sul tema classico della vita contemplativa opposta alla vita attiva e sulla solitudine come filosofico distacco dalla società ed emancipazione critica dai luoghi comuni si era già espresso Montaigne nel capitolo *De la solitude* degli *Essais* e adottando la stessa ottica filosofica Charron indica nella *tranquillité d'esprit* il sommo bene per il saggio come coronamento del suo perfezionamento morale secondo una istanza stoica di liberazione interiore e di recupero di principi naturali e universali.<sup>183</sup>

In Le Vayer, che nega scetticamente e più nettamente un fondamento naturale e universale delle norme etico – giuridiche e riconduce ogni codice di valori al processo storico che l'ha generato, la solitudine e l'isolamento filosofico costituiscono la dimensione autonoma della coscienza in quanto tale nella sua individualità senza altri principi che la giustifichino e costituiscono quindi l'alternativa etica alla prevaricazione della politica; nell'opera di La Mothe Le Vayer è possibile intendere come sia presente, dietro un appa-

<sup>182</sup> Cfr. *Observations diverses...*, in *Oeuvres* cit., tomo II, parte I, pp. 380-386. Sulla falsa *prud'homme* e l'ingannevole esteriorità delle azioni per giudicare la moralità o immoralità di un individuo in Charron cfr. *De la sagesse* cit., II, 3, pp. 31-33 e II, 5, pp. 63-65. Sullo spirito servile dei cortigiani sulla loro dissimulazione e nascondersi dietro una maschera cfr., III, 10, p. 81. Il tema della decadenza dell'etica comunitaria nel Seicento è ritenuto centrale da A. M. Battista, *Come giudicano la "Politica"...* cit., pp. 28-30.

<sup>183</sup> Cfr. *Essais* cit., I, 39, pp. 274-286. Sulla "solitudine mondana" cfr. G. Macchia, *La letteratura francese*, tomo II, *Dal Rinascimento al Classicismo*, Firenze 1970. Sulla "decadenza dell'etica comunitaria" e i riferimenti a Le Vayer cfr. A. M. Battista, *Come giudicano la "Politica" libertini e moralisti nella Francia del Seicento*, in *Il Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano Napoli 1980, pp. 28-38, 44, 52-55. Sullo spirito "militante" del libertinismo cfr. R. Pintard, *Le Libertinage érudit...* cit., I, p. 576; Charron, *De la Sagesse* cit., II, 42, pp. 18-19.

rente isolamento e conformismo, l'esigenza di garantire e tenere in vita una comunità di liberi pensatori alternativa alla società "urbana" e particolaristica governata dalle opinioni popolari, la necessità di costruire una morale laica autonoma rispetto ai dogmatismi e agli interessi politici oltre che religiosi, la volontà di partecipare agli ideali cosmopolitici della *Republique des Lettres* aperta nel proprio policentrismo culturale e in antitesi alla chiusura eurocentrica: è la protesta razionalista dell'élite intellettuale libertina contro una concezione organicistico - irrazionalistica della monarchia assoluta.<sup>184</sup>

La forte critica al potere dell'assolutismo di Stato che Le Vayer svolge, avvalendosi anche dell'interpretazione epicurea della convenzionalità delle leggi e del concetto di giustizia legato all'utile, non contesta il suo potere coercitivo e istituzionale di garante dell'ordine sociale ma la tendenza che si andava manifestando in quel periodo storico a porre lo Stato come organismo superiore e anteriore agli individui, depositario di valori etici o religiosi considerati veri e universali ma in realtà imposti irrazionalmente e mantenuti per tradizione.

La necessità di salvaguardare l'autonomia della morale privata e individuale rispetto all'eteronomia della morale pubblica condizionata dall'assolutismo statale e religioso, risponde all'esigenza di separare l'etica dalla politica, ma forse ancor più, di tentare di riportare la politica all'etica, di laicizzare lo Stato dall'interno, senza turbare l'ordine pubblico e la pace sociale, come era successo nei *Coups d'Etat* causati da motivi e interessi religiosi.

Il richiamo di Le Vayer alla solitudine e all'isolamento scettico nei confronti della *populace* non è quindi solamente il riflesso di una decadenza dell'etica comunitaria che caratterizza il Seicento nei più diversi ambiti culturali e filosofici, né è il frutto di un radicale ed elitario individualismo solipsistico ed erudito, ma testimonia la necessità di opporre alla tirannia della *coutume*, ai dogmatismi religiosi e agli assolutismi politici la libertà della coscienza morale che si attua in una libera associazione di individui.

La *Tétrade* e l'Accademia dei Dupuy a cui partecipava Le Vayer, le Biblioteche e i vari circoli libertini e cenacoli scientifici costituivano altrettante comunità di liberi pensatori in cui prende forma, sotto la copertura delle stesse istituzioni, talora anche religiose, una concezione laica della morale e dello Stato non disgiunta da un cosmopolitismo che, in quanto estraneo da istanze neostoiche e universalistiche, si connota come relativismo culturale che supera la stessa dimensione dell'amor di patria inteso come miope o cieco attaccamento alle proprie tradizioni o pregiudizi.

“L'amor di patria – afferma Le Vayer nella lettre LXXVII *De l'eloignement de son Pays* – non è tutto ciò che il borghese grossolano e sedentario si dà talvolta a intendere e questa passione che Ovidio esiliato poneva al di

<sup>184</sup> Sull'individualismo libertino visto invece come sostegno dell'assolutismo, cfr. A. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna* cit., p. 433 segg. e in generale il cap. su Cartesio e la crisi libertina; R. Schnur, *Individualismo e assolutismo* cit., pp. 93-101.

sopra di ogni ragione è forse quella che tra tutte ha meno fondamento e che si deve il più facilmente superare col minimo uso della nostra cara Filosofia [la filosofia scettica]. In effetti, se la considerate come un certo piacere fisico che ci lega d'affetto a questo pezzo di terra che abbiamo per prima calpestata [...], c'è nulla di più ridicolo?"<sup>185</sup>.

Anche in questo caso la polemica non è tanto sociale quanto culturale, ciò che viene contestata non è la borghesia ma la sedentarietà, quella pigrizia fisica legata ai piaceri rassicuranti del proprio mondo che è spesso compagna della pigrizia intellettuale e quindi della grossolanità nel giudicare: la critica agli interessi e alla ragion di Stato porta con sé anche quella agli interessi del singolo cittadino, alla sua passione civile, non più considerata secondo l'umanesimo civile rinascimentale come una virtù politica ma come angusto moralismo e gretto o fazioso particolarismo.

A una società statica tipica dell'assolutismo politico, cristallizzata nei comportamenti e falsi valori alimentati dalla *coustume*, intesa sia come consuetudine sia come modo di pensare, il libertino contrappone una società dinamica non centrata sulla tradizione, un mondo intellettuale che, valorizzando l'individuo in alternativa all'omologazione del potere politico, sa pensare il mondo e non solo il proprio Paese.

“Noi vediamo ogni giorno – ricorda Le Vayer in uno dei suoi *Opuscules ou Petits traités* – persone così attaccate a questa vita civile che sembra che ignorino cos'è la vita umana. Considerate coloro che dedicano tutta la loro attenzione e le loro cure agli interessi di Stato o ai loro particolari; troverete che sono altrettanti ciechi volontari per tutto ciò che il mondo ha di bello e per tutte le meraviglie della natura”<sup>186</sup>.

In questa prospettiva la critica di La Mothe Le Vayer, con il suo astensionismo politico di stampo epicureo, col suo “orientale” distacco da passioni ambiziose e il suo ritrarsi “tantrico” (non a caso il riferimento a Xaca) in una ristretta cerchia di iniziati, non è assimilabile alla contestazione diffusa anche in altri ambienti culturali del modello di società prevalentemente adottato nel proprio secolo; la sua dissociazione nei confronti della collettività e della società politica si differenzia sia da quella di Charron, che ripropone l'ideale del saggio stoico adattato al cristianesimo, sia da quella giansenista, che rifiuta la mondanità in nome di una più intima e rinnovata spiritualità cristiana, sia ancora da quella degli ambienti aristocratici che intraprendono la strada della licenziosità poetica e di costume, per fare gli esempi più significativi: la sua separazione scettica avviene in nome di un ideale etico-politico laico, libero cioè sia da radicali chiusure edonistiche sia da ecumeniche ipoteche religiose.

In questo senso l'individualismo elitario libertino del Le Vayer non è neppure riconducibile a un fattivo e sostanziale sostegno dell'assolutismo ma

<sup>185</sup> Cfr. *Petits traités en forme de lettres*, in *Oeuvres* cit., tomo VI, parte II, p. 231.

<sup>186</sup> Cfr. *De l'action et du repos*, in *Oeuvres* cit., tomo II, parte II, p. 165; è il secondo della seconda parte degli *Opuscules* dedicata a Naudé.

pone le basi e prepara il manifestarsi del pensiero laico come difesa della libertà di pensiero in opposizione ai poteri esterni, dalla *coutume* allo stesso Stato assoluto, che la possono limitare o negare.

La libertà filosofica di Le Vayer, così lontana dai riformatori per natura dogmatici che pretendono di convincere il mondo e imporgli una verità che ritengono di possedere, come lo è dal popolino che, come già sosteneva Charron, non avendo oltrepassato la periferia della propria città pensa che tutti debbano vivere come lui, si caratterizza come conoscenza del mondo e della natura umana, dell'infinita varietà dei popoli in nome di un cosmopolitismo che è nutrito di viaggi, di relazioni e di storie da altri mondi, antichi o moderni, "selvaggi" o "civili", vicini o lontani; è la libertà errante, nel senso più completo del termine, di uno dei più significativi moralisti del XVII secolo.

Con La Mothe Le Vayer si delinea quindi chiaramente, insieme agli ideali cosmopolitici della *République des lettres*, un'idea laica di tolleranza estranea all'orizzonte religioso e ai dibattiti teologici della Riforma, lontana culturalmente dai *libertins spirituels* criticati da Calvino, libera dai miti del dogmatismo fazioso e particolaristico all'origine di guerre, persecuzioni e intolleranze, protagonista nella costruzione dell'idea moderna di Europa e di Occidente.

D'altra parte l'idea del viaggio come allontanamento e distacco dal proprio paese e dalle proprie abitudini per conoscere altre realtà permetteva di confrontare, di trovare analogie o differenze e di ottenere una più ampia prospettiva critica nei confronti di ciò che era considerato naturale e insostituibile nella propria cultura; perciò era uno degli aspetti più tipici e contestati del libertinismo.

Mentre da parte di tutta l'apologetica cristiana il viaggiare, a cui è strettamente legata la curiosità, la *libido sciendi* condannata da sant'Agostino, è visto come causa di un indifferentismo religioso che conduce al libertinismo e all'ateismo, di un relativismo culturale che porta al disordine morale e politico, si può affermare quindi che tutta l'opera di Le Vayer è un viaggio filosofico attraverso la storia dell'Umanità, raccogliendo le storie di Vecchi e Nuovi Mondi, alla fine del quale lo sguardo disincantato del libertino suggerisce e induce una critica scettica, corrosiva e dissacrante dei miti del proprio secolo come dei miti di sempre. Non a caso Malebranche criticherà con forza nella *Recherche de la vérité* (1674-1675) la "Repubblica delle lettere", il suo *esprit de polymathie*, la curiosità erudita che ne caratterizza la libertà di giudizio.<sup>187</sup>

Il viaggio nelle diverse civiltà e culture umane così reale e storicamen-

<sup>187</sup> Sul viaggio come studio del "gran libro del mondo" e sui viaggi in generale cfr. *Petits traitez en forme de lettres*, in *Oeuvres* cit., tomo VI, parte I, *Lettre VI, De l'utilité des voyages, Lettre VII De l'inutilité des voyages* pp. 56-76 e *Opuscules ou Petits traitez*, in *Oeuvres* cit., tomo II, parte II, V, *Des voyages et de la découverte de nouveaux Pays* pp. 79-92. Su curiosità e erudizione in Malebranche cfr. C. Borghero, *La certezza e la storia...* cit., pp. 142 segg.

te connotato in Le Vayer nel costruire un percorso critico e relativistico della ragione, troverà rispondenza e continuità nelle opere utopistiche a cominciare da quella di Cyrano.

### 7. Il pirronismo storico.

La messa in discussione, nell'analisi scettica di Le Vayer, del complesso di tradizioni e di miti che costituivano fino a quel momento la struttura della civiltà europea e che caratterizzavano la religione, l'etica e la politica, si estende di conseguenza anche alla storia e al suo inevitabile esito politico nel costruire i miti e i valori con cui si governano le nazioni.

Se nella varietà e contraddittorietà delle dottrine religiose, dei codici morali, della natura dei popoli e dei governi non è possibile rintracciare una legge universale e naturale che sia a fondamento di una verità, a maggior ragione la storia, che è il teatro in cui si confrontano quelle realtà come la Natura lo è per gli eventi naturali, conferma l'assenza di un ordine pre-stabilito, di una legge che ordina e compone le contraddizioni verso un fine, di un provvidenzialismo insomma razionalmente dimostrabile.

Il Mondo e la Storia – aveva già suggerito Le Vayer - sono il regno del Caos e del Caso, dell'incontro fortuito di realtà diverse che compongono un percorso instabile: l'unica realtà che sembra rimanere stabile è la varietà dei comportamenti, la debolezza della natura umana e la sua tendenza alla menzogna e alla credulità.

Sarà contro gli esiti libertini di questo pirronismo storico che prima i gesuiti Le Moyne e Rapin e poi soprattutto Bossuet con il *Discours sur l'histoire universelle* (1681) riproporranno i temi classici della storia come regno di Dio e del governo celeste che regola provvidenzialmente individui e Stati.<sup>188</sup>

Per La Mothe Le Vayer si tratta di definire, insieme al ruolo della storia rispetto alle altre forme di sapere, con quali mezzi e fini si costruisce un'opera storiografica, ma soprattutto se è possibile l'accertamento della verità dei fatti sulla quale un'opera storica deve fondarsi.

Già nel *Discours de l'histoire* (1638), nel mettere in evidenza i difetti della "*mauvaise histoire*" sulla vita di Carlo V di Prudencio de Sandoval, primo storiografo di Filippo III, ricorda tra "le regole principali che bisogna osservare per scriverne una buona" che "la menzogna e l'impostura non passino per verità storiche" seguendo l'ideale ciceroniano di una storia che "non dice mai una menzogna e non tace mai una verità" ma anche l'insegnamento di Polibio che ritiene indispensabile viaggiare per conoscere

<sup>188</sup> In *De l'histoire* (1670) di Pierre Le Moyne e nella *Instruction pour l'histoire* (1677) di René Rapin si riconosce la tradizione dei trattatisti della *ars historica* considerata come genere letterario autonomo rispetto alla *ars poetica*. Anche in questi senso la concezione di La Mothe Le Vayer che non riconosce questa autonomia si discosta dai gesuiti.

direttamente la realtà ed evitare gli errori derivanti dalle memorie e relazioni altrui e soprattutto “rendere pubblico il bene e il male delle cose e delle persone senza amore e odio, speranza o timore”.<sup>189</sup>

Ma la critica alla storia del Sandoval e in generale alla storiografia spagnola può essere fatta a ogni storiografia fondata sul “favoloso” o troppo legata agli interessi nazionali e faziosamente patriottici: è questo il senso della polemica contro la “favolosa genealogia della casa d’Austria” inventata dallo storico spagnolo che conta 118 successioni da Adamo e sulla quale pretende di fondare gli interessi dello Stato, contro una storia che non rispetta la geografia e la cronologia che ne sono il fondamento, come aveva già sostenuto Bodin, contro una storia che parla di comete, segni celesti e miracoli in vita e in morte di Carlo V e della sua famiglia, contro una storia fatta di “omissioni, imperfezioni e prevaricazioni” dettate dalla “troppa vanità e parzialità e dalla troppo grande passione per la propria patria”.

Le Vayer ammette con Polibio che si possa anche essere parziali senza pregiudizio della verità ma constata anche che quasi tutte le storie moderne sono di parte e, sull’esempio della storiografia romana, non sono che apologie o invettive e quindi sono definibili come una politica della storia.

Se si considerano gli ideali mitici ed eroici su cui si andava costruendo l’assolutismo francese, la manipolazione dell’opinione pubblica e della cultura, il controllo e la censura dell’opposizione politica operati dal Richelieu, l’analisi critica di Le Vayer sulla storia asservita a scopi politici è paradossalmente significativa in un’opera, come la sua, che formalmente ha un intento encomiastico e di giustificazione della politica di alleanze della monarchia francese. Di nuovo il conformismo esteriore nasconde la dissimulazione e l’intenzione opposta di evidenziare gli strumenti di cui si serve il potere politico per generare e controllare il consenso.

Nella degenerazione dell’obiettività storiografica conseguente alla politica dei grandi Imperi e delle grandi monarchie, da quello romano a quello spagnolo, quindi per estensione a quello francese, la storia infine viene vista come la parte principale dell’oratoria e la differenza tra lo storico che vuol far comprendere la materia trattata e l’oratore che vuole persuadere tende a sfumare, come la storia che dovrebbe trattare di cose avvenute e vere tende a confondersi con la poesia che tratta di cose possibili e verosimili. Molti di questi temi del *Discours de l’histoire* che sono tipici dello scetticismo di Le Vayer e in parte dell’ambiente libertino verranno ripresi e sviluppati dal Fontenelle nei *Dialogues des morts* (1683).<sup>190</sup>

<sup>189</sup> Cfr. *Discours de l’histoire au cardinal Duc de Richelieu ou est examinée celle de Prudence de Sandoval, Chroniqueur du feu Roi d’Espagne Philippes III et Eveque de Pampelune, qui a écrit la vie de l’Empereur Charles- Quint* (1638), in *Oeuvres* cit., tomo IV, parte I, pp. 276, 287, 289.

<sup>190</sup> *Op. cit.*, in *Oeuvres* cit., *ivi*, pp. 768, 764. Sull’influsso del *Discours* sui *Dialogues* cfr. Niderst, *Fontenelle à la recherche de lui meme 1675-1702*, Paris 1972, pp. 197, 222, 228.

