

ANNALI del CENTRO PANNUNZIO
TORINO

Anno 2008 – 2009

**A Giovanni Giovannini
Maestro di giornalismo e di libertà**



Giovanni Giovannini, Presidente del Comitato Scientifico del Centro "Pannunzio", consegna ad Indro Montanelli il Premio "Pannunzio" 1990

ANNALI
del
CENTRO
PANNUNZIO



CENTRO PANNUNZIO
TORINO

2008 - 2009



Mario Pannunzio

SOMMARIO

Primo piano

- p. 7 Pannunzio liberale *di Pier Franco Quaglieni*
- p. 11 Perché i liberali si limitarono al “non possiamo non dirci cristiani”
di Girolamo Cotroneo
- p. 31 Salvador De Madariaga come politico e la teoria di Max Weber
della politica come professione *di Francesco Forte*
- p. 45 Liberalismo vero e falso. Bobbio tra liberalismo e comunismo
di Giuseppe Bedeschi
- p. 51 Luigi Einaudi *di Valerio Zanone*
- p. 61 Intervista a Mirella Serri su “I profeti disarmati” *(p.f.q.)*
- p. 67 Croce e Collingwood: un amico inglese *di Ernesto Paolozzi*
- p. 73 Scrittura, furore, libertà: Tommaso Landolfi, critico letterario de
“Il Mondo” *di Loris Maria Marchetti*
- p. 87 “Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità d’Italia?”
di Filippo Ambrosini
- p. 99 Riflessioni storiche su Caporetto *di Aldo A. Mola*

Incontri e Convegni

- p. 101 Alle origini del liberalismo. A proposito di Pannunzio e
Tocqueville *di Marcello Pera*
- p. 121 Per Carlo Dionisotti *(l.m.m.)*
- p. 123 Appunti su Carlo Dionisotti *di Arnaldo Di Benedetto*
- p. 131 Carlo Dionisotti e la contemporaneità *di Giovanni Ramella*
- p. 149 Edmondo De Amicis: quale Socialismo? *di Guglielmo Gallino*
- p. 193 Leggere (rileggere), oggi, “Cuore” di De Amicis: grandi ideali e
“virtù piccole” *di Giusi Audiberti*
- p. 199 Un Cuore spezzato tra Garrone e Franti. Riflessioni sulla scuola
di ieri e di oggi *di Willy Beck*
- p. 211 De Amicis e Torino *di Sandro Gros-Pietro*

Scienza

- p. 217 Biodiversità animale nel secolo delle estinzioni
di Franco Andreone
- p. 229 Complessità e Semplicità *di Franco Pastrone*
- p. 237 Biodiversità: i mille problemi di una grande risorsa
di Rosanna Caramiello
- p. 243 La Corte sabauda e il rinnovamento della ricerca scientifica in
Piemonte nella prima metà dell'Ottocento *di Livia Giacardi*

Libri, note, confronti

- p. 265 Perché la cultura liberale è rimasta senza Partito Liberale *di Dino
Cofrancesco*
- p. 271 Liberalismo e totalitarismo: un confronto impossibile
di Anna Vania Stallone
- p. 283 Itinerario verso il 27 agosto 1950 *di Giorgina Busca Gernetti*
- p. 299 Misura del capolavoro: Cole Porter e William Faulkner
(da uno spunto di Montale) *di Loris Maria Marchetti*

Il Centro "Pannunzio"

- p. 303 Antonio Ricci, il Mino Maccari del Duemila
a cura di Paolo Fossati
- p. 315 "Liberali puri e duri" *di Patrizia Valdiserra*
- p. 317 Pubblicazioni del Centro "Pannunzio"

PIER FRANCO QUAGLIENI

PANNUNZIO LIBERALE

Si sono chiuse le manifestazioni per il quarantennale della morte di Mario Pannunzio e nel 2010 ricorrerà il centenario della sua nascita. Il Sindaco di Lucca il 14 febbraio 2009 ha comunicato ufficialmente la promozione del Comitato Nazionale per il centenario della nascita di Pannunzio da parte del Comune di Lucca, sua città natale, della Fondazione “Spadolini” di Firenze e del Centro “Pannunzio” di Torino.

Si tratta di un Comitato formato da oltre cento personalità della cultura, dell’Università e del giornalismo, rappresentativo dell’intero territorio nazionale.

Il quarantennale merita tuttavia qualche riflessione perché la pubblicazione di articoli e di libri ha riacceso non solo l’interesse sulla figura di Pannunzio, ma ha anche innescato polemiche meritevoli di essere commentate.

Il volume *I liberali italiani dall’antifascismo alla Repubblica*, curato da Fabio Orsini Grassi, rappresenta un punto di arrivo di anni di studi che consente di ripercorrere la storia dei liberali e della loro diaspora. Tutti gli studiosi coinvolti hanno affrontato con il necessario distacco critico i temi trattati, ma non si possono non citare il saggio di Gerardo Nicolosi che merita un’attenzione particolare per l’acutezza ed il rigore dell’indagine storiografica, e quelli di Aldo G. Ricci e di Antonio Cardini, autore di una monografia su Pannunzio che rivela un ulteriore approfondimento dei suoi studi rispetto al libro del 1992 *Tempi di ferro*.

Particolare interesse rivela il saggio, come sempre molto acuto e penetrante, di Giovanni Orsina su Malagodi (cfr. la recensione di Dino Cofrancesco a pag. 265).

Il libro di Mirella Serri *I profeti disarmati* ha obbligato a prendere consapevolezza di una pagina fino ad allora dimenticata, quella di “Risorgimento liberale”, il quotidiano diretto da Pannunzio tra il 1944 e il

1947 (cfr. l'intervista alla Serri a pag. 61).

Il Centro "Pannunzio" aveva già individuato in modo chiaro l'importanza storica del quotidiano pannunziano in più occasioni, ma soprattutto con la mostra *Da 'Risorgimento liberale' al Centro 'Pannunzio'* nel 2002, aveva documentato come il quotidiano non potesse essere visto come una sorta di apprendistato giornalistico di Pannunzio prima del "Mondo".

C'è stato pure chi con evidente improvvisazione, scarsa scientificità e mancanza di documentazione, ha creato motivi di confusione in nome di un laicismo estremista che sarebbe il comune denominatore di personalità tanto diverse: Pannunzio, Salvemini, Rossi, Spinelli, Parri, ecc.

C'è stato persino chi ha sostenuto che laico sia equivalente di liberale, dimenticando che la storia del Liberalismo europeo ed italiano è molto più complessa ed articolata e non può prescindere dal confronto con un cristianesimo liberale che ha esercitato un suo ruolo storico assai importante. Si tratta di gente che non ha mai neppure orecchiato Guido De Ruggiero e Giuseppe Bedeschi.

Un altro degli elementi che andrebbero messi in risalto è il fatto che Pannunzio non si possa ascrivere alla storia del radicalismo italiano se non in modo molto parziale. Angiolo Bandinelli, che fu collaboratore non trascurabile del "Mondo", ed è un militante radicale da sempre, ha ritenuto di affermare una continuità tra il partito radicale di Pannunzio (1955-1962) e quello di Marco Pannella.

Nel corso di una trasmissione a "Radio Radicale", Bandinelli ha tuttavia messo in evidenza come gli uomini del "Mondo" ebbero idee molto diverse rispetto ai "nuovi radicali" pannelliani.

Basterebbe citare l'antimilitarismo, il richiamo alla non violenza gandhiana, alla battaglia sul divorzio (che non venne appoggiata dal "Mondo") per rendersi conto che il Pr pannelliano seguì altre strade rispetto a quelle perseguite "dai grandi borghesi liberali" del "Mondo".

Pannunzio era anticomunista, filoamericano e filoisraeliano da sempre, Piccardi ed altri radicali erano convinti di dover trovare elementi di accordo con il Pci e si dimostrarono sempre filopalestinesi.

Va chiarito che la sinistra liberale del "Mondo" non fu affatto una costola della sinistra, ma restò interna al movimento liberale. La stessa critica aspra nei confronti di Giovanni Malagodi appare oggi essere storicamente non sostenibile, come ha dimostrato Giovanni Orsina.

Noi giungiamo a sostenere che Pannella, con le sue battaglie civili e con la sua capacità di portare in Parlamento il partito radicale, abbia dimostrato di essere un leader politico più capace di Pannunzio e dei suoi amici, che con la scissione radicale indebolirono il partito liberale senza riuscire a raggiungere risultati politici ed elettorali significativi neppure quando furono alleati dei repubblicani.

I risultati politici delle battaglie pannunziane si vedranno solo anni dopo

la morte di Pannunzio con il partito repubblicano di Ugo La Malfa, ma soprattutto di Giovanni Spadolini che riuscì a raggiungere risultati significativi sul piano di quella “terza forza”, irrealizzata negli anni Cinquanta e Sessanta, in nome non di generiche convergenze laiciste, ma in nome di valori sicuramente liberal-democratici.

Un altro degli equivoci che forse si sono chiariti è quello relativo ad una presunta continuità tra “Il Mondo” e il quotidiano “Repubblica”. Si può serenamente affermare che esiste una continuità tra “L’Espresso” e il quotidiano fondato da Eugenio Scalfari, ma risulta impossibile sostenere che “Il Mondo” abbia rappresentato il punto di partenza da cui gli uomini di “Repubblica” sono partiti, perseguendo con coerenza gli obiettivi che si prefiggeva Pannunzio.

Pannunzio morì a 58 anni, nel 1968, Scalfari diede vita a “Repubblica” otto anni dopo la morte di Pannunzio in una temperie politico-culturale totalmente cambiata, dominata dal clima del compromesso storico.

Neppure Arrigo Benedetti ed altri riuscirono a far rivivere il settimanale “Il Mondo”, che si rivelò in tutto e per tutto una creatura di Pannunzio.

Scalfari è un grande giornalista-imprenditore che non si può confrontare con il direttore del “Mondo”, che non voleva neppure conoscere le vendite del suo settimanale per non essere condizionato.

Sono realtà diverse, non paragonabili: se si guarda ai risultati raggiunti sotto il profilo editoriale, va detto che Scalfari ha realizzato una carriera ricca di successi e di affermazioni che erano del tutto estranee allo spirito di Pannunzio, uomo schivo, privo di ambizioni, insensibile ai riconoscimenti venali e non, in una parola aristocraticamente semplice e quindi destinato alla solitudine.

Un’ultima osservazione appare importante: la storia di Ernesto Rossi – una delle colonne del “Mondo” – se studiata attraverso il suo *Epistolario* curato da Mimmo Franzinelli, rivela delle differenze sostanziali rispetto a quella di Pannunzio.

La rottura tra i due avvenuta nel 1962 per il caso Piccardi (l’antisemitismo di quest’ultimo dimostrato dopo l’emanazione in Italia delle leggi razziali e il suo filocomunismo, come dimostrano i *Diari di Washington* di Manlio Brosio) era un che di inevitabile perché l’azionismo di Rossi era di fatto incompatibile con il liberalismo di Pannunzio. Rossi forse fu un liberista di ascendenza einaudiana, ma certo non un liberale: il suo fu “un caso di giacobinismo professorale”, per usare un’espressione coniata da Alberto Asor Rosa per Salvemini, non compatibile con il liberalismo.

Gli unici due ex azionisti che rimasero con Pannunzio e condivisero con coerenza le battaglie liberali del “Mondo” furono Aldo Garosci e Leo Valiani. Neppure Ugo la Malfa, pur così vicino a Pannunzio per decenni, con la teorizzazione della ineluttabilità del “compromesso storico” si può considerare coerente con le scelte fermamente anticomuniste del direttore

del “Mondo” che, non dimentichiamolo mai, aderì all’Associazione per la libertà della cultura di Chiaromonte e Silone, una scelta difficilissima negli anni in cui Pannunzio la fece.

Pannunzio appare oggi un liberale di ascendenza crociana e le due vere colonne del “Mondo” in questo senso appaiono i crociani Carlo Antoni e Vittorio De Caprariis. Due figure oggi quasi dimenticate, perché preferirono il ragionamento freddo alla polemica sfavillante spesso faziosa ed estremista di Rossi.

Per capire la storia del “Mondo” bisogna quindi tornare a Benedetto Croce. Dopo anni di silenzio, anche attorno a Croce si stanno avviando studi e ricerche meritevoli di attenzione.

Forse si stanno ponendo le premesse, per merito di studiosi come Bedeschi, Cotroneo, Perfetti, Orsina, Aga Rossi, Grassi Orsini, Paolozzi, di un nuovo “risorgimento liberale” sul piano culturale, per dirla con le parole usate da Pannunzio per la sua testata giornalistica quando l’Italia risorgeva a nuova vita dopo vent’anni di dittatura. Oggi potremmo parlare di quel “risorgimento”, anche pensando alle decine d’anni in cui la cultura, l’università, la scuola, i giornali, le case editrici sono state dominate (e continuano ad esserlo, anche se in modo meno asfissiante) dall’egemonia di gramsciana memoria.

Per altri versi, va evidenziato il fatto che, dopo circa un quindicennio di apparente o sincera riscoperta da parte della politica di destra e di sinistra dei valori liberali (da non confondersi con il liberismo), ci sia oggi un sostanziale disinteresse per una politica liberale da parte di tutti che rendono la lezione di Pannunzio condannata al ricordo più o meno celebrativo ed occasionale o alla riflessione storica. Sono lontani i tempi in cui Giovanni Spadolini scriveva, alla fine degli anni Ottanta, che il Centro “Pannunzio” aveva riproposto al dibattito politico l’eredità pannunziana. Per altro, va detto che un giornale colto, raffinato ed élitario come “Il Mondo” sarebbe oggi non pensabile nel panorama editoriale italiano e forse neppure comprensibile dalle generazioni cresciute nella scuola dell’eterno ‘68 italiano.

GIROLAMO COTRONEO

PERCHÉ I LIBERALI SI LIMITARONO AL
“NON POSSIAMO NON DIRCI CRISTIANI”?

La nascita di un grande testo.

Il 16 agosto del 1942, Benedetto Croce scriveva nel suo diario – i celebri *Taccuini di lavoro* – queste parole:

Risvegliatomi dopo la mezzanotte, sono andato a letto, ma non ho potuto riaddormentarmi presto, e non ho trovato di meglio da fare che venire meditando sul punto: Perché non possiamo non chiamarci cristiani? La mattina ho tracciato il disegno di un piccolo scritto sull'argomento.¹

Delle ragioni che lo avevano indotto a “non trovar di meglio” che meditare su una questione se non estranea ad esse, piuttosto lontana da quelle che in quel momento premevano sulla sua mente, anche se destinata a diventare – allora ovviamente non poteva saperlo e forse nemmeno immaginarlo – tra le più discusse, almeno in un certo contesto, del suo pensiero; di quelle ragioni, dicevo, Croce non faceva cenno, come del resto accadeva quasi sempre quando segnava sul suo diario gli studi che aveva in corso, del cui inizio e della cui fine dava soltanto notizia. Comunque sia, alcuni giorni dopo, precisamente il 26 agosto, scriveva ancora:

Per scuotere la malinconia ho meditato e scritto il saggio sul perché non possiamo non chiamarci cristiani, che dovrò qua e là scbtarrire nel copiarlo.²

¹ [Croce, 1987]. p. 367 Non è decisivo, ma, ritengo, interessante, notare che in questa pagina del diario Croce manifestava la sua idea sotto forma di domanda; cosa che non è nell'indicazione successiva, né nel titolo definitivo del saggio: sembra quasi che quella che era all'inizio una domanda si sia rapidamente trasformata in una affermazione.

² [Croce, 1987]. p. 369.

Sulle cause di questa “malinconia” – che poteva forse discendere dal difficile momento che il Paese attraversava, e del quale non vedeva una via d’uscita che non fosse la catastrofe – le contemporanee pagine dei *Taccuini* non dicono molto, se non addirittura nulla. Nelle precedenti Croce parlava di “noiose faccende pugliesi”, che lo costringevano “a scrivere parecchie e lunghe lettere”,³ mentre il giorno prima, il 25 agosto, aveva scritto di non essere “stato bene durante la giornata”.⁴ Troppo poco per spiegare uno stato d’animo fortemente malinconico, per superare il quale dava forma agli appunti redatti, senza alcuna motivazione apparente, cosa singolare per il filosofo che aveva teorizzato che ogni ricerca storica, ogni proposizione teoretica, ha una sua specifica genesi pratica;⁵ dava forma, dicevo, agli appunti redatti qualche giorno prima, componendo praticamente il suo saggio, del quale annunciava l’ultima e definitiva revisione il 29 agosto, indicandolo come l’“articolo sul *Cristianesimo*”.⁶

Non è facile, a questo punto, comprendere le ragioni filosofiche, o forse meglio etiche (tralascio quelle “politiche” che finirebbero con l’aver una valenza “pratica”, una motivazione opportunistica che svuoterebbe di significato tutto il testo di Croce), di quel celebre scritto, destinato a diventare una sorta di “manifesto” della cultura laica e liberale italiana, che attraverso di esso sembrava avere sanato – ma sottolineo “sembrava” – l’antico conflitto tra la cultura, appunto, laica e liberale, e quella cristiana – ma forse sarebbe meglio dire cattolica – di cui il “caso Galilei”, il “Sillabo” di Pio IX, che collocava il liberalismo nell’elenco degli errori presenti nella cultura dell’epoca, sono stati, per così dire, i paradigmi.⁷ Alla resa dei conti, però, il saggio di Croce non poteva rimarginare le antiche ferite, perché – come vedremo – forniva del Cristianesimo una visione che la Chiesa Cattolica, ma anche le altre Chiese Cristiane, poteva guardare con rispetto, ma senza par-

³ [Croce, 1987], pp. 367 e 369.

⁴ [Croce, 1989], p. 369.

⁵ [Croce, 2002], p. 11.

⁶ [Croce, 1989], p. 370.

⁷ Mi sembra opportuno segnalare che la più dura condanna del “liberalismo” da parte della Chiesa Cattolica si incontra nell’enciclica *Libertas*, promulgata il 20 giugno del 1888, dove Leone XIII, dopo avere detto che “la libertà, dono di natura nobilissimo e proprio unicamente degli esseri intelligenti o ragionevoli, conferisce all’uomo questa dignità, di essere ‘in mano al suo consiglio’ ed avere intera padronanza delle sue azioni”, scriveva che “grandissimo è il numero di coloro che imitando Lucifero, a cui uscì quell’empio grido, *io non servirò*, sotto nome di libertà vogliono un’assurda e preta licenza: e siffatti sono i seguaci di quel partito sì diffuso e potente, che dalla libertà preso il nome, si chiama liberalismo”. Questo, proseguiva, mette “nella sola e individuale ragione dell’uomo il criterio del vero e del bene”; seguendo questa dottrina “la distinzione del bene e del male sparisce; l’onesto e il disonesto non differiscono realmente tra loro, ma per opinione e giudizio di ciascuno; il libito diviene lecito; e stabilita una morale che manca quasi affatto di forza da reprimere e ridurre al dovere le turbolente passioni, si spalancherà naturalmente la porta ad ogni corruttela”. Queste opinioni, però, proseguiva l’enciclica – ed è questa la ragione per cui ho ritenuto di ricordarla – non sono di tutti “i fautori del *liberalismo*”; molti di essi, infatti, “forzati dall’evidenza del vero non temono di confessare, e l’affermano anche spontanei, divenir malvagia e trasformarsi in licenza la libertà, che non tenendo conto della verità e della giustizia trascorra oltre i debiti limiti: doversi la libertà governare e correggere con la retta legge di Dio. Qui però si fermano, e quanto alle leggi che ci vengono da Dio manifestate per altra via che per quella della naturale ragione, negano risoluti che l’uomo libero vi si debba sottomettere” [Leone XIII, 1956], pp. 122, 131, 132 e 132-133.

ticolare simpatia, o convinzione.⁸

Un breve riassunto storico.

Ma prima di giungere a questo, e soprattutto prima di giungere alle ragioni per cui il saggio di Croce si ripropone con forza nell'attuale momento storico, nel dibattito etico-politico in corso, uno dei cui temi centrali è il "relativismo culturale", ritengo occorra segnalare "grossamente" alcuni momenti della vicenda intercorsa tra la "cultura" (non adopero a caso questa parola) cristiana e quella liberale. Come è fin troppo noto, in Europa, la prima battaglia per la libertà si è svolta nell'ambito delle guerre di religione ed stata quella per la libertà religiosa, che riguardava tuttavia soltanto la libertà di professare la religione cristiana, nelle diverse forme che aveva assunto a seguito della Riforma luterana del 1517; una libertà che si risolse in una forma di "tolleranza", peraltro spesso "limitata", ove si pensi al primo filosofo liberale, John Locke, il quale scriveva che

i papisti non hanno alcun titolo alla tolleranza, perché hanno assunto come verità fondamentali nella loro religione alcune opinioni che sono incompatibili con qualsiasi governo diverso da quello del Papa e lo distruggono,⁹

o a Milton, che dopo avere fornito il consiglio

più sano più saggio e più cristiano; quello di tollerare molti piuttosto che costringere tutti,

aggiungeva che con questo non intendeva dire

che [andava] tollerato il Papismo colla sua evidente superstizione, perché esso cercando d'estirpare ogni altra religione o altra autorità politica, dovrebbe essere esso stesso estirpato.¹⁰

Ma la cosa più importante è che proprio all'inizio dell'età moderna, precisamente sul finire del XVI secolo, è apparso – circolando per lungo tempo anonimo – un testo famoso che, volendo forzare i termini si potrebbe definire il remoto, remotissimo, antenato del "relativismo religioso". Si

⁸ Ha scritto Marcello Pera che, osservato sotto una prospettiva di natura etica, "il saggio di Croce ci offre uno dei più grandi elogi del cristianesimo: visto come rivoluzione esso è l'atto battesimale della nostra civiltà, è la sorgente del diritto, della morale, dello Stato, del liberalismo"; se, invece, lo si osseva dalla prospettiva teoretica di Croce, del suo "immanentismo", "diventa una delle più crude dichiarazioni di morte del cristianesimo o, come egli stesso dice, di 'negazione del trascendente': visto come momento dell Spirito che si dispiega, il cristianesimo è provvidenzialismo mitologico" [Pera 2008], p. 52.

⁹ [Locke, 1994].

¹⁰ [Milton, 1987], p. 78.

tratta del *Colloquium Heptaplomeres* di Jean Bodin, dove sette sapienti di diverse religioni – un cattolico, un luterano, un calvinista, un filosofo naturalista, uno scettico, un ebreo e un musulmano – portando le ragioni del loro culto; e se pur divisi su tutto, sono comunque d'accordo nel condannare l'ateismo e sul diritto di ciascuno di professare la propria religione, come dichiara, incontrando il consenso generale, uno dei partecipanti:

Nessuna religione potrebbe esser tale, se non saremo noi a riconoscerla come vera. Poiché i capi delle religioni e i pontefici [...] hanno tra loro divergenze tali che nessuno può stabilire quale sia tra tutte quella vera, non è forse meglio accogliere pubblicamente in uno Stato tutte le religioni, come vediamo nei grandi imperi dei Turchi e dei Persiani, piuttosto che escluderne qualcuna? Infatti, se cerchiamo di capire il motivo per cui i Greci, i Latini e i Barbari non ebbero allora nessuna controversia di carattere religioso, non troveremo altra spiegazione, a mio avviso, se non la concordia e il consenso di tutti nei confronti di ogni religione.¹¹

Dirò più avanti quale fosse la “fede” di chi pronunciava queste parole. In ogni modo ho ricordato queste vicende perché la cultura liberale, per quel che riguarda i suoi rapporti con la religione, ha vissuto, nella sua fase iniziale, ma anche nei tempi successivi, fino al nostro, un'esperienza, per così dire, “interna” al Cristianesimo, di cui aveva comunque interiorizzato i momenti essenziali, quanto lo separava non soltanto dal mondo antico, da quello pagano, ma anche da tutte le esperienze e dottrine religiose (il “caso Bodin” rappresenta un momento particolare, forse addirittura anomalo, nel contesto del dibattito europeo moderno sulla religione) che non fossero quelle del Cristianesimo, in particolare di quello nato, come ho avuto occasione di dire, dalla Riforma protestante e dalle guerre di religione. Una situazione, quindi, affatto diversa da quella presente, in cui il Cristianesimo, “pacificato” per così dire al suo interno, si trova costretto a misurarsi con un mondo religioso ad esso del tutto estraneo, quell'Islam già in passato “minaccioso alla civiltà europea”, contro il quale, ha scritto Croce, il Cristianesimo “animò alla difesa”.¹²

Cristianesimo, relativismo e illuminismo.

Ma a parte questo, nell'opera di Bodin appena ricordata, come del resto da tutti i testi degli altri filosofi moderni che discutono di religione, l'unica “dottrina” che viene condannata da tutti è, come ho detto, l'ateismo. La stessa cultura illuministica – nella quale, lo vedremo tra non molto, si ritie-

¹¹ [Bodin, 2003], p. 278.

¹² [Croce, 1945], p. 17.

ne da più parti che risiedano le “radici” dell’Europa contemporanea – al “teismo” agostiniano, per il quale Dio guida e determina la storia, sostituisce il “deismo”, la vaga ammissione, cioè, dell’esistenza di un *être suprême*, che non interviene nella storia, ma non, in maniera proclamata, l’ateismo. Nel contesto indicato, il saggio di Croce si presenta come una vera e propria anomalia, che favorisce indirettamente la tesi di un autorevole studioso francese, anche se bulgaro di nascita, Tzvetan Todorov, il quale ritiene che le radici culturali e morali dell’Europa risiedano nella cultura illuministica, e quelle di un noto studioso italiano, Luciano Pellicani, il quale le ritrova addirittura nel paganesimo antico, nella cultura pre-cristiana.

Perché ritengo che Croce abbia favorito – indirettamente, molto indirettamente, soprattutto nel caso di Todorov, che suppongo neppure conosca gli argomenti di Croce – queste teorie, lo dirò tra poco. Prima però – per sgombrare il campo da qualche possibile equivoco – vorrei ricordare molto brevemente un certo aspetto del pensiero del filosofo franco-bulgaro, il cui “relativismo” è molto misurato e per molti versi, condivisibile; ha scritto infatti che

il relativista, anche moderato, non può denunciare alcuna ingiustizia, alcuna violenza, per poco che queste ultime facciano parte d’una qualunque tradizione diversa dalla sua: come l’escissione, neanche i sacrifici umani meritano riprovazione; ora, si potrebbe sostenere che perfino i campi di concentramento appartengano, in un dato momento alla storia russa o tedesca, alla tradizione nazionale;

e dopo avere detto che

ciò non significa che una cultura sia dichiarata a priori superiore alle altre, unica incarnazione dell’universale, ma che si possono paragonare le culture esistenti, lodando maggiormente questa e biasimando quella,

concludeva con queste parole:

Come non si deve arrossire di amare di più i propri che gli altri, senza che ciò conduca a praticare l’ingiustizia, così non si deve provare vergogna del proprio attaccamento per una lingua, un paesaggio, una consuetudine: è in ciò che si è umani.¹³

Va da sé che sostenere, come stiamo per vedere, che le radici della cultura europea contemporanea sono “illuministiche”, non rientra nel dibattito sul “relativismo”, ma discende da una recente convinzione di Tzvetan Todorov secondo cui le “idee portanti” dell’illuminismo “non nascono nel XVIII secolo; quando non derivano dall’età classica, portano i segni dell’al-

¹³ [Todorov, 1991], pp. 455-56, 458, 453.

to medioevo, del rinascimento e del classicismo”; esse, quindi, avrebbero partecipato *ab origine* alla costruzione della cultura europea, per esplodere poi nel XVIII secolo, con l’“invenzione” di un Illuminismo che “anche se non è possibile coglierlo sempre e ovunque”, non possiamo non constatare che il suo pensiero, i suoi assunti etico-politici sono “universali”, visto che “le prime tracce risalgono al III secolo a.C., in India, nei precetti rivolti agli Imperatori o negli editti che essi diffondono”, ed è possibile “ritrovarle ancora nei ‘liberi pensatori’ dell’islam tra l’VIII e il X secolo; o durante il rinnovamento del confucianesimo sotto la dinastia Sung, in Cina, nell’XI e nel XII secolo; o nei movimenti di opposizione alla schiavitù, in Africa nera, nel XVII e all’inizio del XVIII secolo”.¹⁴ Detto questo, dunque, Todorov ritiene di potersi tranquillamente adagiare nella convinzione che nel pensiero illuministico risiedano i principi della civiltà europea: “L’illuminismo”, ha scritto

*è la creazione più importante dell’Europa e non avrebbe potuto vedere la luce senza l’esistenza dell’area europea, al tempo stesso una e molteplice. Ora, è altrettanto vero anche l’inverso: è l’illuminismo all’origine dell’Europa, così come la concepiamo oggi. E allora possiamo dire senza timor di esagerare: senza Europa niente illuminismo; e anche: senza illuminismo niente Europa.*¹⁵

Non posso negare che a questa tesi preferisco quella di Croce secondo cui

*gl’illuministi della ragione trionfante, che riformarono la vita sociale e politica, sgombrando quanto restava del medievale feudalesimo e dei medievali privilegi del clero, diedero vita a un rinnovato spirito cristiano e umanitario.*¹⁶

Comunque sia, non ritengo utile dilungarmi su questo argomento, visto, anche e soprattutto, che sul discorso di Croce dovrò indugiare non poco più oltre. Preferisco perciò soffermarmi ancora su altre letture del rapporto tra Europa e Cristianesimo, il cui fine vuol essere soprattutto quello di ridimensionare l’apporto di quest’ultimo alla civiltà europea contemporanea,¹⁷

¹⁴ [Todorov, 2007], p. 105.

¹⁵ [Todorov, 2007], p. 118. Ha scritto Luciano Pellicani che “i credenti hanno certamente il diritto che si riconosca il grande contributo che il cristianesimo ha dato alla costruzione della civiltà occidentale”; ma che “se vogliono essere onesti, devono riconoscere [...] che senza la battaglia condotta dagli illuministi contro il fanatismo e l’odio teologico, ‘si sarebbe continuato a bruciare eretici e torturare persone’; ed ha aggiunto che “è proprio la cultura illuministica che la Chiesa cattolica, ancora oggi, considera il nemico da combattere” [Pellicani, 2007], pp.173-174 e 177.

¹⁶ [Croce, 1945], p. 20.

¹⁷ Intervenendo, in maniera ben più misurata che non molti altri studiosi di cultura laica, nel dibattito sul mancato riferimento alle “radici cristiane” nella (irrealizzata) Costituzione europea Gian Enrico Rusconi ha scritto che ove quel riferimento fosse stato presente, “l’innegabile evidenza storica della matrice cristiana dell’Europa [sarebbe stata] di fatto assolutizzata e destoricizzata nell’uso stereotipizzato della formula ‘radi-

considerata spesso un'epoca post-cristiana, un'epoca nella quale si è malamente concluso il processo di secolarizzazione avviato diversi secoli addietro.¹⁸ Penso a un noto scrittore francese, Julien Freund, il quale, in tempi in cui questo problema aveva una valenza soltanto culturale, non anche "politica" in senso stretto, come accade adesso, scriveva che

bisogna anzitutto considerare il cristianesimo come religione, ossia come un'attività di una sfera culturale che ha proprie leggi. Mai esso si è identificato con l'Europa [...], anche se ha tratto vantaggio dalla conquista dell'Europa per propagarsi nel mondo intero.

A questo aggiungeva che

la prova migliore della sua volontà di essere presente ovunque è che i missionari hanno immediatamente seguito le tracce dei navigatori e degli esploratori, non per affermare il loro essere europei ma la loro cristianità. In altri termini questi missionari erano cristiani, prima di essere europei, per quanto spesso abbiano annunciato il loro messaggio nel contesto europeo, con pregiudizi europei.

E dopo avere detto che il Cristianesimo non si è identificato neppure "con l'Impero romano o i Barbari, con la feudalità medioevale o ancora, nei nostri giorni, con i regimi democratici o dittatoriali", essendoci sempre stata "una linea di demarcazione più o meno distinguibile, tra la civiltà nel cui ambito si installava e la sua dottrina profetica", per cui, tenendo presente tutto ciò "è del tutto sensato evitare di confondere il fatto europeo e il fatto cristiano"; dopo avere detto tutto questo, dunque, Freund concludeva che oggi "il cristianesimo potrebbe essere considerato come causa della deca-

ci cristiane' sino a presentare il cristianesimo come l'autentico fondamento dei valori democratici"; e ha aggiunto che "occorre invece insistere sul fatto che dalla radici cristiane si sono generate a lungo andare ragioni laiche. La laicità europea non coltiva alcuna ostilità verso la religione cristiana, ma diffida che questa possa essere deformata in *identikit* culturale da spendere sul mercato delle identità nel contesto dello 'scontro di civiltà' a addirittura di religioni". Ha concluso infine che "il quadro offerto dagli Stati dell'Unione circa l'atteggiamento verso la religione è molto differenziato. Le sensibilità e le condizioni giuridiche delle Chiese in Europa sono molto diverse da paese a paese. La Chiesa cattolica, per quanto influente e ben colaudata nei suoi rapporti diplomatici e/o ecumenici, non è in grado di svolgere a livello europeo quel ruolo informale di *leadership* spirituale cui aspira. Ciò non toglie che tutte le chiese europee nel loro insieme, nelle loro diversità dottrinarie e sensibilità etiche (che fanno, per altro, la ricchezza spirituale del Continente), rappresentino una voce importante e insostituibile nel dibattito della società civile" [Rusconi, 2007], pp.70, 72 e 73.

¹⁸ Ha scritto Karl Löwith che "il mondo post-cristiano è una creazione senza creatore ed un *saeculum* che, in mancanza di una prospettiva religiosa, non è più pro-fano, ma senz'altro mondano. / Il fatto che il *saeculum* cristiano sia divenuto secolare pone la storia moderna in una luce paradossale: essa è cristiana nella sua origine e anti-cristiana nel suo risultato"; e ha concluso con queste domande: "L'ideale della scienza moderna di dominare la natura e l'idea del progresso non sono emersi né nel mondo classico né nell'Oriente, ma soltanto nell'Occidente. Ma che cosa ci ha posto in grado di rifare il mondo ad immagine dell'uomo? Forse che la fede di essere stati creati ad immagine di un Dio creatore, la speranza in un futuro regno di Dio e il comandamento cristiano di annunciare il Vangelo a tutti i popoli per la loro salvezza, si sono tradotti nella pretesa secolare di trasformare il mondo in uno migliore ad immagine dell'uomo e di redimere i popoli primitivi?" [Löwith, 1963], pp. 270 e 271.

denza dell'Europa soltanto se fosse stato la causa della grandezza".¹⁹

Più radicale che non quella di Julien Freund che vede il Cristianesimo e l'Europa procedere lungo linee diverse e mai convergenti, mi sembra la tesi di Luciano Pellicani, uno studioso, peraltro, che ha contribuito in maniera decisiva alla modernizzazione della cultura italiana negli ultimi decenni, secondo il quale le radici culturali dell'Europa affonderebbero nella cultura "pagana". Nei suoi tratti essenziali il discorso di Pellicani è soprattutto la segnalazione – senza dubbio storicamente e filologicamente fondata – di quel che di "negativo" il Cristianesimo ha finito con l'introdurre nella cultura europea quando in essa è diventato egemone:

*Come non essere impressionati, ha scritto, del contrasto fra il sublime messaggio morale del 'discorso della Montagna', e gli anatemi, le conversioni forzate, le inquisizioni, le torture, i roghi, i massacri, le crociate, le guerre di religione che hanno scandito per secoli e secoli, la storia del cristianesimo.*²⁰

Prima di proseguire: che le religioni monoteistiche siano "intolleranti", è un fatto certo;²¹ come è certo che il Cristianesimo abbia avuto un duro impatto con la cultura del mondo pagano: la cui filosofia, però, alcuni secoli dopo, attraverso la mediazione della cultura araba, venne "interiorizzata" da quella cristiana, che rimase per secoli e secoli – nonostante la nascita in età moderna del liberalismo e dell'illuminismo per ricordare soltanto i due grandi fenomeni culturali che hanno avuto un'evidente ricaduta politica – e rimane tuttora il riferimento più forte della cultura e vita morale dell'Europa. Né, ritengo, si possa opporre la tolleranza pagana all'intransigenza, persino al fanatismo, all'integralismo, che accompagnarono la cultura cristiana per lunghi tratti della sua storia. Quello antico, infatti, più che "tolleranza" era "scetticismo": e non è un caso che nell'*Heptaplomeris* di

¹⁹ [Freund, 1983], pp. 62, 62-63, 66.

²⁰ [Pellicani, 2007], p. 3.

²¹ Nel corso di un volume duramente polemico nei confronti delle religioni monoteistiche, uno studioso tedesco, Jan Assman, ha scritto che "la più elevata opera civilizzatrice delle religioni politeiste consistette nel classificare per forma, nome e funzione le forze alle quali l'uomo si credeva soggetto. Grazie a questo sistema le divinità di un gruppo potevano essere paragonate a quelle di un altro, anzi potevano essere 'tradotte' le une nelle altre. E ciò rese a sua volta possibili patti 'internazionali' basati sul reciproco riconoscimento dei rispettivi dèi sui quali si giurava". Con l'avvento del monoteismo "è proprio la religione dell'altro che diventa l'elemento estraneo e nemico, per l'esattezza nemico di Dio. Nella religione si coglie la quintessenza dell'estraneità". Muovendo da qui ha elencato cinque tipi di violenza, l'ultimo dei quali è "la violenza che si richiama alla volontà divina", che si presenta "per la prima con il monoteismo". Questo tipo di violenza è quella "che distingue tra amico e nemico in un senso religioso, frutto della distinzione tra vero e falso", e si rivolge "contro i nemici di Dio". Con questi argomenti, Assmann diceva di non proporre "di fare un passo indietro per tornare al politeismo come cultura di reciproco riconoscimento e traducibilità, bensì di fare un passo avanti verso una forma di religione che ricorre di continuo a partire dal Settecento, e che oggi più urgentemente che mai si trova all'ordine del giorno" [Assmann, 2007], pp. 9, 20, 22 e 23. Mi riesca alquanto difficile riportare queste tesi al Cristianesimo, nato come religione della mitezza e della nonviolenza, che – anche in presenza di innegabili degenerazioni – è stato sempre attraversato (si pensi al francescanesimo) da questi sentimenti; e questo sembra trovare conferma nel fatto che Assmann cita a lungo l'Antico, ma quasi mai il Nuovo Testamento.

Jean Bodin a invitare i suoi contemporanei a imitare gli antichi in fatto di tolleranza, sia stato Senamo, il filosofo scettico. Che poi il Cristianesimo sia nel tempo divenuta la più “tollerante” tra le religioni monoteistiche, senza tuttavia rinunciare alle sue “certezze”, senza le quali peraltro una cultura, e soprattutto una religione, non possono vivere a lungo, ciò è dovuto in larga misura alla nascita di quella “eresia”, che secondo Max Salvadori è stato il liberalismo,²² il quale però non ha certo rinnegato l’etica cristiana, pur non condividendone – ne riparleremo – la metafisica.

Non a caso, però, ho ricordato il nome di Max Salvadori, il quale ha segnalato che la cultura europea non raggiunse mai quel livello di integralismo raggiunto, ad esempio, dalla cultura islamica, perché in essa furono presenti, fin dal Medioevo, due poteri in qualche modo contrapposti.²³ Ha scritto, infatti, che la “deviazione euroatlantica”, sarebbe a dire lo spostamento del baricentro europeo dal Mediterraneo all’Atlantico, a differenza di quanto accaduto in altre parti del mondo, consentì, senza che fosse voluto, programmato, “quel tanto di libertà che era necessario per permettere il manifestarsi di nuove idee, nuovi valori morali, nuovi movimenti”, che provocarono “uno stato continuo di tensioni (e le sofferenze che ne derivavano)”. Fu in tale contesto, prosegue lo storico italo-inglese, che nacque quella “eresia”, appunto, che è stato il liberalismo, conseguenza del fatto che “la guerra civile (che tale era considerando come un tutto la società occidentale) fra potere temporale e potere spirituale – a volte calda e il più del tempo fredda – durata dalla metà dell’XI secolo e con strascichi istituzionali e psicologici, è stata un fattore decisivo nell’impedire che si affermasse in Occidente un potere centrale autoritario, capace di eliminare qualsiasi dissenso”. Ed ha aggiunto che “fra i tanti movimenti che apparvero nel mondo occidentale durante quindici secoli ci fu anche quello di quanti vollero fare della libertà la base del loro modo di vita, vollero istituzionalizzarla”.²⁴ Con questa “eresia” la cultura cristiana ha dovuto, nel tempo, fare, come usa dire, i conti, così come il liberalismo li ha fatti con essa.

Tornando adesso alla domanda di Pellicani sui fenomeni di intolleranza che costellano la storia del Cristianesimo, e sulla loro incompatibilità con i fondamenti della dottrina evangelica, occorre dire che le risposte, le ipotesi, sono state molte e Pellicani ne indica le più autorevoli. Ma, a mio avviso, il problema va posto anche su un altro versante: perché i comportamenti “politici”, e persino quelli “moralistici” della Chiesa Cattolica, il “rinnegamento” dell’evangelico “Ama il prossimo tuo come te stesso” e di tanti altri principi etici di valore universale da essa fatti propri, non hanno impedito che, al di sotto dei suoi atteggiamenti pratico-politici, questi continuassero

²² [Salvadori, 1979], pp. 41, 42-43 e 44.

²³ Ha scritto uno dei primi, e maggiori, storici del liberalismo europeo, che “la storica rivalità tra la Chiesa e lo Stato è [...] una preziosa garanzia liberale, che preserva la coscienza dal pericolo di un troppo gravoso accentramento di poteri” [De Ruggiero, 1962].

²⁴ [Salvadori, 1979], pp. 41, 42-43 e 44.

a scorrere come un fiume carsico, a imporsi lentamente, fino a sconvolgere quella “positività della religione cristiana” che negava spesso i suoi contenuti etici e a intendere il Cristianesimo come “spiritualità”, capace di penetrare nella cultura europea fino a diventarne il momento eticamente più forte, di là degli errori che la Chiesa (non dimentichiamo mai che in questi casi si intende sempre o quasi la Chiesa Cattolica Romana) ha commesso e che talora continua a commettere, forse però non nella misura ancora indicata dal laicismo radicale. Lascio da parte il noto *Perché non sono cristiano* di Bertrand Russell, apparso nel 1957, e considerato come una sorta di replica al saggio di Croce; ma non posso non ricordare come segno del mediocre livello cui talora giunge il dibattito sul Cristianesimo le sciocchezze – non saprei definirle altrimenti – proposizioni contenute nelle prime pagine del recente volume di un matematico italiano, lette le quali risulta affatto inutile proseguire la lettura. Vi si legge infatti che “lo stesso termine *cretino* deriva da ‘cristiano’ (attraverso il francese *crétin* da *chrétien*), con un uso già attestato dall’*Enciclopedia* nel 1754”, e che “l’accostamento tra Cristianesimo e cretinismo, apparentemente irriguardoso, è in realtà corroborato dall’interpretazione autentica di Cristo stesso che nel Discorso della Montagna iniziò l’elenco delle beatitudini con ‘Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli’”. Dopo di questo, dopo questa dimostrazione di totale incomprendimento del significato dell’espressione “poveri in spirito”, da lui tradotta, con grande disinvoltura, in “poveri di intelligenza”, ha così proseguito: “In fondo, la critica al Cristianesimo potrebbe [...] ridursi a questo: che essendo una religione per letterali cretini, non si adatta a coloro che, forse per loro sfortuna, sono stati condannati a non esserlo. Tale critica”, ha proseguito, fornendo un’ulteriore prova di quanto profonda e articolata sia la sua visione del mondo e degli uomini, “spiegherebbe anche in parte la fortuna del Cristianesimo: perché, come insegna la statistica, metà della popolazione mondiale ha un’intelligenza inferiore alla media(na), ed è dunque nella disposizione di spirito adatta a questa e altre beatitudini”.²⁵

Il capolavoro di Croce.

Non mi sembra il caso di indugiare ancora su argomenti come questi. Tornando invece al discorso precedente, al progressivo manifestarsi del Cristianesimo come “spiritualità”, e non più come “religione positiva”, istituzione mondana, se questo è vero, come credo lo sia, allora il discorso di Croce si presenta come la più corretta interpretazione liberale – sottolineo “liberale” – del Cristianesimo, fra le tante fornite dalla cultura europea, che “non può non dirsi cristiana”. Ma proprio qui sta il problema che ha ispirato questa nota, indicato del resto già nel titolo; e a metterlo in luce sono

²⁵ [Odifreddi, 2008], pp.9-10.

queste parole dello stesso Croce: “Il Cristianesimo”, si legge quasi in apertura del suo celebre saggio,

*è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non meraviglia che sia apparso o possa ancora apparire un miracolo, una rivelazione dall'alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovo.*²⁶

Si comprende a prima lettura che qui Croce toglieva al Cristianesimo il suo momento “trascendente”, il suo essere soprattutto, se non soltanto, “religione” nel senso forte della parola, per indicarlo come un evento culturale, una rivoluzione di fronte alla quale “tutte le altre non sostengono il [...] confronto, parendo rispetto a lei particolari e limitate”. A questo, chiarendo così definitivamente il suo pensiero al proposito, aggiungeva che il Cristianesimo “non fu un miracolo che irruppe nel corso della storia e vi si inserì come forza trascendente e straniera”, ma “fu un processo storico, che sta nel generale processo storico come la più solenne delle sue crisi”²⁷. A conferma ulteriore – ove ve ne fosse ancora bisogno – basta ricordare che, dopo avere indicato quel che il Cristianesimo aveva apportato alla “coscienza morale”, rendendola affatto nuova; dopo avere ricordato che “la sua legge attinse unicamente dalla voce interiore, non da comandi o precetti esterni, che tutti si provano insufficienti al nodo che di volta in volta si deve sciogliere, al fine morale da raggiungere, e tutti, per una via o per un'altra, risospingono nella bassura sensuale e utilitaria”; e ancora che “il suo effetto fu di amore, amore verso tutti gli uomini, senza distinzione di genti e di classi, di liberi e di schiavi, verso tutte le creature, verso il mondo che è opera di Dio e Dio che è Dio d'amore, e non sta distaccato dall'uomo, e verso l'uomo discende, e nel quale tutti siamo viviamo e ci muoviamo”, sentimenti tutti sconosciuti a una cultura quale quella “classica”, alla quale erano affatto estranei il perdono, la carità, la speranza, virtù che nel tempo sono diventate costitutive, più che regolative, della cultura europea; dopo avere ricordato tutto questo, dunque, Croce così concludeva la prima parte del suo saggio:

Questo nuovo atteggiamento morale e questo nuovo concetto si presentarono in parte ravvolti in miti – regno di Dio, resurrezione dei morti, battesimo per prepararvisi, espiazione e redenzione che toglie i peccati degli eletti al nuovo regno, grazia e predestinazione, e via dicendo – passarono laboriosamente da miti più corpulenti ad altri più fini e trasparenti di verità; si intrigarono in pensieri non sempre

²⁶ [Croce, 1945], p. 11.

²⁷ [Croce, 1945], p. 11.

portati ad armonia ed urtarono in contraddizioni innanzi a cui si soffermarono incerti e perplessi; ma non perciò non furono sostanzialmente quelli che abbiamo in breve enunciati e che ognuno sente risuonare dentro di sé quando pronunzia a sé stesso il nome di "cristiano".²⁸

La citazione è stata lunga, ma era necessario riportare queste parole per intero. Naturalmente non è questo, non è il momento "mitologico" presente, secondo Croce, nella religione cristiana, lo strumento attraverso il quale le radici cristiane dell'Europa potrebbero venire "negate": del resto, come abbiamo visto, Luciano Pellicani negava quelle radici a motivo delle colpe e gli errori della Chiesa, che avrebbe diffuso l'integralismo, l'intolleranza, e altro ancora, che non sono certo "virtù", fenomeni culturali sui quali non può nascere nessuna civiltà perché, come ha insegnato Giambattista Vico, tutte hanno a fondamento una religione.²⁹ Ma sui limiti, sulle colpe, della Chiesa Cattolica, Croce – accentuandone il carattere "storico", mondano – aveva qualcosa da obiettare: "Neppure sono valide", scriveva, "le altre comuni accuse alla chiesa cristiana cattolica per la corruttela che dentro di sé lasciò penetrare e spesso in modo assai grave allargare; perché ogni istituto reca in sé il pericolo della corruttela, delle parti che usurpano la vita del tutto, dei motivi privati e utilitarî che si sostituiscono a quelli morali, e ogni istituto soffre nel fatto queste vicende e di continuo si sforza di sorpassarle e di restituire le condizioni di sanità"; e concludeva, giustificando in qualche modo la Chiesa cattolica, che "ciò accade altresì, se pure in modo meno scandaloso o più meschino, nelle chiese che contro la loro primogenita cattolica, gridandone la corruttela, si levarono, nelle varie confessioni evangeliche e protestanti".³⁰ A soccorso della sua tesi, poi, rievocava in questi termini una delle più note tra le sue teorie storiografiche, quella del crescere e morire delle istituzioni, che riproponeva in questi termini:

Un istituto non muore per i suoi errori accidentali e superficiali, ma solo quando non soddisfa più alcun bisogno, o a misura che scema la quantità e si abbassa la qualità dei bisogni che esso soddisfa. E quali sieno in questo riguardo le presenti condizioni della chiesa cattolica, è domanda estranea al discorso che qui conduciamo.³¹

Queste parole ci dicono che Croce non intendeva entrare nella polemica culturale intorno alla Chiesa e alla religione cattolica, alla necessità o

²⁸ [Croce, 1945], pp. 13 e 14.

²⁹ "Sulla quale superstizione riflettendo, Plutarco pone in problema: se fusse stato minor male così empicamente venerare gli dèi, o non creder affatto agli dèi. Ma egli non contrappone con giustizia tal fiera superstizione con l'ateismo: perché con quella sorsero luminosissime nazioni, ma con l'ateismo non se ne fondò al mondo niuna" [Vico, 1967], p. 222.

³⁰ [Croce, 1945], p. 17.

³¹ [Croce, 1945], p. 18.

meno della presenza dei suoi dogmi, della sua etica, della sua metafisica, nella cultura e vita morale del suo tempo; si limitava a dire che “nel nostro presente” non siamo affatto “fuori dai termini posti dal cristianesimo e che noi, come i primi cristiani, ci travagliamo pur sempre nel comporre i sempre rinascenti ed aspri e feroci contrasti tra immanenza e trascendenza, tra la morale della coscienza e quella del comando e delle leggi, tra l’eticità e l’utilità, tra la libertà e l’autorità; tra il celeste e il terrestre che sono nell’uomo, e dal riuscire a comporli in questa o quella loro forma singola sorge in noi la gioia e la tranquillità interiore, e dalla consapevolezza di non poterli comporre mai a pieno ed esaurire, il sentimento virile del perpetuo combattente o del perpetuo lavoratore, al quale, e ai figli dei suoi figli, non verrà mai meno la materia del lavoro, cioè della vita”. E concludeva questo suo famosissimo saggio scrivendo che “serbare e riaccendere e alimentare il sentimento cristiano è il nostro sempre ricorrente bisogno, oggi più che non mai pungente e tormentoso, tra dolore e speranza. E il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie lo chiamano lo Spirito, che sempre ci supera e sempre è noi stessi”.³²

Qui si potrebbe dire che il cerchio si è chiuso; e lo chiudeva l’affermazione di Croce secondo cui andava “riconosciuta la necessità che il processo formativo e progressivo del pensiero cristiano dovesse provvisoriamente concludersi”, e che “il processo doveva essere riaperto, riveduto e portato più oltre e più in alto”, perché “ciò che noi abbiamo pensato, non per questo è mai terminato di pensare”.³³ Mi sembra difficile non pensare che queste parole non abbiano come significato ultimo quello di indicare che la cultura moderna affonda certamente le sue radici nell’etica cristiana, ma la “filosofia speculativa”, prodotta in Occidente ha percorso un suo specifico e particolare cammino, anche se seguendo un percorso già indicato, con la consapevolezza che ogni “prosecuzione” è sempre “trasformazione e accrescimento”; e questi non si possono “eseguire senza meglio determinare, correggere e modificare i primi concetti e aggiungerne di nuovi e compiere nuove sistemazioni, e perciò non può essere né ripetizione né impossibile commento letterale e, insomma, lavoro banausico [...] ma lavoro geniale e congeniale”, destinato a diventare qualcosa di affatto nuovo.³⁴

Siamo qui di fronte all’idea che la “religione” è il momento della vita dello spirito che immediatamente precede la “filosofia”, secondo il classico schema dello sviluppo dello “spirito assoluto” proposto da Hegel nell’*Enciclopedia*.³⁵ Non a caso, in tempi successivi un autorevole studioso di problemi filosofici, Francesco Barone, a proposito del saggio di Croce scriveva che il filosofo napoletano aveva dimostrato che “non [c’era] anti-

³² [Croce, 1945], p. 23.

³³ [Croce, 1945] p. 18.

³⁴ [Croce, 1945], p. 19.

³⁵ [Hegel, 1989], pp. 537 segg.

nomia tra religione e etica”, essendo la prima “considerata come momento mitico superato e inverato nella concretezza della filosofia. L’etica laica”, proseguiva, “in questa accezione, appare la robusta maturità dell’adulto di fronte a cui la predicazione morale di Gesù ha la disarmata ingenuità del fanciullo”.³⁶ Ma quel che di queste ultime proposizioni qui soprattutto interessa è il richiamo al “sentimento cristiano”, come “consolazione” in un tempo diviso tra dolore e speranza. Un sentimento che gli aveva ispirato e ancora doveva ispirargli negli anni successivi pagine dolenti, come *L’ombra del mistero*,³⁷ *L’Anticristo che è in noi*,³⁸ *Il peccato originale*,³⁹ e altro ancora.

Con Croce, ma oltre Croce.

A questo punto credo appaia con una certa chiarezza perché la cultura liberale non è riuscita ad andare oltre la formula crociana, peraltro assai “felice”; le ragioni per cui non ha potuto trasformarla in un “perché dobbiamo dirci cristiani”, se non addirittura in “perché siamo cristiani”. Assumere questa posizione, infatti, implicava ciò che Croce, come abbiamo visto, negava; o alla quale, come appunto il pensiero liberale posteriore, riteneva di non poter aderire: il Cristianesimo come religione “trascendente”, come religione “rivelata”, assai lontana da quella “religione naturale” in cui, ad esempio, si riconosceva il pensiero illuminista: una formula il cui testo fondamentale sono ancora i “dialoghi”, di sapore chiaramente illuministico, sulla “religione naturale” del filosofo inglese David Hume.⁴⁰ Il punto di approdo di Croce, e, ripeto, di tutto il pensiero liberale, se poteva valere, e certamente vale ancora oggi, come rivendicazione della “identità europea”, lasciava però insoluti diversi problemi, tornati in maniera pressante nel nostro tempo; pressanti soprattutto per quei settori della cultura liberale che rivendicano – “senza se e senza ma” – le radici cristiane dell’Europa, che non sarebbe tale se non avesse vissuto l’esperienza cristiana, come ha notato uno dei più autorevoli studiosi di filosofia medioevale, Étienne Gilson:

Perché, ha scritto, si rifiuterà a priori di ammettere che il Cristianesimo abbia potuto cambiare il corso della storia della filosofia, aprendo alla ragione umana, coll’intermediario della fede, prospettive ch’essa non aveva ancora scoperte? È un fatto che può non essersi prodotto, ma che niente autorizza a decretare che non possa essersi prodotto. E si può anche andare più lontano, sino a dire che è questo un fatto, di cui un semplice sguardo alla storia della filosofia

³⁶ [Barone, 1983], p. 6.

³⁷ [Croce, 1991], pp. 29-40.

³⁸ [Croce, 1969], pp. 313-319.

³⁹ [Croce, 1967], pp.147-149.

⁴⁰ [Hume, 1963].

*moderna invita a credere che si sia effettivamente prodotto.*⁴¹

Mi sembra piuttosto difficile confutare questi concetti, soprattutto pensando che nel saggio crociano del 1942, si legge che “le rivoluzioni e le scoperte che seguirono nei tempi moderni, in quanto non furono particolari e limitate al modo delle loro precedenti antiche, ma investirono tutto l'uomo, l'anima stessa dell'uomo, non si possono pensare senza la rivoluzione cristiana, in relazione di dipendenza da lei, a cui spetta il primato perché l'impulso originario fu e perdura il suo”.⁴² E qualche pagina dopo aggiungeva che sia Gesù che Paolo e Giovanni l'Evangelista sembravano chiedere “che l'insegnamento da loro fornito fosse non solo una fonte di acqua zampillante da attingervi in eterno [...], ma incessante opera, viva e plastica, a dominare il corso della storia e a soddisfare le nuove esigenze e le nuove domande che essi non sentirono e non si proposero e che si sarebbero generate di poi dal seno della realtà”; e questo lo portava a concludere che “continuatori effettivi dell'opera religiosa del cristianesimo sono da tenere quelli che, partendo dai suoi concetti e integrandoli con la critica e con l'ulteriore indagine, produssero sostanziali avanzamenti nel pensiero e nella vita”.⁴³

Siamo, come si vede, sulla linea del già ricordato Étienne Gilson, uno dei maggiori pensatori cattolici del Novecento, il quale, pur se con altre finalità e altri intenti, vedeva presenti nella filosofia posteriore concetti e problemi nati con la cultura cattolica. Ma è anche certo, per tornare adesso a Croce, che assumendo il cristianesimo soltanto come un evento storico nel quale affonda le radici tutta la cultura europea, senza assumerne al tempo stesso la dimensione trascendente, ha lasciato irrisolti molti problemi, tra cui, decisivo, il diverso modo di intendere il rapporto, o, meglio, il conflitto, tra ragione e fede: un conflitto che prima ancora dell'esplosione del “caso Galilei”, che vide “l'un contro l'altra armata” due diverse visioni del mondo, da una parte la metafisica cristiana e dall'altra una cultura già dominata dal razionalismo, diciamo, per intenderci, “cartesiano”;⁴⁴ visioni

⁴¹ [Gilson, 1998], pp.20-21. Dopo avere portato alcuni argomenti di natura storica e teoretica, proseguiva che “il Medioevo non è forse stato filosoficamente sterile come si dice, e forse all'influsso preponderante esercitato dal cristianesimo nel corso di quel periodo la filosofia moderna deve qualcuno dei principi direttivi a cui si è ispirata. Si esamini sommariamente”, concludeva, “la produzione filosofica dei secoli XVII, XVIII, e anche XIX, vi si discerneranno immediatamente caratteri, che possono difficilmente essere spiegati senza tener conto del travaglio di riflessione razionale sopportato dal pensiero cristiano tra la fine dell'epoca ellenistica e il principio del Rinascimento” (p. 21).

⁴² [Croce, 1945], p. 12.

⁴³ [Croce, 1945], p. 19.

⁴⁴ “Apriamo, per esempio”, ha scritto ancora Gilson, “le opere di Renato Descartes, il riformatore filosofico per eccellenza, di cui Hamelin osava scrivere che ‘viene dopo gli antichi, quasi come se non ci fosse stato nulla tra essi e lui, salvo i fisici’. Che cosa bisogna intendere con questo *quasi*? Si potrebbe ricordare dapprima il titolo delle sue *Meditazioni sulla metafisica*, ‘in cui l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima sono dimostrate’. Si potrebbe ricordare ancora una volta la parentela delle sue prove dell'esistenza di Dio con quella di Sant'Anselmo, e persino con quelle di San Tommaso. Non sarebbe impossibile dimostrare quanto la sua dottrina della libertà debba alle speculazioni medioevali sui rapporto tra la grazia e il libero arbitrio, problema cristiano per eccellenza” [Gilson, 1998], p. 21.

che hanno attraversato la cultura cristiana al suo stesso interno. Ancora Gilson ha descritto lo sforzo compiuto dai filosofi del Medioevo cristiano per trasformare la “verità creduta” in “verità saputa”. Per questa via, “il contenuto della filosofia cristiana” ha finito con l’essere “il corpo delle verità razionali che sono state scoperte, approfondite, o semplicemente salvaguardate, grazie all’aiuto che la rivelazione ha apportato alla ragione”. Che una “vera” filosofia, ha proseguito, “presa in sé e assolutamente [...] non debba la sua verità che alla sua razionalità, è indiscutibile. [...] Ma che la costituzione di questa vera filosofia non abbia potuto compiersi che col’aiuto della rivelazione, operante come un soccorso morale indispensabile alla ragione, è ugualmente certo dal punto di vista dei filosofi cristiani”.⁴⁵

Va da sé che non è questo il luogo per addentrarsi su temi che hanno tormentato per secoli – e per certi versi tormentano ancora, a partire, appunto dalla controversia tra fede e ragione – il pensiero europeo. Un argomento, quest’ultimo, sul quale sono intervenuti alcuni anni addietro l’allora cardinale Joseph Ratzinger e il filosofo Jürgen Habermas: il quale ha scritto che “uno scetticismo radicale nei confronti della ragione è invero originariamente estraneo alla tradizione cattolica”, ma che, nonostante questo, il cattolicesimo “ha avuto difficoltà fino agli anni Sessanta del secolo scorso a dialogare con il pensiero secolare di umanesimo, illuminismo e liberalismo politico”.⁴⁶ Habermas, tuttavia, riconosceva che il “pensiero secolare” si trova oggi in un vicolo cieco, che la “ragione” attraversa anch’essa una grande crisi, che la nostra cultura soffre di un eccesso di “secolarizzazione”; da questo discenderebbe “quel teorema secondo cui l’orientamento religioso verso un punto di riferimento trascendente potrebbe fare uscire dal vicolo cieco una modernità contrita”.⁴⁷ Questo teorema sarebbe rafforzato dal fatto che la “secolarizzazione”, se ha certamente allargato l’orizzonte della cultura “laica”, non è giunta a “liquidare”, per così dire, la religione e la cultura cristiane: e questo ha condotto Habermas a concludere che “la filosofia deve prendere sul serio questo fenomeno, per così dire, dall’interno, assumendolo come una *sfida cognitiva*”; una sfida, a suo dire, da tempo presente nella cultura europea, visto che “lungo il tragitto della radicalizzazione della critica della ragione, la filosofia si è mossa anche verso una riflessione sulle proprie origini metafisico-religiose e, occasionalmente, si è lasciata coinvolgere nel dibattito con una teologia che, per parte sua, ha cercato una conciliazione nei tentativi filosofici di una auto-riflessione (posthegeliana) della ragione su se stessa”.⁴⁸

Non seguirò qui il discorso di Habermas, intellettualmente assai raffinato, che indica la possibilità, secondo quanto ha scritto Giancarlo Bosetti, di

⁴⁵ [Gilson, 1998], pp. 42 e 47.

⁴⁶ [Habermas-Ratzinger, 2005], pp. 52-53 e 53.

⁴⁷ [Habermas-Ratzinger, 2005], p. 53.

⁴⁸ [Habermas-Ratzinger, 2005], pp. 53 e 54.

una sorta di “convergenza ‘post-secolare’” tra scienza e fede;⁴⁹ una convergenza che si manifesta anche nella “replica” di Joseph Ratzinger, secondo il quale nel nostro tempo, “anche se predomina largamente la cultura laica di una rigorosa razionalità, di cui Habermas ci ha fornito un’immagine persuasiva, ed essa si considera vincolante, la percezione cristiana della realtà oggi come ieri è una forza attiva”, sul piano, ovviamente, culturale, intellettuale, non politico nel senso duro, o rozzo, del termine. Questo perché “la nostra razionalità secolare, per quanto illumini la nostra ragione di formazione occidentale, non è comprensiva di ogni ragione che, in quanto razionalità, nella sua ricerca di rendersi evidente urta contro dei limiti”.⁵⁰ E poiché “non esiste una formula di interpretazione del mondo razionale, etica o religiosa, su cui tutti siano d’accordo e che potrebbe dunque sostenere il tutto”, il futuro Benedetto XVI dichiarava di trovarsi “in ampio accordo con ciò che Habermas [aveva] esposto sulla società post-secolare, riguardo la disponibilità ad apprendere e la autolimitazione da entrambe le parti”;⁵¹ il che ci riporta a quella “convergenza post-secolare”, di cui, come prima ho detto, hanno parlato Giancarlo Bosetti e Gian Enrico Rusconi.

Il dialogo tra Habermas e Ratzinger sembra quindi concludersi con la convinzione che le “radici” della cultura europea siano “cristiane” in senso ampio, nel senso cioè che l’intero dibattito filosofico europeo, non soltanto i principi etici, prende le mosse dal pensiero cristiano. Ma qui nasce la domanda principale: può una moderna cultura liberale, “laica” (ritornerò su questo termine), fondarsi su una dottrina religiosa, su una metafisica, parola che, ha scritto Theodor W. Adorno, “in tutto il mondo [...] viene usata addirittura quasi come un insulto, nello stesso senso di vana speculazione, di semplice follia mentale e di chissà quali altri vizi intellettuali”?⁵² A questo interrogativo si potrebbe rispondere, con Dante, che “*fede è sostanza di cose sperate, / ed argomento de le non parventi*”,⁵³ questione però troppo sottile per poterla discutere qui. Ma non si può negare che, a quella domanda, in genere si risponde di no. Tuttavia, a parte le mille ragioni che potrebbero giustificare questa risposta, la proclamazione della incompatibilità,

⁴⁹ “Post-secolare’ indica una dimensione della vita sociale e culturale in cui ci si sforza di tradurre e comprendere reciprocamente la lingua laica come quella religiosa, da una parte e dall’altra; si cerca di comprendere quel che altri dicono nella loro lingua anche qualora non siano capaci di tradurlo come sarebbero tenuti a fare; significa cominciare con il rescindere il vincolo che unisce modernizzazione e disincanto, significa chiudere con il postulato che fa coincidere in modo indiscutibile il progresso con la secolarizzazione” [Bosetti, in Habermas-Ratzinger, 2005], p. 21. Ha scritto G. E. Rusconi, commentando proprio il ricordato “dialogo” tra Habermas e il futuro Benedetto XVI, che “contrariamente alle aspettative anche di illustri studiosi del recente passato, il fenomeno della secolarizzazione non ha cancellato la religione, né l’ha rinchiusa rigorosamente nel privato. Anzi, nell’attuale fase, definita, appunto, ‘post-secolare’, si assiste a un ‘ritorno dall’esilio’ delle religioni, al loro rientro sulla scena pubblica. Non senza enfasi si parla di ‘rivincita di Dio’”; ed ha aggiunto che “il post-secolarismo non si esprime innanzitutto a livello dottrinale teologico che rimane sorprendentemente modesto, ma nella dimensione etica” [G.E. Rusconi, 2007], pp.56 e 57.

⁵⁰ [Habermas-Ratzinger, 2005], pp. 77 e 78-79.

⁵¹ [Habermas-Ratzinger, 2005], pp. 78-79.

⁵² [Adorno, 2006], p. 3.

⁵³ [Paradiso, XXIV, 64-65].

cioè, tra una dottrina profondamente “liberale” e la fede religiosa, l’argomento che la religione è il legame più forte tra quelli che costituiscono l’identità di un popolo ha incontrato molti autorevoli sostenitori.

Un grande storico tedesco dell’Ottocento, Johann Gustav Droysen, a proposito di quelle che chiamava le “potenze etiche”, intorno alle quali un popolo diventa qualcosa di più che non un semplice aggregato di uomini che vivono sullo stesso territorio, dopo avere detto che uno dei lati dello “spirito del popolo” è la sua lingua e l’altro la sua religione, ha chiarito il suo pensiero in un lungo passaggio che devo riportare per intero:

Ma la fede stessa, quanto più essa è interiore, tanto più vuole manifestarsi nella totalità degli ambiti etici; dacché li comprende tutti [...] come attributi della divinità, essa vuole porre e far vivere in essi il pensiero della divinità, vuole santificarli [...]. Perciò tutte le sfere etiche note appaiono comprese secondo la misura della fede, fondate in essa, riferite ad essa [...]; tutta la vita etica si radica nelle religioni, appare, accanto alla rappresentazione religiosa, come una seconda, più adeguata espressione di questa: nella santificazione della vita, il profondo sentimento cui fu resa giustizia tanto poco nei miti, nelle leggende ecc. che nelle speculazioni dogmatiche, trova un’occasione sempre nuova per realizzarsi.⁵⁴

Si può essere o meno d’accordo; ma quello che è più importante è che, accogliendo come vera questa convinzione e i sentimenti che ne derivano, non per questo si cessa di essere “liberali”, di credere nella tolleranza, nella libertà, di essere in una parola “laici”, se questo significa, come significa, l’esigenza che le attività umane si sviluppino secondo regole autonome, seguendo imperativi dettati dalla ragione, che di solito non contrastano con quelli dettati dalla religione, non imposti dall’esterno, quale che sia la “forza” che li impone. Sarebbe oltretutto storicamente sbagliato confondere il “laicismo” con l’“anticlericalismo”, e ridurlo alla difesa dell’autonomia dello Stato di fronte a una vera o presunta invadenza della Chiesa; esso, infatti, è servito anche a difendere la religione dalla politica, a sottrarre la scienza alle ideologie, a tutte le ideologie. Escludere la religione, come in questo momento sembra accadere⁵⁵ – soprattutto una religione come quel-

⁵⁴ [Droysen, 1994], p. 466.