### *Eticità della storiografia.*

L'impianto analitico e metodologico non muta sostanzialmente nelle due opere pubblicate nel 1646, la *Préface pour un ouvrage historique* e il *Jugement sur les Anciens et Principaux historiens grecs et latins dont il nous reste quelques ouvrages*, originariamente destinato all'educazione del Delfino, ma ciò che nel Discours veniva suggerito ora viene evidenziato più chiaramente.

Nella *Préface*, dopo aver ricordato, secondo il modello classico ciceroniano e tacitano, che la legge storica non deve riportare semplicemente l'avvenimento delle cose ma dirne sempre le ragioni che l'hanno preceduto, che le passioni falsano il racconto storico e sono causa di errori che vengono tramandati e accettati, ribadisce il fatto che lo storico può avvalersi dell'arte oratoria per "imprimere nel lettore l'amore per la virtù".

D'altra parte il riferimento all'oratoria non è interesse marginale. In La Mothe Le Vayer se si considera che prima del suo ingresso all'*Académie française* aveva scritto le *Considérations sur l'Eloquence Française* (1638) e che nella stessa Accademia, contro Jean Guez de Balzac e Claude Favre de Vaugelas e seguendo sostanzialmente le tesi presenti nel trattato di Guillaume Du Vair *De l'Eloquence française* (1594), aveva difeso l'idea che la filosofia è la madre dell'eloquenza come delle buone azioni e che la saggezza è la condizione essenziale dell'eloquenza.<sup>191</sup>

In questa prospettiva di insegnamento morale secondo la quale lo storico, abbandonato l'impossibile compito di riferire la verità dei fatti adotta il criterio della verosimiglianza tipico dell'oratoria e della poesia, la difesa che Le Vayer fa di Polibio dalle accuse di Francesco Patrizi di essere stato più un filosofo che uno storico è importante poichè indicativa del fatto che il compito dello storico è quello di costruire una filosofia della storia e della politica il cui intento morale rimanda a quella libertà della coscienza interiore che in definitiva rimane l'unico antidoto alla tirannia delle tradizioni e del *consensus comune* indotto dal potere politico.

"Io ho sempre creduto – dice Le Vayer – che era delle Storie come delle Statue, nelle quali si osservano mille finezze quando devono essere viste da vicino, che l'Arte rifiuta se sono fatte per essere guardate da lontano"<sup>192</sup>.

Ciò significa, come lascia intendere subito dopo il libertino distinguendo le narrazioni per il presente da quelle per l'avvenire, che le storie fatte per essere lette nel proprio tempo non possono avere il carattere distaccato che solo una narrazione moralistica sorretta dalla *epoché* scettica e dalle tecniche dell'arte oratoria e concepita per il futuro può avere.

Il *Jugement* dopo aver ricordato che comunque la Storia e la Poesia non

<sup>191</sup> Sul problema della lingua, il purismo e il conflitto tra idea ed espressione nella polemica di La Mothe Le Vayer, cfr. F. Wickelgren, *La Mothe le vayer, sa vie son oeuvre*, Paris 1934, cap. V, pp. 151-182.

<sup>192</sup> *Préface pour un ouvrage historique*, in *Oeuvres* cit., tomo IV, parte II, p. 309. Per gli altri riferimenti, cfr. *ivi*, pp. 286-287, 294-296, 304-305.

sono simili in quanto la prima si occupa della verità e l'altra della favola, fuggendo quindi il dubbio che la storia possa o debba essere anch'essa, come spesso è stata, soltanto narrazione di favole, insiste sulla finalità filosofica della storia ricorrendo nuovamente a Polibio che ha sostenuto l'importanza dei viaggi per la conoscenza corretta dei luoghi, "che ha fatto vedere con più evidenza che la Storia è come la metropolitana di tutta la Filosofia", che ha insegnato più di ogni altro "in materia di governo e di prudenza civile" perché "non si contenta di una semplice narrazione ma commuove pateticamente e non istruisce meno da filosofo che da storico"<sup>193</sup>.

Constatata dunque l'impossibilità di scrivere una storia che riproduca fedelmente la verità dei fatti, non resta che interpretarla filosoficamente e moralmente sulla base della metodologia scettica: se la storia in sé non può insegnare più nulla, essendo inevitabilmente falsata dalle passioni e dalla faziosità, il compito dello storico è assunto dal filosofo e dal moralista scettico che garantisce, insieme alla denuncia delle falsità, l'imparzialità e l'insegnamento morale.

Le successive analisi sulle *fraudes pieuses* di cui si è servito Flavio Giuseppe in favore della religione, sulla prudente condotta di Dione Cassio che ha conosciuto i *secrets d'Etats*, sul troppo amor patrio di Livio, Guicciardini e Sandoval, sulla censura che secondo Casaubon bisognerebbe fare dei "cattivi esempi" riportati da Tacito ma che allora secondo Le Vayer bisognerebbe fare anche della storia sacra, sono alcuni esempi che riflettono, malgrado le reticenze dovute alla destinazione dell'opera, l'intento critico e moralistico che deve sostenere la ricerca storica, il suo carattere educativo ed esortativo che si avvale degli strumenti retorici e dell'oratoria.<sup>194</sup>

Ciò è ancor più evidente nel *Discours du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire* (1668) dove Le Vayer sembra spingere alle estreme conseguenze l'analisi scettica sulla possibilità dell'accertamento dei fatti e sull'attendibilità "scientifica" delle opere storiche ma nello stesso tempo sembra voler ribadire il contenuto e il fine etico:

*Io pretendo di spingere ben oltre il mio ragionamento e di far riconoscere chiaramente che non c'è quasi nessuna certezza in tutto ciò che spacciano i più famosi storici che abbiamo avuto fino ad oggi, e che verosimilmente quelli che in futuro si impegneranno nella medesima occupazione non riusciranno molto meglio nelle loro imprese.*<sup>195</sup>

La serrata analisi comparativa riferita ai fatti storici sia dell'antichità sia dell'età moderna porta quindi La Mothe Le Vayer a sostenere la totale incoscienza degli eventi nella loro verità effettuale, l'impossibilità di una

<sup>193</sup> *Jugement sur les anciens et principaux historiens grecs et latins*, in *Oeuvres* citt., tomo IV, parte II, *Avant Propos* e pp. 32-45 *passim*.

<sup>194</sup> Sul rapporto tra opera storica e opera poetica in Le Vayer, cfr. C. Borghero, in *Op. cit.*, pp. 70-83: *La storia come opera d'arte e di parte*.

<sup>195</sup> *Discours du peu de certitude...*, in *Oeuvres* citt., tomo V, parte II, p. 444.

scienza storica e quindi di una storiografia che rispecchi obiettivamente la realtà; ridotti i fatti a semplici apparenze, oggetto di manipolazioni ideologiche la storia perde qualsiasi consistenza di verità e di certezza, qualsiasi finalità razionale o divina e tende a diventare un mondo di ombre mutevoli a seconda dei tempi, dei luoghi e delle circostanze.

La persistenza di tradizioni storiche come quella dei Greci o della famosa fedeltà dei Romani è dovuta “alla grande fortuna di aver avuto un’infinità di storici delle loro imprese” che hanno divulgato e celebrato le ragioni del vincitore e hanno costruito quei miti; né la critica al principio di autorità e alla tradizione si limita alla storia profana poiché, rifacendosi alle recenti ricerche dei cronologisti e introducendo il problema dell’inattendibilità delle ricostruzioni cronologiche, Le Vayer pone seri dubbi anche per ciò che riguarda la storia sacra.<sup>196</sup>

L’impossibilità di uscire dall’orizzonte di una storia celebrativa, falsata dalle ideologie politico – religiose, oltre a caratterizzare il pirronismo storico di Le Vayer che giunge per questa via quasi a identificare l’opera storica con l’opera d’arte, rimanda inevitabilmente alla contrapposizione tra la *coutume* e la moltitudine da una parte e lo spirito critico e l’*honneste homme* dall’altra; perciò all’opera storica imposta alla *multitude* attraverso i miti della politica, della ragione e degli interessi di Stato si contrappone quella che trova nella libertà della coscienza individuale il fondamento critico, relativistico e antidogmatico.

Perduta ogni possibilità di attribuire alla storia un valore di verità e ai fatti una connotazione di certezza, assimilata in qualche modo la storia alla poesia e quindi anch’essa al mito nel concepirla fondata sulla categoria del verosimile, La Mothe Le Vayer riconosce tuttavia alla storia il valore dell’utilità morale, dell’insegnamento volto a chiarire e comprendere i comportamenti umani, sociali religiosi e politici, secondo i principi della *Science des moeurs*:

*Concluderemo dunque dopo tanti esempi sulla poca certezza che si trova generalmente parlando in tutte le storie che si devono assolutamente trascurare? In verità sono molto distante da questa opinione e considero la Storia, con coloro che ne hanno meglio parlato prima di me, assai saggia maestra di vita.*<sup>197</sup>

Quando Le Vayer riconosce l’utilità della storia definendola “assai saggia maestra di vita” non si limita a recitare una formula classica e usuale ma in qualche modo ne spiega il significato affermando poco dopo un principio critico e al tempo stesso deontologico che deve stare a fondamento di un’opera storica e che chiarisce l’intento morale dell’autore; perciò, dopo

<sup>196</sup> Sulla storia celebrativa e sulla fortuna dei Greci e dei Romani cfr. *Discours du peu de certitude*, in *Oeuvres* cit., *ivi*, pp. 463-465. Sulle ricerche dei cronologisti e le conseguenze sulla storia sacra, cfr. P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano 1979.

<sup>197</sup> *Discours du peu de certitude*, in *Oeuvres* cit., *ivi*, p. 475.

aver criticato lo “storico prevenuto per interesse o anche dal desiderio di compiacere coloro di cui parla o di rendere le materie di cui tratta più considerevoli di quanto non lo siano in effetti, e attribuisce a quelli ciò che non meritano e accompagna queste con circostanze notevoli e con eventi mai accaduti se non nella sua immaginazione” e dopo aver ammonito che gli storici “che peccano in ciò come lui sono destinati a durare poco e a non adempiere al loro dovere per le cose grandi e importanti, simili a quei pittori il cui pennello non sa rappresentare bene che le spine di un roseto e non arrivano mai a rendere bene lo splendore e il vermiglio delle rose”, conclude affermando che “il vero mezzo per non cadere in un così grande inconveniente è di non scrivere mai la storia del proprio secolo per farla conoscere allo stesso secolo [...]. Si evita con questa precauzione ogni sospetto che abitua a screditare un’opera storica”, e che “le buone Storie hanno la natura dei farmaci che devono essere usati molto tempo dopo la loro preparazione”<sup>198</sup>.

Negli stessi termini si era espresso alla fine della *Préface d’une histoire* quando, dopo il già ricordato paragone della statua fatta per essere vista da vicino o da lontano, così concludeva:

*Allo stesso modo una narrazione fatta più per il presente che per l’avvenire ha bisogno di molte adulazioni e abbellimenti che non sarebbero adatti per i secoli futuri dove niente si legge più volentieri di una verità ardita e se così si può dire semplice e senza travestimenti.*

Soffermandosi poi sulla storia come rispecchiamento della realtà presente ne mette in evidenza la marcata connotazione politica e la sua conseguente incompatibilità con la finalità morale che deve avere un’opera storica scritta per l’avvenire:

*Dunque è opportuno tenere coperti per qualche tempo quegli specchi che restituiscono le forme delle cose tali quali sono, nell’attesa che un’altra stagione meno interessata e meno soggetta a ogni sorta di passioni, che solo gli anni possono moderare, consenta giudizi più equilibrati.*<sup>199</sup>

Alla scissione sociale tra la *multitude degli esprits faibles* che segue i miti e le tradizioni imposte dalla realtà politica e l’individuo *homme de bien* e *esprit fort* che a quelli vuole sottrarsi, alla dissociazione morale tra la sfera pubblica che si adegua alla coutume e alla realtà del proprio paese e quella privata che ritrova nella coscienza individuale il giudizio critico sulla realtà, corrisponde quindi anche la separazione tra l’opera storica scritta per il proprio tempo, partigiana faziosa e ideologica, che ne celebra i miti secon-

<sup>198</sup> *Op. cit.*, *ivi*, in *Oeuvres* cit., *ibidem*, pp. 477-479.

<sup>199</sup> *Préface pour un ouvrage historique*, in *Oeuvres* cit., *ivi*, pp. 309-310.

do il criterio del consenso politico di massa, e l'opera storica scritta per il futuro che vuole prendere le distanze dalle passioni indotte dagli interessi politici, che non si rispecchia in essi ma vuole mantenere l'indipendenza di giudizio necessaria allo scopo etico che il filosofo della storia e il moralista deve avere.

All'ottica particolaristica e dogmatica dell'amor di patria etnocentrico ed esclusivo, dell'assolutismo nazionalistico e confessionale, del fanatismo ideologico sia politico sia religioso, dell'attaccamento alle proprie abitudini di vita e ai miti imposti con l'inganno e difesi con ostinazione, si contrappone l'orizzonte ampio dello scetticismo che dalla constatazione della varietà multiforme della natura dei popoli e dall'analisi comparativa etno - antropologica, individua nella categoria del verosimile il criterio razionale etico e politico per riportare le passioni umane a comportamenti ispirati alla tolleranza e al cosmopolitismo.

Se la storia, come tutti gli altri ambiti di conoscenza umani, non ha per Le Vayer valore di verità ma tende a identificarsi con la retorica e l'arte poiché come queste ha per oggetto il verosimile, la possibilità di un'opera storica per il futuro esente da intenti apologetici o celebrativi risiede per un verso nel denunciare le falsità morali politiche e religiose delle storie di parte in nome di un revisionismo razionalistico, di un distacco scettico e di un'etica non dogmatica, come La Mothe Le Vayer ha fatto lungo tutta la sua opera, per l'altro nello scrivere una storia che invece di riflettere il presente rifletta il futuro come possibilità verosimile di azioni, una storia come opera d'arte che prende la forma dell'utopia o del romanzo filosofico, del viaggio fantastico che non è solo evasione dalla realtà ma proposta di una nuova prospettiva politica.

Nel primo caso l'esempio di Le Vayer trova rispecchiamento e continuità nelle opere clandestine di denuncia storica degli abusi etico-politici dal *Theophrastus Redivivus* all'*Ame materielle* fino al *Testament* di Jean Meslier.<sup>200</sup>

Nel secondo caso nell'apparente evasione di una storia per il futuro, un intrattenimento o un gioco della fantasia, ma nuovamente critico nei confronti della realtà.

La letteratura d'altra parte in questo ambito non mancava lungo tutto l'arco del *Grand Siècle*, a cominciare da Eméric Crucé nel suo *Nouveau Cinée, ou discours d'Etat représentant les occasions et les moyens d'établir une paix générale et la liberté de commerce par tout le monde* (1623) per passare alla già ricordata opera satirica e libertina di Cyrano e più oltre a Gabriel de Foigny che in *La Terre Australe connue* (1676) appellandosi alla libertà e alla ragione immagina una società egualitaria fondata sul diritto naturale; a Denis Veiras che nella *Histoire des Sévarambes* (1677-1679) esaltando i costumi e il governo di quel popolo della terra Australe sottinten-

<sup>200</sup> Sul *Theophrastus Redivivus* cfr. l'opera già ricordata di T. Gregory. Su Meslier cfr. anche F. Mazzilli, *Sulle origini libertine della filosofia di J. Meslier*, in "Rivista di filosofia", Torino, Aprile-Giugno 1973, pp. 174-179.

de una violenta satira contro la religione positiva e la Francia assolutistica di Luigi XIV; e ancora verso la fine del secolo al Fontenelle degli *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) o al Fénelon delle *Aventures de Télémaques* (1699) che svolge una critica serrata alla politica di Luigi XIV e a Claude Gilbert che nella *Histoire du Caléjava* (1700), anche dietro il rinnovato impulso dello spinozismo, riprende uno dei temi tipici del libertinismo, la riduzione della religione a morale sociale.

Per tacere sulla letteratura utopistica nel Settecento da Montesquieu a Voltaire e Diderot, anch'esse significative nel mantenere vivo il dubbio e lo spirito critico nei confronti dell'ideologia dominante politica e religiosa, nella costruzione cioè del libero pensiero laico di cui il libertinismo erudito è componente fondamentale.<sup>201</sup>

Questo, alla luce dell'analisi che fin qui si è fatta dell'opera di La Mothe Le Vayer, sembra essere il significato più autentico e di maggior rilevanza storica e filosofica del suo pirronismo e del suo *libertinage érudit* che identifica il compito politicamente attivo dell'intellettuale, del Seicento come dei giorni nostri, nel suscitare dubbi, non nell'accettare certezze.

<sup>201</sup> Su Foigny e Gilbert cfr. F. Lachèvre, *Le libertinage au XVII siècle*, voll. 15, Paris 1909-1928, vol X: *Les successeurs de Cyrano de Bergerac*, Paris 1922 (rist. Genève 1968). Sul rapporto tra libertinismo e spinozismo e la fortuna del *Tractatus theologico-politicus* in Francia cfr. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris 1954. Sul ruolo politico e critico dell'utopia in generale cfr. *Utopia nell'età della Controriforma*, a cura di L. Firpo, Torino 1977.



Benedetto Croce

BENEDETTO CROCE

LIBERALISMO E DEMOCRAZIA

*Questo numero degli Annali è in parte dedicato al bicentenario della nascita di Tocqueville.*

*Riteniamo importante riportare uno scritto di Benedetto Croce sul grande francese.*

*L'interpretazione illuminante che Croce dà del pensiero liberale di Tocqueville, ci pare di una rara lucidità.*

*Il nesso tra liberalismo e democrazia viene individuato come il nocciolo duro dell'opera tocquevilliana.*

*In altri tempi dai nostri Croce evidenziava "il contrasto [...] di destra e sinistra, di moderatismo o conservatorismo e progressivismo politico". Il dibattito odierno attorno all'eredità contesa di Tocqueville da parte della destra e della sinistra è già ben presente in nuce nelle esemplari pagine crociane.*

Le traduzioni che si sono pubblicate di recente in Italia dei libri, di così alto insegnamento, del Tocqueville, ripresentano alla meditazione il contrasto, al quale già negli anni di gioventù io assistetti, di destra e sinistra, di moderatismo o conservatorismo e progressivismo politico, di liberalismo e democrazia. È codesto un contrasto nel senso di una opposizione sotto ogni aspetto inconciliabile? Ed è ben definito dai due termini di conservatorismo e progressivismo? Per quel che riguarda il Tocqueville, un certo tratto conservatore era veramente in lui, sebbene fosse un conservatorismo *secundum quid*, di origine nobilissima, un attaccamento a talune tradizioni, istituzioni e condizioni di fatto in quanto egli le vedeva necessarie alla libertà, alla quale aveva sacro tutto l'animo suo. Ma la critica che è stata esercitata sui suoi concetti da coloro che ne hanno di recente trattato in Italia, ha messo in chiaro che in quella sua teoria, per grande amore della libertà, per ansioso timore che andasse perduta, era alquanto appannata la

coscienza della intrinseca virtù creatrice che è di lei, e perciò egli le cercava sostegni fuori di lei. Fragili sostegni e infidi: le condizioni di fatto su cui essa sarebbe appoggiata, cangiando e a poco a poco venendo meno, come è inevitabile, o cadendo bruscamente, la farebbero crollare, e se anche si dimostrassero più o meno durevoli non garantirebbero in niente la vitalità di lei, che è solo in lei e solo per interne ragioni cresce, si fortifica, si amplia, s'innalza, e decade e si smarrisce, e poi di nuovo si avviva. La libertà, come la poesia, come la morale, come il pensiero, non si lega mai a nessuna particolare condizione di fatto, istituzione, e costume, sistema economico o altro che sia, ma tutti questi adopera secondo la situazione delle cose ossia il corso della storia, come mezzi pratici dell'opera sua. E non mai essa è conservatrice di cosa alcuna, salvo che di sé stessa, che non è una cosa, ma una fondamentale forma spirituale, la libertà. Per sospetta o poco attraente che suoni sovente questa parola "conservazione", non si vorrà certo protestare contro coloro che si studiano di conservare la robustezza dell'intelletto, il sentimento del bello, il discernimento morale, l'amore della libertà, perché conservazione vale, in questi casi, raccoglimento e approntamento di forze per bene operare e sempre andare innanzi nella lotta della vita.

Ma se tale è il liberalismo, unicamente sollecito della libertà come principio supremo della vita morale, quale è il suo rapporto con la democrazia, rapporto che sembra assai difficile a cogliere, assai sfuggente nei suoi aspetti, e ora d'identità e ora di contrarietà, la democrazia tacciando il liberalismo di spiriti conservatori, e questo l'altra di un inavveduto pericoloso correre, mercé del demagogismo e della mistica del popolo o delle masse, al regno della sciabola e alle tirannie?

La difficoltà di ben intendere questo rapporto viene appunto da ciò che liberalismo e democratismo per un verso coincidono, e per l'altro divergono tra loro; e sono identici e sono diversi. S'identificano in quanto l'uno e l'altro non vogliono sapere di dominî dell'alto, teocratici o assolutistici che siano, e cercano e affermano libertà, o, come dicono i comuni loro nemici, si sprofondano insieme nell'anarchico tumulto delle libere forze degli individui e si dibattono entrambi nello stesso inferno. Ma differiscono in questo, che la democrazia ha della libertà un concetto astratto, naturalistico e intellettualistico, il liberalismo un concetto storico e concreto; l'una deriva dal pensiero del secolo decimottavo, l'altro da quello del decimonono. Da questa diversa posizione mentale discendono tutte le loro differenze, che qui non è il caso, *brevitatis causa*, di venire lumeggiando nei particolari, come non è il caso di dimostrare ciò che è evidente, che, delle due posizioni mentali, quella storica del liberalismo è più forte dell'altra, astratta, del democratismo, cioè che la mente del secolo decimonono è più matura e più ricca di quella del decimottavo.

Se in questa sfera dottrinale il contrasto tra liberalismo e democratismo non può altrimenti conciliarsi che con la risoluzione del secondo nel primo, col dominio del pensiero e della teoria criticamente più adatta (nello stesso

modo, potrebbe dirsi, che la fisica aristotelica dovè cedere il campo alla fisica galileiana), tutt'altra è la questione che sorge nel campo pratico e politico, in cui le parole "liberalismo" e "democratismo" non rappresentano più mere antitesi di concetti, ma aggruppamenti o partiti di uomini, che, per la loro varia provenienza, per la varietà della loro educazione mentale e morale, per i loro temperamenti, per gli abiti che coltivano, per le forze e le debolezze proprie di tutti gli individui e di tutti i loro aggruppamenti, non sono trattabili secondo lo schema dell'inferiore e del superiore, ma secondo l'altro della determinazioni diverse ed opposte, che tra di loro si compiono a vicenda e che sono necessarie, le une e le altre, alla vita sociale e politica. Il liberalismo ha la sua forza e la sua debolezza nel suo procedere cauto, che tende a farsi timido; il democratismo, per contrario, nel suo radicalismo e semplicismo, che tende a sostituire alla qualità, la quantità, all'effettualità della libertà la parvenza formalistica, e che, spingendosi all'estremo, senza volerlo, provoca e agevola l'intervento delle risoluzioni autoritarie, da esso aborrite in principio, C'è bisogno d'insistere nella analisi psicologica dei due tipi politici opposti e complementari, e della loro unità così nella buona come nella cattiva fortuna? Nella mia *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, a proposito delle dispute intorno alla destra e alla sinistra, e dei giudizi che ne nascevano di colorito pessimistico, io che, come ho accennato, avevo vissuto quel momento storico, e propriamente nell'ambiente familiare di uomini di destra, disinteressati e sincerissimi assertori di libertà e affatto scevri di conservatorismi utilitarî, trassi le conclusioni di quelle mie esperienze giovanili e delle conseguenti riflessioni, con lo scoprire ed enunciare il punto debole della loro ideologia liberale, - simile a quello che ora si viene notando nel Tocqueville, - che li portava a sconoscere l'effettivo processo della libertà e, per esempio, a condannare come deplorable e invincibile perversione e corruzione quel "trasformismo" che pure ripeteva, conforme ai nuovi tempi, il ritmo del "conubio", attuato vent'anni innanzi dal genio politico di Camillo di Cavour. L'Italia, e generalmente allora l'Europa, prosperò, in questa *concordia discors* di liberalismo e democrazia. Ma quel che invece accade quando il fato avverso rompe questo nesso, è attestato da tutta la storia dei rivolgimenti europei dell'ultimo secolo e mezzo, a cominciare dall'anno 1789, nei quali sempre si è veduto che il liberalismo, fattosi scettico, fiacco e inoperoso, o anche egoistico, e le democrazie, scioltesi dalla guida e dal freno, che, pure indocili, finivano col sentire e accettare, del partito che era insieme loro avversario e loro amico, e procedenti impetuose e sconsiderate, misero capo di volta in volta ai Primi e ai Secondi Imperi e ad altre formazioni simili o analoghe. Se siffatta solenne lezione della storia (la quale è una sorta di filosofia in azione) non esercita oggi la decisiva sua efficacia di ammonimento e ammaestramento, sarà perché gli animi sono torbidi e le menti svagate e indebolite, e perciò non in grado di ascoltarla e d'intenderla: ma non già perché alla indubbia verità manchi la pienezza dell'evidenza.

Gennaio 1943



Marcello Soleri

MANLIO BROSIO

MARCELLO SOLERI

*Il 23 luglio 1945 moriva Marcello Soleri, deputato, ministro, sindaco di Cuneo, stretto collaboratore di Giolitti e fermo oppositore del fascismo.*

*Soleri, insieme a Cavour, Giolitti ed Einaudi, rappresenta una delle figure di spicco del Piemonte liberale.*

*Dal 1944 fino alla morte Soleri fu ministro del Tesoro a fianco di Einaudi Governatore della Banca d'Italia. A lui si deve - in momenti drammatici per la storia e l'economia italiana - il salvataggio della lira.*

*Pubblichiamo il discorso che Manlio Brosio, allora ministro della Guerra ed esponente di spicco del rinato Partito Liberale insieme a Pannunzio, Cattani, Carandini, Villabruna, Sogno ed altri, tenne a Roma, alla presenza di Luigi Einaudi, nella sede della Banca d'Italia, nel primo anniversario della morte di Soleri.*

*Ha detto Valerio Zanone che Soleri è stato l'anello di congiunzione tra Giolitti ed Einaudi che pure fu critico dell'uomo di Dronero.*

*La parola di Manlio Brosio, galantuomo piemontese come Soleri, mantiene inalterati nel tempo toni patriottico-risorgimentali che oggi ci sembrano lontani.*

*La generazione di Brosio, che era stato amico di Gobetti pur senza dividerne il pensiero, come dimostra il testo che segue, sentì una profonda continuità tra il Risorgimento e la Resistenza che aveva attinto dal magistero di Benedetto Croce.<sup>1</sup>*

*(p.f.q.)*

Signore e signori,

è per me un grande onore, oltrech  un imperioso dovere, ricordare avanti a cos  eletto uditorio la vita e la figura di Marcello Soleri. Non l'autorit  personale n  l'idoneit  a valutare l'uomo e l'opera mi danno titolo a farlo, ma semplicemente l'essere un piemontese come lui, un liberale come

<sup>1</sup> Negli "Annali" 2003/2004 anno XXXIV   pubblicato a p. 385 segg. il discorso che un altro grande liberale piemontese, Vittorio Badini Confalonieri, tenne in ricordo di Marcello Soleri.

lui, intento al medesimo duro compito ch'egli ha dovuto abbandonare e che noi continuiamo. Certo a noi più giovani, spuntati improvvisamente e come di sorpresa sulla scena politica in una apparizione che forse sarà fugace, giova grandemente indagare e meditare il lento crescere e maturare di una personalità politica del troppo facilmente criticato, vecchio mondo democratico; cosicché, in questo senso, ricordo e commemorazione non pretendono elevarsi a giudizio, ma valgono come apprendimento. Chi commemora, impara ed onora.

Pur affacciandosi alla vita pubblica nell'imminenza della prima guerra mondiale, e vedendo così interrotto il corso dell'abituale tirocinio politico d'allora dal ritmo di grandi avvenimenti che vi inserirono altri motivi e più profonde lotte, Soleri ebbe il tempo di toccare tutte le tappe tradizionali della carriera. Era figlio di un modesto funzionario, ingegnere capo della provincia di Cuneo. E il fondamentale, sincero spirito democratico che lo animò in tutta la sua vita non si spiega completamente se non ricordando che l'ingegnere Modesto Soleri era un socialista umanitario, amico di De Amicis, profondamente convinto delle nuove idee. Un fremito di commozione trascorreva nella parola del figlio, quando ricordava che il padre, chiamato a testimoniare nel 1895 in un processo contro operai di null'altro colpevoli che di essere socialisti, aveva solennemente dichiarato che se era un delitto professare quelle idealità, egli stesso ne era colpevole e intendeva esser processato con loro. E fu imputato anch'egli, e nell'annuncio la famiglia gli si strinse attorno in uno slancio ingenuo e profondamente ottocentesco di solidarietà e di commozione.

Brillantemente laureato, avvocato in Cuneo dal 1904, Soleri rivelò le sue qualità di amministratore come sindaco della sua città, carica cui fu eletto non prima della fine del 1912, e fu soltanto dopo averne saggiamente le capacità come amministratore del Comune, che i cauti ed intelligenti cuneesi lo scelsero a loro candidato al Parlamento. In quel frattempo egli aveva ideato l'allargamento della città e concepita l'idea di quel mirabile viadotto, che Giolitti realizzò poi e che ora i nazisti in ritirata hanno parzialmente demolito.

Il 21 ottobre 1913 fu eletto deputato quale candidato liberale democratico, contro il deputato uscente moderato e contro un candidato socialista. Non aveva ancora trent'anni; debuttò brillantemente alla Camera con un ampio discorso sui provvedimenti tributari, ricco di giovanile dottrina e di ardore democratico, che gli attirò le simpatie di Luigi Luzzatti.

Egli era ormai lanciato come giovane uomo politico: la guerra deviò una prima volta il corso placido della sua carriera.

Fedele a Giolitti, fu neutralista convinto; ma a guerra scoppiata, non esitò a rinunciare ai privilegi della sua carica e volle partire in guerra volontario. Preferì essere un neutralista combattente, anziché un interventista sedentario; e rimase tuttavia leale a Giolitti, cosicché, mentre molti deputati che nel maggio radioso avevano lasciato i celebri biglietti di visita a casa

del loro capo, salvo ad abbandonarlo e a sfuggirlo poco dopo, egli non volle partire per il fronte senza andare, in divisa, a salutare il capo e maestro, in un incontro pieno di nobiltà e di patriottismo.

Fare la guerra sul serio: prima in Carnia, a passo Sisanes, poi al Monte Nero, poi ancora a Pizzo Avostanis, nei pressi del Pal Piccol; saputo che era imminente una azione offensiva sull'Isonzo, chiese insistentemente di potervi partecipare, e fu destinato al 6° gruppo alpino, col quale, il 16 maggio 1917, partecipò alla conquista del monte Vodice. Fu là che, a quota 656, egli dovette telefonare al generale Badoglio, comandante il Corpo d'Armata, invitandolo a far spostare il fuoco delle nostre artiglierie, che non vedendo i segnali, continuavano a sparare sulla quota ormai conquistata dai nostri. E poiché il generale era esitante sulla autenticità della telefonata, egli lo convinse con la frase poco rispettosa, ma efficace: "Signor generale, se non ci crede, venga a vedere".

Un giorno fu gravemente ferito al torace, nella conquista della Selletta quota 492; fu decorato di medaglia d'argento, e non appena guarito volle tornare al fronte, al monte Pasubio.

Una malattia lo allontanò ancora, e la fine della guerra lo colse a Cuneo in convalescenza.

Con la stessa serietà e con lo stesso slancio, coi quali aveva combattuto, riprese la vita politica. E la sua ascesa continuò, regolare e progressiva. Debuttò al governo come sottosegretario alla Marina, ove rivelò le sue qualità nella sistemazione del personale degli arsenali. Poi fu chiamato a succedere all'on. Murialdi, che nella carica di sottosegretario di Stato ai consumi era stato assai discusso ed aveva suscitato critiche e accuse di grande gravità morale e politica.

Qui Soleri confermò le sue qualità di coraggio, di equilibrio e di organizzazione: trovò un ambiente screditato e scoraggiato, vi immise coraggiosamente tre direttori generali estranei all'amministrazione, infuse a tutti fiducia e rispetto di sé.

Quando il sottosegretariato dei consumi fu trasformato in Commissariato agli approvvigionamenti, egli ne fu il titolare naturale e sviluppò la sua opera su un piano più vasto e con più ampi poteri.

Alcuni suoi discorsi di quel periodo (31 agosto 1920, 2 e 26 febbraio 1921) conservano tuttora una grande attualità; il liberale Soleri vi rivela una grande maturità e spregiudicatezza di criteri, nessun attaccamento aprioristico ad un liberismo preconcepito, grande senso di equilibrio pratico nel valutare i confini fra l'intervento dello Stato e l'iniziativa provata. Pur fissandosi come meta finale il ritorno al mercato libero, egli non esita a criticare pregiudizi e preconcetti sulla sistematica inefficienza e incapacità dello Stato in tema di economia: i risultati gli diedero ragione.

Egli seppe realizzare risultati positivi sia in tempestivi interventi, sia nel ripristino prudente delle indispensabili libertà.

È di quel tempo la sua partecipazione alla battaglia parlamentare per

l'abolizione del prezzo politico del pane: provvedimento che segnò allora un passo decisivo del nostro bilancio, e ch'egli sostenne e vinse, con merito grandissimo, insieme a Giolitti.

Lentamente egli saliva verso responsabilità sempre più specificamente politiche: fu ministro delle Finanze nel ministero Bonomi, e nel 1922 il ministero Facta lo trova al portafoglio della Guerra. Non voleva accettare, sentendo la gravità della situazione di fronte al fascismo in ascesa: ma il Re e Giolitti lo fecero piegare. Anche qui si impadronì immediatamente del suo compito, e quale profonda conoscenza avesse acquistata delle necessità dell'esercito dimostrò poi quando, asceso il fascismo al potere, egli poté criticare vivacemente e fondatamente la riforma proposta dal generale Di Giorgio (dicembre 1924).

Così, non ancora quarantenne e con l'intermezzo di una guerra, egli stava salendo senza salti, sistematicamente, la scala degli onori e delle fatiche di governo.

Chi voglia ora, a distanza di tempo, ricostruire la sua figura e ricercare le doti che egli era andato rivelando, vi troverà, pur non ancora temperate alla prova dei grandi fatti storici e delle supreme responsabilità, tutte quelle qualità che allora si richiedevano, e che poi si disprezzarono, negli amministratori dello Stato.

Anzitutto egli era uno spirito profondamente democratico; sentiva i principi liberali ma li arricchiva continuamente di contenuto economico e di esigenze sociali. Profondamente popolano, non dimentico degli insegnamenti umanitari del padre, egli diffidava istintivamente del *chateaux*, come soleva definire i conservatori, e intendeva il liberalismo come suscitatore di nuovi interessi e di nuove libertà concrete nel popolo.