⁵⁵ Christopher Hitchens ha scritto che esistono “quattro inaggirabili obiezioni nei confronti della fede religiosa: distorce completamente le origini dell’uomo e del cosmo; riesce – proprio a causa di tale errore – a combinare il massimo della servilità con il massimo del solipsismo; è sia l’esito che la causa della dannosa repressione sessuale; e, infine, si fonda sulla credenza in ciò che si desidera sia vero”. Ha poi proseguito che quanti, come lui, pensano questo, non intendono basarsi “esclusivamente sulla scienza e sulla ragione, perché queste sono elementi necessari piuttosto che sufficienti. Ma [diffidano] di qualsiasi cosa contraddica la scienza o offenda la ragione”. Ha quindi aggiunto di credere “senza titubanze che una vita etica possa essere vissuta senza religione”, e di dare “per ovviamente vero il corollario: che la religione ha fatto sì che innumerevoli individui non solo non si siano comportati meglio degli altri, ma ha concesso loro il permesso di comportarsi in modi che farebbero sollevare il sopracciglio di una tenutaria di postriboli o di un appassionato di pulizia etnica”. E ha concluso con queste parole di tono vagamente apocalittico, senza distinguere, visto che parla al e del presente, tra le diverse religioni e le loro scelte attuali: “Mentre scrivo que-

la cristiana, percorsa fin dal momento della sua affermazione “storica” da una ininterrotta vena di razionalismo – dalle radici di una cultura, significa rinunciare ad esse,⁵⁶ significa non comprendere che la tolleranza, il relativismo, sono regole di convivenza, atteggiamenti e comportamenti che hanno valore “pratico”, non “teoretico”, per dirla *more philosophico*. Il problema semmai è un altro: nel contesto in cui viviamo, nell’atmosfera di scetticismo, nella volontà di resa che ci circonda, siamo in grado non soltanto di “dirci”, ma anche di “essere” davvero cristiani?

BIBLIOGRAFIA

- Th. W. Adorno, *Metafisica. Concetti e problemi*, tr. L. Garzone, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2006.
- J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, tr. F. Rigotti, Il Mulino, Bologna 2007.
- F. Barone, *Gesù e la morale laica*, “Filosofia”, XXXIV, I, gennaio 1983.
- J. Bodin, *Colloquium heptaplomeres*, a cura di C. Peri, Asefi s.r.l., Milano 2003.
- B. Croce, *Taccuini di lavoro 1937-1943*, Arte tipografica, Napoli 1987.
- B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in *Discorsi di varia filosofia*, voll.2, I, Laterza, Bari 1945.
- B. Croce, *L’Anticristo che è in noi*, in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1969.
- B. Croce, *Il peccato originale*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1967.
- B. Croce, *L’ombra del mistero*, in *Il carattere della filosofia moderna*, Bibliopolis, Napoli 1991.
- B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bibliopolis, Napoli 2002.
- G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, pref. E. Garin, Feltrinelli, Milano 1962.
- J. G. Droysen, *Istorica. Lezioni di enciclopedia e metodologia della storia (1857)*, tr. Caianello – Cantillo, a cura di S. Caianello, Guida, Napoli 1994.
- J. Freund, *La fine dello spirito europeo*, tr. Ravaglioli, Armando editore, Roma 1983.

ste parole, e mentre voi le leggete, persone di fede, in modi diversi, stanno pianificando la vostra e la mia distruzione, nonché la distruzione di tutti i risultati raggiunti con grande sforzo dall’uomo [...]. La religione avvelena ogni cosa” [Hitchens, 2007], pp. 6, 7 e 14.

⁵⁶ [Pera – Ratzinger, 2004].

- É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, tr. P. Sartori Treves, Morcelliana, Milano 1998.
- J. Habermas – J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Marsilio, Venezia 2005.
- G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. Croce, intr. C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1989.
- Ch. Hitchens, *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, tr. M. Marchetti, Einaudi, Torino 2007.
- D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di M. Dal Pra, Laterza, Bari 1963.
- Leone XIII (1878-1903), *Libertas*, in *Le encicliche sociali*, a cura di I. Giordani, Editrice Studium, Roma 1956.
- J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Bari 1994.
- K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr. F. Tedeschi Negri, pref. P. Rossi, Comunità, Milano 1963.
- J. Milton, *Areopagita. Discorso per la libertà di stampa*, a cura di G. Giorello, Laterza, Bari 1987.
- P. Odifreddi, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano 2008.
- L. Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- M. Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo. L'Europa. L'etica*, Mondadori, Milano 2008.
- M. Pera – J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*. Mondadori, Milano 2004.
- G.E. Rusconi, *Non abusare di Dio. Per un'etica laica*, Rizzoli, Milano 2007.
- M. Salvadori, *L'eresia liberale, principi, origini e sviluppo*, voll. 3, Forni, Bologna 1979.
- T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione sulla diversità umana*, tr. A. Chitarin, Einaudi, Torino 1991.
- T. Todorov, *Lo spirito dell'illuminismo*, tr. E. Lana, Garzanti, Milano 2007.
- G.B. Vico, *La scienza nuova seconda, giusta l'edizione del 1744*, a cura di F. Nicolini, Laterza, Bari 1967.

FRANCESCO FORTE

SALVADOR DE MADARIAGA COME POLITICO E LA TEORIA DI
MAX WEBER DELLA POLITICA COME PROFESSIONE

Salvador De Madariaga, nato a La Coruña, 23 luglio 1886, si laureò in ingegneria mineraria a Parigi, per volere del padre, un aristocratico colonnello, che lo voleva nel genio militare. Ma, di animo pacifista, non seguì la carriera militare e divenne ingegnere dalle Ferrovie spagnole del Nord. Frattanto entrava in un gruppo di intellettuali, di ispirazione liberale repubblicana noto come il gruppo del 1914, di cui faceva parte anche Ortega y Gasset. In un viaggio a Londra scoprì in sé un sentimento anglofilo e, quando scoppiò la guerra, accettò volentieri un incarico a Londra, da parte del Ministero degli esteri britannico, di giornalista del "Times" che facesse propaganda a favore della causa inglese presso l'opinione pubblica spagnola. A cagione di questa sua affiliazione, e del fatto che egli era laureato in ingegneria e non era cittadino di una delle nazioni che avevano partecipato alla guerra, ma di uno stato neutrale, come la Spagna, egli nel 1921 divenne membro del segretariato della Società delle Nazioni e nel 1922 fu promosso capo del settore "disarmo". Ma nel frattempo aveva coltivato i suoi interessi umanistici e le sue convinzioni sul federalismo come modello di governo per realizzare la pace, obiettivo per lui inscindibile da quello della libertà. E poiché nel 1924 aveva conseguito un master in letteratura ad Oxford, terminato, nel 1927, il suo incarico alla Società delle Nazioni ebbe, dal 1928, una cattedra di lingua e letteratura spagnola nell'Università di Oxford, che gli consentiva di realizzare la sua vocazione di intellettuale umanista. Aveva oramai scritto vari saggi letterari e un libro su Don Chisciotte¹ e subito dopo pubblicò una trilogia in tre volumi intitolata *Englishman, Frenchman and Spaniard*² sulla psicologia culturale dei citta-

¹ De Madariaga (1922), *Ensayos angloespañoles*; Id. (1923), *Semblanzas literarias contemporáneas*; Id. (1926), *Guía del lector del Quijote*.

² Tradotto in spagnolo come *Ingleses, franceses, españoles* (1929).

dini di tre grandi nazioni europee. Oramai la sua carriera era quella di un docente universitario, che svolgeva anche una intensa attività di giornalista e saggista. I suoi interessi umanistici e gli ideali che lo animavano lo portavano a scrivere romanzi, basati su tesi culturali e ad affrontare sempre di più temi di storia della Spagna e delle sue grandi figure del passato, per un vasto pubblico. Lo faceva anche nella poesia. Questo intreccio di interessi umanisti e storici, come scrittore per la pubblica opinione, durò tutta la sua vita. La sua vita di studioso e scrittore “pubblico” però ebbe una interruzione nel 1931, con la formazione del primo governo repubblicano spagnolo. Allora egli iniziò una carriera politica attiva, non nella sua patria d'adozione, la Gran Bretagna cui aveva prestato importanti servizi durante e dopo la guerra mondiale e in cui era stato un brillante docente universitario, saggista e giornalista, ma nella sua terra d'origine, la Spagna. E a ciò lo richiamavano sia la sua fede repubblicana, manifestata dai tempi del Movimento, sia il suo amore per la causa spagnola, che si era manifestato nel libro sulla Spagna e si sarebbe poi espresso in tanti altri libri sulle grandi figure del passato della sua patria. Incluso Cristoforo Colombo che egli sostenne essere di famiglia ebrea spagnola, emigrata a Genova per sfuggire alle persecuzioni razziali.³ La carriera politica di De Madariaga comincia nel 1931 con la nomina – per il neonato regime repubblicano spagnolo di grande importanza – ad ambasciatore della Spagna negli Stati Uniti, e nello stesso tempo, a rappresentante permanente della Spagna presso la Società delle Nazioni. Il ruolo di ambasciatore spagnolo alle Nazioni Unite De Madariaga lo tiene ininterrottamente per cinque anni. E gli diviene più agevole nel 1932, quando viene nominato ambasciatore in Francia. Nel 1933, quarantasettenne, un nuovo balzo nella carriera politica: viene chiamato a far parte del governo repubblicano spagnolo come ministro della Giustizia e dell'Istruzione. E nel 1934, viene eletto deputato al parlamento, mentre ricopre la sua prestigiosa carica ministeriale. Ma la sua esperienza nella politica attiva di parlamentare e ministro termina a metà del 1935-36, allo scoppio della guerra civile, perché egli, pacifista, non intende collocarsi né dall'una, né dall'altra parte pur criticando i massacri infami di chiese e di religiosi. Torna in Gran Bretagna, ove, da liberale, svolge una opposizione al regime dittatoriale di Francisco Franco. Ma la fa a livello giornalistico e culturale. Non organizza o svolge alcuna attività di partito in esilio a differenza di altri profughi politici contrari al regime totalitari europei, allora accolti nei paesi democratici. Successivamente alla seconda guerra mondiale, De Madariaga assume di nuovo un ruolo politico attivo nell'Internazionale liberale. E nel 1947 egli è il promotore e principale

³ Cfr. De Madariaga (1931), *España*; Id (1940), *Vida del muy magnífico señor don Cristóbal Colón*; Id (1941), *Hernán Cortés*; Id (1945), *Cuadro histórico de las Indias*; Id (1951), *Carlos V*; Id (1956), *Bolívar*; Id (1956), *El auge del Imperio Español en América*; Id (1956), *El ocaso del Imperio Español en América*; Id (1958), *El ciclo hispánico* (1958), Id (1978), *España. Ensayo de historia contemporánea (undécima edición nuevamente revisada por el autor)*.

redattore del programma dell'Internazionale liberale, noto come Manifesto di Oxford, un documento molto importante e di ampio respiro, anche se un po' elusivo nei rapporti cruciali fra Stato e mercato, nei rapporti fra libertà è giustizia e fra regole e libertà. Non bastò pertanto a fare dei liberali un grande movimento politico europeo. Ma ciò anche perché troppi dei suoi autori non si dedicarono allo sviluppo politico ed economico di tale programma, per un movimento politico liberale nazionale ed europeo, a differenza di ciò che fece in Germania il risorto partito democratico cristiano tedesco, con il collegamento alla elaborazione dei liberali di Ordo. Dopo aver redatto il "Manifesto" De Madariaga non passa dal pensiero all'azione politica nonostante che egli, sessantunenne, sia ancora nel pieno del vigore fisico e intellettuale. Certo, in Spagna vi è ancora Franco, ma comincia a sorgere l'Unione europea, un progetto che De Madariaga aveva ardentemente desiderato si realizzasse. Ma lui partecipa solo indirettamente alla creazione della Comunità europea, promuovendo nel 1949 la costituzione del College of Europe di Bruges, una nuova istituzione universitaria col compito di formare laureati per la nuova Europa, che egli dirige sino al 1969. Insomma, se è vero che il perdurare del franchismo impedì a De Madariaga di tornare in Spagna a svolgervi una attività politica e che quando la Spagna ridivenne democratica, egli era oramai novantenne, tuttavia rimane il fatto che anche negli altri Paesi europei in cui si trovava, ed in cui era ampiamente integrato, egli, nonostante la sua autorevolezza nella cultura liberale europea, non si dedicò alla politica attiva. Preferì l'attività di giornalista, saggista e scrittore. E svolse questa attività, intensamente, sino a quando cessò la sua vita a Locarno, il 14 dicembre 1978 a 92 anni.

Nel libro del 1960 *La angustia y la libertad* [L'angoscia e la libertà]⁴ ha combattuto intellettualmente il totalitarismo in nome del liberalismo. Nel libro del 1976 *Memorias de un federalista*, pubblicato quando era oramai novantenne, ha sostenuto che il modello federalista era la sola soluzione per risolvere con un regime di pace e concordia la questione del separatismo regionale spagnolo. Ne *Il Ritratto di Europa*⁵ del 1952 De Madariaga sostiene il federalismo come regime capace di assicurare pace, libertà e progresso sulla base della eccezionale ricchezza di valori e di civiltà alla varietà di nazioni che la compongono. L'ordine europeo va costituito con un equilibrio fra sovranità nazionali e sovranità europea. Ma le pagine più belle a questo riguardo De Madariaga forse le ha scritte nella *Prefazione* del libro quando dice:

Prima di tutto dobbiamo amare l'Europa; la nostra Europa, sonora nel riso scrosciante di Rabelais, luminosa nel sorriso di Erasmo, scintillante dello spirito di Voltaire; una Europa nei cui cieli intellettuali

⁴ Tradotto in Italiano nel 1966 nelle edizioni Longanesi.

⁵ Scritto in inglese, pubblicato in italiano nel 1964 dalle Edizioni Longanesi, riedito da "Libero" tra i "Classici del Pensiero Liberale".

risplendono i fieri occhi di Dante, i chiari occhi di Shakespeare, i sereni occhi di Goethe, i tormentati occhi di Dostoevskij: questa Europa cui la Gioconda eternamente sorride, dove balzano a vita perenne dai marmi di Michelangelo il Davide ed il Mosè e dove sorge spontaneo per essere colto nella sua geometria intellettuale il genio di Bach; ove Amleto ricerca nel pensiero il mistero della sua inazione e dove Faust ricerca nell'azione un conforto al vuoto del suo pensiero; dove don Giovanni cerca nelle donne che incontra quella donna che non ha mai trovata, mentre don Chisciotte con la sua lancia in mano, galoppa nello sforzo di costringere la realtà ad innalzarsi al di sopra di se stessa; questa Europa dove Newton e Leibnitz misurano l'infinitesimale e le cattedrali, come scrisse Musset, pregano inginocchiate nei loro ammanti di pietra; dove i fiumi, fili d'argento, legano insieme collane di città, gioielli lavorati nel cristallo dello spazio del cesello del tempo; questa è l'Europa che deve nascere. E sarà nata quando gli spagnoli diranno "la nostra Chartres", gli italiani "la nostra Copenbagen"; quando i tedeschi diranno "la nostra Bruges" e arretreranno inorriditi al solo pensiero di darvi di piglio con mani assassine. Allora l'Europa vivrà, perché sarà quello il punto in cui lo Spirito che dirige la Storia avrà proferito la parola creatrice: Fiat Europa!

Ed a ragione una parte degli edifici del Parlamento europeo di Strasburgo è chiamata con il nome di De Madariaga, mentre un'altra è chiamata Winston Churchill. Questo accostamento rende legittima l'affermazione che De Madariaga è passato alla storia non solo come grande uomo di cultura, ma anche come leader politico.

Il quesito, che voglio ora affrontare è proprio questo. Da un lato De Madariaga appare accanto a Churchill, nei nomi degli edifici del Parlamento europeo e quindi lo si potrebbe catalogare fra i "politici" della democrazia europea che sono passati alla storia. Dall'altro, non sembra rientrare fra le categorie dei "politici", secondo le nozioni più comuni. Ma, allora, in che cosa consiste la "politica come professione"? Il quesito lo si potrebbe porre per altri "padri della patria" della democrazia europea, come Benedetto Croce. Al quesito, sollevato dal caso De Madariaga, cercherò di dare una risposta mediante la riflessione sugli scritti che Max Weber ha dedicato alla figura del politico e alla professione della politica e in particolare sui suoi due saggi quasi contemporanei su *Parlamento e governo*, scritto fra il 1917 e rielaborato nel 1919⁶ e su *La Politica come professione* redatto nel 1918 e anche esso rielaborato nel 1919.⁷ L'uno è la sistematizzazione di un grup-

⁶ La traduzione italiana qui seguita è M. Weber (1919 e 1993), *Parlamento e governo*, a cura di F. Fusillo e con Premessa di F. Ferrarotti, Laterza, Bari.

⁷ La traduzione italiana che qui seguo è M. Weber (1919, 2001 e 2004), *La scienza come professione. La politica come professione*, con Introduzione di W. Schluchter, Comunità, Milano, poi Einaudi, Torino.

po di articoli pubblicati nel 1917, durante la guerra mondiale, sulla “Frankfurter Zeitung” e l’altro è la rielaborazione di una Conferenza svolta nel gennaio 1919, nel primo dopoguerra, per la Fortschrittliche Verein di München. Nel primo di questi due saggi l’attenzione di Max Weber è soprattutto rivolta al ruolo che esercita il parlamento nella democrazia di un Paese con sviluppo capitalistico nel forgiare la politica e i politici. Lo Stato, nella civiltà razionale del capitalismo, è una struttura organizzativa complessa di impresa. Non si tratta di fenomeni meramente analoghi, ma di un identico fenomeno, che si estrinseca in due diversi modelli, il primo sul mercato ed il secondo nella politica. “Considerato dal punto di vista sociologico lo Stato moderno è una impresa, al pari di una fabbrica, ciò costituisce, appunto, il suo carattere storicamente specifico”.⁸ In entrambi i modelli, dello Stato e dell’impresa capitalistica, la struttura decisionale ed operativa è caratterizzata da due componenti, una burocrazia specializzata e una attività direttiva. Ciò dipende dal fatto che sia l’impresa moderna che lo Stato moderno che intende corrispondervi fondano i loro processi decisionali sul calcolo. Ed entrambi operano con strutture burocratiche che giudicano e amministrano mediante un diritto razionalmente statuito e regolamenti razionalmente concepiti. Se questa, a prima vista, può apparire una caratteristica propria dello Stato e non dell’impresa (mentre le decisioni razionali in base a un calcolo, a prima vista, parrebbero essenziali all’impresa capitalistica, ma non allo Stato moderno burocratico), tuttavia – argomenta Weber – anche l’impresa moderna “richiede, per la sua esistenza, una giustizia ed una amministrazione, il cui funzionamento possa, almeno in linea di principio, essere *calcolato razionalmente*⁹ in base a precise norme generali, nello stesso modo in cui si calcola la prestazione prevedibile di una macchina”.¹⁰ L’impresa capitalistica, nei suoi rapporti di mercato e in quelli interni fra le sue componenti, dunque, ha bisogno di un diritto, posto e amministrato dallo Stato, in modo razionale, non arbitrario.

Stabilita questa identità di formula organizzativa e decisionale delle due burocrazie, dell’impresa e dello Stato moderno, come impresa, Weber argomenta “il rapporto di potere [della burocrazia] nell’ambito dell’impresa è condizionato in modo analogo, sia nell’uno che nell’altra”.¹¹ In entrambi i casi, c’è un vertice decisionale di natura imprenditoriale perché “la dipendenza gerarchica dell’operaio, del commesso, dell’impiegato tecnico, dell’assistente, accademico e *anche*¹² del funzionario statale e del soldato è parimenti fondata sul fatto che quegli strumenti, quelle provviste e quei mezzi monetari indispensabili per l’impresa e per l’esistenza economica sono concentrati nel potere di disposizione dell’imprenditore in un caso e

⁸ M. Weber (1993), p. 24.

⁹ Corsivo di Weber.

¹⁰ M. Weber (1993), p. 25.

¹¹ M. Weber (1993), p. 24.

¹² Corsivo di Weber.

del corpo politico dell'altro". La figura dell'imprenditore è, per Weber, piuttosto complessa, perché non si riduce a una sola persona. Egli infatti considera quale "imprenditore" la dicotomia fra il sindacato di controllo dell'impresa e il manager o gruppo manageriale di vertice che la dirige. Ma Weber esprime, comunque, la funzione imprenditoriale dell'impresa del mercato, con un termine che allude direttamente alla persona. Non fa altrettanto per la direzione politica, ove – come si è appena visto – non usa il termine "il politico", ma "il corpo politico" perché ha presente una organizzazione più articolata e complessa, con una analogia meno stretta con la direzione dell'impresa. Infatti "corpo politico" non consiste solo e necessariamente nel governo e nei politici che lo dirigono, ma anche nel parlamento che in una democrazia tradizionale è composto soprattutto di "notabili" e, nella democrazia della società capitalistica, di partiti politici organizzati. Gli imprenditori, nella dicotomia appena vista, si formano nella lotta del sistema capitalistico di mercato. I leader politici, quindi i politici di professione, per Weber, nella società capitalistica, invece, si formano mediante la *lotta* in parlamento e per la guida dei partiti e dei governi. "Ogni lotta parlamentare è ovviamente una lotta non soltanto per contrasti sostanziali, ma anche per il potere personale" e se la potenza in parlamento implica che il monarca affidi la direzione politica agli uomini di fiducia della maggioranza, si sviluppa, fra gli uomini "con grande istinto politico di potenza e con le più spiccate qualità di capo politico [...] l'impulso a sottoporsi alla selezione di questa lotta di concorrenza".¹³ Ciò dà luogo a una diversa natura delle caratteristiche tipiche e dei modelli decisionali dei politici rispetto ai burocrati. E qui la somiglianza fra il politico e l'imprenditore tornano a farsi stretta. "Il boss del partito e il sindacato di controllo della società per azioni non sono funzionari".¹⁴ Essi si distinguono dai burocrati, loro subordinati, perché sono caratterizzati dallo "spirito direttivo"¹⁵ e dalla connessa "responsabilità" per la propria causa e per la propria potenza.¹⁶ Weber chiarisce che l'imprenditore e il politico sono diversi da un funzionario, non nella forma, ma certo nella sostanza. "E se il direttore generale di una grande impresa è un funzionario, impiegato di una società per azioni, anche egli, nella sua posizione giuridica, non differisce, da altri funzionari. La situazione del politico dirigente, nel campo della vita statale, è la stessa. *Formalmente*¹⁷ il Ministro è un funzionario con diritto allo stipendio e alla pensione, la circostanza che, secondo tutte le Costituzioni del mondo, egli può in ogni momento essere dimesso e rassegnare le dimissioni, distingue esteriormente la sua posizione professionale da quella della maggior parte dei funzionari, ma non di tutti".¹⁸ Ed in effetti i direttori generali non

¹³ M. Weber (1993), p. 45.

¹⁴ M. Weber (1993), p. 32.

¹⁵ M. Weber (1993), p. 38.

¹⁶ M. Weber (1993), p. 39.

¹⁷ Corsivo di M. Weber.

¹⁸ M. Weber (1993), p. 38.

sono dotati di un posto stabile, come gli altri impiegati e dirigenti, che fanno carriera nelle imprese. Possono essere dimissionati da un momento all'altro, se non sono più graditi dal gruppo di controllo.

Per distinguere il “modello” del politico da quello del burocrate dell'impresa è molto più rilevante il fatto che “per lui e *soltanto*¹⁹ per lui non è prescritta una qualifica di formazione *specialistica* di nessun genere, come per gli altri funzionari. Ciò indica che egli, appunto, per il senso della sua posizione, è qualcosa di diverso dagli altri funzionari, in modo analogo all'imprenditore e al direttore generale nell'ambito dell'economia privata. Anzi, più esattamente, che egli *deve*²⁰ essere qualcosa di diverso”. Attenzione: Weber non afferma affatto che il politico non deve essere anche un “esperto”. Dalla rassegna delle professioni private che agevolano l'accesso alla professione politica,²¹ dal ruolo del lavoro parlamentare nel dare loro una competenza specialistica per il controllo della burocrazia, dalla tesi che la politica è soprattutto un lavoro di testa, un calcolo, si desume che essa, secondo Weber implica competenze e specializzazione. Ma esse sono proprie della politica e non derivano da una specifica scuola di politica, a differenza di quelle di un manager che viene scelto non solo per le qualità direttive, ma anche per la sua specifica preparazione in un dato settore. Si tratta di una tesi che rafforza la somiglianza fra imprenditore del mercato e politico come imprenditore, in quanto è facile dimostrare che anche nelle imprese i veri manager e imprenditori non sono (necessariamente) un prodotto di specifiche scuole. La differenza fra politico (e imprenditore o manager di impresa) e burocrate, continua Weber, sta solo in parte nella diversità della prestazione richiesta, cioè nella autonomia decisionale e nella capacità organizzativa in base a idee proprie, dato che queste sono richieste anche ai funzionari di maggior livello, non solo nelle questioni di dettaglio, ma, talvolta, anche nelle questioni generali; la differenza essenziale fra il burocrate della pubblica amministrazione e dell'impresa da una parte e il politico e l'imprenditore dall'altra sta invece nella “lotta per la propria potenza per la *responsabilità*²² personale per la propria causa che da questa potenza deriva” che è “l'elemento vitale del politico come dell'imprenditore”. La causa per cui opera l'imprenditore, sia egli un proprietario o un manager (Weber non si sofferma su questa distinzione), è quella della potenza economica, cioè il perseguimento dell'utile e del fatturato. La causa per cui opera il partito politico può essere invece costituita, in linea di principio, o da un insieme di interessi particolari o da *una concezione del mondo* che comporta di “servire al successo di ideali di tipo *contenutistico*”. Ma di fatto i partiti sono generalmente l'una e l'altra cosa insieme. E, continua Max Weber, si tratta solo di stabilire quale delle due

¹⁹ Corsivo di M. Weber.

²⁰ Corsivo di M. Weber.

²¹ Su cui ci soffermeremo nel § 4.

²² Corsivo di M. Weber.

caratteristiche prevalga.²³ La burocratizzazione e il legame eccessivo con la burocrazia tendono per altro a ridurre il ruolo degli ideali contenutistici dei partiti.²⁴

Meditando sulle caratteristiche dell'imprenditore politico, come persona che compete, lotta per il potere, per una causa, si può avere una prima risposta sul perché Salvador De Madariaga solo per breve tempo abbia praticato la politica attiva nel parlamento e nel governo spagnolo e, successivamente, non abbia partecipato alla vita politica di partito, ma si sia limitato all'iniziativa intellettuale del Manifesto di Oxford dell'Internazionale liberale del 1947. Egli certamente era adatto a perseguire, nella politica, una "concezione del mondo". Gli ideali contenutistici che il suo credo liberale e federalista comportava si trovano espressi in modo circostanziato nel Manifesto di Oxford e nei libri che ho citato. Ma certo la competizione e la lotta negli apparati e gli apparati gli erano alieni. E gli era aliena la responsabilità del leader politico, con la sua razionalità fatta di perseguimento pragmatico di obiettivi, al comando e al controllo di una burocrazia specializzata. Il suo modello ideale era Don Chisciotte, metà razionalista e metà idealista, che combatteva per i suoi ideali, distaccato dalla realtà.²⁵ L'attività politica come "direzione o influenza esercitata sulla direzione di una entità politica, vale a dire, oggi, di uno Stato",²⁶ egli la esercitò solo brevemente e saltuariamente.

Weber, dopo la concisa e acuta definizione della politica come compito di direzione dello Stato o di esercizio deliberato di influenza su di essa, che abbiamo visto, precisa che l'ente politico, principalmente lo Stato, è una comunità di uomini che hanno l'uso legittimo della forza fisica su di un dato territorio, cioè hanno il *potere* su di esso. E ne desume, dunque, che la politica consiste nell'esercizio del potere. Dunque chi fa politica, in uno schema razionale ideale tipico, "aspira al potere o come mezzo al fine di altri fini – ideali od egoistici – o per il 'potere in sé stesso', per godere del senso di prestigio che esso procura".²⁷

²³ M. Weber (1993), p. 30.

²⁴ Weber (1993) annota che erano soprattutto fondati su una concezione del mondo "in forma abbastanza pura il Centro tedesco degli anni settanta e la socialdemocrazia fino alla sua completa burocratizzazione" (p. 30). Ed aggiunge (a p. 74) che "in Germania il Centro da partito ideologico fondati su una concezione del mondo divenne in misura crescente una *assicurazione di patronato per i cattolici aspiranti ad una carica* [corsivo di Weber] e per altri interessati cattolici i quali a partire dal Kulturkampf-qui è indifferente se a ragione o a torto - si sentono svantaggiati" L' analogia con la trasformazione di partiti italiani "ideologici" quali la Dc o il Psi e poi il Pci si sono trasformati in partiti intenti alla ricerca di cariche per militanti e certi che si sentivano in ciò svantaggiati, nel sistema sociale, è impressionante.

²⁵ Mi riferisco, oltre che al citato De Madariaga (1926), *Guía del lector del Quijote*, anche a S. De Madariaga (1962), *El Quijote de Cervantes*.

²⁶ Questa è la definizione che della politica, come oggetto della professione politica, che Weber dà in M. Weber (2004), all'inizio del II saggio su *La politica come professione*, cfr. p. 47, ultime righe.

²⁷ M. Weber (2004), pp. 48-49.

Weber dice che si può fare politica in modo occasionale (tutti noi, ad esempio, andiamo a votare) o professionale. La professione del politico, come ogni altra, dice Weber, può essere quella unica o principale o quella secondaria.²⁸

Ma bisogna anche domandarsi da quale fonte derivi il potere, di cui si avvalgono i politici. E qui Weber individua tre principi, che danno anche luogo a tre figure ideali tipiche, ovvero modelli di “politici di professione” che assumono il ruolo durevole di capo politico. Si tratta delle tre categorie, a volte presenti da sole, ma spesso combinate fra loro, del potere come tradizione, del potere carismatico e del potere derivante dalla legalità e dalla competenza oggettiva fondate su *regole razionalmente statuite*. Il terzo tipo di fonte del potere, dunque, lo potremmo definire come quello “razionale”. Le figure del politico titolare di potere tradizionale e di potere razionale sono abbastanza evidenti: il monarca, per diritto dinastico, e il figlio di un grande leader hanno un potere tradizionale; il super esperto che si è fatto una competenza e una reputazione nelle cariche pubbliche e nelle università, come un ex governatore di banca centrale o un senatore che è anche un grande economista, hanno un potere razionale. Il potere carismatico, quello che “deriva da un dono di grazia straordinario e personale (carisma)” e che genera “la fiducia personale nelle qualità di capo di un singolo individuo” è una nozione meno ovvia, la cui individuazione si deve al genio analitico di Weber. Ed è anche quella che egli ritiene che “affonda le sue radici il concetto della professione, nella sua forma più elevata”, quella consistente “nella dedizione al carisma”.²⁹ I tipi di carisma che Weber individua sono quelli del grande condottiero, del detentore di un potere plebiscitario, del capo di un partito politico, del grande demagogo. Questa ultima figura, è la più importante di capo politico “dall’epoca dello Stato costituzionale e soprattutto della democrazia in Occidente”, quella in cui essendo il voto diventato universale, gli elettori sono un grandissimo numero, impossibile da raggiungere singolarmente. Weber ci avverte di non equivocare sulla parola “demagogo” da lui usata. “Lo sgradevole sapore di questo termine non deve farci dimenticare che non Cleone bensì Pericle fu il primo a portare questo nome [...]. La demagogia moderna ricorre certo ai discorsi [...]. Essa tuttavia si serve ancor più efficacemente della parola stampata. Il pubblicista politico e soprattutto il giornalista è oggi il più importante esponente della categoria”.³⁰

Il politico, specialmente il capo, ma anche il suo seguito, come si è visto, “si trova sempre, necessariamente a dover fare: lottare. E infatti lo spirito di parte, la lotta, la passione – *ira et studium* – sono l’elemento dell’uomo politico. Soprattutto del capo politico. Il suo agire è governato da

²⁸ M. Weber (2004), p. 58.

²⁹ M. Weber (2004), pp. 50-51.

³⁰ M. Weber (2004), p. 74.

un principio diverso e persino del tutto opposto a quello del funzionario [...]. L'onore del capo politico e dunque del capo di Stato consiste proprio nell'esclusiva e personale responsabilità per le sue azioni, che egli non può e non deve allontanare da sé”.

La selezione dei capi politici, secondo Weber, grazie alla democrazia, avviene con criteri migliori di quella che ha luogo nelle burocrazie e nelle cariche accademiche. “Il politico che giunge al potere pubblico – e tanto più il capo di partito – è esposto all'opinione pubblica attraverso la critica dei nemici e dei concorrenti sulla stampa e può star certo che nella lotta contro di lui verranno messi in luce senza riguardo i motivi e i mezzi che sono stati alla base della sua carriera [...]. È di importanza decisiva il fatto che in ogni caso solo persone selezionate nella *lotta* politica hanno l'esperienza necessaria per essere capi politici, perché tutta la politica, nella sua essenza, è lotta. Per questo va meglio, in media, il tanto vituperato “mestiere di demagogo” che la stanza delle pratiche, che certamente per *l'amministrazione* effettiva offre un addestramento infinitamente superiore”.

Salvador De Madariaga avrebbe avuto tutti i requisiti per divenire un capo politico carismatico, nel senso di Weber, del “demagogo”. Ma fu un capo politico, in questo senso, solo “occasionalmente”, perché non sembra che fosse mosso dal desiderio di potere politico. La lotta per emergere lo poteva attrarre, non aveva paura della pubblica opinione. Ma il “potere”, che gli dava reputazione, era altrove, nel mondo ideale della fantasia e dell'analisi come quello da lui teorizzato nel suo battagliero Don Chisciotte.

Weber distingue i politici di professione, *in linea di principio*, in quelli che “vivono per la politica”, che sono persone che hanno mezzi propri e quelli che “vivono della politica” e sono retribuiti in tale attività sia mediante compensi indiretti e sia mediante vere e proprie retribuzioni, come funzionario di partito, giornalista o un ministro.³¹ L'affermarsi di una burocrazia specialistica determina la necessità che si formi una classe politica, anche essa specializzata. “Il parlamentare di professione è un uomo che non esercita il mandato della Camera come un obbligo secondario, occasionale, bensì attrezzato con un proprio ufficio e con un proprio personale e con tutti i mezzi di informazione – lo esercita come contenuto principale del lavoro della propria vita. Si può amare od odiare questa figura, ma dal punto di vista tecnico essa è indispensabile”. I parlamentari che si dedicano alla politica come professione, specializzandosi nelle varie tematiche di governo della cosa pubblica, tramite le commissioni parlamentari sono indispensabili per il controllo tecnico della burocrazia.³²

Ma anteriormente a ciò i politici di professione si sono affermati con la

³¹ M. Weber (2004), p. 58.

³² M. Weber (1993), p. 71.

lotta dei principi contro i ceti, che richiedeva una competenza per poterli controllare. E qui Weber individua sei categorie: i *chierici*, che sono per loro natura indipendenti da altri interessi terreni e sono capaci di scrivere; i *letterati* di formazione umanistica, che hanno analoghe caratteristiche; i *nobili di corte*; la *piccola nobiltà*; i *giuristi di formazione universitaria*; i *giuristi di ogni tipo* particolarmente importanti nelle assemblee elettive. Con l'affermarsi dei partiti politici, in Occidente, le categorie dei politici di professione, delle due classi, di quelli indipendenti che vivono per la politica e di quelli dipendenti, che vivono della politica, tendono a mutare. E i giuristi diventano più importanti di prima. La loro predominanza, sostiene Weber, non è affatto casuale perché “perorare con successo una causa in difesa degli interessati è il mestiere dell’avvocato esperto”. Ed ancora: l’avvocato è in grado, malgrado tutto, di perorare con successo, vale a dire “bene”, in senso tecnico, una causa fondata logicamente su argomenti deboli e in questo senso “cattiva”: ed egli soltanto è in grado di perorare con successo, vale a dire “bene”, una causa fondata su argomenti logicamente “forti” e in questo senso “buona”.³³ Sottostante al “logicamente” appare esservi il rapporto fra mezzi e fini. Ossia è logicamente debole una causa che per i fini politici proclamati, che sono ammissibili nella controversia economico-politica sociale, nell’ordinamento dato, usa mezzi non adeguati o contraddittori. Per l’avvocato che perora le cause politiche, come politico di professione, Weber usa il termine, che già abbiamo visto, con riguardo alle figure del potere carismatico, di demagogo. Il politico, dunque, deve essere capace non solo di agire, ma anche di persuadere... Weber, lo si noti, non presenta una teoria della classe politica analoga a quella di Pareto, per cui essa è il territorio delle azioni non logiche. Con la sua contrapposizione fra avvocati delle cause buone e avvocati delle cause cattive, la teoria di Weber si contrappone parzialmente a quella di Pareto, secondo cui in politica prevalgono le azioni non logiche. Infatti se è vero che l’avvocato della causa oggettivamente cattiva trasforma gli argomenti logicamente deboli in argomenti a favore di una causa apparentemente buona, è pur vero che l’avvocato della causa buona è in grado di farla emergere come tale. E si può pertanto supporre che quando l’avvocato della causa buona polemizza con quello della causa cattiva, ancorché in relazione a fini che divergono, sarà in grado di mostrare che questi usa argomenti illogici.³⁴ Un fondamentale requisito che può fare dell’avvocato un politico di professione è la sua indipendenza. “E mentre ogni altro libero imprenditore, a causa del lavoro per la sua impresa è specificamente ‘indisponibile’ per le crescenti esigenze di un lavoro politico regolare e dovrebbe rinunciare alla sua professione per diventare un politico di

³³ M. Weber (2004), p. 72.

³⁴ Weber qui contrappone il demagogo politico al funzionario, in quanto politico, sostenendo che esso “troppo spesso rende soltanto ‘cattiva’, attraverso una condizione tecnicamente ‘cattiva’, una causa, in quel senso, buona”.

professione, per l'avvocato il passaggio dalla sua professione all'attività politica professionale è relativamente molto facile, sia tecnicamente che per i presupposti interni della sua professione".³⁵ E quindi egli può svolgere con indipendenza l'attività politica, allo stesso modo del possidente. E solo il politico che vive per la politica e non della politica "può diventare un politico di grande livello".³⁶

Ed ecco così che, nella analisi di Weber della professione politica, emerge, ma con dei limiti, una seconda categoria di attività professionali che sono omogenee alla figura del politico di professione, quelle del giornalista, in particolare, ovviamente, del giornalista politico. Come l'avvocato il giornalista è avvantaggiato, per l'assunzione di questo ruolo, in quanto, come l'artista, non ha alcuna specifica collocazione sociale. Per quanto riguarda il suo tempo, per la assunzione dei giornalisti a posti politici direttivi, Weber osserva che "sino ad ora tale possibilità è stata per loro favorevole solo nel partito socialdemocratico". Nel partiti borghesi, invece, il fatto che un capo politico provenisse dalla stampa risultava un fatto eccezionale. La spiegazione di ciò, sostiene Weber, sta nel fatto che la grande stampa, nella Germania della sua epoca, tendeva ad essere indipendente e, pertanto, il giornalista politicamente di parte in essa non poteva emergere. Se un giornalista si fosse schierato politicamente e non solo ideologicamente avrebbe perso la propria professionalità, quindi anche le basi economiche della sua carriera giornalistica. Pertanto Weber prevede che i giornalisti affermati raramente intendano diventare politici di professione, scendendo apertamente nell'arena politica,

La terza categoria di politici di professione che Weber considera è quella del funzionario di partito. Mentre il giornalista che diventa politico di professione appartiene più al passato che al presente e al futuro, quella del funzionario di partito che diventa, in tal modo, politico di professione con ruolo dirigente, appartiene al presente e al futuro, in relazione all'affermarsi dei partiti come organismi di interessati alla politica, dotati di una propria struttura, nelle società democratiche con elettorati di grandi dimensioni. In esse, infatti, è inevitabile che i cittadini dotati di diritto di voto si dividano in cittadini politicamente passivi e cittadini politicamente attivi. Ciò vale indipendentemente dalla diversità di struttura dei partiti. Weber aggiunge che si tratta di un fenomeno inevitabile, che non si può cambiare con leggi che impongano la partecipazione alla vita politica, come quella dell'obbligo del voto³⁷. Ma il funzionario di partito vive della politica e, quindi, diffi-

³⁵ M. Weber (1993), pp. 25-26.

³⁶ M. Weber (1993), pp. 71-72.

³⁷ Qui la trattazione di Weber è un po' lacunosa, in quanto egli si limita a far riferimento a una scelta volontaria, mentre il fattore determinante è il principio della divisione del lavoro, unito al costo dell'informazione e al costo delle transazioni. Una persona che ha una sua attività lavorativa, difficilmente ha il tempo per dedicarsi sistematicamente alla politica di partito e, soprattutto, ciò comporta elevati costi dell'informazione e, man mano che il rapporto si infittisce, crescenti costi delle transazioni, in relazione alle relazioni che si intessono nella struttura del partito. Ovviamente, all'epoca di Weber la teoria economica non aveva operato gli svi-

cilmente, seguendo la teoria di Weber, può diventare un politico di grande livello. La categoria dei politici di professione di natura partitica si articola in sotto categorie. Fra di esse vi è quella del giornalista politico che opera nella stampa di partito. E che è sì uno che vive della politica, ma è anche un demagogo, come l'avvocato e il giornalista della stampa d'opinione, formalmente indipendente. Una peculiare figura di politico di professione, che vive della politica è quella del *boss* del partito, ossia dell'imprenditore politico, privo di principi, che finanzia un partito, come intrapresa fortemente capitalistica, rigidamente organizzata, per trarne un utile. Per sua natura il *boss*, secondo Weber, non tende a fare una importante carriera politica palese, nelle cariche parlamentari e, soprattutto, in quelle di governo. Deve rimanere all'esterno, per poter esercitare la sua funzione.

Ci sono anche altre figure di politici di professione, che vivono della politica e sono il sindacalista, il rappresentante di interessi degli agricoltori, dell'artigianato, dei datori di lavoro industriali, delle camere di commercio e, infine, gli impiegati che grazie alla politica trovano una sistemazione a livello comunale³⁸.

De Madariaga non avrebbe avuto bisogno di vivere della politica, data la sua professione di giornalista e scrittore. Ma poteva avere delle difficoltà a vivere per la politica, in quanto partecipando a questa avrebbe dovuto rinunciare alla posizione "indipendente" di chi scrive per i grandi giornali d'opinione e pubblica saggi sulla storia politica e sulla politica, senza militare in una parte politica. D'altro canto, il compito tecnico del parlamentare, che Weber con pochi tratti illustra così bene, non doveva essere consentaneo a De Madariaga che aveva lasciato la professione di ingegnere per quella di letterato e di umanista.

Tuttavia, riflettendo su De Madariaga, ho la sensazione che nella analisi di Max Weber delle figure ideali tipiche della politica come professione manchi qualcosa.

Secondo Weber "tre qualità sono soprattutto decisive per l'uomo politico: passione, senso di responsabilità, lungimiranza. Passione nel senso di *Sachlichkeit*, dedizione appassionata a una causa, al dio o al demone che la dirige. Ma la semplice passione non basta. Il romanticismo della passione non è sufficiente. Occorre che il politico faccia della sua responsabilità per questa causa la stella polare decisiva dell'agire. Da ciò deriva la neces-

luppi, cui è giunta, tramite la teoria dell'economia dell'impresa e dell'operatore pubblico, con riguardo ai costi dell'informazione e delle transazioni. Ma l'intuizione di Weber, per cui gli elettori in una democrazia complessa di grandi dimensioni si dividono fondamentalmente in due categorie, quella degli elettori politicamente attivi e degli elettori politicamente passivi, è corretta ed è del resto il postulato che regge la sua categorizzazione della politica come professione, nel governo della cosa pubblica. Dalla quale, dunque, discende anche la categoria della politica come professione nei partiti, cioè nelle "imprese politiche".

³⁸ M. Weber (2004), p. 100.

sità – e questa è la qualità psicologica fondamentale dell'uomo politico – della lungimiranza, vale a dire della capacità di far agire su di sé la realtà con calma e raccoglimento interiore: dunque la distanza fra le cose e gli uomini". Come si nota, la nozione di lungimiranza che Weber adotta non è meramente quella familiare agli economisti, di capacità o volontà di considerare il medio e lungo termine anziché il breve termine e l'immediato. In effetti, il politico deve spesso occuparsi del presente e del breve termine, perché lo Stato va governato momento per momento e l'orizzonte elettorale richiede sovente risultati concreti non lontani nel tempo. Ciò che Weber sembra soprattutto intendere con questa espressione è la lucida razionalità, lo stare con i piedi per terra: "La politica si fa con la testa, non con le altre parti del corpo e dell'anima". Ma in questa nozione è anche implicita quella di non badare al proprio successo effimero: "L'uomo politico deve dominare in sé steso, ogni giorno e ogni ora, un nemico del tutto banale e fin troppo umano, la vanità"³⁹. D'altra parte, fra i due modelli etici dell'agire, quello secondo l'etica dei principi e quello secondo l'etica della responsabilità, Weber ritiene che il politico, se vuol essere tale, deve scegliere questo secondo, perché deve tenere conto dei difetti propri della media degli uomini e d'altra parte anche quando sceglie fini buoni gli si presenta il problema della scelta dei mezzi, che questi siano pericolosi e possano avere effetti collaterali quanto meno dubbi.

Rimane allora non risolta una questione che Weber implicitamente solleva quando, con riguardo ai movimenti politici, formula la dicotomia di principio, che abbiamo vista, fra quelli motivati da interessi particolari e quelli motivati da una concezione del mondo⁴⁰. Se i politici di professione debbono agire secondo l'etica della responsabilità e non secondo l'etica dei principi, debbono cioè scendere a compromessi, rispetto alla concezione del mondo, ossia la causa, che perseguono, chi tiene alta la fiamma dei principi, delle concezioni del mondo, per evitare che i partiti che rappresentano soprattutto interessi o perverse concezioni del mondo prevalgano su quelli che, pur con i compromessi dell'etica della responsabilità, perseguono le concezioni del mondo che noi cittadini, che votiamo e partecipiamo alla pubblica opinione, riteniamo preferibili?

Non c'è un'altra professione di politico, quella di chi, nella pubblica opinione, sviluppa e illustra le concezioni del mondo ed esamina in che misura se ne sia nobilmente o ignobilmente distaccata la politica politicante? Non è forse Salvador De Madariaga uno di questi chierici-politici? Non è per questo motivo che è giusto che gli sia dedicata un'ala del Parlamento europeo, accanto al politico realista Winston Churchill?

Credo che la risposta, a tutti e tre i quesiti, sia senza dubbio "sì". Domando, però, allora perché i suoi libri siano introvabili nelle librerie, in quanto oramai tutti fuori catalogo. Una domanda inquietante.

³⁹ M. Weber (2004), pp. 101-2.

⁴⁰ M. Weber (1993), pp. 29-30.

GIUSEPPE BEDESCHI

LIBERALISMO VERO E FALSO.
BOBBIO TRA LIBERALISMO E COMUNISMO

Giuseppe Bedeschi, ordinario di storia della filosofia all'Università "La Sapienza" di Roma e massimo storico del pensiero liberale insieme a Guido De Ruggiero, ha pubblicato nella Biblioteca di Nuova Storia Contemporanea diretta da Francesco Perfetti Liberalismo vero e falso (Le Lettere, Firenze 2008).

Questo libro traccia in una prima sezione un profilo storico del pensiero liberale, delle sue origini e dei suoi concetti centrali (le garanzie contro gli abusi del potere politico, proprietà e libertà, fecondità dell'antagonismo e del dissenso, liberalismo e democrazia, liberalismo ed eguaglianza, liberalismo e liberismo, ecc.)

Ampia attenzione viene data al concetto di "opinione pubblica", che sorge e si sviluppa sul terreno della società liberale.

Il libro mostra inoltre quale ricchezza di motivi il pensiero liberale abbia sviluppato nel Novecento, e come tale pensiero sia stato frainteso dal filone cosiddetto "libertario".

Il fraintendimento del liberalismo è al centro anche dei saggi dedicati, nella terza sezione, a Gobetti, e a figure da lui influenzate (come Bobbio).

La sezione centrale del libro è infine dedicata a una rilettura di Benedetto Croce: alla sua acutissima critica del marxismo, e al suo rapporto tormentato e drammatico col fascismo.

Per gentile concessione dell'Autore pubblichiamo alcune pagine conclusive della terza parte del libro che ha per titolo Da Gobetti a Bobbio.

Bedeschi, dopo aver analizzato compiutamente i rapporti tra Gramsci e Gobetti considerati discepoli di Giovanni Gentile, sostiene, con argomentazioni conclusive, come il liberalismo di Gobetti appaia una "leggenda".

In questo contesto si inseriscono le pagine su Bobbio che certamente faranno discutere, anche considerando il clima celebrativo del centenario della sua nascita, caratterizzato non da una volontà serena di incominciare a storicizzarlo, ma piuttosto da un desiderio piuttosto palese di utilizzarne il pensiero anche in rapporto alla contingenza politica in cui viviamo.

Bobbio è stato per anni un amico del Centro "Pannunzio" ed ha fatto parte del Comitato Culturale del Centro. Molti dei dirigenti del "Pannunzio" sono stati anche suoi allievi e comunque lo hanno per molto tempo riconosciuto un Maestro. Ma ciò

non ci impedisce di proporre la riflessione critica di Bedeschi su di lui che merita attenzione per la lucida analisi del suo pensiero che spezza via certi stereotipi che non sarebbero piaciuti allo stesso Bobbio.

È un modo, il nostro, di ricordare Bobbio senza scadere in quel "bobbianesimo" cerimoniale e pedissequo entro cui alcuni hanno ritenuto di incapsulare la sua lezione filosofica e la sua testimonianza politica.

Quest'anno (1999) Norberto Bobbio compie novant'anni, e in occasione del suo genetliaco si annunciano convegni e seminari. Di ciò non possiamo che compiacerci, sia per i suoi alti meriti di studioso, sia per il ruolo assai notevole che egli ha avuto nella vita civile del nostro Paese negli ultimi cinquant'anni. Bobbio, infatti, non è stato soltanto l'autore dei bellissimi e acutissimi saggi su Hobbes, su Locke, su Kant, su Hegel, su Weber, su Kelsen, su Croce, su Mosca, su Pareto, ecc., che tanta importanza hanno avuto per la formazione culturale e scientifica di intere generazioni di studiosi: ma è intervenuto spesso nel dibattito ideologico-politico, in momenti cruciali, lasciandovi un'orma profonda.

Basterebbe ricordare, a questo proposito, i suoi due interventi su "Mondoperaio" (il mensile culturale del Partito socialista) del 1975, in cui egli prese di petto i miti della cultura marxista-leninista che permeava ancora profondamente l'intelligenza comunista (la democrazia diretta o assembleare, la soppressione delle burocrazie, l'estinzione dello Stato, e della politica, ecc.): il suo affondo contro l'utopismo, l'irrealismo e l'arretratezza di quella cultura sedicente progressista, fu così efficace che provocò una reazione vivacissima (in alcuni casi rabbiosa) fra gli intellettuali comunisti. Allora la cultura marxista era ancora largamente egemone nel nostro Paese, e proprio nel momento in cui essa realizzava i propri fasti, si mostrava del tutto inconsistente, e completamente incapace di analisi e di proposte serie per un Paese come il nostro, che era ormai una delle principali potenze industriali del mondo. L'eco amplissima che gli articoli di Bobbio ebbero fu la dimostrazione migliore dell'efficacia con cui egli aveva messo a nudo il vuoto della cultura politica comunista. E negli anni successivi il filosofo torinese polemizzò sempre molto fermamente contro la "terza via" di Berlinguer, asserendo che in politica le vie sono sempre soltanto due, quella liberal-democratica, fondata sul suffragio universale e sulle libertà civili e politiche, e quella antidemocratica: *tertium non datur*.

Ma il lavoro di Bobbio, in cui egli ha realizzato in modo più pieno la fusione tra ricerca culturale e scientifica e discussione ideologico-politica resta, a mio avviso, *Politica e cultura*, apparso nel 1955, cioè in piena "guerra fredda". In questo libro (che ebbe vasta eco), Bobbio raccolse diversi suoi saggi: alcuni di carattere strettamente filosofico-politico (e fra questi spiccava il bellissimo *Benedetto Croce e il liberalismo*), altri di carattere più largamente ideologico-politico (anche se incardinati, naturalmente, su precise premesse teoriche). Spiccano fra questi ultimi, i saggi di risposta

a Palmiro Togliatti e a Galvano Della Volpe, che avevano attaccato il filosofo torinese. In questi saggi Bobbio ribadiva con forza, e con la consueta finezza teorica, la propria convinzione circa la bontà dei principi e delle tecniche di governo elaborati dal pensiero liberale contro i pericoli sempre incombenti degli abusi del potere. Perciò nessuno Stato che volesse definirsi democratico poteva rinnegare le libertà civili e politiche, la divisione dei poteri, e via dicendo.

E tuttavia, proprio in *Politica e cultura*, in cui Bobbio difendeva con decisione, in anni di ferro e di fuoco, il carattere non caduco delle istanze proprie del pensiero liberale, emergevano anche affermazioni che mal si conciliavano con quella difesa, e che venivano a costituire quasi un secondo strato del libro, sottostante sì al primo, ma certo chiaramente riconoscibile, e direi anche assai efficace politicamente. In che cosa consisteva questo “secondo strato”?

Per intendere bene questo punto, bisogna tenere presente che l'esigenza fondamentale fatta valere da Bobbio in *Politica e cultura* era quella di trapiantare, per così dire, nello Stato socialista (cioè nell'URSS e nelle cosiddette “democrazie popolari”) i principi e le tecniche politiche dello Stato liberale. “Difendiamo un nucleo di istituzioni – diceva infatti Bobbio – che hanno fatto buona prova e vorremmo, ecco tutto, che si trapiantassero anche nello Stato socialista”. Da qui l'appello rivolto a comunisti e socialisti italiani: “Vorremmo che coloro che saranno destinati a governare in nome di nuovi ceti più degni di quelli che stanno per morire non dimenticassero una lezione che dura da tre secoli”.

La discussione con Togliatti.

Si trattava, come ognuno vede, di affermazioni importanti e significative, le quali erano sì di ispirazione liberale, ma acquistavano un senso più preciso e più pregnante se inquadrare nella linea politico-culturale che Bobbio veniva propugnando in quegli anni. Il filosofo torinese si ascriveva infatti in quel periodo alla schiera di intellettuali impegnati in un'opera di mediazione: la mediazione tra cultura liberale e cultura marxista. Ed egli si sentiva tanto più impegnato in quest'opera in quanto abbracciava una visione classista, in senso marxistico, della lotta politica, e si schierava a fianco del movimento che, avendo nell'URSS il proprio punto di riferimento fondamentale, mirava alla costruzione in Italia di uno Stato radicalmente nuovo, uno Stato socialista.

Bobbio espresse in modo solenne questo suo atto di fede nel corso della sua celebre discussione con Palmiro Togliatti, discussione che costituiva l'ultimo capitolo di *Politica e cultura*, e che ne era quindi, in certo modo, il coronamento. “Penso – egli scrisse – che quest'opera di mediazione nell'attuale situazione storica sia estremamente importante e degna di

essere perseguita. Ci siamo lasciati alle spalle il decadentismo, che era l'espressione ideologica di una classe in declino. L'abbiamo abbandonato perché partecipiamo al travaglio e alle speranze di una nuova classe. Io sono convinto che se non avessimo imparato dal marxismo a vedere la storia dal punto di vista degli oppressi, guadagnando una nuova immensa prospettiva sul mondo umano, non ci saremmo salvati. O avremmo cercato riparo nell'isola dell'interiorità o ci saremmo messi al servizio dei vecchi padroni".

L'omaggio al marxismo non era qui soltanto un omaggio a esso in quanto dottrina (cosa, peraltro, che sarebbe stata comunque assai significativa da parte di un filosofo liberale), ma era un omaggio a esso in quanto si era incarnato nell'URSS e nel mondo comunista. Infatti nel saggio di apertura di *Politica e cultura* – un saggio che si intitolava *Invito al colloquio*, e che risaliva al 1951 – Bobbio si chiedeva quale fondamento avesse "l'antitesi oggi proclamata dal mondo occidentale tra la civiltà, rappresentata dal mondo liberale-borghese, e la barbarie in cui viene rigettata senza residui tutta la restante parte del mondo"; e a questa domanda riteneva "di poter rispondere fermamente: nessuno". La Rivoluzione di ottobre – spiegava infatti Bobbio – aveva trasformato un mondo feudale, economicamente e socialmente arretrato, e lo aveva fatto in base ad una concezione del mondo e della storia che traeva il suo impulso e il suo alimento dall'estremo punto a cui era giunto il pensiero occidentale. "Il mondo comunista – concludeva il filosofo torinese – oggi è sotto molti aspetti l'erede e quindi la continuazione della rivoluzione tecnico-scientifica che caratterizza il pensiero moderno". Un riconoscimento, come si vede, di enorme importanza questo di Bobbio, che da un lato individuava nel marxismo l'espressione più alta del pensiero contemporaneo ("Il marxismo riprende e allarga il moto dell'Illuminismo: la pianificazione della società è la naturale e logica conseguenza di quella stessa orgogliosa consapevolezza del proprio potere, di quella illimitata liberazione dai pregiudizi religiosi e popolari, di quella ambiziosa fiducia nella scienza, che aveva condotto alla regolamentazione della natura. Chi oggi rifiuta totalmente il marxismo [...] sappia che deve pure rifiutare, se non vuole rinunciare alla propria coerenza, tutto il pensiero moderno"); e dall'altro lato ravvisava nel comunismo sovietico l'incarnazione di tale pensiero. (Ed è appena il caso di osservare che, in quest'ottica, la denuncia del mondo comunista fatta dai Koestler, dai Silone, dai Gide ecc., doveva apparire al filosofo torinese poco meno di una bestemmia).

Democrazia formale e democrazia sostanziale.

Non può stupire dunque che, sulla base di queste premesse e di questa "scelta di civiltà", per chiamarla così, Bobbio, mettendo a confronto Stati

“socialisti” e Stati “borghesi”, desse senz’altro la palma ai primi. Senza incertezze. Infatti egli da un lato accettava e faceva propria la distinzione marxista fra “democrazia formale” e “democrazia sostanziale” (una distinzione che invece, secondo un autore prediletto da Bobbio, Hans Kelsen, doveva essere respinta nel modo più assoluto); e dall’altro lato egli si diceva convinto (come dichiarava nel saggio pur fortemente critico verso la concezione politica di Galvano della Volpe) “che la democrazia formale in alcuni Paesi, come nel nostro, sia un guscio vuoto”, mentre gli Stati del blocco sovietico “hanno effettivamente iniziato una nuova fase di progresso civile in Paesi politicamente arretrati introducendo istituti tradizionalmente democratici, di democrazia formale come il suffragio universale e l’elettività delle cariche, e di democrazia sostanziale come la collettivizzazione degli strumenti di produzione”. Certo questi Stati non erano liberali, anzi erano dispotici. Ma predicando loro la dottrina della divisione dei poteri, perché non avrebbero potuto diventarlo? Anzi, Bobbio era convinto che tali essi sarebbero diventati abbastanza presto. Egli scriveva infatti: “Non passeranno molti anni – mi si permetta questa innocente profezia – che torneremo ad applaudire come una novità, nei manuali giuridici sovietici, la riapparizione dello Stato di diritto”.

Si potrebbe ricordare, a questo punto, un episodio curioso. Cioè che nel 1956, dopo la denuncia fatta da Krušëv, nel famoso rapporto “segreto”, del terrore staliniano, Bobbio affermò con sarcasmo, in un’intervista apparsa su “Nuovi Argomenti”, che le “rivelazioni” di Krušëv erano “sconvolgenti” soltanto per gli intellettuali comunisti, che erano stati i soli a non sapere ciò che era avvenuto nell’URSS e nelle cosiddette “democrazie popolari”. Si sarebbe potuto osservare però che alla fine degli anni Quaranta e all’inizio degli anni Cinquanta, Bobbio aveva avuto, verso il “mondo nuovo” costruito nei Paesi del blocco sovietico, un atteggiamento non troppo dissimile da quello degli intellettuali comunisti.

Sarebbe però del tutto sbagliato (oltre che gratuitamente offensivo) attribuire tutto ciò a opportunismo o a ipocrisia. Il fatto è che nel pensiero di Bobbio operavano alcuni convincimenti profondi, che lo avevano portato ad esprimere le posizioni che abbiamo visto. C’era in lui, in primo luogo, l’idea che liberalismo e marxismo fossero conciliabili, e che anzi l’uno e l’altro avrebbero guadagnato da tale conciliazione; poi c’era in lui la convinzione che la rivoluzione bolscevica, in tutto quello che essa aveva realizzato, fosse un grande fatto di democrazia (“sostanziale”); c’era infine in lui la certezza che “l’emancipazione degli uomini” predicata dai marxisti fosse una prospettiva irrinunciabile.

Tali convincimenti di Bobbio erano stati rafforzati dall’esperienza dell’“unità antifascista”, nella quale i comunisti avevano avuto tanta parte, ma essi erano, io credo, anteriori a questa esperienza, e affondavano le loro radici nel pensiero di Gobetti. Come è noto, per Gobetti Bobbio ha sempre avuto un vero e proprio culto, e non ha mia tollerato che si mettesse

in discussione il suo pensiero. Quando questo è stato fatto – in termini filosofici e storiografici, che non diminuivano in nessuno modo la purissima figura morale del giovane combattente antifascista – Bobbio ha reagito in maniera addirittura scomposta (lanciando l’infamante accusa di “tersitismo culturale”, assai lontana dal suo stile e dalla sua prosa, sempre così eleganti e sorvegliati).

Influsso di Gobetti, dicevamo. Non era stato Gobetti, infatti, a dichiarare che i bolscevichi erano impegnati in un’opera sociale e politica, la quale costituiva “un’affermazione e un’esaltazione di liberalismo”? Non era stato Gobetti a polemizzare duramente coi Mondolfo, coi Kautsky, ecc., i quali avevano accusato i bolscevichi di imporre il loro potere con la violenza giacobina e col terrorismo su larga scala? Non era stato Gobetti a proclamare che la civiltà liberale, abbandonata dalla borghesia, sarebbe stata salvata dal proletariato, guidato dai comunisti?

Da Gobetti a Bobbio, qui c’è una linea di pensiero, sulla quale varrebbe la pena di meditare, per la notevole importanza che essa ha avuto nella cultura politica del nostro Paese. Questo potrebbe essere un modo serio di discutere il pensiero di Bobbio (o uno dei suoi aspetti, tutt’altro che secondari); un modo certo lontano dai facili sentieri dell’agiografia.

VALERIO ZANONE

LUIGI EINAUDI

È in corso di pubblicazione presso un editore britannico una raccolta in lingua inglese degli scritti politici di Luigi Einaudi, destinata alla cultura anglosassone. Dall'introduzione in via di allestimento anticipiamo cinque schede di Valerio Zanone, che trattano di "libertà e liberalismo", "liberalismo e socialismo", "libertà di stampa", "sistemi elettorali", e del messaggio presidenziale dopo il giuramento.

Liberty and Liberalism.

Fra il 1928 ed il 1941 Luigi Einaudi intrattenne su riviste di cultura una discussione a distanza con Benedetto Croce circa i rapporti fra liberismo e liberalismo. Nella pubblicazione in volume di quella celebre discussione (1957, a cura di Paolo Solari) furono aggiunti altri scritti di Croce e di Einaudi, utili per meglio chiarire il concetto di libertà nei due maestri del liberalismo italiano del Novecento. Fra gli scritti di Einaudi fu incluso un articolo pubblicato da "Il Corriere della Sera" del 13 aprile 1948 e intitolato *Chi vuole la libertà*.

In quell'articolo Einaudi spiegava di voler parlare non della libertà morale, che abita nella coscienza individuale ed è inespugnabile anche nelle carceri e nei campi di concentramento; ma di voler parlare della "libertà pratica dell'uomo comune": la libertà, invero *le* libertà, di pensiero, parola, dissenso, occupazione, circolazione, che nei rapporti con il prossimo sono connesse con la struttura economica della società. Quelle forme di libertà non possono sussistere qualora l'ordinamento economico concentri la totalità delle risorse in un solo individuo oppure nella collettività: tanto il monopolio quanto il collettivismo risultano fatali alle libertà.

Einaudi e Croce discutevano sulla libertà con una differenza di declinazione. Nella *Storia come pensiero e come azione*, scritta quando il fascismo era all'apice del potere, Croce sentiva l'idea della libertà "anche nei tempi più cupi e più gravi, fremere nei versi dei poeti ed affermarsi nelle pagine dei pensatori, ed ardere solitaria e superba in alcuni uomini, inassimilabili al mondo che li attornia"; ed anche nei drammi della libertà perduta trovava l'idea della libertà che percorre e pervade la storia. Croce dunque pensava *alla* libertà indeclinabile, mentre Einaudi parlava *delle* libertà declinate al plurale; le libertà che prendono corpo negli ordinamenti sociali, economici, istituzionali. Perciò, se il liberalismo di Croce rischiarò per gli italiani la lunga

notte della libertà negata e repressa, il liberalismo di Einaudi mostrò agli italiani la via della ricostruzione nell'Italia liberata.

Nell'interpretazione corrente, il confronto fra Croce ed Einaudi circa i rapporti fra liberalismo e liberismo è stato visto come confronto fra il liberalismo etico ed il liberismo economico. Ma quell'interpretazione non rende giustizia ad Einaudi, perché anche le sue motivazioni erano di ordine etico prima che economico.

I canoni della politica sociale di Einaudi (la gioia del lavoro, la bellezza della lotta, la fertilità del contrasto) hanno tutti motivazione etica prima che economica; ed egualmente hanno motivazione etica, in senso critico, le campagne di Einaudi contro il vincolismo, il protezionismo, lo statalismo, in cui egli ravvisava, prima del danno economico, il "male morale" che consiste nella diseducazione dell'individuo rispetto alle responsabilità delle proprie scelte.

Fine dichiarato della scienza einaudiana è la congiunzione fra "innalzamento materiale e spirituale". Le fonti del suo pensiero sono in primo luogo anglosassoni, dai moralisti scozzesi del Settecento e dall'America del "Federalist" all'Ottocento di Thomas Carlyle, Walter Bagehot, David Ricardo e John Stuart Mill. E del saggio *On Liberty* di Mill, Einaudi scrisse la prefazione per la versione italiana pubblicata nel 1925 nei quaderni della "Rivoluzione Liberale" di cui era editore il giovanissimo Piero Gobetti, suo allievo nell'Università di Torino.

Nel giornale "La Rivoluzione Liberale" Gobetti, poco più che ventenne, aveva scritto nel 1922 un saggio su *Il liberalismo di Luigi Einaudi*, in cui metteva in rilievo le ascendenze in Einaudi dell'empirismo anglosassone a confronto con la dottrina tedesca dello Stato: "Se si deve porre l'antitesi fra Inghilterra e Germania, fra libertà e organizzazione, l'Einaudi sta con il primo elemento del dilemma".

La prefazione a Mill è densa di richiami alla mortificazione in cui il fascismo, ormai insediato al potere, aveva ridotto la vita politica italiana. All'irreggimentazione ormai irreparabile Einaudi contrapponeva quell'apprezzamento del contrasto e del conflitto che ricorre nei suoi scritti e soprattutto nel libro *Le lotte del lavoro*, pubblicato nel 1924 appunto nelle edizioni gobettiane.

Accanto alle fonti anglosassoni, è presente in Einaudi la frequentazione della cultura francese, dai fisiocrati a Constant, Say, Bastiat, Cournot, Tocqueville; e per l'Italia la tradizione degli illuministi napoletani e milanesi e la discendenza dal liberalismo piemontese (ma di respiro europeo) di Camillo Cavour, paradigma del liberismo economico associato con la scienza di governo.

Il liberismo di Einaudi è antiprotezionista e liberoscambista, ma non esclude la funzione regolatrice dell'ordinamento pubblico e neppure la priorità dei beni pubblici essenziali rispetto ai consumi privati inessenziali, del resto già affermata da Adam Smith.

Einaudi respingeva la teoria del “tutto è lecito”. Ammetteva che il mercato potesse essere limitato ed anche soppresso per motivi di interesse pubblico, quali la tutela dell’igiene e della moralità. Affermava in linea di principio la libertà per l’individuo di indirizzare la propria domanda nel senso preferito, ma non si spingeva fino a concezioni libertarie, ad esempio considerava naturale che lo Stato vietasse e punisse l’acquisto e la vendita di stupefacenti.

La chiave di volta del pensiero sociale di Einaudi è nella teoria del punto critico che egli diceva di aver mutuato dall’economista piemontese Emanuele Sella.

Dalla scienza economica, dove il punto critico serve da indicatore dei gradi decrescenti di utilità, Einaudi estendeva alle scienze politiche e sociali la teoria del punto critico, inteso come soglia oltre la quale ciò che è positivo si inverte nel suo contrario “per esagerazione dei suoi elementi”: la nozione del limite, che è essenziale nella cognizione liberale del potere politico, si estende nel pensiero di Einaudi anche ai rapporti sociali, come regola di equilibrio.

Alla luce di quei principi di limite e di equilibrio, Einaudi auspicava per la nuova Italia del dopoguerra una distribuzione dei redditi che garantisse a ciascuno il minimo vitale e scoraggiasse redditi di altezza sproporzionata, e ne indicava gli strumenti nell’imposta e nella scuola. L’imposta sui redditi e sulle successioni doveva indurre a lavorare i figli dei ricchi, e consentire di studiare ai figli dei poveri; e la scuola doveva essere in ogni grado accessibile ai meritevoli in modo da ridurre la diseguaglianza nei punti di partenza. L’ordine sociale doveva aprirsi al ricambio; non concedere indulgenze ai privilegi di monopoli pubblici e privati; nella società aperta nessuno doveva essere costretto a piegarsi al potere per lavorare e vivere.

Einaudi considerava impraticabile di fatto, ed anche inammissibile moralmente, l’egualitarismo assoluto. Dell’insegnamento torinese di Gaetano Mosca condivideva l’idea di circolarità delle élites, che nella Torino della grande industria fordista il suo allievo Piero Gobetti aveva tradotto in forme di elitismo democratico.

Einaudi pensava alla società dei liberi, non alla società degli eguali. Una società competitiva e selettiva, dove però nessuno partisse svantaggiato nella gara per la selezione.

Liberalism and Socialism.

La “scoperta del punto critico per il quale si opera il trapasso dal bene al male sociale” è anche la chiave di volta degli scritti dedicati da Einaudi al rapporto fra liberalismo e socialismo.

Nella Torino operaista di fine Ottocento Einaudi aveva esordito nel giornalismo quale collaboratore della “Critica Sociale” del socialista Filippo Turati,

poi della “Riforma Sociale” di Francesco Saverio Nitti; e come inviato del quotidiano “La Stampa” aveva seguito con passione gli scioperi dei tessili nel Biellese e dei portuali a Genova. In quelle esperienze giovanili si formò la sua ammirazione verso l’associazionismo delle cooperative e delle leghe operaie, rimasta sempre costante.

Ma al rispetto verso il riformismo socialista, se praticato nei modi conciliabili con la libertà delle scelte individuali, fece presto riscontro in Einaudi l’avversione culturale e politica contro il socialismo ideologizzato, oracolare e totalizzante.

Nel 1911, con un articolo pubblicato il 29 marzo nel “Corriere della Sera”, Einaudi chiudeva il conto con il marxismo. Considerava la teoria marxiana del plusvalore scientificamente erronea; la profezia marxiana della irreducibile lotta di classe fra borghesia e proletariato un “sogno di mente inferma”; la costruzione dottrinarica del *Capitale* una fortezza diroccata; e diffidando del movimento politico che si mostrava succube di un cattivo maestro, ne concludeva che “la morte del socialismo nel mondo delle idee è ben certa”.

Dalla morte del socialismo Einaudi peraltro escludeva l’idea socialista come inclinazione antica anzi perenne della convivenza umana. Nel 1924, in un articolo del 16 dicembre ancora sul “Corriere della Sera”, scriveva dell’idea antica del socialismo come di “un’idea necessaria per fare contrappeso all’individualismo puro, che vorrebbe dire anarchia”. In quell’articolo ritorna la ricerca del punto critico come continua oscillazione “fra i due ideali estremi del socialismo e dell’individualismo”; e compare la traccia iniziale del *Discorso elementare sulle somiglianze e dissomiglianze fra liberalismo e socialismo* che sarà pubblicato oltre trent’anni dopo nelle *Prediche inutili*, tra gli scritti successivi al settennato presidenziale.

In quel *Discorso* Einaudi, abitualmente insofferente verso gli astrattismi di ogni specie, abbandona il confronto teorico fra il liberalismo ed il socialismo per poggiare sul terreno più solido del confronto fra l’uomo socialista e l’uomo liberale.

In tutti i partiti dell’Italia da poco guadagnata alla democrazia Einaudi vedeva, compresenti, contrapposti ma variamente complementari, i valori della libertà personale e dell’interdipendenza sociale. Il suo termine di comparazione erano al solito le democrazie anglosassoni e scandinave, dove il divario fra liberali e socialisti si riduceva a sfumature nelle modalità di attuazione di principi condivisi, e i risultati elettorali erano dettati da modeste oscillazioni dell’elettorato fluttuante.

In termini generali, Einaudi pensava che le dissomiglianze fra liberali e socialisti concernessero non tanto il principio della libertà quanto il principio dell’eguaglianza. Non l’eguaglianza “assoluta e aritmetica” di tutti in tutto, comunemente ritenuta impossibile senza l’instaurazione di un regime tirannico; ma l’eguaglianza nei punti di partenza, ossia l’eguaglianza non soltanto nei diritti civili e politici ma anche in termini sostanziali: scuola aperta a tutti, e assicurazioni sociali sulla linea del welfarismo britannico.

Einaudi notava divergenze fra socialisti e liberali più che altro nel temperamento, che nei socialisti è maggiormente sensibile alla distribuzione delle risorse e nei liberali tende piuttosto a svincolare le capacità inventive e produttive; “meglio misericordiosi verso gli incolpevoli”, i socialisti largheggiano negli aiuti sociali più dei liberali “attenti ai meriti e agli sforzi delle persone”; ma in quel contrasto vi è anche collaborazione nella ricerca delle soluzioni più vantaggiose per tutti, che si realizzano con la scoperta, appunto, del punto critico.

Il punto critico fra liberali e socialisti riguarda essenzialmente la portata dell'intervento pubblico nella sfera economica e sociale. Per i liberali l'intervento dello Stato serve a tracciare la cornice delle regole, per i socialisti a indicare le direttive di azione. A quel punto il *Discorso* di Einaudi comincia a inclinare sempre più in favore dell'angolo liberale del pendolo: i buoni propositi socialisti si traducono sovente in pessimi risultati, per effetto del dirigismo che privilegia gli interessi costituiti; mentre le politiche liberali selezionano i capaci, incoraggiano gli uomini nuovi e quindi generano maggiore prosperità per tutti.

L'analisi delle divergenze fra socialisti e liberali si addentra sempre di più, nel *Discorso*, con riferimenti specifici alla progressività delle imposte, agli investimenti in opere pubbliche, all'ordinamento scolastico. Ma soprattutto si concentra sulla tendenza, incipiente nell'Italia di quegli anni, alle nazionalizzazioni e statizzazioni industriali; al rischio conseguente di oligarchie pubbliche colluse con il potere politico; alla formazione di vincoli monopolistici nelle mani sia del capitale pubblico, sia del lavoro sindacalizzato.

Reduce dall'esperienza vissuta per sette anni dalla torre di controllo del Quirinale, Einaudi percepiva nella politica italiana del tempo la tendenza crescente verso il dirigismo tanto plutocratico quanto demagogico; e temeva che la combinazione di entrambi varcasse la soglia del punto critico e finisse per corrompere la fecondità del rapporto dialettico fra libertà e cooperazione. Temeva la cristallizzazione sociale, cui sembrava offrirsi come rimedio spontaneo soltanto la “meravigliosa attitudine ad arrangiarsi di cui gli italiani sono provveduti”.

Apprezzava dei socialisti i sentimenti filantropici ed altruisti, non i miti e gli idoli collettivi. Come liberale desiderava un ordine sociale che offrisse a tutti “gli incitamenti a salire ed a migliorare”.

Freedom of the Press.

Scrivere per i giornali fu, insieme alla ricerca ed all'insegnamento, l'attività quotidiana di Luigi Einaudi per tutta la vita. Non ancora ventenne, nel 1893 pubblicò nella gazzetta locale il primo scritto sulla distribuzione della proprietà fondiaria nel comune di Dogliani; pochi giorni prima della morte scrisse, nell'ottobre 1961, il suo ultimo articolo per “Il Corriere della Sera”.

Dal 1896 al 1900 fu collaboratore del quotidiano "La Stampa" di Torino, e dal 1900 al 1925 del "Corriere della Sera" diretto da Luigi Albertini. Fu anche dal 1908 al 1946 corrispondente italiano dell'"Economist". Costretto quasi al silenzio nel ventennio fascista, nel 1944 riprese l'attività di pubblicista sui giornali politici e poi sulla grande stampa d'informazione fino al 1948, quando fu eletto alla presidenza della Repubblica: e al termine del settennato ritornò a collaborare con "Il Corriere della Sera" e con altri giornali e periodici.

Se nel periodo della Liberazione fu collaboratore assiduo di giornali politici fra i quali "Risorgimento Liberale", Einaudi tuttavia attribuiva il compito essenziale di informare la opinione pubblica ai giornali indipendenti. Considerava i giornali di partito strumenti della lotta politica, e veri strumenti di informazione soltanto i giornali stampati da editori di professione e finanziati dal "soldo del lettore".

Nel ventennio fascista i giornali indipendenti erano stati ridotti a strumenti servili della propaganda di regime, ed Einaudi aveva visto nella soppressione della libertà di stampa l'eliminazione degli ultimi residui di libertà in Italia. Quando nel 1928 Benedetto Croce pubblicò la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Einaudi scrisse un commento pubblicato in poche copie solo nel 1933 e poi ristampato nel 1945, in cui auspicava che a quella storia si aggiungesse un capitolo sulla storia del giornalismo italiano: non la storia dei giornali di partito, ma quella della "industria nuova" che dopo l'Unità nazionale e fino alla Grande Guerra si era formata anche in Italia; l'industria editoriale dei quotidiani capaci di fare profitto unicamente con la vendita di notizie utili e di avvisi di pubblicità.

Condizione preliminare per il libero esercizio dell'industria editoriale era la rinuncia ad ogni sussidio di Stato. Fin dal 1900, in un articolo sulla "Stampa", Einaudi aveva sollevato il problema in relazione ad uno scandalo parlamentare del tempo. Ma fu nel biennio fra il 1943 ed il 1945 che la libertà di stampa divenne il tema ricorrente dei suoi scritti.

Alla fine della guerra la scarsa quantità della carta da giornali era razionata e veniva assegnata di preferenza ai giornali dei partiti; i giornali di informazione che si erano piegati al fascismo erano commissariati. Einaudi sollecitava il ripristino della loro indipendenza per ragioni politiche e culturali. Per ragioni politiche, in quanto i giornali di informazione erano la lettura abituale di quel ceto medio che secondo Einaudi costituiva la spina dorsale della società liberale. E per ragioni culturali, poiché riteneva la stampa indipendente la più idonea ad ospitare idee innovative anche controcorrente, rispetto alla idee già consacrate dai consessi dei partiti e delle organizzazioni sociali.

In quel tempo di esordio della nuova Italia, Einaudi si pose i problemi della liberalizzazione della stampa, dopo vent'anni di repressioni e censure. In un opuscolo liberale diffuso clandestinamente nel 1943 nell'Italia del nord ancora occupata dai tedeschi, Einaudi poneva al primo posto l'abolizione del ministero della Cultura Popolare, strumento del controllo fascista sull'infor-

mazione. Poi, nell'ordine: la dismissione dei giornali posseduti da imprese pubbliche, che Einaudi proponeva di privatizzare ricorrendo preferibilmente a forme di azionariato diffuso; l'attribuzione di ogni responsabilità gestionale al solo direttore, escludendo ogni interferenza sulle pubblicazioni da parte della proprietà; e per la nomina dei direttori dei grandi giornali, l'eventuale ricorso a Board of Trustees, sul paradigma adottato in Gran Bretagna per il "Times" e per "The Economist".

Particolare attenzione fu dedicata da Einaudi al riconoscimento professionale dell'attività giornalistica. Egli riconosceva il diritto dei giornalisti di associarsi liberamente per la tutela dei propri interessi, non la pretesa che gli editori dovessero assumere esclusivamente giornalisti affiliati all'associazione escludendo dal lavoro i non associati.

Nell'articolo *Albi di giornalisti* pubblicato nel 1945 sul giornale "Risorgimento Liberale" Einaudi rievocava l'esperienza vissuta mezzo secolo prima nella cucina di redazione della "Stampa" dove aveva "umilmente e gioiosamente" imparato ad "articular dispacci, fabbricar titoli e sottotitoli, sforbiciare ed aggiustar notizie, riassumere commenti altrui, disporre all'ultimo momento, all'una alle due alle tre di notte, le ultime notizie": un mestiere che a suo dire non si può imparare a scuola, ma soltanto facendolo. Da ciò derivava la sua contrarietà alla costituzione dei giornalisti in ordine professionale. Osservava che gli ordini di tradizione storica, quali quelli degli avvocati e dei medici, prevedono esami di ammissione, e perciò a monte scuole, cattedre e titoli; e riteneva che per l'esercizio della professione giornalistica ciò fosse inutile e quasi comico; sicché nel suo ruolo di cattedratico egli avrebbe provato imbarazzo se avesse dovuto pronunciare la formula "la dichiaro e proclamo dottore in giornalismo".

Da allora fino agli ultimi scritti Einaudi proseguì la sua solitaria campagna contro l'ordine dei giornalisti, al quale neppure riconosceva il titolo di infliggere censure e scomuniche ai propri iscritti; convinto come era che il solo modo di accertare la veridicità delle notizie di stampa sta nella possibilità di contraddirle, ed il solo giudice in materia è il pubblico dei lettori, che finisce per prediligere i giornali attendibili.

Electoral Systems.

Già nel 1944, durante l'esilio in Svizzera, Luigi Einaudi si era chiesto quale sistema elettorale fosse preferibile per il parlamento dell'Italia futura. Era risolutamente contrario al sistema proporzionale in cui vedeva "il trionfo delle minoranze, ognuna delle quali ricatta le altre e il governo". Nel suo pensiero la funzione del parlamento era quella di sostenere governi stabili e controllarne l'azione; e quella funzione non poteva essere esercitata da un insieme di minoranze discordi.

Einaudi vedeva nel parlamento il presidio della libertà di discussione, in

cui risiede la possibilità delle parti di confrontarsi ed anche di arrivare ad apprezzare le ragioni degli altri: e riteneva che a quel fine servisse non il sistema proporzionale, che divide il parlamento in partiti schierati, ma l'elezione nei collegi uninominali, che seleziona candidati sostenuti direttamente dal rapporto personale con gli elettori e quindi liberi di discutere senza vincoli di obbedienza.

La libera discussione fra soggetti in condizione di indipendenza poteva secondo Einaudi far premio sulla forza del numero in modo che la *sanior pars* prevalesse sulla *maior pars*, la qualità degli argomenti potesse affermarsi rispetto alla conta dei numeri.

Dopo un'intensa attività giornalistica dedicata nel 1945 alla critica del sistema proporzionale, nel febbraio 1946 Einaudi affrontò la questione nell'assemblea della Consulta Nazionale, chiamata a pronunciarsi sulla legge per l'elezione dell'assemblea Costituente.

Einaudi vi sostenne che il sistema proporzionale facilita la moltiplicazione dei partiti e quindi li induce ad irrigidire ed esasperare le proprie posizioni per distinguersi. Di più, addebitò al sistema proporzionale la formazione di un ceto parlamentare ideologizzato, al quale egli preferiva gli uomini che emergono dall'esperienza diretta delle piccole comunità, a contatto diretto con le opinioni e gli interessi della gente comune. Il rapporto diretto del parlamentare con gli elettori nella piccola cerchia del collegio uninominale era il migliore antidoto contro il vincolo di mandato imperativo, da Einaudi bollato non a torto come "la morte dei parlamenti".

Nel discorso alla Consulta Einaudi respinse anche il principale argomento addotto dai sostenitori della legge proporzionale per l'elezione dell'assemblea costituente, ossia l'opportunità che nella scrittura della legge fondamentale tutte le tendenze della cittadinanza fossero rappresentate nel modo più fedele e pluralistico. Secondo Einaudi le idee meritevoli di prevalere non erano quelle trasportate in parlamento dalle "macchine da voto", ma quelle condivise dai rappresentanti diretti del corpo sociale. L'opinione di Einaudi non prevalse, l'assemblea costituente fu eletta con sistema proporzionale.

Nei lavori della costituente il sistema elettorale ritornò poi in discussione nella commissione incaricata di definire l'ordinamento dello Stato. Einaudi appoggiò la tesi di quanti sostenevano, come di fatto avvenne, che il principio proporzionale, pur condiviso dalla larga maggioranza dei costituenti, non dovesse tuttavia essere recepito nel testo della Costituzione, data la varietà di normative e di effetti cui la scelta di sistema può dare luogo. Einaudi non perse però l'occasione per ribadire che il sistema proporzionale, da molti costituenti considerato quasi connaturale alla democrazia, non era viceversa praticato nel Regno Unito e negli Stati Uniti d'America, i due capisaldi della democrazia liberale rimasti immuni dalle involuzioni autoritarie e totalitarie del Novecento.

Sui sistemi elettorali Einaudi ritornò ancora nel 1953 dall'ufficio di Presidente della Repubblica, con due note pubblicate soltanto al termine del

mandato al Quirinale, nel volume *Lo scrittoio del Presidente*. Le note concernevano le due ipotesi che una futura legge elettorale fosse orientata a favore della rappresentanza proporzionale oppure a favore del collegio uninominale.

Nel primo caso, Einaudi consigliava di ridurre l'ampiezza delle circoscrizioni elettorali e di ridurre ad uno solo il voto di preferenza ai candidati; correttivi che furono adottati solo all'inizio degli anni Novanta. Ancora, egli ammetteva che con il sistema proporzionale si potesse conferire un premio di maggioranza alla lista più votata, ma solo alla condizione che essa ottenesse la metà più uno dei voti validi; una legge conforme alla nota di Einaudi fu adottata per le elezioni di quell'anno, ma non ottenne il sostegno degli elettori.

Di maggiore interesse è la seconda nota, relativa all'ipotesi che si ricorresse al collegio uninominale. Einaudi evocava l'uninominale con voto di ballottaggio, che era stato in vigore in Italia nel sessantennio dei governi liberali; ma non mancava di ricordare i mercanteggiamenti indecorosi che si lamentavano fra il primo ed il secondo turno di votazione. Sulla stregua di una proposta avanzata dai liberali inglesi e appoggiata fra gli altri da Winston Churchill, Einaudi proponeva perciò un sistema di ballottaggio in un solo turno e con un solo voto, che definiva "voto alternativo". In sintesi, pensando ai tre candidati abitualmente presenti nei collegi uninominali inglesi, Einaudi proponeva che ciascun elettore avesse a disposizione sulla stessa scheda due voti, uno di prima scelta e l'altro di seconda scelta. Qualora un candidato ottenesse la maggioranza assoluta dei voti di prima scelta, risulterebbe senz'altro eletto ed i voti di seconda scelta non verrebbero scrutinati. In caso contrario si sommerebbero per ciascun candidato i voti di prima e di seconda scelta, e riuscirebbe eletto il più votato nell'insieme. Nel primo caso si avrebbe un eletto sostenuto nel proprio collegio da una maggioranza certa; nel secondo caso prevarrebbe il candidato capace di raccogliere, con i voti di seconda scelta, anche consensi esterni al proprio partito. Ma la nota di Einaudi non ebbe séguito, e analoghe proposte di iniziativa parlamentare presentate nelle successive legislature della Repubblica finirono all'archivio.

Il messaggio dopo il giuramento.

L'undici maggio 1948 Luigi Einaudi fu eletto presidente della Repubblica al quarto scrutinio, con 518 voti su 871, dal Parlamento riunito in seduta comune del Senato e della Camera.

Il giorno dopo prestò giuramento e lesse a senatori e deputati il messaggio che, nella concisione del testo, resta fra i suoi scritti politici più significativi.

La parte iniziale del messaggio affronta due questioni che dividevano l'opinione pubblica agli esordi della vita repubblicana: i postumi ancora recenti del referendum istituzionale con cui il 2 giugno 1946 la cittadinanza italiana si era pronunciata per il passaggio dalla monarchia alla repubblica; e

la funzione del parlamento eletto con suffragio universale.

Nella campagna per il referendum istituzionale Einaudi si era pronunciato a favore dell'opzione monarchica, sia per attaccamento personale alle tradizioni sabaude dell'antico Piemonte, sia perché vedeva nella forma monarchica dello Stato, sul modello britannico, una garanzia di equilibrio fra i poteri e di stabilità statutaria. Nel messaggio al parlamento richiamò soltanto il motivo tradizionale dei suoi "sentimenti paesani", e invece diede risalto al modo legale e pacifico del trapasso alla repubblica, che dimostrava di fronte al mondo la maturità democratica acquisita dal popolo italiano, e consacrata nella Costituzione. Dunque quella motivazione personale del monarchico asceso al vertice della Repubblica, serviva a chiudere nella forma più positiva le controversie allora perduranti sull'esito del referendum istituzionale.

Anche la parte successiva del messaggio, esposta nei toni di un commosso congedo dai dibattiti parlamentari, risponde a finalità istituzionali. Con il ritorno alle libertà democratiche era ritornato nel discorso pubblico anche il vecchio costume di irridere alle logomachie del parlamentarismo. Nel messaggio Einaudi esaltava invece la funzione insostituibile del parlamento come arena della libera discussione, in cui si può sperare che la saggezza prevalga sulle ragioni di parte. Ed anche prendeva le difese della classe politica emergente dal suffragio universale, riconoscendo superate le obiezioni ottocentesche contro l'estensione del diritto di voto.

La parte conclusiva del messaggio riassume in forma lapidaria l'opera dell'assemblea costituente, cui Einaudi aveva attivamente partecipato portando al progetto di Costituzione, come tenne a ricordare, "qualcosa di più di una mera adesione". La scommessa sul futuro contenuta nella Costituzione poggia, secondo Einaudi, su due pilastri fondamentali: i diritti della libertà personale "contro l'onnipotenza dello Stato e la prepotenza privata"; e la maggiore eguaglianza possibile nei punti di partenza.

Fra gli scritti politici di Einaudi, il precedente più facilmente esplicativo di quelle due affermazioni solenni si trova nelle *Lezioni di politica sociale*, una serie di conferenze tenute in Svizzera nel 1944 e pubblicate soltanto nel 1949. L'eguaglianza nei punti di partenza, che costituisce la lettura einaudiana del principio di eguaglianza sostanziale riconosciuto nel secondo comma dell'articolo terzo della Costituzione, occupa un'intera parte, quasi la metà delle lezioni svizzere. Quanto alla libertà personale dall'invadenza dello Stato e dalle sopraffazioni private, i due ultimi paragrafi di quelle lezioni trattano "della libertà desiderata dall'uomo comune" ed assumono la Svizzera, ospitale verso i rifugiati politici, come esempio di un Paese dove l'articolazione dei poteri pubblici esclude ogni pericolo di tirannia; e ad un tempo "non esistono i ricchissimi" e la diffusione della proprietà garantisce l'equità nei rapporti di convivenza.

Il messaggio dopo il giuramento si chiude con accenti patriottici che peraltro aprono la prospettiva verso la costruzione europea, orizzonte costante del pensiero politico di Einaudi.

INTERVISTA A MIRELLA SERRI
SU “I PROFETI DISARMATI”

LA RISCOPERTA DI “RISORGIMENTO LIBERALE” DI PANNUNZIO

Il suo libro I profeti disarmati (Corbaccio, Milano 2008) rievoca una pagina della cultura politica italiana quasi dimenticata. Infatti, se escludiamo un relativo interesse per la figura di Ernesto Rossi, oggetto di convegni e volumi, i laici erano stati relegati nell’oblio o spesso mitizzati o demolitati (e non studiati seriamente) da libri poco documentati come quello di De Caro su Salvemini che suscitò l’indignazione di uno dei miei maestri, Sandro Galante Garrone. Qual è l’intendimento per cui ha scritto questo libro, dopo essersi dedicata ai “redenti” che Davide Lajolo, nella sua immediatezza un po’ contadina, definì i voltagabbana?

Ne *I profeti disarmati* ho cercato di ripercorrere la storia, oggi finita nell’oblio, di quelli che Pannunzio definì i ripetuti tentativi di “deglutirsi” tra le forze politiche uscite vincitrici dalla guerra. Fu un duello che si svolse tra il 1945 e il 1948 mettendo a confronto due sinistre ex alleate nella lotta contro il nazifascismo: quella rappresentata da “Risorgimento Liberale”, il piccolo giornale diretto da Mario Pannunzio e voce dei liberali, e quella rappresentata dall’apparato comunista, i suoi organi di stampa e i suoi alleati. Cosa opponeva il Davide di Pannunzio al Golia di Togliatti? Di quale conflitto realmente si trattava? Il contenzioso culturale e politico che tagliò con un colpo netto la “famiglia” antifascista, e di cui “Risorgimento Liberale” fu protagonista e testimone attento, fu uno scontro che coinvolse i liberali, che ambivano a porsi come polo di aggregazione antifascista anche per i socialisti e per le forze sparse di sinistra, e il partito di Togliatti che marciava con passo determinato e pesante per assumere la leadership e ribadire la fisionomia, acquisita durante la guerra di liberazione, di partito leader dell’antifascismo. E di partito determinato a espellere tutti gli ospiti non graditi dal condominio dei vincitori. Fu una lotta intestina fratricida e che non è mai stata esplorata completamente.

Luca Ricolfi ha obiettato che, riferendosi a dei laici, il richiamare nel titolo la parola profeti risulta essere poco coerente con la laicità che questi "profeti" hanno espresso nel loro impegno culturale e civile. Lei cosa obietta?

È un'autodefinizione di Salvemini, io non ho fatto altro che riprenderla. Incrociando le lame con l'"Unità", il grande antifascista del "Non mollare" si era autodefinito nel 1955, insieme agli amici del "Mondo", "profeta disarmato". Puntava il dito accusatorio: "Perché voi profeti armati non fate vostre le idee di quei profeti disarmati?". Sosteneva che i profeti de l'"Unità" erano "armati non solo di idee tenaci a morire ma anche di tecniche molto peculiari di convincimento. Queste tecniche", continuava, "discendono non solo dalla sicurezza che essi hanno di possedere la verità assoluta e dal disprezzo di chi non è stato toccato dalla rivelazione, ma anche dalla persuasione di trovarsi in permanente stato di guerra".

Nel suo libro si parla di tante figure del mondo laico. Vorrei che si soffermasse su Pannunzio. Secondo lei, chi è stato davvero Pannunzio? Lei sa che c'è un'icona costruita nel corso degli anni che con il suo libro ha contribuito a ridefinire, se non a porre in crisi.

Il direttore, quando diede vita a "Risorgimento Liberale", era già un brillantissimo giornalista che aveva condiviso con Arrigo Benedetti la responsabilità di "Oggi", rivista in camicia nera. Il giornale si modellò, come del resto anche il "Mondo", sulla vocazione di Pannunzio, votata all'originalità. Quali le sue ambizioni politiche? Molte, moltissime. Il quotidiano aveva come sponsor Benedetto Croce, Luigi Einaudi, Nicolò Carandini, Mario Ferrara e tanti altri fari del mondo liberale. Nata in clandestinità, la testata non si configurava come un prodotto postumo dell'*ancien régime*, cioè del vecchio liberalismo. Anzi, nel suo atto di nascita designava come interlocutori "laburisti, cattolici, repubblicani", le forze di sinistra con cui ritrovava "somiglianza di idee", a cominciare dai socialisti. Li ambiva come partner e li corteggiava cercando di sciogliere quel legame di ferro siglato dal partito di Pietro Nenni con il Pci (il patto di unità di azione, stipulato nel 1934, ribadito nel 1937, più volte rinnovato a partire dal 1943). Ma Pannunzio tendeva anche ripetutamente la mano al partito di Togliatti, "nei limiti di una pacifica gara di ideali, potremo combattere insieme, senza tentare di sopraffarci a vicenda". E non rinunciava, però, a sottolinearne i limiti: lo vedeva afflitto da una "decrepita ideologia [...] che è poi quella stessa che ha ispirato il fascismo [...]. Conservatori potremmo chiamarli per la loro smisurata devozione all'autorità dello Stato, per l'inclinazione dei più al conformismo, per la sottomissione delle moltitudini a una gerarchia di pochi sacerdoti, e infine per quella specie di mistica, perfetta esaltazione di qualcosa che è al di sopra della ragione". E si augurava che il Pci, grazie

all'alleanza con i liberali orientati a sinistra, finalmente si liberasse dall'abito "ultraconservatore". "Risorgimento Liberale" voleva essere il crocevia delle forze riformiste e delle nuove energie che si affacciavano all'orizzonte della "nuova" Italia. Sceglieva come interlocutori i più giovani, nauseati dalla dittatura vista come una tragica fase di stallo e di oscurantismo, proponeva un nuovo ruolo nella nuova vita democratica, progressista ma non progressivo (non sostenitore della democrazia progressiva sotto l'egida della falce e martello). Parlava a un intero ceto emergente. L'icona di Pannunzio nasce con la sua direzione del "Mondo". Proprio l'oblio in cui è finito "Risorgimento Liberale" ha favorito la vulgata del "Mondo". Pannunzio era troppo scomodo nella storia del dopoguerra italiano.

Cosa ha rappresentato "Risorgimento Liberale"? Per decine d'anni si è parlato del "più bel giornale di partito" del dopoguerra. Lei ne evidenzia invece il valore politico con una ricerca che obbliga a porsi degli interrogativi e mette in crisi una certa vulgata.

Portavoce dei liberali di sinistra, il quotidiano esprimeva il primo nucleo di una sinistra terzista orientata a conquistarsi le simpatie delle nuove classi dirigenti e delle nuove leve del mondo del lavoro. Il giornale era pronto a cogliere il meglio della tradizione socialista e si riconosceva nel progetto che, prima ancora che sulle colonne del "Mondo", sulle sue stesse colonne definiva terza forza o terza via: "nient'affatto compromissoria o conciliativa".

Pannunzio con il suo foglio dimostrò di non essere prono ai *desiderata* del Pci. Momenti di acceso dibattito saranno le inchieste che il giornale conduceva senza paraocchi su Pola e su Trieste, sui prigionieri di guerra in Urss, sui reduci, sull'oro di Dongo e soprattutto su un intreccio di bugie e segreti riguardanti il colonnello Valerio, l'esecutore della sentenza di morte nei confronti di Mussolini. Il giornale di Pannunzio pubblicava, poi, – con una scelta assai audace – a puntate e con gran clamore, la scottante denuncia, *Ho scelto la libertà*, di Viktor Andreevich Kravchenko. L'autobiografia-rivelazione, venduta in milioni di copie, dell'alto funzionario sovietico fuggito dal suo Paese era una testimonianza diretta dei processi di collettivizzazione forzata e dei campi di prigionia in Urss. Kravchenko, duramente attaccato dal regime sovietico e dai partiti comunisti di tutto il mondo, fu accusato dal settimanale del partito comunista francese "Les Lettres Françaises" di divulgare notizie false e di essere una spia occidentale. L'ingegnere, che si era rifugiato in America, nel 1949 denunciò la rivista ed ebbe luogo quello che fu chiamato il processo del secolo a cui parteciparono centinaia di testimoni. Il contenzioso si concluse con la vittoria di Kravchenko e agitò non poco le acque del comunismo internazionale con la messa sotto accusa di quanti avevano sostenuto la sua causa.

"Risorgimento Liberale" portava alla luce i numerosi volti di un'Italia per

nulla pacificata e ben distante dalla raffigurazione, offerta dalla stampa comunista, della penisola operosa e impegnata nella ricostruzione postbellica. Rende nota così una singolare *escalation* che prendeva avvio fin dalla fine della guerra: un notevole aumento degli omicidi politici. Il giornale era molto attento alla resa dei conti nel triangolo rosso – i delitti documentati dal giornale di Pannunzio suscitavano risposte veementi da parte comunista – e alle “bravate” della Volante rossa, dei famigerati “bravi ragazzi” di Sesto San Giovanni. Però raccontava di assassinii altrettanto cruenti che andavano a colpire insospettabili obiettivi. Erano violenze dirette contro antifascisti liberali (che avevano depresso le armi, a differenza dei comunisti e in parte anche dei democristiani), militanti dello scudo crociato, repubblicani, socialisti antifusionisti che non amavano il Pci “subdolamente prevaricatore”. Nel gran mucchio delle vittime si aggiungevano inoltre i neo-fascisti e gli aderenti al movimento dell’“Uomo qualunque”. Il fenomeno si allargherà a macchia d’olio: la pressione aumentava con l’avvicinarsi delle elezioni amministrative del 1946 e nei mesi successivi la febbre della violenza si diffondeva tanto da venire battezzata con un appellativo originale: gli “illegalismi”.

Non passava giorno che Pannunzio e il suo Davide di carta non provocassero crampi e fastidi vari ai dirigenti comunisti che schieravano le penne più aggressive per controbattere la tesi della “tecnica della mangusta”, l’accusa di voler assimilare o mettere a tacere gli alleati, ormai ex, della coalizione antifascista. Se il foglio di Pannunzio faceva emergere che gli illegalismi erano come tanti fuochi che incendiavano la penisola, le gridate proteste comuniste tendevano a far sparire ogni traccia di delitto politico seppellendolo sotto la generica catalogazione di brigantaggio postbellico. Complice la situazione internazionale di guerra fredda, la scissione del Psi, i cento tormentati giorni dell’ultimo governo con i comunisti, la calda temperatura degli illegalismi raggiungerà il diapason.

Leone Cattani, che fu ministro all’epoca di “Risorgimento liberale”, quando nel 1978 venne a ricordare Pannunzio a Torino ribadì il fatto che i liberali chiesero la fine dei governi del Cln e che Pannunzio sul giornale sostenne quella richiesta. Può sembrare quasi incredibile che persino lui che fece cadere il Governo Parri sia stato prudentissimo nel toccare quell’argomento. Fu forse il clima plumbeo della Torino degli anni Settanta che gli impose di edulcorare il ricordo di quella battaglia o forse la presenza di altri relatori già intenti a creare un mito pannunziano non corrispondente al vero. Per altro, ricordo che a quel convegno un notissimo studioso, che fu anche un “redento”, che lei però non cita, ebbe l’ardire di presentarsi nell’Aula Magna dell’Università con la fotocopia della voce Pannunzio del Dizionario Enciclopedico Utet. Il che sta a dimostrare che su Pannunzio non c’erano affatto idee chiare e si potevano improvvisare discorsi occasionali e superficiali.

L'occasionale e superficiale discorso di Leone Cattani si colloca nel contesto degli anni Settanta, il decennio in cui i "compagni che sbagliano" avevano trovato un modello di riferimento storico e politico nella Resistenza intesa non come liberazione dal fascismo e dall'occupazione tedesca ma come "vigilanza democratica" e come "guerra permanente" dell'antifascismo. Slogan che vedono la luce proprio nel biennio 1946-48 e contro cui proprio "Risorgimento Liberale" aveva duramente combattuto. Uno stato di mobilitazione che non si esauriva con la fine del conflitto mondiale e la liberazione dell'Italia ma che doveva continuare ben oltre la fine della guerra per tener sotto controllo l'insorgere nella penisola di qualsiasi tentazione fascista e totalitaria. Un altro punto di riferimento per Brigate rosse e terrorismo furono le azioni della Volante rossa compiute tra il 1946 e il 1948. In questo clima degli anni Settanta Salvemini veniva riletto e criticato in chiave marxista fin a negarne l'antifascismo. La colpa di Salvemini? Denunciare il clima di "guerra guerreggiata" che dal dopoguerra in poi non aveva abbandonato la penisola. Pannunzio era ricordato come fondatore del "Mondo" e di "Risorgimento Liberale" non si parlerà più fino ai nostri giorni.

Sono d'accordo con lei, ma vorrei difendere la limpida figura di Cattani, che fu un uomo coraggioso e coerente.

Secondo lei, c'è una certa discontinuità tra il Pannunzio di "Risorgimento" e quello del "Mondo". Secondo un giornalista che collaborò al "Mondo", invece questa discontinuità non esisterebbe. Lei cosa ne pensa? Non ritiene che l'incontro tra il liberalismo pannunziano e l'azionismo sul "Mondo" abbia creato qualche problema? Finora si era sempre insistito sull'incontro tra Croce e Salvemini sulle pagine del "Mondo". Il suo libro in qualche misura non avvalora questa tesi considerata come un'acquisizione storiografica non discutibile.

L'eredità del "Mondo" oggi sarebbe tutta da rivisitare. Lo scriveva Pierluigi Battista già anni fa parlando di "epigoni abusivi". E definendolo "minoranza culturale nel Paese degli opposti clericalismi", il *milieu* del "Mondo" è diventato maggioritario solo *post mortem* quando la testata ha chiuso i battenti e il direttore ha preso congedo da questa vita... Nasce il mito del "Mondo", depauperato di tutto ciò che ha reso scomodo e temerario il percorso di quel giornale... Si rievoca la figura di Ernesto Rossi, ma del grande e integerrimo antifascista si amputa il rigoroso, intransigente, sferzante anticomunismo democratico. Gaetano Salvemini viene impacchettato in una confezione digeribile all'umanità, mutilando i giudizi corrosivi sui mostri sacri della cultura irregimentata". Sono osservazioni che colgono in pieno i limiti della lettura del "Mondo" operata dopo la scomparsa di Pannunzio.

Potrebbe definirci cosa è stato liberalismo pannunziano? Il suo rapporto con Croce credo sia stato essenziale. E credo che lo stesso saggio su Tocqueville trovi la sua genesi non solo nella lettura diretta del grande francese (che ora adesso qualcuno vorrebbe farci apparire come 'ateo'), ma anche nella storia del liberalismo del crociano Guido De Ruggiero (uscita nello stesso periodo). Per altri versi Pannunzio fu sempre lontano da ogni forma di gobettismo. Nella famosa polemica che divise sull'interpretazione del Risorgimento Omodeo dal giovane torinese, Pannunzio si sarebbe schierato dalla parte di Omodeo. Si tratta di un'affermazione di Giovanni Spadolini che ricordava che il ritratto che Pannunzio volle dietro la sua scrivania era quello del Conte di Cavour. Un liberalismo impregnato di spirito risorgimentale.

Pannunzio nel 1946 scrive a Croce per ringraziarlo di un contributo a "Risorgimento Liberale": "Caro Senatore, grazie della sua promessa di mandarci di tanto in tanto qualcosa. C'è tanto bisogno della Sua parola! Con i miei amici non facciamo altro che parlare dei Suoi libri, e litigare con i comunisti e altri totalitari, che parlano delle cose letterarie e politiche, e citano il Suo nome, senza aver capito niente. Caro Senatore, si ricordi di noi che Le vogliamo bene...". Lettere di questo tono segneranno l'ottimo rapporto Croce-Pannunzio (come è riportato nel *Carteggio Croce-Pannunzio 1945-1952*, a cura di P. F. Quaglieni e L. Cavallo, Centro "Pannunzio", Torino 1998). Il direttore del "Mondo" seppe assolutamente fondere il liberalismo di Croce e le scelte politiche di Salvemini, il rigorismo di Ernesto Rossi e gli orientamenti economici di Luigi Einaudi. Solo per citare alcuni dei nomi che animarono il "Mondo". La rivista, che nacque dopo l'uscita di Pannunzio dal partito liberale, fu sempre aperta al dialogo con i socialisti e seppe esprimere un pensiero politico capace di coniugare modernità e tradizione. Non a caso, come ricorda Spadolini, dietro la sua scrivania volle il ritratto di Cavour. Sdegnava il "fascismo omeopatico" della dicità, come lo chiamava Salvemini, quanto il conformismo comunista.

Segnò per primo la traccia di una via italiana al laburismo e al riformismo che ancora oggi aspetta di essere battuta. E la possiamo imboccare vedendo in Pannunzio uno dei grandi padri della democrazia italiana.

p.f.q.

ERNESTO PAOLOZZI

CROCE E COLLINGWOOD: UN AMICO INGLESE

La storiografia e la filosofia in generale conoscono in questi anni un momento di crisi profonda. Eppure da più parti si cerca di ritornare a pensare. In Francia dopo anni di vera e propria desertificazione storiografica, gli storici tornano a porsi la questione del metodo storico secondo un concetto molto simile a quello crociano anche se non mostrano di conoscere bene il filosofo italiano. Nella cultura anglosassone Todorov lancia l'allarme sconfessando il suo antico strutturalismo, compiendo un'operazione analoga a quella degli storici francesi nel campo estetico. Ritornano dunque centrali i temi che occuparono la riflessione di Croce e Collingwood negli anni Trenta, temi che vorremmo ripercorre in questa breve riflessione.

Un amico inglese.

Ma cerchiamo di ricostruire i rapporti tra i due grandi studiosi. Può essere utile, a tal proposito, citare Edward H. Carr che in un suo efficace saggio, *Sei lezioni sulla storia*, riassume la questione. Lo storico cerca di descrivere il passaggio dalla vecchia storiografia inglese di fine Ottocento, ingenuamente legata al *culto dei fatti storici*, ad una storiografia più consapevole sul terreno della logica filosofica. Scrive:

Ma all'inizio del nuovo secolo la fiaccola passò all'Italia, dove Croce cominciò a presentare una filosofia della storia che chiaramente si riallacciava per molti aspetti alla cultura tedesca. Ogni storia è storia contemporanea affermò Croce volendo dire con ciò che la storia consiste essenzialmente nel guardare il passato con gli occhi del presente e alla luce dei problemi del presente, e che l'attività essenziale dello storico non è di catalogare i fatti, bensì di darne un giudizio; giacché, se non si danno giudizi, come si fa a sapere ciò che val la pena di catalogare? [...] Croce esercitò un notevole influsso sul filosofo e sto-

*rico oxoniense Collingwood, l'unico pensatore inglese di questo secolo che abbia portato un serio contributo alla filosofia della storia.*¹

Il rapporto dunque fra i due studiosi fu, per alcuni aspetti, quasi confidenziale, pur se non sempre ciò traspare dagli scritti filosofici e, soprattutto, dalla *Autobiografia* dello studioso inglese, nella quale Croce non è menzionato. D'altro canto, Collingwood tradusse opere fondamentali di Croce: *La filosofia di Giambattista Vico* (1913), *Contributo alla critica di me stesso* (1927), *Aesthetica in nuce* (1929). Un lavoro così impegnativo di traduzione di testi filosofici condotto da un filosofo dell'importanza e della personalità di Collingwood testimonia di per sé il legame strettissimo, e la oggettiva consonanza, con il pensiero di Croce, per cui è forse superfluo indagare con spirito quasi poliziesco su quello che si potrebbe definire il *giallo* delle mancate citazioni crociane.

Per comprendere immediatamente il senso profondo del legame fra i due studiosi si può utilmente leggere una lettera che Collingwood spedì a Croce nel 1939 e che il filosofo pubblicò alla morte dello storico in un saggio commemorativo dall'emblematico titolo: *Un amico inglese*.

Collingwood era molto malato e scriveva a Croce dalle Indie orientali olandesi, dove era andato in convalescenza:

*Tornerò al lavoro nell'aprile. Nell'intermezzo, ho portato due soli libri con me nel viaggio verso l'Oriente; uno sono le tragedie del Racine, l'altro è il vostro nuovo libro sulla storia (La storia come pensiero e come azione). L'uno e l'altro mi offrono sempre nuove bellezze ogni volta che li leggo. Spero che voi avrete ancora forza e tempo per scrivere altri libri, perché questo è il migliore che voi avete scritto. Esso congiunge la saggezza dell'età con il vigore dell'inesausta giovinezza. Macte esto virtute.*²

Ma proviamo a ricostruire il quadro delle posizioni filosofiche dei due pensatori. In un primo momento della sua biografia intellettuale, Collingwood sembrò aderire ad una forma radicale di idealismo piuttosto che allo storicismo crociano. E ciò si avvertiva ancora nel suo volume del 1924, *Speculum mentis or the Map of Knowledge*. Il volume fu recensito³ da Croce il quale, con rispetto e garbo, ne criticò l'impianto generale. Collingwood, nello svolgimento del suo pensiero, finì in parte con l'abbandonare la sua posizione giovanile per avvicinarsi, per alcuni aspetti, ancor più al pensiero crociano. Nel saggio già citato, Croce riproduce una lettera del 1938 nella quale Collingwood scrive con estrema chiarezza:

¹ E. H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino 1966 (1961¹).

² B. Croce, *Nuove pagine sparse*, Laterza, Bari 1966, p. 45.

³ B. Croce, *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1963, pp. 341-348.

La Clarendon Press sta per inviarvi una copia del mio nuovo libro, un trattato di estetica intitolato The principles of Art. Io spero che mi farete l'onore di accettarlo in segno del debito (troppo grande e troppo complesso da esser mai riconosciuto nei particolari), che io ho con voi in ogni parte del pensiero e più specialmente nell'estetica. Se voi leggerete il libro, vi troverete che la dottrina esposta è, in tutto l'essenziale, la vostra stessa ed io l'ho appresa da voi e ricostruita nella mia mente, in termini della mia propria esperienza lungo un periodo di vari anni; perché il mio tema centrale è l'identità di arte e linguaggio e il mio libro è nient'altro che l'esposizione di questo tema e di alcune conseguenze. In pochi particolari ho modificato o anche contrastato dottrine sostenute nella vostra originale Estetica, ma sempre stimando che le mie modificazioni sono fedeli allo spirito della vostra opera e ai principii ai quali voi avete dato l'espressione classica. Io non ho menzionato il vostro nome quasi punto, ma ciò è in accordo col metodo dello scrivere che ho ereditato da una lunga serie di filosofi inglesi, né esso nasconderà a voi e ad altri che conosce qualche cosa del soggetto la stretta relazione che connette il mio pensiero col vostro.

Arte storia metodologia.

Collingwood giovanissimo affiancò al suo lavoro di storico ed archeologo una profonda indagine di tipo squisitamente filosofico, soprattutto nell'ambito dell'arte o, meglio, dell'estetica e della storiografia intesa come filosofia della storia.

Qui è necessario immediatamente un chiarimento preliminare. Con il termine filosofia della storia, il filosofo inglese non intendeva aderire al pensiero hegeliano in senso stretto. Non intendeva, in alcun modo, la storia come una sorta di derivazione da un'idea filosofica, come se da un lato vi fosse un necessario, dialetticamente meccanico, ideale sviluppo della storia e dall'altro una storia concreta uniformata a tale processo dialettico. Filosofia della storia assumerà in Collingwood, man mano che il suo pensiero andrà maturando, il significato di ciò che Croce denominerà metodologia della storia. Il termine filosofia significa, nel linguaggio dei due filosofi, *interpretazione filosofica* e si distingue dalla metodologia intesa come semplice tecnica di ricerca filologica o tecnicista.

Chiusa la necessaria parentesi, torniamo al pensiero collingwoodiano. Come abbiamo già accennato, bisogna tener presente, per comprendere l'importanza e l'originalità del suo crocianesimo, la situazione per così dire ambientale o storica in cui il filosofo inglese si formò ed operò.

Nella Oxford degli anni Venti sopravviveva l'idealismo radicato alla fine dell'Ottocento. Un idealismo posthegeliano ma ancora molto legato agli schemi classici di quel pensiero, non paragonabile, da questo punto di vista, alla riforma che in Italia si compierà, soprattutto ad opera di Croce. Il pensiero inglese, nel suo complesso, affondava inoltre le sue radici in

una tradizione molto distante dall'hegelismo. Nella Oxford di quel tempo, infatti, era forte la tradizione dei cosiddetti realisti, empiristi o razionalisti che intendevano la filosofia in un senso completamente astratto e, vorremmo dire, tecnico, quasi fosse una disciplina fra le discipline, incapace di pensare gli umori e le passioni della vita e della storia, dedicata esclusivamente a proporre questioni e soluzioni di logica formale:

Insoddisfatto di entrambi i movimenti filosofici - scrive Raffaello Franchini⁴ - egli [Collingwood] si diede, intorno al 1910, ad ascoltare ben diverse voci, provenienti da un paese che solo di recente si era reinserito nel moto della speculazione europea, l'Italia della rinascita idealistica di Croce e Gentile, dai quali risalì ad Hegel, a Kant, a Vico, traendone ispirazione soprattutto per la sua polemica serrata contro il realismo e la logica proposizionale [...].

Abbiamo ricordato che il giovane Collingwood era stato influenzato dall'attualismo: dal 1936 la sua posizione venne modificandosi e lo studioso si avvicinò sempre più al pensiero di Croce. I due aspetti fondamentali di questa seconda fase meritano una sia pure breve analisi non solo perché, come è evidente, quella del filosofo inglese fu un'adesione originalissima e peculiare, non una semplice interpretazione, ma anche per l'influenza indiretta che ebbero sulla cultura anglosassone le idee crociane.

Per quanto riguarda l'estetica, come dichiarato dallo stesso Collingwood nella lettera citata, l'adesione ai principi fondamentali della posizione crociana è evidente. Sono in effetti accolti i momenti teoretici fondamentali: l'arte intesa come momento autonomo della conoscenza; l'arte concepita come immaginazione (Croce dice fantasia); l'arte identificata con l'espressione e di conseguenza con il linguaggio.

Questa estetica di per sé rivoluzionaria lo era ancor di più nella cultura inglese dove un certo empirismo linguistico, per così dire, o un certo razionalismo, impedivano di comprendere fino in fondo l'estetica crociana.

Mentre nell'ambito della storiografia la mentalità anglosassone era più pronta a seguire il pensiero crociano che si distingueva dalla metafisica hegeliana per un più forte spirito di concretezza e per una migliore valutazione del ruolo delle individualità, nell'estetica si faceva (e si fa) ancora confusione fra concetti e termini.

I critici letterari speravano di trovare nella filosofia dell'arte dei principi empirici o "chiari e distinti" in base ai quali giudicare le opere d'arte. Proprio ciò che una moderna estetica nega. È necessario definire filosoficamente l'arte ma da ciò non deriva meccanicamente la possibilità di stilare regole generali per giudicare l'opera concreta degli artisti la quale è sempre libera e originale. Un conto è definire l'arte, ad esempio, come forma

⁴ R. Franchini, *Metafisica e storia*, Giannini, Napoli 1977, p. 238.

della conoscenza dell'individuale (che è una definizione filosofica), altro è dire che l'arte deve essere realista o astratta, che la poesia deve essere scritta in endecasillabi o in versi liberi, e così via.

Molti ricorderanno un film di grande successo, *L'attimo fuggente*,⁵ nel quale il protagonista, un docente di letteratura inglese, prega i suoi sbalorditi alunni di strappare le pagine del libro di testo nelle quali erano segnate le regole della "perfetta poesia". In questo gesto di liberazione dell'arte dai vincoli dei pedanti, dei moralisti, dei tecnicismi, possiamo racchiudere simbolicamente quella filosofia dell'arte che risale a Giambattista Vico, a Baumgarten e che, per vie diverse, attraverso Croce, a Dewey e Collingwood, arriva ai nostri giorni. Una concezione liberatrice dell'arte che ancora trova, naturalmente, ostacoli talvolta altissimi, sia nel mondo accademico che nel mondo dei mediocri, non autentici, artisti. Ma che, fortunatamente, trova *audience* tra gli artisti autentici e il pubblico, che spontaneamente sceglie l'arte al di là e al di fuori dei limiti imposti dalle regole astratte.

Ma il passaggio fondamentale che connota l'estetica collingwoodiana è l'identificazione dell'arte con il linguaggio. Anche qui è necessario un chiarimento. Per linguaggio non si intende una lingua particolare, l'inglese, il francese, l'italiano. E nemmeno un formulario astratto di tipo puramente verbale o formale. Il linguaggio è l'espressione in tutte le sue forme.

Il richiamo specifico al linguaggio sta solo a significare che prima e accanto alle grammatiche, alle sintassi, alle analisi stilistiche, esiste l'espressione creativa, e solo dopo e attorno ad essa è possibile costruire un insieme di regole più o meno utili. Concezione moderna e originale che, nel mondo anglosassone, fra altri, aveva trovato un'alta espressione nella ricerca del linguista Edward Sapir il quale, nell'*Introduzione* del suo *Language. An Introduction to the Study of Speech* del 1921, scrive:

*Una certa conoscenza del vasto campo di relazioni della linguistica è necessaria agli studiosi della lingua, se essi vogliono evitare il pericolo di un atteggiamento sterile e puramente tecnico. Tra gli scrittori contemporanei che esercitano un'influenza sul pensiero più avanzato, Croce è uno dei pochi che sia pervenuto alla comprensione del fondamentale valore della lingua. Egli ha indicato la stretta relazione che esiste fra il problema della lingua e il problema dell'arte. Sono profondamente in debito presso di lui, per quel che riguarda questa intuizione.*⁶

La dimensione estetica come elemento fondamentale della conoscenza umana nell'ambito della dimensione filosofica intesa come giudizio della realtà diveniente o storica è il nucleo teoretico fondamentale del pensiero crociano e Collingwood, come si può desumere soprattutto dagli scritti

⁵ Si confronti E. Paolozzi, *L'estetica di Benedetto Croce*, Guida, Napoli 2002.

⁶ E. Sapir, *Il linguaggio*, Einaudi, Torino 1969, p. XXXIV.

maturi del filosofo inglese e dal suo ultimo, postumo.

Studi più recenti stanno mettendo in luce la comune sensibilità di studiosi e filosofi di area ermeneutica di cui Croce è per tanti aspetti il precursore più prossimo. Interessante sarebbe in questo orizzonte soffermarsi sul rapporto fra Gadamer e Collingwood⁷. La logica della domanda e risposta collingwoodiana come elemento centrale della conoscenza storica-ermeneutica è il probabile punto di mediazione fra la filosofia del pensatore italiano e Gadamer che nel suo *Verità e metodo* discute ampiamente la teoria del filosofo inglese.

Sono temi di grande rilevanza che meritano ulteriori approfondimenti e attorno ai quali si potrebbe ricostruire un quadro filosofico di assoluta rilevanza in un momento di crisi speculativa se non di barbarie ritornata, per dirla con Vico.

Ma prima di chiudere, non è possibile non accennare al comune liberalismo di Croce e Collingwood, alla comune sensibilità etico-politica. Essa non si fonda soltanto su una comune visione della vita, sull'accoglimento, per così dire, dei fondamentali principii su cui si edifica una moderna democrazia nella quale la libertà sia l'elemento ispiratore e tutti gli altri istituti pratici la concreta realizzazione. Ma anche sul giudizio politico o, come direbbe Croce, etico-politico, del momento storico nel quale vissero, sulla critica, rigorosa, appassionata e coraggiosa, della loro epoca. Viene in primo piano la tragedia della prima guerra mondiale, il cui epilogo, con gli iniqui trattati di pace, apre la strada all'irrazionalismo da un lato e all'eccessivo materialismo scientificistico dall'altro, rendendo possibile, inevitabile, l'avvento del nazismo e del fascismo, il prosperare dei totalitarismi che condurranno all'altra, ancor più grande tragedia che fu la seconda guerra mondiale.

Nel saggio commemorativo già citato, il filosofo italiano chiude il suo appassionato ricordo con le parole che Collingwood aveva posto a conclusione del suo volume sulla metafisica. Il filosofo inglese scriveva:

Il destino della scienza europea e della civiltà europea è in giuoco. La gravità del pericolo sta specialmente nel fatto che pochi riconoscono che esiste un pericolo qualsiasi. Quando Roma fu in pericolo, lo schiamazzo delle oche sacre salvò il Campidoglio. Io sono un'oca professorale, con toga e berretto e nutrita alla tavola del collegio; ma schiamazzare è il mio compito, ed io schiamizzerò.

Croce commenta così queste ultime, amaramente ironiche, parole dell'amico inglese:

*Così fosse egli ancora accanto a noi, nostro forte compagno! Ma pure restano il suo esempio e la sua parola.*⁸

⁷ Si confronti D. D. Roberts, *Nothing but History*, University of California Press, California 1995.

⁸ B. Croce, *Nuove pagine sparse...*, cit., p.53.

LORIS MARIA MARCHETTI

SCRITTURA, FURORE, LIBERTÀ:
TOMMASO LANDOLFI, CRITICO LETTERARIO DE “IL MONDO”

Vous viendrez à être des grands artistes quand un rayon d'idéal ou de passion, quelque chose d'un peu fou, passera dans cette grande science du réel.

George Sand ai fratelli Goncourt

La cosa più bella che noi possiamo provare è il senso del mistero. Esso è la sorgente di tutta la vera arte e di tutta la scienza...

Albert Einstein

In un articolo per molti aspetti magistrale su Marcel Proust in abito di critico, Tommaso Landolfi, riguardo al celebre saggio *Contre Sainte-Beuve* e senza censurare una spiccata e solidale simpatia per il romanziere parigino, osserva puntualmente:

Quale insomma è [...] la sua posizione e che cosa per esempio egli rimprovera a Sainte-Beuve? Premesso che la sua critica è ad ogni modo quella di un grande scrittore originale, libera da schemi oltreché in larga misura interessata, non sistematica per definizione e anche per tradizione, forse ciò che meglio ci illumina sulla attitudine di Proust verso Sainte-Beuve e la qualità d'indagine che questi rappresenta è in una certa nota dove egli afferma di avere toujours de l'irrationnel comme objet, mentre Sainte-Beuve stesso, di nuovo, ne cherche pas assez à faire de l'irrationnel. La critica proustiana vuole in sostanza partire dall'opera per andare verso l'autore e non seguire il cammino inverso, che sarebbe la méthode di Sainte-Beuve. Critica formalistica o estetica, se si vuole, e se partisse da precise premesse teoriche, che senza paura proclama la supremazia della famigerata ispirazione; ma che in realtà meglio si direbbe analogica, nutrita com'è di intransigente soggettivismo e ogni po' sfumante verso forme creative pel continuo confronto tra sé o il proprio sentimento

dell'autore ed esso medesimo. Meglio ancora, è qui implicitamente ed esplicitamente introdotto il concetto della critica come attività creativa.¹

Si direbbe che il proteiforme ombroso luciferino scrittore italiano, l'“enigma Landolfi” – giusta la definizione di una sagace studiosa della sua opera² –, parlando di Proust parli di sé: e davvero parla di sé, perché Landolfi, come altri insigni *confrères* a lui contemporanei (Piovene, Montale, Bassani, Pasolini, per citarne solo alcuni) non legati all'Università o all'industria culturale ed esercitanti la critica come “secondo mestiere” (o talvolta come “primo”, per ragioni di sussistenza...), fu un critico letterario assolutamente *sui generis*, e tanto più eterodosso quanto più allergico, se non ostile, all'attività critica in sé, come produzione secondaria, ancillare, rispetto a quella più strettamente creativa, e alla necessità di doverla praticare lui stesso in proprio. Ma si sa che il tavolo verde esercitava sullo scrittore di Pico Farnese un fascino irresistibile, con esiti per lo più nefasti, sicché fu giocoforza arrendersi a detta necessità...³

La parca esperienza saggistica, se così vogliamo chiamarla, di Landolfi, a parte sporadiche apparizioni qua e là e rare introduzioni o note a testi stranieri da lui tradotti, si consumò presso che interamente, e per un periodo ben circoscritto, sulle colonne del “Mondo” pannunziano. Collaboratore della rivista fin dall'ottobre 1951 con racconti ed elzeviri, e in tale veste presente fino al giugno 1962 (tra il dicembre 1956 e il gennaio 1957 apparve in cinque puntate col titolo *Ottavio l'impostore* il romanzo che doveva uscire in versione definitiva col titolo *Ottavio di Saint-Vincent* nel 1958 per Vallecchi), lo scrittore ‘esordì’ come critico letterario il 3 novembre 1953 con l'articolo *Dostoievskij “il colpevole”* concludendo il 25 marzo 1958 con *Commento alla Fedra*. In tutto si tratta di settantasei articoli che, con l'esclusione del primo su Dostoevskij e con l'aggiunta di quattro non rigorosamente letterari, furono poi raccolti nel citato volume *Gogol' a Roma* (1971). Contrariamente a quanto ci si potrebbe attendere, forse con un po' di ingenuità, Landolfi non si occupa di letteratura italiana (il settore, ne “Il Mondo”, era autorevolmente coperto da Arnaldo Bocelli con saltuari interventi di altri prestigiosi collaboratori tra cui Giuseppe Raimondi e Mario Fubini): se si considera che due articoli sono dedicati ad autori italiani che,

¹ Tommaso Landolfi, *La lezione di Proust (4-1-1955)*, in *Gogol' a Roma*, Adelphi, Milano 2002, pp. 161-162 (1ª ediz. Vallecchi, Firenze 1971). Dall'edizione adelphiana trarremo tutte le citazioni del nostro autore.

² Giovanna Ghetti Abruzzi, *L'enigma Landolfi*, Bulzoni, Roma 1979.

³ “Per il lavoro critico, oltre che per i critici, Landolfi nutrì una vera idiosincrasia, come è testimoniato per esempio in *Rien va*, in *Opere II*, cit., p. 310 (a proposito di un saggio introduttivo per la versione da Puškin, *Poemi e Liriche*, Torino, Einaudi, 1960): “[...] poiché tra i tanti guai c'è anche l'obbligo di un'introduzione. Una introduzione! a cosa, di chi, a che proposito? [...] a me della letteratura, di P. o di chicchessia, non importa un bel nulla” (Giovanni Maccari, *Oltre l'ultima tute: il superamento della morte nel “Tradimento”*, in AA.VV., *Le lunazioni del cuore. Saggi su Tommaso Landolfi*, a cura di Idolina Landolfi, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1996, p. 184). E si veda ancora, tra i possibili esempi: “La sufficienza e il sussiego oggidi di prammatica fra critici e criticuzzi” (T.L., *Commento alla Fedra* [25-III-1958], in *Op. cit.*, p. 420).

a distanza di secoli, scrivono in francese (Marco Polo e Liliana Magrini) e che uno è una recensione alla biografia dannunziana di Guglielmo Gatti, l'unico testo creativo in italiano che egli affronta di petto è *Il Diavolo* di Giovanni Papini (26-I-1954), argomento che non può non sedurre il recensore che ne scrive con appassionato consenso. È evidente, allora, che il critico-scrittore intendeva sottrarsi al periglioso rischio di misurarsi e confrontarsi con colleghi ed amici (o magari anche avversari) o con esponenti di una plurisecolare tradizione alla quale era ben consapevole di appartenere, se non altro linguisticamente, ma sulla quale preferiva non pronunciarsi.

Pure potrebbe stupire l'estrema parzialità da parte di Landolfi, eccellente traduttore anche dal tedesco (Novalis, i fratelli Grimm, Hofmannsthal), di interventi sulle letterature germaniche: la tesi di Monique Baccelli ("se in *Gogol' a Roma* [...] si occupa solo in due casi di autori tedeschi, Goethe e Andersen, ciò avviene perché nell'immediato dopoguerra la moda non inclinava verso la cultura tedesca; si preferiscono piuttosto le letterature francesi e anglo-americane")⁴ non convince: sulle colonne de "Il Mondo" la letteratura tedesca si valeva delle autorevoli firme di Bonaventura Tecchi e di Barbara Allason, oltre che saltuariamente di altre, sicché c'è da ipotizzare una volontaria rinuncia da parte dello scrittore (o una decisione direttoriale) a non invadere un campo già brillantemente coltivato.

Segnalando appena che un articolo è dedicato alla letteratura polacca (la traduzione italiana del "famoso poema" *Pan Tadeusz* di Adam Mickiewicz), due a romanzi classici cinesi (tradotti in italiano per la Einaudi), uno allo scrittore giapponese Shōhei Ōoka e uno ancora alla letteratura americana (ma vertente sull'epistolario di Edgar Allan Poe, autore quanto mai confacente e affine all'immaginario landolfiano), il nucleo forte della scrittura critica di Landolfi su "Il Mondo" è al centro, non casualmente, della letteratura russa (egli, come è noto, fu traduttore magnifico di Puškin, Lermontov, Tjutčev, Leskov, Gogol', Dostoevskij, Tolstoj), con una ventina di articoli, e della francese, con ben quarantatré (e sarà singolare paradosso, quanto mai... landolfiano, che la presenza del critico sia inversamente proporzionale all'impegno del traduttore, che dal francese, sia pur sempre impeccabilmente, volse soltanto qualche cosa di Mérimée e di Nodier).

Nel campo della letteratura e della cultura russa (circa il cui carattere egli così sentenzia: "Di tutti i tempi, [...] i Russi si son preoccupati del proprio destino spirituale, ovvero dell'apporto della propria particolare civiltà alla universale, o ancora, in concreto, di sanare il contrasto (da loro inevitabilmente assunto come tale) tra il proprio mondo orientalizzante e il nostro occidentale")⁵, la parte del leone la fa l'amatissimo Čechov a cui riserva Landolfi ben cinque 'pezzi' in forma perfino di veri e propri saggi e

⁴ Monique Baccelli, *Landolfi e il Romanticismo tedesco*, in AA.VV., *Le lunazioni del cuore*, cit., p. 207.

⁵ T.L., *Tre dilemmi di Solov'ev* (29-VI-1954), in *Op. cit.*, p. 93.

ritratti (in genere gli articoli landolfiani sono recensioni a edizioni di opere “di” o di opere “su”, biografie comprese, sia in traduzione italiana sia più spesso in originale, specie nel caso della letteratura francese come vedremo tra breve, e il discorso critico si sviluppa da queste premesse, ricorrendo in casi rarissimi al vero e proprio saggio o profilo complessivo, celebrativo, ‘ricorrenziale’), seguito da Tolstoj, a cui toccano tre interventi, da Pasternak, a cui ne spettano due (uno sulle poesie e uno sul *Dottor Zivago*), e da Puškin, Gogol’, Dostoevskij (oggetto di un ‘pezzo’ diverso da quello espunto del ‘53), Berdjaev, Solov’ev, Ehrenburg, Nekrasov con uno ciascuno. Particolarmente curioso è il discorso sull’opera poetica di Anatolio Heinzelmann (Anatolij Gejncel’man), morto ottantenne a Firenze nel 1953 e noto solo a pochi iniziati, mentre centrali risultano gli articoli dedicati alla traduzione italiana dell’antico *Cantare della gesta di Igor* e alla antologia *Poesia russa del Novecento*, curata da quell’altro traduttore principe – oltre che meraviglioso poeta in proprio e ancor oggi non del tutto riconosciuto come tale – che fu Angelo Maria Ripellino, in quanto occasioni per affrontare il sempre delicato e scabroso problema della traduzione letteraria e poetica, ben presente a uno che in quel territorio fu maestro indiscusso. Sul tema della traduzione Landolfi insistette più volte in vari articoli, oltre ai citati, in particolare in quello dedicato alle versioni di quell’insigne, quanto a volte discusso e discutibile, traduttore che fu Vincenzo Errante (*Il traduttore errante*, 16-III-1954). È profonda convinzione di Landolfi, purtroppo non sempre e non da tutti in pratica condivisa, che “al traduttore si chiede, più che la conoscenza della lingua *da cui* traduce (o, per togliere al discorso ogni apparenza di paradosso, oltre a questa conoscenza), quella della lingua *in cui* traduce”⁶.

Il lavoro critico di Landolfi – si è detto – verte soprattutto sulla letteratura francese, a partire da una feroce stroncatura de *L’innomable* di Samuel Beckett (che lo fa concludere: “Noi ci ostiniamo a credere, magari a ritroso degli anni e dei fati, che la letteratura sia una cosa seria”)⁷, a cui fa séguito una positiva accoglienza a *Histoire d’un amour* di Roger Nimier (8-XII-1953) per terminare (25-III-1958) con una entusiastica recensione del volume *Interpretazione di “Phèdre”* di Vittorio Lugli, pure suo collega, insieme con altri francesisti, sulle colonne de “Il Mondo”. L’attenzione del critico-scrittore si concentra sull’Otto-Novecento, con non più di un paio di escursioni nei secoli precedenti, e non è certo avara di sorprese. Riguardo ai contemporanei, singolare è, per esempio, la fedeltà con cui segue (dedicandole ben tre articoli, 1954, 1956, 1957) la carriera di Françoise Sagan, sulla quale nutre pur sempre riserve dopo la dura, ma onesta, presa di posizione negativa iniziale, ma alla quale sembra riservare una sorta di innegabile affetto e di continua aspettazione, riconoscendole potenziali qualità

⁶ *I giochi del caso* (23-II-1954), *ivi*, p. 48.

⁷ *Il caso Beckett* (10-XI-1953), *ivi*, p. 17.

che saranno pur sempre lontane dal gusto del recensore, ma comunque rispettabili in sé. Un analogo, se pur diverso, atteggiamento esprime per *Les Mandarins* di Simone de Beauvoir (1955), colpevole ai suoi occhi di “un’orgia di realtà”⁸: sarà una costante del Landolfi critico – e non potrebbe essere diversamente considerando la visione del mondo e la poetica dello scrittore – l’aspra e tambureggiante polemica contro il “realismo” (o quello che egli considera il piatto volgare corrivo realismo) in letteratura: “Non è dubbio che ci sia più realtà in queste fiabe [di Andersen] che in tutti i possibili *Assommoirs* [di Zola]”⁹. Neppure “l’inquieto Camus”, sia pure seguito con attenzione e interesse, esce bene dalle argomentazioni critiche di Landolfi che, altro tratto curioso ma ormai non più sorprendente a carico di un cronista tanto peculiare quanto non conformista, dedica articoli alla poetessa bambina prodigio Minou Drouet e a romanzieri non divenuti poi particolarmente famosi (almeno in Italia) quali Jean Blot e Roger Vailland. Altri ragguardevoli novecenteschi, invece, su cui si posano gli occhi sempre vigilissimi del recensore sono il poeta Éluard, Julien Green, Gide, Valéry, Giono, Paul Claudel, Léauteaud, Romain Gary, oltre ai saggi Nino Frank e Henri Guillemin.

Come c’è da attendersi da uno scrittore che, tra i più sulfurei inquietanti paradigmatici di un certo Novecento, affonda le sue radici in codici di gusto stile intelligenza fioriti nel romanticismo gotico e visionario ottocentesco, è proprio a quel secolo ed alle sue propaggini novecentesche che egli si rivolge con l’agio e la disponibilità più aperti, come per altro avviene – già lo si è visto – per la letteratura russa. E allora dall’amato Marchese di Sade (“ci appare sopra ogni cosa e in grado superlativo scrittore”) ¹⁰ fino a Proust, passando per Stendhal, Balzac, Nerval, Dumas padre, l’ammiratissimo Hugo, de Vigny, de Musset, George Sand, Jules Verne, Baudelaire, i Goncourt, Rimbaud, Mallarmé, inanella scritti dove la perspicacia dell’indagatore si sposa con la modulata adeguazione dell’anima:

*Possono pur dire i lodatori del tempo passato (al novero dei quali per altro verso confessiamo di appartenere) che l'Ottocento era un beato secolo in cui, per esempio, il progresso tecnico era nella sua fase eroica e poteva ancora essere inteso come utile all'uomo e ancora non aveva rivelato il proprio carattere di volgarità e vanità.*¹¹

Fascinosa e fertilissima sarebbe seguire analiticamente ogni incontro di Landolfi con un altro scrittore, a lui contemporaneo o del passato, verificare di volta in volta lo specifico (oggettivo e soggettivo) dell’impatto positivo o negativo, ma esulerebbe dalla schedatura descrittiva preliminare che

⁸ *Un’orgia di realtà* (titolo: 25-I-1955), *ivi*, p. 169.

⁹ *Le fiabe di Andersen* (15-II-1955), *ivi*, p. 177.

¹⁰ *Il Marchese malfamato* (29-XII-1953), *ivi*, p. 33.