Rileggiamo queste sue parole di un discorso del 3 maggio 1921, relative al controllo operaio:

*Il controllo, il cui concetto non deve essere travisato alla stregua di preoccupazioni esagerate e di pregiudizi infondati, non deve nemmeno esser richiesto, accolto e regolato con intendimenti di molestia e tanto meno di sovvertimento dell'industria. Esso ha da essere organizzato in modo da poter dare all'operaio la consapevolezza delle condizioni in cui si svolge la produzione, di guisa da sconsigliare le richieste infondate e non consentite dalle condizioni economiche dell'industria. Esso può migliorare la produzione, assicurando il contributo dell'esperienza dell'operaio e migliorarne i costi e i processi. Esso può contribuire ad affrettare la maturità professionale e tecnica delle maestranze per la gestione diretta nelle forme cooperativistiche dei mezzi di produzione. Più che destare timori e diffidenze così accanite, il controllo ci induce piuttosto a pensare e a temere che gli operai non se ne interessino, più di quanto non abbiano fatto per le forme e per i progetti di partecipazione agli utili e di azionariato al lavoro, che li hanno lasciati indifferenti e scettici.*

Ma non era un democratico parolaio, bensì un organizzatore e un realizzatore. Quelle sue doti, ch'egli rivelò così bene reggendo gli approvvigionamenti del Paese in momenti difficili, derivavano da una sua convinzione profonda, da una sua forma mentale, per cui egli era abituato a pensare la stessa libertà in termini di interessi economici concreti. Egli rivelava tale spirito nella sua preferenza per frasi celebri che amava ripetere nei suoi discorsi. "La moneta è la libertà coniata" di Dostoevskij; oppure quella ricca di esperienza storica, del Botta: "I popoli infiammati in una impresa comune fanno più volentieri getto della vita che non della pecunia, perciò che a quella sta annessa maggior gloria che non a questa, e l'onore dei bravi è più frequente che non l'onore dei facoltosi".

Come uomo pratico, era coraggioso ed amava assumere senza esitazioni tutte le sue responsabilità: non soltanto in guerra ma pure in pace. Quando succedette al Murialdi ai consumi, affidò il servizio dei cereali a un comm. Quercia, contro il quale si levò una violenta campagna di stampa. Ritenendolo onesto, lo difese e lo tranquillizzò con una lettera di fiducia; il Quercia fu arrestato il giorno dopo, e il procuratore generale, ritrovata la lettera, si offrì a restituirla al sottosegretario per non comprometterlo: ma Soleri rifiutò, ed anzi inviò alla signora Quercia una sua fotografia con dedica. I fatti gli diedero ragione; il funzionario fu pienamente assolto e ritornò al suo posto.

L'8 marzo 1919 fu portato alla Camera il caso Zaniboni: l'on. Zaniboni che tutti ben conosciamo, socialista, neutralista, valoroso combattente e medaglia d'oro, era stato punito disciplinarmente per essersi permesso di invocare sulla stampa un giusto trattamento per gli ufficiali di complemento all'atto della smobilitazione. Soleri, liberale, lo difese fortemente, rievocando la sua eroica difesa del Pal Piccolo, e rivendicando le ragioni della disciplina formale: ancora oggi noi non possiamo non condividere questo senso di solidarietà nella giustizia al di sopra dei partiti e questo concetto serio ma umano della indispensabile disciplina militare.

Era di una onestà scrupolosa; amava ricordare lo scherzo fatto al Tesoro italiano, quando, partito per un viaggio ufficiale a Parigi con 100.000 lire, per le oscillazioni del cambio e per la generosità degli ospiti era ritornato con 103.000 lire, mettendo in serio imbarazzo i funzionari della ragioneria, meticolosi allora come oggi, i quali non sapevano come collocare contabilmente le 3.000 lire in più.

Modesto e di abitudini modeste: la sua casa di Cuneo era di una semplicità di piccolo borghese che commuoveva. Quando, nell'intervallo fra il commissariato agli approvvigionamenti e il ministero della Guerra, ritornò semplice deputato, non pensò affatto ad aprire studio in Roma, rifiutò la clientela delle grandi società e le lucrose cariche nei consigli di amministrazione: riaperse puramente e semplicemente il suo antico studio in Cuneo, col suo vecchio socio, avvocato Morelli. Ciò che poi il fascismo lo costrinse a fare più tardi, egli già aveva anticipato allora, per innato senso

di misura. E nel 1919, quando era sottosegretario alla Marina, scriveva alla moglie: "Io non credo punto ad un mio grande avvenire; conosco che le mie forze d'ingegno e di cultura sono medie. Ho equilibrio e volontà. Non altro, salvo le rettitudini di intenti e di azione. Ciò che mi dà fede e la forza è l'affetto tuo e di tanti amici".

Questa, oltreché modestia, poteva essere prudenza.

Quella prudenza che si ha talora anche entro di noi e che trattiene dal confessare persino a sé stessi, per un interno pudore, le più grandi speranze e le più legittime aspirazioni. Ma quanto siamo lontani, ad ogni modo, dalla tranquillità e quasi insultante sicurezza dall'uomo che non conosce dubbi, e non tenta mai una onesta misura delle proprie forze!

Eppure queste forze non mancavano, nemmeno come qualità spirituali, perché Soleri non era un animo angusto e provinciale, ma aveva larghi interessi e vivaci curiosità: lo dimostrano i contatti che egli ricercò sempre all'estero e lo portarono ad avere incarichi a Ginevra alla Società delle Nazioni, a Parigi per ragioni di approvvigionamento, e ad aderire a quella Conferenza Interparlamentare del Commercio, che lo fece viaggiare a Londra, Parigi, a Lussemburgo, a Rio de Janeiro.

Era pure giornalista: e nel 1921-22 riprese la sua collaborazione, non soltanto al "Corriere Subalpino" di Cuneo, che era in continua polemica con la "Sentinella delle Alpi" dell'on. Galimberti e con lo "Stendardo" dell'allora popolare on. Bertolino, ma anche alla "Stampa" di Torino.

Infine, era un patriota; in lui il ricordo della guerra combattuta, la tradizione combattentistica dell'alpino, rimase sempre viva e sentita; ancora dopo la liberazione di Roma nel 1945 egli era tornato all'Associazione Nazionale Alpini, aveva voluto partecipare a riunioni cameratesche di ex fiamme verdi. E nei tempi passati, nel 1918, nel '19, nel '22, nel '26, numerosi ed importanti furono i suoi discorsi a favore dei combattenti, e per commemorazione del corpo degli alpini e del battaglione Aosta cui aveva appartenuto.

Ma non era il suo un combattentismo malsano, che originasse dal rispettabile arditismo militare per sfociare nel deprecabile arditismo civile; in lui prevaleva la tradizione militare piemontese, la solidità un po' convenzionale e un po' scanzonata dell'alpino. Egli coltivava in sé un patriottismo genuino, del combattente comune, lasciava agli altri il patriottismo spurio dell'ardito non sempre autentico. Ed in questo senso rimase celebre la sua battuta polemica alla Camera con Farinacci. Poiché Soleri accennava al distacco del fascismo dall'anima nazionale, Farinacci interruppe: "Che ne vuol sapere lei di anima nazionale!"; ed ebbe subito la replica: "Anima nazionale di alpino, non di modulo 5", il modulo degli esonerati.

Tale era la figura che si delineava attraverso la tradizionale esperienza parlamentare: una figura di democratico pratico e realizzatore, coraggioso e responsabile, onesto, modesto, patriota, di varii interessi culturali. Qualità che si trovano a dire il vero in non pochi uomini di quel troppo facilmen-

te spregiato mondo parlamentare, e che forse senza una più grande prova non si sarebbero apprezzabilmente differenziate: non avrebbero rivelato le superiorità profonde di carattere, di intuito e di temperamento politico.

La prova venne: fu il fascismo, e di fronte al fascismo il senso politico e la tempra morale di Soleri non ebbero esitazioni; egli, che pure era rimasto ferito e offeso di fronte alle intemperanze e alle violenze dei socialisti, vide senz'altro nei loro più diretti antagonisti i veri nemici della libertà.

Come ministro della Guerra, collocò subito a riposo o trasferì gli ufficiali che avevano partecipato in divisa a dimostrazioni fasciste: convocò i comandanti di corpo d'armata per richiamarli al dovere e vincere le loro esitazioni.

Dagli appunti di un suo diario risulta che di fronte all'incalzare della situazione egli propose ad Amendola di dimettersi entrambi dal ministero Facta, per assumere insieme il Governo, cercando di raddrizzare con energia la situazione. Il Paese - egli scrisse - avrebbe assecondato lo sforzo di due giovani non privi in quel momento di qualche prestigio. Pare che Amendola non volesse in quel momento far precipitare la situazione.

Al tempo della marcia su Roma Soleri non ha dubbi; cinque battaglioni di alpini di sicura fedeltà sono concentrati a Roma; il piano di difesa è predisposto: i nazionalisti offrono la loro collaborazione e predispongono essi stessi i reticolati; gli ex combattenti, i Delcroix, gli Host Venturi, i Romano, servi poi del fascismo, in quel momento chiedono l'onore di comandare i reparti dell'esercito che dovrebbero fronteggiare i fascisti.

Poi tutto precipita per un incalzare di avvenimenti che attende ancora una definitiva chiarificazione.

Il fascismo al potere si svolge secondo la sua fatale logica e al tempo del delitto Matteotti Soleri assume di nuovo una linea decisa ed una sua personale responsabilità. Oramai egli si sente gradualmente maturo a dominare gli eventi, a tracciare una sua politica. Discepolo e fedele di Giolitti, egli impone questa volta la propria visione della situazione: è contrario all'Aventino, pensa che il posto di combattimento sia nell'aula sorda e grigia e, malgrado le esitazioni del saggio di Dronero, impone la propria tesi e lo convince.

"Tl'as rasoun!" questi gli dice alla fine, e la pattuglia liberale continua la sua resistenza in parlamento.

Di quella resistenza Soleri è decisamente il leader: fra gli interventi più coraggiosi, fra i discorsi più contrastanti e più arditi sono i suoi.

Non senza commozione se ne leggono ora i resoconti, se ne rilevano le battute polemiche, le interruzioni, si rievoca quella atmosfera accalorata, incivile, di continua appena larvata violenza, contro la quale poteva resistere soltanto la convinzione profonda, la tempra tenace. Forse non vi tedierò troppo rileggendovi alcune di quelle più significative manifestazioni di coraggio.

Il 12 dicembre 1924 Soleri parlava sull'esercito e sulla milizia, è così

concludeva:

*Mi si è chiesto il mio pensiero, la mia conclusione sulla Milizia. Rispondo categoricamente e precisamente. Il presidente del consiglio ci ha chiesto di dire se vogliamo la soppressione della Milizia; gli rispondiamo che a lui spetta di volere o no che la Milizia deponga ogni carattere e ogni spirito di parte, e diventi apolitica come lo sono l'esercito e i reali carabinieri. Finché questo non avvenga e la Milizia rimanga come oggi è, noi restiamo contrari alla milizia perché la riteniamo contraria alla costituzione.*

Il 20 novembre di quell'anno Soleri aveva affrontato decisamente Mussolini sulla politica interna del fascismo:

*Io non faccio il torto all'onorevole Mussolini, che è un animo così ardentemente politico, di credere che egli pensi che il popolo italiano si acqueti facilmente alla soppressione delle libertà sull'altare di una certa prosperità materiale.  
Farinacci – Il popolo se ne infischia della libertà.  
Soleri – Se il popolo italiano veramente pensasse ciò che voi dite della libertà, credo che non avrebbe conosciuto nella sua storia né i vespri siciliani, né le pasque veronesi, né le cinque giornate di Milano, né le dieci giornate di Brescia, né Vittorio Veneto.*

E concludendo il discorso, il deputato liberale tracciava la linea distintiva fra le violenze delle sinistre e il sovversivismo fascista:

*Se, dimenticando anche la realtà storica delle circostanze in cui si svolse l'azione dei governi del dopo guerra, realtà storica che pur colorò tanto di sé le manifestazioni politiche di allora del partito fascista, se si chiamarono deboli quei governi perché ritenevano che alcune violenze sovversive dovessero, come avvenne, giorno per giorno trovare la loro fine e la loro condanna nella assecondata reazione dello spirito pubblico, come dovrebbe qualificarsi oggi la situazione per cui esistono, permangono, non sono sufficientemente comprese le violenze dello stesso partito che è al governo? Dunque i sovversivi non sarebbero più contro lo stato, come allora; ma i violenti del vostro partito sarebbero dei sovversivi dentro lo stato, il che mi pare ben più pericoloso, grave e preoccupante.*

Parole coraggiosissime allora, che ancor oggi potrebbero essere istruttive.

Soleri riteneva necessaria l'epurazione, ma in linea di principio non l'amava. Sentite:

*Orbene, io chiedo al governo del mio Paese se crede che giovino alla gerarchia e alla disciplina manifestazioni di questo genere, in cui*

*dei funzionari di minor grado chiedono al ministro la eliminazione dei superiori qualificati alti papaveri e vogliono partecipare all'epurazione. Io temo un perturbamento nella pubblica amministrazione e vorrei chiedere se proprio si crede lecito questo fatto e se un comunicato di questo genere, pubblicato sulle colonne di vari giornali possa corrispondere al concetto di gerarchia e di disciplina, che questo governo rivendica.*

Egli non aveva atteso il 1944 a formulare una simile critica, la quale fu pronunciata in faccia a Mussolini, nel discorso sulla legge per la dispensa degli impiegati del 19 giugno 1925; discorso che si apriva così:

*Non mai, onorevoli colleghi, come sul terreno di questa discussione si sono trovati di fronte in precisa e non conciliabile antitesi la concezione liberale e quella fascista. Nessuno potrebbe consentire coi principii ispiratori e colle finalità politiche di questo disegno di legge rimanendo nel campo liberale, e d'altra parte il fascismo non poteva scegliere un terreno più propizio e più idoneo per realizzare quello splendido isolamento politico a cui aspira.*

Non credo di doversi leggere altro, per misurare la fermezza coraggiosa di questa battaglia liberale; aggiungerò soltanto che ancora il 29 aprile 1926, chi si levò a commemorare Giovanni Amendola imponendo rispetto ad un'assemblea silenziosa, riluttante e soggiogata fu nuovamente l'uomo che oggi onoriamo.

Trascorsero gli anni, tacque Soleri come uomo politico; non piegò mai né si illuse. Gli approcci di Mussolini, le promesse di riconciliazione del fascismo lo lasciarono indifferente. Venne la guerra, egli non dubitò mai del suo tragico risultato; e quando la disfatta si profilò inevitabile ai più ciechi, Soleri non mancò, in colloquio del marzo 1943, di aprire l'animo suo al Re, invitandolo a prendere una doverosa se pur tardiva iniziativa per la salvezza del Paese.

L'iniziativa venne più tardi: e all'atto della clamorosa caduta del fascismo, Cuneo, rimasta profondamente antifascista e liberale, salutò esultante in Marcello Soleri l'uomo che ne impersonava l'amore di libertà: il primo discorso ad uomini liberi sulla grande piazza di Cuneo fu suo.

E così fu suo, in Torino, nel doloroso settembre, l'ultimo discorso prima dell'occupazione tedesca; accanto al monumento di Pietro Micca, egli parlò a decine di migliaia di cittadini, d'ogni condizione, invitandoli alla resistenza armata e sollevandone l'entusiasmo, ahimè deluso. Quell'ultimo gesto di coraggio gli doveva costare caro: seguì la persecuzione, il momentaneo arresto, la fuga a Roma e qui la ansiosa attesa, fino alla liberazione.

Quando, nel giugno 1944, Roma fu liberata e Bonomi costituendo il nuovo governo vi chiamò Soleri, questi rispose presente, ma già la sua fibra era scossa, già egli era un uomo malato che non doveva riaversi più. Noi non possiamo giudicare quel che Soleri avrebbe potuto dare all'Italia in quel

periodo, da quel che diede: perché il Soleri che conoscemmo allora era un Soleri precocemente invecchiato, la fibra tenace rosa ormai dalla malattia, che resisteva e lavorava unicamente per forza di nervi e di volontà.

Noi abbiamo rivisto non già il Soleri vivo, alacre ed allegro dei combattimenti e delle lotte politiche e professionali, ma l'ombra di Soleri, un uomo consunto che ardeva di febbre e di questa febbre fisica e spirituale, consumandosi, viveva.

Ma certo dobbiamo pensare che infinite riserve di energia e di capacità erano in lui, e più dobbiamo rammaricare l'atroce destino che lo ha colpito, quando constatiamo quel che, pur ridotto a metà delle sue possibilità di resistenza fisica e spirituale, egli seppe fare in quel tempo.

Egli trovava il modo, pur stanco e malato, di affiancare alla immensa sua fatica di ministro del Tesoro una collaterale attività politica piena di vibrazioni e di saggezza: ma soprattutto seppe essere al suo ministero ed al governo, un magnifico ministro del Tesoro e un equilibrato uomo di Stato.

Tre furono i successi della sua politica del Tesoro, che segnarono le tappe positive del suo lavoro infaticabile: l'abolizione del prezzo politico del pane, con che egli rinnovò la saggia operazione del 1921; il riconoscimento da parte degli Stati Uniti del credito dell'Italia per le am-lire spese dalle truppe americane in Italia; e infine, il prestito in buoni del tesoro, che a buon diritto può e deve denominarsi prestito Soleri, e che, malgrado le diffidenze e le opposizioni di taluni banchieri e di taluni esperti, fu un successo nell'Italia del Sud non meno che nell'Italia del Nord e fruttò in complesso allo Stato più di cento preziosissimi miliardi.

E non si trattava di operazioni staccate, di successi isolati e casuali; ma delle logiche premesse di una complessa e coordinata politica, che avrebbe dovuto condurre al graduale assestamento del bilancio.

Questa politica, che fu efficacemente esposta nell'ultimo discorso dell'amico nostro, tenuto in Milano il 15 luglio 1945, pochi giorni prima della morte, considerava il prestito in buoni del tesoro come una misura preparatoria, come un prestito-ponte destinato a spianare il terreno a tre successive provvidenze: prima, la fissazione del tasso di stabilizzazione della lira in confronto del dollaro e della sterlina, con accordi internazionali, in modo da consentire l'inserimento dell'Italia nel sistema di Bretton Woods, o quantomeno, per intanto, il conseguimento di una apertura di credito da parte delle potenze anglosassoni, come premessa di quella fissazione; seconda, il lancio dei grandi prestiti di ricostruzione a tassi il più possibile favorevoli; terza, l'adozione di imposte straordinarie sui profitti e sul patrimonio.

Ciò non è inutile ricordare, oggi che si discute molto di cambio della moneta e anche di cambiamento delle direttive economico-finanziarie del governo, per via dell'abbandono di quel cambio; quasi che Soleri avesse imperniato su di esso tutta la sua politica del tesoro. È giusto dire che Soleri di cambio non parlava, per ovvia prudenza; in realtà intendeva realizzarlo in connessione alle imposte straordinarie, ma non concepiva tali operazio-

ni a sé, isolate, bensì connesse strettamente ad accordi e a prestiti, internazionali ed esteri, di stabilizzazione, che concepiva come la loro indispensabile premessa. Premessa che fino ad oggi non si è realizzata.

Tutta questa complessa opera finanziaria e politica, fatta di realizzazioni e di lungimiranti progetti, fu stroncata sul nascere. E veramente singolare ed inquietante appare a noi ora il destino di quest'uomo, che sulla soglia dei compiti più alti si vide colpito inesorabilmente dalla sorte.

Quale vita, fino ad allora, più ricca di brillanti speranze, di movimentate e drammatiche e fortunate alternative? Una giovanile promettente ascesa; una guerra eroicamente e fortunatamente combattuta; poi la ripresa più rapida del cammino nel pieno vigore della maturità; una lotta per la libertà fieramente sostenuta; una sdegnosa resistenza di vent'anni; e infine, il riconoscimento della storia, il meritato ritorno alle massime responsabilità. Ed ecco che in quel momento una mano misteriosa spezza il filo della vita.

A questo punto il discorso si allarga; ed allorché, in Cuneo, di fronte a una intera città raccolta, silenziosa e riverente, accanto alla bara di quest'uomo io mi soffermavo sulla sua fine conturbante, si affacciava nel mio animo e trapelava nelle mie parole una reverenza religiosa e un interrogativo sul significato del fatto, sul destino non soltanto dell'uomo, ma delle idee del movimento ch'egli così degnamente esprimeva.

In verità, Soleri aveva il senso vivo della continuità necessaria dell'idea liberale, e amava raffigurare in se stesso un esempio di questa continuità; si considerava volentieri come una figura che avesse legami col passato e coll'avvenire, e ne rappresentasse il collegamento. Egli soleva qualificarsi il più vecchio dei giovani, il più giovane dei vecchi, e a questa formula attribuiva un pieno significato. Egli ben sapeva che il liberalismo è tradizione storica ed è continuo rinnovamento, e che un partito liberale il quale non si riallacciasse alle tradizioni del Risorgimento e del primo Novecento, e non cercasse di riallacciare i fili della continuità storica dopo il ventennio fascista, non avrebbe avuto ragione autonoma di esistere. In lui era profondamente sentita la necessità sia di un vigoroso slancio innovatore, sia del suo fermo poggiare sulla realtà storica, che è la necessaria, la sola realtà su cui possiamo costruire; e si considerava come uno dei depositari di questo slancio vitale teso verso il futuro, appunto perché sostenuto da un glorioso passato. Precisamente per questo egli non dubitava delle sorti dell'idea liberale e dei movimenti che la incarnavano.

Ancora una volta, cediamogli la parola, come se potessimo udire la sua voce:

*Io ricorderò brevissimamente che nel discorso che il 16 marzo decorso l'onorevole Giolitti faceva agli elettori, dopo aver enumerato quelle che egli credeva e crede essere le realizzazioni nazionali compiute dai governi liberali dal 1848 in poi, governi che diedero all'Italia la sua unità nazionale e spirituale, che elevarono il livello economico e morale delle classi meno abbienti, che assicurarono il più alto*

*prestigio alla dinastia, che diedero all'Italia le riserve economiche e le risorse finanziarie con cui poté superare l'estremo sforzo della guerra, l'onorevole Giolitti conchiudeva così: "Un partito che ha così splendido passato non può sparire, come non ne può sparire il programma con tanta costanza attuato, programma di illuminato patriottismo, di dignità nazionale, di ordine, di libertà, di sana democrazia, di tutela dei diritti di tutte le classi sociali". (20 novembre 1924)*

Ora Soleri è scomparso e con lui è scomparso uno degli elementi migliori che poteva guidarci nel trapasso a una nuova realizzazione di libertà. Ma la morte di Soleri è stata un martirio, un sacrificio; giacché egli sapeva di morire, e nei momenti di debolezza e di stanchezza non nascose a qualche intimo amico, in un pianto rassegnato, il dolore profondo per il fato che lo sottraeva alla vita nel tempo sognato e atteso per vent'anni. Tuttavia egli non si ritrasse; rimase sulla breccia fino all'ultimo, parlò fino all'ultimo, seppe di morire e volle morire al suo posto di lavoro, in ubbidienza a una legge superiore, a un dovere più alto della sua vita stessa. Quando egli a Milano, otto giorni prima di morire, sapendo di essere ormai all'estremo delle forze, diceva: "Una cosa sola vi dico ed è che tutti noi dobbiamo avere nel cuore una comune vibrazione: che tutti noi vorremmo essere nulla perché ritorni ad essere tutto, questa nostra Italia"; la sua non era più, in quelle condizioni, una frase retorica. Era una magnifica prova di fredda coscienza di sé, una offerta che ben pochi degli uditori, probabilmente, potevano intendere nel suo pieno e religioso significato.

Maraviglioso esempio di dedizione, Soleri fu dunque davvero un martire; degno di affiancarsi, per la purezza e la coscienza della rinuncia, a coloro che morirono combattendo, o perirono nelle carceri e nei campi di concentramento. E se così è ogni interrogativo si risolve, ogni dubbio si scioglie, la certezza di Soleri è la nostra stessa certezza; perché un'idea è capace di determinare questi semplici, sobrii e grandi sacrifici non può morire; così come un popolo che può contare su questi austeri, inflessibili caratteri non può perire né arrestarsi sul suo cammino, ed anzi può ben lasciare il calvario dell'espiazione per la faticosa ma sicura ascesa verso il riscatto e la rinascita.

Lasciatemi chiudere, signore e signori, questa parentesi politica per tornare un momento a salutare ancora una volta Soleri uomo, nella sua più semplice, cordiale individualità. Narra l'amico nostro perduto nel suo diario, che il padre suo era stato accanito avversario politico di Giolitti; e tuttavia, quando Marcello conseguì la sua onorevolissima laurea, ebbe da Giolitti, che non conosceva affatto, un affettuoso biglietto di compiacimento e di augurio, con la domanda se fosse figlio dell'ingegnere capo di Cuneo, ch'egli stimava assai come valentuomo.

Marcello Soleri fu colpito da questa attenzione che scopriva un aspetto nuovo e nascosto, una gentilezza d'animo ignorata, ma reale, nell'asciutto

sdegnoso statista, e in occasione di un banchetto politico volle ricordare agli amici, in presenza sua, questo aspetto dell'animo del suo maestro.

Ma Giolitti non rilevò e non gradì il complimento; Soleri ebbe la sicura impressione di avere commesso un errore.

Ed era vero: l'uomo politico ha il dovere di superare nel calcolo e nell'azione politica le proprie sensibilità, i segreti e le espansioni del proprio animo: ed ha pure il diritto che questa sua intimità, ove esista, sia almeno dai politici rispettata e a loro in certo modo preclusa.

Così era Soleri: animo mite, buono, talora quasi ingenuo; ed appunto per questo aveva ingenuamente scoperto e palesato l'uguale bontà del suo maggiore.

Ora che entrambi sono trapassati, possiamo svelare il segreto di entrambi; dopo aver visto più volte il suo volto cereo, quasi cadaverico, disegnarsi negli attimi di rilassamento contro l'alta spalliera della poltrona al Consiglio dei Ministri, presagio della morte sicura; dopo che quello stesso volto abbiamo contemplato, composto nella immobilità della pace eterna; noi possiamo ora intendere in lui, con uguale rispetto e con uguale commozione, la formidabile volontà di uomo politico e nello stesso tempo lo slancio e la finezza del cuore, in quei moti reconditi che esprimono la viva sostanza della più pura umanità.



Da sinistra: l'Assessore regionale del Piemonte alla cultura Gian Piero Leo, il Presidente del Centro "Pannunzio" Pier Franco Quaglieni, Igor Man vincitore del Premio "Pannunzio" 2004



Da sinistra: il redattore capo degli "Annali" Mara Pegnaieff, il direttore de "La Stampa" Marcello Sorgi, Igor Man al Premio "Pannunzio" 2004

PAOLO FOSSATI

“VECCHIO CRONISTA”, NOSTRO MAESTRO

Intervista a Igor Man, storica firma de “La Stampa”,  
insignito del “Premio Pannunzio” 2004

Igor Man è uno dei migliori giornalisti italiani. Nei suoi scritti ama definirsi, rivolgendosi direttamente al lettore, “vecchio cronista”. Ma a noi piace chiamarlo Maestro, con la maiuscola, anche se prima dell’intervista che segue siamo stati ammoniti: “Niente maestro, per favore, ma semplicemente Igor Man”. Eppure, Maestro, ci scusi se insistiamo, ma la Sua storia professionale è così ricca di esperienza, emozionante, viva, irripetibile, che viene spontaneo, a noi come a migliaia di lettori, considerarla un punto di riferimento morale anzitutto, di grande levatura, serietà e impegno, e poi giornalistico insuperabile. Non a caso Lei è considerato unanimemente tra i massimi esperti del mondo islamico. Non a caso, inoltre, le Sue analisi pubblicate da “La Stampa” e da “Specchio” vengono seguite con attenzione da centinaia di giovani Suoi colleghi desiderosi di ispirarsi ad autorevoli modelli giornalistici. E poi, chi ha conosciuto i grandi della Storia? John Fitzgerald Kennedy, Nikita Kruščëv, Yasser Arafat, Shimon Peres, Khomeini, Che Guevara, Golda Meir, Gheddafi, Giovanni Paolo II, Padre Pio, Madre Teresa di Calcutta... Chi può dire di aver vissuto in prima persona e raccontato gli eventi più significativi degli ultimi cinquant’anni, dalle guerre mediorientali, a quelle in Vietnam, in Africa, in America Latina? Pochi, pochissimi. Lei è tra questi, cioè tra i nostri Maestri, nell’accezione più alta e nobile che questo termine dal sapore antico conserva.

Igor Man, figlio di uno scrittore siciliano e di una nobile russa, nasce a Catania nel 1926. Giovanissimo, dopo aver preso parte alla lotta clandestina contro i nazifascisti, con la Liberazione entra a “Il Tempo”. Nel 1963 l’allora direttore de “La Stampa” Giulio De Benedetti lo chiama al prestigioso quotidiano torinese dove lavora tutt’ora come editorialista di punta e inviato speciale. Man è autore di numerosi libri, tra cui *L’Islam dalla A alla Z* (Garzanti) e il longseller *Diario arabo* (Bompiani) vincitore nel 1992 del Premio “Estense”. Ancora: *Gli ultimi cinque minuti* (Sellerio), raccolta di romanzi

brevi data alle stampe per la prima volta nel 1951. Quest'ultima pubblicazione vince, sempre nel 1992, il Premio "Valle dei Trulli", mentre *Il professore e le melanzane* (Rizzoli) vince nel 1996 il Premio letterario "Città di Scalea" e il "Chiantino" 1997. Nel 1999 gli viene attribuito il prestigioso Premio "Barzini all'inviato" e il Premio "Elio Vittorini" di giornalismo. Tra gli altri premi ricordiamo il Premio "Hemingway", il Premio "Colomba d'Oro per la Pace" (*ex aequo* con Amnesty International), il Premio "La Navicella", il Premio "Napoli" per la deontologia, il Premio "Internazionale St. Vincent" alla carriera, il Premio "Alfio Russo" di giornalismo e lo storico "Guidarello". Il 19 novembre 2000 è proclamato "giornalista dell'anno" nell'ambito del Premio "Michelangelo", solennemente consegnatogli in Santa Maria degli Angeli a Roma. Il 12 gennaio 2001, a Cuneo, l'Università internazionale "Giorgio La Pira" lo nomina "Artisan de la Paix", premio già conferito al Vescovo martire di Orano e all'Abbé Pierre. Il 14 luglio 2001 a Ischia, il Capo dello Stato Carlo Azeglio Ciampi gli assegna, in diretta tivù, il Premio "Ischia alla carriera". Ed è ancora il Presidente Ciampi, il 2 giugno 2005, Festa della Repubblica, ad insignirlo dell'onorificenza di Cavaliere di Gran Croce.

Il 6 dicembre 2004 il nostro Centro Studi e Ricerche gli conferisce il Premio "Pannunzio", attribuito – come si legge nella motivazione – "per il forte e libero impegno culturale e civile che ha saputo mantenere inalterato nel corso degli anni". A consegnare il Premio, che consiste in una preziosa incisione su argento di Mino Maccari, l'artista che fu il principale vignettista de "Il Mondo", è il Presidente del Centro "Pannunzio" Professor Pier Franco Quaglieni. Igor Man dedica il Premio alla consorte, Maria Rosa Carreri. In occasione della cerimonia al ristorante "Del Cambio" rivolgiamo alla storica firma de "La Stampa" alcune domande.

*Maestro Man, lo scrittore e giornalista Paolo Monelli scrisse che lei è "un vero amico sia dei colleghi che dei fatti: non li tradisce, non li tradirà mai". Parole lusinghiere che, quanto all'aspetto professionale, fotografano nitidamente l'altissima considerazione che lei nutre per il giornalismo. La domanda può sembrare scontata, ma ci piacerebbe sapere che rapporto c'è tra Igor Man e il giornalismo.*

Premesso che il giornalismo altro non è se non artigianato (magari "nobile" ma artigianato) posso dire come davanti al fatto, cioè la notizia, io provi lo stesso sgomento d'un vasaio dinnanzi a un pugno d'argilla da trasformare in oggetto, un vaso od altro. Perché il fatto diventi notizia bisognerà andare al cuore dell'argilla e subito dopo cercar di capire cosa c'è dentro, dietro la notizia. È questa la grande lezione appresa alla Libera Università del Caffè Rosati, Rettore invero Magnifico Mario Pannunzio.

*Maestro Man, ma è vero che oggi il giornalismo è malato? Gossip in abbondanza sinonimo di superficialità, telegiornali che somigliano sempre più alla fiction, aumento della quantità dell'informazione a danno della qualità. C'è addirittura chi prevede la fine della carta stampata entro il 2040 e chi invece propone di sostituire i giornalisti televisivi con news manager... Insomma, un quadro dalle tinte fosche. Come uscirne?*

Era, il giornalismo, un mestiere di pochi per molti. Oggi lo praticano in troppi o sempre più pochi si fanno i cosiddetti fruitori, i lettori, insomma. In teoria, come ama ricordare Alberto Ronchey, la tv annuncia e/o comunica l'accadimento, il quotidiano ci si cala dentro a guisa di palombaro: ecco l'approfondimento che bisognerà "raccontare" al lettore dandogli il massimo della informazione possibile. I veri giornalisti, quelli che da bravi artigiani non si stancano di scavare nella materia informe per ricavarne il prodotto finito, cioè *la notizia*, vanno scomparendo sopraffatti da coloro ch'io definisco "gli impiegati della notizia". Burocrati dell'informazione, in verità comunicano l'annuncio, non la notizia. Cresce il numero dei giornalisti, aumentano gli addetti alla comunicazione, ma il prodotto è modesto poiché nessuno insegna il mestiere ai giovinotti che scelgono di far giornalismo magari dopo aver fallito il concorso per commercialista. E qui dirò che, tranne la solita eccezione, le scuole di giornalismo, anche quelle a livello universitario, sono pessime. E questo (anche) perché i docenti sono giornalisti falliti che rimpinguano la pensione distribuendo aria fritta. Di più: un giornalista serio, Carlo Casalegno, durante dieci anni firmò sulla prima pagina de "La Stampa" con le iniziali: C.C.. Oggi il signorino che entra in un giornale, il giorno stesso esce in prima pagina con tanto di nome e cognome. Non c'è fatica, ma soltanto presunzione. Il lettore non è scemo, ha un fiuto particolare (forse misterioso) sicché capisce subito se quella firma sia credibile o no. Chi spende circa un euro pretende che il giornale lo aiuti a capire cosa stia succedendo nel mondo e perché. Spesso la sua legittima domanda viene disattesa e lui, il lettore, non compera più quel giornale e spesso non compera più il giornale. Come ribaltare tanto nefasto *trend*? Lavorando sodo, con passione, da buoni artigiani, con umiltà, scarpinando. Oggi c'è l'omologazione: tutti i giornali pubblicano le stesse notizie che notizie non sono: invece di recarsi sul posto, di affrontare a tu per tu il ministro o il padre dell'assassino, il giornalista telefona. I giornali son pieni (grondano) di intervistine telefoniche, tutte eguali.

*Lei oggi si definisce un "vecchio cronista" assurgendo a modello per i suoi giovani colleghi che peraltro esorta a "stare dentro la notizia", cioè a "scavarla" dal suo interno per trovarne il senso, trasformandosi in "scarpinatori" per vedere ciò che accade in giro per il mondo, stimolando così una riflessione morale ed esistenziale nel lettore. Le chiediamo: chi sono stati*

*invece i suoi maestri di giornalismo?*

Ho già risposto, in fatto, a questa domanda, mi rimane da dire chi siano stati i miei maestri di giornalismo. Sa di vecchio dire “una volta”, “ai miei tempi” ma è purtroppo vero che c’è una abissale differenza tra i giornalisti d’un tempo (neanche tanto lontano) e quelli nostri contemporanei. I primi sapevano esser umili, si accostavano ai vecchi con rispetto, avidi di carpir loro i segreti del mestiere. Li frequentavamo per imparare sapendo benissimo che non si finisce mai di imparare. Oggi un po’ tutti nascono “imparati”; nella migliore delle ipotesi scopiazzano Biagi senza rendersi conto che la sua (apparente) semplicità è frutto di lunga pazienza, di mai sopita dura fatica. Confondono la chiarezza con la superficialità sicché finiscono con lo scrivere sull’acqua il nulla. I miei maestri in senso stretto, proprio artigianale? Su tutti l’immenso James Reston, per gli amici “il Grande Scotty”, poi Mario Pannunzio, Paolo Monelli, Luigi Barzini Junior, “Gibo” per gli amici, Nicola Chiaromonte, Vittorio Zincone, Italo Zingarelli, Giulio De Benedetti.