¹¹ *Il sedentario Giulio Verne* (25-V-1954), *ivi*, p. 85.

ci siamo proposti. Come già si è anticipato – ma si tratta per altro di un dato letterario pacificamente assodato – l'esercizio critico attuato da un grande scrittore, e non da un critico di professione (se non per vie affatto indirette), finisce inevitabilmente per essere una confessione personale, uno svelamento della propria anima, un'ammissione di gusto, una dichiarazione di poetica, della propria poetica. Nel suo *Invito alla lettura di Landolfi* (Mursia, Milano 1978, pp. 93-95) Graziella Bernabò Secchi cita un lotto di articoli dello scrittore laziale – alcuni già menzionati o in procinto di essere menzionati anche da noi – dove l'eccellenza del discorso interpretativo in armonia con una profonda e personale identificazione ideale e sentimentale conduce a una più palese individuazione e definizione dello stesso universo espressivo e concettuale del critico-scrittore: *Il Marchese malfamato* (1953), su François de Sade appunto; *Il segreto del grand'uomo* (1954), su Victor Hugo; *Il sedentario Giulio Verne* (1954); *Gli ultimi anni* (1954) e *Il mistero di Čechov* (1955) sul grande narratore e drammaturgo russo; *Le donne di Dostoevskij* (1955); *L'altra stella di Poe* (1956); *La farfallina di Baudelaire* (1955)¹². Non proseguiremo per questa strada, pur invitante e seducente, di puntuali raffronti e sottili comparazioni, per rivolgerci ad altre considerazioni di più estesa risonanza generale stimulate dal *corpus* degli scritti landolfiani sul "Mondo".

* * *

Se quella di Landolfi, come quella di Proust, è la critica "di un grande scrittore originale, libera da schemi oltreché in larga misura interessata, non sistematica per definizione [...]" con quel che segue citato in apertura, non per questo i brevi ma densi interventi su "Il Mondo" risultano privi di un forte impianto concettuale e conoscitivo, sempre illuminato da una peculiare intonazione e connotazione stilistica. Stesa in un linguaggio alto e sostenuto, elegante ed elaborato, ma alieno da ogni gergo tecnicistico, specialistico, pseudo-settoriale, la pagina landolfiana, dove non manca, tutt'altro, un'orma profonda dell'estetica crociana, già avvertita proprio nel citato frammento su Proust, con la fondamentale distinzione di poesia e non poesia ("di tutti i grandi poeti il Vigny è forse il più antipoetico, nel senso che (salvi proprio i suoi momenti migliori) non è difficile percepire nelle sue produzioni o una sorda polemica, o una tensione non esattamente poetica, o l'affiorare di elementi concettuali non bene epurati né del tutto risolti, e insomma alcunché di faticoso, quale si può avvertire nelle note comunque limpide di qualche tenore; i suoi canti più soavi (tra i più soavi della letteratura francese) non vanno sempre esenti da un tale sospetto di ostinazio-

¹² Lo studio più ampio e articolato in materia, a cui è obbligo rinviare, rimane quello di Oreste Macrì, *La poetica attraverso gli articoli critici*, nel volume dello stesso Tommaso Landolfi. *Narratore poeta critico artefice della lingua*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze 1990, pp. 107-130.

ne, quasi la volontà ci avesse una parte un po' troppo rilevante di contro alla libera ispirazione")¹³, si compiace talvolta di un cordiale, familiare e un po' insidioso ammicco al lettore, di espressioni di modestia non si sa quanto innocenti, di esternazioni riduttive e autolimitative che, apprezzabili per l'igienico invito a guardarsi dalla retorica, non devono essere accolte senza una analoga dose di ironia e di benevola intesa da parte del lettore stesso:

*Noi dunque preferiamo fornire qualche informazione alla buona sull'opera medesima [...].*¹⁴

*Ci si consenta per una volta di abbandonarci senza disegno al filo delle tumultuose e vivaci impressioni che la lettura di questo libro suscita.*¹⁵

Tutto, volendo, si potrà dire delle "cronache" letterarie di Landolfi, ma non certo che siano "senza disegno" e che forniscano soltanto "qualche informazione alla buona"! Ma vediamo ancora un interessante caso particolare:

*Chi si dà la pena di leggere le presenti cronache avrà certo notato che in genere noi evitiamo quanto è possibile il parlare di poesia. E ciò non per sfiducia verso questa suprema tra le forme di espressione letteraria, sibbene perché colla nostra poca esperienza ci siamo però avveduti che parlare di poesia vera è come voler setacciare l'acqua: il meglio passa tra le maglie, non diciamo di una recensione ma anche di scritti più impegnativi, e si perde chissà dove. Oppure, quando è necessario, ne parliamo in termini meramente storici e indicativi, esterni, al solo scopo di richiamare l'attenzione del lettore.*¹⁶

E questo detto da uno che, oltre a essere un impareggiabile traduttore di poesia, fu anche un valoroso poeta in proprio, pur con un esordio un po' tardivo (*Breve canzoniere*, 1971; *Viola di morte*, 1972; *Il tradimento*, 1977) che ne ha certo tardato il riconoscimento, troppo veemente permanendo la forza incantatoria del narratore (*Dialogo dei massimi sistemi*, 1937; *Il mar delle blatte e altre storie*, 1939; *La pietra lunare*, 1939; *La spada*, 1942; *Le due zitelle*, 1946; *Racconto d'autunno*, 1947; *Cancroregina*, 1950; ecc.) e del diarista ed elzevirista (*La bière du pêcheur*, 1953; *Se non la realtà*, 1960; *Rien va*, 1963; *Des mois*, 1967; *Un paniere di chiocciole*, 1968, ecc.)¹⁷.

Già si è ricordata l'insofferenza landolfiana verso la critica come genere letterario ancillare (quando non sia la creativa critica d'autore, come quel-

¹³ T.L. *De Vigny poeta e zelatore* (20-III-1956), in *Op. cit.*, pp. 285-86.

¹⁴ *Un antico canto epico* (30-III-1954), *ivi*, p. 62.

¹⁵ *La dolcezza di Van Gogh* (6-IV-1954), *ivi*, p. 66.

¹⁶ *Pasternak col batticuore* (15-X-1957), *ivi*, p. 400.

¹⁷ Landolfi pubblicò anche volumi di fiabe (*Il principe infelice*, 1943; *La raganella d'oro*, 1954) e significative opere teatrali (*Landolfo VI di Benevento*, 1959; *Scene della vita di Cagliostro*, 1963; *Faust* '67, 1969).

la proustiana per esempio) e verso i critici. Tuttavia l'onestà intellettuale del polemista non tarda a manifestarsi quando l'operosità di costoro (specie sotto il profilo filologico ed esegetico) meriti un franco e schietto apprezzamento, come nel segnalato caso di Vittorio Lugli, a cui possiamo aggiungere – tra gli altri – il consenso al lavoro di Luigi De Nardis:

*Donde poi l'importanza opportunamente concessa alle questioni tecniche e addirittura all'analisi dei testi, da cui il De Nardis si studia di cavare in primo luogo un senso logico. E Dio sa se con un tale poeta [Mallarmé] una tale semplicità e probità del critico sia ben accetta al lettore.*¹⁸

Nemico della pedanteria, dei luoghi comuni, delle etichette (il “cosiddetto decadentismo”)¹⁹, del linguaggio ipertecnicistico sconfinante nella mondanità culturalistica (“quel qualcosa (per tenere un linguaggio da caffè letterario) di surrealistico”)²⁰, esemplare è la lezione metodologica che, da scrittore, impartisce al critico Félicien Marceau, autore di un *Balzac et son monde* e reo a suo giudizio (probabilmente azzeccato) di astrattezza imprecisione superficialità, nell'articolo *Dissezione di Balzac*, da annoverare tra gli elaborati critici più convincenti e appassionati di Landolfi:

*Il ricorso a termini teorici vi è necessariamente costante, ed evidenti sono le intenzioni sistematiche del Marceau. Il che ci autorizza a rilevare intanto la sua deplorabile mancanza di metodo: per dirne una, è possibile davvero parlare di personaggi prescindendo dai temi? Che cosa sono i personaggi in Balzac e in tutti i grandi scrittori [...] se non temi incarnati? E a che cosa comunque debbono ridursi codesti personaggi del Marceau, avulsi dal loro contesto o limitati al loro contesto personale, se non a un arido elenco più atto a confondere le idee del lettore (se non altro attraverso l'insostenibile noia della lettura) che a schiarirglielie? E per converso a che cosa ridursi codesti temi del Marceau se non alle storie dei personaggi? Di più, la classificazione di essi adottata è del tutto esteriore e non ha nessun carattere di necessità; di qui il bisogno pel Marceau di classificazioni interne o accessorie, e un continuo interferire delle classi tra loro. [...]*²¹

* * *

Se – come si è potuto constatare – nella scelta degli autori trattati e nell'analisi delle opere loro o su di essi vertenti Landolfi esprime certamente, per via indiretta, la sua propria poetica, svelando modelli e archeti-

¹⁸ T.L., *Il nulla di Mallarmé* (16-VII-1957), in *Op. cit.*, p. 377.

¹⁹ *Il poeta in fuga* (3-IX-1957), *ivi*, p. 386.

²⁰ *Gogol' a Roma* (10-IX-1957), *ivi*, p. 393.

²¹ *Dissezione di Balzac* (9-VIII-1955), *ivi*, p. 236.

pi d'elezione, in alcuni casi particolarmente coinvolgenti ed invitanti si spinge oltre dichiarandola apertamente, questa poetica, quando l'occasione gli sia propizia, quando il tema l'argomento lo spunto glielo consenta, a lui che mai ha vergato saggi teorici, dichiarazioni programmatiche, lineamenti di estetica: e saranno allora indispensabili, tali eruzioni, per comprendere un pensiero quasi obbligato a esplicitarsi:

Lì dentro [in buona parte dell'odierna letteratura narrativa] [...] tutto ciò che ha sempre fatto il riscatto della letteratura, una aspirazione metafisica, il confronto con altre realtà, una nuova interpretazione della presente, l'oscuro segno, il simbolo, la violenta compromissione morale, e quella specie di furore che divina e predice, gettando ogni volta la realtà nel crogiuolo della speranza e del disgusto, ogni volta nella fiducia che la restituisca diversa e migliore, tutto ciò è in questa letteratura saggiamente abolito, dove al furore è sostituita la rassegnazione; è peraltro noto che la realtà non possa essere oggetto dell'arte, potendo e dovendo esserne lo strumento. Sicché, per tornare a noi, i romanzi di cui si parla sono quanto mai ben fatti... e quanto mai inutili.²²

Dove, descrivendo nelle prime linee, assolutamente autoreferenziali, i caratteri peculiari della propria opera – fondata sul senso del mistero, del soprareale, della percezione deformata della cosiddetta realtà, sulle “possibilità che la realtà nasconde”²³, sull'assurdo e sul paradosso come verità, sull'eccezionale come normale, sul rifiuto dell'ovvietà, sulla tensione a un “altrove” quale che sia –, si passa al già incontrato e onnipresente rifiuto del realismo in letteratura (se realismo, ancora una volta, significa “nuovo e decrepito naturalismo”)²⁴ per cadenzare sulla botta finale, riservata alla Sagan (destinataria prima del discorso) ma anche a molti narratori europei degli anni Cinquanta²⁵.

Va da sé che, per uno scrittore così ‘eccentrico’, pur se intellettualmente sempre leale e disposto a riconoscere il pregio, quando ci sia, anche di quanto è da lui remotissimo, l'immagine della propria poetica viene sostan-

²² *Perfezione e viltà* (21-XII-1954), *ivi*, p. 155.

²³ Alfonso Berardinelli, *La filosofia di Tommaso*, in “Il Sole/24 Ore – Domenica”, 2-XI-2008, p. 35, in margine al libro di Cristina Terrile, *L'arte del possibile: etos e poetica nell'opera di Tommaso Landolfi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, il più recente e corposo contributo sugli argomenti in questione.

²⁴ T.L., *Ibidem*.

²⁵ Con un'invasione di campo forse un po' forzata ed arbitraria (anche sotto il profilo concettuale), ci viene di pensare che, *mutatis mutandis*, si potrebbe far rientrare nella poetica di Landolfi quella sorta di ‘realismo’ che, nell'ambito delle arti figurative, Carlo Carrà rivendicava alla sua esperienza pittorica post-futurista e post-metafisica: “Per dimostrare che il nuovo realismo quale noi lo concepimmo non ha niente a che fare con la riproduzione camaleontica del vero [...] affermiamo che esso è condensazione spirituale degli aspetti naturali, che nascono e si risolvono compendosi in unità artistica” (ne “L'Ambrosiano”, 1° agosto 1925). A patto, naturalmente, che la “condensazione” spirituale sia da intendersi come una figurata estensione in campo artistico dell'omonimo processo simbolico psicoanalitico in virtù del quale un solo contenuto di coscienza manifesto può esprimere più contenuti latenti (con il che ci agganceremmo alle “possibilità” landolfiane celate dalla “realtà”).

zialmente a coincidere con l'idea generale di letteratura, come del resto apertamente confessato nelle righe appena citate. Ancora, recensendo il romanzo *Les racines du ciel* di Romain Gary, dopo averne denunciato la bruttezza sul piano strettamente artistico e la debolezza sul piano strutturale e compositivo, ribadisce:

Il problema letterario del Gary era delicato e semplice al tempo stesso: presentandoci figure viventi della libertà [gli elefanti sterminati in Africa], bisognava forse attenersi alla rappresentazione ed evitar di cadere in quelle astrazioni che in ultima analisi fanno del libro una specie di lungo libello o di lunga polemica, a sfondo malgrado tutto politico. Ma fa di peggio, il Gary, che a ciò magari è naturalmente portato (per essere a quanto pare un giramondo), ossia cade parallelamente nell'estremo opposto: nel documentario. E così forse si spiega anche la verbosità sua e (giacché ci siamo) d'un numero notevole di scrittori contemporanei; l'inesausto e affannato rigirare attorno a un argomento, la mancanza di scelta, la ostinata e uggiosa ispezione di tutti i possibili aspetti d'un problema o d'un oggetto qualsiasi. Non sarà dunque che egli e gli altri si fermano al di qua della letteratura e dicono tutto perché non sanno dire poco? Ma la letteratura non può servire a esprimere le proprie opinioni, né a combattere battaglie né a sostenere cause per quanto nobili, neppure a giustaporre e vagheggiare oggetti, né ad alcunché del genere: la letteratura è... la letteratura.²⁶

Quel che preme osservare è, ancora una volta, una crociana difesa della autonomia dell'arte (nella fattispecie l'arte letteraria) che nessuno scopo pratico, sociale o politico può o deve proporsi, limitandosi (si fa per dire...) a essere sé stessa, cioè a inventare, rappresentare e costituire in fine quel mondo "altro", alternativo, difforme, se mai parallelo alla "realtà" o a quella che si ritiene sia la realtà. Questa fede assoluta e pura nella letteratura come valore autonomo e totalmente autogiustificantesi nella sua essenza, trova spesso altre simili e vibranti affermazioni, spinte tranquillamente ai confini del paradosso, che tuttavia sappiamo, e non solo sul conto di Landolfi, rivelarsi un serbatoio di preziose verità:

Se da qualche cosa può esser diminuito un grande scrittore, è appunto da una tale fiducia in sé e, di riflesso, nell'umanità: per conto nostro ci ostiniamo a credere che il più bell'ornamento di qualsivoglia opera importante sia il senso, da parte dell'autore, non solo della sua inadeguatezza a ciò che bolliva in pentola, ma della sua inutilità pubblica.²⁷

²⁶ T.L., *La difesa degli elefanti* (26-III-1957), in *Op. cit.*, pp. 358-59.

²⁷ *Strategia di Proust* (15-III-1955), *ivi*, p. 187.

E ancora:

S'intende che gli scrittori pescano nella società come può pescare nell'acqua un corpo galleggiante, ma perché andarli a cercare e frugare proprio sotto la bagnasciuga (di ducesca memoria)? Rimane vero che società e buona letteratura hanno sempre fatto a pugni.²⁸

La polemica di Landolfi era in buona misura alimentata – al di là delle sue originarie e primigenie concezioni dell'arte e della cultura – dalla radicale avversione e dal reciso rifiuto nei confronti dell'*engagement* socio-politico proclamato con insistenza nel secondo dopoguerra specie dall'intellighènzia di Francia, nel quale scorgeva pericoli e insidie non indifferenti anche per le lettere italiane, già esposte, da un lato, alla massiccia penetrazione del virulento e soffocante iper-realismo (o tale ritenuto) della letteratura nord-americana, dall'altro alla sempre più temibile diffusione delle poetiche neorealiste (per la verità più afferenti al cinema che alla letteratura) legate alla pervasiva propagazione di un marxismo di non certo innocente strumentalizzazione gramsciana. Pertanto ai fautori di una letteratura utilitaristica e finalizzata, non solo in senso strettamente socio-politico e non senza ipocrisia ideologica ed etica, all'edificazione, alla consolazione, alla pietosa e zelante elevazione dell'anima dei propri simili – “codesti scrittori francesi e non francesi che della loro perfetta socialità si fanno addirittura un vanto, che non lasciano inutilizzato nulla di se stessi, degli altri e dell'universo, che fanno ordinatamente far posto nella loro vita al piacere, allo studio, alla speculazione, al peccato e alle lacrime sul peccato, soprattutto al lavoro (se non alla carriera), che si sentono parte viva e attiva dell'umana compagine, dell'umana cultura, che dividono le aspirazioni le gioie e le pene di umili e potenti, che amano la lettura e non provano disgusto per l'arte loro, tenendola anzi arra di dignità e salvezza [...]”²⁹ – il nostro scrittore oppone il Marchese di Sade o Proust, per far solo due nomi, ma innanzi tutti il suo venerato Čechov, perfetta incarnazione di quello che per lui ha da essere lo scrittore nella sua luce più limpida:

Gli altri uomini egregi ci trasmettono qualche gran verità religiosa, sociale o psicologica: lui no, e perfino se ne fa un vanto. Lui ride meno di quanto qua e là non voglia darci ad intendere, ma neppure prende le cose troppo di petto; se ha orrore di qualcosa è del salire in cattedra per ammaestrare i propri simili; non intende lasciarci norme per l'esistenza e neanche formulazioni astratte, non è fatto suo. Il fatto suo è la meschinità, e poi la grandezza, la bontà, in concreto e in atto, donde si guarda bene dal trarre conclusioni finali; lui adoratore della ragione non parla alla ragione; la sua verità è se mai una verità poetica.³⁰

²⁸ *I Goncourt senza follia* (19-IV-1955), *ivi*, p. 203.

²⁹ *Il confessionale di Julien Green* (29-III-1955), *ivi*, pp. 192-93.

³⁰ *Il mistero di Čechov* (12-IV-1955), *ivi*, p. 195.

Per ribadire e concludere:

*Nondimeno questo continuo superamento della ragione è appunto ciò che fa incomparabilmente libera la poesia di Čechov, e da questo continuo presente finiremo ugualmente con l'apprendere molto. Infine, noi potremmo ripetere qui quanto già altra volta ci capitò di dire, ossia che Čechov per venirci innanzi non ha veramente che il suo genio.*³¹

E da una concezione della letteratura come valore sublime e relativo a un tempo, aristocratico e insieme doloroso, quasi sacrale e pure miserevole (la letteratura è “uno stato, una condanna di disperazione, di solitudine, anche di vergogna, che desola l'esistenza e rende incerti dell'avvenire”)³² a un'idea generale di cultura il passo è breve. Ma sarà un'idea, quella di Landolfi, calato in tempi che non ama e che rifiuta, non poco amara e preoccupata quella che egli esprime negli anni del secondo dopoguerra – certo non solo, ma con accenti perentori e personali – nei confronti di una cultura europea e occidentale uscita dilaniata dalle ferite del conflitto e irresistibilmente incamminata, come fosse un riscatto dall'orrore o un traguardo di pacifica conquista, verso una sempre più opaca massificazione consumistica e un sempre più raggelante trionfo materialistico e tecnologico:

*[...] Donde la cieca e bestiale fede nei dati dell'esperienza, donde il fatto che, nella nuova civiltà quale si viene configurando, sia posta a contribuzione unicamente la natura fisica, donde accessoriamente le statistiche, la cibernetica, quella sciagurata concezione sociale che fa dell'economia in atto il motore della storia, e molte altre cose egualmente sciagurate [...]. L'esperienza è sempre stata la camicia di Nesso dello spirito, da lui abborrita come dall'uomo libero la schiavitù e tenuta per insopprimibile serva, anziché per signora: tutta la vera storia umana non è stata che un lungo sforzo inteso a superarla. [...] Che cosa opporre a questa invasione di roboti meccanici e umani?*³³

Appare chiaro che se ci si volesse rifare alla celeberrima distinzione operata da Thomas Mann all'inizio del secolo scorso, tra *Kultur* e *Zivilisation*, che (nelle parole dello scrittore tedesco) “non soltanto non sono la stessa cosa” ma “sono due cose opposte”, non sussisterebbe alcun dubbio sotto quale insegna collocare Landolfi. La cui proposta di difesa dalla meccanizzazione universale – certo utopica e ingenua se si vuole, grondante un umanesimo antico e atemporale, ma imperituro – non può essere che una:

³¹ *Ivi*, p. 196.

³² *Il confessionale di Julien Green*, cit., p. 193.

³³ *La civiltà dei robot* (21-IX-1954), *ivi*, pp. 131-133.

*La conoscenza deve tornare a essere di natura metafisica o, se si vuole, mistica. Ancora una volta, e come sempre, contro la nuova e primitiva barbarie la parola resta ai veri filosofi, e ai poeti.*³⁴

* * *

Con tali accenti di un profetismo grave ed ispirato, ma sprone a una battaglia allora già persa in partenza e che tuttavia l'uomo di cultura consapevole della sua missione non può rinunciare a combattere (senza per questo demonizzare a priori anche i meriti indiscutibili della *Zivilisation*), potremmo mettere punto al nostro discorso, di natura squisitamente letteraria, ma inevitabilmente attratto in una sfera di suprema moralità civile e culturale scaturente dalle meditate pagine di Landolfi sul "Mondo" pan-nunziano. Ma c'è una piega dell'animo e del credo landolfiani, ancora apprezzabile in quelle pagine, che riteniamo non ozioso segnalare a suggello di questo rapido sondaggio. Nei brani citati, ci siamo via via imbattuti in "figure viventi della libertà" (e si tratta di animali), nella "incomparabilmente libera" poesia di Čechov, nell'"uomo libero" che aborrisce la schiavitù: ecco, il richiamo della libertà – politica, morale, psicologica, artistica, estetica – è un filo conduttore o se si preferisce un basso continuo e ostinato che innerva e si propaga in varia misura nell'intero *corpus* degli scritti di cui andiamo discorrendo³⁵. Non si perde occasione, negli articoli di Landolfi, di menzionare questo supremo tra i valori umani, di ricordarlo commentarlo sviscerarlo instancabilmente, non appena un contesto lo consenta, uno spunto lo proponga; perché sta alla base di ogni nobile manifestazione umana (o anche ignobile), di ogni gesto o atto dell'uomo, di ogni sua creazione, quindi anche entro i confini della sacralizzata letteratura, oltre che nei risvolti della vita politica e della vita associata con cui tutti – anche i "letterati" in quanto persone – devono comunque fare i conti:

*Il Camus medesimo ha un po' sempre sentito il suo problema [...] come un problema di libertà [...]. Ma ci hanno tanto infarcito la testa con una libertà fatta di disciplina spirituale e di vigilie, di partecipazione alle altrui sofferenze, nonché alle altrui baggianate, e realizzata in seno alla società umana, che esso autore non aveva fin qui concesso la debita attenzione a un'altra specie di libertà, fatta invece di abbandono. La quale dopo tutto può anche essere tenuta per legittima se, sia pure indirettamente, aggiunge all'opera comune [...]. Libertà, diremo, fatta un po' più d'aria libera.*³⁶

³⁴ *Ivi*, p. 133.

³⁵ Circa Landolfi (Pico Farnese, Frosinone, 19-VIII-1908 – Roma, 8-VII-1979) "è controversa la notizia secondo la quale avrebbe scontato un periodo di detenzione per antifascismo alla fine degli anni Trenta. La sua ostilità verso la divulgazione delle proprie note biografiche fu infatti proverbiale, e si accentuò nel dopoguerra" (Sergio Calzone, *sub voce*, in *Storia della civiltà letteraria italiana. Dizionario. Cronologia*, Utet, Torino 1993, tomo I, p. 384). Dalla frequenza e dalla forza con le quali la penna dello scrittore indugia sul tema della libertà, saremmo propensi a credere che la notizia della sua detenzione corrisponda a verità.

³⁶ T.L., *L'inquieto Camus* (6-VII-1954), in *Op. cit.*, pp. 99-100.

Il Butler non manca di accennare, come anche fanno questi recenti autori, ai catastrofici rivolgimenti sociali e agli altri terribili effetti, tutti lesivi di ciò che si è convenuto chiamare l'umana dignità o libertà, cui uno sfrenato progresso meccanico dovrebbe menare.³⁷

E gli esempi potrebbero moltiplicarsi, anche laddove, come nell'ultimo caso citato, la trepidazione per le sorti della libertà va inestricabilmente congiunta (e non potrebbe essere diversamente) con quella per le sorti della cultura e della civiltà moderna *tout court*.

Ci piace, all'atto di congedarci da un collaboratore letterario de "Il Mondo" esemplare anche sotto il profilo dei sentimenti e degli ideali che animavano la testata, proporre un suo fiammeggiante inno alla libertà, un "grido del cuore" (per usare le sue stesse parole), che trae origine dalla colossale esperienza letteraria e umana (tutt'altro che priva di mende, da questo angolo visuale) di un gigante quale fu Victor Hugo, nel cuore di quel secolo, l'Ottocento, che ancora permetteva di respirare di vivere di agire (e anche di peccare) ardentemente e alla grande:

Su codesti barboni dell'Ottocento è facile esercitare la propria sufficienza. Eppure il senso di libertà che essi ci danno nel loro menomo scritto è ben più forte e corroborante di quello che ci viene da qualunque opera di questi visi glabri, tra cui i malfamati valori morali si son dissolti in edonismo o estetismo o sono stati lambiccati in una puntigliosa moralità, sedicente più sincera e più libera. E si domanda ora: la libertà di essi barboni non sarebbe condizionata, anzi resa possibile, appunto dalle loro incrollabili convinzioni morali, da quelle ferme e sicure credenze entro cui alla prima si direbbero prigionieri? Risponda se vuole il lettore; avverta ad ogni modo che in questa costrizione o disciplina generatrice di libertà e in questa apparente libertà generatrice di schiavitù e uggia non è da vedere un miracolo, sibbene una legge elementare dello spirito. A che cosa si creda può anche essere indifferente; ma credere a qualcosa, pare proprio non se ne possa fare a meno.³⁸

³⁷ *La civiltà dei robot*, cit., p. 130.

³⁸ *Il segreto del grand'uomo* (13-IV-1954), in *Op. cit.*, p. 75. Le epigrafi poste in esergo al presente articolo sono tratte da *Gogol' a Roma* dove, opportunamente contestualizzate, compaiono rispettivamente alle pp. 200 e 210. Se qualche lettore, forse non a torto, trovasse un po' eccessiva la lunghezza delle citazioni landolfiane nel corpo dell'articolo, ci permettiamo di replicare umilmente che, da un lato, abbiamo inteso fornire qualche campione di una prosa stilisticamente e concettualmente superba anche in ambito critico, dall'altro, abbiamo voluto attenerci scrupolosamente al modo di procedere del Maestro sulle colonne del "Mondo": "Documentare in qualche modo le nostre affermazioni? Citare? È nostra abitudine farlo piuttosto largamente" (*La dolcezza di Van Gogh*, cit., p. 69).

FILIPPO AMBROSINI

“QUALE DEI GOVERNI LIBERI MEGLIO CONVenga
ALLA FELICITÀ D'ITALIA?”

(UN CELEBRE CONCORSO TRA I PATRIOTI DI 200 ANNI FA
CHE MANTIENE UN INTERESSE ATTUALE)

La breve stagione delle riforme.

Alla fine del Settecento la penisola italiana presentava una società estremamente variegata, in cui le riforme della seconda metà del secolo avevano colpito molti privilegi dei ceti dominanti, senza però incidere in modo sostanziale sulle strutture politiche e sociali ormai arcaiche.

Avevano costituito un esperimento dei più fruttuosi, ma soltanto in alcuni Stati, e paradossalmente in quelli governati da dinastie straniere: – gli Asburgo nel Ducato di Mantova e Milano e nel Granducato di Toscana, e i Borboni nel Ducato di Parma e nel Regno di Napoli, ma soltanto a tratti – per opera di principi e ministri che leggevano gli enciclopedisti. Invece negli Stati più autenticamente italiani – il Regno di Sardegna, le repubbliche marinare e lo Stato della Chiesa – l'idea stessa di riforme sociali e politiche era stata respinta dai sovrani e i pochi illuministi erano stati dispersi e perseguitati. Inoltre era apparsa netta la distinzione tra i provvedimenti dei principi riformatori che non avevano concesso nulla di più di quanto fosse compatibile con il loro dominio assoluto, anzi soltanto quello che nei loro intendimenti poteva rafforzarlo, e la straordinaria ondata di pensiero dei filosofi, degli scienziati, dei giuristi e degli scrittori che avevano caratterizzato l'Illuminismo italiano.

I programmi di riforma erano stati calati dall'alto, come frutto di una cultura, per lo più astratta, che poco si curava delle necessità delle popolazioni, delle tremende condizioni di vita dei contadini e dei lavoratori manuali. E la loro stagione non era durata più di una trentina d'anni.

Tuttavia l'importanza delle riforme settecentesche era stata decisiva: era stato distrutto il monopolio della filosofia scolastica ed erano nate idee nuove: la critica storica, l'uguaglianza civile degli uomini, i principi di nazionalità, democrazia e unità politica. E negli anni che stavano per

sopraggiungere, noti ormai come il “triennio giacobino”, in molti uomini e donne queste si trasformarono in un sentimento e in una passione che prima non esistevano.

L'affermarsi di una cultura italiana, un timido ma crescente patriottismo, un diffuso progresso civile stavano creando uomini nuovi, colti, preparati ed entusiasti, che sembravano quasi aspettare i soldati napoleonici. E quando questi arrivarono, erano pronti a porsi come classe dirigente delle nuove repubbliche giacobine e ad esprimere un orgoglio nazionale fino ad allora sconosciuto.

Gli inaspettati rivolgimenti del 1796 e il dibattito sulla Repubblica lombarda.

Il 27 aprile 1796 i plenipotenziari del re di Sardegna, Vittorio Amedeo III, avevano firmato a Cherasco un armistizio con il generale Napoleone Bonaparte che sanciva la fine di una guerra con la Francia durata quasi quattro anni. Tre settimane dopo, il 15 maggio, Bonaparte era entrato trionfalmente a Milano, mentre il suo esercito cacciava quello austriaco in fuga oltre il Mincio ed entrava nel territorio della Repubblica di Venezia.

A Milano Bonaparte incontrò la prima vera grande città, la più importante d'Italia, e vi fu accolto come un liberatore. Per i milanesi l'arrivo del suo esercito fu una visione straordinaria e tale apparve la città ai vincitori stanchi e affamati. Il vincitore fu conquistato da un'atmosfera di entusiasmo, quale non si era atteso. Sostituì i sessanta decurioni (tutti appartenenti alla nobiltà e ostili perfino ai riformatori austriaci) con un consiglio di trenta cittadini illustri, tra cui Pietro Verri e Giuseppe Parini, ma il potere reale restò nelle mani del comandante delle truppe di stanza in Lombardia, affiancato da un'*Agenzia militare*, istituita il 19 maggio e composta da tre francesi.

Solo nell'unica istituzione libera, la Municipalità di Milano, di sedici membri presieduta da un sindaco, i giacobini potevano sedere e amministrare la loro città. Però i tentativi di trasformare questa in un organo politico furono frustrati dal comandante militare francese. Così cadde nel vuoto l'avvio di un progetto costituzionale per la Lombardia. L'atto più rivoluzionario fu l'invio a Parigi di una delegazione la quale chiese, inutilmente, la formazione di una repubblica democratica lombarda, sotto la protezione della Francia.

Il 26 agosto del 1796, dopo l'insurrezione di Reggio Emilia, il popolo lombardo poté fare un passo avanti verso l'autonomia politica con l'abolizione dell'*Agenzia militare* e l'istituzione dell'Amministrazione generale della Lombardia. Si costituiva così il primo governo civile formalmente autonomo, competente per tutta la regione. Nella sostanza la Lombardia era una repubblica con un proprio governo e un nucleo di esercito, la

legione lombarda, che per prima marciò contro i nemici dietro il nuovo vessillo tricolore. Ma non era un vero Stato, perché priva di riconoscimento giuridico, di rappresentanza internazionale, di costituzione e di istituzioni autonome; ed era sempre sottoposta alla tutela dei commissari e del generale francese che comandava la regione.

Se la realtà istituzionale era rimasta indefinita, nei fatti Milano divenne il centro di raccolta di tutti i patrioti italiani, fuggiti in esilio dalla repressione dei loro Stati. I primi ad arrivare erano stati i piemontesi, perseguitati fin dal 1794, poi incominciarono a giungere i meridionali, che nel 1796 costituirono una forte comunità. Fra essi: i napoletani Matteo Galdi, Flaminio Massa, Carlo Lauberg, Francesco Saverio Salfi, Andrea Vitaliani, Vincenzo Russo, Giuseppe Abamonti, il romano Enrico Michele L'Aurora e molti altri. In gran parte erano intellettuali, ma vi erano anche uomini d'azione, impazienti di accendere le rivoluzioni a casa loro. Costituirono il nucleo più puro della democrazia italiana: qui si consolidò il movimento giacobino italiano, qui si stabilì la migliore rete di comunicazione e di collegamento con i movimenti di tutte le regioni, qui nascevano i giornali più appassionati e carichi di entusiasmo. Poi giunsero quelli della Repubblica veneziana: Vincenzo Dandolo, Giuseppe Fantuzzi, Pietro Polfranceschi. Dalla Liguria arrivarono: i fratelli Giancarlo e Giambattista Serra, Gaspare Sauli.

I lombardi erano naturalmente in gran numero; oltre ai municipalisti, tra cui molti nobili progressisti come il conte Gaetano Porro, il marchese Francesco Vittorio Aymi, l'avvocato Giovambattista Sommariva, erano rappresentate tutte le categorie sociali e le più varie professioni: Carlo Bignami e Giacomo Ciani banchieri, Carlo Borella libraio, Carlo Prandina sensale, Francesco Buzzi oculista, Francesco Cattaneo medico, Giovanni Bazzoni droghiere, Pietro Fedele avvocato, Giuseppe Agnelli tipografo, Giovanni Rasori medico universitario, Gregorio Fontana matematico e moltissimi altri, tra cui numerosi esponenti del clero.

Erano gli "illuministi d'Europa" entrati in azione¹ per rivoluzionarla. La tradizione moderata dei Verri e degli illuministi lombardi aveva lasciato il posto a una più ampia corrente di pensiero democratico, dove gli intellettuali costituivano un folto nucleo. Da questo nascevano le motivazioni, gli ideali e i programmi politici, attraverso una produzione giornalistica e letteraria abbondante e significativa, ora in parte perduta. Era entusiastica e ingenua, uscita dal segreto delle cospirazioni per effondere alla luce del sole idee e sentimenti.

Il tema fondamentale era il dibattito sul futuro dell'Italia. La provenienza da tutte le regioni e la stessa mancanza di un assetto costituzionale nelle regioni liberate favoriva la discussione, non solo sulla formazione di una repubblica indipendente nei territori occupati dai francesi, ma sulla sua

¹ Delio Cantimori (a cura di), *Illuministi e giacobini*, in Mario Fubini (a cura di), *La cultura illuministica italiana*, Eri, Torino 1957, p. 263.

estensione attraverso un piano di trasformazione dei vecchi Stati italiani che coinvolgesse l'intera penisola. La diversità delle posizioni tenderà con il passare del tempo a creare un conflitto tra il partito moderato lombardo e i giacobini; il disaccordo stava nella convinzione giacobina che fosse necessario il consenso popolare, senza il quale nessuna repubblica avrebbe avuto la forza di sopravvivere. Per ottenere ciò era necessaria l'istruzione del popolo e la liquidazione di ogni discriminazione, il controllo popolare sulle istituzioni e la costruzione di una società più giusta. Ma la via per ottenere questi risultati era ancora a loro preclusa, perché i moderati vi si opponevano.

Il generale Bonaparte tendeva a porsi come arbitro tra i moderati e i repubblicani, sebbene palesemente le sue simpatie andassero ai primi. Da un lato, egli sentiva una forte simpatia per questa ricca regione italiana che aveva sottratto all'Austria, dove aveva celebrato i suoi trionfi militari e non era disposto a rinunciarvi con nessuna trattativa diplomatica. Contavano molto anche la lealtà e la fedeltà che i patrioti lombardi gli dimostrarono sempre, anche nei momenti in cui la sua sorte militare sembrava appesa a un filo. Dall'altro, egli e i suoi generali guardavano con sospetto questi intellettuali "patrioti" e cercavano di tenerli da parte il più possibile (e non era facile), arrivando al punto di farli arrestare, come faranno con Giovanni Ranza, con Carlo Salvador, con Enrico Michele L'Aurora e Giuseppe Gioanetti.

È probabile che nel fatale anno 1796, tra le continue minacce di invasione austriaca e di colpi di mano dei sovrani reazionari, non avesse una posizione definita, sull'aspirazione dei patrioti a una patria italiana unita, libera e indipendente, se pure si poneva il problema.

Un celebre concorso.

L'Amministrazione generale della Lombardia bandì il 29 settembre 1796, un Concorso pubblico dal titolo "*Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità d'Italia?*". Secondo alcune testimonianze attendibili questo era stato caldeggiato personalmente da Bonaparte, il quale ne seguì le vicende con interesse. Nelle parole stesse del bando si indicava che l'obiettivo era la *nazione italiana* e la lotta per cacciare i tiranni: "[...] Il primo nostro dovere nelle fortunate circostanze in cui ci troviamo, si è dunque quello di aprire agli ingegni italiani una vasta carriera, in cui trattando i grandi interessi dell'intera nazione rendino familiari al popolo gli eterni principi della Libertà e dell'Eguaglianza, gli facciano conoscere l'estensione de' suoi diritti, la facilità di rivendicarli, e gli possano a un tempo stesso indicare gli scogli in cui può inciampare chi passa dal servaggio alla Libertà. [...] E voi, che ancora gemete sotto il giogo dei tiranni, non vi sbigottite; avete tra le mani il mezzo più pronto per balzarli da' loro seggi usurpati; scrivete, mostrateli nudi al Popolo. E diverranno l'odio di tutte le Nazioni, fate conoscere a questo la sua forza, e sortirà dall'avvilimento in cui l'hanno gettata tanti

secoli di schiavitù [...]”

Il fatto che fosse scelta la forma del *concorso*, costituiva una novità assoluta per l'Italia e ne rivelava la matrice francese; con un linguaggio moderno si potrebbe parlare di una ricerca, sponsorizzata dal governo, come accadrà comunemente nel periodo napoleonico per i progetti urbanistici. L'espressione nazione italiana superava i particolarismi regionali molto vivi, costituiva un salto di qualità portando sul piano del dibattito politico pubblico quelle che fino ad allora erano state aspirazioni sentimentali e poetiche, più che argomentazioni concrete.

Un altro elemento di importanza fu la vasta risonanza e la risposta data da uomini che svolgeranno ruoli di primo piano nelle vicende dei governi italiani dei decenni successivi, fossero essi illuministi, giacobini o semplici patrioti.

Quasi tutti gli autori svilupparono il concetto, per la prima volta nella storia, di un governo italiano libero e democratico e nel trattarlo manifestarono un appassionato amore di patria, che può apparire al lettore moderno ingenuo e così lontano dallo scetticismo e dall'opportunismo oggi imperanti. Si può quindi identificare in tale documento una tappa fondamentale, la prima, del nostro riscatto nazionale. Emergevano: una profonda cultura e padronanza dei classici, grande lucidità di giudizio e una razionalità, che faranno di loro gli eredi degli illuministi italiani dei decenni precedenti e i padri dei patrioti romantici a cui dobbiamo il Risorgimento.

Veniva ripreso il tema della nascita di una Repubblica italiana indipendente, che era stato soprattutto elaborato dal gruppo di Filippo Buonarroti, nella breve vita della Repubblica di Oneglia del 1795. Sull'estensione di questa nuova Italia, su quali regioni avrebbero potuto partecipare, sulle caratteristiche del governo democratico e sulla forma istituzionale che avrebbe dovuto assumere non ci fu concordanza di vedute, e non poteva esserci, data la situazione da cui si partiva: l'estrema diversità rappresentata dai vari governi e le differenti propensioni di così numerosi concorrenti.

Furono presentate 57 dissertazioni, parte a stampa, parte manoscritte, provenienti da ogni parte d'Italia (7 piemontesi, 2 venete, 2 romane, 2 bolognesi, 3 napoletane, 2 toscane, 2 del Ducato di Parma, 1 da quello di Modena e tutte le altre lombarde) di cui 31 sono rimaste e sono state raccolte e pubblicate dallo storico Armando Saitta.² A queste lo studioso ha opportunamente aggiunto alcuni testi coevi, di cui non è sicuro il collegamento con tale Concorso, ma che rientrano perfettamente nel tema. Uno dei più rilevanti è un Manifesto alla città di Reggio per la convocazione di una Convenzione Nazionale, scritto in occasione della rivoluzione del 26 agosto in questa città, la prima in Italia a sollevarsi spontaneamente, da Michele L'Aurora, romano per metà avventuriero e per metà geniale patrio-

² Armando Saitta (a cura di), *Alle origini del Risorgimento: i testi di un "celebre" concorso*. 1796, voll. 3, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1964.

ta, giacobino unitario d'avanguardia: qui caldeggiava che fosse il popolo di questa città a convocare una Costituzione Nazionale di delegati da tutti gli Stati dell'Italia, anche di quelli non ancora liberi. Sarebbe stata questa Convenzione a risvegliare gli italiani che si sarebbero sollevati per cacciare i tiranni. Un altro è un Saggio sulle leggi fondamentali dell'Italia Libera, opuscolo scritto da Giuseppe Abamonti a nome anche degli altri redattori del "Giornale dei patrioti italiani", con i quali stava lavorando a un progetto di costituzione per la Lombardia.

Dopo alcuni mutamenti nella sua composizione, la giuria fu presieduta da Pietro Verri e il giorno 8 messidoro anno V della Repubblica francese (26 giugno 1797) attribuì il premio, consistente in una medaglia d'oro del valore di 200 zecchini, alla dissertazione n. 39, con il titolo *Omnia ad unum*, del piacentino Melchiorre Gioia, in quel momento rinchiuso nelle galere del duca di Parma, che uscirà sette mesi dopo, il 5 gennaio 1798 e riscuoterà il premio. Egli si distingueva per equilibrio e moderazione, chiamando "intorno alla repubblica tutta le classi della società colla voce dell'interesse e della ragione, senza urtare la vanità o inasprire il risentimento", rifiutando il piacere della vendetta e "conciliando alla critica credenza e autorità".

È la Francia amica o avversaria dell'indipendenza italiana? Quale costituzione?

Il punto centrale, contingente nella situazione del momento ma essenziale per ogni prospettiva futura, era il rapporto con la Francia (quella nazione che per tre volte, nel 1796, nel 1800 e nel 1859, caccerà l'esercito austriaco dalla Lombardia). La discussione sulla sua lealtà era per i patrioti di quel momento un tema che coinvolgeva i loro più profondi sentimenti. Diffusa era la convinzione che la liberazione dell'Italia era un fatto italiano e non francese e che, una volta eliminata l'occupazione austriaca, la Francia avrebbe riconosciuto agli italiani la loro piena libertà, accettando di stabilire con il nuovo Stato indipendente e repubblicano un trattato di amicizia e alleanza. Per il momento la guerra era in corso, la vittoria era ben lungi dall'essere assicurata e ogni risorsa doveva essere dedicata al raggiungimento degli obiettivi militari.

Le necessità della guerra rendevano ancora poco individuabile quale poteva essere la politica del Bonaparte; più evidente era invece quella del Direttorio di Parigi, nel suo egoismo nazionalistico e nella rapacità.

Il vincitore del concorso Melchiorre Gioia dimostrava fiducia nella Francia che, abbattendo la monarchia, si era dichiarata amica dei popoli, interessata a conservare la libertà che aveva promesso agli italiani, per la sua stessa gloria e per il vantaggio di essere circondata da repubbliche amiche. Analoga fiducia era espressa dal romano Giuseppe Lattanzi, noto come

il “galeotto di Nemi”, che si firmava Publicola Tiberino e considerava il governo francese l'unico legittimo e utile all'Europa, grazie alla sua Costituzione, e amico il suo popolo, il primo che, dopo aver combattuto per la propria indipendenza, aveva continuato ancora a battersi per la libertà dell'Italia. Si aspettava perciò la prossima convocazione di un'assemblea costituente per fondare nella penisola una vasta e possente repubblica. Anche Vincenzo Lancetti non manifestava alcun dubbio sulla promessa che al momento di firmare i trattati di pace con i suoi nemici la Repubblica francese avrebbe creato in Europa un nuovo popolo degno della sua amicizia. E così molti altri. Quanto queste manifestazioni di fiducia contenessero anche un auspicio o addirittura un tentativo di condizionare l'alleato, non è dato sapere.

Una articolata analisi storica della situazione italiana era fatta dall'esule napoletano Matteo Galdi, cospiratore con Filippo Buonarroti, e ritornato al seguito dell'armata napoleonica come battagliero giornalista, fondatore con il cognato Carlo Salvador del “Termometro politico della Lombardia”, sul quale gli esuli napoletani conducevano le loro veementi battaglie per l'indipendenza nazionale e gli attacchi contro il conservatorismo della Repubblica cispadana. Egli concludeva che “i popoli non si conquistano” e quelli che hanno eretto l'albero della libertà non devono essere abbandonati alla vendetta dei tiranni o scambiati per l'interesse della Francia, ma si deve costruire una libera e indipendente Repubblica lombarda alleata della Francia, sotto la sua protezione e infine “si faccia la Repubblica in Italia”. Sulle stesse posizioni erano diversi suoi compagni meridionali e il romagnolo Giuseppe Compagnoni, animatore della Repubblica cispadana, colui che aveva proposto l'adozione del vessillo tricolore come bandiera ufficiale. Galdi era forse il più coraggioso nel sostenere l'immensità del debito che i patrioti italiani avevano verso i francesi. Però saranno proprio i commissari francesi a far chiudere quel giornale nel 1798, dopo la partenza del Bonaparte.

L'opposizione alla Francia era, ovviamente, diffusa e ostinata tra tutti coloro che erano stati danneggiati o espropriati: la Chiesa, i sovrani spodestati o minacciati, larga parte della nobiltà e tutto l'universo dei servitori e “clienti” che ruotava loro intorno. Ma in questo Concorso affiorava anche un'opposizione di tipo ideologico.

Esponente di questa si può considerare Carlo Botta, esule dopo la congiura piemontese del 1794, medico nell'esercito napoleonico e, a quel tempo, ancora appartenente al giacobinismo italiano. La sua opinione, espressa in questa dissertazione, e poi ripresa e sostenuta in un crescendo di convinzione, era che in Italia sarebbe stato sufficiente proseguire sulla via delle riforme settecentesche e che gli effetti della brusca interruzione della loro naturale evoluzione, imposta con la violenza della Rivoluzione francese, erano dannosi e controproducenti. Nella sua *Storia d'Italia*, scritta molti anni dopo, riprenderà questi concetti, parlando di un'attiva oppo-

sizione alla presenza francese sotto forma di congiure, citandone due, la cosiddetta “lega nera”,³ che si sarebbe costituita verso la fine del 1796, quindi proprio nel tempo in cui si scrivevano gli elaborati per questo Concorso, e la “Società dei Raggi”,⁴ costituita due anni dopo, che avrebbe avuto la sede principale a Bologna e operato clandestinamente a Milano e in altre zone d’Italia per combattere sia i tedeschi sia i francesi, liberare l’Italia da tutti gli occupanti, superare il particolarismo e mirare all’unità nazionale.

Oppositore era anche il poeta Giovanni Fantoni, noto con lo pseudonimo di Labindo, che sarà poi arrestato dai francesi a Torino nella primavera del 1798 come sospetto di essere affiliato ai Raggi. Noi lo troviamo qui, autore di un contributo anonimo a questo Concorso, firmato *Un Italiano*. Anch’egli, ma in modo diverso dal Botta, dimostra fin da questo momento il suo scetticismo verso la Francia che “non permetterà mai accanto a lei una Repubblica talmente potente che possa divenire una rivale”. Questa tuttavia per scacciare dall’Italia la Casa d’Austria non ha altro mezzo che fondarvi una Repubblica nemica degli austriaci.

Questo dibattito assumeva un contenuto concreto quando si entrava nel merito del problema maggiore, cioè della costituzione da adottare, e in particolare se poteva essere quella dell’anno III in vigore in Francia in quel momento. Per i francesi, che si erano date le Costituzioni rivoluzionarie del 1791 e del 1793, aveva costituito un sensibile passo indietro, che aveva segnato la fine della Rivoluzione. Ma per gli ex sudditi dell’impero austriaco e del duca di Modena e per quelli ancora soggetti al dominio del re di Sardegna, della Repubblica di Venezia, del papa, era un fatto rivoluzionario, il capovolgimento di un mondo. E comunque equiparava l’Italia alla Francia.

Libertà, eguaglianza, rispetto dei diritti dell’uomo e della proprietà, libertà di pensiero e di culto, diritto positivo, democrazia nell’amministrazione della giustizia erano i traguardi ai quali nemmeno il più audace riformatore illuminista italiano aveva potuto aspirare. Questa Costituzione, sarà poi imposta dal Bonaparte alla Repubblica cisalpina, non nascendo quindi da un’assemblea costituente, bensì venendo “concessa” da chi aveva il potere (come, del resto, avverrà per lo Statuto di Carlo Alberto, che cinquant’anni dopo sarà salutato dalle acclamazioni popolari, e per tutte le altre carte costituzionali concesse dai sovrani d’Europa nell’Ottocento).

Coerentemente con le sue posizioni, Botta era anche contrario alla “servile imitazione” della Costituzione francese dell’anno III, perché non la riteneva adatta né alla Francia né all’Italia. Sosteneva invece la necessità nel fare le leggi di rispettare “il genio, la natura, le inclinazioni, le consuetudini, i piaceri, i capricci” differenti nelle varie nazioni. Questa tesi sarà ripresa da Cesare Balbo e darà luogo a una controversia vivace nell’Ottocento

³ Carlo Botta, *Storia d’Italia dal 1789 al 1814*, Italia 1824, tomo III, libro VIII, p. 6.

⁴ *Ivi*, tomo V, libro XIV, p. 65.

fino alla pressoché unanime conclusione degli storici moderni sull'innegabile importanza che la Rivoluzione francese ha avuto sul nostro Risorgimento nazionale.

Il carattere degli italiani era pure la preoccupazione che stava alla base della proposta costituzionale molto articolata di Vincenzo Lancetti, che appare originale e, in certa misura, ispirata a quella inglese non scritta. Nel contributo redatto in francese dal frate carmelitano Eustachio Delfini, originario di Torino, al momento ospite del monastero benedettino di Pavia, orripilato dagli eccessi dell'Inquisizione, il modello costituzionale migliore era invece quello federale della democratica Svizzera.

Giovanni Ristori, il principale forse dei giornalisti italiani nel momento di passaggio dal clima dell'illuminismo riformatore a quello del giacobinismo rivoluzionario, delineava i princìpi e le istituzioni della miglior Costituzione per gli italiani e non nascondeva di aver ripreso proprio quelli della Costituzione francese perché non vi è "altra Costituzione atta a conservare costantemente a un popolo libero i suoi diritti"; riconosceva anche che, secondo ragione, bisogna porre dei limiti al diritto di voto, adottando il sistema francese delle elezioni di secondo grado. Il suo timore era che la democrazia potesse trasformarsi in oligarchia o in tirannia. Analoga era la preoccupazione di Giuseppe Abamonti, autore di un progetto di Costituzione redatto con alcune modifiche sul modello di quella francese, da lui definita come il "codice sacro della nazione francese fondata sui diritti dell'uomo".

Libertà di coscienza e giudizio sulla Chiesa cattolica.

La soluzione costituzionale era naturalmente collegata al problema rappresentato dall'invadenza ecclesiastica. Su questo tema la concordanza era quasi completa, sia pure con diversa radicalità delle posizioni. Tra i diritti sanciti dalla Costituzione per tutti deve trovare posto la libertà di coscienza e di culto; proprio quello che la Chiesa cattolica ha sempre negato.

L'analisi di Ristori partiva dalla storia: "L'ambizione dei papi tendeva all'impero del mondo mediante l'impero delle opinioni. Dopo avere essi soppressa la facoltà di ragionare, altro non rimaneva, se non che tutti credessero, non già in Cristo, nel Vangelo e nella buona morale, ma nella loro infallibilità, nel loro primato morale, ed in un tutte quelle pretensioni a cui si oppone la Chiesa Gallicana". Dal terzo secolo, "dacché ebbero gratuiti i beni della terra dai buoni cristiani, e dagli empì moribondi, introdussero una gerarchia, non di ordine, ma di pomposo governo. Fu allora che divennero persecutori. Fu allora che persuasero furbescamente ad imbecilli Imperatori di annoverare i peccati nel codice penale dei delitti".

Tra questi ingenui Fantoni, dal canto suo, annoverava anche i liberatori: "Convien che i Francesi si persuadono che i preti e i re saranno sem-

pre i loro nemici e che uniti congiureranno sempre utilmente contro di essi finché non sorga in Italia una Repubblica, che con una virtuosa Costituzione faccia conoscere alle nazioni ch'esiste felicità sociale senza teocrazia".

Gli faceva eco lo scritto di un anonimo veronese, che gli studiosi non sono riusciti a identificare: "I papi, favorendo per molto tempo le usurpazioni dei tiranni, quasi sempre loro nipoti o parenti, furono costantemente avversi all'indipendenza delle repubbliche, e da Gregorio VII incominciata l'intrapresa di unire alla potestà ecclesiastica il dominio civile".

Nell'attenta e circospetta analisi di Matteo Galdi affioravano i dubbi e le previsioni, che purtroppo si avvereranno, sulla difficile sopravvivenza della Repubblica lombarda e i limiti che derivavano dalla stessa storia italiana: "Il pretismo e il fratismo, è ben vero, tendono continuamente nell'Italia ad ispirare l'ignoranza, la superstizione, e l'errore: ma ciò non fia meraviglia che si veggia in Italia, dove esiste piantato da 18 secoli l'albero della teocrazia".

Nell'edificio politico tracciato da Giuseppe Fantuzzi, figura luminosa del giacobinismo che, prima di essere un generale dell'esercito cisalpino, aveva messo la sua spada a servizio dell'indipendenza polacca, la religione doveva essere la "decorazione indispensabile che lo adorna e lo finisce", una religione nazionale. E proseguiva senza esitazioni: "Convien abolire l'iniquo, ed oscuro sistema che tanto ci ha flagellati. Noi non saremo mai liberi, fino a che resteremo cattolici. Libertà e cattolicesimo non possono restare uniti".

Per Melchiorre Gioia, che pure si distingueva per la sua moderazione e forse era stato premiato proprio per questa, "la pubblica opinione nomina tra i nemici della libertà il clero, dopo i monarchi e la nobiltà." Tuttavia, proprio per l'esempio della Francia lacerata dalle guerre intestine e dalle fazioni sanguinose provocate dalla *Costituzione civile del clero*, e dalla distruzione di oggetti del culto che il popolo considerava sacri, sconsigliava l'estremismo: "Non istendete dunque la mano al velo misterioso della superstizione, altrimenti ne vedrete sortire improvvisamente de' fulmini [...]. Facciamo tacere il risentimento del passato, non dimentichiamo che la nostra illuminata ragione è figlia d'un lungo studio penoso, ed allora compatiremo agevolmente quella schiera numerosa d'uomini che piega servilmente il collo al giogo de' pregiudizi più strani".

Nel campo opposto si faceva sentire invece la voce di un tal Giovan Battista di Codovilla, provincia di Voghera, Stato Sardo, che pareva sorgere dalla profondità del Concilio di Trento di duecento anni prima. Egli, partendo dai "giusti principi tendenti al commun bene e alla gloria della Repubblica", invitava "tutti i Cittadini a riguardarsi come una sola famiglia e come fratelli emulare le virtù umane e civili a vantaggio della Patria" e a questo fine dovevano scegliere come legislatore il Vangelo e come capo il "Vicario di Cristo, il vero unico interprete del Divin Legislatore, il mediatore gradito tra la Creatura e il Creatore, il pacificator del Cielo, [...] che dovrebbe sigillare il codice dell'italica repubblicana costituzione". E per

rendere questo conforme al genio puro di una Nazione Cristiana, “banditi sieno tutti dal seno di questa Repubblica li non cattolici Cristiani, li malcredenti caparbi inobbedienti”.

Unitarietà o federalismo.

Il carattere unificante di tutti i contributi che sono giunti fino a noi è la convinzione che il rimedio a tutti i mali poteva raggiungersi solo con uno Stato unificato, democratico e indipendente. Ma essere patrioti in Italia e aspirare a ciò non significava necessariamente che questo Stato dovesse essere unitario, per la costruzione del quale quasi tutte le dinastie regnanti avrebbero dovuto essere eliminate, prospettiva difficile da realizzare. Il passaggio da un'idea di unità nazionale puramente letteraria a un programma politico unitario, poteva comportare ragionevolmente il percorso attraverso uno Stato federale. L'obiettivo più limitato, costituito da una federazione di Stati, era considerato quindi realistico, rispettoso delle profonde differenze esistenti tra le varie regioni e nasceva come difesa delle autonomie regionali, e addirittura cittadine, soprattutto nell'ambiente moderato.

Giuseppe Fantuzzi proponeva una soluzione in base alla quale “l'Italia costituita sulla base della libertà ed eguaglianza, formerà una Repubblica, unica, sola, ed indivisibile. Affine poi che venga saviamente governata, verrà distinta in dieci Parziali Repubbliche, ed in esse istituiti dieci eguali Senati”. Il compromesso diventava in realtà complicato, in quanto per mantenere l'unità questi dovranno venire concentrati nell'alto consiglio nazionale, detto il Consiglio dei Saggi, con potere esecutivo ma non legislativo. Le leggi fondamentali, civili, criminali e di polizia, pesi misure, monete ecc., saranno invece eguali per tutta la Repubblica.

L'abate vercellese Giovanni Antonio Ranza, il giacobino più focoso, radicale irrequieto, intriso di un misticismo rivoluzionario, nemico irriducibile dei tiranni e sensibile ai drammi dei patrioti perseguitati, affermava di desiderare ardentemente, al pari di ogni altro italiano, unità di governo repubblicano, ma “siccome l'Italia è divisa da molti secoli in domini, e costumi, e dialetti, ed interessi diversi; non è ora possibile di darle una forma di governo unica. Adunque adotteremo l'unità del governo federativo degli Stati Uniti d'America e dei Cantoni svizzeri, ad onta dello spauracchio degli imbecilli chiamato federalismo; organizzandolo in undici Repubbliche federate” adunate in una Convenzione Nazionale, ma ognuna con propria costituzione. Gli undici Stati liberi d'Italia si contrapporrebbero quindi in modo originale “alla moda venuta di Francia per imitare quel gran corpo, che era già uno e indiviso da molti secoli”.

Il particolarismo arrivava fino al punto di prevedere, come in una dissertazione restata anonima, di ipotizzare l'autonomia di ciascuna città che, resa libera col rispettivo suo territorio, formi un dipartimento, e tutte fede-

rate, la Repubblica d'Italia,

Sul versante unitario stava la convinzione che solo la nascita di una unica repubblica avrebbe potuto dare sopravvivenza ed espansione al movimento e l'unica concreta possibilità di difesa militare, con o senza i francesi. A questo fine sarebbe stato necessario coinvolgere anche le regioni centrali e meridionali, e questo era il disegno sostenuto da gran parte dei fuoriusciti napoletani.

Tra costoro, Matteo Galdi, che individuava nell'Olanda, dove nascerà la Repubblica Batava sotto la protezione di quella francese, il modello più adatto all'Italia, enumerava i mali che poteva produrre il federalismo in Italia, esasperando le divisioni e le dispute tra i diversi Stati che ne avrebbero aumentate le debolezze, aprendo la strada al dispotismo. Ancora più drastica era l'opinione di Ristori, che vedeva nella confederazione di tante piccole repubbliche una possibilità di azione lenta e macchinosa che sarebbe sfociata "nel demone della discordia", e di Lancetti, secondo cui l'Unità e l'Indivisibilità devono formare il fondamento principale del governo. Su queste posizioni erano più di metà dei partecipanti.

L'attribuzione del premio a Melchiorre Gioia fu significativa degli orientamenti dominanti. Egli, infatti, vedeva nella repubblica unitaria la sola possibilità che il popolo italiano aveva di risollevarsi dall'abiezione, per il rifiorire degli studi e dei commerci, l'abolizione delle divisioni tra nobili e popolo e delle rivalità regionali. Nella sua dissertazione analizzava a fondo il federalismo mettendone in luce gli inconvenienti e affermava con forza che essendo l'Italia "fortemente accessibile quasi da tutte le parti ai nemici esteri, conviene darle quel governo che può opporre la massima resistenza all'invasione; ora questo è assolutamente la repubblica una e indivisibile: *vis unita fortior*".

Sono stati qui citati in forma sintetica i punti salienti di alcune delle più interessanti dissertazioni presentate, la cui ricchezza dell'analisi e ampiezza delle considerazioni e proposte riguardavano la prospettiva di una nuova vita democratica, mai immaginata prima, e che la sorte non consentirà di godere a lungo a questi nostri generosi antenati.

Per gli storici successivi e per noi stessi "le risposte a tale concorso costituiscono un documento di fondamentale importanza per lo studio dell'ideologia politica del triennio rivoluzionario in Italia e della genesi dei partiti politici; come quello che ci dà, in un momento preciso e cruciale della storia d'Italia, all'alba della libertà politica, un quadro abbastanza lineare, nella sua prospettiva ideologica, delle posizioni mentali e culturali degli italiani di fronte al corso storico aperto dalla conquista francese e ai problemi di carattere costituzionale e di politica sociale che la nascente società democratica e liberale era chiamata ad affrontare".⁵

⁵ Carlo Zaghi, *L'Italia giacobina*, Utet Libreria, Torino 1989, p.134.

ALDO A. MOLA

RIFLESSIONI STORICHE SU CAPORETTO

Caporetto suona come una maledizione. Sin dal 1859 Friedrich Engels, autore con Karl Marx del *Manifesto del Partito comunista*, lo indicò quale punto di sfondamento del fronte italiano da parte degli Austriaci.

Tra il 23 e il 26 ottobre 1917, dopo due anni e cinque mesi di una guerra in cui era entrata convinta che durasse poche settimane, l'Italia vi venne pesantemente battuta. Gli austro-germanici lanciarono un'offensiva (da tempo prevedibile) che sfondò il fronte e causò 30.000 morti, 300.000 prigionieri, 300.000 dispersi, lasciò in mano nemica 5.000 pezzi d'artiglieria e magazzini stracolmi.

Mentre gli italiani arretravano sulla destra del Piave, il presidente del Consiglio, Paolo Boselli, fu sostituito da Vittorio Emanuele Orlando, già ministro dell'Interno, accusato di non aver sorretto l'esercito. Pressato dagli Alleati (britannici, francesi, statunitensi), il nuovo governo sostituì il comandante supremo Luigi Cadorna (che in un improvvido bollettino di guerra aveva addebitato la sconfitta a viltà della truppa) con Armando Diaz e nominò suo vice Pietro Badoglio (poi accusato di tradimento perché i suoi cannoni non avevano sparato). L'8 novembre a Peschiera Vittorio Emanuele III assicurò che l'Italia avrebbe reagito. Così avvenne. Il Paese si risollevò e un anno dopo vinse a Vittorio Veneto; ma durante la riscossa politici e militari si fecero tutto il male possibile.

Il 12 gennaio 1918 venne istituita una Commissione amministrativa di inchiesta "sul ripiegamento dall'Isonzo al Piave" detta "su Caporetto". Formata da quattro militari e tre politici, tra i quali il socialista interventista e massone Orazio Raimondo, essa venne presieduta dall'ammiraglio Carlo Caneva, a suo tempo rimosso da Giolitti perché scarsamente incisivo nella guerra di Libia. Tra il 15 febbraio 1918 e il 25 giugno 1919 la Commissione raccolse mille testimonianze e relazioni. I suoi atti vennero sintetizzati in corposi volumi.

Le sue risultanze furono severe. Cadorna venne accusato di “applicare esecuzioni sommarie non sempre giustificate” (e di gravi arbitrii). Il generale Luigi Capello, comandante della Seconda Armata, quella che aveva ceduto, venne bollato per “prodigalità di sangue sproporzionata ai risultati”: un “macellaio”, insomma. La Commissione insinuò che papa Benedetto XV avesse sabotato la resistenza dell’Italia. Esaltò invece il nemico, “geniale, arditissimo”.

Nell’insieme essa mise alla gogna gli Alti Comandi, scaricando sui militari l’ira di neutralisti e interventisti delusi (mentre il quotidiano socialista “Avanti!” metteva sotto accusa “la borghesia”, il “Corriere della Sera” replicava che “chi è contro la guerra è contro la Patria” e il razzista Giovanni Preziosi denunciava la “degenerazione parlamentare”).

Conclusione? I generali Cadorna, Capello, Porro e Cavaciocchi furono messi a riposo, altri tre furono dichiarati “a disposizione”. Se la cavò Badoglio, non perché massone, come è stato detto troppe volte senza prove, ma perché era il numero due dell’Esercito. Colpirlo significava mettere in discussione Diaz e lambire il Re. Badoglio, dunque, fu più fortunato che abile.

Anche per via delle nubi addensate dalla Commissione d’inchiesta Caporetto divenne un grano del lungo rosario delle sconfitte: Custoza e Novara (1848-1849), ancora Custoza e Lissa (1866), Adua (1896), dimentico che da ogni battaglia perduta l’Italia aveva saputo riprendersi. Proprio come accadde con la Battaglia del Solstizio e con Vittorio Veneto che segnò il trionfo dell’Esercito italiano su quelli austro-ungarico e germanico che a Caporetto aveva sfondato, forte di truppe scelte guidate da giovani ufficiali quali Erwin Rommel e di reparti composti prevalentemente da croati e sloveni.

Subito dopo la pubblicazione degli Atti della Commissione (anticipata da indiscrezioni sui quotidiani), Gabriele d’Annunzio intraprese la marcia di Ronchi su Fiume: rivolta militare che precorse la marcia su Roma. Nella speranza di essere riabilitati, generali silurati come Luigi Capello si accodarono a Mussolini.

Non risponde al vero che sino a opere recenti non si sapesse di esecuzioni sommarie, decimazioni, degli “effetti collaterali” della guerra, della sorte dei profughi dopo Caporetto...: di tutto già aveva scritto la citata Commissione d’inchiesta i cui Atti vennero approntati “sotto l’assillo di altrui ansiosissima impellente pressione”, da un militare e studioso di grandissima levatura morale e intellettuale, il colonnello di Stato Maggiore Fulvio Zugaro, autore di *Il costo della guerra italiana. Contributo alla storia economica della guerra mondiale*, Stabilimento tipografico per l’amministrazione della guerra, Roma 1921.

MARCELLO PERA

ALLE ORIGINI DEL LIBERALISMO.
A PROPOSITO DI PANNUNZIO E TOCQUEVILLE*

In memoriam Francesco Barone

Precisazioni.

Antepongo due precisazioni sul titolo e sul tema. La prima riguarda il riferimento “alle origini”. Non prendo l’espressione in senso storico, bensì in quello concettuale. “Alle origini” sta qui per “alla base”, “al fondamento”. La questione che mi interessa sollevare è perciò di dottrina, di filosofia, non di storia, anche se la storia ne offre una comprensione e ricostruzione. Si tratta di questo: su che cosa si fonda o come si giustifica il liberalismo? Benché oggi vi sia persino chi nega che la domanda abbia senso o possa ricevere una qualche risposta sensata, io penso invece che si tratti di un problema genuino, sia teorico che politico. Penso anche di più: che sia un problema che riguarda la sopravvivenza della nostra civiltà.

La seconda precisazione riguarda l’“a proposito”. Qui il riferimento è, ovviamente, all’unico scritto in forma di saggio pubblicato da Mario Pannunzio, cioè *Le passioni di Tocqueville*¹. Ma con “a proposito” non intendo riferirmi ad uno “spunto” o “occasione” o “circostanza celebrativa”. Intendo qualcosa di meno estrinseco: si tratta di cogliere un tema non meramente biografico ma concettuale o, se biografico, relativo alla biografia della nostra nazione, in particolare quella parte di essa che, come

* Testo della *Lectio Magistralis* tenuta nell’Aula Magna dell’Università di Torino l’11 febbraio 2008 su invito del Centro “Pannunzio”.

¹ Per il testo, con la sigla *PT*, mi riferirò a quello pubblicato in M. Pannunzio, *L’estremista moderato*, a cura di C. De Michelis, Marsilio, Venezia 1993 (pp. 309-34), che è l’antologia più completa degli scritti di Pannunzio. Originariamente, il saggio era uscito sulla rivista “XX secolo. Quaderni di letteratura”, 1943, 2, pp.49-74 e ripubblicato in “Poesia e verità”, 1945, 1, pp. 68-87. Prima della ristampa nell’antologia curata da De Michelis, il saggio di Pannunzio era stato pubblicato, in occasione della sua morte, su “Il Mulino”, 1968, XVII, 188, 6, pp. 498-520, con una breve ma riconoscente e commovente introduzione di N. Matteucci. In séguito, il saggio è stato pubblicato anche dal Centro “Pannunzio” di Torino nel 1989, con una introduzione e ricostruzione di P.F. Quaglieni.