*Facciamo qualche passo indietro. Subito dopo la Liberazione lei, giovanissimo, iniziò a lavorare a “Il Tempo”. Che cosa la spinse a varcare la soglia di una redazione?*

Durante l’occupazione nazifascista di Roma nascondemmo in casa di mio padre un prigioniero (russo-ucraino) dei tedeschi che per cavarsela aveva finto di aderire. Faceva il cuoco. La sua storia, raccontata in russo a mio padre, la riassunsi in ottanta righe e subito dopo la Liberazione tramite Peppino Modugno, giornalista di mille talenti, amico di mio padre, quel “pezzo” finì sulla scrivania di Renato Angiolillo, fondatore-direttore de “Il Tempo-quotidiano indipendente”, che lo pubblicò subito. Successivamente, dalla Sicilia sferruzzata dai primi moti separatisti (l’incendio del municipio di Catania) riuscii a trasmettere un servizio-scoop su quelle terribili ore. La risposta di Angiolillo mi giunse per telegramma: “Grazie, continui, al suo ritorno a Roma quaglieremo”. “Quagliammo”: ho lavorato 19 anni a “Il Tempo” che ho lasciato nel 1963 chiamato a “La Stampa” da Giulio De Benedetti.

*Che cosa ricorda dei primi giorni in cui fu assunto al quotidiano torinese?*

Ricordo una grandissima emozione e una mostruosa fatica. Il mio splendido, ancorché non facile, rapporto di lavoro con Angiolillo col tempo s’era andato deteriorando. Un quotidiano diremo socialdemocratico scivolava pericolosamente, giorno dopo giorno, in una sorta di qualunquismo neo fascista. Hanno scritto che a mano a mano che Angiolillo diventava sempre più ricco egli ripudiava il suo passato di antifascista (perseguitato dal regime) per acco-

starsi a una galassia di destra incompiuta o pasticciona. Sia come sia, ci lasciammo da buoni amici ed ero intento a pianificare (finalmente) una vacanza con mia moglie quando De Benedetti mi spedì a Dallas, per l'assassinio di Kennedy. Non appena arrivato presi ad andare in giro per capire, farmi raccontare, vedere. L'accordo con De Benedetti era che avrei raccolto materiale per una serie di articoli, senonché Giulio De Benedetti cambiò idea: il redattore capo Martinotti mi telefonò dicendomi che "entro un'ora al massimo" il Direttore s'aspettava da me "un pezzo introduttivo". Vane furono le mie proteste. Cominciai a pestare sulla macchina per scrivere, non avevo ancora finito il "pezzo" quando mi chiamò lo stenografo. L'ultimo capoverso lo dettai a braccio. Poi, arrabbiato e scontento, uscii dall'hotel. Pioveva che Dio la mandava, mi rifugiai nel *Carousel*, il locale del tragico Ruby, l'uomo che sparò ad Oswald il presunto assassino di John Fitzgerald Kennedy; mi feci una birra, infine tornai sui miei passi. Avevo avuto la grande chance, pensavo, ma la richiesta del Direttore l'aveva mandata in pezzi. Mi aspettavo il solito cablogramma-bocciatura invece m'arrivò un cavo splendido: "Ricevuto, pubblicato. Continui sempre così: chiaro, incisivo, documentato. Suo rientro firmeremo contratto da inviato. Cordialissimi saluti Giulio De Benedetti".

*A proposito di Giulio De Benedetti, direttore straordinario e uomo inflessibile che Mario Soldati definì un "folletto del giornalismo", può tratterci un suo ricordo?*

Non era un uomo facile, De Benedetti. Non nascondeva il suo disprezzo per gli "intellettuali" e gli ex fascisti voltagabbana. Gli davano fastidio i furbi e quelli che definiva "i levantini che spacciano merda per saponette alla lavanda". Il buon giornalista, diceva, è quello che rende credibili le sue intuizioni mentre il pessimo giornalista è colui che, suo malgrado, fa sembrar balle le notizie vere che trasmette. Amava il contraddittorio ma pretendeva d'essere ubbidito. Fior di giornalisti hanno avuto con lui un rapporto tempestoso, e ricevuto sinanco umiliazioni, vere e proprie cattiverie. Io sono l'unica "firma" che conserva un fascio di telegrammi, noteservizio, lettere di apprezzamento, di elogio. Non gli ho mai chiesto un aumento: arrivava puntualmente da lui che curava anche l'amministrazione. Ancora oggi qualcuno mi chiede come mai, perché. Rispondo: perché ho sempre ubbidito mai facendo storie; neanche quando stavo male in salute (dissenteria colerica in Vietnam). Ho sempre eseguito i suoi ordini da bravo soldato della notizia. Era un po' strambo, questo sì, ma apprezzava la fermezza, il linguaggio asciutto, serio. Coprivo le elezioni in Gran Bretagna (1964) e un giorno De Benedetti mi telefona al *Mayfair*: "Lei, Man, dice che quasi sicuramente Wilson, il capataz laburista, vincerà. Vedo che lei appartiene a un gruppo minoritario: tutti o quasi si dicono certi della vittoria dei *tories*. Come la mettiamo? E, poi, quel Wilson... sembra un dentista austriaco, gli manca solo il

camice addosso. Mi sta francamente antipatico". Mia risposta: "Caro Direttore: pronostico la vittoria di Wilson poiché sono andato in giro a vedere, domandare. Al novanta per cento lo do per vincitore. Che, poi, a lei risulti antipatico è un altro discorso, con tutto il rispetto...". Seccato: "Che discorsi, buona sera", e giù il telefono. Sette minuti dopo telefona il redattore capo. Sconvolto: "Ma cosa gli hai detto. È una furia. De Benedetti non si contesta, ma ti rendi conto?". Risposi, piuttosto seccato e stupito, che m'assumevo ogni responsabilità relativamente al mio lavoro. Che Wilson stesse antipatico al Direttore mi lasciava del tutto indifferente. Il buon Martinotti urlò un lamento: "Sei un pazzo". Il giorno dopo apro "La Stampa" e trovo, di spalla in prima pagina, il mio servizio così intitolato: "Wilson anticipa la vittoria laburista". Ci sono oggi direttori con una marcia in più? Ecco: De Benedetti l'aveva. Una marcia in più vuol dire fiutare che qualcosa non va nel giusto verso, che so: a Montecatini ovvero a Hong Kong e immediatamente spedire un inviato con la solita consolatoria consegna: "Raccolga buon materiale, scriverà al ritorno", quando invece sapeva bene, il Grande Vecchio, che t'avrebbe chiesto l'impossibile quando ancora eri alla *reception* a ritirare la chiave della stanza. Amava (sadicamente?) infierire sui "levantini", sui cosiddetti "intellettuali un tanto a riga che si scrivono addosso, raccontandosi agli amici o, peggio, alle mogli che verosimilmente li tradiscono". Ma sentiva e praticava il mestiere come un servizio: alla comunità. "Abbiamo un solo padrone: il lettore. Una copia de 'La Stampa' a Gallodoro ne vale cento a Milano".

*Parlando de "La Stampa" non si può non fare riferimento a Torino, città austera e creativa, misteriosa e affascinante. Qual è il suo rapporto con il capoluogo sabauda?*

Il mio rapporto con Torino? Provo rispetto per questa capitale stellare oggi in aperta scommessa storica: realizzare un nuovo *melting-pot*. Mi piace l'innata eleganza delle sue donne, di Torino, dico. Ammiro il senso dell'appartenenza, rispetto la memoria della Resistenza, mi dà fastidio un non infrequente piagnucolarsi addosso. La sua regale architettura mi stupisce ogni volta che l'ammiro. Specie di sera.

*Maestro Man, lei ha avuto la fortuna di intervistare i grandi della terra: da Kennedy a Kruščëv, da Che Guevara a Madre Teresa, da Khomeini a Gheddafi, da Arafat a Simon Peres. Quale di questi incontri l'ha segnata maggiormente?*

Giovanni Paolo II, Ernesto Che Guevara. Il primo un profeta postmoderno che sapeva ascoltare il cronista e rispondere alle sue domande, con pazienza, spesso con ironia. Di solito concludo la mia intervista col perso-

naggio, così: "E Dio? Qual è il suo rapporto con Dio?". Il Che allorché sparai quella domanda mi scrutò perplesso. Parlavamo da almeno quattro ore, era il 14 di gennaio del 1961, lui, allora, era il Presidente del Banco Nacional. "Francamente le dirò che non mi sono mai posto questo problema, da buon marxista". Bene, comandante – dissi –, ha già risposto, ma lui: "Un momentico por favor, disse. Poiché sono di estrazione borghese e mia madre mi portava in chiesa lo sa cosa le dico? che se è vero come m'ha sempre detto mia madre che Dio esiste, ebbene se esiste mi auguro che, venuto il mio giorno, mi auguro che nel suo grande cuore ci sia un piccolo posto per Ernesto Guevara de la Sierna". (Oso pensare da sempre che quel piccolo posto il Che lo abbia trovato).

*Che cosa ha provato quando ha saputo che le sarebbe stato assegnato il Premio che porta il nome di Mario Pannunzio, suo amico in anni lontani?*

Una grande emozione, una altrettanto grande soddisfazione condita di orgoglio. Chiariamo: non ero "amico" di Pannunzio. Ero soltanto un suo uditoro, grato della confidenza che mi donava con socratica semplicità.

*Che persona era Mario Pannunzio?*

Direi "una cara persona" se non suonasse banale. Amava la vita, gli piaceva ad esempio ballare (ricordo che ci trascinava alla *Rupe Tarpea*, in via Veneto [c'è ancora]); lui e la deliziosa sua moglie, una attrice magiara, facevano una coppia perfetta, in assoluta sintonia. A suo modo era un moralista, Pannunzio; il rigore lo ispirava nel suo rapporto con gli altri, specie con i più giovani. Era profondamente onesto: dentro.

*Non possiamo concludere l'intervista senza rivolgere ad uno dei maggiori esperti del mondo islamico, quale lei è, una domanda sugli attacchi terroristici che da ultimo hanno colpito Londra nel luglio scorso e che stanno sconvolgendo il mondo. Dunque, lei è da sempre sostenitore del dialogo tra le diverse culture, unico strumento che permette di costruire la pace. Ma la strategia del terrore a cui stiamo assistendo in quale modo si sconfigge?*

Il nemico non è il terrorismo. Il terrorismo è l'arma del nemico. Un'arma lurida condannata all'implosione. E qui va detto che non esiste un islam "moderato" o "antico". L'islam è l'islam: vissuto e interpretato in cento modi diversi. Così come – per fare un esempio spicciolo – esiste una Chiesa cattolica che si ispira a Gesù di Nazareth e tuttavia alberga nel suo seno ipocriti, così esiste una religione-cultura, chiamata giustappunto islam, dove non

tutti son buoni e le carogne non scarseggiano. I terroristi islamisti di oggi, incapaci di diventare opposizione nei rispettivi Paesi, spesso autoritari quando non dittatoriali, esportano le proprie frustrazioni veicolandole col mezzo più spiccio: il terrorismo, appunto. Il dialogo fra gli uomini di buona volontà diciamo dell'Occidente e della galassia-islam può servire ad accelerare il processo di rilettura del Corano con gli occhi e la mente del terzo Millennio. Ebrei e cristiani, non senza sofferenza, sono riusciti a praticare codesta rilettura dei testi sacri, gli uomini dell'islam non ancora. Se è vero che la democrazia non si può esportare con i carri armati, è anche vero che mai, dico mai, nella sua lunga Storia l'islam è riuscito a trasformare la contestazione in istituzione. Tutto già visto e sofferto, del resto: si veda la Mesopotamia degli anni Trenta. La "novità" è il terrorista-suicida figlio della mistificazione, dello stravolgimento del Corano operato da Khomeini. Un giorno finirà anche questo spaventoso terrorismo-suicida. Quando? Allah 'alam, Dio solo lo sa.

GIANCARLO BORRI

“LIBERI DAL '68”  
DA PANNUNZIO AL CENTRO “PANNUNZIO”  
SINTESI DELLE ATTIVITÀ DEL 2004

Ci sembra un evento particolarmente significativo, ed emblematico, che uno dei relatori della prima importante manifestazione del 2004, svoltasi nella sede del Centro “Pannunzio” sia stato Pier Luigi Battista, emerito giornalista, attualmente – dopo aver militato tanti anni alla “Stampa” – Vice Direttore del “Corriere della Sera” – al quale è stato conferito il prestigioso Premio “Pannunzio” per l’anno 2005, premio del quale parleremo naturalmente negli Annali del prossimo anno.

Procediamo ora – come ormai prassi consolidata – a un sintetico elenco delle principali manifestazioni che il Centro ha effettuato nel corso del 2004.

### **L'ATTIVITÀ CULTURALE**

#### *A) Settore umanistico*

- Sabato 10 gennaio, presentazione – a cura di Carla Piccoli e di Giovanni Ramella – del romanzo *Il sogno di pietra*, di Andrea Maia, vincitore del Concorso “Pannunzio” 2003 per la narrativa.
- Sabato 24 gennaio, conferenza di Giancarlo Borri sulla rivista *Civiltà delle macchine*, fondata da Leonardo Sinisgalli nel 1953.
- Sabato 7 febbraio, conferenza di Tina Paratore su *I gioielli delle regine d'Italia. Il magnifico tesoro della reale Casa Sabauda*.
- Martedì 2 marzo, il giornalista e scrittore Giorgio Calcagno e Giovanni Ramella hanno presentato il volume di saggi *Uomini di penna* di Liana De Luca.
- Martedì 9 marzo, Alessandro Dematheis, del “Centro esperanto” di Torino, ha documentato, tramite un CD interattivo, *La situazione attuale della lingua internazionale*, appunto l’esperanto.

- Giovedì 11 marzo, tavola rotonda sulla *Storia delle Signore sabaude*, con lo storico dell'arte Francesco De Caria, la scrittrice e conduttrice televisiva Barbara Ronchi della Rocca, e la Presidente del Centro Studi Carmagnolesi Donatella Taverna. È intervenuto il giornalista Vittorio G. Cardinali, uno dei curatori del volume *Scrigni, sipari, piume, velette. Storia delle Signore sabaude*.
- Sabato 13 marzo, conferenza sulla scrittrice *Marguerite Yourcenar*, nel centenario della nascita. Interventi di Filiberto Ferro, docente di Letteratura italiana e di Gian Paolo Fornaro, docente di Letteratura greca all'Università di Torino.
- Martedì 23 marzo, a Palazzo Cisterna, lo storico Gianni Oliva, la docente Maria Teresa Pichetto e lo storico e giornalista Gian Enrico Rusconi, hanno presentato il saggio di Guglielmo Gallino *Metodo storico e storiografia politica in Federico Chabod*, pubblicato dal Centro "Pannunzio".
- Sabato 27 marzo, conferenza di Barbara Borini su *L'evoluzione della casa nell'antica Roma: dalla "domus" patrizia all'"insula" borghese*.
- Martedì 30 marzo, conferenza di Marcella Artusio Raspo su *Il sentimento del tempo e della storia nel cosmopolitismo poetico di Giuseppe Ungaretti*.
- Giovedì 1° aprile, una manifestazione di particolare importanza e significato. È stato presentato l'ultimo racconto inedito del grande scrittore polacco e reduce dai gulag sovietici, Gustav Herling, *Requiem per il campanaro*. Sono intervenuti il Presidente del Comitato Culturale del Centro "Pannunzio", Jas Gawronski, Marta Herling, Krystina Jaworska, Mieczyslaw Rasiej. Presente Donna Lidia Croce Herling.
- Sabato 3 aprile, Liana De Luca, a colloquio con l'Autore, ha presentato il romanzo storico *Nascinguerra* di Piero Tarticchio. Brani dell'opera sono stati letti da Maria Clotilde Talamo e sono stati ascoltati pezzi della cantata *L'urlo dell'abisso*, composta in memoria dei martiri delle foibe da Luigi Donorà.
- Martedì 6 aprile, la storica Lucia Cellino, il giornalista Roberto Dinucci e il Presidente del Centro "Pannunzio" Pier Franco Quaglieni hanno presentato il libro *Il Conte Verde. Amedeo VI di Savoia* di Francesco Cordero di Pamparato, presente alla manifestazione. Ha presenziato anche Giuseppe Raggi, presidente del Gruppo storico "I cavalieri del Conte Verde".
- Sabato 15 maggio, Claudio Gorlier, americanista, docente dell'Università di Torino e critico letterario de "La Stampa" e "Panorama", ha ricordato la figura del poeta e scrittore *Charles Bukowski*, a dieci anni dalla scomparsa.
- Giovedì 20 maggio, presso il Liceo classico "Alfieri", si è svolto un Convegno su *Francesco Petrarca* a settecento anni dalla nascita. Sono intervenuti i docenti di Letteratura italiana dell'Università di Torino, Marziano Guglielminetti, Giorgio Ficara, Sabrina Stroppa. Ha coordina-

- to l'incontro Giancarlo Borri.
- Martedì 25 maggio, il critico Giovanni Tesio ha presentato il libro di Paola Mastrocola, *Una barca nel bosco*, sui problemi della Scuola nel nostro Paese.
  - Lunedì 6 settembre, lo storico Gianni Oliva, il Direttore dell'Istituto "Salvemini" di Studi Storici Marco Brunazzi e il giornalista Alberto Sinigaglia hanno dialogato con Giovanni Giovannini, autore del libro *Il Quaderno nero*, sulla sorte degli oltre 6000 militari italiani internati in Germania per non aver aderito alla Repubblica di Salò.
  - Lunedì 13 settembre, anche in preparazione al viaggio a Trieste, Giovanni Ramella ha tenuto una conferenza sulle *Radici mitteleuropee e vocazione italiana di Trieste*.
  - Mercoledì 15 settembre, Pier Franco Quaglieni e Liana De Luca hanno tenuto una lezione propedeutica alla visita a Trieste su *La risiera di San Sabba e le foibe di Basovizza*.
  - Mercoledì 22 settembre, conferenza di Jole Romano su *Maria Antonietta d'Austria, sfortunata regina di Francia*.
  - Mercoledì 6 ottobre i docenti Pierpaolo Portinaro dell'Università di Torino e Giovanni Ramella hanno presentato il libro di Costanzo Preve *Le contraddizioni di Norberto Bobbio*.
  - Sabato 9 ottobre, l'economista Francesco Forte e Pier Franco Quaglieni hanno presentato il libro di Oriana Fallaci *La Fallaci intervista la Fallaci*.
  - Martedì 26 ottobre, presso l'Aula Magna dell'Università, si è svolto un Convegno su *Umberto II di Savoia, Principe di Piemonte e ultimo Re d'Italia*. Relatori: lo storico militare Oreste Bovio, i docenti e storici Aldo A. Mola, Gianni Oliva, Pier Franco Quaglieni, e Anna Sogno.
  - Giovedì 4 novembre, i professori universitari Pier Paolo Fornaro, Francesco Trisoglio (Fratel Enrico), la docente Giuliana Cabrini Cordero e il saggista Costanzo Preve hanno parlato sul tema: *È possibile correggere i classici? Riflessioni sull'"Iliade" di Alessandro Baricco*.
  - Martedì 16 novembre, a Palazzo Cisterna si è svolto un Convegno su *Enrico Paulucci e Mario Soldati: un sodalizio nella cultura torinese del Novecento*. Hanno partecipato il giornalista Mario Baudino, gli storici dell'arte Willy Beck e Pino Mantovani, il critico cinematografico Beppe Valperga. Ha concluso Antonio Forchino, Presidente del Circolo degli Artisti di Torino.
  - Sabato 20 novembre, a Palazzo Cisterna, il prof. Marco Ferrini, Direttore del Centro Studi Bhaktivedanta, Dipartimento Accademico Scienze Tradizionali dell'India, ha tenuto una conferenza su *Cultura Occidentale e pensiero indiano*.
  - Martedì 23 novembre si è svolto un dibattito su *L'Università da Berlinguer alla Moratti*, in occasione dell'uscita del volume curato da Gian Luigi Beccaria *Tre più due uguale a zero*. Sono intervenuti i docenti universitari Gian Luigi Beccaria, Giorgio Bertone, Tullio Regge, Liborio Termine.

- Sabato 4 dicembre, conferenza di Giusi Audiberti su *Ludovica, Margherita, Adelaide: le figlie di Cristina di Francia*.
- Sabato 11 dicembre, il prof. Guido Massino, dell'Università del Piemonte Orientale, germanista e specialista di studi kafkiani, ha parlato di *Kafka* a ottant'anni dalla morte, in dialogo con i docenti Gaetano Leo e Giovanni Ramella.
- Martedì 14 dicembre, Pier Franco Quaglieni, saggista e docente di storia contemporanea, ha presentato l'epistolario di Ernesto Rossi e Gaetano Salvemini: *Dall'esilio alla Repubblica. Lettere 1944-1957*.

#### B) Settore scientifico

- Giovedì 15 gennaio, Roberto Rigardetto, ordinario di Neuropsichiatria infantile all'Università di Torino, ha parlato su *Il problema del subconscio nelle relazioni interpersonali*.
- Martedì 17 febbraio, Paolo Rossi, direttore della Clinica ortopedica dell'Ospedale Mauriziano, ha tenuto una conferenza su *Patologie frequenti della cartilagine, dell'osso e delle articolazioni: l'ortopedico racconta...*
- Giovedì 4 marzo, Emanuele Bonasia, neuropsichiatra e membro della Società Psicoanalitica italiana, ha parlato su *La paura dello straniero: note psicoanalitiche*.
- Martedì 16 marzo si è svolto un dibattito su *Responsabilità professionale del medico, ospedaliero e non, e copertura assicurativa*. Hanno partecipato: Giuseppe Piccoli, Preside della Facoltà di Medicina, Claudio Dal Piaz, avvocato e docente universitario, Ezio Turaglio, dirigente dell'Assessorato alla Sanità della Regione Piemonte.
- Mercoledì 21 aprile, Franco Mongini, direttore sez. Cefalee e Dolore facciale, Dipartimento di Fisiopatologia Università di Torino, ha parlato su *Il mal di testa: emicrania e altri demoni*.
- Mercoledì 28 aprile, Enrico Predazzi, fisico teorico e Preside Facoltà di Scienze M.F.N. Università di Torino, ha tenuto una conferenza su *Il Tempo e la Fisica. Ipotesi sulla natura del tempo dall'antichità ad oggi*.
- Mercoledì 5 maggio, presso la sede della Famija Turineisa, Giacomo Dacquino, psicologo e psicoterapeuta, ha parlato su *La solitudine nella famiglia, nel rapporto di coppia e nella relazione figli/genitori*.
- Giovedì 13 maggio, Claudio Maccone, fisico-matematico, progettista dell'Alenia Spazio, Vice Presidente del Progetto SETI dell'Accademia Internazionale di Astronomia, ha tenuto una conferenza su *Un progetto di difesa planetaria. Come salvare la Terra dalla caduta di asteroidi e meteoriti*.
- Sabato 22 maggio, Roberto Favro, direttore dell'Istituto "Mind Control" per l'Italia, ha parlato di un tema che è trattato oggi da Istituti di ricerca in tutto il mondo: *La trasmissione del pensiero*.

- Giovedì 27 maggio, Luciano Peirone, psicoterapeuta, specialista in Sessuologia clinica e terapia della coppia, ha tenuto una conferenza sul tema: *Psicosessuologia, ovvero i sette peccati capitali della sessualità umana*.
- Giovedì 30 settembre, Enrico Cardesi, anatomopatologo e Renato Grilletto, antropologo, coautori del libro *Il vaso di Pandora. Paleopatologia: un percorso tra scienza, storia e leggenda*, hanno parlato sul tema: *Apriamo il vaso di Pandora*.
- Sabato 6 novembre, Guido Filogamo, professore emerito di Anatomia umana, ha tenuto una conferenza su *Il cervello è la nostra guida*.

C) *Attualità e costume. Incontri e dibattiti sulla vita civile, amministrativa e politica.*

- Mercoledì 14 gennaio, i giornalisti Pier Luigi Battista ed Elena Loewenthal, lo storico Gianni Oliva e Gianni Scipione Rossi, autore del libro *La destra e gli ebrei in Italia*, hanno affrontato un tema di particolare importanza storica, ma anche di grande attualità: *Destra, fascismo ed ebrei*.
- Martedì 20 gennaio, Riccardo Garosci, Presidente dell'Istituto Europeo per il mercato dei consumatori, ha tenuto una conferenza su *Sicurezza alimentare nell'Europa che cambia*.
- Martedì 15 aprile, presso l'Hotel Turin Palace, si è svolto un importante e significativo Convegno su *La Resistenza dimenticata*, con l'intento di rivisitare e rivalutare storicamente la Resistenza patriottica, autonoma, democratica, cattolica, liberale, azionista, rimasta ingiustamente per tanto tempo nell'ombra. Hanno partecipato alti militari, docenti universitari, politici, con relazioni sui vari aspetti del tema e con dirette testimonianze. Sono intervenuti i generali Oreste Bovio e Bonifazio Incisa di Camerana, Ugo Finetti, Aldo A. Mola, Giovanni Rabbia, Valerio Zanone e ancora Francesco Cordero di Pamparato, Aldo Pedussia, Ennio Pistoï, Anna Sogno, vedova della medaglia d'oro della Resistenza Edgardo Sogno.
- Giovedì 3 giugno si è svolto un dibattito sul tema: *Il divorzio a trent'anni dal referendum del 12 maggio 1974: un bilancio*. Vi hanno preso parte la prof.ssa Giuliana Cordero Cabrini, Carmelo Palma, consigliere regionale radicale del Piemonte, l'avvocato Bruno Segre e il Presidente del Centro "Pannunzio", Pier Franco Quaglieni.
- Giovedì 10 giugno, presso l'Aula Magna dell'Università di Torino, si è svolto un Convegno su *Giovanni Gentile a 60 anni dal suo assassinio: il filosofo, il pedagogista, il ministro della P.I., l'organizzatore di cultura*. Hanno partecipato Marco Brunazzi, direttore dell'Istituto "G. Salvemini" di Torino, gli storici e docenti Aldo A. Mola, Marcello Croce, Redi Sante Di Pol, Carlo Augusto Viano.

- Venerdì 24 settembre, a Palazzo Lascaris, si è svolto un dibattito sulla *Legge per la fecondazione assistita*. Sono intervenuti Alessandro Bottero, ginecologo, Guido Filogamo, professore emerito di Anatomia umana, Marziano Marzano, avvocato, Carmelo Palma, consigliere regionale radicale del Piemonte, Carlo Augusto Viano, docente di filosofia all'Università di Torino. Ha introdotto il dibattito Silvio Viale, ginecologo, Presidente Associazione radicale "A. Aglietta".
- Martedì 5 ottobre, si è svolto un dibattito su *Lo strano concorso che fa tremare 300 magistrati e non solo*, riguardante le "anomalie", le "stranezze", gli "orrori" e gli "errori" che hanno caratterizzato un concorso per entrare in Magistratura. Hanno partecipato l'ex Procuratore generale della Repubblica di Torino, Silvio Pieri, e gli avvocati e giuristi Pierpaolo Berardi, Claudio Dal Piaz, Giorgio Vitari.
- Sabato 30 ottobre, Annamaria Tassoni Bernardi, Presidente dell'Associazione italiana "Teilhard de Chardin", ha tenuto una conferenza sul tema: *Globalizzazione: progresso o imbarbarimento dell'umanità?*
- Lunedì 8 novembre, presso il Liceo classico "Massimo d'Azeglio", un Convegno di grande importanza: *Il liberalismo tra cultura e politica*, volto soprattutto a verificare le diverse possibili collocazioni politiche dei liberali veri e dei sedicenti liberali dei due poli. Sono intervenuti i senatori Luigi Compagna, Franco Debenedetti, Enrico Morando e l'on. Vittorio Sgarbi.
- Venerdì 12 novembre, si è svolta una "tavola rotonda" sul tema: *Il mandato d'arresto europeo*. Relatori l'on. Michele Vietti, il Procuratore Generale della Repubblica di Ivrea Giorgio Vitari, la giornalista Donatella Stasio.
- Venerdì 26 novembre, presso il Circolo degli Artisti di Torino, si è svolto un Convegno su *Alcide De Gasperi e i laici*, in occasione anche del cinquantesimo della morte. Hanno partecipato Gaetano Quagliariello, ordinario di Storia dei partiti alla LUISS di Roma, direttore della rivista "XXI secolo" (di cui è uscito un numero speciale interamente dedicato al grande statista), Mario Berardi, Presidente dell'Ordine dei Giornalisti di Torino, Francesco Forte, ordinario di Scienza delle Finanze all'Università di Roma, Gianni Oliva, storico e Jas Gawronski, parlamentare europeo.
- Sabato 27 novembre, Massimo Bolognino, studioso di teologia ortodossa, ha tenuto una conferenza sul tema: *Bellezza e teologia*.
- Giovedì 16 dicembre, presso il Collegio San Giuseppe di Torino, si è svolto un interessante dibattito su *Torino vista da destra e da sinistra*. Sono intervenuti gli scrittori Vittorio Messori e Aldo Cazzullo (autori del volume *Il mistero di Torino*), il Sindaco di Torino Sergio Chiamparino, il sen. Franco Debenedetti, il parlamentare europeo Jas Gawronski.
- Lunedì 20 dicembre si è svolto un dibattito di particolare attualità sul

tema: *Il "didattichese" e il disastro della Scuola Azienda*, in occasione della pubblicazione del libro *La scuola raccontata al mio cane* di Paola Mastrocola. Oltre all'autrice hanno partecipato fratello Adalberto Valerani, direttore del Collegio "San Giuseppe", Mario Perrini, Preside del Liceo Scientifico "G. Ferraris" di Torino e Pier Franco Quaglieni, Presidente del Centro "Pannunzio".

## **CORSI E SEMINARI**

- Nel mese di gennaio si sono conclusi i Corsi già avviati nel novembre dello scorso anno (vedi a questo proposito gli Annali 2004): *Le città nell'immaginario degli scrittori e Poeti, romanzieri e pittori nella Parigi dell'Ottocento*.
- Dal 19 gennaio al 15 marzo un grande Corso interdisciplinare, in otto incontri, dal titolo *Verso altri orizzonti del reale. La nascita dell'Astrattismo*. Discipline: Filosofia, Scienza, Letteratura, Musica, Arte. Sono intervenuti come relatori: Franco Mazzilli, Piero Galeotti, Willy Beck, M. Grazia Imarisio, M. Giovanna Forlani, Giovanni Ramella.
- Dal 23 gennaio al 27 febbraio, in sei incontri, *Il mio possente errore. Leopardi e la poesia pensante del nostro tempo*, a cura del prof. Filiberto Ferro.
- Dal 18 febbraio al 10 marzo, in quattro incontri, *Storia della criminologia moderna* a cura della prof.ssa Monica Lackamp.
- Dal 12 marzo al 2 aprile, in quattro incontri, *Attualità del pensiero di Immanuel Kant*, in occasione del bicentenario della morte. Relatori i docenti Giuseppe Riconda, Antonio Rinaldis, Franco Mazzilli, Costanzo Preve.
- Dal 22 marzo al 19 aprile, in quattro incontri, *Breve percorso nell'arte della ceramica*, a cura della prof.ssa Jole Giordana Romano.
- Il 26 aprile e il 3 maggio, in due incontri, *Criteri di lettura e di interpretazione di opere d'arte contemporanea*, a cura della prof.ssa Tiziana Conti.
- Dal 10 maggio al 14 giugno – anche in preparazione al viaggio estivo – corso – in sei incontri – su *San Pietroburgo: Storia, Arte, Cultura*. Relatori i docenti: Franco Mazzilli, M. Grazia Imarisio, Emanuela Catalano, Attilio Piovano, Giovanni Ramella, Tina Paratore.
- Il 21 e il 28 maggio, in due incontri, *Uno sguardo sul mondo del Danubio. Voci della Letteratura ungherese del XX secolo*, a cura del prof. Giovanni Ramella.
- Dal 1° ottobre al 19 novembre, in otto incontri, corso su Hermann Broch e Marguerite Yourcenar – scrittori di straordinaria suggestione e profondità – dal titolo *Anima incerta: moderni e antichi di fronte al tema della fine*, a cura del prof. Filiberto Ferro.

- Dal 4 ottobre al 18 ottobre, in quattro incontri, *Guarino Guarini: l'architettura come miracolo logico e tecnico*, a cura delle prof.sse M. Grazia Imarisio e Laura Lovera.
- Dal 20 ottobre al 24 novembre, in sei incontri, *Laboratorio teatrale di lettura espressiva*, a cura della prof.ssa Maria Clotilde Talamo, attrice professionista.
- Dal 25 ottobre al 22 novembre, in quattro incontri, *Poeti, romanzieri e pittori nella Parigi dell'Ottocento*, a cura del prof. Willy Beck.
- Dal 25 novembre al 10 dicembre, in tre incontri, *Leon Battista Alberti: umanista, teorico dell'arte, architetto a ricordo del seicentesimo anniversario della nascita*. Relatori: Giancarlo Borri, Willy Beck, M. Grazia Imarisio.
- Dal 29 novembre al 17 gennaio 2005, in quattro incontri, *La rivoluzione scientifica del Novecento* a cura della prof.ssa Adriana Lo Faro. Relatori, i docenti: Alberto Conte, Raffaele Meo, Piero Galeotti, Aldo Fasolo.
- Dal 17 dicembre al 21 gennaio 2005, in tre incontri, *Storia, memoria e invenzione nel romanzo di Josè Saramago*, a cura del prof. Giovanni Ramella.