Pannunzio e il cenacolo prestigioso del “Mondo”, si è richiamata al liberalismo. Ciò che mi pare importante comprendere è perché il liberale Pannunzio abbia sentito il bisogno di riferirsi al liberale Tocqueville, in quali termini, per quali obiettivi, e con quali esiti. E perché, come io credo e spero, quel riferimento abbia un valore anche per noi oggi.

Comincio con lo scorrere il saggio di Pannunzio. È stato detto più volte che nel ritratto che egli fece di Tocqueville introdusse, in forma non troppo mascherata, alcuni tratti di sé medesimo. Effettivamente, è una sorta di autobiografia scritta *aliena facundia*, che parla di casa propria per bocca altrui. Ci sono dei brani in quello scritto che suonerebbero altrettanto bene se l'occorrenza “Tocqueville” fosse sostituita con quella “Pannunzio”. Ad esempio, quando Pannunzio scrive di “orgoglio, ambizione, amore della libertà” (PT, 313) come le tre passioni di Tocqueville, parla delle proprie stesse passioni. Quando scrive che “il fatto di appartenere ad un antico casato gli dà quasi il senso di maggiori doveri e di più gravosi obblighi” (PT, 313), è la sua stessa appartenenza sociale con la sua stessa missione intellettuale che traspare nettamente. Quando scrive che Tocqueville “sta a una certa distanza, e guarda con occhi cupi” (PT, 316), quella distanza e quegli occhi sono i suoi. E quando cita quell'appunto² in cui Tocqueville scrive: “Per le istituzioni democratiche ho un gusto di testa, ma sono aristocratico per istinto” (PT, 330), di nuovo il gusto e l'istinto sono quelli dello stesso Pannunzio.

Naturalmente, Pannunzio non manca di soffermarsi sul tema politico principale di tutta la riflessione di Tocqueville. Egli scrive:

Nel sistema politico di Tocqueville c'è un'idea fondamentale, una “pensée mère”, com'egli dice, che l'affascina, e insieme gli toglie il respiro. Quest'idea la ritroviamo nella Democrazia in America e nell'Antico Regime, nelle memorie, nei discorsi politici, nella corrispondenza. Gli uomini, egli proclama, si avviano irresistibilmente verso la democrazia e nello stesso tempo verso l'uguaglianza delle condizioni. Occorre che la democrazia non uccida la libertà, se si vuole che gli uomini non cadano nelle spire di un despotismo organizzato e snervante. Su quest'idea si direbbe che Tocqueville fonda la missione della propria vita (PT, 317).

E molto acutamente Pannunzio coglie anche il metodo di Tocqueville. Scrive:

L'America interessa Tocqueville soltanto come pietra di paragone: è il più grande laboratorio dove si sperimenta il nuovo ritrovato, la democrazia [...] Si direbbe che Tocqueville abbia voluto scrivere un

² Cfr. A. de Tocqueville, *Scritti, note e discorsi politici (1839-1852)*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 13.

compendio di geometria, non un libro di politica [...]. Lo scrittore ama la dimostrazione per se stessa [...]. È insomma una passione che potremmo chiamare 'deduttiva', se questa parola non invitasse a scambiare un sentimento veemente con una tranquilla capacità di riflessione formale (PT, 318 e 319)³.

E però, arrivati a questo punto, si avverte qualcosa di simile ad una sospensione. Individuata l'idea madre di Tocqueville, indicato il suo metodo, descritto il suo esperimento, è come se l'esito di quell'esperimento interessasse poco a Pannunzio, quasi fosse scontato che la particolare soluzione avanzata da Tocqueville non potesse funzionare o non potesse più funzionare o non avesse più interesse.

Due circostanze sembrano confermare questa impressione. La prima riguarda la cifra complessiva che, nello scritto, Pannunzio attribuisce a Tocqueville. Più che un analista, lo considera un moralista e, commenta, "i moralisti, come gli uomini di religione, fermi a indagare le ragioni eterne del cuore, sono inclinati a considerare immobile la realtà, a guardarla un po' troppo dall'alto" (PT, 324). Perciò, per Pannunzio, Tocqueville risulta più efficace come scrittore che come teorico. "Se noi oggi leggiamo Tocqueville con ammirazione, per non dire con meraviglia, ciò avviene perché le virtù dello scrittore sopravvivono, non solo, ma danno una singolare attualità perfino a questioni che se no sarebbero rimaste per sempre legate al loro tempo" (PT, 333). Le virtù dell'analista e del teorico, allora, non sopravvivono?

La seconda circostanza riguarda proprio la religione. Nelle 24 pagine del saggio nella ristampa del 1968 (25 nella prima edizione del 1943 sulla rivista "XX secolo"), Pannunzio la menziona sbrigativamente, e quasi a denunciare un limite di Tocqueville: "Nella religione non cerca una risposta a dubbi ultramondani [...] non indaga le corrispondenze e le antinomie tra fede e ragione [...] s'interessa dell'aspetto sociale del Cristianesimo e vuol immaginare la Chiesa capace di accogliere le dottrine liberali" (PT, 325). Manca l'esplicito rimprovero simmetrico – quello di voler conciliare il liberalismo (e la democrazia) con la religione – ma, implicitamente, sembra di coglierlo nel tono severo di Pannunzio. Praticamente nulla egli dice del peso sociale che Tocqueville attribuiva alla religione e del ruolo che essa ha nel suo esperimento americano. Né, soprattutto, del suo tentativo di innestare il cristianesimo nel liberalismo (o questo in quello), che è cosa assai diversa dall'invitare la Chiesa ad accettare le teorie liberali.

Se questa non è una lacuna del saggio, è certamente una scarsa attenzione o una sottovalutazione o una voluta diminuzione d'importanza⁴.

³ Sul metodo di Tocqueville, a conferma della tesi di Pannunzio, cfr. ora J.T. Schleifer, *Tocqueville's "Democracy in America" Reconsidered*, in *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 122: "La caratteristica più sorprendente fu che Tocqueville pensava in modo molto deduttivo e sillogistico". Di "carattere un po' astratto e deduttivo" di Tocqueville aveva già parlato G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1925, p. 203.

⁴ Su questo punto Pannunzio aveva illustri predecessori. Nessuno dei maggiori storici e teorici italiani del

Comunque sia, non fa piena giustizia a Tocqueville. Perché? Forse perché Pannunzio pensava che la libertà basta solo a se stessa? Forse perché la riteneva solo una passione morale? Forse perché era convinto che, anche quando questa passione si spegne, come era spenta nel momento buio e tragico in cui Pannunzio scriveva il suo saggio, essa comunque risorge poiché, alla maniera indicata da Benedetto Croce, è sempre all'opera come una Provvidenza laica? O forse proprio perché Pannunzio era un laico e, così come gli uomini di religione guardano dall'alto, all'astratto, com'egli diceva, i laici invece guardano in basso, al concreto?

Prima di congetturare una risposta, poiché il problema non riguarda solo Pannunzio ma anche noi oggi che ne abbiamo apprezzato l'opera, cerchiamo di capire l'esperimento di Tocqueville. Il modo migliore è di ripeterlo.

Il problema di Tocqueville.

È noto che, per fare un esperimento, occorrono tre elementi: un problema, una ipotesi di soluzione, delle prove empiriche che confermino o confutino l'ipotesi. Se l'esperimento è sociale, le prove empiriche sono naturalmente analisi, documentazione e ricostruzione storica e sociologica. E se il problema è politico, l'ipotesi è un corso di azione, un suggerimento, una proposta. Entrambi erano i casi di Tocqueville.

Cominciamo dal problema, e limitiamoci alla *Democrazia in America*, in cui Tocqueville lo enuncia. Con le parole di Pannunzio, lo si può formulare così: come mantenere la libertà al tempo della democrazia che

liberalismo che si erano occupati di Tocqueville prima di lui aveva dato particolare importanza al ruolo della religione nel pensatore francese, da G. De Ruggiero (*Storia del liberalismo europeo*, cit.), a G. Candeloro (Introduzione alla *Democrazia in America*, Cappelli, Bologna 1932), a G. Mosca (*Storia delle dottrine politiche*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1933), a B. Croce (*Intorno a Tocqueville*, in "La Critica", 1943, poi in *Scritti e discorsi politici*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1963, vol.I). Una eccezione fu il conciso giudizio di F. Battaglia, *Tocqueville*, in *Dizionario di politica*, 4 voll., Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1940, vol. IV, pp.463-64.

Quanto ai giudizi, non furono benevoli. Candeloro sollevò contro Tocqueville varie obiezioni, a cominciare da quella di essere "portato a generalizzare e a semplificare tutto" (*Op. cit.*, p.XVI), per finire con quella di voler "trasferire la soluzione data al problema religioso da un paese protestante in un paese cattolico" (p.II). Mosca liquidò la *Democrazia* come un "libro sorpassato" (*Op. cit.*, p.291). E Croce, come sempre gli accadeva quando si imbatteva in un pensatore che parlava di libertà al singolare e in concreto, scrisse che "il punto debole" di Tocqueville era quello di "sconoscere l'effettivo processo della libertà" (*Op. cit.*, p.118). Solo Omodeo si mostrò simpatetico con la impostazione di Tocqueville, e ne accostò il "problema metapolitico" a quello di Cavour. Cfr. A. Omodeo, *Il conte di Cavour e la questione romana* (1930) e *Per l'interpretazione del pensiero d'Alexis de Tocqueville* (1933) (entrambi in A. Omodeo, *Difesa del Risorgimento*, Einaudi, Torino 1951) e Introduzione a C. Benso di Cavour, *Discorsi parlamentari*, Vol.I, La Nuova Italia, Firenze 1932. Sulla importanza del pensiero di Tocqueville per Cavour, cfr. R. Romeo, *Cavour e il suo tempo (1810-1842)*, Laterza, Bari 1969, capp.VI e VII. Ma né Cavour né, ancor meno, il suo più acuto biografo e storico, si soffermarono sul nesso liberalismo-religione in Tocqueville.

Tutta la vicenda ha un predecessore illustre. J.S. Mill, forse il più prestigioso interprete di Tocqueville, nelle due lunghissime recensioni che egli fece della prima e seconda *Democrazia* ("London Review", 1835-36 e "Edinburg Review", 1840) non riuscì neppure a trovare uno spazio per la parola "religione", come se essa fosse estranea al pensiero di Tocqueville. Per la seconda recensione, cfr. J.S. Mill, *Sulla "Democrazia in America" di Tocqueville*, trad. it., Guida Editori, Napoli 1971, con una Introduzione di D. Cofrancesco, esauriente per il quadro storico e di dottrina.

avanza (e, aggiungiamo, del socialismo che spunta). Oppure così: come evitare di cadere dalla Scilla del dispotismo alla Cariddi dell'anarchia o anche solo della "tirannide della maggioranza". Oppure ancora, in termini più generali, così: come mantenere cittadini liberi e uguali uniti in una società democratica e fedeli alle sue istituzioni. Possiamo chiamarlo il *problema della lealtà liberale*⁵, per indicare, appunto, il problema di come si possa essere leali o fedeli ad una società liberale in condizioni di pluralismo e di democrazia.

Tocqueville formulò questo problema in modo tale che la domanda conteneva già una risposta. Le sue parole sono:

Come la società potrebbe non correre il rischio di perire, se, mentre il legame politico si allenta, il legame morale non si restringe? E che fare di un popolo padrone di se stesso, se non è sottomesso a Dio? (DA, p. 348)⁶.

Si osservi che il problema di Tocqueville, compresa la sua soluzione implicita, era anche quello dei Padri della Costituzione americana. Ne richiamo uno. Nelle sue *Note sullo Stato della Virginia*, comparse per la prima volta a Parigi nel 1784, Thomas Jefferson – proprio quello del celebre "muro di separazione" – lo sollevò quasi negli stessi termini:

Si può dire che le libertà di una nazione sono al sicuro se ne viene rimossa l'unica base solida, cioè il convincimento nella mente del popolo che queste libertà sono un dono di Dio? E che non si possono violare se non provocando la sua collera?⁷

Si osservi anche che questo stesso problema, quasi con le stesse parole, era alle origini delle preoccupazioni di un altro grande liberale, I. Kant. Una decina di anni dopo lo scritto di Jefferson, nella *Pace perpetua* del 1795, Kant, sapendo che gli uomini non sono angeli, bensì, assieme, sono "un popolo di diavoli"⁸, scrisse:

Il problema si riduce a questo: come ordinare una moltitudine di esseri ragionevoli, che desiderano tutti assieme di sottoporsi per la loro conservazione a pubbliche leggi, alle quali ognuno nel segreto del suo animo tende a sottrarsi, e come dare a esseri di questa sorta

⁵ Così l'ho chiamato in M. Pera, *Liberalism, the Loyalty Problem, and the 'Gift of God'*, di prossima pubblicazione.

⁶ Qui e in séguito, con la sigla DA mi riferisco a *La democrazia in America*, in A. de Tocqueville, *Scritti politici*, 2 voll., a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 1968.

⁷ T. Jefferson, *Writings*, The Library of America, New York 1984.

⁸ Come è noto, questa – "se gli uomini fossero angeli non occorrerebbe alcun governo" – era l'opinione che, pochi anni prima, era stata espressa da J. Madison nel *Federalist*. Cfr. *Il federalista*, a cura di G. Sacerdoti Mariani, Giappichelli Editore, Torino 1997, p. 278.

una costituzione tale che, malgrado i contrasti derivanti dalle loro private intenzioni, queste si neutralizzino l'una con l'altra, di maniera che essi, nella loro condotta pubblica, vengano a comportarsi come se non avessero affatto cattive intenzioni⁹.

Due anni dopo, nel breve scritto *Sopra un preteso diritto di mentire per amore dell'umanità* del 1797, Kant formulò il problema in termini più concisi:

Il problema consiste nel fare in modo che in una così grande società sia tuttavia conservata la concordia secondo i principi della libertà e dell'uguaglianza (cioè mediante un sistema rappresentativo)¹⁰.

Si osservi infine che il problema di Tocqueville, di Jefferson e Kant, è un problema teorico ineludibile per i liberali di ogni epoca. Il liberalismo è, in primo luogo, la dottrina secondo cui gli uomini, prima ancora di essere cittadini di uno Stato o membri di una nazione, hanno libertà e diritti fondamentali. Per questo, il liberalismo è indicato anche come la dottrina delle "libertà negative" o la dottrina della distinzione tra sfera pubblica e sfera privata o la dottrina della libera iniziativa economica o la dottrina dei limiti dello Stato: sono tutte formulazioni che rimandano a quella primaria della dottrina delle libertà fondamentali degli individui *in quanto* individui.

Ed è precisamente per questo che il liberalismo solleva immediatamente il problema – teorico, prima che politico – della lealtà, cioè di come uomini liberi e uguali, ciascuno con un diritto inalienabile di elaborare e perseguire la propria concezione del bene, possano coesistere in una società e restare uniti in quella società.

Ai tempi nostri, John Rawls, certamente il più influente teorico contemporaneo del liberalismo politico, ha espresso il medesimo problema in questi termini:

Come è possibile che possa esistere nel tempo una società stabile e giusta composta di cittadini liberi e uguali profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali, ragionevoli e però incompatibili¹¹.

Il grande costituzionalista E.-W. Böckenförde ha formulato il problema così:

In qual misura i popoli riuniti in uno Stato possono vivere soltanto della garanzia della libertà del singolo, senza un vincolo unificatore preesistente a questa libertà? [...] Emerge di nuovo, e nel suo nucleo

⁹ I. Kant, *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 1956, 1965², p. 312.

¹⁰ In *Scritti politici*, cit., p. 364.

¹¹ J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, p. XVIII; cfr. anche p. XXV.

*vero e proprio, la questione delle forze unificatrici: lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire [...] Su che cosa si appoggia questo Stato in tempi di crisi?*¹²

E J. Habermas, certamente un pensatore non liberale, ha ripreso il problema di Böckenförde negli stessi termini:

*La questione [è] se lo Stato liberale, secolarizzato, viva di presupposti normativi che esso stesso non è in grado di garantire*¹³.

Individuato così il problema di Tocqueville, i passi successivi da compiere consistono nel comprendere l'ipotesi di soluzione che egli intese sottoporre al controllo delle sue osservazioni americane, e l'esito di questo controllo. Vediamo.

L'esperimento di Tocqueville.

L'ipotesi di Tocqueville – comune a Jefferson, Kant, e oggi Böckenförde, ma certamente non a Rawls né a Habermas, nonostante i suoi sforzi più recenti¹⁴ – è: una società di liberi e uguali si mantiene e non perisce se essa è legata da vincoli religiosi. Perciò, se la società democratica non sacrificherà la religione, essa non ucciderà la società liberale.

Intanto, consideriamo la natura di ogni religione secondo Tocqueville. Pannunzio aveva ragione di dire che in Tocqueville ci sono toni pascaliani. Eccone uno: “Solo tra tutti gli esseri, l'uomo mostra un naturale disgusto per l'esistenza e un immenso desiderio d'esistere: disprezza la vita e teme il nulla. Questi diversi istinti spingono incessantemente la sua anima verso la contemplazione di un altro mondo, ed è la religione che ve lo conduce. La religione, dunque, non è che una forma particolare della speranza, ed è così naturale al cuore umano come la speranza stessa” (*DA*, pp. 350-51). Insomma, la religione è una forma *costitutiva* dell'esperienza umana; non la si può negare, non vi si può rinunciare: “L'incredulità è un accidente; la fede soltanto è la condizione permanente dell'umanità” (*ivi*).

Ma non è ovviamente la religione in generale, qualunque religione, che

¹² E.-W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione* (1967), trad. it. in E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, trad. it., Editori Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 52, 53, 54; e (in versione ampliata) in AA.VV., *Cristianesimo e potere*, a cura di P. Prodi e L. Sartori, Edb, Bologna 1986, pp.120, 121, 122.

¹³ Cfr. J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale* in J. Habermas-J. Ratzinger, *Etica, religione e Stato liberale*, trad. it., Morcelliana, Brescia 2005, p.21.

¹⁴ Mi riferisco, in particolare, al suo scritto *La religione nella sfera pubblica*, in cui Habermas sostiene che “lo Stato liberale è interessato all'ammissione di voci religiose nella sfera pubblica, come pure alla partecipazione politica delle organizzazioni religiose”. Cfr. J. Habermas, *Tra scienza e fede*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2006, p.34. Cfr. anche *Dialogo su Dio e il mondo* (1999), in *Tempo di passaggi*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2004.

interessa a Tocqueville. La religione cui egli si riferisce è quella stessa a cui si riferirono Jefferson e Kant: è il *cristianesimo*, la religione dell'Europa e dell'America; in particolare, è il cattolicesimo. Ai fini dell'esperimento, occorre perciò fissare il rapporto cristianesimo (e cattolicesimo) - libertà. Tocqueville lo vede in questi termini molto impegnativi:

La libertà vede nella religione la compagna delle sue lotte e dei suoi trionfi, la culla della sua infanzia, la fonte divina dei suoi diritti. Essa considera la religione come la salvaguardia dei costumi, e i costumi come la garanzia delle leggi e come il pegno della sua durata (DA, p.63).

Ciascuna di queste espressioni ha un significato puntuale e pesante. “Compagna di lotte” significa che il cristianesimo rafforza lo spirito di libertà. “Culla dell'infanzia” significa che il cristianesimo alleva e nutre la libertà fin dal suo nascere. “Fonte divina dei suoi diritti” significa che le libertà e i diritti fondamentali degli uomini hanno natura e giustificazione nella fede cristiana, non in misure legislative o positive. Tutto ciò sta a indicare che, se ad una società si toglie il legame religioso, in particolare, se ad una società democratica si toglie il legame religioso cristiano, essa muore¹⁵. Che è, appunto, l'ipotesi sotto controllo.

Per Tocqueville, l'esperimento americano doveva servire proprio a questo, a provare che si può costruire una società libera e democratica, non soltanto con accorgimenti istituzionali, come il decentramento amministrativo, il *check and balance* dei poteri, la breve durata degli incarichi, eccetera, ma soprattutto *con* il legame religioso. Perciò l'esperimento americano è l'esatto contrario dell'esperimento illuminista francese, che consisteva nel cercare di costruire una società libera *senza* la religione. Tocqueville ha in proposito una riflessione ironica e pungente. “I filosofi del diciottesimo secolo [cioè i *philosophes*] – scrive – spiegavano in modo molto semplice il graduale affievolirsi delle credenze religiose. Lo zelo religioso, dicevano, deve spegnersi a misura che la libertà e la cultura aumentano. È spiacevole che i fatti non si accordino con questa teoria” (DA, 348).

La domanda ora è: è provata questa ipotesi? Secondo Tocqueville, è provata dai risultati osservativi ottenuti nel laboratorio americano. Il capitolo nono della parte seconda del primo libro della *Democrazia* è quello che contiene le prove rilevanti. Tocqueville scrive che “al mio arrivo negli Stati Uniti, fu l'aspetto religioso del Paese che colpì subito la mia attenzione” (DA, 349). È vero che negli Stati Uniti ci sono sette, ma “sono tutte

¹⁵ Giustamente G. Bedeschi scrive: “Per Tocqueville l'idea dei diritti civili (l'idea dell'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge) e l'idea della libertà sociale e politica hanno il loro fondamento nella religione cristiana. Dunque, una democrazia liberale non può esistere senza fede religiosa, e, se questa vien meno, è inevitabile una profonda involuzione sia nella società civile che nella società politica” (Cfr. G. Bedeschi, *Tocqueville*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 41).

d'accordo sui doveri degli uomini gli uni verso gli altri" e "tutte predicano la stessa morale in nome di Dio" (DA, 343). Il vero punto, per Tocqueville, è che la religione "dirige i costumi e, regolando la famiglia, contribuisce a regolare lo Stato" (DA, 44). Non solo: "Nello stesso tempo che la legge permette al popolo americano di fare tutto, la religione gli impedisce di concepire tutto e gli proibisce di tutto osare" (DA, 345). Perciò, in America, la religione è "la prima delle istituzioni politiche". E a questa religione cristiana non fa eccezione la denominazione cattolica: "Tra le varie dottrine cristiane il cattolicesimo mi sembra, invece, una delle più favorevoli all'uguaglianza delle condizioni" (DA, 341).

Insomma, è vero che in America esiste il "muro di separazione" fra Stato e Chiesa, è vero che gli uomini di chiesa si tengono lontani dalle cariche politiche, e però è soprattutto vero che in America la religione non è separata dalla politica: direttamente, la influenza tramite le opinioni dei suoi amministratori e leader politici, indirettamente la orienta tramite la sua presa sulla società civile. Perciò, se la religione mantiene acceso il sacro fuoco della libertà e se la religione è la fonte privilegiata dell'idea di uguaglianza, allora la società democratica – cioè la società della "uguaglianza delle condizioni" – non uccide la società liberale e la società che ne risulta è una società coesa, non soggetta al rischio di disgregazione né a quello di cadere sotto una tirannide. *Quod erat demonstrandum*.

Ci si chiede ancora: è ben condotta questa prova di Tocqueville? Il suo esperimento è ben fatto? Ognuno può valutare da sé quale ruolo la religione giocò nella visione dei Padri Fondatori dell'America¹⁶, quale peso essa vi abbia ancora, quanto l'americanismo sia esso stesso una religione¹⁷, quanto il "muro di separazione" sia posto a protezione non dello Stato bensì della religione, quanto le professioni religioseentino nella credibilità dei candidati alle cariche pubbliche, quanto il peccato privato sia considerato una pubblica colpa, e tante altre cose ancora. Sull'"eccezionalismo americano" esistono fiumi di letteratura e oceani di opinioni anche in conflitto. Ma l'America resta e resta la sua società democratica. Dunque, è impossibile negare fondamento alla prova di Tocqueville. E al suo assunto più generale: che libertà e uguaglianza si conciliano, pur tra mille conflitti, tramite il termine medio della religione, in particolare della religione cristiana. Se questo termine medio resta condiviso e diffuso, se diventa costume di vita, linguaggio comune, patrimonio sociale, vincolo politico, la società si tiene e si rafforza.

¹⁶ Sul tema è ancora utile il volume di N. Cousins, *"In God We Trust"*, Harper & Brothers, New York 1958. Più circoscritto ma informativo è *The Founders on Religion. A Book of Quotations*, ed. by J.H. Hutson, Princeton University Press, Princeton 2005. Sulla storia dei rapporti religione-politica in America, cfr. K.D. Wald, A. Calhoun-Brown, *Religion and Politics in the United States*, Rowman & Littlefield, New York 2007. Sul tipo particolare di illuminismo non antireligioso americano, cfr. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, Vintage Books, New York 2004.

¹⁷ Tra gli ultimi contributi sull'argomento, cfr. D. Gelernter, *Americanism. The Fourth Western Religion*, Doubleday, New York 2007.

“La libertà – scriveva ancora Tocqueville – considera la religione come la salvaguardia dei costumi, e i costumi come la garanzia delle leggi e come il pegno della sua durata” (DA, 63)¹⁸. Si noti la catena concettuale: la religione influisce sui costumi, i costumi garantiscono la legittimità e l’osservanza delle leggi, e le leggi, che rispecchiano i costumi i quali si nutrono di fede religiosa, assicurano la stabilità della società. L’America dimostra proprio questo e perciò l’America conferma l’ipotesi di Tocqueville.

Naturalmente, in sede storiografica e sociologica, si possono introdurre mille precisazioni, distinzioni, complicazioni, ma la sostanza dell’ipotesi, il nucleo dell’intuizione, è ancor oggi corretta. E questo significa che l’esperimento americano fornisce a Tocqueville, oltre ad uno schema esplicativo di come libertà e democrazia possano coniugarsi, anche un modello politico adattabile, nelle forme in cui lo si può adattare, all’Europa¹⁹, se questa non vuole che la democrazia che vi si diffonde non uccida la libertà.

Laicità e libertà.

Ho già detto che Pannunzio riferisce correttamente il problema e il metodo di Tocqueville ma sembra mostrarsi poco interessato alla sua ipotesi di soluzione. Aggiungo ora che forse era scettico anche sulla prova. Certamente la trovava inespugnabile da un punto di vista logico. “Stabiliti alcuni principi – scrive Pannunzio – le osservazioni particolari sono implicite, sebbene dimostrate minutamente e saldamente legate” (PT, 319). E però è come se, per Pannunzio, la particolare ipotesi che, con il suo esperimento americano, Tocqueville mette alla prova – il legame cristianesimo-libertà – fosse, se non un preconcetto, un pretesto. Lo scrive lui stesso: “L’impressione più vivace che si ricava, è che l’America sia soltanto un pretesto” (PT, 317)²⁰. Per cui “c’è da supporre che abbia varcato l’Atlantico con lo schema del libro nella valigia. Il viaggio vuol essere una conferma di cose già pensate” (PT, 317). Insomma, dal punto di vista del metodo, tutto l’esperimento di Tocqueville sarebbe, per Pannunzio, qualcosa di simile a quelli che Popper avrebbe considerato pseudoscientifici: i ricercatori che

¹⁸ Cfr. anche Tocqueville, *Discorso sulla libertà religiosa*, in *Scritti politici*, cit., vol. I, p. 232: “Sono profondamente convinto che, se la libertà si separa in modo definitivo e completo dallo spirito religioso, le mancherà sempre ciò che con tanta ammirazione le ho visto avere in altri paesi, le mancherà sempre quell’elemento di moralità, di stabilità, di tranquillità, di vita che solo la rende grande e feconda”.

¹⁹ Su questa questione della “esportazione”, come oggi diremmo, della democrazia, Tocqueville si sofferma nell’ultima parte dello stesso capitolo nono della parte seconda del libro primo. La sua tesi è che “si può pensare a un popolo democratico organizzato diversamente dal popolo americano” (DA, 365).

²⁰ Vittorio De Caprariis (il Turcaret del “Mondo”) fu di opinione contraria: “La *Démocratie en Amérique* è un libro di filosofia politica, uno dei più grandi che mai siano stati scritti. L’America non era, per il Tocqueville, soltanto un pretesto, ma un modello da tener presente ad ogni istante, a cui riferirsi costantemente, da illustrare e far conoscere in tutte le sue peculiarità istituzionali, morali e sociali” (Cfr. V. De Caprariis, Introduzione a *Tocqueville*, il Mulino, Bologna 1961, pp. 11-12).

cercano conferme trovano sempre conferme, perché i pre-giudizi prevalgono sui giudizi. O, come scrive Pannunzio, “una dimostrazione per se stessa” (*PT*, 319).

Vuol dire che Pannunzio non considerava corrette le osservazioni di Tocqueville? Che non avvertisse l’eccezionalismo americano? Assolutamente no. Pannunzio fu sicuramente un liberale, formatosi in particolare, oltre che sugli scritti storici di Croce, sulla sua filosofia della storia. Da liberale, avversò il fascismo e il comunismo, segnato come fu dall’esperienza giovanile quando il padre, comunista e ammiratore dell’Unione Sovietica, fu costretto a lasciare Lucca nel 1922²¹. Sempre da liberale, fu oppositore irriducibile dell’antisemitismo e difensore di Israele, fino a rompere sul punto con gli amici migliori. E fu filoccidentale e filoamericano. Perché allora non fu altrettanto attento di Tocqueville al legame fra liberalismo e cristianesimo in America e non lo considerò un modello per l’Europa e l’Italia?

Non ci sono dati per una risposta sicura, ma credo si possa dire che Pannunzio non fosse soddisfatto di quel tipo particolare di termine medio nel rapporto fra libertà e democrazia che Tocqueville identificava nella religione, e che alla fine diffidasse o sospettasse di quel fondamento religioso cristiano su cui Tocqueville basava il suo liberalismo. Se un’assenza fa un indizio, l’assenza in tutto lo scritto di Pannunzio su Tocqueville di un termine chiave – “laicità” – lo è. Pannunzio, come i suoi maestri italiani, e poi come quasi tutti i suoi collaboratori al “Mondo”, era un *laico*. E la laicità, nel senso di estraneità, diffidenza e aperta critica alla religione (e alla Chiesa), era proprio la veste che, terminata la stagione dei Kant, Constant, Tocqueville, in Europa e in Italia, da tanto tempo aveva assunto il liberalismo. Ora, un liberale laico come Pannunzio può ammirare e rendere omaggio ad un liberale conservatore cristiano come Tocqueville, ma, alla fine, appartiene ad un’altra, separata, famiglia.

Al tempo in cui Pannunzio scrive, questa separazione della famiglia dei liberali laici dalla famiglia dei credenti è già consumata.

Intanto è consumata sul terreno teorico, della dottrina. Laico è il liberalismo di J.S. Mill, supposto che J.S. Mill possa essere considerato liberale di stretta osservanza (e non piuttosto un libertario o un radicale o un democratico o un liberaldemocratico). Nella società prevista in *On Liberty*, ciascuno è libero di perseguire le proprie opinioni riguardo a tutto, con il solo limite del non urtare gli altri. Salvo la cornice utilitaristica, non c’è alcuna teoria o visione morale o religiosa che possa essere anteposta a ciascun’altra, soprattutto non ce n’è una che stia a fondamento dello Stato e che debba tenere assieme i cittadini. Quello di Mill è un “principio molto sem-

²¹ Sul padre di Pannunzio, Guglielmo, cfr. le utili notizie di C. De Michelis, *Pannunzio giovane*, Introduzione a *L’estremista moderato* (cit.). Questo lavoro di De Michelis è il migliore disponibile sulla formazione intellettuale di Pannunzio, sul quale abbonda molta agiografia ma ancor oggi poca analisi attendibile.

plice” di libertà individuale: “Il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri. Il bene dell’individuo, sia esso fisico o morale, non è una giustificazione sufficiente”²². Un principio, questo, che non offre alcuna soluzione al problema della lealtà liberale, anzi lo aggrava, e che per di più soffre di una eccezione o di una contraddizione non da poco, perché, secondo Mill, “la libertà, come principio, non è applicabile in alcuna situazione precedente il momento in cui gli uomini sono diventati capaci di migliorare attraverso la discussione libera e tra eguali”. Cioè a dire, “il dispotismo è una forma legittima di governo quando si ha a che fare con barbari”²³, mentre il liberalismo è adatto a popoli civili. Più o meno il genere di opinione che aveva J. Adams quando sosteneva che “la Costituzione americana è fatta per un popolo morale e religioso”²⁴. O il tipo di premessa che ha condotto al relativismo contemporaneo: “Il liberalismo per i liberali, il cannibalismo per i cannibali”, secondo il noto aforisma inventato da M. Hollis²⁵.

Da laico il liberalismo varcò l’Ottocento ed entrò nel Novecento. Laica, ad esempio, fu la Scuola austriaca. Per Menger la religione è sì una istituzione, ma non di tipo naturale, bensì soggetta alla evoluzione, come il diritto, la scienza, la produzione economica. Per Mises il cristianesimo ha agito meno profondamente del liberalismo. Hayek la pensava più o meno come Mises. E Popper non troppo diversamente da Hayek²⁶. Quanto a Croce, il suo liberalismo fu laico per ragioni di dottrina, prima che per convinzioni personali, perché la religione è estranea al suo sistema, non trovando collocazione alcuna in nessuna delle quattro categorie in cui si articola il processo dello Spirito.

Fu solo dopo la catastrofe che alcuni dei sopravvissuti furono costretti a ripensare la propria laicità. Nel 1942 Croce scrisse il celebre *Perché non possiamo non dirci cristiani*. Nel 1947, nella sua relazione di apertura alla Conferenza di Mont Pélérin, Hayek pronunciò queste parole: “Sono convinto che, se la frattura fra il vero liberalismo e le convinzioni religiose non sarà sanata, non ci sarà alcuna speranza per la rinascita delle forze liberali”²⁷. Nel 1959, Luigi Einaudi, certamente liberale e certamente credente, scrisse: “In regime di libertà, nessun limite è posto alla predicazione ed

²² Cfr. J.S. Mill, *Saggio sulla libertà* (1858), trad. it., Il Saggiatore, Milano 1981, pp.32-33. Il “principio molto semplice” di Mill implica ovviamente sì alla poligamia (pp.125-26), sì all’oppio (p.130), sì alle sostanze tossiche (pp.130-31), e a tanti altri costumi anomali. Mill è perplesso solo in alcuni casi: sulla fornicazione, “perché è uno di quei casi che si collocano precisamente sulla linea di demarcazione” (p.134), e sul divorzio, perché il matrimonio “ha posto dei terzi in una posizione particolare o ... li ha addirittura fatti esistere” (p.139).

²³ *Op. cit.*, p.33.

²⁴ *The Works of John Adams*, Little, Brown & Co., Boston 1851, vol.IX, p.229.

²⁵ Cfr. S. Lukes, *Liberals & Cannibals. The Implications of Diversity*, Verso, London 2003, p.27.

²⁶ Rimando, per i riferimenti e ulteriori considerazioni, a M.Pera, *Liberalism*, ecc., cit.

²⁷ Cfr. F. A. von Hayek, *Studi di filosofia, politica ed economia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, p. 286.

all'opera del sacerdote. La chiesa ed il suo sagrato sono la casa dei fedeli, dove questi vivono non solo la vita della fede, ma tutta la vita, quella dell'uomo intero, che, fra l'altro, è anche politica e economica"²⁸. E nel 1976 Heidegger, uno che la catastrofe l'aveva favorita, se ne uscì col grido "ormai solo un Dio ci può salvare". Si noti: *un* Dio, non *quel* Dio, il Dio cristiano della nostra tradizione, ma un altro, uno generico, magari ancora pagano. E però, quando i richiami al cristianesimo ci furono²⁹, furono tardivi, approssimativi, avari, e non centrati sul rapporto liberalismo-cristianesimo. Tutto rimase al livello delle pie intenzioni, delle ammissioni estriseche e degli omaggi formali o storiografici. Come quello, dubitativo, di Popper: "Il credo democratico umanitario dell'Occidente è storicamente e emotivamente basato sul cristianesimo. Ma, per quanto possa vedere, questa circostanza non riguarda la mia teoria [della società aperta]: oppure la riguarda?"³⁰

Non è da meravigliarsi perciò se, ai giorni d'oggi, Rawls abbia cercato di costruire il liberalismo politico senza appello alla religione o ad alcun'altra "dottrina comprensiva". Se Habermas abbia scritto che "il liberalismo politico [...] si [auto]comprende come una giustificazione non religiosa e postmetafisica dei fondamenti normativi dello Stato costituzionale"³¹. E, addirittura, se ci sia chi onestamente sostenga che "l'obiettivo teorico del liberalismo" sia quello di eliminare qualunque fondazione religiosa delle nostre istituzioni liberali³².

La separazione della famiglia dei laici liberali dalla famiglia dei credenti cristiani era già tutta consumata quando Pannunzio scriveva il suo saggio, anche sul terreno storico e politico. L'equazione di origine risorgimentale "liberale, e quindi anticlericale"³³ era un criterio storiografico e un assunto

²⁸ L. Einaudi, *Prediche inutili* (cap. *Concludendo*), Einaudi, Torino 1959, p. 383.

²⁹ Perché non sempre ci furono. In tempi anche più recenti, proprio sul "Mondo", Guido Calogero corresse anche la formula di Croce in "Perché preferisco non dirmi cristiano", con l'argomento, davvero sconcertante, che "se si vogliono i riferimenti storici, [...] allora dovrei dire non solo che sono cristiano, ma che sono altresì ebraico, greco, latino, socratico, oraziano, epicureo, volterriano, crociano, russelliano, marxista, leninista, trozkista, laburista e via dicendo" (Cfr. G. Calogero, *Perché preferisco non dirmi cristiano*, "Il Mondo", 612, XII, 45, 8 novembre 1960, e *Ancora su Russell, Croce e Cristo*, "Il Mondo", 615, XII, 48, 29 novembre 1960). Molto più convincente Calogero fu quando, lasciati gli abiti del polemista, in altri scritti ora raccolti nel suo *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962, sostenne che il principio del laicismo "non è una dottrina, ma un atteggiamento morale rispetto ad ogni possibile dottrina" (*ivi*, p.276).

³⁰ Cit. in E.H. Gombrich, *Personal Recollections of the Publication of "The Open Society"*, in *Popper's Open Society after Fifty Years*, ed. by I. Jarvie and S. Pralong, Routledge, London 1999, p. 21.

³¹ J. Habermas, in Habermas-Ratzinger, *Op.cit.*, p. 23.

³² "Che la riflessione sul concetto di *natura umana* del cattolicesimo possa insegnare qualcosa a tutti è fuori discussione, ma non deve indurre a pensare che il funzionamento delle istituzioni umane non possa avvenire senza che esse abbiano una fondazione religiosa (ciò che può essere individuato come l'obiettivo teorico del liberalismo)" (R. Cubeddu, *Margini del liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 203).

³³ Precisamente in questi termini, l'equazione fu espressa da Vittorio Gorresio, presentando gli Atti del sesto convegno degli Amici del "Mondo" del 6-7 aprile 1957. Cfr. *Stato e Chiesa*, a cura di V. Gorresio, Editori Laterza, Bari 1957, p.14. Un anno prima sul "Mondo" De Caprariis aveva avuto da ridire: "Forse non ha giovato – scrisse molto acutamente – o addirittura ha contribuito a creare e ad intrattenere degli equivoci la formula che i più pensosi e coscienti dei laici non hanno esitato a fare propria e a ripetere, senza arricchirla tuttavia, come avrebbero dovuto, delle necessarie specificazioni: la formula cioè che il laicismo non si identificava affatto con l'anticlericalismo" (Cfr. V. De Caprariis, *La voce del laicismo*, "Il Mondo", 1 maggio 1956).

politico. Le ragioni sono ben note. Da Porta Pia alla “questione romana” al “Sillabo” al “*non expedit*” al Concordato, attraverso tutte le più acri dispute fra clericali e anticlericali, che in un secolo hanno consumato energie intellettuali meravigliose, il terreno dei rapporti fra credenti e liberali, fra laici e cattolici, in Italia è stato seminato di conflitti. E oggi altri ne nascono e nuovi muri si innalzano e nuove ferite si riaprono. Ha giovato? Giova?

Vorrei terminare con qualche riflessione su questa domanda. E perciò torno a Tocqueville con lo sguardo rivolto a Pannunzio.

Chiesa e Stato, religione e politica.

Tocqueville aveva studiato l'America non per mera curiosità intellettuale. Anch'egli parlava *aliena facundia*: faceva dire all'America ciò che pensava dell'Europa. Scriveva: “Confesso che nell'America ho visto qualcosa di più dell'America: vi ho cercato l'immagine della democrazia stessa” (DA, 27). Oppure: “Non è soltanto per soddisfare una curiosità, d'altronde legittima, che ho studiato l'America, ma per trovarvi degli insegnamenti da cui noi si possa trar profitto” (DA, 26-27). E il principale profitto per lui nasceva da questa circostanza: “Avevo visto lo spirito di religione e lo spirito di libertà procedere in Francia quasi sempre in senso contrario. Qui [in America], li ritrovai intimamente uniti l'uno all'altro: regnavano insieme sullo stesso suolo” (DA, 349)³⁴.

Ciò era vero in Europa nel 1835 e fu vero in séguito. Vero ma tragico. Se l'America non ha avuto i totalitarismi europei e l'Europa ha avuto i dispotismi e perduto più volte democrazia e libertà, non è forse perché la tesi di Tocqueville era corretta?

La domanda, mi rendo conto, è di tipo controfattuale: invita a fare la storia con i “se”. Ma per quanto riguarda i fondamenti del liberalismo, la domanda è legittima. Possiamo sperare di mantenere libertà e democrazia senza quel termine medio del vincolo religioso che Tocqueville aveva visto operante in America?

C'è nella *Democrazia in America* una riflessione che non poteva dispiacere a Pannunzio e che oggi non dovrebbe dispiacere ai liberali come lui. Confrontando il ruolo sociale della religione in America con quello in Europa, Tocqueville si chiede: “Perché questo quadro non è applicabile a noi?” (DA, 355). E si risponde: perché esiste una “causa accidentale” o una “causa particolare”. Si tratta della “intima unione della politica e della religione [...] In Europa il Cristianesimo ha permesso che lo si unisse intima-

³⁴ Si veda anche ciò che Tocqueville scrisse in una lettera a Charles Stoffel: “Ciò che da sempre mi ha colpito nel mio paese, ma soprattutto da alcuni anni, è di vedere schierati da una parte gli uomini che apprezzano la moralità, la religione e l'ordine; e, dall'altra, quelli che amano la libertà e l'uguaglianza degli uomini davanti la legge” (Cfr. Alexis de Tocqueville, *L'amicizia e la democrazia. Lettere scelte 1824-1859*, a cura di M.Terni, Edizioni Lavoro, Roma 1987, p. 119).

mente alle potenze terrene. Oggi queste potenze cadono, ed egli è come sepolto sotto le loro rovine. È un vivente che hanno voluto legare a dei morti: tagliate i legami che lo trattengono, ed egli si rialzerà” (*DA*, 355-56).

Qui più che al Cristianesimo il rimprovero è forse alle Chiese cristiane, in particolare la Chiesa cattolica. Ma qui sembra che si vada anche oltre la separazione americana fra Chiesa e Stato. Tocqueville parla esplicitamente di separazione fra “*religione e politica*”. Davvero egli auspica questo per l’Europa? Davvero raccomanda una ricetta che è palesemente antiamericana, dal momento che, per ammissione dello stesso Tocqueville, in America questa seconda separazione non c’è? E se la si introducesse, come si potrebbe ancora difendere l’unione fra “spirito di religione” e “spirito di libertà”? L’intero problema iniziale di Tocqueville, come di Kant, Jefferson e tutti gli altri – “che fare di un popolo padrone di sé stesso, se non è sottomesso a Dio?” – sarebbe privo di risposta.

Non penso perciò che Tocqueville raccomandasse la separazione fra religione e politica³⁵. Soprattutto non penso che questa raccomandazione sia da accogliere. Penso piuttosto che Tocqueville avesse ragione nel dire che in Europa per troppo tempo un vivente (l’altare) si è legato ai morti (il trono) e penso anche che, alla fine, i morti abbiano seppellito i morti. Più precisamente, la mia opinione è che, oltre che vittime del modo in cui finalmente anche qui da noi è avvenuta la separazione fra Chiesa e Stato, noi oggi siamo anche vittime del modo in cui si afferma la separazione fra religione e politica.

La separazione fra Stato e Chiesa *non* implica la separazione fra religione cristiana e politica, almeno non la implica in una società e in uno Stato che si considerino e intendano restare liberali. La prima separazione è doverosa, perché riguarda l’autonomia della sfera statale da quella ecclesiale; la seconda è pericolosa, perché mette a rischio gli stessi fondamenti della libera sfera statale e la stabilità della società civile. La prima separazione riguarda i regimi istituzionali, la seconda riguarda la nostra libertà. Soltanto un Paese che non supera la memoria dello sforzo anticlericale per ottenere la separazione Stato-Chiesa, e ha triste ricordo della tenacia clericale che cercò di negarla, può pensare di accompagnare alla separazione

³⁵ Dino Cofrancesco è di avviso contrario: “È superfluo ricordare che il modello di Tocqueville poteva reggere ad una sola condizione [...] in un regime di netta separazione tra religione e politica”. Per evitare dispute verbali, penso sia utile rilevare la polisignificanza del termine “politica”: se è preso nel senso stretto che si riferisce ai partiti e alle istituzioni, non c’è dubbio che Tocqueville ne raccomandasse la separazione dalla religione, e che essa sia doverosa; se, invece, “politica” è presa nel senso ampio che riguarda la sfera pubblica, i costumi, e la società civile che esprime i partiti e nutre le istituzioni, allora il regime di separazione non corrisponde all’idea di Tocqueville, né è raccomandabile nello Stato liberale. (Cfr. D. Cofrancesco, *Cristianesimo e liberalismo nella Francia dell’Ottocento: Constant e Tocqueville*, in *Liberalismo, Cristianesimo e laicità*, a cura di G. Quagliariello, Mondadori-Fondazione Magna Carta, Milano 2005). Cfr. anche D. Cofrancesco, *Introduzione a Tocqueville e altri saggi*, Marzorati, Milano 1969. Su religione e politica in Tocqueville, cfr. le accurate ricerche di S. Rossano, *La concezione liberale della religione di A. de Tocqueville ne “La Democrazia in America”*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 1999, 65, pp.265-82, e *Religione e libertà nel pensiero di Tocqueville*, in “*Studium*”, 2005, 6, pp. 867-878.

Stato-Chiesa la separazione religione-politica. Così però un morto, come avrebbe detto Tocqueville, si unisce ad un vivente e lo trascina nel regno dei morti.

Evitare che ciò avvenga è per me un compito anche dei laici, soprattutto dei laici liberali³⁶. Quando applicata alle istituzioni, “laicità” comporta piena autonomia dello Stato, ma non comporta né estraneità né rifiuto dei valori del cristianesimo. A che cosa i liberali potrebbero appendere la loro stessa fede liberale o con che cosa potrebbero nutrire la loro stessa religione della libertà? Su che cosa potrebbero basare la cultura dei diritti umani fondamentali che ora sono scritti in quelle Carte internazionali di cui essi sono giustamente fieri³⁷? La religione della libertà di Croce non serve affatto, perché vola così alto e lontano che, da quella distanza, le sembra di vedere la libertà all’opera anche nei gulag e nei lager. Il “principio molto semplice” di J.S. Mill favorisce la libertà dei singoli ma, nell’epoca dell’individualismo, dell’eudemonismo e del permissivismo bioetico, disgrega la società. Il liberalismo politico di Rawls “mette tra parentesi” tutte le dottrine del bene e tutte le religioni, compresa quella a cui il liberalismo è legato. Quanto al “patriottismo costituzionale” e alla “costellazione post-nazionale” di Habermas, che vogliono essere strumenti di democrazia e di inclusione, sono invece, nell’epoca della rinascita virulenta dell’islam, l’ultimo ritrovato per la resa della nostra civiltà.

In generale, a fondare e mantenere i diritti di libertà, la ragione non basta. *Scegliere* la ragione non è opera della ragione. Occorre una fede. Ma se è una fede rivelata, allora questa è il cristianesimo³⁸. Se invece è una fede non rivelata – un’intuizione, una scommessa calcolata, un’opzione meditata e argomentata – allora essa arriva alle stesse conclusioni del cristianesimo: l’uguaglianza di tutti gli uomini, la responsabilità individuale di ciascuno, la dignità di ogni individuo in quanto persona, l’unità del genere umano. Su questi assiomi si basa il liberalismo. Come scrisse Tocqueville nella seconda *Democrazia in America*, parlando anche, e soprattutto, ai non credenti, “fu necessario che Gesù Cristo venisse sulla terra per far capire che tutti i membri della specie umana erano per natura simili e uguali” (*DA*, 503-04)³⁹.

³⁶ Su questo rinvio a M. Pera, *Liberali e cristiani*, in *Liberalismo, cristianesimo e laicità*, cit.

³⁷ Sulla genesi dei diritti naturali, è fondamentale B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law*, 115-1625, William B. Publishing Co, Michigan 1997.

³⁸ Francesco Barone – un vero liberale, un vero filosofo e un vero laico – ha sempre sottolineato questo fondamento di “fede” nella *scelta* della ragione. Cfr., tra gli altri, *Gesù e la morale laica*, in “Filosofia”, 1983, xxxiv, 1, pp. 3-14.

³⁹ Venti anni prima, Hegel aveva espresso un giudizio simile: “Sono già ben millecinquecento anni che, mediante il cristianesimo, la libertà della persona ha iniziato a fiorire ed è divenuta, in una parte peraltro piccola del genere umano, principio universale” (Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, ed. ital. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, p. 161 [§ 62, annotaz]).

“Mangiapreti” e “collitorti”, “laicisti” e “teocon”.

Concludo. Credo che gli assiomi tipicamente cristiani del liberalismo noi oggi dobbiamo riprenderli con umiltà e riconsiderarli con serietà. Credo anche che noi dobbiamo riprendere quella “difesa della religione in chiave laica”, come diceva Matteucci⁴⁰, o “da un punto di vista strettamente umano”, come diceva Tocqueville (*DA*, 510), anche perché abbiamo sfide altrettanto e più difficili di quelle che egli affrontò. Abbiamo alle spalle le tragedie immani dei totalitarismi europei, quando l’Europa, che sembrava avviarsi sulla strada dell’America nel coniugare libertà e uguaglianza, rifiutò i valori della civiltà cristiana e ritornò pagana, quando confidava nella Provvidenza laica della libertà e precipitò nella dittatura, quando consumò per intero “il dramma dell’umanesimo ateo”⁴¹. Abbiamo di fronte una sfida di civiltà, che cerchiamo colpevolmente di esorcizzare perché non ci riesce responsabilmente di affrontare. E, attorno a noi, c’è un senso di disagio, di smarrimento, di incertezza, di dubbio, anche di paura, di chi ha perduto saldi punti morali di riferimento e stenta a trovarne di nuovi. Questo è il terreno su cui il liberalismo deve combattere, se vuole sopravvivere e farci sopravvivere.

Le circostanze non ci sono benigne. Siamo vittime della memoria e prigionieri di quelle gabbie – esse sì, un autentico “muro di separazione” intellettuale – che hanno recinto in cagnesco i liberali da un lato e i credenti dall’altro. Ce lo ricorda la stessa vicenda di molte belle menti del “Mondo” – da Salvemini a Rossi a Calogero a Antoni – ai quali tante volte la doverosa polemica a difesa dello Stato laico fece premio sul riconoscimento del legame fra liberalismo e cristianesimo⁴², al punto da essere ingenerosi di riconoscimenti alla Chiesa, e alla Democrazia Cristiana, per il contributo da esse dato all’opposizione al fascismo, alla lotta di liberazione e, nel dopoguerra, alla sconfitta elettorale del comunismo, e fino all’amara ironia di trovarsi a com-

⁴⁰ Cfr. N. Matteucci, Introduzione a *DA*, p. 40.

⁴¹ È il titolo del celebre libro di H. de Lubac, *Il dramma dell’umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 1949.

⁴² Uno dei documenti più illuminanti della consumazione del dramma della trasformazione dell’anticlericalismo in anticattolicesimo si trova in una lettera dell’agosto 1930 scritta da Gaetano Salvemini (in esilio) all’esponevole popolare Francesco Luigi Ferrari (anch’egli in esilio). In essa, tra l’altro si legge: “È solo dopo aver vissuto in paesi protestanti, che io ho capito pienamente quale disastro morale sia per il nostro Paese non il ‘cattolicesimo’ astratto, che comprende 6666 forme di possibili cattolicesimi [...] ma quella forma di ‘educazione morale’, che il clero cattolico italiano dà al popolo italiano e che i papi vogliono sia sempre data al popolo italiano. È questa esperienza dei paesi protestanti che ha fatto di me non un anticlericale, ma un anticattolico: non darei mai il mio voto a leggi anticlericali (cioè che limitassero i diritti politici del clero cattolico o vietassero l’apostolato cattolico); ma se avrò un solo momento di vita nell’Italia liberata dai Goti, quest’ultimo momento di vita voglio dedicarlo, come individuo libero, alla lotta contro la fede cattolica” (Cfr. G. Salvemini, *Clericali e laici*, Parenti, Milano 1957, pp. 36-37). Eppure, Salvemini – cristiano di fede e non di confessione – era intellettualmente e spiritualmente attrezzato per comprendere il nesso liberalismo-cristianesimo. Sul suo laicismo, cfr. G. Quagliariello, *Gaetano Salvemini*, Il Mulino, Bologna 2007 (Cap.VI).

⁴³ Al che, con un po’ di perfidia, padre Salvatore Lener S.I., replicava: “Se persino un on. Togliatti (non certo nemico degli amici del “Mondo”) irride a siffatto ‘massimalismo’ giudicandolo quanto meno prematuro, ecco dimostrato che cattolici e comunisti sono d’accordo, essendo il grande capo del PCI corso in aiuto dell’umile sottoscritto” (Cfr. la recensione di S. Lener S.I. al libro curato da Gorresio cit., in “La civiltà cattolica”, 109, vol. I, 15 febbraio 1958, Quaderno 2584, p. 401).

battere contro il fronte dei clericali e dei comunisti, alleati con i clericali⁴³.

Il dato, amaro ma ineludibile, è che siamo una nazione che si è fornita di uno Stato appena ieri, in polemica e in guerra con la Chiesa. E abbiamo avuto una Chiesa che tante, troppe, volte si è mostrata in ritardo sulla modernità, sul liberalismo, sulla democrazia, sulla laicità, sacrificando e mortificando talora le migliori coscienze degli stessi cattolici⁴⁴. Anche Pannunzio, i suoi e molti altri liberali ne sono state vittime. Si trovarono a combattere il clericalismo e non riuscirono ad utilizzare niente di meglio dei vecchi strumenti risorgimentali. Di questa situazione abbiamo sofferto tutti e ne portiamo ancora i segni, a cominciare da quella nostra Costituzione repubblicana che all'art.1 dice che l'Italia non è una Repubblica fondata sulla libertà ma sul "lavoro", all'art. 3 si fa compito di garantire "l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese", e all'art.7 non coniuga lo spirito di libertà e lo spirito di religione, ma sancisce un concordato fra due istituzioni terrene⁴⁵.

Questa storia ci pesa ancora come un macigno sulle spalle. E perciò la pigrizia ci vince. Ci viene ancora spontaneo ripetere in modo irriflessivo la vecchia formula "liberali, e quindi anticlericali", come se tra cristianesimo e liberalismo ci fosse opposizione ontologica⁴⁶. E ci viene più naturale dividerci fra clericali e anticlericali – "collitorti" e "mangiapreti"⁴⁷, come si diceva ieri, o "teocon" e "laicisti", come si dice oggi – che ripensare le vecchie e non più adatte categorie intellettuali "laiche" che abbiamo bevuto col latte materno. Così, ciò che è accaduto rischia di ripetersi, in farsa e tragedia. Ci occorrerebbero liberali "di tipo nuovo", come Tocqueville diceva di se stesso. Ma la crisi della nostra cultura liberale ci fa dimenticare persino quelli di tipo antico.

Nell'Introduzione a *La democrazia in America*, Tocqueville descrisse il dramma della sua epoca con parole lapidarie: "Gli uomini di fede combat-

⁴³ Di recente, lo studio più illuminante e profondo dei rapporti fra Chiesa e modernità è R. Vivarelli, *I caratteri dell'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2005. Il giudizio complessivo di Vivarelli è che "fondamentalmente l'anticlericalismo è stato ed è una reazione all'atteggiamento stesso della Chiesa. Ed è l'atteggiamento stesso della Chiesa che [...] ha creato tra fede cattolica e mondo moderno una radicale opposizione, unificando tra di loro anticlericalismo e secolarizzazione" (ivi, p.238).

⁴⁵ Il dibattito filosofico fra laici e cristiani dall'immediato dopoguerra fino alla Costituente e i difetti del nostro "patriottismo costituzionale" sono ora ben ricostruiti ed esaminati da M.-L. Sergio, *Confronto con la fede. Religione civile e identità cristiana nella cultura laica della Costituente*, Edizioni Studium, Roma 2007.

⁴⁶ Sui guasti – per i liberali, per i cristiani e per l'Italia tutta – di questa supposta opposizione ha molto giustamente richiamato l'attenzione E. Galli della Loggia, *Liberale, che non hanno saputo dirsi cristiani*, "Il Mulino" 1993, 5, settembre-ottobre, pp.855-66. Cfr. p. 859: "l'Italia è l'unico Paese d'Europa (e non solo dell'area cattolica) la cui unità nazionale e la cui liberazione dal dominio straniero siano avvenuti in aperto, feroce contrasto con la propria Chiesa nazionale. L'incompatibilità fra patria e religione, fra Stato e Cristianesimo, è in un certo senso un elemento fondativo della nostra identità collettiva come Stato nazionale".

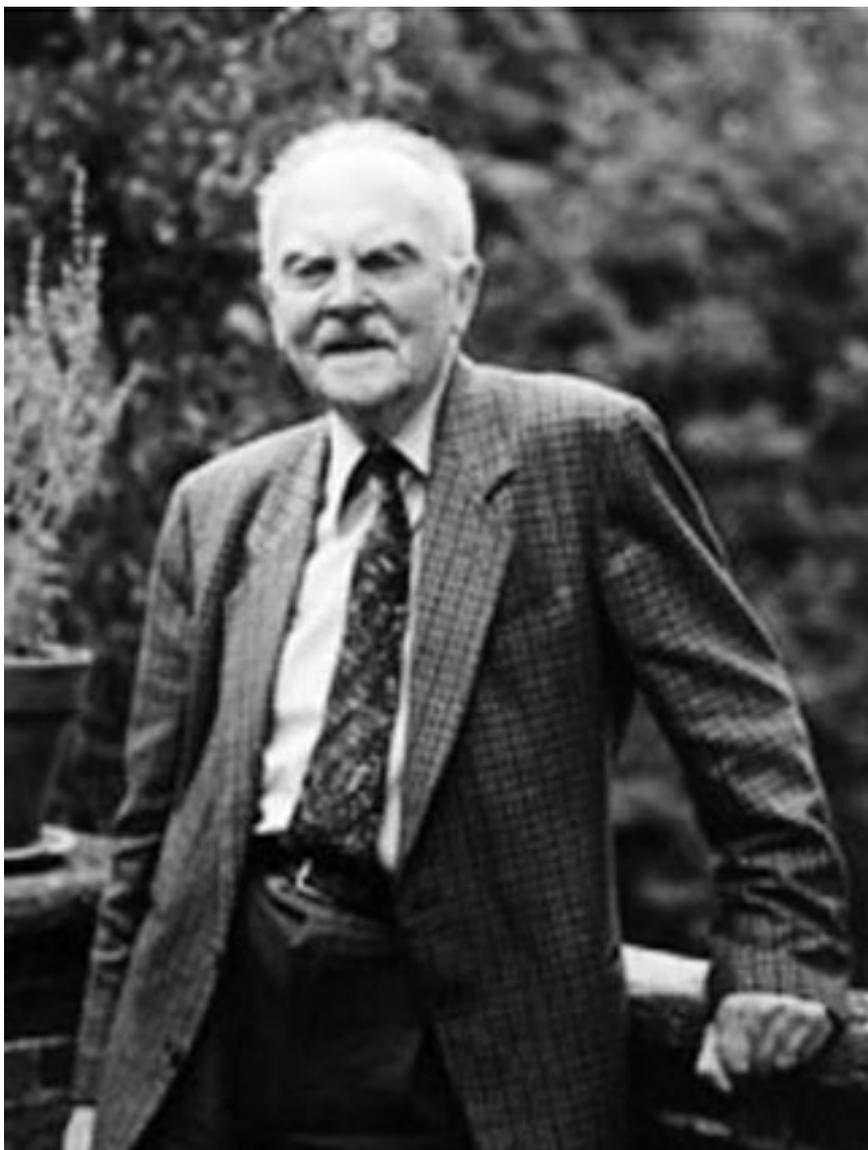
⁴⁷ Cfr. *Collitorti*, nel "Taccuino", certamente scritto in accordo con Pannunzio, su "Il Mondo", n. 18 del 30 aprile 1957, p.2. La polemica era nata a séguito di un articolo non firmato comparso su "Il Mulino", 63, VI, 1 (gennaio 1957) col titolo *Un processo laicista alla Chiesa* in cui, come ebbe a riconoscere undici anni dopo N. Matteucci (nello stesso fascicolo del "Mulino" in cui egli ripubblicò *Le passioni di Tocqueville* di Pannunzio), "troppo forte echeggiava la voce cattolica", e troppo duramente si criticava il libro di un collaboratore del "Mondo", C. Antoni, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia*, Einaudi, Torino 1956.

tono la libertà, e gli amici della libertà attaccano la religione” (DA, 25). E aggiunse: “I partigiani della libertà [...] hanno visto la religione schierata contro i loro avversari, e questo è loro bastato” (DA, 24-25). Senza saperlo, Tocqueville descriveva Pannunzio, gli intellettuali del “Mondo” e tanti esponenti della cultura liberale contemporanea: anche loro pensavano che l’anticlericalismo bastasse⁴⁸.

Per più di un secolo l’anticlericalismo è stato un fenomeno di reazione, oggi è un movimento di aggressione. Le circostanze stanno cambiando, molto – va detto onestamente – ad opera di un Papa (Benedetto XVI) che più di altri suoi predecessori si è mostrato attento e aperto alle ragioni della cultura laica⁴⁹. Ma sono tuttora duri a cambiare i riflessi condizionati: quando a destra squilla una tromba, a sinistra scimmiotta uno squillo, e viceversa. Così nascono anticlericalismi nuovi che rigenerano clericalismi antichi. Istruiti, anziché armati, dalla memoria, dovremmo invece fermarci per tempo. Perché o noi ci adoperiamo per costruire un’alleanza fra “amici della libertà” e “uomini di fede” – i liberali e i credenti nel linguaggio di Tocqueville – oppure, non solo il nostro liberalismo come dottrina e i nostri Stati liberali come istituzioni, ma la nostra intera civiltà andrà incontro ad un altro dramma.

⁴⁸ Solo a poche menti avvedute e sensibili non bastò. Tra queste, spicca Nicola Matteucci, il quale, proprio introducendo il Tocqueville di Pannunzio, rivolgendosi alle tre principali famiglie politiche italiane, scrisse: “Tocqueville: nel Risorgimento, nella Resistenza, oggi. Forse è un discorso da riprendere: per i liberali, troppo impigriti a ricordare e incensare uno ‘Stato moderno’; per i cattolici, troppo facilmente disponibili a saltare da un integrismo reazionario a un integrismo progressista, saltando il problema della libertà; per i socialisti, che sacrificano la potenzialità libertaria della loro speranza nella realizzazione di uno Stato paterno, saggio amministratore delle nostre esistenze, dispensatore di beni e di divertimenti a una moltitudine politicamente oziosa o distratta”. Per concludere profeticamente: “un discorso da riprendere proprio oggi in cui vediamo la società di massa scatenare le sue rabbie e i suoi furori in nome di una libertà di cui ha perso il centro, che non può non essere la coscienza morale” (Cfr. N. Matteucci, Prefazione alla ristampa di *PT*, “Il Mulino”, cit., p. 498).

⁴⁹ Da quanto tempo non si sentiva un Papa invitare non semplicemente a credere o pregare, ma a vivere *velut si Deus daretur*, la vecchia scommessa di Pascal, ma anche il vecchio postulato della ragion pratica di Kant? Da quanto tempo non si sentiva un Pontefice, anziché soltanto richiamare le radici cristiane dell’Europa, affermare che non è la nostra civiltà cristiana che offende i musulmani, ma la nostra mancanza di fede, il nostro secolarismo e il nostro relativismo? Cfr. J. Ratzinger, *L’Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005 (Cap. *La crisi delle culture*). Oppure, elogiare la ragione e addirittura sostenere che esiste “profonda concordanza” e “sintesi” fra l’illuminismo greco e il cristianesimo del Dio *logos*, fino al punto da considerare il primo “parte integrante” del secondo? (Cfr. Benedetto XVI, *Chi crede non è mai solo* [Lezione di Regensburg], Cantagalli, Siena 2006, pp. 18, 20, 22).



Carlo Dionisotti
Torino 1908 - Londra 1998

PER CARLO DIONISOTTI

In considerazione di quella che, verso la fine degli anni Ottanta e gli inizi dei Novanta del secolo scorso, sembrò essere, e certamente almeno in parte fu, una ripresa di interesse e di attenzione per l'opera e la figura di Benedetto Croce (un risveglio che si attuava soprattutto negli interventi assai qualificati di Giovanni Spadolini, di Gennaro Sasso, di Giuseppe Galasso, di Fulvio Tessitore, di Giancarlo Lunati, di Raffaello Franchini, nonché nell'iniziativa editoriale della Adelphi di ristampare i più ragguardevoli scritti crociani), parve opportuno al Centro "Pannunzio" di inaugurare la stagione culturale 1990-91 nel nome appunto del grande filosofo e storico, che fu merito non secondario del direttore del "Mondo" riuscire a far "coesistere" sulle colonne della rivista, a fianco di Luigi Einaudi (un liberale su posizioni comunque diverse da quelle di Croce), con un altro spirito illuminato ma per molti aspetti alternativo, se non antitetico, quale fu Gaetano Salvemini.

Per discorrere di Benedetto Croce sembrò scelta obbligata rivolgersi a Carlo Dionisotti (Torino, 9-VI-1908 – Londra, 22-II-1998), italianista prestigioso ma, *in primis*, il più insigne e autorevole dei testimoni superstiti (ma ancora quanto giovanile, indomito, agguerrito!) di lontane e pur sempre esemplari battaglie culturali e civili. All'invito che gli formulai a nome del "Pannunzio", Dionisotti mi rispose con immediata adesione e nobilissime parole di assenso: "La difficoltà, che subito avevo dichiarato [...], resta: di tornare sulla scena, a questo punto della vita, per di più nella mia città. Ma l'argomento che lei mi propone è tale che anche rende difficile il rifiuto. Perché importa una professione di fede liberale e di fedeltà al maestro della mia giovinezza. Proprio l'età grave in cui sono, la mia anacronistica sopravvivenza in un mondo ormai tanto diverso, impone a me e forse giustifica una finale testimonianza".

E la "finale testimonianza" è la *lectio magistralis* che il Maestro tenne il

20 ottobre 1990 nella sede torinese del Centro “Pannunzio” in un incontro memorabile al culmine del quale l’allora sindaco Valerio Zanone conferì all’illustre concittadino il sigillo della città. “Un segno di attenzione e di grande significato, anche se decisamente tardivo” ha osservato Pier Franco Quaglieni, pur rilevando che il liberale Zanone era sindaco di Torino solo da pochi mesi.

Ma il Centro “Pannunzio” non si è certo dimenticato di Dionisotti, dopo quella gloriosa giornata, perché, alla scomparsa dell’illustre studioso, organizzò tempestivamente un convegno in suo ricordo il 4 aprile seguente, manifestazione che – con il coordinamento di chi verga queste linee – registrò la presenza di Carlo Carena, Maria Luisa Doglio e Alberto Sinigaglia.

Così come riteniamo altrettanto doveroso, a cento anni dalla nascita e dieci dalla scomparsa, ancora soffermarci su questa nobile e luminosa figura nelle pagine degli *Annali* (non senza segnalare che la *lectio magistralis* dionisottiana, con il titolo *Croce, il maestro della mia giovinezza*, è stata pubblicata sempre nel 2008 dal Centro “Pannunzio”, con il patrocinio e il contributo della Regione Piemonte, corredata da una *Introduzione* di Pier Franco Quaglieni, da *Quasi una premessa* di Girolamo Cotroneo e da una *Nota biografica* di Patrizia Valdiserra): perché l’esperienza di Carlo Dionisotti si identificò in un percorso di vita e di studi assolutamente alieno da compromessi, da patteggiamenti, da mezze misure, esclusivamente ispirato a una laica religione della verità, dell’onestà, della limpidezza adamantina nella prassi civile e nel magistero culturale, associate alla più disciplinata, instancabile, feconda operosità.

l.m.m.

ARNALDO DI BENEDETTO

APPUNTI SU CARLO DIONISOTTI

Non so se Dionisotti sia, come si è detto talvolta negli ultimi tempi, “il più grande storico della letteratura italiana dopo De Sanctis”. Non so neanche se a lui sarebbe piaciuta una affermazione così semplicistica. E forse aveva ragione Ezra Pound quando scriveva che, allorché si afferma che qualcuno “è il più grande etc.”, la critica è in decadenza.

Dionisotti è stato uno dei maggiori storici della *cultura letteraria* che abbia prodotto il Novecento italiano: ricco di conoscenze profonde, di novità di vedute, talvolta di umori discutibili ma non sterili. È stato un grande storico dell’Umanesimo e del Rinascimento, ma anche di momenti e aspetti importanti del nostro Settecento e dell’Ottocento.