## **ITINERARI ARTISTICO-CULTURALI E VISITE A MOSTRE**

- Sabato 17 gennaio itinerario a Milano e visita alle Mostre *Il gran teatro del mondo, l'anima e il volto del '700* a Palazzo Reale e *Frida Kablo* al Museo della Permanente. A cura del prof. Willy Beck.
- Giovedì 22 gennaio, visita allo stabilimento dell'*ALENIA SPAZIO*, per i quarant'anni dell'industria spaziale torinese. A cura di Marco Papa.
- Sabato 31 gennaio e domenica 1° febbraio, itinerario a Venezia, con visita alla Mostra *Giorgione, le meraviglie dell'arte*. A cura di Willy Beck.
- Dal 21 al 26 febbraio, itinerario turistico-artistico a *Barcellona e Valencia*, a cura della prof.ssa M. Grazia Imarisio.
- Sabato 6 marzo itinerario culturale a *Savona, città d'arte*. Visita a Palazzi, Chiese, alla Fortezza della Priamar, alla Pinacoteca civica. A cura di Willy Beck.
- Domenica 21 marzo, itinerario artistico-culturale nel *Biellesse*: Palazzi, Musei, Chiese della città e della zona, e visita alla Mostra *Arte fioreale, da Bruegel a Warhol*. A cura di M. Grazia Imarisio.
- Giovedì 25 marzo, visita alla Mostra *L'opera grafica di Gustav Klimt*, presso la Pinacoteca del Lingotto a Torino. A cura di M. Grazia Imarisio.
- Dal 7 al 12 aprile itinerario culturale *Pasqua in Sicilia* con visita ai tesori d'arte, di archeologia, di storia, di Palermo, Trapani (con partecipazione tra l'altro alla famosa "Processione pasquale dei Misteri"), Selinunte, Segesta, Marsala, Erice. Al Teatro Massimo di Palermo, spet-

- tacolo del Balletto “Bejart-Lausanne”, tratto dall’opera *Il flauto magico* di Mozart. A cura del prof. Umberto Mucària.
- Venerdì 16 aprile, visita a Torino (Palazzo Bricherasio) della Mostra *Depero futurista*. In quest’occasione – organizzata in esclusiva per il Centro “Pannunzio” – la degustazione della “polibibita”, creata dal pittore futurista Prampolini. A cura di Willy Beck.
  - Domenica 25 aprile, itinerario a *Casale Monferrato*. Visita a Palazzi, chiese, musei e alla eccezionale Mostra *Di fino colorito* (gioielli d’arte). A cura di M. Grazia Imarisio.
  - Dal 30 aprile al 2 maggio, itinerario artistico-culturale a *Firenze*, con visita ad alcuni dei più importanti musei della città e nell’occasione visita alla grande Mostra dedicata a *Sandro Botticelli* a Palazzo Strozzi. A cura di Willy Beck.
  - Domenica 16 maggio, itinerario a Genova per visita alla Mostra *L’età di Rubens. Dimore, committenti e collezionisti genovesi*. A cura di Willy Beck.
  - Domenica 6 giugno, visita ad alcune località piemontesi sedi di *Insospettati tesori d’arte eccezionalmente visitabili: Montemagno, Cereseto, Cella Monte, Conzano*. A cura di M. Grazia Imarisio.
  - Dal 24 al 27 giugno, itinerario artistico-culturale in Umbria, un avvincente percorso sulle orme del *Perugino, il divin pittore*. Visita a Perugia (sede di tre Mostre), Città della Pieve (luogo di nascita del Perugino), Corciano e Deruta (famosa e antichissima “fabbrica” di ceramiche). A cura della prof.ssa Emanuela Catalano.
  - Dal 20 al 25 agosto, itinerario turistico-culturale a *San Pietroburgo (il fascino di una città imperiale)*. Sui tanti tesori di storia, d’arte e di architettura di questa straordinaria città, si è tenuto un corso di preparazione, dal 10 maggio al 14 giugno. A cura del prof. Franco Mazzilli.
  - Dal 17 al 19 settembre, itinerario a *Trieste* per un eccezionale percorso storico ed artistico attraverso il tempo, dalle antiche vestigia romane agli aspetti più significativi della nostra epoca, in una città di eterna frontiera, all’incrocio tra Oriente ed Occidente. Nel corso della gita, oltre alla visita alle più famose opere artistiche ed architettoniche (palazzi, chiese, musei) e agli storici splendidi “caffè letterari”, è stato effettuato un doveroso, commosso omaggio ai luoghi tristemente noti della crudeltà nazista e stalinista, come la Risiera di San Sabba e la Foiba di Basovizza. La gita – organizzata a cura del prof. Pier Franco Quaglieni e della prof.ssa M. Grazia Imarisio – è stata preceduta da due conferenze preparatorie, una dello stesso prof. Quaglieni (*Sulla Risiera e sulla Foiba*) e l’altra dal prof. Giovanni Ramella (*Trieste e la Letteratura*). Hanno accompagnato i soci partecipanti, il generale Riccardo Basile e la scrittrice A. Maria Muiesan Gaspari.
  - Sabato 2 ottobre, *Una giornata a Bra*, con visita ad antichi palazzi, chiese barocche e mostre di attualità.

- Dal 22 al 24 ottobre, itinerario culturale alla *città di Bologna*, con visita alle principali chiese, agli storici palazzi e alla Pinacoteca Nazionale. Ma non è stato dimenticato il mondo della scienza perché a Medicina (30 km da Bologna) – con la guida del Dott. Claudio Maccone, fisico-matematico, Presidente del Progetto SETI – si sono potuti osservare i giganteschi radiotelescopi della Stazione Radioastronomica del CNR.
- Il 13 e 14 novembre itinerario a *Venezia* con visita alle Mostre di *Salvador Dalì* (in occasione anche del centenario della nascita) e di *J.M. William Turner*. A cura di Willy Beck.
- Domenica 21 novembre, itinerario culturale a Mantova, con visita ai principali palazzi e alle chiese della città, nonché alla Mostra del *Giorgione: Natura e maniera. Tra Tiziano e Caravaggio*.
- Mercoledì 1° dicembre, a Torino (Palazzo Bricherasio) visita alla Mostra *Da Raffaello a Goya*. A cura di Willy Beck (la visita si è poi ripetuta – per soddisfare le numerose richieste – martedì 14 dicembre).
- Dal 4 all'8 dicembre, itinerario a *Parigi*, con visita ai principali, famosi tesori di storia e d'arte che questa grande capitale dell'occidente può offrire (a cura di M. Grazia Imarisio). Degna conclusione di un anno colmo di straordinari itinerari culturali ed artistici che abbiamo potuto descrivere solo sommariamente.

## **MANIFESTAZIONI VARIE E AVVENIMENTI PARTICOLARI**

In questo settore abbiamo compreso anche le manifestazioni organizzate e svolte dalle “Sezioni staccate” del Centro “Pannunzio”, sezioni che hanno accresciuto via via il loro numero e la loro attività, segnale quanto mai importante della vitalità e della progressiva diffusione del Centro.

- Sabato 31 gennaio, presso il Grand Hotel “Nuove Terme” di Acqui Terme, si è svolto un Convegno su *Il pensiero di John Rawls tra politica, etica ed economia*. Rawls, nato a Baltimora nel 1921, è uno dei filosofi politici più significativi del Novecento. Relatori: Anna Elisabetta Galeotti, docente di filosofia presso l'Università del Piemonte Orientale, Lorenzo Sacconi, docente presso il Dipartimento di Economia dell'Università di Trento e direttore del CELE presso l'Università “C. Cattaneo” di Castellanza. L'iniziativa è stata promossa dalla Sezione di Alessandria del Centro “Pannunzio”.
- Mercoledì 3 febbraio, il Presidente del Centro Pier Franco Quaglieni ha incontrato – come ogni anno – i nuovi Soci 2004, anche per ascoltare proposte e consigli.
- Sabato 7 febbraio, presso la Biblioteca Civica di Alassio, Mario Fazio, giornalista de “La Stampa”, Pier Franco Quaglieni, Presidente del Centro “Pannunzio” e Giovanni Ramella, Preside emerito del Liceo “d'Azeglio”

di Torino, hanno ricordato Norberto Bobbio, parlando sul tema: *Il filosofo del dubbio*.

- Giovedì 12 febbraio, presso il Turin Palace Hotel si è tenuta la tradizionale e “pannunziana” manifestazione del *Liberty Day 2004*, sul tema *La cultura tra destra e sinistra* (idealmente dedicata a Norberto Bobbio). Interventi di Francesco Forte, Marcello Gallo, Jas Gawronski, Gian Enrico Rusconi, Carlo Augusto Viano, Valerio Zanone.
- Venerdì 19 marzo, presso il Convitto Nazionale “Cicognini” di Prato (lo storico collegio che ebbe tra i suoi allievi d’Annunzio e Malaparte) il Rettore Anna Grazia Greco ha conferito il diploma di *“Educatore Honoris Causa”* al Prof. Pier Franco Quaglieni, docente, giornalista e Presidente del Centro “Pannunzio”. Sono stati insigniti dello stesso prestigioso riconoscimento l’ambasciatore Sergio Romano e l’ambasciatore russo in Italia.
- Giovedì 1° aprile, la Sezione “U. Rattazzi” di Alessandria del Centro “Pannunzio” – in collaborazione con l’Associazione “Cultura e Sviluppo” – ha ospitato il prof. Ernst Nolte di Berlino che ha tenuto una lezione – tradotta dal prof. Francesco Coppellotti – dal titolo *Che cos’è il Revisionismo storico?* È seguito un dibattito con Domenico Losurdo, ordinario di Storia della Filosofia all’Università di Urbino, Brunello Mantelli, docente di Storia contemporanea all’Università di Torino, Simona Forti e Maurilio Guasco, docenti di Storia del pensiero politico all’Università di Alessandria. Ha introdotto l’importante manifestazione Jas Gawronski, Presidente del Comitato Culturale del Centro “Pannunzio”. È la prima volta che avviene in Italia un dibattito personale e diretto tra Ernst Nolte e autorevoli storici antirevisionisti.
- Sabato 17 aprile, presso la Biblioteca Civica di Alassio, il Parlamentare europeo e Presidente del Comitato Culturale del Centro “Pannunzio”, Jas Gawronski, ha parlato sul tema: *Il Papa polacco. Quando intervistai Giovanni Paolo II*.
- Domenica 25 aprile, anniversario della Liberazione, il Comitato per le Libertà “Edgardo Sogno” – presieduto da Francesco Forte e dalla Contessa Anna Sogno – e il Centro “Pannunzio” hanno organizzato la celebrazione della ricorrenza sotto la lapide che commemora l’Ambasciatore Medaglia d’Oro al V.M. Edgardo Sogno, a Torino, Via Donati 29, dove è la casa natale dell’eroico partigiano “Franchi”.
- Lunedì 10 maggio, in occasione dell’annuale edizione della Fiera del Libro di Torino, il Centro “Pannunzio”, sempre presente a questa manifestazione, ha organizzato un evento di forte rilievo e spiccata attualità: la presentazione del libro di Oriana Fallaci, *La forza della ragione*. Hanno partecipato Ayad Al Abbar, docente di Lingua e Letteratura Araba all’Università di Torino, Enzo Bettiza, giornalista e scrittore, Jas Gawronski, parlamentare europeo e giornalista, Massimo Introvigne, Direttore del Centro Studi sulle Nuove Religioni.

- In precedenza, venerdì 7 maggio, sempre presso i padiglioni della Fiera del Libro, si era svolto un Convegno su *Guido Piovene, scrittore e giornalista* a cui hanno partecipato Giovanni Ramella, Loris Maria Marchetti, Giancarlo Borri.
- Mercoledì 2 giugno – in occasione della Festa nazionale della Repubblica – il Centro “Pannunzio” ha organizzato, e offerto ai torinesi, in piazza C.L.N., un concerto della *Fanfara dei Bersaglieri*.
- Anche durante la pausa estiva, il Centro “Pannunzio” non ha cessato del tutto la sua attività: nel mese di agosto, il Presidente Pier Franco Quaglieni ha ricordato ad Alassio, in una grande manifestazione in collaborazione con l’Assessorato alla Cultura, i fratelli *Gianni e Umberto Agnelli*.
- Sabato 2 ottobre, il Sindaco di Torino, On. Sergio Chiamparino, e il Presidente del Consiglio Comunale, On. Mauro Marino, hanno inaugurato due vie della città intitolate rispettivamente a *Massimo Mila* e a *Beppe Fenoglio*. Ha tenuto la commemorazione ufficiale di Massimo Mila, musicologo insigne, grande amico e sostenitore del Centro “Pannunzio”, il Presidente Pier Franco Quaglieni.
- Domenica 7 novembre – in occasione della festa del 4 novembre, Giornata dell’Unità Nazionale, e del cinquantesimo anniversario del ritorno di Trieste all’Italia (1954) – il Centro “Pannunzio” ha organizzato, in collaborazione con la Sezione piemontese dell’Associazione Nazionale Bersaglieri, un concerto della *Fanfara dei Bersaglieri*, tenuto in Piazza Castello, davanti al monumento ad Emanuele Filiberto duca d’Aosta.
- Sabato 20 novembre, presso il Museo del Territorio a Biella, si è svolto un Convegno sull’ambasciatore *Edgardo Sogno*, partigiano, medaglia d’oro al V.M. Sono intervenuti Francesco Forte, Luciano Garibaldi e Pier Franco Quaglieni.
- Venerdì 10 dicembre – degna conclusione di un’annata ricchissima di iniziative e di eventi culturali, artistici e di impegno civile – sono stati presentati a Roma, presso la Biblioteca “Giovanni Spadolini” del Senato della Repubblica, gli *Annali 2004-2005 del Centro “Pannunzio”*, dedicati proprio a Giovanni Spadolini. Hanno parlato Pierluigi Battista, Antonio Maccanico, Giovanni Russo, Jas Gawronski, Pier Franco Quaglieni. È intervenuto il Presidente del Senato, Marcello Pera.

## **I PREMI DEL “PANNUNZIO”**

- Sabato 23 ottobre, a Palazzo Cisterna, si è tenuta la cerimonia di conferimento del Premio *Torino Libera 2004*. Il Premio, ideato dal nostro Centro, conferma e accresce, anno dopo anno, il suo più genuino e

ideale significato, ponendo in luce persone che abbiano operato, libere da ogni conformismo o interesse di parte, ai massimi livelli in ogni settore della vita culturale e civile. Il Premio è stato assegnato a:

*Arabella Cifani e Franco Monetti* - critici e storici dell'arte;

*Francesco Forte* - economista, già Ministro delle Finanze;

*Giovanni Giovannini* - giornalista e saggista;

*Bruno Segre* - avvocato, Presidente dell'Associazione del Libero Pensiero "Giordano Bruno";

*Carlo Augusto Viano* - docente universitario, storico della Filosofia.

- È stato inoltre conferito il Premio *Mario Soldati* per la letteratura, alla memoria, al giornalista, scrittore e poeta *Giorgio Calcagno*, scomparso nel mese di agosto.
- Infine è stato conferito il Premio *Francesco De Sanctis, una vita per la scuola* ad Anna Grazia Greco, della Direzione Generale Relazioni Esterne del M.I.U.R.
- È seguita la premiazione dei vincitori del Concorso Letterario *Mario Soldati 2004* – che ha visto la partecipazione di oltre 300 concorrenti.
- Lunedì 6 dicembre, presso lo storico ristorante *Del Cambio*, secondo tradizione, si è tenuto l'incontro conviviale per lo scambio degli auguri, al termine del quale è stato conferito il Premio *Pannunzio 2004* al giornalista *Igor Man*, uno degli allievi più coerenti della lezione pannunziana nel culto della libertà e della tolleranza, profondo conoscitore dell'Islam, della sua storia e della sua cultura.

#### RICORDO DI GIANCARLO BORRI.

È mancato improvvisamente il dottor Giancarlo Borri, redattore degli "Annali" e Dirigente del Centro "Pannunzio" a cui ha dedicato anni di appassionato lavoro. Manager industriale proveniente da studi scientifici, ha coniugato insieme letteratura, scienza e civiltà industriale, alla maniera di Gadda e di Sinisgalli. Autore di molti libri - da ricordare quelli sulla Ortese e su De Roberto - è stato un critico di gusti raffinati e di grandi capacità introspettive. Stava scrivendo due libri importanti e la morte lo ha colto nel pieno fervore creativo. Giornalista e saggista, ha scritto migliaia di articoli, ha promosso importanti convegni, era divenuto, come segretario generale negli ultimi anni, l'animatore dei Concorsi Letterari "Pannunzio" e "Soldati". Diventa difficile scrivere sull'onda dell'emozione per la notizia della morte improvvisa di un amico incontrato ancora poche ore prima della morte. Borri stava preparando importanti iniziative per il Centro "Pannunzio". Non a caso affidai a lui l'organizzazione del grande convegno internazionale su Mario Soldati che si terrà all'Università di Torino nel novembre del 2006 per il centenario della nascita dello scrittore che fu nostro Presidente. Il vuoto lasciato da Borri è incolmabile, perché la sua paziente opera di tessitura e di presenza era davvero insostituibile. (p.f.q.)



## LE PRINCIPALI PUBBLICAZIONI DEL CENTRO "PANNUNZIO"

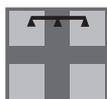
- Pezzati, E., *Il concordato da stracciare*, Werner, Torino 1970.
- AA.VV., *Pannunzio e "Il Mondo"*, Werner, Torino 1971.
- AA.VV., *La cultura a Torino*, Torino 1973.
- Firpo, L., *Premio "Pannunzio"*, Torino 1977.
- Quaglieni, P. F., *Il nostro debito con "Il Mondo" di Pannunzio*, Le Monnier, Firenze 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 (con "testimonianze di L. M. Marchetti e L. De Luca)*, 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*, Torino 1993.
- Venturi, L. e Soldati, M., *Modigliani*, Torino 1994.
- Barone, F., *Verso un nuovo rapporto tra scienza e filosofia*, Torino 1994.
- Valiani, L., *Spadolini tra cultura ed impegno civile*, Torino 1995.
- AA.VV., *Un mondo di Maccari*, Torino 1995.
- Quaglieni, P. F., *Mario Soldati*, Torino 1996.
- AA.VV., *I 90 anni di Mario Soldati*, Torino 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.
- Annali del Centro "Pannunzio" 2000*, Torino 2000.
- Annali del Centro "Pannunzio" 2001*, Torino 2001.
- Dal "Risorgimento liberale" al Centro "Pannunzio"*, Torino 2002.
- Annali del Centro "Pannunzio" 2002/03*, Torino 2002.
- Giovanni Giolitti tra storia e caricatura*, Mostra documentaria per il centenario dell'età giolittiana, Torino 2003.
- Gallino, G., *Metodo storico e storiografia politica in Federico Chabod*, Torino 2003.
- Annali del Centro "Pannunzio" 2003/04*, Torino 2003.
- Annali del Centro "Pannunzio" 2004/05*, Torino 2004.
- Annali del Centro "Pannunzio" 2005/06*, Torino 2006.

Ringraziamo per la collaborazione



**Ministero per i Beni e le Attività Culturali**



**REGIONE PIEMONTE**  
**Assessorato alla Cultura**



**Fondazione della Cassa di Risparmio di Saluzzo**

Finito di stampare nel mese di febbraio 2006  
presso la Società Tipografica Ianni s.r.l. - Santena (To)