Si laureò nel 1929 a Torino con una tesi dal titolo *Saggio di studi sulle Rime di Pietro Bembo*, della quale è stata pubblicata di recente la Prefazione. Una Prefazione che rivela un’insolita maturità in un giovane di ventun anni, e dove spicca, tra altri spunti interessanti, l’appello alla capacità di *distinguere*: un termine che sarà, come ha sottolineato Vincenzo Fera, “tra i più cari allo studioso.” Un altro termine a lui caro fu *appunti*, presente in più titoli tra i suoi, ed esempio della sua “sprezzatura”; e non a caso l’ho messo nel titolo di queste mie divagazioni. Sulla stessa linea si pone *Machiavellerie*, titolo di due sue pubblicazioni sulla “Rivista storica italiana”, e infine del volume del 1980.

Pietro Bembo rimarrà un punto fermo nella sua carriera d’italianista. Dionisotti curerà l’edizione d’alcune sue opere fondamentali, e su di lui scriverà a più riprese fino al 1981, l’anno dei suoi *Appunti sul Bembo e su Vittoria Colonna* (i suoi scritti su Bembo sono stati raccolti in volume da Claudio Vela per Einaudi, 2002).

Primo relatore della sua tesi di laurea fu Vittorio Cian, a sua volta competentissimo studioso di Bembo. E nei confronti di Cian, prodigo con lui di aiuti e stimoli, Dionisotti non mancò d’esprimere la sua gratitudine. Cian lo

incaricò fra l'altro di redigere l'*Indice del "Giornale storico della letteratura italiana"*, annunciato nel 1935 e pubblicato nel 1948. Nel suo genere, un capolavoro a cui tutti noi studiosi attingiamo.

Alla memoria di Cian, come a quella di Santorre Debenedetti (del quale non fu allievo) e del francesista e italianista Ferdinando Neri, è dedicata l'edizione del 1960 delle *Prose e Rime* di Bembo (Utet). Nei confronti di Cian, Dionisotti ebbe però un atteggiamento ambivalente. In un'intervista del 1988, ad esempio, riconosceva: "Cian è stato con me gentilissimo, generosissimo, e mi ha aiutato molto." Ma poi non mancava di prendere le distanze da lui: era "fortissimo" il "distacco di età"; e c'erano "le differenze di carattere politico". E aggiungeva, relegandolo in secondo piano: il maestro "che senza dubbio ha avuto più influsso su di me, e al quale sono più debitore, è stato Ferdinando Neri".

Anche alcuni suoi giudizi sul fascismo, visto come il continuatore di certa disastrosa retorica risorgimentale e postunitaria, sembrano sottintendere una polemica con Cian, a sua volta interprete, sì, erudito ma insieme retorico dell'Ottocento italiano, e sostenitore convinto della continuità tra nazionalismo ottocentesco e fascismo.

Non rievocherò tutte le tappe della carriera terrena di Dionisotti. Nel 1947 si trasferì a Oxford, dove operò con un certo disagio; nel 1949 diventò professore del Bedford College for Women dell'Università di Londra. E a Londra fissò la sua residenza (nella bella casa a tre piani al numero 44 di West Heath Drive, in Golders Green, parte della periferia settentrionale della città). Il distacco dall'Italia fu un momento per lui decisivo. Gradualmente imparò a guardare alle vicende dell'Italia contemporanea con l'occhio di chi ne è fuori, ma insieme col rodio interno di chi non ha reciso i legami col Paese di provenienza. Il vivere e lavorare all'estero, dichiarò lui stesso nel 1994, "mi ha dato un'idea più esatta di certi nostri caratteri e limiti, che noi non avvertiamo, perché li consideriamo naturali". Sarebbe divertente, e insieme tristemente istruttivo, percorrere i suoi sfoghi morali sull'Italia civile tradizionalmente "disonesta" e inevitabilmente votata alla sua inestirpabile vocazione carnevalesca e alla commedia dell'arte; sui suoi politici "untori", e sui magistrati "televisivi"; sui professori che, in malafede o perché rimbambiti e all'inseguimento d'una seconda e improbabile giovinezza, difendevano ed esaltavano il cosiddetto Sessantotto (a dire il vero, iniziato in Italia alla fine del '67), senza ovviamente capirci nulla; su un "rozzo" e "nuragico" presidente della Repubblica italiana; sull'insegnamento dei dialetti nelle scuole ("un manicomio"); su Umberto Eco il quale, dopo la vittoria elettorale di Silvio Berlusconi del 1994, si vergognava, così ebbe a dichiarare, d'essere italiano: "E aspetta adesso a vergognarsi?"; su "questa abietta Italia di fine secolo"; persino sulla "vispa e nobeliare Levi Montalcini". È stato detto, e lui stesso disse, che mai sarebbe diventato inglese; e dichiarò a un suo ospite: "Non mi sono mai ambientato del tutto qui...". Ma sull'Inghilterra si espresse sempre con apprezza-

mento, e non credo che la sua satira nei confronti di quel Paese sia mai andata aldilà di qualche bonaria caricatura orale, tipo: “Adesso andiamo a mangiare il *llunch?*”, pronunciato con tre *l* (da me udito per la prima volta alla Scuola Normale Superiore di Pisa).

In Inghilterra ritrovò un amico suo coetaneo e compagno di studi: il geniale antichista Arnaldo Momigliano, al quale rese ripetutamente omaggio. Amico di gioventù, a dispetto delle diverse scelte politiche allora fatte; poi trasferitosi a Roma, e infine in Inghilterra, col benessere di Mussolini, dopo l’emanazione delle leggi razziali del 1938.

Strinse un sodalizio amicale e scientifico con Robert (o Roberto) Weiss, anch’egli valido italianista a Londra.¹ Non simpatizzò invece per gli storici del Warburg Institute, checché si sia detto – pur se, come Croce e altri, anch’egli fece proprio il detto di Aby Warburg: “Dio si cela nei particolari”. Lo stesso Dionisotti accennò alle difficoltà incontrate di fronte a un metodo, quello iconologico, che privilegiava “una interpretazione tutta e soltanto storico-letteraria dell’opera d’arte, in cui i committenti e presunti consulenti prevalevano sull’artista, la iconografia sull’esecuzione”.

La sua condizione d’italiano all’estero lo indusse anche a studiare con simpatia l’emiliano Antonio Panizzi, professore universitario a Londra e poi bibliotecario del British Museum (l’antefatto della British Library), e benemerito studioso: fra l’altro, a lui si dovette la prima vera riproposta editoriale del poema di M. M. Boiardo, escludendo sia il Rifacimento di Francesco Berni, fortunatissimo nel XVIII secolo e nella prima parte del XIX, sia il testo linguisticamente riveduto da Lodovico Domenichi, il più diffuso nel XVI secolo. Ebbe inoltre parole di simpatia per Carlo Botta, a lungo esule in Francia, e per altri “spiemontesizzati” (o, per dirla con Alfieri, “spiemontizzati”), e per il fiorentino Roberto Wis, italianista a Helsinki. Non dimenticò mai la sua *Heimat* di Romagnano Sesia, a cui forse sentimentalmente lo sospinse proprio il suo distacco dall’Italia.

A Oxford e a Londra frequentò biblioteche, come disse, “straordinarie”. Della *reading room* della British Library, finché questa fu nella prima sede, fu assiduo e ne divenne un’istituzione. Alla funzionalità del suo catalogo a stampa dei libri italiani dati alla luce dal 1465 al 1600 attribuì talora, con nobile *understatement*, la sua intraprendenza di studioso. Naturalmente gli fu obiettato (da Ettore Bonora) che anche altri italianisti operanti in Inghilterra utilizzarono quello stesso catalogo, ma furono lontani dalla sua eccellenza. Perché bisogna anche sapere, in certo senso, che cosa si cerca.

* * *

S’è detto talora, e con maggior frequenza negli ultimi tempi, che la fama e l’autorità di Carlo Dionisotti abbiano avuto inizio con la pubblicazione, nel 1967, presso Einaudi, del volume *Geografia e storia della letteratura italiana*: una raccolta di saggi scritti tra il 1946 e il 1966, ma soprattutto

¹ Era un vezzo di Weiss firmare gli articoli pubblicati in Gran Bretagna come Roberto, e quelli pubblicati su riviste italiane come Robert.

negli anni Cinquanta e Sessanta (solo *Postilla a una "lettera scarlatta"* è del 1946). Dell'anno successivo è il volume *Gli umanisti e il volgare fra Quattro e Cinquecento*, che indubbiamente rafforzò quella fama.

Che Dionisotti fosse, in precedenza, pressoché sconosciuto tra gli studiosi italiani è però inesatto. Soprattutto agli specialisti dell'Umanesimo e del Rinascimento italiani il suo nome, cioè i suoi studi e edizioni, erano già familiari. Le sue edizioni delle *Prose della volgar lingua* (1931), degli *Asolani* e delle *Rime* (1932) di Pietro Bembo, del *Carteggio d'amore* dello stesso Bembo e di Maria Savorgnan (1950), la citata edizione delle *Prose e Rime* di Bembo, erano da tempo di uso comune. Ben noti erano anche il suo articolo su Giovanni Francesco Fortunio pubblicato nel 1938 sul "Giornale storico della letteratura italiana"; o la sua edizione, priva di note ma con una importante introduzione, dell'*Orazione ai nobili di Lucca* (1945, presso le Edizioni di Storia e Letteratura dell'amico Giuseppe De Luca); o l'articolo *Ragioni metriche del Quattrocento*, pubblicato nel 1947 sul "Giornale storico della letteratura italiana"; o quello su Leone Ebreo, del 1959; o quello *Per la data dei "Cinque canti"*, del 1960. Eccetera.

Tutti lavori i quali, con altri, avevano dato a Dionisotti un posto di grande rilievo tra gli studiosi del Rinascimento. Quanto importante fosse nell'Italia del Quattrocento e del Cinquecento la connessione tra letteratura e questione della lingua e scelte linguistiche, è un principio che nessuno prima aveva valorizzato come lui; ed è poi diventato pane quotidiano per gli studiosi.

Vero è che la pubblicazione nel '67 di *Geografia e storia della letteratura italiana* diffuse, non solo il suo nome, ma la forza propulsiva e propositiva dei suoi orientamenti storiografici anche fuori dell'ambito specialistico degli studiosi del nostro Quattrocento e Cinquecento. Quel libro consisteva di nove saggi, dei quali sei dedicati interamente o in prevalenza all'Umanesimo e al Rinascimento italiani. Grande fortuna toccò allo scritto intitolato *Chierici e laici*, che illustrò con ricca informazione e modernità metodologica e novità di punti di vista ciò che in fondo si sapeva anche prima - cioè che la letteratura italiana cinquecentesca è in buona parte gestita da "chierici". Una vicenda che inizia, a guardar bene, con Petrarca e con Boccaccio; e che torna a vigoreggiare nel Quattrocento con Alberti e con lo stesso Poliziano, raccomandato da Piero de' Medici nel 1493 al papa Alessandro VI per la nomina a cardinale. Il papa non seguì il suggerimento, e di lì a poco Poliziano morì.

È soprattutto nella prima metà del Cinquecento che il fenomeno giganteggia. In mutate condizioni culturali, i letterati si moltiplicano, e, precisa Dionisotti, "su un centinaio di scrittori la metà circa sono laici"; l'altra metà è costituita da chierici a vario titolo e grado. La situazione muta in parte nell'età di Tasso e Galileo, quando la componente laica torna a prevalere, sia pure sotto il controllo vigile della Chiesa di Roma. Ma la figura dell'abate letterato e poeta seguirà a riaffacciarsi, in Italia, fino alla Rivoluzione francese e al dominio napoleonico. Questo saggio è, a mio avviso, tra i capolavori di Carlo Dionisotti. Nel 1970 fu incluso nel volume curato da Maria Corti e

Cesare Segre *I metodi attuali della critica in Italia* (ERI, Torino), quale esemplificazione che accompagnava lo scritto di Cesare Cases *La critica sociologica*. Ignoro se la scelta del saggio di Dionisotti fosse dovuta a Cases o ai curatori del volume. Certo è che tra lo scritto teorico di Cases e quello di Dionisotti non v'era alcuna continuità. Cases seguiva un suo filo nel cui intreccio si potevano leggere o intravedere i nomi di György Lukács, di Theodor W. Adorno e del primo Horkheimer. Dionisotti esponeva con grande vigore l'èsito di un'indagine sociologica, che nulla aveva da spartire con la critica letteraria d'orientamento marxista, fosse pure d'un marxismo non in tutto ortodosso. Più in generale era, non solo il marxismo, ma la critica letteraria in sé a interessare poco o nulla Dionisotti. Il libro *I metodi attuali della critica in Italia* era uscito da poche settimane, quando una sera, nella casa milanese della Corti, dissi a Segre che il saggio di Dionisotti, bellissimo, non mi sembrava affatto un saggio di "critica sociologica". Segre restò interdetto, ma poi, con la consueta onestà e lucidità, disse: "È vero. È piuttosto *sociologia* della letteratura". In quel passaggio dall'aggettivo al sostantivo era appunto il senso dell'operazione di Dionisotti: illustrazione di un aspetto essenziale della cultura del primo Cinquecento italiano, non indagine volta a caratterizzare i *testi* letterari di quel periodo.

Nei confronti della critica letteraria Dionisotti nutriva un'estraneità che talvolta si traduceva in diffidenza, ironia, insofferenza persino. Brevi scatti d'umore che lo portavano a giudizi o battute in cui le questioni erano talvolta innegabilmente, e magari simpaticamente, semplificate, e dove episodi di sprovveduto diletterantismo, forse da lui esagerati, erano invece eletti a negativamente paradigmatici. Tale l'insofferenza, ad esempio, espressa occasionalmente nei confronti della critica stilistica, che invece è stata uno dei grandi momenti della critica novecentesca, e non solo italiana. Notevole anche il suo fraintendimento, in una recensione del 1950 agli *Studi sulla letteratura del Rinascimento* di Mario Fubini, del concetto di *umanità* in Fubini, a cui è così spontaneamente simile quello di *qualità umana* di Massimo Mila. Singolare inoltre, comunque si voglia giudicare quell'indirizzo di studi, la riduzione fatta da Dionisotti della critica strutturalista a "critica e retorica dei recipienti".

Quanto ai fraintendimenti di Dionisotti, un altro è quello secondo cui il concetto crociano della "vera storia" come "storia contemporanea" sarebbe antistoricista e omologabile a quello di *sincronia* elaborato da Ferdinand de Saussure. Alla radice del concetto del filosofo sarebbe il suo antistoricistico pensiero estetico (oggi spontaneamente, cioè indipendentemente dalla conoscenza o meno di Croce, riproposto, per qualche parte, da uno dei maggiori critici d'arte di questi anni: Jean Clair). Peggio. L'intervenuta polemica di Croce contro l'"antistoricismo" novecentesco segnerebbe la conversione del filosofo a una diversa e opposta concezione. Come se da tempo egli non avesse rifiutato per la propria filosofia la definizione di *idealismo* per quella di *storicismo*. Indubbiamente la recisa affermazione dionisottiana contenuta in *Postilla a una "lettera scarlatta"*: dover presupporre, l'opera

dello storico, “una dedizione strenua del presente al passato”, intende contraddire il principio di Croce; e provocò l’unica ma motivata perplessità di qualche recensore di *Geografia e storia della letteratura italiana*.

Non meno strana l’affermazione della sua scoperta, allorché si fu trasferito in Inghilterra, della scarsa eco che le dottrine di Croce (e di Gentile) avevano avuto “fuori d’Italia”. Il che è semplicemente falso. Per restare al mondo anglosassone, e limitandomi a pochi episodi, possibile che gli fosse ignoto il nome del filosofo Robin George Collingwood, docente di “Metaphysics” fino al 1943 (anno della sua morte) proprio a Oxford? E nessuna notizia della laurea *b. c.* conferita a Croce appunto dall’Università di Oxford? Mai sentito parlare del *New Criticism* statunitense, che fece dell’*Estetica* crociana uno dei suoi testi-base di discussione? O di Joel Elias Spingarn, di Francis Otto Matthiessen, di Edward Sapir, di Dwight Macdonald? E perché mai nel 1912 Edgar Odell Lovett, presidente dei “Trustees of the Rice Institut of Houston, Texas”, e nel 1927 l’*Encyclopaedia Britannica* chiesero proprio a Croce di tenere una solenne conferenza sul suo pensiero estetico, e di stendere la voce *Aesthetics*? Furono le occasioni dalle quali nacquero il *Breviario di estetica* e *Aesthetica in nuce*. E John Dewey, pur segnando in *Art as Experience* (1934) la distanza tra il proprio orientamento di pensiero e quello di Croce, non aveva mancato di rendergli apertamente omaggio. E il discorso potrebbe continuare, magari movendo da *Aesthetics. The Classic Readings*, Edited by D. E. Cooper, Oxford, Blackwell Publishers, 1997.

* * *

Tornando al libro del 1967, è però il saggio *Geografia e storia della letteratura italiana*, il quale fornì il titolo allo stesso libro, quello che soprattutto fece vedere in Dionisotti qualcosa di più che un grande studioso del Quattrocento e del Cinquecento italiani. Rielaborazione della *inaugural lecture* tenuta a Londra nel 1949, e già edito in rivista nel 1951, il saggio prendeva spunto da un articolo pubblicato da Benedetto Croce nel 1936: *Recenti controversie intorno all’unità della storia d’Italia*. Uscito su un periodico inglese, fu ristampato in appendice a uno dei più importanti libri di filosofia di Croce, *La storia come pensiero e come azione*. Inserendosi in una discussione in atto tra storici del tempo, che in verità brillavano per il servilismo nei confronti del Regime, una tesi di Croce era che (cito le parole riassuntive di Dionisotti stesso) “di una storia d’Italia anteriore al processo unitario del Risorgimento non fosse il caso di parlare, risolvendosi essa nella varia storia delle singole unità politiche, regionali o municipali o altramente costruite, in cui l’Italia per secoli era stata divisa”. Croce trattava di storia politica. Nel suo articolo era dichiarata inoltre l’“illegittimità” e “mancanza di senso” delle storie letterarie nazionali, così come di quelle filosofiche, scientifiche, ecc. (una tesi in parte affine sostiene oggi Jean Clair).

Dionisotti tratta da parte sua delle *condizioni* entro cui nasce la letteratura, non dei testi letterari. Di una vera letteratura italiana si può parlare, dice, a partire dal Cinquecento, quando nasce una vera lingua italiana. Nei

secoli precedenti esistono più centri, o iniziative e soluzioni personali, certo in attiva relazione tra loro ma nel complesso restii o indifferenti a pervenire a una vera unificazione o uniformazione linguistica. “Torquato Tasso e Battista Guarini sono [...] i primi poeti in Italia dei quali possa dirsi che siano nati italiani, che cioè si siano educati nell’ambito di una già pacificamente costituita letteratura italiana”.

La letteratura successiva vede i suoi centri propulsori ora al Sud, ora al Centro, ora nel Nord d’Italia. I localismi si affiancano alla letteratura in lingua ormai senza intenti polemici, ma talvolta con esiti di primo o primissimo ordine. Ma ormai, come scrive opportunamente Dionisotti, già “l’età del Carducci, e poi del Pascoli e del D’Annunzio, quali che siano le suggestioni ovvie, che vengono al tema di questo discorso, vuol essere esaminata con altri criteri che di semplificazione e classificazione geografica”.

Singolare peraltro quanto indicato verso la fine del saggio: la via segnata da Giovanni Verga sembrerebbe “essere la sola che dal prossimo passato si prolunghi per la letteratura italiana sul prossimo avvenire”. Parole che sembrano a loro volta implicitamente rinviare alla poetica neorealista, temporaneamente prevalente nell’Italia degli anni Quaranta e Cinquanta, nei quali il recupero del maggiore dei nostri veristi era stato propiziato dall’imperversante americanismo letterario, dall’imporsi dei modelli narrativi, in sé rispettabili o grandi, di Gertrude Stein, Sherwood Anderson, John Dos Passos, Faulkner, Caldwell, Steinbeck, Hemingway, Fitzgerald...

Ma, a partire dalla fine degli anni Cinquanta, altri orientamenti prevalsero, neanch’essi spiegabili col mero ricorso a modelli italiani. E il “distacco dalla tradizione retorica” italiana (come la chiama Dionisotti) è evidente non unicamente in Verga, ma anche - per citare solo i maggiori - in Italo Svevo, in Pirandello, in Tozzi, e nel primo Moravia (il Moravia migliore, dagli *Indifferenti* alla *Disubbidienza*).

* * *

A *Geografia e storia della letteratura italiana* fece séguito, sulla stessa linea e con ulteriori arricchimenti, la relazione *Culture regionali e letteratura nazionale in Italia* - dove va sottolineato, già nel titolo, il plurale del primo sostantivo e il singolare del secondo, confermato dall’aggettivo *nazionale* -, pubblicata per la prima volta nel 1970 (in “Lettere Italiane”), e, meno significativo, *Regioni e letteratura*, suo contributo al quinto volume della *Storia d’Italia* della Einaudi (1973). Scritti non meno importanti, che stimolarono o ispirarono, col precedente, iniziative quali la *Storia letteraria delle regioni d’Italia* di Walter Binni e Natalino Sapegno (1968); il convegno dell’Associazione Internazionale degli Studiosi di Lingua e Letteratura Italiana (AISLLI) *Culture regionali e letteratura nazionale*, del 1970 (gli atti furono pubblicati nel 1973, Adriatica, Bari), per il quale Dionisotti scrisse la citata relazione; la stessa *Letteratura italiana* Einaudi diretta da A. Asor Rosa. E, fuori della letteratura italiana, anche allo stimolo di Dionisotti si devono, come ha osservato V. Fera, le impostazioni del

capitolo *Per una geografia della letteratura latina* di Isabella Gualandri, compreso nel secondo volume dello *Spazio letterario di Roma antica* dell'editrice Salerno (1989); e del volume *Geografia e storia della letteratura greca arcaica* di Riccardo Di Donato (2001).

Proprio la *Letteratura italiana* Einaudi segna un punto "alto della parabola" ricettiva dell'impostazione, ma anche, come ha scritto ancora Fera nella *Prefazione* al primo volume della raccolta di *Scritti di storia della letteratura italiana* (Edizioni di Storia e Letteratura, 2008), "forse [...] un livello di crisi". Il risultato può essere una indebita frantumazione, a cui Dionisotti non pensò né poteva pensare. Peggio ancora (ma non è questo il caso della *Letteratura* Einaudi), quando per "geografia della letteratura" si sono intese le regioni così come si presentano oggi, e secondo gli attuali confini amministrativi.

* * *

Dionisotti, acuto e innovativo erudito, autore fra l'altro di importanti scritti anche su Machiavelli, affascinante scrittore anche nei momenti più bruschi e meno condivisibili (la sua prosa andrebbe studiata, così come si è studiata quella di Croce o di Roberto Longhi), non ci ha lasciato un libro d'assieme sull'Umanesimo e sul Rinascimento. Il fondamento di quelle due periodizzazioni, come di altre quali *Barocco* o *Romanticismo*, fu da lui messo in dubbio in una relazione del 1956, ristampata in *Geografia e storia della letteratura italiana: Discorso sull'Umanesimo italiano*. Categorie storiche "troppo comprensive", da usarsi con grande cautela e cognizione di causa. Dionisotti non procedette a un'ulteriore revisione di quelle categorie. Mostrò però indubbia affinità, su questo punto, con un altro studioso, nei confronti del quale non sembra avere avuto, peraltro, alcun interesse (e anche su questo punto ripeto: checché si sia detto): Ernst Gombrich, il quale ebbe a definirsi un "non collettivista", cioè relativamente scettico nei confronti delle periodizzazioni storiche. O, come scrisse Thomas E. Hulme, il filosofo inglese amico di Pound e morto in giovane età durante la prima guerra mondiale: "Generalizzando si perde sempre qualcosa. [...] Le generalizzazioni sono soltanto mezzi per muoversi".

Ciò non impedì a Dionisotti di scrivere le voci *Humanism* e *Rinascimento* per due enciclopedie, rispettivamente inglese l'una e italiana l'altra. Anni fa, Guido Davico Bonino, già funzionario della Einaudi, mi informò che presso quella che era la sua casa editrice si conserva un contratto firmato dallo stesso Dionisotti per un libro sul Cinquecento letterario italiano. Un *Cinquecento* Dionisotti avrebbe dovuto scrivere anche per la Vallardi, nella previsione d'una nuova *Storia della letteratura italiana*. Opere mai condotte a termine. La sua profonda vocazione di dotto, e insieme la sua missione, fu quella del saggista, del fecondo provocatore, di chi chiarisce problemi storiografici per porne di nuovi. Coniugando erudizione e indipendente intelligenza critica, Dionisotti è stata una forza innovativa tra le più efficaci del nostro Novecento letterario.

GIOVANNI RAMELLA

CARLO DIONISOTTI E LA CONTEMPORANEITÀ'

Una corretta valutazione del contributo di Carlo Dionisotti alla cultura del Novecento, secolo che egli attraversò quasi per intero, non può prescindere da una disamina articolata del suo rapporto con il magistero di Benedetto Croce.

Una presenza vigile e attiva per tutta la prima metà del secolo quella di Croce, punto di riferimento obbligato per un'intera generazione di intellettuali; per Dionisotti fare i conti con l'eredità crociana significa, sin dal suo esordio nella carriera di studioso, definire il metodo di lavoro, individuare l'oggetto e chiarire il senso stesso della sua ricerca. Anche al di là dell'ambito più specificamente storico-letterario, nel confronto con Croce Dionisotti matura le proprie scelte politiche.

Il debito verso il filosofo napoletano è esplicitamente ammesso già nelle sue scritture giovanili¹.

A lui viene riconosciuto il merito non solo di averlo iniziato all'esercizio critico, ma di avergli aperto l'orizzonte della contemporaneità. Un ruolo di mediazione quindi; la via della comprensione del primo Novecento passa attraverso di lui, da lui è come filtrata. I tomi della *Letteratura della Nuova Italia* costituiscono il suo bagaglio di letture quando è ancora sui banchi della scuola liceale². Il *Breviario di estetica* prima, gli *Elementi di politica* poi, integrano la sua formazione umanistica segnata dall'impronta dei suoi maestri gesuiti. L'interesse del giovane Dionisotti si concentra più sulle

¹ Prefazione alla tesi di laurea "Saggio di studi sulle Rime di Pietro Bembo" di Carlo Dionisotti, in *Un maestro della letteratura: Carlo Dionisotti tra storia e filologia*, a cura di Roberto Cicala e Mirella Ferrari, Interlinea, Novara 2008, p. 81. Il Centro Novarese di Studi letterari ha pubblicato nel citato volume, tra i testi dispersi di Dionisotti, la prefazione alla tesi di laurea, rintracciata nell'Archivio storico dell'Università di Torino, in cattivo stato di conservazione.

² Carlo Dionisotti, *Croce, il maestro della mia giovinezza*, Centro "Pannunzio", Torino 2008, pp. 15-16.

opere di saggistica storica e critica, che non sulla tetralogia in cui si articola la Filosofia dello Spirito, sollecitato più dalla sua ansia di affrontare singoli nodi problematici, di circoscrivere l'oggetto della ricerca, che non di cimentarsi nella elaborazione di teorie e concetti. Di Croce Dionisotti fa propria la concezione della storia come campo di tensioni, come luogo di conflitti, a cui fa riscontro nella prassi quotidiana un responsabile contegno di operosità intellettuale e civile³.

Pur non mettendo mai apertamente in discussione i fondamenti teorici del crocianesimo, e accettandone in sostanza i postulati, ne smussa certe rigidità, tende a sottolineare più la circolarità dello Spirito nella varietà delle sue operazioni, che non la dialettica dei distinti, attento più agli intrecci, alle commistioni, alle complicità dei fenomeni, alle loro interrelazioni, che non alla loro irriducibile individualità. Nella *Notizia biografica*, compilata nel 1982 per l'Accademia dei Lincei, documento riassuntivo degli orientamenti di fondo della sua produzione saggistica, scrive di essersi sempre

sforzato [...] di guardare al di là dei limiti di sua competenza, agli incontri e scambi fra la letteratura e altre discipline nell'ambito di una cultura che in tanto è storicamente valida in quanto accomuna e somma abilità diverse⁴.

Anche se il suo discorso concerne più l'atteggiamento di chi fa ricerca, *a parte subiecti* quindi, che non la struttura della vita spirituale, e ha più rilevanza sul piano metodologico che sul piano ontologico, a Dionisotti non sfugge la complessità dei processi storici che vanno affrontati nella loro globalità, non separando gli elementi che li costituiscono. Allo sguardo del critico, la cittadella letteraria non appare più cinta da mura invalicabili; i territori contigui, non più separati da confini certi, entrano di diritto nell'orizzonte di indagine. Ha ragione pertanto Marziano Guglielminetti nel confermare

l'ipotesi subito avanzata, e mai abbandonata, di un Dionisotti che ha da più parti minato il chiuso dove era arroccata la letteratura voluta autonoma da Croce, letteratura quindi non disposta ad acco-

³ Giulio Ferroni, *Dionisotti. Un letterato dentro la storia* in "Corriere della sera", 23 febbraio 1998: "Una cultura dell'operosità, dell'esplorazione infaticabile, di cui Dionisotti, pur lontano dalla filosofia idealistica, riconoscerà sempre un maestro insuperabile in Benedetto Croce [...]. Ma anche una cultura del conflitto, dell'opposizione e dello scontro". Nel ricordare i suoi anni di insegnamento in Italia e in Inghilterra Dionisotti osservava che anche nella scuola il contrasto tra docenti e discenti è formativo: "Finché uno ha di fronte dei ragazzi che possono essere suoi figli l'insegnante è valido ed efficace perché generalmente padri e figli litigano, si contrastano e il contrasto stimola gli uni e gli altri e dal contrasto viene la vita. Ma quando gli allievi diventano nipoti la cosa cambia perché nessuno litiga col suo nonno e naturalmente nella scuola si crea una convivenza fittiziamente pacifica" (Dalla registrazione audio, non rivista dall'autore, di una conferenza tenuta a Novara nel 1995, pubblicata con il titolo di *L'esperienza dell'insegnamento*, in *Un maestro della letteratura: Carlo Dionisotti tra storia e filologia*, cit., p.106).

⁴ *Notizia biografica di Carlo Dionisotti Casalone*, in *Un maestro della letteratura: Carlo Dionisotti tra storia e filologia*, cit., p. 93.

*gliere suggerimenti provenienti da discipline giudicate all'otrie*⁵.

In questa prospettiva non ha più senso il rapporto di subalternità della filologia alla critica, sancito dall'egemonia crociana nel primo quarantennio del secolo scorso. La filologia concorre a fondare il giudizio estetico, ed è pertanto costitutiva della operazione critica e da essa inscindibile:

*Non esiste [...] un gusto poetico immediato, una fulgurazione della poesia che non sia intelligenza filologicamente definita del linguaggio e del ritmo e insomma del processo in quello spazio e in quel tempo di quella poesia*⁶.

Dionisotti opera così il raccordo tra l'eredità della scuola del metodo storico – non a caso è stato discepolo dell'ultimo rappresentante di quella scuola, Vittorio Cian, in quella roccaforte che fu l'Università torinese – e l'estetica crociana, innalzando la filologia allo stesso livello di dignità di questa. Il giudizio come atto conoscitivo, ben lungi dal configurarsi come intuizione immediata, è l'approdo di un laborioso percorso di avvicinamento al cuore della poesia. D'altra parte lo stesso Croce, ricorda Dionisotti, non escludeva che

*la contemplazione delle cime suppone la conquista lenta delle pendenze ombrose, un itinerario che muove dal fondo delle valli e richiede un orientamento sicuro, una conoscenza tecnica del passato; insomma una implicita filologia*⁷.

Dionisotti tende a radicalizzare l'istanza storicistica interna al crocianesimo, premuto dall'esigenza di una rigorosa contestualizzazione dell'evento letterario e di una più marcata accentuazione della distanza del passato,

⁵ Marziano Guglielminetti, *Per una nuova storia della letteratura italiana*, in *Un maestro della letteratura: Carlo Dionisotti tra storia e filologia*, cit., p.171. A riscontro della tesi del Guglielminetti si può citare la testimonianza di Nella Saxby che Dionisotti, nelle sue lezioni londinesi, ricostruiva con accuratezza la complessa rete di relazioni che annodavano la produzione del Foscolo maggiore al suo ambiente storico e sociale; lo stesso procedimento seguiva per il poema cavalleresco nei suoi corsi sul *Furioso*, in un costante riferimento ai suoi modelli: "Around Foscolo he would painstakingly recreate the web of correspondences and influences, the historical and social context from which emerged Ortis and Sepolcri. In the case of Ariosto he would begin with the implications inherent in the choice of the title for the epic poem and move on to a comparison-contrast, both cultural and literary with Boiardo" (*In memoriam*, op. cit., p.145).

⁶ *Postilla a "Una lettera scarlatta"* in *La Rassegna d'Italia*, vol. I, 1946, pp. 250-4, pubblicata in Carlo Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967, pp. 22-23. Per contro il Croce, ancora nel marzo 1950, nei *Quaderni della critica*, recensendo il libro di Ernst Robert Curtius uscito nel 1948, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, non riconosceva alla filologia uno statuto critico; la filologia che aspirava a convertirsi in critica non poteva che annullare se stessa. Essa, per rimanere se stessa, doveva arrestarsi alle soglie dell'interpretazione.

⁷ *Ibidem*, p.21. Già nella *Prefazione alla tesi di laurea*, Dionisotti aveva intuito che la conoscenza dei cosiddetti "minori" è imprescindibile per la comprensione dei "maggiori": "I grandi poeti ci provocano all'intelligenza travagliata delle opere loro; ma dei mediocri e umili noi andiamo in cerca curiosamente e di regola non tanto per loro stessi quanto per quell'aiuto che in loro speriamo di trovare all'intelligenza dei grandi" (*Un maestro della letteratura: Carlo Dionisotti tra storia e filologia*, cit., p. 83).

irriducibile al presente:

Stimolo di ogni ricerca è il distacco che si pone tra noi e il passato, il bisogno che sentiamo di comprendere e recuperare una qualche cosa che è nostra e che pure ci sfugge, perché si è nel tempo estraniata e lontanata da noi⁸.

La consapevolezza di questa netta divaricazione tra passato e presente motiva l'improponibilità della lettura di un testo in chiave di attualità, come se l'universalità della poesia autorizzasse la cancellazione delle frontiere dello spazio e del tempo:

Leggere importa aver letto, importa cioè il rovescio di quell'attualità della lettura, di quella emergenza del passato nel presente, come picchi illuminati dal sole che si stagliano sul cielo terso al di sopra di un mare di nuvole, che è l'aspetto più appariscente e conclusivo della ricerca crociana della poesia⁹.

Con maggiore energia nel *Discorso sull'Umanesimo italiano* ribadisce la sua convinzione, respingendo in modo inequivocabile, a conferma di una maturata indipendenza dal Maestro, il principio crociano che "ogni storia è storia contemporanea":

Come abbiamo imparato a rispettare i testi, a detergerli nella lettera e nel commento da ogni riverniciatura moderna, e la nostra attenzione si è anzi volta sempre più agli antecedenti, al travaglio della composizione, a una stratificazione sottile e delicata, non in quel che del passato per avventura anticipasse o soddisfacesse ansie e predilezioni nostre, ma nel solo e maggiore riscatto dall'oblio, di ciò che fu ed è vivo, nell'acquisto alla nostra umile e caduca vita di una realtà consegnata alla storia e perciò stesso irriducibilmente diversa dalla presente nostra. La revisione del principio che ogni storia è storia contemporanea, una disciplina nuova cioè, come del servizio civile, così del servizio storico, è, credo, condizione sine qua non, oggi, del nostro lavoro¹⁰.

La posizione assunta da Dionisotti scoraggia qualsiasi tentativo di interpretazione del passato in funzione del presente, e di un suo uso strumentale, con pregiudizio della verità storica.¹¹

La radicalità del suo atteggiamento, avverso a ricostruzioni del passato

⁸ *Per una storia della lingua italiana*, in "Romance Philology", vol. XVI, Berkeley 1962, pp. 41-58, riedito in forma ampliata in *Geografia e storia della letteratura italiana*, cit., p. 90.

⁹ *Postilla a "Una lettera scarlatta"*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, cit., p. 21.

¹⁰ *Discorso sull'Umanesimo italiano*, Verona 1956, riedito in *Geografia e storia della letteratura italiana*, cit., p. 182.

¹¹ In *Ricordi della scuola italiana*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1998, p.10, nella sua *Premessa* al volume Dionisotti dichiarava di avere sempre perseguito "la scrupolosa ricerca della verità o probabilità storica, quale che sia, non della promozione di una qualunque parte".

attualizzanti o ispirate a spirito di parte, è tuttavia pienamente compatibile con il principio-guida del suo metodo di ricerca, enunciato nella *Premessa e dedica* degli scritti raccolti in *Geografia e storia della letteratura italiana*:

*Spero che essi [gli scritti] facciano testimonianza di una ricerca condotta con scrupolo di verità, ma con passione politica, sulla storia tutta della letteratura italiana nel quadro generale della storia d'Italia*¹².

La “passione politica” pertanto è il motore dell’indagine che, nella prospettiva di Dionisotti, viene così liberata dalla sua apparenza di astrattezza e di gratuità, e concorre a chiarire le ragioni del persistere nell’oggi di fenomeni e comportamenti radicati da tempo.

*Negli ultimi dieci anni, all’incirca - scrive nella citata Notizia biografica - [...] sempre più ha gravato e inciso sulla originaria linea di ricerca la preoccupazione di riconoscere nella storia dell’Italia moderna, dal Settecento innanzi, le radici delle nostre infermità e i presupposti di augurabili rimedi*¹³.

L’inchiesta storico-documentaria, esercitata sull’oggetto letterario, è originata dall’urgere di problemi che assillano il presente; a Dionisotti non sfugge che l’esigenza di storicizzare il passato, ricostruito *iuxta propria principia*, secondo la lezione del metodo storico, è correlata all’istanza non meno impellente di storicizzare il presente. In altri termini, la consapevolezza della storicità della domanda che stimola la ricerca, posta dal soggetto, esorcizza la presunzione di assolutezza e di definitività dei risultati acquisiti dalla ricerca stessa. Si realizza così il raccordo tra i due poli, l’oggetto e il soggetto della ricerca, in una sorta di rapporto circolare.

L’immersione nel presente, con tutti i condizionamenti che esso comporta, sorregge il lavoro critico-filologico e storiografico di Dionisotti. Esemplare al riguardo la demolizione dell’impianto che sostiene il disegno della *Storia della letteratura italiana* di Francesco De Sanctis come storia di una compatta unità. L’attacco al progetto desanctisiano muove dal dubbio sulla credibilità di una linea unitaria nella storia letteraria, dubbio emerso soprattutto nel corso della crisi sopravvenuta alla seconda guerra mondiale, che ha rimesso in questione la struttura imposta all’Italia unita.¹⁴

¹² *Geografia e storia della letteratura italiana*, cit., p. 7.

¹³ *Notizia biografica di Carlo Dionisotti Casalone*, in *Un maestro della letteratura: Carlo Dionisotti tra storia e filologia*, cit., p.93.

¹⁴ In una lettera dal Bedford College, dell’11 novembre 1968, diretta a Giuseppe Anceschi, Dionisotti non faceva mistero della sua diffidenza della solidità delle strutture unitarie dello stato italiano: “Le dirò subito che io sono regionalista e municipalista convinto, per il passato e per il presente, non perché non faccia il debito conto dell’unità, ma perché mi rendo conto della forse inevitabile insufficienza del nostro stato unitario e insomma credo alla validità in Italia delle tradizioni e iniziative locali” (*Lettere londinesi* (1968-1995), a cura di Giuseppe Anceschi, Olschki, Firenze 2000, p. 33).

Di conseguenza, la fragilità della corrispondente struttura unitaria della nostra letteratura viene messa allo scoperto, e il mito umanistico che ne costituisce l'atto fondativo mostra tutta la sua precarietà al confronto con la realtà storica. La linea, che si presumeva continua, si rivela spezzata; l'insieme delle vicende letterarie tende a configurarsi come la risultante di un intersecarsi di tradizioni, un incrocio di filoni in un fitto scambio di rapporti, di derivazioni, di prestiti che delineano un paesaggio contraddistinto da una pluralità di centri di irradiazione e di convergenza, non certo unitario. La ricostruzione dionisottiana, nell'individuare nodi di confluenza, provvisorie e precarie convivenze, e nel contempo nel segnalare separazioni e tenaci linee di resistenza al tentativo di colonizzazione linguistica compiuto dal toscano, e nel perseguire la pluralità delle "storie", tende a porsi come alternativa alla *Storia* di De Sanctis, di cui non è meno efficace per persuasività di discorso, sempre appoggiato alle fonti, fondatezza di giudizio, suggestiva incisività di scrittura.

Nella sua inchiesta sulla tardiva affermazione del romanzo, o sulla scarsa rilevanza del teatro in Italia rispetto agli altri generi letterari, o in rapporto alle altre nazioni d'Europa, Dionisotti ne ritrova la ragione in

*una repugnanza linguistica, la stessa repugnanza, che già si è vista nel teatro, della lingua italiana di fronte a ogni compito che importi una compromissione aperta nella realtà storica e sociale. In entrambi i casi, del teatro e della prosa narrativa, la frattura è tarda: coincide, a mezzo il Cinquecento, con la codificazione della lingua*¹⁵.

È il passato a illuminare lo stato presente delle cose; in esso Dionisotti cerca e trova la spiegazione guidata, nella sua retrospezione, dal suo solo scrupolo documentario.

Anche il saggio *Chierici e laici*¹⁶ ha la sua scaturigine in una questione tuttora aperta, quella dei difficili e delicati rapporti tra lo stato laicale e il chiericato, tra società civile e società ecclesiastica, che tendono a complicarsi e a inasprirsi sino allo scontro frontale che ha segnato nel Risorgimento una rottura radicale. L'inchiesta muove da lontano, dall'Italia comunale e signorile, e attraversa tutta la storia della cultura italiana, non solo letteraria, sino all'età napoleonica, ripercorrendo la vicenda dei rapporti tra la condizione dei chierici e quella dei laici, delle istituzioni che li rappresentano e della cultura che essi esprimono. La storia della letteratura italiana è segnata da un fitto intrecciarsi tra i due stati di scambi, di pacifica collaborazione, di polemiche, di tentativi di emancipazione del laicato, in un'alternanza di vittorie e di riprese del controllo da parte della Chiesa,

¹⁵ Per *una storia della lingua italiana*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, cit., p. 103.

¹⁶ Saggio edito in parte con il titolo *Chierici e laici nella letteratura italiana del primo Cinquecento*, in *Problemi della vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova 1960, pp. 167-185, ampliato e ristampato in *Geografia e storia della letteratura italiana*, cit., pp. 55-88.

culminata nella separazione sancita dal dominio napoleonico prima, dal Risorgimento più tardi. Una storia “per più secoli inseparabile, così per la sua grandezza come per la sua miseria, non per l’una o per l’altra soltanto, dalla presenza attiva e responsabile della Chiesa”¹⁷. L’autonomia del laicato e della cultura da esso elaborata non può fondarsi sull’“illusione che la tradizione laica abbia radici ininterrotte e profonde nella storia della letteratura italiana”. Esso deve ripensare il passato “con volontà e mente intese al futuro” rifondando le proprie ragioni.¹⁸

Anche l’esplorazione delle zone più remote della nostra letteratura, come gli studi sul Rinascimento, apparentemente non sollecitata da una “*passione politica*”, in realtà motivata da “una volontà di distacco dalla vita pubblica italiana degli anni Trenta”¹⁹, non solo si carica “di un pregnante valore politico negativo”²⁰, nel senso che rivela la decisione di prendere le distanze da “un’attualità non amata, anzi per lo più aborrita”, individuando “una materia sentita come capace di aprire un piccolo spazio di libertà, offrendo una via di fuga dal presente”²¹, ma assume un inequivocabile significato polemico nei confronti della storiografia nazionalistica che, tesa a ritrovare nel passato le tracce del primato italiano, offriva una visione tendenziosa del Rinascimento, ricostruito in funzione di preresorgimento²². Il rovesciamento di prospettiva operato da Dionisotti con gli strumenti del metodo storico, nel riscattare il Rinascimento da una lettura strumentale, lo riportava nella sua storia e lo inseriva nel circolo delle culture europee con cui entrava in dialettico confronto.

Lo sguardo aperto sul presente, mai dimenticato o rimosso, gli consente di denunciare l’insignificanza sul piano critico, e la pretestuosità, nel clima di acceso nazionalismo del primo dopoguerra, di certe celebrazioni del centenario dantesco che tendevano a caricare l’opera poetica dell’Alighieri di significati a essa estranei. Proprio la ritualità di quelle commemorazioni, con il travestimento retorico del personaggio di Dante, collocato in una nicchia nel Pantheon ideale delle glorie nazionali, esposto alla pubblica venerazione, segna la distanza del mondo accademico dalla contemporaneità, osserva Dionisotti²³, ed è il segnale di una divaricazione sempre più netta tra l’attività più squisitamente creativa e il lavoro filologi-

¹⁷ *Ivi*, p. 88.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ La dichiarazione di Dionisotti è nell’intervista ad Adriano Sofri, *Ottocento è la mia età. Grandi letterati: parla Carlo Dionisotti*, in “Panorama”, XXVI, 21 febbraio 1988, n. 1140, p. 141. Dionisotti aggiunge, nella stessa intervista: “Occuparsi di Ariosto, Bembo, Tasso, portava fuori, in un mondo meno sgradevole”.

²⁰ Introduzione di Claudio Vela a Carlo Dionisotti, *Scritti sul Bembo*, Einaudi, Torino 2002, pp. XIX-XX.

²¹ *Ibidem*. Si veda anche l’intervista di Bruno Quaranta su “La Stampa”- “Tuttolibri”, 21 gennaio 1995, p.6, riprodotta con il titolo *L’Italia muta e grassa*, in *Un maestro della letteratura: Carlo Dionisotti tra storia e filologia*, cit., pp. 124-36. In particolare: “Chi in quel clima non respirava guardò altrove: Delio Cantimori agli eretici del Cinquecento, Chabod al Rinascimento, Sapegno al Trecento, io al Bembo” (p. 136).

²² Carlo Dionisotti, *Appunti sui moderni. Foscolo, Leopardi, Manzoni e altri*, il Mulino, Bologna 1988, p. 7.

²³ Carlo Dionisotti, *Varia fortuna di Dante*, edito in “Rivista storica italiana”, vol. LXXVIII, 1966, pp. 544-83, ristampato in *Geografia e storia della letteratura italiana*, cit., pp. 254-303; si vedano soprattutto le pp. 300-303.

co-critico degli uomini di studio, tra la vita artistica e l'Accademia, tra universi mentali prima congiunti o addirittura unificati nella stessa persona di maestri e di poeti a un tempo, come Carducci, Graf e Pascoli. La tradizione, custodita nelle Università, e l'innovazione corrono ormai, nel ventennio tra le due guerre, su binari paralleli. La via imboccata nel primo dopoguerra dalla letteratura italiana e soprattutto dal teatro, con Pirandello (significativa la coincidenza, che non può non assumere valore di rapporto oppositivo²⁴ della prima rappresentazione dei *Sei personaggi* con le celebrazioni del centenario dantesco) apre una distanza incolmabile tra scuola e letteratura. La notevole eccezione di Contini, per fare il nome di un filologo dantista, attento nel suo esercizio critico alla lezione dell'ermetismo, non modifica una situazione di sostanziale incomunicabilità tra i due mondi.

Bisogna aspettare il secondo dopoguerra, per ritrovare in Italia, al di fuori del mondo accademico, un approccio al poema dantesco capace di coglierne l'impatto sul presente e la sua esemplare ma non scolastica né monumentale vitalità, sia pure per vie diverse da quelle dei grandi poeti anglosassoni, T.S. Eliot ed Ezra Pound.

È nell'appendice all'edizione einaudiana di *Lavorare stanca* che "Cesare Pavese, riesaminando [...] la sua esperienza di poeta e di scrittore, concludeva che era venuto il tempo di tornare a Dante". A conferma che "la passione politica" orientava a un recupero del Dante della *Commedia*, in quel clima di risorte speranze e di febbrile ansia di ricostruzione delle fondamenta morali, prima ancora che civili della nazione, Dionisotti annotava:

*[...] lo sforzo da ultimo concorde di scrittori e studiosi impegnati insieme nel loro mestiere e nella lotta politica aveva portato a riconoscere nel linguaggio preumanistico di Dante le premesse di una lingua e letteratura più libera e animosa, più aperta alla realtà e all'invenzione, più atta insomma a diventare strumento e segno di progresso civile per la maggioranza degli Italiani.*²⁵

* * *

Il riferimento costante, nella sua produzione saggistica, agli scrittori del Novecento, da Pirandello, a Svevo, a T.S. Eliot, a Pound, a Pavese, come risulta dalle citazioni di cui sopra, indica in modo irrefutabile che l'orizzonte in cui Dionisotti si muove è il presente, da cui prende l'abbrivo per le sue ricognizioni nel passato e a cui ritorna come ineludibile termine di confronto. La volontà, perseguita con determinazione, di essere coinvolto nel proprio tempo, stimola le sue curiosità letterarie ai tempi della Università; non gli basta più la crociana *Letteratura della nuova Italia* a dischiudergli le porte del presente. I suoi interessi si orientano in direzione

²⁴ *Op. cit.*, p. 300.

²⁵ *Ivi*, p. 303.

della letteratura francese contemporanea, di cui riconosce “l’influsso decisivo” sulla sua formazione, a cui l’ambiente culturale torinese non poteva sottrarsi, tanto più dopo che era esplosa la “bomba” rappresentata dalla *Recherche*, grazie anche alla mediazione esercitata da Giacomo Debenedetti. Proust quindi, ma anche Gide, Valéry, Claudel²⁶, Giraudoux²⁷.

Una passione condivisa con l’amico Garosci, alimentata dall’incontro con un autorevole maestro dell’Ateneo torinese, il francesista e comparatista Ferdinando Neri²⁸. Dal breve carteggio con Lalla Romano²⁹, in cui Dionisotti si rivela attento lettore e severo recensore delle liriche dell’amica, emerge la sua dimestichezza con Rimbaud e Mallarmé, confermata, del resto, in un articolo pubblicato all’inizio del 1945 su *Carducci e Mallarmé*³⁰, e con la più autorevole critica transalpina, dal Du Bos al Thibaudet. Anche se rare sono le sue incursioni nella letteratura contemporanea, la sua attenzione non è mai distolta dal presente. Motivo ricorrente nei suoi saggi è la denuncia della distanza dal parlato di un linguaggio letterario estremamente selezionato, dal Petrarca in avanti, e perpetuato in una tradizione sostanzialmente immobile e chiusa in se stessa, non disposta a “compromissioni con la realtà”³¹. Proprio sulla base di questa constatazione, a Dionisotti non sfugge l’effetto dirompente e provocatorio, nel teatro e nel romanzo, di Pirandello e di Svevo, come già si è rilevato, non a caso in generi, come il teatro in prosa e il romanzo, più liberi da convenzioni, diversamente dalla poesia. Proprio nel citato *Carducci e Mallarmé*, dal raffronto cronologico delle prime edizioni di opere come *L’Après-midi d’un faune* e le *Odi barbare*, per non parlare del primo dei *Canti di Maldoror* di Lautréamont o della *Saison en enfer* di Rimbaud, Dionisotti inferisce non tanto il ritardo, ma “l’impermeabilità della cultura italiana alle nuove correnti”³². La tradizione resiste alla pressione del nuovo ancora nella prima metà del Novecento, in cui sembra sopravvivere per inerzia, condannata a una progressiva estinzione. È la coscienza della sua impraticabilità per chi non vuole più fare “poesia di crusca e di toga”, osserva Dionisotti nella densa “nota recensoriale” all’edizione einaudiana del 1945 di *Lavorare stanca*, il

²⁶ “Autografo”, n.s., VI, n. 18 (ottobre 1989), p. 79: Intervista con Fausto Gimondi: “Le due riviste che hanno veramente contato per noi negli anni Venti, sono state la “Critica” di Croce e la “Nouvelle Revue Française”. Anche la precedente citazione è ricavata dalla stessa intervista.

²⁷ Il commediografo francese è citato nella conferenza novarese del 1995 *L’esperienza dell’insegnamento* pubblicata in *Un maestro della letteratura: Carlo Dionisotti tra storia e filologia*, cit., p. 107. Nella stessa conferenza Dionisotti ricorda i suoi rapporti amichevoli con Moravia e Montale, e la sua intrinsechezza con Lalla Romano, Pavese, Soldati e Bonfantini.

²⁸ Si veda l’introduzione di Giorgio Panizza a Carlo Dionisotti, *Scritti sul fascismo e sulla resistenza*, a cura di Giorgio Panizza, Einaudi, Torino 2008, pp. XX-XXI, in cui viene ricostruita la formazione intellettuale di Dionisotti.

²⁹ *Quattro lettere a Lalla Romano*, in *Un maestro della letteratura: Carlo Dionisotti tra storia e filologia*, cit., pp. 87-90.

³⁰ “La Nuova Europa”, II, n. 6, 11 febbraio 1945, p. 5, ristampato in Carlo Dionisotti, *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., pp. 96-98.

³¹ *Geografia e storia della letteratura italiana*, cit., p. 103.

³² *Carducci e Mallarmé*, in *Scritti sul fascismo e sulla resistenza*, cit., p. 96.

suo più acuto e meditato intervento sui contemporanei³³, la premessa per un salto qualitativo che rompa con il passato. La poesia è disertata negli anni bui della dittatura:

*Ne eravamo, fin dall'altro dopoguerra, lontani: in un primo tempo, quasi per un rifiuto: in Italia non c'erano, non ci potevano più essere poeti. Rime e ritmi no. E versi liberi anche no. [...] Dentro, di sodo, non c'era, da Verga a Svevo, da Croce a Gobetti che prosa, uno spazio stretto ma nostro che assicurava il ritorno*³⁴.

La via nuova coraggiosamente imboccata da Pavese è quella di una poesia, per così dire, "corale" che, nel recupero di un'aspra e impoetica quotidianità, assuma cadenze "epiche" e rompa definitivamente con "l'incanto della poesia monodica, della cosiddetta lirica". La novità di *Lavorare stanca* è colta sì nel suo respiro epico, ma soprattutto nella "accettazione consapevole [...] del destino che inverte e accomuna altri uomini con le loro vicende, altre cose"³⁵. Le ritrovate "parole essenziali della solidarietà umana" rifiutano di adattarsi agli stampi ormai logori degli endecasillabi, ed esigono nuove soluzioni metriche, come "il verso lungo da tredici a sedici sillabe, con una cesura mediana appena sensibile, esclusivo di ogni compromesso colla musica e col canto, di ogni accelerazione o enfasi declamatoria"³⁶. Una poesia che arieggia la prosa dunque, che inventa un ritmo nuovo, fuori dagli schemi della tradizione. Il rifiutato "compromesso con il canto" è il segnale di un'auspicata e ritrovata compromissione con la realtà, esorcizzata da una tradizione secolare nel solco della quale si è svolta la nostra storia letteraria sino al Novecento.

Il rifiuto dell'esperienza ermetica e, in genere, della poesia *tout court*, incompatibile, secondo Dionisotti, con un regime illiberale, nella sua perentorietà può apparire immotivato; esso si giustifica tuttavia all'interno di una lettura critica della nostra letteratura tra Otto e Novecento, che giudica squilibrato il rapporto tra prosa e poesia, a tutto vantaggio di questa³⁷. Anche l'esercizio critico, non solo l'attività creativa, l'occuparsi di letteratura insomma, nell'atmosfera stagnante degli anni Venti in cui il regime impone la sua dittatura, è destituito di senso. L'orientamento dello stesso Croce, osserva Dionisotti, verso la saggistica storica, preponderante rispetto a quella critico-letteraria, proprio tra il 1925 e il 1932, in cui vengono pubblicati gli *Elementi di politica* (1925), *Etica e politica* (1931) e le tre *Storie*

³³ *Lavorare stanca*, in "La Nuova Europa", II, n. 34, 26 agosto 1945, p. 5, ristampato in Carlo Dionisotti, *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., pp. 147-54. La citazione precedente è ricavata da p. 150.

³⁴ *Op. cit.*, p. 148.

³⁵ *Ivi*, p. 151. Dalla stessa pagina è ricavata la precedente citazione.

³⁶ *Ivi*, p. 152.

³⁷ *Le due culture in Italia*, in *Un maestro della letteratura: Carlo Dionisotti tra storia e filologia*, cit., p. 103: "Certo è che tra Otto e Novecento la letteratura, e in specie la poesia, ha avuto un peso preponderante nella cultura italiana. La precoce rinuncia di Verga e il tardo successo di Pirandello tolsero alla cultura italiana la possibilità di equilibrare e allargare socialmente col romanzo e col teatro il successo della poesia".

(la *Storia del Regno di Napoli* nel 1925, la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* nel 1928, la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* nel 1932), offre un'autorevole conferma che i tempi impongono di rifondare le proprie scelte di militanza intellettuale; lo sguardo retrospettivo al passato nelle opere di storiografia e di filosofia della politica è ordinato a ritrovare le ragioni e a rinsaldare la fiducia nelle proprie convinzioni liberali.

La constatazione che non ci sono a Torino, e neppure in Italia, prospettive per un impegno letterario, negli anni dei suoi studi universitari, tra il 1925 e il 1929, spinge il giovane Dionisotti alla ricerca di “una nuova contemporaneità, non solo oltre Gozzano, oltre Gobetti, una contemporaneità che cerca spazi altrove”³⁸.

In una delle sue memorabili “confessioni” autobiografiche, che illuminano le sue disposizioni interiori e aprono uno squarcio su di un intero paesaggio culturale, definisce la sua posizione di sostanziale estraneità al clima storico di quegli anni in Italia, e la sua coraggiosa volontà di evasione:

Torino non poté più essere per noi, studenti universitari dal 1925 innanzi, la città di Gobetti e di Gramsci. Non era però più, grazie a loro e a Dio, la città di Guido Gozzano. Le energie nuove che Gobetti aveva sollecitato e richiamato a Torino da tutta Italia si erano disperse, ma la improvvisa e violenta dispersione anche era valsa a spazzare via ogni traccia dell'età precedente. Non c'era più posto, nel deserto ostile, per evasioni poetiche e critiche, delicate e angosciose. [...] Fuori, in Italia, solo contavano per noi, isolati e lontani, i grandi meridionali, Croce e Pirandello. Subito al di là delle Alpi contava altrettanto e sempre più la Francia, e attraverso la Francia l'Europa, e fin l'America di Soldati e di Pavese. Fuori d'Italia, per amore o per forza, si poteva anche evadere, in Italia no. Neppure a Milano metteva conto andare: meglio il silenzio sdegnoso del deserto torinese, che il cicaleccio d'una “Fiera letteraria” accoppiato all'insolente clamore del “Popolo d'Italia”³⁹.

La “spiemontizzazione” è una via obbligata, come per i suoi insigni conterranei del Settecento, da Tomaso Valperga di Caluso ad Alberto Radicati di Passerano, da Baretti ad Alfieri; è un esodo ideale necessario per ritrovare le proprie radici in una dimensione europea.

* * *

Il profilo di Dionisotti che le sue scritture disegnano, come si è visto, non è certo quello di un uomo indifferente o disinteressato al proprio

³⁸ Marziano Guglielminetti, *Per una nuova storia della letteratura italiana: Carlo Dionisotti*, in *Un maestro della letteratura: Carlo Dionisotti tra storia e filologia*, cit., p. 166.

³⁹ *Geografia e storia della letteratura italiana*, cit. p. 15.

tempo, come sequestrato nell'*hortus conclusus* dei suoi studi. La "passione politica" che innerva la sua ricerca ha le sue radici nel presente, di cui non è solo testimone, ma partecipe attivo, come chi è consapevole che "l'interpretazione del passato in tanto risulta nuova e diversa in quanto sorge dall'esperienza del presente"⁴⁰. La scelta di quella che egli definisce "cospirazione latente"⁴¹ contro il regime, a differenza dei suoi amici e sodali che presero la via dell'opposizione clandestina, fu dettata dalla persuasione che non c'erano spazi per una resistenza attiva, data l'enorme disparità dei rapporti di forza. L'arroccamento in quella "cittadella degli inermi"⁴² che è l'ambito degli studi era la sola reazione possibile per chi confidava nelle armi della critica, affinate alla scuola del metodo storico, con i suoi fondamenti razionali e l'abito di moralità imposto dal suo esercizio, nella "scrupolosa ricerca della verità"⁴³. Su quel terreno si sarebbero trovate le basi per un futuro diverso. L'esempio di Croce, "il maestro senza cattedra"⁴⁴, lo confermava nella convinzione che un'opposizione intellettuale era possibile. Anche l'amico e coetaneo Arnaldo Momigliano, nel raccomandargli di elaborare un nuovo liberalismo, in preparazione di "un avvenire anche lontano", escludeva "un impegno politico immediato"⁴⁵.

D'altra parte, è proprio all'interno della sua carriera di studioso che prendono forma, si definiscono e maturano le sue posizioni politiche, esplicitate più tardi nella militanza nel Partito d'Azione⁴⁶. La sua pubblicistica più squisitamente politica, circoscritta all'ultima fase della guerra e al primo dopoguerra, tra l'agosto 1943 e l'inizio del 1946, concentrata in periodici e testate dell'area azionista, come "La Nuova Europa", "Risorgimento",

⁴⁰ "Risorgimento", I, n. 2, 15 maggio 1945, pp. 190-92 (*Rassegna*), firmato C.D., articolo ristampato in Carlo Dionisotti, *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., pp. 117-122, con il titolo *La storia e la scuola*. La citazione è da p.118.

⁴¹ Carlo Dionisotti, *Natalino Sapegno da Torino a Roma*, in *Ricordi della scuola italiana*, cit., p. 483.

⁴² Introduzione di Giorgio Panizza a Carlo Dionisotti, *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., p. XXXI.

⁴³ *Ricordi della scuola italiana*, cit., p. 10.

⁴⁴ *Croce, il maestro della mia giovinezza*, cit., p. 27: "Croce era stato per noi giovani un maestro senza cattedra, che ci aveva insegnato la dignità e il pregio di un lavoro indipendente. Questa lezione ci era servita di scudo, durante il regime fascista, contro l'ingerenza e prepotenza dello Stato". Un'autorità, quella di Croce, che non esclude il dissenso, "perché la sua scuola era appunto di libertà, non di idolatria" in *Scritti sul fascismo e sulla resistenza*, cit., p. 7.

⁴⁵ Dalla citazione di una lettera di Arnaldo Momigliano (1 agosto 1928), in *Ricordo di Arnaldo Momigliano*, pubblicato in *Ricordi della scuola italiana*, cit., pp. 81-82. Il disagio degli intellettuali durante la dittatura è rievocato da Dionisotti in un articolo scritto, a guerra finita, su "Risorgimento", n. 2, 15 maggio 1945, pp. 124-31, con il titolo *Germania storica e nazionalsocialista*, ristampato in *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit. In particolare, il clima di tensione morale in quegli anni di forzato silenzio prende rilievo nella rievocazione: "Negli anni trascorsi era duro il silenzio, era aspro il sacrificio di una lotta ineguale: nell'uno e nell'altro era però anche il conforto di una volontà tesa ad assolvere un dovere morale, a preparare così, per quanto ancora dubbio e lontano, il risorgimento". (*Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., p. 104).

⁴⁶ Cfr. l'introduzione di Giorgio Panizza a *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., p. XIII. Il dissenso da Croce verte proprio sull'atteggiamento da tenere di fronte al totalitarismo fascista; di contro a Croce, secondo cui "la pace era preferibile sempre, qualunque ne fosse il costo, alla guerra" (*Croce, il maestro della mia giovinezza*, cit., p. 24), Dionisotti pensa alla resistenza attiva, non più dilazionabile dopo la guerra di Spagna, l'assassinio dei fratelli Rosselli, il patto d'acciaio, le leggi razziali.

“Giustizia e Libertà”, diretto da Franco Venturi⁴⁷, “Italia libera”, di cui fu redattore, prolungatasi con sporadici ma significativi interventi negli anni Sessanta, si situa in rapporto di continuità e di complementarità rispetto alla sua attività di studioso. L’orizzonte in cui si muove comprende temi come il futuro della scuola, la funzione dei giornali e dei partiti nella nuova Italia, o la responsabilità se non la complicità della cultura nell’avvento e nel consolidamento del fascismo, o la discussione provocata da libri recenti.

Non sorprende certo che le sorti della scuola stiano a cuore a chi, come Dionisotti, ha dedicato all’insegnamento, medio prima, universitario poi, tutta la sua vita. La novità è tutta nell’impostazione del discorso e nella radicalità del suo atteggiamento, dettato dalla persuasione che il processo di rinnovamento della società civile, all’indomani della caduta del fascismo⁴⁸, attraversa la scuola che ne è il centro nevralgico. Una riforma *ab imis* della società non può lasciare sopravvivere la scuola del passato, indenne da ogni mutamento: “Un’Italia nuova necessariamente avrà una scuola nuova”⁴⁹. Dionisotti non ha dubbi che “il momento storico [...] non è in Italia della restaurazione, ma, piaccia o non piaccia, della rivoluzione”⁵⁰. L’esigenza prioritaria della scuola nuova, che non vuole certo rinnegare il passato di “una scuola umanistica seriamente intesa, scuola di pensiero liberale e di esercizio critico”, è l’impegno sul fronte della lotta all’analfabetismo e “dell’addestramento tecnico dell’agricoltura, dell’industria, del commercio”, per “un’elevazione del livello medio di cultura dell’intero popolo italiano”⁵¹, e la cancellazione dei divari di classe.

Il realismo di Dionisotti si scontra con le aspettative di una palingenesi della società affidata alla scuola, nella consapevolezza dei limiti dell’educazione, di cui la scuola non può avere il monopolio. La scuola non precede né sostituisce la vita, come scrive con incisiva e sentenziosa battuta: “Il vivere è cosa che s’impara, ma non si insegna”⁵². Non si può invertire la logica del processo che ha nella società il suo avvio e nella scuola la sua conclusione: “La rivoluzione si fa nello Stato, poi nella scuola; o meglio nella scuola non si fa, se non come una conseguenza logica di quella già

⁴⁷ I suoi vari scritti sono stati salvati dalla dispersione e riuniti da Giorgio Panizza nel citato volume *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*. Taluni, conservati presso l’Archivio Dionisotti (Londra- Romagnano Sesia), l’Archivio Centrale dello Stato in Roma, l’Archivio di Stato in Torino, sono inediti.

⁴⁸ Gli interventi di Dionisotti sulla scuola, raccolti nel citato volume, sono tre. Nell’ordine cronologico, il primo, dattiloscritto, databile all’agosto 1943, al tempo dei primi provvedimenti del governo Badoglio, pubblicato con il titolo, datogli da Giorgio Panizza, curatore della raccolta, *Per una scuola nuova*, pp. 10-15; il secondo, *La storia e la scuola*, comparso su “Risorgimento”, I, n. 2, 15 maggio 1945, pp. 190-92 con la firma C. D., pubblicato a pp. 117-21; il terzo, autografo, databile, secondo il curatore, ai primi mesi dopo la Liberazione, pubblicato con il titolo *Scuola e giovani* alle pp. 123-126.

⁴⁹ *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., p. 12. A guerra conclusa, Dionisotti scriveva nell’autografo pubblicato con il titolo *Scuola e giovani*, in *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., p. 125: “Se tutti, come sembra, sono d’accordo fin d’ora nel ritenere impossibile una restaurazione dello stato italiano prefascista, ne consegue la impossibilità di restaurare la scuola che gli si accompagnava”.

⁵⁰ *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., p. 13.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 123.

fatta nello Stato”⁵³.

Notevole l'intervento nel dibattito su di un tema particolare, l'insegnamento della storia contemporanea, all'interno di quello più generale della riforma della scuola, all'inizio del 1945, nell'Italia già liberata, proseguito nel corso dell'anno, in un clima fervido di speranze di rinnovamento nell'Italia dopo la liberazione. Dionisotti prende posizione contro il parere di chi pretendeva di imporre, come egli argutamente scrive, “un periodo di quarantena scolastica”⁵⁴ alla storia contemporanea, con il pretesto della mancanza della “necessaria prospettiva storica”, nella presunzione che “la storia che si fa” sia oggetto di “pubblicistica politica e non di meditata riflessione storiografica”⁵⁵. A giudizio di Dionisotti, “un'interpretazione ragionata, critica” del “prossimo passato o quasi presente”⁵⁶ ossia del ventennio fascista, autorizzata dalla stessa teoria crociana della storiografia, è di grande efficacia formativa per i giovani, sia sul piano intellettuale, sia sul piano morale. All'obiezione che una materia così incandescente e viva nella memoria ancora turbata dei contemporanei darebbe origine a discussioni e polemiche, disdicevoli all'ambiente di scuola, Dionisotti coraggiosamente replica che

*soltanto attraverso tali divergenze e discussioni si potrà ridare vita di libertà all'Italia e con essa alla scuola [...]. Non si vede quale mai formazione intellettuale e morale riceverebbero i giovani da una scuola che ignorasse l'esperienza fascista*⁵⁷.

Altrettanto radicale il suo atteggiamento nella denuncia della connivenza con il fascismo della cultura e delle sue istituzioni, a cominciare dalla scuola umanistica che ne è stata la roccaforte⁵⁸. Allo sguardo severo di Dionisotti non sfugge che l'assassinio di Giovanni Gentile si spiega nel contesto di una guerra civile che non ha risparmiato chi ha legittimato, con la sua autorità di filosofo, la negazione, “nel nostro secolo, entro e contro la civiltà moderna, del diritto di vivere a uomini avversi o anche solo diversi”⁵⁹. Il discorso sulle complicità con il fascismo di Gentile, colpevole di aver fatto da intermediario tra il mondo accademico e la dittatura fascista, si allarga sino a coinvolgere in una sorta di responsabilità collettiva l'intera

⁵³ *Ivi*, p. 124.

⁵⁴ *Ivi*, p. 121.

⁵⁵ Il riferimento è all'articolo di Mario Vinciguerra dal titolo *La storia pei ragazzi*, comparso su “La Nuova Europa”, II, n. 17, 29 aprile 1945, p. 11, citato in *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., p. 119.

⁵⁶ *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., p. 121.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., pp. 125-26: “Bisogna fin d'ora prendere atto della corrispondenza che è corresponsabilità di quella scuola umanistica, che molti ancora vagheggiano come un punto fermo, una pietra di paragone, da un lato, e della classe dirigente che ha col suo attivo e passivo concorso perpetrato la disfatta dell'Italia, dall'altro”.

⁵⁹ L'articolo dal titolo *Giovanni Gentile*, comparso su “Nuovi quaderni di Giustizia e Libertà”, n. 1, maggio-giugno 1944, a firma “Carol Botti”, è pubblicato in *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., pp. 41-54. La citazione è da p. 41.

cultura italiana, per avere fornito al regime “cresciuto in una temperie di retorica esasperata e di costante equivoco morale” il supporto della “sua ricchezza verbale, della sua abilità decorativa, della sua gesuitica sottigliezza”, concorrendo a normalizzare “quell’equivoco, l’aperta e impudente dissociazione della parola e del pensiero, dell’azione e della fede, consapevole sistematica asseverazione del falso”⁶⁰. Il giudizio inesorabile di Dionisotti addita in essa una delle “responsabili maggiori del ventennio decorso”⁶¹ e sbocca in un’aspra requisitoria contro una cultura, su cui grava la colpa di “tradimento della libertà e della verità e della dignità umana [...] originariamente perpetrato sotto specie di un sacrificio alla grandezza della patria, facendo così breccia in quel punto così delicato della tradizione risorgimentale, [...] che è il nazionalismo”⁶². Il processo alla cultura si situa dentro il più largo orizzonte, in linea con le posizioni degli azionisti, dell’accertamento delle responsabilità delle classi dirigenti nell’Italia prefascista, da affidarsi agli storici, cui tocca “assumersi questo compito, di rileggere e di verificare i testi”, secondo l’esigenza che è propria della cultura, “di intendere, senz’altro scrupolo che della verità, lo sviluppo delle idee e dei fatti”⁶³. Una cultura restituita alla sua funzione originaria quindi, di un servizio reso alla verità, che per il filologo Dionisotti non può essere compiuto che con il rigore della critica storica, con mente sgombra da pregiudizi o intenzioni apologetiche.

A conferma che non c’è discontinuità alcuna tra attività critico-letteraria e trattazione di temi di attualità politica e storica, in cui Dionisotti non dismette il suo abito mentale di rigore metodico nell’assodare la verità dei fatti e nell’interpretarli, basti rinviare alla polemica con Guido Quazza sul rapporto tra Resistenza e contestazione giovanile del Sessantotto. Di contro alla tesi della continuità tra movimento partigiano e quello sessantottino, sostenuta dallo storico Guido Quazza, Dionisotti argomenta che altre sono le figure storiche degli antagonisti in campo nel ‘68, non assimilabili a quelli della guerra civile del 1943-45, né “esiste un parallelo rapporto di continuità tra il regime nazifascista e il presente assetto politico dell’Italia”⁶⁴. Lo

⁶⁰ *La parte del nazionalismo*, in *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., p. 80. Con questo titolo è stato pubblicato nella raccolta un dattiloscritto databile, per analogia di concetti e di termini con l’articolo *Piccola borghesia*, secondo Giorgio Panizza, ai primi di luglio 1944. Le precedenti citazioni sono ricavate dalla stessa pagina.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., p.81. Dionisotti ritorna, un ventennio dopo, sulla questione in un articolo su “Resistenza, Giustizia e Libertà”, XVIII, n. 4, aprile 1964, p.1, pubblicato in *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., con il titolo *La morte amara di Gentile*, pp. 215-219. La morte di Gentile sconta le colpe antiche di una cultura che ha alimentato il nazionalismo: “Storicamente, credo che la fine [di Gentile] si inquadri in una rivoluzione che mirò ad abbattere quella cultura, non soltanto per la degenerazione tirannica e razzista che essa aveva subito durante il fascismo, ma per un più antico e autentico privilegio lungamente esercitato da essa cultura a beneficio dell’ideale nazionalistico e unitario e a scapito di altre non meno vitali, se anche più umili, realtà e questioni del popolo italiano”. (p. 219).

⁶³ *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., pp. 195-196. La citazione è ricavata da un testo autografo, databile alla primavera del 1945, a guerra finita, pubblicato con il titolo *Premessa a una pubblicazione* nella sezione del citato *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza* concernente i *Progetti editoriali* del 1945.

⁶⁴ *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., p. 238. Nel volume sono pubblicati (pp. 236-245) la lettera di

storicismo dionisottiano, avvezzo a distinguere e a dare rilievo alle distanze cronologiche e ideali, e alla non omologabilità dei fenomeni sotto la stessa categoria, attento alla diversità, trova anche qui il terreno su cui fare le prove: “Una cosa è stata la Resistenza. Tutt’altra cosa l’attuale rivolta studentesca. Certo si possono e devono trovare elementi comuni, ma non sono questi che contano. Sempre e anzi tutto contano gli elementi nuovi, diversi, caratterizzanti [...]. Ma non giova né è decante che, restando professori, si mettano i pantaloni corti e pretendano di fare quel che i giovani autentici devono e possono fare loro molto meglio”⁶⁵. Al di là dei toni polemici e del merito della questione dibattuta, mette conto rilevare la lezione di metodo impartita da Dionisotti, anche per quanto concerne la necessaria distinzione dei ruoli.

Il principio metodologico, proprio di un coerente storicismo, di una rigorosa distinzione del giudizio storico da quello pronunciato su problemi del presente nel fervore della polemica, trova ancora campo di applicazione nel dibattito sulle responsabilità, vere o presunte, dell’intera cultura tedesca, sin dalle sue remote radici, in ordine alla genesi e all’affermazione del nazionalsocialismo.⁶⁶ L’arbitrarietà dell’operazione, denunciata da Dionisotti, risiede nella “commistione di problemi attuali con quelli del passato” con l’effetto di “frintendere il passato rapportandolo al presente” e con il rischio di “frintendere il presente subordinandone le precise responsabilità a una congiura di generazioni remote nel tempo [...]. La passione del presente investe anche il passato e lo traspone sul piano della lotta e lo involge del suo pathos e così facendo si traveste in giudizio storico”⁶⁷. La lucida separazione di ambiti non solo riscatta il passato da visioni pregiudizialmente polemiche e strumentali e lo riconsegna al giudizio degli storici, ma individua e definisce, in ben circoscritti orizzonti temporali, senso e limiti della responsabilità del presente.

L’intervento di Dionisotti nel dibattito suscitato dalla pubblicazione dei *Taccuini* di Pavese⁶⁸ costituisce un’ulteriore prova della sua capacità di

Dionisotti al Direttore di “Resistenza, Giustizia e Libertà”, XXI, n. 11, novembre 1968, p. 2, la replica di Guido Quazza (sullo stesso numero della rivista), la conclusione del dibattito con le lettere di entrambi gli intervenuti sul numero 1, gennaio 1969, p. 10 della stessa rivista. La citazione è da p. 238.

⁶⁵ Lettera a Giuseppe Anceschi del 4 febbraio 1969, in *Lettere londinesi* (1968-1995), a cura di Giuseppe Anceschi, Olschki, Firenze 2000, pp.37-38.

⁶⁶ *Germania storica e nazionalsocialista*, in “Risorgimento”, I, n. 2, 15 maggio 1945, pp. 124-131 pubblicato in *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., pp. 102-111. Dionisotti prende le distanze da una diffusa tendenza degli opinionisti, dopo la sconfitta della Germania nazista, a coinvolgere in una sorta di responsabilità collettiva l’intera cultura tedesca. Lo stesso Thomas Mann aveva preso posizione in quel senso. Dionisotti non condivide neppure l’atteggiamento di Benedetto Croce, che nel noto saggio *Il dissidio spirituale della Germania con l’Europa*, pubblicato nel 1944 (ora ristampato in *Scritti e discorsi politici*. 1943-1947, 2 voll. a cura di Angela Carella, Bibliopolis, Napoli 1993, vol. I, pp. 139-159), sosteneva la connaturalità del nazismo al popolo tedesco, di contro alla estraneità del fascismo all’Italia. Dal punto di vista del metodo, il principio crociano che “ogni storia è storia contemporanea” riceve un’ulteriore smentita da tutto il discorso di Dionisotti.

⁶⁷ *Op. cit.*, pp. 102-103.

⁶⁸ “Belfagor”, 46, gennaio 1991, *Per un taccuino di Pavese*, pp. 1-10, ristampato in *Ricordi della scuola ita-*

misurare, anche su testi di autori contemporanei, l'efficacia degli strumenti di ricerca sperimentati in oltre un sessantennio di studi, di edizioni critiche, di recensioni. Innanzi tutto Dionisotti assevera un principio cardine della filologia, l'ineludibile responsabilità dell'interpretazione da parte dell'editore del manoscritto; il merito acquisito con l'edizione del testo non esonera dall'obbligo morale, prima ancora che professionale, di offrirne una lettura critica, come è stato fatto egregiamente per i *Taccuini* pavesiani. Sgomberato il terreno dalle polemiche pregiudiziali sull'opportunità della loro pubblicazione, Dionisotti affronta la questione più controversa, della compatibilità delle posizioni del Pavese universalmente noto, dello scrittore di sinistra cioè, con le simpatie, manifestate nei *Taccuini*, per la Germania hitleriana e la repubblica di Salò. Dionisotti storicizza quel momento cruciale della nostra storia, ricordando come non fosse facile, nel settembre 1943, in regime di vacanza istituzionale, "risolversi a rompere la solidarietà nazionale e civile"⁶⁹. Il ruolo, nella sostanza, marginale, per non dire l'assenza, di Pavese nella cospirazione clandestina, l'avversione per il crocianesimo a cui facevano capo gli antifascisti liberali torinesi, la diffidenza per il loro atteggiamento inconcludente, l'antipatia per la presunzione di superiorità degli azionisti, costituiscono lo sfondo del suo vissuto in quell'autunno 1943. Si aggiungano la dichiarata propensione per la repubblica, connessa alla condanna del tradimento perpetrato dalla monarchia e dalla casta militare, e l'interesse per il solidarismo sociale professato dalla neonata repubblica. Va tenuto presente tuttavia l'orizzonte temporale dei *Taccuini*, compreso tra il 1942 e il novembre del 1943, anteriore pertanto, sia pure di poco, alla resistenza armata. L'arresto del diario a quella data fa pensare che già nel 1944, o nei primi mesi del 1945, Pavese abbia riconosciuto il proprio errore. L'insofferenza per l'élitarismo azionista, "l'attesa di una rivoluzione popolare, [...] di una disciplina sobria e onesta, imposta dalla maggioranza, il bisogno e il dovere, anche per l'uomo di lettere, di un impegno politico"⁷⁰ sono poi all'origine dell'adesione dello scrittore, dopo la Liberazione, al Partito comunista, il Partito nuovo, capace di rea-

liana, cit., pp. 511-522.

⁶⁹ Dionisotti non esita a definire "guerra civile" la lotta di liberazione all'interno della grande guerra mondiale. La promulgazione delle leggi razziali e la stipulazione dell'asse Roma-Berlino non lasciano più dubbi: "Restava l'angoscia, di quel che una guerra civile importa, della rottura di fondamentali vincoli e tradizioni" (*Ricordo di Arnaldo Momigliano*, in *Ricordi della scuola italiana*, cit., p. 17). Anzi, giunge a definirla la più sanguinosa della storia d'Italia: "Io credo che dal tempo di Dante in poi nessuna generazione abbia odiato più della nostra. E dai tempi dei guelfi e dei ghibellini in poi non ci sia stata una guerra civile come quella che c'è stata in Italia dopo il 1943" (Intervista a Corrado Staiano del 1989, in *Maestri e infedeli. Ritratti del Novecento*, Garzanti, Milano 2007, p. 208).

⁷⁰ *Ricordi della scuola italiana*, cit., p. 520. Lo stesso Dionisotti, militante azionista, aveva fatto i conti con il suo passato già negli anni Sessanta, denunciando l'insopportabile presunzione di superiorità propria di quel partito: "Quanti di noi, molti, hanno in passato avuto a che fare col benemerito ma irrimediabilmente defunto Partito d'Azione, dovrebbero essere per sempre guariti dalla malattia infantile del superpartito e dalla conseguente fissazione di saperla, su ogni questione, più lunga degli altri" (*Il fascismo travestito*, in "Resistenza, Giustizia e Libertà", XVIII, n. 3, marzo 1964, p. 7, ristampato in *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., p. 213).

lizzare quegli ideali, di cui a torto Pavese aveva ritenuto depositaria la Repubblica sociale. In ogni caso un itinerario verso il comunismo al di fuori della mediazione dell'antifascismo liberale o azionista. Un momento decisivo della biografia pavese, che sembrava mettere in crisi l'immagine tradizionale dello scrittore, e scoprire un'inspiegabile contraddizione interna, viene così integrato nella sua *Bildung* etico-politica, grazie a una plausibile ricomposizione dall'interno di tutti gli elementi di una complessa personalità, sullo sfondo tragico dello sfacelo della nazione.

* * *

Vorremmo concludere questo saggio, composto in occasione delle celebrazioni centenarie di un eminente filologo e critico letterario, ambasciatore della cultura italiana a Londra, "chierico che non ha tradito"⁷¹, con una sua massima, densa nella sua epigrafica brevità, a cui egli sembra aver affidato il suo testamento morale:

*Sono rari i momenti religiosi della nostra vita di operai laici, sono quelli che adempiono il vivere e dispongono al morire*⁷².

Una massima che nella sua sentenziosa gravità condensa la lezione di un Maestro "loved, feared and above all respected by his students", come ricordano, secondo la testimonianza di Nella Saxby, i suoi allievi d'Oltremania, che conservano viva la memoria del suo insegnamento, e risentono la sua voce nelle pagine dei suoi libri:

*There remain the lessons learned from the man which in memory are as vivid now as then. There remain his publications in which his voice can still be heard.*⁷³

⁷¹ È la definizione, allusiva al noto saggio di Julien Benda *La trahison des clercs*, che Pier Franco Quaglieni diede di Dionisotti in "Pannunzio Flash. Notiziario del Centro Mario Pannunzio", 31 (1998), 4 aprile, p.1: "Un chierico che non ha tradito. La morte di Dionisotti, il più grande italianista del secondo Novecento".

⁷² Lettera a Giuseppe Aneschi del 24 settembre 1971, in *Lettere londinesi*, cit., p. 53.

⁷³ *In memoriam*, in *Un maestro della letteratura*, cit., p. 146.

Mercoledì 19 novembre 2008, nell'Aula Magna dell'Università di Torino, in occasione del centenario della nascita, il Centro "Pannunzio" ha organizzato un convegno dedicato ad Edmondo De Amicis presieduto da Mario Perrini e concluso da Luciano Tamburini. Pubblichiamo le relazioni del convegno che ha tratteggiato la figura di De Amicis e del clima culturale in cui si è sviluppata la sua attività di giornalista e di scrittore.

GUGLIELMO GALLINO

EDMONDO DE AMICIS: QUALE SOCIALISMO?

La letteratura minore.

La letteratura, che, con approssimazione, si può definire "minore", ha una rilevanza che dev'essere correttamente vagliata. La sua peculiare funzione consiste nella capacità di rispecchiare la propria epoca. Dotata della prerogativa d'esprimere il polso dei tempi, la sua importanza è innanzitutto di natura extra-estetica. Anche la grande letteratura riflette la sua età: tutte le opere, comprese le maggiori, sono in qualche modo datate, perché ciascuna attesta le esigenze storiche di cui è testimone. Sennonché, in questo caso, a partire da determinate condizioni, vengono mobilitate nuove istanze, che, sollecitate da una sovrabbondanza interna tesa verso l'ignoto, prefigurano l'avvenire. Nella letteratura minore è invece prevalente la peculiare attitudine ad accogliere i suggerimenti della contemporaneità. Quest'elemento caratterizzante condiziona la scelta dei temi: ogni periodo storico reclama le proprie lacrime e la gioia dei suoi canti. Ubbidendo a quest'obbligazione, il letterato fiuta il tempo e viene incontro alle attese del pubblico. Tendendo a diventare di genere, l'impresa letteraria costringe lo scrittore ad identificarsi con un soggetto collettivo. Egli è così posto nella condizione d'interiorizzare esigenze che trova già approntate fuori di sé, e, simmetricamente, la sua opera presenta al pubblico la sua coscienza. Lo *sfruttamento del tema* soddisfa questa duplice richiesta. Si tratta di dare fondo ad un determinato genere sino al suo esaurimento, così come si fa con una vena aurifera. Terminato questo compito, si passa ad esplorare, fino alle sue ultime risorse, un nuovo campo. In questa corsa senza sosta, il successo della risonanza sociale dell'opera è anteposto alla sua intrinse-

ca riuscita. Lo scrittore sarà soddisfatto, quando il suo impegno di dissodatore troverà piena accoglienza nelle aspettative del pubblico. Volgerà allora la sua attenzione non solo a rispecchiarle, ma anche a provocarle. Intorno alla sua impresa, s'addensa una folla d'emozioni che non hanno ancora nome e che la sua penna dovrà fissare sulla pagina. Di fronte a quest'appello inesauribile, la sua disponibilità è limitata. In ogni caso, gli rimane una risorsa: la fedeltà al mandato di portatore di un sentire comune. L'indipendenza, cui anela, è inevitabilmente condizionata da un consenso esterno. Deve però seguire un accorgimento: le riflessioni, che si dimostra capace di suscitare nel lettore, non ne devono contestare le idee ed i sentimenti.¹ Il *best-seller* riflette convenientemente tale condizione. In ultimo, il quoziente delle vendite è il metro per misurare l'efficacia della produzione. Due concezioni della letteratura si fronteggiano: l'esito propriamente estetico richiede la severa condizione di un'indipendente solitudine; in modo complementare, la preoccupazione della pura diffusione dell'opera presuppone il pieno di una corrente emotiva che corre in superficie, senza mai mettersi in questione. È il puro calcolo dell'effetto. Lo scrittore gli ubbidisce ed insieme lo suscita. La domanda è una sola: quali condizioni sono richieste per essere letti? Questa ed altre simili dipendono dall'esteriorità costituita. Nel suo *status* di prodotto, l'opera ne segue i suggerimenti. In ogni minuta descrizione, traspare il tono generale di una temperie culturale dominante, la cui ascendenza, sempre presente sullo sfondo, regola l'itinerario dell'immaginazione. Lo scrittore non si pone a distanza, ma vi aderisce senza riserve. Parla con il lessico che appartiene al tono medio della società. Quest'attività, anche se egli non ne ha coscienza, ha il rilievo di un'implicita od esplicita giustificazione. Il passo che lo separa dall'*ideologo* è breve. Porgendo al pubblico lo specchio delle sue idee e delle sue aspirazioni, ne legittima la situazione storica: si mantiene nei confini di un presente che docilmente scivola nell'alveo di un passato già organizzato, dove tutto riposa su una pacificazione generale. Per sua interna vocazione, la letteratura minore ha un rilievo intimamente conservatore: serba ciò che è. Si spiega così come abbia, direttamente od indirettamente, una tonalità apologetica, rilevabile anche quando assume toni più sfumati.

È il caso di De Amicis. Pur facendosi l'interprete della realtà di fatto, egli non ne porta allo scoperto le contraddizioni. La sua posizione di puro osservatore esterno gli consente di cogliere il *particolare*, senza però che l'attenzione critica faccia apparire il pieno rilievo dell'*individuale*. In questi termini, la qualificazione diretta del *definito* tiene il posto del residuo d'*allusività* che guida le grandi narrazioni. Le avventure problematiche della riflessione sono rigorosamente bandite. È in gioco il rapporto tra lo

¹ Su questo solco, la *letteratura di genere* trova il suo organo d'intrattenimento nella *letteratura d'appendice*. Come per altri scrittori di successo, verso quest'esito è tendenzialmente diretta la narrativa di De Amicis (Alberto Asor Rosa, *La cultura*, in *Storia d'Italia. Dall'unità a oggi*, Einaudi, Torino 1975, ristamp. Il Sole 24 Ore, Milano 2005, vol. 9, p. 932).

spontaneo e *artificiale*. Nell'alta letteratura, l'artificio è potenziato al massimo, ma finalizzato ad una spontaneità che ne decide la destinazione. Il culmine della sua tensione - come l'arco, che, tendendosi al massimo, improvvisamente si rilascia - conduce al suo placarsi nell'offerta dello spontaneo. Poiché questo lavoro sotterraneo non si lascia vedere, il lettore è posto nello stato di grazia della sorpresa. Pur sentendo all'unisono con l'autore, nella sua qualità d'interprete e non solo di fruitore, è lasciato libero. Non si frappone l'intenzione di suscitare a forza un effetto accuratamente predisposto. Nella letteratura minore, il quadro cambia. L'artificio lascia scoperta la sua ossatura, con la conseguenza che la spontaneità vi s'affianca in modo puramente indotto. Il lettore non è libero, perché quella spontaneità, dipendendo dalla decisione di una volontà sovrana che ha deciso le sorti della vicenda, non è più la sua. Il rapporto tra il dato artificiale e quello spontaneo diventa ambiguo, perché entrambi coesistono separatamente, senza riuscire a fondersi.

La struttura artificiale della scrittura letteraria non è dovuta solo alle esigenze della costruzione dell'opera. Questo carattere è un presupposto che va da sé. Di là di tale immediata constatazione, occorre però, più in profondità, rilevare il suo rapporto con lo statuto normativo del linguaggio. La finzione letteraria si sviluppa attraverso la manipolazione della realtà, mediante una definita disposizione delle relazioni linguistiche. Ciò che inizialmente s'offre nella forma della referenzialità diretta è modificato da un'inedita costruzione. Da questo costante intervento, sorge un inedito profilo del mondo. Per lo scrittore, come per il lettore, la nuova configurazione della realtà, sorta dal gioco delle finzioni, diventa il tema di un'esplorazione indipendente. In questa traslazione, si definisce il passaggio dalla realtà *primaria*, che funge da sostrato originario degli abituali riferimenti linguistici, a quella *secondaria* della produzione letteraria. Tuttavia, anche all'interno dell'immaginario, non scompare il riferimento al livello originario della realtà, perché la finzione è costretta ad assumerne le veritiere apparenze. Così, anche se il personaggio romanzesco è il risultato di una sapiente simulazione, si muove pur sempre in un mondo che mantiene saldo il suo statuto normativo: è la condizione dell'esperibilità e della fruibilità dell'opera.

Nella sua qualità di genere, la letteratura minore tende al *tipico*. La sua presenza si ritrova anche nella grande narrativa. N'è un esempio significativo Balzac. Nella sua opera, la qualificazione del tipico nasce dall'accentuazione del *carattere* che si dilata oltre la caratteristica circoscritta del *personaggio*. In tale estensione, il tipico assume un respiro universale che amplia il campo d'azione dell'individuo. Ma l'arte di Balzac, grazie al suo potere visionario, sa rendere imprevedibili, nel loro urto con le circostanze, le reazioni dei singoli caratteri: la presenza del tipico non ostacola la dinamica interna della trama. V'è però un altro suo uso, proprio della letteratura minore, che lo riduce ad una sostanza inalterabile. Con questa restrizione, il comportamento del personaggio perde l'impronta

d'imprevedibilità che costituisce l'elemento discriminante della sua riuscita. Scorrendo, per esempio, le pagine di *Madame Bovary*, il lettore non riesce a prevedere ciò che accadrà ad Emma. Ad ogni svolta di pagina, sta in attesa. Flaubert l'ha fatta libera. Così l'accoglie il lettore. Indubbiamente, dall'impostazione della vicenda, sin dai suoi esordi, si può presagire che qualcosa di fatale e d'irrimediabile accadrà, ma non quegli amanti indifferenti e quella morte nera ed irrimediabile. Il lettore è costantemente posto a cospetto di una libertà in atto. Qualunque sia il giudizio su Emma (si tratti di simpatia o di ripulsa) è condotto per le vie dell'imprevedibile. Così è per le reazioni degli altri protagonisti, che ruotano intorno alla figura centrale della Bovary: anch'essi sono stati creati liberi.

Nella letteratura minore, la prospettiva è ribaltata. Per esempio, nella narrativa deamicisiana, il tipico si coagula nella *fissità* del personaggio, costantemente determinato dall'alternativa - ed in primo luogo dalla divaricazione del bene e del male - tra polarità assolute. Collocate in questi stereotipi, le azioni sono prevedibili. Manca la dialettica tra le opposizioni di valore che conferiscono all'agire una costitutiva problematicità. I personaggi deamicisiani sono invece guidati dall'inflessibile *entelechia* della loro natura. Quelli positivi, in ogni circostanza, si volgeranno al meglio; quelli negativi perseguiranno sempre il peggio. Non decide l'orientamento delle circostanze, ma il carattere costituito dei singoli attori. La varietà delle situazioni è costantemente sottoposta ad un'uniformità prefissata. Ogni volta, la configurazione degli avvenimenti verificherà una presupposta unità sostanziale, che, orientando la sovradeterminazione del soggetto, lo mantiene al di qua del libero scontro degli eventi. Viene così a mancare la relazione dinamica tra l'interno e l'esterno: il primo s'impone come la rigida qualificazione del secondo.

Temî della narrativa d'Edmondo De Amicis.

All'interno del quadro generale della letteratura minore, l'intera opera di De Amicis trova, da un punto di vista formale, nel *bozzetto*, e, secondo un'angolazione morale, nell'*apologo*, i suoi punti di riferimento.² È la dominante impronta stilistica che si delinea sin dalle *Novelle*, tra cui spicca *Furio*, vera e propria storia di un'educazione sentimentale. Pur essendo la novella migliore dell'intera raccolta, "anche questa rimane all'interno del perimetro tematico della poetica deamicisiana, nonostante le apparenze, con indizi e

² Con sicurezza critica, in questa duplice caratteristica, Croce ha colto una costante dell'intera narrativa deamicisiana: "Quei suoi bozzetti, quelle sue novelle sono, in fondo, apologhi" (*Edmondo De Amicis, La letteratura della Nuova Italia. Saggi critici*, Laterza, Bari, 1929³, vol. I, p. 162; rist. *La letteratura italiana*, a cura di Mario Sansone, III, *L'Ottocento*, Bari, Laterza 1957, p. 383). Il saggio del 1903 comparve nel terzo fascicolo dell'anno stesso di fondazione della "Critica". Considerata nel suo complesso, l'opera di De Amicis è apparsa a Croce l'espressione dello scrittore moralista, anziché dell'artista. Il rilievo, con tutte le implicazioni che comporta, mantiene a tutt'oggi inalterato il suo rigore, tanto più apprezzabile se si considera che, quando redige il suo saggio, Croce sta parlando di un contemporaneo.

presagi che prefigurano i futuri approdi [...]”.³ Così delimitata, la scrittura si trova a proprio agio, quando si volge a descrivere piccole scene di vita, dove vengono accentuati la particolarità d’un personaggio od il colore d’una situazione. Quest’intenzione descrittiva cela, più in profondità, un’intenzione apologetica: si tratta, ogni volta, di fare emergere una qualità affettiva, moralisticamente esibita. De Amicis scrive ad edificazione del lettore, di cui mira a suscitare - a viva forza, senza servirsi di mezzi toni - una forte emozione. Questo contenuto apologetico assume, nel decorso della sua produzione, profili diversi. Inizialmente trova, nell’illustrazione di scene di vita legate all’esercito, il suo ambito elettivo.⁴ La scelta del tema è conforme alla temperie dell’epoca: “Si era negli anni fra il 1866 e il 1870; si usciva da una sequela di guerre; e mentre gli animi pur guardavano a Roma che ancora mancava all’Italia, il nuovo Stato veniva prendendo il suo assetto. Simbolo vivente di esso era il giovane esercito italiano, nel quale per la prima volta si trovavano riuniti italiani di tutte le regioni, e che già aveva le sue memorie gloriose e dolorose”.⁵ Il progetto è conseguente ad una motivazione storica. Negli anni successivi alla seconda guerra d’indipendenza, l’universo militare rappresentava il punto di coagulo dell’unità nazionale. Esaltare questo mondo significava portare alla luce una forma d’unità, che, in senso politico, appariva ancora incompleta. Ricorrendo a ricordi personali e mescolando il reale all’immaginario, De Amicis seppe trarvi un’opera d’edificazione.⁶ Successivamente, verso la conclusione dell’età umbertina, quest’apologia non trovò più un adeguato supporto nei fatti. Il terreno era stato completamente dissodato. L’attenzione di De Amicis si spostò allora al mondo dell’educazione scolastica. Anche in questo caso, il fine era sorretto dalla ricerca di un’unità, in cui la coscienza nazionale potesse riconoscersi. Rispetto al periodo precedente, il tono apologetico si fa maggiormente sentire. In quest’opera d’edificazione, non vengono posti in gioco grandi ideali che avrebbero implicato una matura consapevolezza storica e filosofica che il De Amicis non possedeva. Alla coscienza storico-filosofica, si sostituisce la tonalità media di minute descrizioni. Ancora oltre, dopo aver dissodato questo terreno, s’impondeva un nuovo obiettivo. De Amicis lo rinvenne nell’attenzione partecipativa alle condizioni del proletariato. Seguendo quest’indicazione, innestò, nella dottrina socialista, il sentimento di solidarietà

³ Folco Portinari, *La maniera di De Amicis*, Introduzione a E. De Amicis, *Opere scelte*, Mondadori, Milano 1996, p. XXVI). Ciò non toglie che, nella produzione di De Amicis, vi sia anche, sia pure appena intravisto, il sentore dei tempi nuovi. Per esempio, nelle sue poesie, come rilevato da Luigi Baldacci, s’affaccia un preannuncio del crepuscolarismo che allude a certi modi gozzaniani (*Ivi*, pp. XXX-XXXI).

⁴ Questi racconti troveranno accoglienza nell’“Italia militare” e saranno successivamente pubblicati, nel 1868, dall’editore Treves sotto il titolo *La vita militare*. Dallo stesso, sarà edito, nel 1886, *Cuore*.

⁵ B. Croce, *Edmondo De Amicis, La letteratura della Nuova Italia*, cit., p. 161; rist., cit., p. 383.

⁶ Questo stile descrittivo ed apologetico si ritrova in altri scrittori contemporanei. Ne fanno fede i *Contes du Lundi* d’Alphonse Daudet. Significativamente, in questi racconti, non di rado i nuclei tematici sono rappresentati dall’esercito e dalla scuola (F. Portinari, *La maniera di De Amicis*, cit., p. XLI). In particolare, l’affinità con De Amicis emerge dal contenuto edificante: “Entrambi sono gran ‘descrittori’, entrambi intervengono direttamente nel racconto con esclamazioni e perorazioni, entrambi sfruttano con abilità la vena sentimentale [...]” (*Ivi*, pp. XLI-XLII).

nei confronti delle classi subalterne. Ma si trovò di fronte alla difficoltà di conciliare il rigido apparato concettuale del socialismo con la pura morale della compassione. Cambia la scena di fondo. Se prima era ancora presente l'Italia agricola, subentra ora, più decisamente, l'età del decollo industriale. In ogni caso, De Amicis ha continuato ad applicare il tono apologetico, che aveva impiegato nella descrizione del mondo della scuola, alla nuova configurazione della società. Ma, affrontando questo tema, s'è trovato di fronte al cortocircuito tra le buone intenzioni ed il rigoroso apparato critico-diagnostico del socialismo, in Italia rappresentato da Turati e dalla sua rivista "Critica sociale". In De Amicis, queste due polarità, anziché fondersi in modo armonico, tendono a mantenersi separate: da una parte, l'elemento patetico non trova un sufficiente fondamento al suo slancio, e, dall'altra, la rigidità dottrinale tende all'astratto.

Accertati questi limiti, bisogna pure, con Croce, riconoscere la "vivacità" ed il "brio" delle descrizioni deamicisiane. Questo pregio nasconde, però, come suo contraltare, un'approssimazione stilistica: "L'autore non si appassiona troppo alle cose che descrive e vi si tiene di sopra, intento alle idee che vuol inculcare; donde alcunché di semplicistico e di prosaico".⁷ Manca, in altri termini, un "centro poetico" che è sostituito dallo scrupolo del particolare. Questo limite è riscontrabile nella scrittura come nel pensiero: "Le idee egli le trova nell'ambiente: sono le idee dei ben pensanti, la morale sana ma della vita spicciola, che si presenta come assioma e non come problema".⁸ Quella di De Amicis è la "Musa della pedagogia". Con questo presupposto, egli procede ad esplorare territori che gli sono congeniali e che riflettono le dominanti storiche del suo tempo; ma, poiché non è un pensatore, non si sofferma ad analizzare i problemi. È una questione di natura: "[...] egli era, invece, nient'altro che un moralista, un educatore, cui veniva meno, pel momento, la materia, se non l'uditorio".⁹

Una parentesi è rappresentata dai libri di viaggio, dove De Amicis ha modo d'esercitare un tono garbato e vivace, volto a cogliere circoscritte situazioni di vita, ma, anche in questo caso, senz'approfondimenti psicologici o storici. Il limite, presente nei testi d'ispirazione militare-patriottica, si ripresenta secondo un diverso profilo: "Come nei primi non era profondità di pensiero morale, così nei secondi al De Amicis fanno difetto la cultura dello storico e il fiuto dell'osservatore politico che sa intuire e penetrare le condizioni economiche, morali, sociali, intellettuali dei popoli".¹⁰ Si trattava, allora, di trovare una nuova via che sarà soddisfatta dalla svolta tematica di *Cuore*. Con quest'opera, "[...] il De Amicis iniziò il passaggio dallo studio della vita borghese e delle classi colte a quello della vita del popolo".¹¹

⁷ B. Croce, *Edmondo De Amicis, La letteratura della Nuova Italia*, cit., p. 164; rist., cit., p. 384.

⁸ *Ibidem*; rist., *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 165; rist., p. 385.

¹⁰ *Ivi*, p. 166; rist., p. 387.

¹¹ *Ivi*, p. 169; rist., p. 388.

L'aspetto pedagogico di *Cuore* si ritrova, in modo più drammatico, in *Il romanzo d'un maestro*. Anche qui, dà prova di un'accurata documentazione, che, sempre rispettando il fine pedagogico dominante, sa abilmente inserire in circoscritte trame narrative. In questo progetto, "vi è spremuto il succo di non so quanti giornali scolastici; la cronaca giornaliera riappare composta in un quadro abilmente spartito e colorito".¹² Segue il periodo dedicato alla descrizione del mondo operaio e dell'adesione al socialismo. In questa nuova stagione, "[...] i bozzetti operai sono nient'altro che la continuazione dei bozzetti militari".¹³ Tuttavia, anche in questa nuova direzione, il tentativo non può dirsi pienamente riuscito. Non a caso, il romanzo *Primo Maggio* non fu pubblicato. La rinuncia attesta un'intrinseca difficoltà: "Nel socialismo, troppi e difficili problemi di filosofia e di morale e di diritto e di economia e di storia e di tecnica si addensavano e si addensano; e né l'ingegno del De Amicis era atto a dominarli; né gli ammaliziati socialisti italiani, istruiti all'aristocratica e disdegnosa scuola critico-satirica del Marx, gli dovevano parere un pubblico di facile contentatura".¹⁴ Nel costruire l'opera, De Amicis procede con la consueta cura documentaria; ma, poiché gli fa difetto un robusto pensiero, che solo avrebbe potuto avere ragione della difficile materia, l'esito ha un andamento uniformemente didascalico. Nello stesso tempo, pare che egli voglia mostrare ai suoi nuovi compagni di strada di padroneggiare pienamente il tema. Ma - poiché la sua scrittura riesce quando tratta una realtà circoscritta, rappresentata nella forma del bozzetto, che, però, ora le richieste dell'argomento imponevano d'oltrepassare - gli esiti apparvero, alla sua stessa consapevolezza critica, inferiori alle attese.

Che cosa resta, allora, dopo avere precisato queste limitazioni interne? Anche sotto tale aspetto, le conclusioni di Croce sono indicative: De Amicis appartiene alla classe degli scrittori che non "servono all'arte", ma "se ne servono".¹⁵ Il pericolo è l'"ibridismo". La sua prosa n'è un esempio. Anche se egli tenta le vie della poesia, "[...] quanto più cerca l'arte, più se ne discosta; vale a dire, che la sua forma artistica è tanto migliore quanto più semplice e prosaica".¹⁶ Siffatti limiti sono però compensati dalla schiettezza d'animo di quest'arte "minore", che, nella sua volontà di semplicità e di trasparenza, attesta il polso di un'epoca. Accertati i confini della scrittura deamicisiana, bisogna, tuttavia, riconoscerle la capacità di costruire, prendendo spunto da determinate situazioni, piccole storie, limitate in senso temporale e spaziale. Se quest'ambito circoscritto favorisce l'attenzione al particolare, restringe la profondità ed il respiro narrativo. Quest'anima "minimalista" si trova a suo agio ogni volta che si limita ad ambiti tematici di non vaste proporzioni, la cui piena soddisfazione richiederebbe un ampio

¹² *Ivi*, p. 170; rist., p. 389.

¹³ *Ivi*, p. 172; rist., *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*; rist., p. 390.

¹⁵ *Ivi*, p. 175; rist., p. 391.

¹⁶ *Ivi*, p. 176; rist., *Ibidem*.

impianto narrativo e poetico. Rinserrando, in circoscritti microrganismi, vicende delimitate temporalmente e spazialmente, De Amicis può abbandonarsi ad una facile vena descrittiva, ma, nello stesso tempo, deprivata dell'apporto essenziale di idee d'estesa portata. In quest'universo chiuso, la preoccupazione è volta a costruire, attraverso il registro dell'opposizione, personaggi a pieno tondo: da una parte c'è il bene, e, dall'altra, il male; è un tema costante. Così, alla coppia Garrone-Franti di *Cuore*, corrisponde, nel *Primo Maggio*, quella complementare d'Alberto-Geri. Da questo radicale contrasto, il patetico trova ulteriori ragioni di diffondersi. Non vi sono mezze misure: la contrapposizione dei caratteri traspare dai tratti fisici. A quelli obliqui e sfuggenti del volto del Geri figlio, corrisponde, per antitesi, la luminosità del biondo e bell'Alberto. L'entitesi fisionomica è il segno di una più profonda natura che regola i progetti di personalità complementari. I "buoni" sono costruttori: nella positività del loro agire, pongono la loro cura nell'essere d'aiuto agli altri; all'opposto, i "cattivi" sono distruttori: perseguono, direttamente od indirettamente, un'intenzionale e parasitaria *discreazione* del mondo. Non sono intenzionalmente propositivi, ma, con un'opera lenta e paziente, corrodono la generosità della creazione. E proprio questo è il senso del male. Nella sua opera d'erosione, non c'è dialettica. Tuttavia, malgrado la sua ostinata opposizione, nell'universo deamicisiano, non riesce a trionfare; il bene, in virtù della generosità del suo progetto, si dimostra alla fine vincente: anche quando l'eroe incontra la morte, la bontà della sua opera rimane e si propone agli altri come un *exemplum* edificante. Ma, anche in questo caso, non bisogna lasciarsi andare a svalutazioni preventive. Sotto il profilo generale, il patetico è l'affermazione incondizionata della forza, che si vuole persuasiva, degli affetti. La sua emergenza è caratterizzata contemporaneamente da un'*insufficienza* e da una *sovrabbondanza*. La prima nasce dalla manchevolezza nei confronti della potenza argomentativa e risolutiva della ragione; la seconda ribalta questa situazione difettiva, mediante l'affermazione di un sentimento prorompente che non si lascia includere negli schemi della lucidità analitica. In tal modo, l'insufficienza originaria si rovescia nell'effusione di un contenuto che lancia la sfida al dicibile. Nel patetico, affiora la pressione del non-detto, cui s'attribuisce un'evidenza intuitiva. Bisogna che il lettore sia emotivamente sollecitato, senza che intervenga la riflessione a disciplinare ed a riequilibrare lo scontro emotivo che è costretto a subire. Solo che, così forzato, non coopera effettivamente alla costruzione del senso dell'opera, ma è il destinatario passivo di un'intenzione, che, sin dall'inizio, è compiutamente decisa. Questo registro trova nel tono *oratorio* il suo ricorrente sostegno. Tale connessione non implica però, di principio, un'inevitabile *impasse* stilistica. Lo dimostra l'*Ortis* foscoliano, dove non manca né il sentimentale, né l'oratorio; ma entrambi sono immessi in un rigoroso complesso d'idee che attenuano l'incidenza della loro pura immediatezza. Lo stesso dicasi della modalità didascalica. Foscolo l'aveva

tratta dal motivo vichiano del “poeta primitivo”. Come per il tono oratorio, tale ricorso s’inserisce in un contesto d’ampio respiro che si nutre di un alto pensiero filosofico.

In De Amicis, il filo conduttore pedagogico non trova la sua esclusiva applicazione solo sul piano delle idee, ma promana, prima ancora, da una puntuale pratica di vita. In questo quadro, il mondo della scuola viene ad essere privilegiato, perché è un microcosmo che riflette il macrocosmo della società. L’andamento descrittivo si sviluppa attraverso una progressione: la famiglia, la scuola, la patria. L’elemento costante è rappresentato dall’integrazione dell’individuo al gruppo d’appartenenza; situandolo in una prospettiva che lo trascende, gl’impone obblighi mirati e circoscritti. Per questo scrittore, sempre alla ricerca di un sostegno esterno, non esiste solitudine. Non incontra il problema inquietante del *solipsismo*, che la letteratura del nuovo secolo sentirà pesare come un destino. Sussiste sempre, almeno a lungo termine, una relazione pacificata tra l’interno e l’esterno. Questa favorevole situazione è però pagata, per un altro verso, con la limitazione dell’introspezione e quindi col sorvolo di tutte le ambivalenze che conferiscono allo “psichico” la sua profondità. La continuità tematica, che collega *Cuore* al *Primo Maggio*, è segnata dall’attenzione a personalità in se stesse compiute ed inserite nel proprio gruppo. Quando Alberto Bianchini vorrà uscire dalla sua classe, si ritroverà sradicato rispetto alla propria tradizione familiare. Non apparterrà più alla borghesia e nello stesso tempo non gli sarà riconosciuto, sino in fondo, il diritto di trovare nel socialismo la sua nuova identità.

L’ideale educativo dei tempi trova in *Cuore* e *Pinocchio* i suoi pilastri. Entrambi, secondo la loro peculiare prospettiva, valorizzano l’etica del sacrificio. In De Amicis, è declinata nella forma dell’altruismo ed in Collodi è vista come il mezzo d’emancipazione degli esclusi. Fanno da sfondo universi differenziati: il mondo di *Cuore* è urbano e quello di *Pinocchio* paesano. Il primo ha come referente la tendenza egemonica della borghesia settentrionale, la cui ascesa si trova ad essere favorita dallo sviluppo di una già matura società civile. Questo presupposto fa di *Cuore* il documento esemplare d’una generale unificazione culturale.¹⁷ Vi s’afferma l’unità tra l’istanza pedagogica e la cultura borghese, la cui situazione di fatto è investita del ruolo di portatrice di un universo ideale di valori che devono però ancora essere realizzati. L’impegno di De Amicis è preparato dalla capacità di questo mondo d’assimilare i nuovi fermenti sociali di fine secolo. Al loro interno, l’etica del lavoro diventa il mezzo insostituibile dell’inveramento dell’unità interclassista della società. Tale ideale, unitamente alla morale del sacrificio, è condiviso da Collodi. Sussistono però differenze

¹⁷ *Cuore* “[...] fu uno degli strumenti più potenti di unificazione culturale nazionale (intesa in senso antropologico e psico-sociologico) sotto il segno dell’egemonia intellettuale della borghesia settentrionale, almeno per la parte di questa che aderiva a ideali d’illuminato e prudente progresso” (A. Asor Rosa, *La cultura*, cit., p. 928).

rilevanti. Rifiutando il ricorso alla retorica dei sentimenti, in modo realistico, lo scrittore toscano constata come la miseria sia la realtà intrascendibile del mondo. In questo senso, *Cuore* e *Pinocchio* rappresentano universi complementari, che, sul piano storico, s'implicano a vicenda, anche se, a livello teorico, incarnano modelli alternativi.¹⁸ Nella società rurale, che fa da sfondo alle vicende dell'opera di Collodi, s'afferma la difesa, in senso anti-moderno, di uno stile di vita da preservare dall'invadenza della città, che trova, nel "paese dei balocchi", il suo luogo simbolico nefasto. È il rovescio della prospettiva di De Amicis, che vede invece, nella struttura urbana, il centro d'una vita sociale dinamica. In quest'universo - articolato, ma chiuso - la contrapposizione dei personaggi favorisce il tono didascalico-oratorio: s'è buoni o cattivi per natura. Su quest'essenza inalterabile, si costruiscono i destini individuali. L'archetipo è rappresentato, in *Cuore*, dall'opposizione primaria tra Garrone e Franti.

Presentato "sotto la visiera del suo berretto con una faccia invetriata", Franti è sempre pronto, in ogni occasione, al mal fare. Agli occhi d'Enrico, incarna il principio stesso del male. È l'attore di una negazione sovrana. Ricorda la figura goethiana di Mefistofele, che, non a caso, così si presenta: "Io sono lo spirito che nega". Si possono però istituire variazioni sul tema. È quello che ha tentato Umberto Eco nel suo *Elogio di Franti*. L'"infame" è qui presentato come il puro soggetto della "negazione di un mondo dominato dal cuore". E "[...] la Negazione assume i modi del Riso".¹⁹ Ecco allora la riabilitazione: se il comportamento dissacratorio di Franti non è diretto al bene, ma solo al suo semblante fallace - sostenuto da una classe di privilegiati che se lo sono confezionato su misura -, il suo significato non è più negativo, ma assume un rilievo riparatore; ristabilisce un equilibrio violato: alla supponenza dei ben pensanti, che si sono incaricati di farsi custodi del bene, subentra la lacuna di un improvviso vuoto. Il Panurge di *Gargantua et Pantagruel* è il modello esemplare di quest'operazione destabilizzante. Come in tutta l'opera di Rabelais, il bersaglio da distruggere è la tarda cultura medievale, persa in un sapere astrattamente erudito: "Compagno di Panurge in questa impresa, è il Riso. Anche Panurge, l'infame, rideva".²⁰ In quest'illustre precedente, come in Franti, il riso è la contestazione di una società che s'è identificata col bene consacrato. Rifiutando quest'imposizione, chi ride "[...] altro non è che il maieuta di una diversa società possibile".²¹ È l'effetto di una pura contestazione: non a caso, come non manca di ricordare l'autore,

¹⁸ Al riguardo, osserva ancora Asor Rosa: "Tuttavia, mi pare si possa dire che, mentre la verità di De Amicis, sebbene anch'essa di lunga durata, tende a sbiadire con la scomparsa dei valori ai quali quella società borghese, cui egli si era ispirato, si rifaceva, la verità di Collodi è destinata a durare senza limiti, perché la storia che egli ha narrato può assumere una infinità di significazioni diverse, pur mantenendo quella originaria" (*Ivi*, p. 939). È, cioè, "una storia di carattere universale, destinata a ripetersi per ogni individuo e per ogni popolo fino alla consumazione dei tempi" (*Ibidem*).

¹⁹ Umberto Eco, *Diario minimo*, Mondadori, Milano 1983, p. 90.

²⁰ *Ivi*, p. 94.

²¹ *Ibidem*.

in età moderna, Baudelaire aveva identificato il riso col diabolico. È la caratteristica dei pazzi, vale a dire di coloro che si rifiutano d'integrarsi nell'ordine costituito. Da questa deviazione, si diparte un'eredità storica: "Per noi, nati da Rabelais, il gioco di Panurge è allegra profezia di una nuova dialogica, e comunque messa a punto della vecchia, resa dei conti".²² Ne nasce un criterio discriminante: "Quello che esce indenne dal riso è valido, quello che crolla doveva morire".²³ Tuttavia, il "Principio Franti" rimane incompiuto, perché, non risolvendosi nel comico, è "[...] rimasto come un abbozzo di Comico possibile".²⁴ Con una brillante e divertente esposizione, la tesi vuole essere, sotto ogni aspetto, persuasiva; ma, appena si guarda più a fondo, rimangono aperte questioni che il testo lascia irrisolte. S'incominci dalla breve notazione sul panorama culturale dell'epoca. Come viene detto, il padre dell'Enrico di *Cuore* è una figura decisamente ambigua. La notazione è esatta. Senonché l'autore vi vede l'"incarnazione di quell'ambiguo socialismo umanitario che precedette il fascismo".²⁵ L'implicita connessione non pare motivata. Infatti, anche se in siffatto socialismo (in De Amicis come negli intellettuali torinesi dell'epoca) sono presenti difficoltà, innanzitutto di tipo dottrinario, non sono ascrivibili a qualsivoglia forma di profascismo; il paternalismo è altra cosa dall'autoritarismo, senza contare che nel fascismo, come ogni lettore appena smaliziato sa, sono presenti fattori affatto sconosciuti nell'età deamicisiana. La smania dissacratoria fa perdere di vista il rigore dell'analisi storica. Ma il punto essenziale della fragilità argomentativa non è questo, ma verte sulla questione del riso, che, nell'*Elogio di Franti*, è appiattito sul metro della forza confutatoria del comico. Bisogna preliminarmente chiedersi: di quale forma di comicità si tratta? Il comico è qui ristretto alla destabilizzazione di una presunzione. Tale concezione ha alle spalle una consolidata tradizione: da Shaftesbury a Hume, si propone come risposta ad ogni forma di fanatismo; è, cioè, diretto contro coloro che pretendono d'essere i detentori di un'apodittica verità. Sotto quest'aspetto, il comico non sostituisce nulla a ciò che viene contestato; spalanca piuttosto un vuoto in attesa d'essere colmato. Solo che il complesso fenomeno del riso non si ferma qui. Trova, in modo complementare, una diversa destinazione nell'*ironia*. Nella sua difesa di Franti (sotto molti aspetti non ingiustificata), Eco scambia i due piani: "L'Infame, anziché sacerdote dell'*epoché* ironica, rimane soltanto un non-integrato e uno schizoide".²⁶ Il riferimento qui ad un effetto ironico appare improprio. L'abito dell'ironia non è trasgressivo, ma è insieme progettuale e conservativo. Il comico, almeno nella sua immediatezza, si limita a contestare una definita situazione, senza proporre una soluzione alternativa, salvo

²² *Ivi*, p. 95.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 96.

²⁵ *Ivi*, p. 86.

²⁶ *Ivi*, p. 96. Per meglio dare peso alla sua argomentazione, Eco ha unificato, in un unico orizzonte di significato, i vari esiti del riso.

aprire un orizzonte d'indefinite possibilità. Ma qual è il criterio che consente di conferire loro stabilità? Lasciamo qui in sospenso la domanda, come anche quella sulla tipologia del comico, ad incominciare dalla distinzione tra la sua reazione immediata di fronte ad un'ingiustificata pretesa, e quella della sua rappresentazione propriamente letteraria. Rimane, in ogni caso, la differenza di principio con l'ironia. Qui il potere di contestazione è guidato da un sistema di valori che già sussistono e che valgono da altrettanti presupposti argomentativi: mentre il comico si mantiene nella contraddizione, l'ironia la risolve: la cultura originaria del romanticismo n'è stata l'illustre, sebbene non esclusiva, testimonianza.

La lettura dell'*Elogio di Franti* suggerisce un'ulteriore precisazione: le tesi, sviluppate dall'autore, si pongono sullo stesso piano di quelle che intendono confutare. È un paradosso che ha però la sua spiegazione. Come il mondo di De Amicis rispecchia la propria epoca, così la linea argomentativa, adottata da Eco, riflette il clima culturale degli anni Sessanta. Il peculiare, sia pure provocatoriamente divertente, *furor* distruttivo dell'autore è la rigorosa anticipazione della rivoluzione culturale del Sessantotto. Non è qui questione il pronunciare giudizi di valore, ma solo constatare come entrambe le posizioni siano la legittimazione della realtà di fatto, l'una di fine Ottocento e l'altra di un periodo storico che rientra nel fenomeno complessivo del "postmoderno". Un'analisi rigorosa dovrebbe accertare quali siano i caratteri distintivi di tale età. Senza inoltrarci in questa discussione, è sufficiente notare come il suo filo conduttore sia rappresentato da una concezione, per riprendere la definizione di Jean-François Lyotard, della "conoscenza traducibile in quantità d'informazione", vale a dire di una conoscenza che sussiste in funzione dello *scambio*. Occorre però rilevare come, con questa riduzione, scompaia il riferimento ad un livello del sapere, al quale sia concesso sfuggire alla livellante scambiabilità del puro contenuto informativo. Dietro l'apparente neutralità della tesi, il postmoderno rivela la sua autentica intenzione: l'incredulità nei confronti delle "metanarrazioni". Al posto delle "grandi narrazioni", che avevano costituito l'ossatura delle fondamentali correnti del pensiero moderno, sorge un sapere locale e circoscritto. Solo che, dietro questa rivendicazione, si cela la caduta della richiesta della "creatività" (come grado-zero d'ogni progetto inventivo) che viene, in ultima istanza, sostituita dalle multiple varianti delle transazioni linguistiche. In questo contesto, s'inserisce la posizione, sostanzialmente immutata, d'Umberto Eco. Lo dimostra la sua recente difesa delle *ragioni del falso*. Anche a tale riguardo, bisogna notare come questa posizione – sospinta innanzi dalla forza della negazione – abbia un'indubbia legittimità. Solo che l'idea non è nuova. La si ritrova nel pensiero dialettico, come, sia pure con modalità diverse, nelle avanguardie storiche e nell'epistemologia novecentesca. Sin dagli anni Trenta i giochi possono dirsi fatti. Viene allora da chiedersi se oggi - oltre l'ombra lunga del nichilismo, cui il postmoderno è strettamente apparentato - sia più conveniente e probante difendere le ragioni

della verità (intesa come possibilità di responsabile enunciazione di un *significato di verità*), anziché quelle del falso. Ed allora il vecchio De Amicis, pur con tutta la sua esausta ideologia, il perduto labirinto del patetico, gli smarrimenti del cuore che cercano effimere compensazioni nel richiamo a paternalistiche raccomandazioni, sembra ottenere una riabilitazione postuma: anziché al “diabolico” riso della negazione, ha cercato d’affidarsi, sia pure a suo modo, alla speranza in un mondo migliore.

In *Fra scuola e casa*, la Vanini incarna la variante femminile di Franti. Questi personaggi negativi, come simmetricamente quelli positivi, si propongono come stereotipi ideologicamente connotati: “Non appartengono alla realtà della storia, tanto relativa e variegata, bensì alla realtà dell’ideologia, come segni o simboli antropomorfi del male e del bene, utili proprio se totali, estremi”.²⁷ L’exasperazione dei contrasti - emanazioni di un essenzialismo frontalmente predisposto - contribuisce ad alimentare una presa di posizione sentimentale che sollecita a viva forza il consenso od il rifiuto: “È il cuore il simbolico organo interessato e non il cervello, si deve cioè piangere più che pensare, o pensare attraverso il pianto”.²⁸ Le azioni dei “buoni” e dei “cattivi” non si costruiscono così su una reciprocità dialettica, ma sono sanzionate dall’eternità. Il sentimento è il veicolo che ne rivela il significato. Il suo sostrato immediatamente intuitivo si dispiega, - come attestano i racconti mensili di *Cuore* - in una forma dimostrativa, scopertamente funzionale ad un fine esortativo: l’offerta di determinate situazioni si traduce in un conclusivo *così dev’essere*. È tuttavia indicativo che i personaggi positivi provengano dalle file del proletariato. Questo tema, appena suggerito da *Cuore*, diventerà esplicito nel *Primo Maggio*, quasi ubbidendo ad un preciso tracciato. In *Cuore*, “ci sono alcuni episodi che servono a rendere esemplari certe esigenze o problemi sociali e stendono sul libro un clima diffuso, che non è certo ancora socialista ma che propone (ed è l’ideologia dominante) un solidarismo laico e interclassista, dove la generosità è l’elemento paternalisticamente connettivo”.²⁹ Lungo questo percorso, *Il romanzo d’un maestro* rappresenta un’ulteriore svolta. È il tentativo di rendere accessibile, attraverso l’educazione, il miglioramento della società ed è insieme un atto d’accusa contro le istituzioni di un retrivo e fondamentalmente ostile ambiente paesano, al quale il maestro Emilio Ratti oppone la fede nella propria vocazione.

Il tema sociale è presente anche in *Amore e ginnastica*. L’opera è percorsa da discorsi edificanti sul benefico ufficio dell’educazione, in questo caso, fisica. La sua importanza era stata rilanciata, nella sua qualità di ministro dell’istruzione, dal De Sanctis. Non fu un’iniziativa isolata. Similmente,

²⁷ F. Portinari, *La maniera di De Amicis*, cit., p. XLVI.

²⁸ *Ivi*, p. XLVII.

²⁹ *Ivi*, pp. L-LI.

Quintino Sella sosterrà l'importanza delle pratiche sportive ed in particolare dell'alpinismo. Nel romanzo deamicisiano, la Pedani, la protagonista, si fa il mentore convinto ed appassionato di tale posizione ideologica. Non mancano però inquietudini erotiche, impersonate da don Celzani. La coesistenza dei due temi dà il tono alla vicenda. Attraverso la figura della Pedani, che ha consacrato tutta la sua vita alla ginnastica, De Amicis ha pienamente agio di diffondersi nel tono pedagogicamente esaltatorio di una pratica di vita che è innalzata a norma sociale.³⁰ Sorretta da questa fede, in cui è ravvisabile l'impronta positivista dell'epoca, la maestra - seguace della scuola del Baumann, contrapposta a quella dell'Obermann - può tranquillamente affermare: "Io non conosco altro che una ginnastica ragionata, fondata sulla conoscenza dell'anatomia, della fisiologia e dell'igiene, che dà all'infanzia la forza, l'agilità, la grazia, la salute, il buon umore, e rialza tutte le facoltà morali e intellettuali".³¹ Affiora qui l'efficacia della propaganda. Nel discorso trionfale al Congresso torinese, dedicato alla ginnastica, rivolgendosi soprattutto al pubblico femminile, l'infervorata maestra si lascia andare all'ardore per il proselitismo: "Oh! se potessimo trasfondere in tutte l'indomabile ardore che è in noi! E prima d'ogni cosa, abbiamo fede in noi stessi, una fede ardente e invincibile che la nostra idea sarà un giorno l'idea di tutti, e che un *nuovo sistema d'educazione rifarà il mondo*".³² Quest'assoluta fiducia in un'idea palingenetica è caratteristica della visione del mondo di De Amicis, che avrà modo di mettere ulteriormente a frutto nel dibattito sulla questione sociale.

Amore e ginnastica è forse, sul piano stilistico, l'opera deamicisiana più riuscita.³³ Anche qui abbondano i discorsi pedagogici, ma sono compensati dalla tensione erotica della trama, che si svolge in un vecchio palazzo, per lo più sulle scale, in Via dei Mercanti nel cuore della vecchia Torino. La maestra di ginnastica le sale e le scende sotto l'occhio goloso dell'ex-seminarista. De Amicis descrive felicemente questo *voyeurismo* che è alimentato da una passione inappagata e sempre rinascente. Ma, quando tutto sembra perduto, ecco la soluzione inaspettata: dopo il suo intervento trionfale al Congresso di ginnastica al palazzo Carignano, la protagonista si volge - ancora una volta sulle scale - al Celzani, interpellandolo non più con l'abituale "don", ma con un inatteso "signor". Qualcosa nel suo atteggiamento è mutato. Il giovane, ormai definitivamente persuaso dell'inutilità del suo amore, era venuto a dirle addio: "Ma non aveva finito di dirlo, che si sentì una mano vigorosa sulla nuca e due labbra infocate sulla bocca, e nella gioia delirante che lo invase in quell'immenso paradiso oscuro dove

³⁰ La ginnastica, sostiene la Pedani, "ha relazione con tutte le scienze" (*Amore e ginnastica*, in E. De Amicis, *Opere scelte*, cit., p. 405).

³¹ *Ivi*, p. 407.

³² *Ivi*, p. 488; corsivo mio.

³³ Il racconto è "probabilmente il più bello, certo il più ricco di humour, malizia, sensualità, acutezza psicologica che mai scrisse Edmondo De Amicis" (Italo Calvino, Nota introduttiva a E. De Amicis, *Amore e ginnastica*, Einaudi, Torino 1971; rist. Mondadori, Milano 1996, p. VII).

si sentì sollevato come da un turbine, non poté che cacciar fuori che un grido strozzato: - Oh! ...Dio grande!".³⁴ Con quest'istantanea, il romanzo termina. L'efficacia della scena si misura sull'implicito, perché, almeno per una volta, De Amicis utilizza il tasto dell'allusione. Che cosa motiva l'atto di questa virago che improvvisamente si lascia andare ai gesti dell'amore? È il cedimento di fronte ad un'ostinata passione che alla fine è scivolata nella rinuncia? Oppure semplicemente è l'abbandono istantaneo ad un'eccitazione dell'animo che è caduta negli agguati d'*eros*? Od è ancora il preludio ad una storia d'amore? Non lo sapremo mai. Ma, proprio in virtù di quest'apertura ai possibili, De Amicis raggiunge il vertice della sua arte: l'allusività finalmente lascia libero il lettore di fronte all'imprevedibile. Si aggiunga che, nei confronti dei gesti maldestri del Celzani e della sua appassionata improntitudine, De Amicis sa realizzare un distacco che ricorda, fatte salve le debite differenze, quello di Manzoni nei confronti di don Abbondio. L'esito è riuscito, perché, a differenza del suo abituale modo di procedere, l'autore non si frappone tra il personaggio ed il lettore che può trarre spontaneamente le proprie conclusioni. In quest'aura allusiva, l'ironia ha agio di manifestarsi. Se, nel suo esito più basso, tende al comico (come nella lettera che il Celzani scrive alla maestra), in quello più alto sfuma in un sorriso che esprime una, sia pure distaccata, sollecitudine nei confronti del personaggio. Questa forma d'ironia scatta nei confronti della stessa Pedani. La serietà e l'esclusiva passione, dedicata ad una sola idea, sembrerebbero renderla immune da qualsiasi tentazione erotica, ma la conclusione del romanzo indica che non è così.³⁵

Fa da contrappunto, all'ardore passionale del giovane Celzani, l'atteggiamento dello zio commendatore che si perde nella contemplazione della bellezza statuaria dell'austera maestra, come nella visione della grazia delle giovani ginnaste. Il nutrimento dello sguardo è assimilato e smaltito dagli occhi che si chiudono su fantasticherie perdute nel vuoto. Lo stesso suono di parole, che rimandano ai movimenti armoniosi dei corpi femminili, gli procura, come se fosse "immerso in una contemplazione celeste", uno squisito piacere. Quest'atteggiamento beatamente estatico è il *pendant* simmetrico della "corrente d'energia femminile che domina tutto il racconto".³⁶ Ma, anziché dimostrare disapprovazione per il *voyeurismo* del nipote e dello zio, secondo la prescrittiva morale corrente dell'epoca, De Amicis lo registra con occhio imparziale. L'esito ironico nasce dal distacco dell'osservatore. Il lettore può così coglierlo, non come direttamente suggerito dall'autore, bensì come un effetto spontaneo che deborda oltre la descri-

³⁴ *Amore e ginnastica*, E. De Amicis, *Opere scelte*, cit., p. 493.

³⁵ Ginnastica ed erotismo si confondono. Non a caso, la ginnastica, professata come "ideologia", suggerisce a Calvino che il titolo del romanzo avrebbe potuto essere *Eros e ideologia*. L'effetto è ironico, ma "[...] l'ironia di De Amicis è di un garbo, una misura, una civiltà veramente rare, priva di complicità ma piena di comprensione umana" (I. Calvino, *Nota introduttiva*, cit., p. IX).

³⁶ *Ivi*, p. XI.

zione di una situazione obiettiva.

La Varetti, la protagonista di *La maestrina degli operai*, è il rovescio della Pedani. Si sforza d'avvicinarsi al popolo, vincendo il "terrore morboso" che le ispirano gli eccessi violenti dei suoi strati infimi. Per rimediare a questi mali, vorrebbe trasformarsi in una "missionaria di bontà". Sensibile e vulnerabile, rispetto alla forza ed alla sicurezza della maestra di ginnastica, testimonia le difficoltà dell'insegnamento nelle scuole serali del tempo. De Amicis sa descriverle con efficacia. L'ostilità degli studenti-lavoratori rappresenta un costante coefficiente di resistenza alla riuscita dell'insegnamento. Il compito del maestro elementare, non solo in questo caso, è particolarmente impegnativo. A mano a mano che si sale nella scala dell'insegnamento, sino alla scuola superiore ed all'università, la strada si fa sempre più piana. In quest'orizzonte pacificato, l'autoritarismo ha modo di manifestarsi senza contrasti, perché preventivamente accettato da un pubblico selezionato e consenziente. De Amicis mostra invece come, nelle situazioni di maggiore disagio, come nelle scuole elementari serali, l'insegnante sia assolutamente condizionato dagli umori dell'uditorio. Non può semplicemente imporre la propria volontà, ma deve saper vincere, grazie alla sola persuasione, la diffidenza di un pubblico diffidente e tendenzialmente turbolento. Eppure, il maestro, come mostra De Amicis, appartiene alla stessa classe sociale dei suoi allievi. Ciononostante, l'operaio-scolaro, lo sente diverso: in quanto detentore d'un sapere che appartiene elettivamente alla borghesia, non è percepito ed accolto come un lavoratore, allo stesso titolo di chi esercita un'attività manuale. Un fosso li divide. Peggio ancora si presenta la situazione, allorché si tratta d'una maestra. In presenza di una donna, la discriminante classista s'accentua per l'interferenza della componente sessuale. Così, come sperimenta la Varetti, la pesantezza degli scherzi, di cui è fatta bersaglio, mira a svalutare il prestigio, per poco che possa valere, dell'insegnante. È l'intenzionale degradazione di un privilegio socialmente stabilito. Quando poi, per avventura, come avviene nel romanzo deamicisiano, in uno scolaro-lavoratore scatta il demone dell'innamoramento, la questione si complica ed inevitabilmente sfugge al controllo. Il giovane Muroni, preso da un amore nuovo ed inquietante, è combattuto da pulsioni opposte. Vuole fare sua quella fragilità indifesa, che, dal banco, vede parlare e muoversi, ma, nello stesso tempo, se la prende con se stesso per siffatto ammorbidimento del cuore che contraddice la fama che gli ha fatto guadagnare il battagliero soprannome di "Saltafinestra".³⁷ Il peggio è sicuro. Il lettore l'intuisce sin dal principio. Così sarà: per difendere l'amata maestrina dalle derisioni dei suoi compagni, sarà ucciso in una lite da strada; ma morirà rappacificato, con la vita e con la

³⁷ La commistione del patetico e del morboso ha suggerito a V. Majakovskij, nel 1918, la sceneggiatura cinematografica del testo deamicisiano, col titolo *La signorina e il teppista*, dove interpretava il personaggio del Muroni.

morte, dal bacio dell'amata. De Amicis non si smentisce: il dramma, ancora una volta, si scioglie nel patetico.

L'intellettuale e la "questione sociale".

Il caso di De Amicis può essere assunto a campionatura delle ragioni che sollecitano l'intellettuale all'impegno civile. Dando la sua adesione alla questione sociale, egli supera la "cattiva" coscienza della condizione privilegiata di chi, soddisfatto dei propri privilegi, vive appartato dal mondo. Con questa conversione, la "buona" coscienza rappresenta un cambiamento di *status*. L'adesione agli esclusi della storia apre una nuova prospettiva che mostra come la libertà personale sia il riflesso di un'appartenenza comune. Sin quando lo scrittore rimane chiuso nei propri confini, pago della propria condizione, non deve fare i conti con il disagio della sua coscienza, come avviene invece allorquando l'universo delle finzioni della scrittura letteraria è consapevolmente posto in relazione alla rilevanza delle situazioni oggettive. S'impone qui una biforcazione: da una parte, c'è un'iniziativa solitaria che dipende solo da se stessa, e, dall'altra, s'agita un complesso d'esigenze indipendenti, che, richiedendo d'essere soddisfatte, mettono in questione il senso della *responsabilità* personale. Ciascun individuo, e dunque anche lo scrittore, è direttamente responsabile di ciò che fa. Ma la particolarità del suo essere è sancita da una determinata collocazione sociale. Ponendo mente a questo radicamento, è costretto ad assumere consapevolezza dei privilegi della propria classe d'appartenenza. Indubbiamente, deve rendere conto solo degli atti che dipendono dalla sua volontà. Tuttavia, questa situazione richiama una responsabilità indiretta, la quale dipende dalla sua inclusione in un determinato ceto sociale che lo qualifica storicamente.

Per Sartre, lo scrittore è investito di un impegno totale: se non denuncia l'oppressione di cui è testimone, ne diventa il complice. Lasciando in sospeso la discussione sulla legittimità delle tesi sartriane, bisogna considerare il fatto che il senso della responsabilità nasce dall'urto dell'*interiore* e dell'*estriore*. Allorché la forza dell'esteriorità organizzata entra in conflitto con la presunta zona franca dell'interiorità, il confronto assume una tonalità drammatica. Fanno allora la loro comparsa esigenze che prima non sussistevano e che, sollecitate dalla semplice irruzione di forze esterne, sconvolgono ogni riparo protettivo. Di per sé, il campo dell'interiorità è un immenso sottinteso, il gran silenzio d'inaudite possibilità che improvvisamente vengono messe in discussione dalla comparsa di circostanze indipendenti che reclamano la propria legittimità. Preso in questa morsa, lo scrittore non può guardare a se stesso, senza mettersi in discussione. Vedendosi con gli occhi di un altro, subisce un'inquietudine che intacca la fiducia nella propria autosufficienza. Si profila qui una nuova antinomia: da

una parte, egli esige, a garanzia della propria indipendenza, la solitudine; dall'altra, anela al suo superamento: grazie a quest'atto liberatorio, può ambire a sentirsi essenziale nei confronti del mondo. Solo che, in quest'aspirazione, non è più padrone del gioco; migrando altrove, la sua iniziativa è costretta a subire una legge estranea che s'impone come una trascendenza irriducibile alle gelose prerogative dell'interiorità. In una parola, non essendovi più protezioni, la "cattiva" coscienza nasce dallo scarto tra il sociale ed il privato. In questo mutamento dei riferimenti, lo scrittore è costretto ad interrogarsi sulle sue radici che gli riflettono come la sua attività sia la conseguenza del mandato, sia pure implicito e sottinteso, che la società gli ha conferito.

Scorrendo l'opera di De Amicis, è dato presumere che egli abbia percepito questo sfasamento. È pertanto lecito supporre che tale condizione vissuta abbia rappresentato la ragione decisiva della sua conversione alle idee del socialismo. Anche se sprovvisto di una concezione dialettica della storia - come del resto gli altri intellettuali torinesi contemporanei - che gli ha impedito di cogliere la portata rivoluzionaria del marxismo, ha comunque intravisto la situazione problematica del ruolo dell'intellettuale, quale le nuove condizioni storiche imponevano. Conformemente a questa direzione, la sua visione, in termini politici, interclassista della società è anticipata dalla qualificazione morale di una ritrovata identità. Questa consapevolezza gli ha fatto vivere oscuramente un dramma di portata storica. Il contraccolpo ha impresso una nuova direzione alla sua attività. L'eterno conflitto tra i "buoni" ed i "cattivi" trova ora una nuova destinazione. I primi assumeranno il volto severo del proletario, l'uomo dell'avvenire, ed i secondi s'incarneranno in coloro che ostacolano il progresso sociale. Del resto, Garrone ed il maestro Emilio Ratti non appartengono già alle file del proletariato? Solo che adesso compare qualcosa di nuovo: la demarcazione del bene e del male non è più di pertinenza dei singoli individui, ma s'incarna in soggetti collettivi contrapposti: i portatori dei privilegi borghesi e gli uomini di buona volontà che hanno dato la propria adesione ad un futuro liberatorio. Annunciando una società senza classi, le nuove dottrine hanno agito su De Amicis con la forza di un irresistibile richiamo: attraendolo come la luna le maree, l'hanno indotto ad assumere il ruolo carismatico di diffusore del nuovo verbo. Il segno aristocratico d'origine non è però dimenticato. Il nuovo mantiene qualcosa dell'antico: l'ideologo riveste i panni del vecchio educatore. La commistione delle due figure l'ha persuaso - come del resto altri, tra cui ha spicco Ada Negri - dell'insostituibile ruolo della *propaganda*. La sua efficacia si misura sul sorvolo del carattere problematico dell'agire. Se lo scrittore opera attraverso lo strumento che ha disposizione, vale a dire le parole, la propaganda le utilizza in modo dichiaratamente di parte. Ciò che viene detto in prima persona s'identifica, senza mediazioni ed assecondando un ostinato ampliamento, con un verbo collettivo. Si sceglie una determinata situazione od un definito carattere per

dilatarli sino a farne il riflesso di una condizione generale: il particolare si fa immediatamente e forzatamente universale. Bisogna però riconoscere come, fatto salvo il suo significato generale, la propaganda assunta, in De Amicis, un significato mirato. Egli si rivolge al pubblico borghese, per dimostrargli che il socialismo non intende rovesciare gli statuti della società civile e dello Stato; al contrario, intende proporsi come un essenziale contributo al loro miglioramento. Indubbiamente, questa motivazione rientra in un discorso propagandistico, ma il suo obiettivo non è volto a *contestare*, bensì a *rassicurare*. Vi sarebbe un'esclusiva contestazione, se De Amicis avesse contrapposto la società borghese al socialismo, secondo il registro d'una radicale alternativa politica. Ma il suo scopo è un altro: indicare, al di là delle opzioni ideologiche, la loro possibile conciliazione. Per rendere persuasiva la tesi, ha dovuto scegliere: sostituire, al primato del politico, il miglioramento etico della società. È il manifesto che ha indirizzato al pubblico borghese. Nella sua tenace volontà di persuaderlo che il socialismo non rappresenta una minaccia, non è ravvisabile alcuna sottintesa strategia, volta a fare accettare pacificamente il socialismo per mascherare la sua portata d'espedito, che, come un cavallo di Troia, s'insinua nella società borghese per destabilizzarla dall'interno. No: egli è in buona fede. Lo dimostra il fatto che mira ancora ad altro: persuadere i socialisti d'averne compreso, sul piano dottrinario, gli obiettivi e di saperli convenientemente adattare alle occorrenze presenti. Con questo scopo, come il diligente scolaro che ha studiato con profitto, dà prova di uno zelo inesausto: impaziente, espone puntigliosamente una pedante elencazione dei canoni del marxismo; gli sfugge però la sua unità sistematica, fondata sulla dialettica della storia.

Qual è il quadro storico che fa da sfondo al progetto di De Amicis? Benedetto Croce l'ha chiaramente indicato: nell'ultimo scorcio del secolo XIX, il socialismo "andava superando l'ingenua età delle cospirazioni e delle rivolte, e si diffondeva, come difesa e rivendicazione di diritti economici, tra gli operai col crescere dell'industria e il formarsi di centri operai [...]".³⁸ Ma i contributi alla questione sociale non vennero esclusivamente dall'iniziativa diretta del movimento socialista, ma anche indirettamente dal sostegno degli intellettuali. Tra questi ultimi, si segnalò il Villari con le sue *Lettere meridionali*. Similmente operò la "Rassegna settimanale", diretta da Sidney Sonnino e da Leopoldo Franchetti. Nell'ambiente torinese, in modo particolarmente accentuato, la questione sociale trovò accoglienza in un generale progetto educativo. De Amicis ha rappresentato il punto di forza di questa tendenza. Così, nel *Romanzo d'un maestro*, ha ravvisato, nel mondo dell'insegnamento, il riflesso di più ampie relazioni sociali. L'attenzione è regolata dal registro dell'*umanitarismo*. L'atteggiamento non era nuovo, perché era l'"eredità della compassione e dell'indignazione che i vecchi e i giovani del Risorgimento avevano nutrite per gli oppressi di

³⁸ B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 79.

ogni sorta, e della educazione romantica e sentimentale, non ancora superate”.³⁹ Inoltre, se si bada ai primordi, la giustificazione concettuale dell’istanza umanitaria risale all’aristotelica *Etica Nicomachea*. Il tema è stato poi approfondito dallo Stoicismo, per il quale l’umanità è segnata dal vincolo originario della solidarietà. Questa condizione sarà sviluppata dal positivismo ottocentesco nella forma dell’*altruismo*. L’evoluzione umana tende a cancellare la sua posizione antinomica con l’*egoismo*. Quest’ultimo non ha più ragione d’essere, qualora si ponga mente che ogni singolo uomo appartiene a quel “grande animale” che è l’umanità tutt’intera. Tale principio si converte in impegno etico-sociale, per cui ogni atto, inteso a favorire in ciascuno l’unità d’appartenenza alla comune umanità, segna un progresso. Per tale ragione, le motivazioni egoistiche - dal momento che, anziché unire, tendono a dividere - devono, di principio, essere respinte.

L’impulso verso l’altruismo ha trovato ulteriore impulso dal contributo della scienza, intesa, alla maniera di Lombroso, come propugnatrice di una generale *igiene sociale*. Quest’influenza ha favorito una legislazione più mite. Anche sotto quest’aspetto, s’è fatta sentire l’opera pedagogica del Risorgimento. Tale tono conciliante era agevolato da favorevoli condizioni storiche. Agli albori del socialismo, “non era ancora apparso all’orizzonte italiano, neppure tra i componenti delle società operaie, l’‘odio di classe’, che fu, piuttosto che uno stato d’animo spontaneo, un teorizzamento imposto e coltivato, e solo in parte convertito in istato d’animo”.⁴⁰ Lo stesso concetto di “classe sociale” era estraneo alla tradizione italiana. Per Croce, tale effetto discendeva dal generale clima di concordia, alimentato dalla “pratica della libertà”, che, andandosi progressivamente estendendo, suscitò ovunque in Italia un diffuso consenso. Ciò non toglie che la generazione, formatasi intorno al 1880, avesse una visione angusta - sia pure onesta ed animata da buone intenzioni - della vita. Nonostante questo limite, l’apertura alle richieste della libertà seppe guadagnarsi il favore della parte più colta della borghesia nei confronti del socialismo. Questo clima diffuso spiega come, sulla questione sociale, potesse convergere un’attenzione generale.⁴¹ De Amicis ammette che la sua urgenza è “antica come il mondo”; nuova però, nell’età contemporanea, è la concentrazione dei beni nelle mani dei “monarchi della ricchezza” e delle loro “federazioni”: per fronteggiarli, si vengono formando, in ogni parte, i congressi degli operai. Nasce così la consapevolezza che i mali della società non dipendono da una “legge misteriosa di natura”, ma hanno la loro causa nelle “istituzioni umane”. Alla luce di questa consapevolezza, il possesso della ricchezza, da

³⁹ *Ivi*, pp. 83-84.

⁴⁰ *Ivi*, p. 95.

⁴¹ Nel discorso *Agli studenti*, s’afferma: “La questione sociale abbraccia ormai tutte le classi, poiché anche le classi medie, sebbene con minor intensità, per ora, e con effetti meno visibilmente dolorosi, risentono tutti i danni di cui le inferiori si lagnano” (*Lotte civili. Bozzetti sociali*, Madella, Sesto S. Giovanni 1915, p. 103).

parte di una minoranza, appare un'assurdità, così come lo è la pretesa del "monopolio dell'aria che respiriamo".⁴²

Dopo la *Rerum novarum*, anche i cattolici provvidero a fondare associazioni operaie. Questo diffuso fervore scosse il pessimismo, in cui Croce ravvisa un inevitabile effetto del positivismo. Superando tale punto d'inerzia, l'affacciarsi sulla scena del marxismo ha rappresentato, per la cultura e per la vita politica italiana, immettendo sangue giovane in un corpo vecchio e stanco, una scossa salutare. Questa constatazione deve però essere accuratamente vagliata. All'interno del positivismo, bisogna, infatti, distinguere ciò che è di pertinenza dell'*individuo* da quello che è proprio della *specie*. Sotto quest'ultimo aspetto, le tesi della dottrina positivista sono ottimistiche, perché motivate dalla fiducia verso la necessità del progresso. Con questa debita correzione, le tesi di Croce devono essere riconsiderate. Il concetto fondamentale, da cui occorre prendere le mosse, è quello dell'*evoluzione*. La sua caratteristica (e De Amicis n'era consapevole) è di svilupparsi su tempi lunghi, ma, sempre in conformità alle tesi del positivismo, orientati verso la certezza del fine. La visione è dunque, in questo senso, ottimistica; tuttavia, se si considera l'individuo isolatamente per se stesso, la conclusione è opposta. Le sue esclusive risorse appaiono, infatti, insufficienti a promuovere un finale approdo liberatorio. In siffatto contesto, la libertà individuale è definita dalla relazione dinamica con l'orizzonte che ne trascende i ristretti confini. Pur esprimendo le potenzialità del singolo soggetto, la soddisfazione della pienezza del suo significato può essere esaudita solo da una progressiva integrazione sociale: lasciato a sé, l'individuo è abbandonato ad un ruolo marginale. In questi termini, bisogna convenire con Croce che la concezione positivista è pessimista; ma questa conclusione non vale dal punto di vista dell'evoluzione storica dell'umanità. La filosofia di Spencer, che ebbe largo seguito in Italia, è significativa. Nella sua prospettiva, l'universalità del progresso ha un carattere cosmico che s'esprime nella costante trasformazione dell'*omogeneo* nell'*eterogeneo*. La loro relazione è regolata dal rapporto dinamico tra la *materia* e la *forza*: alla concentrazione della prima, corrisponde la dissipazione della seconda. In quest'alternarsi di stati, avviene il passaggio ad una forma d'organizzazione, rispetto alle precedenti, più coerente. Per quanto riguarda poi la posizione dell'uomo, l'evoluzione mira al raggiungimento della massima felicità. Il soggetto, anche in questo caso, si definisce per il suo rapporto con la specie. Tale rapporto vincolante è legittimato dalla struttura stessa della ragione, quale l'individuo accoglie dalle passate generazioni. Al singolo, sembra costituita da elementi a *priori*; se però ci si colloca nella prospettiva della specie, questi ultimi non appaiono più tali, perché si trasmettono conformemente alla legge dell'ereditarietà. Così, le tesi contrapposte del pessimismo e dell'ottimismo collettivo dipendono dall'or-

⁴² *Ivi*, p. 126.

dine di riferimento assunto. Tale condizione vale anche sotto il profilo dei risultati pratici: il pessimismo individuale conduce all'insuccesso; l'ottimismo collettivo si sviluppa all'insegna del successo. Tuttavia, Spencer avanza un avvertimento: la marcia trionfale della specie non deve contrastare con le radici personali della libertà. Anche su questo punto, l'atteggiamento conciliativo del filosofo inglese, conformemente all'indirizzo anglosassone, si discosta da quello di Comte, che aveva subordinato l'individuo al primato della società. La cultura italiana, grazie all'affermarsi del liberalismo, è più vicina all'orientamento spenceriano che a quello comtiano. È il caso di De Amicis. Egli deriva da Spencer il concetto della lenta, ma ineluttabile, maturazione dell'evoluzione, per cui, se s'intende abbreviarne il corso, s'ottiene l'effetto contrario: semplicemente la si ritarda. Inserendovi la funzione che Spencer aveva attribuito all'altruismo, De Amicis ne applica il principio alla stessa rivoluzione etico-politica dell'umanità. Per il filosofo inglese, lungo l'evoluzione del regime industriale, il sorgere di fini altruistici è favorito dallo spirito della cooperazione, per cui, alla fine di questo percorso, la pura morale dell'obbligazione, tradizionalmente dominante, sarà sostituita da quella della spontaneità, al cui interno, il perseguimento del bene comune non è più richiesto da un dovere impositivo, ma nasce liberamente. Da questa condizione, De Amicis trae la soluzione del contrasto tra egoismo ed altruismo. Allo stato attuale dell'evoluzione della società, i due principi sono contrastanti; ma, proseguendo nel suo corso, l'evoluzione mostra come la felicità degli altri sia la condizione della propria: l'antitesi originaria si traduce in una convergenza.

Rispetto alla linea dominante della cultura positivista, la scossa innovatrice venne dall'affermarsi del marxismo: "La ricezione del socialismo marxistico in Italia e il fermento a cui dié luogo furono, per contrario, un complesso di correzioni, di restituzioni o restaurazioni, di migliori avviamenti, di maggiori approfondimenti, che ridié contenuto alla cultura italiana [...]"⁴³ La considerazione degli istituti giuridici, tema privilegiato dalla storiografia precedente, fu soppiantata dall'analisi delle leggi economiche che presiedono all'ordinamento della società. Al suo interno, il socialismo innestò un entusiasmo morale che fece sorgere nuovi fini. In questa fede, sembravano incarnarsi le ragioni della storia.⁴⁴ E, anche se, alla prova dei fatti, tutto questo fervore si dimostrò essere il "miraggio dell'illusione", al momento diede i suoi frutti. Il marxismo contribuì al risveglio filosofico nei confronti degli epigoni dell'hegelismo; in particolare, la sua ascesa decise, a lungo termine, l'eclisse del positivismo in Italia e soprattutto di Spencer, prima esaltato come il filosofo dei tempi. Il nuovo indirizzo antipositivistico trovò in Antonio Labriola il suo più prestigioso esponente. La svolta, da

⁴³ B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, cit., p. 151.

⁴⁴ "La volontà non si sente mai così libera quando sa di confluire col volere di Dio o con la necessità delle cose; l'operosità si raddoppia con la chiarezza del fine prefisso, con la sicurezza della riuscita" (*Ivi*, p. 154).

lui impressa alla filosofia italiana, sancì il trionfo dello “spirito” sulla “natura”. Sintetizzando questi temi, per Croce, il sorgere del socialismo in Italia arricchì la coscienza civile ed aprì all’*ottimismo del fare*. Da questa tempeste, la cultura torinese trasse indubbi benefici, anche se gli intellettuali non riuscirono a mobilitare le masse. Per raggiungere quest’obiettivo mancava la condizione prima: la sussistenza di un proletariato omogeneo. Tale difetto derivava, innanzi tutto per lo scarso rilievo di un’indipendente borghesia industriale, da ragioni storiche. Il capitale era nelle mani della proprietà fondiaria, cosicché i primi nuclei industriali dipesero dal dominante ceto nobiliare. Questa subordinazione spiega come, a differenza dell’Inghilterra, in Italia, ed in modo particolare in Piemonte, non ci sia stato un antagonismo tra borghesia cittadina e nobiltà fondiaria. Occorre inoltre tenere presente che il lealismo sabauda, mai messo in discussione, rappresentò un forte elemento d’unificazione delle classi sociali.

L’evento capitale dell’avanzata storica delle idee socialistiche fu il Congresso di Genova del 1892, che sancì la separazione dall’ala dissidente degli anarchici. I delegati italiani furono presenti nel successivo Congresso di Zurigo. Tra gli altri, vi parteciparono Antonio Labriola, Filippo Turati, De Amicis e Cesare Lombroso. Nel Congresso di Reggio Emilia del ‘93, sorse il “Partito socialista dei lavoratori italiani” che ebbe il suo organo di diffusione nel giornale milanese “Lotta di classe”. La reazione non si fece attendere. Le celebrazioni romane del primo Maggio di fine secolo furono accompagnate da gravi tumulti. Ne seguì un processo che “fece udire al pubblico una solenne esposizione di teorie socialistiche”.⁴⁵ Nell’ottobre del ‘94, Crispi sciolse le società ed i circoli socialisti con un seguito di processi. Sennonché, nota con finezza Croce, con questa repressione, prima ancora del socialismo, egli colpì la coscienza liberale: “Il Crispi credeva di ferire il socialismo e ferì invece, con quei provvedimenti, la coscienza liberale, assai viva in Italia”.⁴⁶ Per reazione, si sollevò una diffusa ondata di solidarietà verso i socialisti, con la conseguenza che poterono aumentare, nelle elezioni del ‘95, i loro seggi alla Camera. Nello stesso anno, si tenne il Congresso di Parma, in cui il movimento assunse il nome definitivo di “Partito socialista italiano”. Il ponte con la borghesia, gettato dall’iniziativa riformista, rappresentò un duro colpo per l’ala rivoluzionaria: la mano tesa della borghesia progressista al proletariato spuntò le armi alla sua intransigente opposizione. Di questo trionfo, Crispi fu paradossalmente l’involon-

⁴⁵ *Ivi*, p. 185.

⁴⁶ *Ivi*, p. 190. Il giudizio di Croce su Crispi è severo. Però, dopo avere messo in luce le oscillazioni passionali del personaggio - di fronte alla solitudine dei suoi ultimi anni, soprattutto dopo il disastro di Adua -, egli esprime un giudizio che sa unire, alla lucidità dello storico, la comprensione per l’uomo: “C’era, in quel vecchio ingenuo e focoso, del fanciullo, e la riverenza, che ispira dalla sua sventura al ricordo delle sue opere e del suo lungo assiduo travaglio per la patria, si ammorbida talora in uno struggimento di pietà, come sempre che si vede ad alcuno crudelmente portar via, ancorché per effetto dei suoi propri errori, quel che pur aveva formato l’unico e alto oggetto delle sue devote sollecitudini, del suo orgoglio, della sua gioia; e una vita, scorsa tutta nell’ardore pugnace dell’azione, tra il clamore dei combattenti, spegnersi sconsolata nel silenzio e nel deserto che le si è steso intorno” (*Ivi*, p. 194).

tario artefice.

La realtà sociale di Torino di fine secolo presenta un profilo composito che può apparire contraddittorio: dopo la fondazione del “Partito dei lavoratori” del Congresso di Genova, s'affacciò un gruppo d'intellettuali simpaticizzanti con le nuove idee, che però non riuscirono ad amalgamarsi con i primi nuclei di società operaie, le quali peraltro non si presentavano ancora politicamente organizzate.⁴⁷ Una parziale stabilità sarà raggiunta mediante la loro inserzione nella cooperazione mutualistica che aveva già una sua consolidata tradizione. In Piemonte, esisteva una forte proprietà fondiaria, che, rispetto alla nascente borghesia industriale, ricopriva un ruolo decisamente predominante. Il previdenzialismo delle associazioni operaie - che costituiva l'idea direttiva e non osteggiata dagli imprenditori - s'innestò nell'indirizzo protezionista dell'industria, sviluppatosi tra l'86 ed il '98. Nel '92, “Il Grido del Popolo” invano protesterà contro questa generale acquiescenza, per altro giustificata dalla mancanza di un proletariato omogeneo che ne rendeva debole il potere di resistenza. Da questo vuoto, derivò lo scarso rilievo della Camera del Lavoro. Nel '92 De Amicis partecipò alle sue sedute, esprimendo la costante preoccupazione di rassicurare la borghesia che il timore per l'avanzata del socialismo era del tutto infondato. Ma questi appelli non trovavano la società pronta ad accoglierli. Torino s'era dimostrata da sempre estranea ai conflitti sociali. Quest'atteggiamento spiega il fallimento dell'anarchismo: l'eredità della linea direttiva dell'età cavouriana gl'impedì di porre radici. Del resto, il movimento anarchico torinese presenta un basso profilo. Caratterizzato da un progetto violento, senza un programma preciso, non riuscì ad ottenere una posizione di rilievo nel movimento operaio. Formato da “elementi deteriori di disfattismo”, nella sua intransigenza, rifiutava ogni partecipazione politica.⁴⁸ A differenza di quest'estremismo, il movimento socialista, mediante la sua pubblicistica che ebbe nel “Grido del Popolo” il suo organo ufficiale, imboccò la via del dialogo con la borghesia. Era la linea direttiva, sotto l'influenza delle idee di Prampolini, d'Oddino Morgari: grazie alla sua opera militante, “Il Grido del Popolo” diventerà nel 1893 il giornale del partito socialista. Sarà soppresso nel giugno del 1898, dopo i tumulti di Milano, ed in seguito, nel settembre dello stesso anno, ricomparirà saltuariamente.

Sull'altro versante, per superare il loro isolamento, gli intellettuali cercarono il consenso del movimento operaio, anche se quest'ultimo tendenzialmente ha da sempre manifestato una diffidenza nei confronti della cultura borghese, perché vi ha intravisto l'espressione delle idee della classe dominante. In ogni caso, l'“andata al socialismo” degli intellettuali si tradusse in opere letterarie che illustravano le miserevoli condizioni di vita del proletariato. Pur appartenendo alla vecchia generazione, si sentivano vic-

⁴⁷ Paolo Spriano, *Storia di Torino operaia e socialista*, Einaudi, Torino 1972, p. 18.

⁴⁸ *Ivi*, p. 29.

ni ai nuovi tempi, in cui vedevano l'avvento della liberazione dell'uomo, che finalmente sembrava avere imboccato la giusta direzione. In questo progetto, intellettuali con una diversa formazione, come De Amicis, Arturo Graf, Corrado Corradino, Cesare Lombroso, Giuseppe Giacosa, si trovarono solidali nel comune impegno di denuncia sociale. In tutti predominava la passione sulla dottrina, tanto che dapprima dai socialisti furono visti con sospetto. "Il Ventesimo Secolo", almeno inizialmente, non si dimostrò benevolo nei confronti di De Amicis. Anche Arturo Graf non incontrerà accoglienza migliore. Eppure, lo spirito di solidarietà, che dimostravano verso il ceto operaio, era genuino e sentito quasi come una missione laica; e sincero era l'appello di De Amicis agli studenti, perché si rendessero sensibili alla questione sociale. In questo risveglio delle coscienze, beneficiò anche il socialismo, che, al di là della prioritaria opzione politica, s'arricchì d'una componente morale che investiva l'interno mondo del lavoro, emendandolo dai mali sociali (come l'alcolismo e la prostituzione) che l'affliggevano: "Così prima di essere *riformista*, il gruppo dei socialisti colti di Torino è *riformatore*".⁴⁹ De Amicis ha inteso esserlo. Lo dimostra la sua attenzione al problema, soprattutto nei suoi risvolti sociali, dell'alcolismo. Il tema è ricorrente: lo si ritrova in *Un dramma nella scuola*, nel *Romanzo d'un maestro* e nel *Primo Maggio*. Al vino, ha dedicato la conferenza *Gli effetti psicologici del vino*, tenuta alla Società Filotecnica Torinese il 15 aprile 1880.⁵⁰ De Amicis fornisce una tipologia di questi effetti. Incomincia col considerare che esaltano l'attività intellettuale ed insieme infondono ottimismo nel superare gli ostacoli: aumentando la fiducia in se stessi, consentono di cogliere l'aspetto favorevole delle circostanze. Facendo retrocedere i dispiaceri, inducono alla speranza, e, nel rapporto con gli altri, alimentando il calore conviviale, rendono loquaci. In tutti questi aspetti, la spontaneità è rafforzata: "[...] le sensazioni non essendo più in perfetta relazione con gli oggetti esterni, né le idee con le sensazioni, svanisce la prudenza che nasce dal sentimento di quelle relazioni e non si obbedisce più nel parlare che alla passione predominante del momento".⁵¹ Ma, in altri casi, il vino ingenera diffidenza verso se stessi, oppure suscita un ardore bellicoso, o un desiderio di solitudine, od ancora un languore amoroso. Ci sono poi individui, che, subendo il "vino cattivo", sono indotti ad "una lucidità ostinata e sinistra".⁵² Inoltre, gli effetti psicologici del vino non variano solo da individuo ad individuo, ma dipendono anche dall'età. I giovani sono più vulnerabili. In generale, l'ebbrezza diminuisce con l'anzianità. In tutta questa tipologia, De Amicis sottolinea la differenza sostanziale tra i "golosi", che

⁴⁹ *Ivi*, p. 40; corsivi miei.

⁵⁰ Il testo è stato ripubblicato col titolo *Il Vino* dall'editore Treves nel 1889 a Milano e nell'anno successivo a Torino. È stato recentemente ripresentato, mantenendo il titolo originale, *Gli effetti psicologici del vino*, da Maria Luisa Alberico, per i tipi di "Donnedizioni" (Torino, 2003), casa editrice da lei diretta, unitamente alla rivista "Donna Sommelier". Le citazioni sono tratte da questa versione.

⁵¹ *Gli effetti psicologici del vino*, cit., p. 21.

⁵² *Ivi*, p. 29.

sanno trarre dal gusto del bere tutto il piacere possibile, e gli “ingordi”: quando si raggiunge questo livello, le virtù del vino si dissolvono nel vizio; ogni occasione diventa uno stimolo per bere; “e intanto il nemico corrode tutto: corpo, mente e cuore”.⁵³ L’abuso alcolico agisce da “potenza occulta”: gettando una maschera sul volto, suscita sentimenti fittizi, che, producendo repentini cambiamenti nel comportamento, ingannano. Diventa allora un male sociale, di cui è vittima soprattutto il proletariato.

In linea generale, pur nella veste di “riformatore”, De Amicis non è riuscito ad evitare le postulazioni astratte. Questo pericolo non era sfuggito alla perspicacia di Turati. Non di meno, i suoi vari interventi hanno avuto l’ufficio positivo d’avvicinare la parte più istruita e progressista della borghesia ai problemi sociali. Conformemente al movimento socialista, gli intellettuali dell’ambiente torinese avevano bandito la lotta di classe, perché contrastante con le idee sociali dominanti. Intendevano piuttosto infondere alla massa una coscienza politica, che, altrimenti, difficilmente avrebbe potuto conquistare con le sue sole forze. Tuttavia, mancava ancora una salda cultura socialista che avrebbe potuto affermarsi solo mediante il decisivo distacco dal positivismo. Con quest’intento, Antonio Labriola auspicava il sorgere in Italia di una tradizione marxistica che avrebbe consentito d’oltrepassare il semplice stadio dell’umanitarismo astratto: non le ragioni del *cuore* sono prioritarie, ma quelle della *dottrina*. Ai primordi del socialismo italiano, ed in particolare piemontese, l’assenza della lotta di classe è compensata dall’impegno nella direzione della propaganda. Il suo fine era precipuamente diretto alla conquista della rappresentanza parlamentare.⁵⁴ Tale indirizzo sortì l’effetto positivo di scuotere gli operai dal loro tendenziale astensionismo. Contribuì, mediante la trasformazione delle associazioni operaie in circoli socialisti, alla formazione di una coscienza politica più salda. Nelle stesse campagne, sia pure con prudente lentezza, si fecero sentire i nuovi tempi. Questi fermenti, nel Congresso di Parma del gennaio del 1895, presero consistenza nel lancio di un programma “minimo” che si poneva il traguardo di miglioramenti circoscritti, ma accessibili. Su tutta la linea, il *riformismo* trionfò sul *massimalismo*. Nell’ambiente torinese, questa tendenza incontrò una favorevole accoglienza da parte degli intellettuali che non avversarono, da un punto di vista strettamente politico, la concezione rigidamente borghese della società, ma ne fecero l’oggetto di un’appassionata critica morale. Sotto il primo aspetto, per il socialismo, si poneva il compito urgente d’ottenere risultati graduali, il cui successo potesse essere ragionevolmente raggiungibile, quali la lotta per il

⁵³ *Ivi*, p. 55.

⁵⁴ Nell’appello *Lavoratori alle urne!*, De Amicis avanza l’imprescindibilità, per il movimento socialista, della rappresentanza parlamentare: “Importa che vadano al Parlamento dei rappresentanti dei lavoratori, non foss’altro che per indicar la forza e la coesione del Partito, per esercitare un sindacato continuo, almeno d’efficacia astratta, per alzar la voce risoluta in favore di tutte le libertà a cui ha diritto, di cui ha bisogno l’Idea per espandersi” (*Lotte civili*, cit., p. 160).

minimo salariale, e la garanzia della pensione, sino a richieste più impegnative come la tassa progressiva sul reddito ed il suffragio universale. Tale iniziativa diede i suoi frutti. Nelle elezioni del 1897, Torino potrà inviare al Parlamento due deputati socialisti: il Morgari ed il Nofri. È però da notare che, anche se l'azione politica del partito socialista continuò ad essere sostenuta dall'azione costruttiva delle cooperative, nel suo insieme, la via delle riforme conoscerà più maturi successi nell'età giolittiana. Sull'altro versante, i massimalisti richiedevano l'immediato ricorso alla rivoluzione. L'anarchico-sindacalista Arturo Labriola fu il maggiore esponente di questa radicale rivendicazione che contestava la stessa esistenza di un partito parlamentare e costituzionale, da lui duramente accusato d'opportunismo. Contro quest'indirizzo, sosteneva la necessità della "violenza rivoluzionaria", interamente affidata all'"etica eroica del combattimento" ed al mito dello "sciopero generale". Si contrappongono qui due interpretazioni di Marx. L'una si propone il compito di perseguire la via gradualistica delle riforme, secondo il rispetto della legalità interna dell'evoluzione; l'altra vede nel filosofo tedesco il prototipo dell'anarco-sindacalista, teorizzatore della violenza rivoluzionaria. Entrambi gli indirizzi sono unilaterali. Il secondo dimentica il concetto dell'evoluzione sociale, regolata dalla necessità delle leggi della storia e quindi non rende conto degli aspetti propriamente costruttivi della dottrina marxiana; in modo complementare, il primo sorvola la funzione essenziale della lotta di classe, che, anziché confidare nelle "armi della critica", giudica necessario il ricorso alla "critica delle armi".

La forma pedagogica dell'unità e la legge dell'evoluzione.

Al 1891 risale l'adesione, annunciata dal "Ventesimo Secolo", di De Amicis al partito socialista. Da alcuni, parimenti orientati verso quest'ideologia, il suo avvicinamento alle posizioni di Turati è stato visto con sospetto. Il Giacosa l'esprimeva in una lettera al Fogazzaro: l'adesione di De Amicis alle idee turatiane gli sembrava minacciare la purezza dell'ideale socialista, inevitabilmente contaminato e deviato dalla pratica "dei campioni del socialismo politicante e agitatore". In ogni caso, forte delle sue convinzioni, con altri intellettuali, tra cui Arturo Graf e Cesare Lombroso, De Amicis divenne tra i più eminenti rappresentanti del socialismo torinese. Collaborò alla "Critica Sociale", al "Grido del Popolo" ed al "Ventesimo Secolo", con vari interventi, ma, come ricorda Arturo Graf, senz'assoggettarsi alla disciplina di partito. Per sua stessa dichiarazione, pensava d'essere più utile, restringendo la propria attività, come diceva, al suo "modesto ufficio di scrittore". La motivazione non è solo politica. Nell'impegno etico-pedagogico, che fa da mediazione alla sua adesione al socialismo, è presente una peculiare religiosità che trova il suo duplice referente nell'ascen-

denza positivista e nell'eredità della democrazia risorgimentale. Questa religione laica gli ha impedito d'accettare alcuni principi costitutivi del marxismo: sotto l'aspetto politico, la lotta di classe, e, sotto quello filosofico, il materialismo storico. Nei confronti di quest'ultimo, il punto di resistenza è rappresentato dal rifiuto della riduzione dell'intera esistenza ai puri rapporti economici. Pur nella sua conversione, De Amicis non poteva sorvolare l'impronta dominante della forza dei sentimenti. Il *pathos* dell'unità, che contraddistingue non solo la sua poetica, ma l'intera sua visione della realtà, gli fa intravedere l'ideale di un'umanità armonica. In quest'ottica, le due fasi fondamentali della sua produzione s'intersecano reciprocamente. Il socialismo, depurato da presupposti teorici eccessivamente cogenti, completa il quadro dell'intimismo del cuore, e, a sua volta, quest'ultimo fa integrare la più ampia prospettiva della dinamica sociale con le radici delle peculiarità individuali. Da questa relazione, decolla l'ideale di un uomo, per quanto possibile, completo. In particolare, il privilegiamento dell'*evoluzione*, d'ascendenza positivista, gli ha fatto scorgere, nell'avvento del socialismo, un punto d'arrivo necessario del progresso sociale, che deciderà la scomparsa dell'alternativa tra egoismo ed altruismo, propri dell'ideologia borghese. In questo quadro, il retaggio risorgimentale ha rappresentato il supporto storico dell'unità del destino individuale e di quello nazionale. La formula mazziniana "Dio e popolo" aveva fatto strada. Suscitò, infatti, indirettamente negli intellettuali la coscienza d'essere i detentori d'ingiustificati privilegi, e rilanciò, per converso, la consapevolezza dell'*appartenenza* ad una comune umanità. Su questa via, il tema risorgimentale dell'unità, pur declinandosi in varie forme, additò un compito: fornire indicazioni di massima al popolo, al fine di migliorarne la coscienza.

L'attenzione all'unità, che tiene assieme anziché dividere, è presente nelle considerazioni di De Amicis sulla lingua. La questione, anch'essa vista in una prospettiva nazionale, è affrontata nell'*Idioma gentile*. Il profilo argomentativo non è strettamente linguistico, ma, conformemente alle linee direttive deamicisiane, pedagogico. All'educando viene affidato un ideale libro di letture di un'esemplare crestomazia. L'unità della lingua, conformemente al prototipo manzoniano, diventa il veicolo di una più ampia coesione della società civile. Il modello linguistico, fondato sul privilegiamento del fiorentino - condiviso da De Amicis, ma contrastato da altri ed in primo luogo dall'indirizzo carducciano -, era sostenuto dai giornali toscani, tra cui spiccava il "Fanfulla". L'ostilità di Carducci verso la soluzione manzoniana trovava alimento dalla polemica contro l'ideologia cattolica. Con un indubbio paradosso, egli ha utilizzato il modello del Cinquecento in una prospettiva democratica. Ma l'archetipo cinquecentesco, in sé aristocratico e letterario, difficilmente poteva adattarsi ad una diffusione popolare. Al contrario, la tipicità manzoniana ha suggerito a De Amicis un tono conversativo e descrittivo mediano, che, favorendo la facilità della scrittura, consente d'appianare le tensioni ed i contrasti in un didattico decoro

estriore. È una prosa ampia e distesa, dove trionfa il senso comune, ma abbellito dalla dignità di una parola che ignora gli scatti nervosi e le impen-nate dell'immaginazione: la concitazione della passione, in cerca d'opposi-zioni su cui trionfare, è messa a tacere.

In senso propriamente politico, il tema dell'unità trova il suo referente primario nel concetto di "patria".⁵⁵ Il passaggio al socialismo non lo sov-verte, perché quest'ultimo persegue un fine interclassista che unifica la famiglia, la scuola e la patria in una sorta di trinità laica. Sorgono però non eludibili difficoltà, allorché s'impone l'esigenza di conciliare questa visione col progetto rivoluzionario, od anche solo riformatore, della società. Per risolverle, De Amicis ricorre alle risorse della *cooperazione*. Con questo presupposto, abbandona, sotto ogni riguardo, il terreno della conflittualità. Sostituendo la lotta di classe col principio della solidarietà - da terreno di scontro, sul piano dei principi come su quello della prassi -, il socialismo diventa il fine della marcia dell'umanità. La tradizione risorgimentale demo-cratca fa da sfondo ad una trasformazione generale che ha rifiutato il par-tito della violenza, quale era invece sostenuto dagli anarchici. Questa via, secondo la profonda convinzione di De Amicis, è condannata allo scacco. Bisogna tentare allora altre strade, tutte volte a garantire il nesso unitario dell'individuo con la società. Anche se vengono lasciati imprecisati i mezzi di questa convergenza, bisogna riconoscere i buoni propositi che animano il progetto di congiungere l'umanitarismo morale alla religione della com-passione, la quale si dimostra capace di rilanciare le antiche tavole dell'u-guaglianza degli uomini di fronte a Dio, rendendole funzionali alla con-cordia della società civile. In questo senso, De Amicis è potuto apparire, sia pure con un'evidente esagerazione, una sorta di don Bosco laico.⁵⁶ Fuor di metafora, in questo progetto di porgere la mano ai diseredati della storia, è riscontrabile il generoso tentativo di trascendere la forma privata della morale in favore di una partecipazione universale. Gli esiti di quest'ampli-ficazione non possono essere che due: la politica o la religione. Entrambe le opzioni si ritrovano *in nuce* nel socialismo umanitario. Sotto l'aspetto religioso, l'itinerario della sua realizzazione incontra il messaggio evangeli-co. È però da notare che tale motivo d'ispirazione cristiana è assente in *Cuore*: lo si ritrova piuttosto nel *Romanzo d'un maestro* ed in *Sull'Oceano*.⁵⁷

⁵⁵ Nel dialogo *Amor di patria*, si legge: "Amare la propria patria significa amare il proprio popolo" (*Lotte civili*, cit., p. 189). All'insegna di questo sentimento, occorre preparare un ordinamento sociale, che, venendo incontro ai bisogni della moltitudine, realizzi l'armonia interna del popolo.

⁵⁶ "Per restare nella Torino di quegli anni e con quei problemi anche letterari, vien da pensare, per De Amicis, a un Don Bosco laico, ancora borghese moderato" (F. Portinari, *La maniera di De Amicis*, cit., p. XLII).

⁵⁷ Un simile atteggiamento è presente in Pascoli. La sua ideologia è attraversata da un analogo tono umanitario, contrassegnato da un "facile impasto di socialismo e di cristianesimo" (A. Asor Rosa, *La cultura*, cit., p. 1094). Il criterio direttivo è da ricercarsi nella difesa della piccola proprietà contadina, di cui la "pace rurale" è il mito apologetico. Pascoli vi rintraccia l'eredità di Carducci. La condizione della sua realizzazione comporta la rinuncia preventiva alla lotta di classe, in favore di un populismo contadino che trova, nel discorso *La grande proletaria si è mossa*, il suo documento più significativo.

Nel romanzo *Primo Maggio*, la spinta d'Alberto Bianchini verso il socialismo è innescata dalle ragioni del cuore. Il loro peso non investe solo la sua adesione iniziale, ma ne accompagna costantemente la formazione personale. È significativo che egli stimi e rispetti il Rateri, il direttore della "Quistione sociale". Si sente però separato, sul piano dei sentimenti, dalla sua, sia pure efficiente, freddezza. Ai suoi occhi, in una parola, manca di "cuore". Il tema riporta al rapporto problematico tra la morale e la politica. La prima emerge in virtù dell'umana comprensione nei confronti dell'emarginazione del proletariato. Quasi investito da questa missione, come intellettuale, De Amicis s'è sentito in dovere d'intervenire nel vivo della questione sociale, senza però prendere attivamente parte alla militanza diretta. Questo passo, anche con buone ragioni, non l'ha compiuto. Tale mancata adesione non è d'ascrivere a sua colpa. Egli è stato trattenuto dal senso di limitazione della parzialità ideologica, propria d'ogni partito, anche se, di fatto, il socialismo non gli s'è presentato come un'ideologia, e quindi come un definito sistema dottrinale che entra inevitabilmente in conflitto con altri, ma come un evento universale che assume la dignità di una vera e propria religione dell'umanità. Questa tesi d'universalità ha tracciato la via della conciliazione tra la motivazione etica e quella politica.

L'avvento del socialismo si fonda sulla certezza dell'*evoluzione umana*, che, mirando all'ideale universale dell'eguaglianza, trascende la puntualità delle sue circoscritte realizzazioni: "[...] è istinto dell'anima umana, in ogni sua più nobile aspirazione, il mirar più alto e più *lontano* della possibilità immediata di conseguire il suo fine".⁵⁸ Questo tema del "lontano" appare a De Amicis certo e rassicurante. Tuttavia, sotto un diverso punto di vista, non appare più tale. La diversità di prospettiva è decisa dal differimento del fine. È convinzione di De Amicis che la realizzazione del socialismo esiga tempi lunghi. Ma com'è possibile conciliare la certezza del suo avvento con la sua necessaria lentezza? La tensione di queste tesi opposte ne rende problematico il compimento. Di fatto, De Amicis, ha sorvolato la relazione tra i due aspetti della maturazione e dello scatto dell'evento rivoluzionario. La prima è indubbiamente necessaria, perché quest'ultimo possa prodursi, ma, una volta che è stato preparato con cura, improvvisamente deflagra. Alla lentezza dell'incubazione, segue la velocità dell'esplosione. Ci volle, per esempio, un lungo tempo, perché avvenisse la rivoluzione francese; poi è stato sufficiente un breve giro d'anni, perché potesse sgranare tutti i suoi colpi. S'applichi quest'ideale percorso al socialismo. Il suo avvento, nella prospettiva deamicisiana, è ineludibile; tuttavia, se si possono assecondare i fenomeni economici e politici che l'anticipano, non si possono far arbitrariamente nascere. La rivoluzione, sospinta innanzi dalla contingenza delle circostanze, ha in se stessa un carattere d'improvvisazione che non è prevedibile: ciò che, per lungo tempo, è andato maturando, può subire

⁵⁸ Per il 1° Maggio, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2006, cit, p. 17; corsivo mio.

un'inaspettata soluzione, od anche deviazione, storica. All'interno di tale quadro dinamico, si colloca l'emergere della violenza rivoluzionaria. De Amicis, anziché soffermarsi su questi aspetti, che pure rientrano nella fenomenologia della rivoluzione, ha mantenuto per fermo la disgiunzione della pacifica evoluzione sociale (al cui interno egli parla ora di rivoluzione ed ora di semplice trasformazione, senza precisare rigorosamente i rispettivi ambiti di significato), che reputa legittima, dal ricorso alla violenza, considerata invece illegittima: "Noi primi siamo persuasi che una trasformazione economica così profonda non si potrà mai attuare prematuramente e con la violenza".⁵⁹ Rinunciando al progetto del rivolgimento violento della società, non rimane che perseguire riforme mirate. Tali interventi, tra cui assume una peculiare spinta innovativa l'imposta progressiva sul reddito, traggono la loro giustificazione dall'universalità del bene sociale. Per attuarlo, occorre che gli interessi del proletariato siano rappresentati dallo stesso movimento operaio, perché non si può supporre che un borghese solleciti riforme che contrastino con gli interessi della sua classe. Solo che, anche in questo caso, tale richiesta non è facilmente conciliabile, sul piano dei fatti, con la considerazione che l'avvento del socialismo vada a beneficio, in nome dell'interesse generale, dell'intera la società. A tali perplessità De Amicis implicitamente risponde che, anche se il socialismo non troverà un'adeguata soddisfazione, com'è in Francia, in Germania ed in Belgio, dall'opera dei suoi rappresentanti in Parlamento, "[...] il moto socialista produrrà pur sempre l'effetto desiderato di togliere il monopolio del potere alla minoranza, - ostacolo precipuo ad ogni grande progresso sociale -, o, se non altro, di mettere in faccia al potere un sindacato potente, che ne moralizzi la funzione, ne stimoli le energie e ne allarghi gli orizzonti".⁶⁰ A questo fine, la propaganda spiana il fine della "conquista graduale e legale dei poteri pubblici".⁶¹ E, anche qualora il socialismo si dimostrasse essere un'utopia, un risultato sarà in ogni caso raggiunto: "Lo spostamento dell'asse sociale da una piccola classe, serrata nel cerchio dei propri interessi, a quella grande maggioranza, i cui interessi si confondono con quelli della nazione".⁶² Ancora una volta, il *cooperativismo* è la postulazione necessaria per realizzare un'equa distribuzione della ricchezza. Il suo adempimento esige che si ponga fine alla concorrenza e che s'instauri la cooperazione di tutti. Solo a questa condizione, l'obiettivo ultimo del socialismo, qualunque sia il suo percorso storico, può presentarsi come l'inveramento di una "nazione costituita in una cooperativa gigantesca di produzione, di provvisione e di assistenza".⁶³ In nome del bene comune, non vi dovranno più essere possessori privilegiati. Solo che gli attuali detentori della ricchezza

⁵⁹ *Ivi*, p. 18.

⁶⁰ *Ivi*, p. 20.

⁶¹ *Ivi*, p. 24.

⁶² *Ivi*, p. 21.

⁶³ *Ivi*, p. 23.

non recedono spontaneamente dalla loro condizione privilegiata. Che fare allora? Il marxismo risponde con l'appello alla lotta di classe. De Amicis rifiuta quest'esito. Sennonché gli strumenti effettivi, che dovrebbero rendere possibile la cooperazione generale, appaiono imprecisati. Il suo ottimismo, concordemente al socialismo pre-marxiano, individua, in un consenso generalizzato, la condizione dell'avvento della giustizia. Con questo presupposto, prima ancora di ravvisare nel socialismo una severa dottrina, De Amicis vi vede la presenza di una fede, "di quella *fede nella natura umana*, senza la quale non si sarebbe mai fatto né tentato nulla d'ardito e di grande nel mondo [...]".⁶⁴ Col salvacondotto di quest'idea-guida, il mutamento sociale, auspicato dal socialismo, non agisce solo sull'insieme della compagine sociale, ma all'interno dei singoli individui, perché produce l'effetto favorevole e non secondario di "un mutamento psichico meraviglioso".⁶⁵

Nella prospettiva deamicisiana, il movimento della civiltà è caratterizzato dai due principi dell'*avanzamento* e della *diffusione*. Nell'epoca attuale, la seconda non è equiparata al primo. La fruizione dei beni sociali, infatti, è ristretta ad un esiguo numero di privilegiati. Il socialismo non appare allora nemico della civiltà, poiché, perseguendo il progresso dell'intera società, s'impone il compito d'abolire il privilegio di pochi a beneficio di tutti. Con queste premesse, De Amicis cerca di sgomberare il terreno dai pregiudizi che n'ostacolano l'avanzata. Incomincia col constatare che il suo programma non contrasta, sempre in nome dell'unità, l'autonomia nazionale. Ma come può conciliarsi quest'esigenza con la vocazione internazionale del proletariato? Precisa De Amicis che il socialismo è solo nemico della *divisione* delle patrie: all'"orgoglio patriottico", contrappone la "carità fraterna".⁶⁶ I socialisti non eccitano così all'odio, perché i mali della società non nascono dalla "malvagità dei capitalisti, ma dal vizioso ordinamento della società".⁶⁷ Per sopperirvi, occorre incominciare dalla riconsiderazione della proprietà che non dev'essere *soppressa*, ma *trasformata*. Quest'obiettivo è possibile, perché, in quanto storica, è soggetta ad inevitabili mutamenti. Contrariamente ad una consolidata e diffusa opinione, De Amicis afferma che, all'origine, è stata collettiva. Nella società contemporanea, per l'oltrepassamento dei mali che conseguono dalla sua privatizzazione, egli propone un "equo risarcimento" da offrire agli espropriati. In modo non chiaro, sostiene che sarà garantito il possesso solo a ciò che non è funzionale "a produrre ricchezza".⁶⁸ Si presuppone così che esistono forme di proprietà, che, non favorendo la ricchezza, sfuggono alle limitazioni imposte dal collettivismo. Solo che De Amicis non precisa quali siano. Si limita ad affermare che lo sviluppo della società è garantito, quando "posseggono

⁶⁴ *Ivi*, p. 22.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ivi*, p. 28.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 28-29.

⁶⁸ *Ivi*, p. 30.

tutti una parte del bene comune”. Ma, anche in questo caso, non viene indicato come possa effettivamente avvenire questa ripartizione. È comunque certo che l'equo risarcimento, qualunque possa essere, esclude il ricorso all'espropriazione violenta.

Il medesimo atteggiamento, come per la proprietà, è adottato nei confronti dell'istituto familiare: il socialismo non intende abolire la famiglia, ma unicamente la degenerazione corrente del “matrimonio mercantile”. Del pari, anche la religione non è distrutta. È anzi mantenuta, ma come “un affare privato”, cioè come un fatto di coscienza.⁶⁹ La tesi appare a De Amicis coerente con il principio generale, perseguito dal socialismo, della libertà di pensiero. Sintetizzando questi aspetti, come movimento che si raccoglie intorno ad un ideale che vuole affratellare tutti (per cui la religione risulta falsa, se non dimostra partecipazione per la sofferenza), il socialismo è il partito della *speranza*. Questa fede si pone oltre le stesse ristrette ragioni della politica, “come il mistero della creazione sta al di sopra della scienza”.⁷⁰ L'interclassismo è il criterio operativo che rende possibili tali diffusi benefici. Dandone una rappresentazione dal vivo, De Amicis riporta il colloquio, al quale aveva assistito in una fattoria dell'Argentina, tra il presidente di quella repubblica ed un *gaucho*. Parlavano tra loro da pari a pari, senza piaggerie, compiacimenti o soggezioni: “A chi li avesse visti ed intesi senza saper chi fossero, e non badando alla differenza del vestito, non sarebbe neppur passato per la mente che vi fosse fra loro una differenza di condizione sociale”.⁷¹ Quest'episodio pare a De Amicis, una “scena della vita sociale avvenire”. Dimentichi di quest'idealità, che trae la propria forza dalle esigenze della storia stessa, molti osteggiano il socialismo, semplicemente perché è un'idea nuova. Nella loro grettezza, ripugnano ad ogni novità “[...] per quella inerzia dell'intelligenza e dell'animo, chiamata ora misoneismo, per cui l'accettazione d'ogni idea è una fatica, anzi un vero dolore, che offende e sconcerta l'organismo come una violenza fatta alla sua natura”.⁷² Ciononostante, i vari ostacoli che si frappongono all'avanzata del socialismo sono più apparenti che reali, tanto che l'“età agitata” del tempo presente sarà giudicata, in un futuro non lontano, un'epoca di preparazione. Ancora una volta, De Amicis chiama in causa la natura: “La società non partorisce senza dolore; soffriamo tutti; ma è legge benefica della vita”.⁷³ Di fronte a questa convinzione, il rifiuto delle nuove idee è immotivato. Tale ostracismo, da parte dei ben pensanti borghesi, non ha solo ragioni pratiche, ma è ascrivibile ad un difetto di conoscenza, da De

⁶⁹ Nel frammento *Dialogo*, dice il figlio alla madre: “Il socialismo non comanda punto di non credere: dice: - La coscienza è libera” (*Lotte civili*, cit., p. 7). Ma, pur nell'ambito di questa libertà, la religione non può sussistere senza l'ausilio delle opere.

⁷⁰ *Lotte civili*, cit., p. 33.

⁷¹ *Ivi*, p. 187.

⁷² *Ivi*, p. 198.

⁷³ *Ivi*, p. 202.

Amicis imputato alla “mezza cultura”. In *L'imbecillità progressiva della borghesia*, afferma: “La mezza cultura è facile del pari ad accettare idee false e a respingere e a dileggiare delle giuste, soltanto perché nuove e grandi. Non sarebbe per l'appunto la mezza cultura della nostra borghesia quella che le fa così arditamente sentenziar false, insensate, chimeriche le idee socialistiche?”⁷⁴. Una riprova di tale miopia è da ricercarsi nel frequente epiteto di “canaglia” che viene lanciato contro il “basso popolo”. Ma vi sono canaglie, ancor più spregevoli, che appartengono alle classi alte: “Questa ingiustizia linguistica appartiene a un vasto ordine di ingiustizie per lo più inconsapevoli, che si commettono di continuo, non con la feccia, ma col popolo intero”.⁷⁵ Del resto, “la feccia del basso popolo e la feccia dell'alta borghesia” dovrebbero essere entrambe bollate allo stesso titolo. Ne nasce una massima: “Odia dunque e disprezza il vizio e l'abbiezione, che son dappertutto; ma non la classe che non avendo l'arte e i mezzi di nasconderli, li mostra di più; perché sarebbe ingiusto e ingeneroso”.⁷⁶

Tutti questi temi convergono nell'ideale universale della *giustizia*. Il ricco non la deve temere; ha piuttosto da paventare le catastrofi politiche ed economiche che sono insite nell'assetto capitalistico della società. Per parte sua, l'autentico socialismo s'impegna, mantenendosi fedele al dettato dell'evoluzione, ad impedire i sommovimenti violenti. La conferenza termina col discorso immaginario al figlio del ricco, al quale viene rivolto l'appello di fare diminuire la miseria, anche se egli dovrà rinunciare alla sua condizione di privilegiato. Tale esortazione si ritrova, pressoché alla lettera, nel romanzo *Primo Maggio*, nell'invito diretto da Alberto Bianchini al figlio, e dimostra come l'ideale del socialismo nasca spontaneamente dal cuore, anche se è contemporaneamente una necessità della ragione.⁷⁷ Com'è possibile conciliare queste diverse postulazioni? In De Amicis, la loro correlazione è, anche in questo caso, individuata nel concetto d'*evoluzione*. Il suo dettato suggerisce come la marcia della civiltà sia necessariamente orientata verso il fine della realizzazione della giustizia sociale. È un processo irreversibile. La sua attuazione implica però che si debba attendere il sorgere di condizioni favorevoli che ne consentiranno la vittoria. Di fronte a quest'avvento, l'atteggiamento di De Amicis oscilla tra la partecipazione e la dottrina. Da una parte, il socialismo riflette una disposizione umana che ne precede e che ne sostiene l'apparato teorico; dall'altra, la dottrina, individuando nei fatti la legge che li connette e che li unifica, tende, in virtù del suo rigore interno, ad imporsi per se stessa. Qual è

⁷⁴ *Ivi*, p. 218.

⁷⁵ *Ivi*, p. 180.

⁷⁶ *Ivi*, p. 182.

⁷⁷ L'esortazione rientra nel modello pedagogico che dovrebbe informare la scuola del domani. In *Ai Ragazzi. Discorsi*, De Amicis inneggia alla “scuola dell'avvenire”, in cui vede il trionfo della giustizia. A tale fine, esorta i giovani studenti a ricordarsi di coloro che non godono dei loro privilegi sociali: si cfr. Luciano Tamburini, *Teresa e Edmondo De Amicis: dramma in un interno*, Centro Studi Piemontesi, Torino 1990 (con un'Appendice che raccoglie gli scritti di Teresa Boassi, *Conclusioni, Schiarimenti, Commenti*), pp. 105-106.

allora il vero *animus* deamicisiano? Su quale versante, cioè, pende la sua propensione? Dalla sua opera emerge inequivocabilmente come inclini verso la partecipazione passionale al dolore degli esclusi della storia, prima ed indipendentemente da ogni rigorosa codificazione dottrinale. Presa a sé, rispetto alla presa di posizione del sentimento, quest'ultima rischia di presentarsi come una costruzione astratta. I lunghi discorsi teorici, che costellano il romanzo *Primo Maggio*, non di rado danno l'impressione di una lezione scolastica. Attestano, indubbiamente, tutto il fervore del neofita che ha studiato i classici del socialismo e che è impaziente d'esporsi, ma, proprio per questo, le interminabili discussioni hanno un tono marcatamente didattico. Tuttavia, al di là dell'esibizione verbale, si profila l'entusiasmo dell'intellettuale convertito, che non si sente però di darsi tutto alla militanza diretta. De Amicis non ha compiuto questo passo, perché intuiva l'incombere di uno scacco inevitabile. Ai suoi amici socialisti che l'invitavano a scendere scopertamente in campo, come esponente di un definito partito politico, rispondeva che, salvaguardando la sua indipendenza di libero scrittore ed assecondando così la sua intima vocazione, sarebbe stato di maggiore aiuto alla causa socialista. In questo senso, il *Primo Maggio* ha il significato di un esperimento: Alberto Bianchini percorrerà, sino alla fine, l'adesione teorica e pratica agli ideali del socialismo, non esitando ad esporsi sino a sacrificare la sua stessa vita.

Di tutta quest'avventura, rimane l'impronta originaria dell'umanitarismo, che, soprattutto nella prima fase della produzione deamicisiana, mantiene intatta la sua sostanza borghese. Ciò non toglie nulla all'autenticità dell'attenzione compassionevole verso gli esclusi. La linea direttiva di *Cuore* è significativa. Qui la morale della compassione trova il suo principio direttivo nell'ascendenza degli "umili" manzoniani, che rivestono ora i panni dei diseredati dell'età industriale. In questo percorso emerge, in tutta la sua ineludibile e pressante urgenza, la decisiva importanza della questione sociale. Nei confronti della sua impellente richiesta, s'apre la solidarietà del cuore che mobilita la commozione della coscienza di fronte alla sofferenza degli emarginati, sino a provocare un senso di colpevolezza che il borghese subisce a causa della sua condizione di privilegiato. Ma, come nel *Primo Maggio* Maria Zara ricorda ad Alberto, non bisogna lasciarsi sopraffare da questo sentimento. L'eccesso di commozione rischia di far perdere, come nel rapporto del medico col malato, la necessaria lucidità. Per stabilire la giusta cura ai mali sociali, s'impone un necessario distacco da ogni diretto coinvolgimento emotivo. Qual è allora il significato del socialismo umanitario, o, meglio ancora, in quale direzione è da ricercare la sua effettiva incidenza storica? Alla luce di quello "scientifico", non è consentito rilevarne aspetti positivi. Tuttavia, almeno sul piano delle conseguenze indirette, sono fatte salve le motivazioni morali che indicano, nel filantropismo, il grande alveo del rimedio immediato ai mali della società. In questo contesto, il difficile problema di fondo, che De Amicis ha di fronte, è rappre-

sentato dalla trasformazione della dimensione morale umanitaria nella forma politica del socialismo: qui è da ricercarsi il punto critico della “conversione” dell’intellettuale borghese. Il romanzo *Primo Maggio* vale, in questi termini, da descrizione progressiva di tale problematico passaggio. La conversione è motivata dal sospetto che l’intellettuale borghese, anche in buona coscienza, percepisce nei confronti della propria, ingiustamente vantaggiosa, condizione. Ad un tratto, ciò che si è stati, nella qualità di fruitori privilegiati dei beni del mondo, si traduce nella consapevolezza d’essere unicamente i gelosi detentori di un’egoistica situazione di favore. Questa consapevolezza assume spessore alla vista della sofferenza, cui altri sono condannati. Da questa scoperta, prende avvio un vero e proprio itinerario che inevitabilmente pone a cospetto di una scelta politica. C’è però ancora da chiedersi: l’umanitarismo trova la sua collocazione in un definito periodo storico, oppure è un atteggiamento universale? Indubbiamente, la presenza di un elemento compassionevole nei confronti dell’altro si ritrova in ogni tempo. Tuttavia, al suo interno, occorre distinguere la componente propriamente soggettiva, dotata di una costanza storica, dal suo rilievo oggettivo. In questo secondo senso, s’affaccia, nella storia moderna, con la rivoluzione industriale e con la conseguente subalternità della classe lavoratrice. In questo quadro, il *pathos* umanitario, malgrado i limiti che gli sono propri, mantiene un suo rilievo, perché pone l’accento sull’universalità della condizione umana, da De Amicis implicitamente situata nel quadro generale della logica del bisogno. È il retroterra dell’evento rivoluzionario, che però, nell’ultimo scorcio del secolo, malgrado gli auspici, non sembra urgere alle porte, perché non ancora richiesto dalla piena maturità delle circostanze. Si delinea qui un’alternativa: la rivoluzione, per De Amicis, s’impone come un ideale *dover essere* che deve nascere spontaneamente. Sul versante opposto, da parte dei teorici classici del marxismo, lo spontaneismo, nei diversi aspetti in cui può manifestarsi, è visto con sospetto, perché la semplice forza delle masse, premute dal bisogno, dev’essere rigorosamente diretta dalla forza di principi inflessibili. In questa prospettiva, al di là della sua pura incidenza soggettiva, l’umanitarismo, nel suo aspetto propriamente oggettivo, nasce da un *deficit* storico. Nel panorama della fine del secolo XIX, questo vuoto è riempito dalle urgenze che la questione sociale pone scopertamente sul tappeto. È un periodo in cui il capitalismo si trova in piena espansione; ma già si profila, al suo interno, lo spettro delle “crisi cicliche”. A tutta prima, sembrerebbe che, quando l’ordine capitalistico incontra ostacoli, imputabili alla sua stessa espansione, la forza d’opposizione alla sua avanzata sia incrementata. Tuttavia, non è così, perché, lungo la via delle riforme, le conquiste del proletariato ottengono maggiore successo, quando c’è equilibrio tra la domanda e l’offerta. Da questa circostanza, le iniziative riformistiche, anziché indebolite, escono rafforzate.

Morale e politica: la via delle riforme.

La traiettoria di De Amicis, nell'ultima fase della sua produzione, è segnata dal problematico rapporto tra la tensione morale e l'intervento politico. Non sono orizzonti agevolmente conciliabili: la prima si svolge nella dimensione dell'interiorità e la seconda si risolve nei rapporti d'esteriorità. Inizialmente, la motivazione dell'adesione deamicisiana alle condizioni del proletariato è stata di natura morale. La vicenda del *Primo Maggio* l'attesta.⁷⁸ Alberto Bianchini è inizialmente indotto ad adottare la causa del socialismo dall'indignazione per le condizioni di vita dei fanciulli delle classi povere. Va a vedere dove e come vivono: lo strazio, che prova nel constatare il loro stato di miseria, l'induce a scrivere i suoi primi opuscoli. In questa fase, il fine politico si lascia intravedere, a riparazione di un male sociale, solo in abbozzo; ma, una volta affermatasi, la sua esigenza pone a cospetto di leggi che non sono desumibili dall'esclusivo imperativo morale. Per chiarirne il significato, occorre distinguere lo statuto della *comprensione* dalle esigenze dell'*efficacia*: qualora si mantenga la priorità della prima, la seconda n'è impacciata. Il tentativo di De Amicis è stato quello di tentare la loro conciliazione. Il progetto ha una sua nobiltà, non foss'altro perché fa valere l'unità, per usare la celebre formula di Benedetto Croce, *etico-politica* dell'uomo. Solo che, per intenderne la portata, bisogna rendere conto delle contraddizioni storiche. Il principio è generale: l'intellezione della storia presuppone la costante attenzione all'indice conflittuale che n'attraversa le vicende. De Amicis ha preferito scioglierlo nella supremazia accordata alla conciliazione. In tutte le circostanze, s'è fatto scrupolo di cogliere gli elementi comuni tra principi diversi ed anche opposti. Tale spirito conciliativo, se gli ha permesso d'intendere approssimativamente l'unità degli eventi, gli ha precluso l'accertamento della loro interna dinamicità. L'abito della concordia è andato in parallelo con la constatazione della *necessità* del processo. Su questo solco, il concetto deamicisiano d'evoluzione è più debitore di Spencer di quanto lo sia di Marx. Anche in questo caso, occorre operare le opportune distinzioni. In Spencer, la necessità dello sviluppo consegue dalle leggi stesse della natura; in Marx, è la manifestazione della dialettica della storia. La certezza del fine si dispone, nelle due concezioni, in modo diverso: meccanico in Spencer e storico in Marx. È in gioco la complementarità tra *naturalismo* e *storicismo*. Questa differenza è sfuggita a De

⁷⁸ In una lettera del 1991 a Clemente Bobbio, De Amicis ha esplicitamente ribadito le motivazioni morali dell'opera. Ritiene che rappresentino una svolta decisiva della sua attività di scrittore. Questa consapevolezza, afferma esplicitamente, l'ha indotto al dovere di scriverla, "per non perder la stima di me stesso, per non essere costretto a darmi per tutta la vita del pagliaccio letterario e del bugiardo impostore" (si cfr. Luciano Tamburini, *Teresa e Edmondo De Amicis: dramma in un interno*, cit., p. 108). Altrove afferma che ha una sola certezza: l'aver fatto un'opera moralmente corretta. Eppure, era preso da molti dubbi circa l'opportunità della sua pubblicazione, nonostante le insistenze di Treves, che, sul finire del '93, a romanzo terminato, intendeva farlo uscire tempestivamente, anche approfittando delle circostanze favorevoli per denunciare gli attacchi di Crispi contro il socialismo.

Amicis. Il concetto della legge, nelle due prospettive, non è omologo: in Spencer, rispettando uniformi ricorrenze, è insito nei fatti naturali; in Marx è interno alla legalità della dialettica, in modo tale però da lasciare spazio alla novità delle situazioni.

Queste considerazioni possono valere da premessa alla lettura del *Primo Maggio*. Proprio perché si tratta di un'opera letterariamente imperfetta, il suo contenuto appare, sul piano dell'argomentazione astratta delle idee, particolarmente scoperto. I personaggi parlano più di quanto agiscano. Dietro tanta verbosità, s'indovina il tentativo di delineare, in modo esaustivo, i vari aspetti del socialismo. Solo che il fluire della narrazione è costantemente minacciato dal dilagare del dottrinarismo. Alberto Bianchini è trascinato dall'entusiasmo del convertito che si mette costantemente a prova di fronte al giudizio dell'altro. Si veda il suo atteggiamento verso il direttore della "Quistione sociale" e nei confronti della stessa Maria Zara, la Musa austera dei nuovi tempi: di fronte ad entrambi riveste i panni dell'allievo zelante; anche con i compagni socialisti, come il Barra, od addirittura con gli anarchici, come il Baldieri, si sente in dovere di superare la prova della dottrina. Sono figure esemplari, da cui decolla il verbo pedagogico.

Considerato nel suo complesso, il *Primo Maggio*, almeno sotto taluni aspetti, rientra nel romanzo di formazione.⁷⁹ Nella sua forma classica, lo sviluppo di una definita personalità ubbidisce ad una lenta maturazione. Nell'opera deamicisiana, invece, gli eventi accadono subitamente. Sin dalla sua entrata in scena, il giovane Alberto assume già l'atteggiamento convinto del convertito. Dal punto di vista stilistico, due piani si contrappongono: da una parte, il *ductus* narrativo si svolge ricorrendo a frequenti ripetizioni, e, dall'altra, rispetto al profilo propriamente psicologico, anche se la vicenda occupa nel suo complesso un anno intero, tutto accade in tempi brevi. Così è per la stessa morte del protagonista. Egli l'incontra inaspettatamente come un incidente gratuito, solo per mantenere la promessa, fatta all'anarchico Baldieri, di scendere in piazza accanto ai manifestanti. È colpito accidentalmente da una pallottola vagante. Difficile, in questo caso, individuare l'intenzione di De Amicis. Con questa morte inutilmente tragica, ha voluto rappresentare l'eroismo o la sconfitta del suo eroe, od ancora entrambi? Sconfitta o vittoria, è incontestabile che, nonostante la conclusione tragica,

⁷⁹ Su questa linea, le interpretazioni sono divergenti. Accanto a quelle prevalenti che sottolineano il limite dell'opera, ve ne sono altre che n'evidenziano gli esiti positivi. È il caso di Sebastiano Timpanaro, il quale, ravvisandovi "[...] 'tentazioni anarchiche', che costituiscono una delle sorprese più interessanti del *Primo Maggio*", vi ha colto la presenza di un elemento problematico (*Il socialismo di Edmondo De amicis. Lettura del "Primo Maggio"*, Bertani, Venezia 1983, p. 11). L'ideologia socialista è coerentemente inserita nella "vecchia maniera" bozzettistica. Con questi presupposti, Timpanaro ha difeso il rigore della professione di fede marxista, a differenza dei curatori dell'edizione del 1981, Giorgio Bertone e Pino Boero, che vi hanno visto l'impronta dominante dell'idealismo umanitario. Anche Arturo Carlo Jemolo ha rilevato una mancanza di sviluppo coerente del socialismo (quale invece si ritrova in Turati, in De Felice ed in Barbato) in coloro, che, come De Amicis, "[...] rimasti aderenti al solo lato umanitario, credevano di potere associare il socialismo ai valori del vecchio mondo, la patria anzitutto" (*Chiesa e Stato negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1963, p. 397).

rimane salda la funzione della famiglia, custode di memorie e d'affetti.

La cerchia dei famigliari è l'iniziale uditorio, con cui si confronta Alberto. Sin dall'inizio, il tono oratorio è mirato a convincere: "Il dialogo più che drammatico è pedagogicamente teoretico, è un'elementare esposizione marxiana".⁸⁰ Questo pedagogismo vuole essere *dimostrativo* ed insieme *edificante*. I due aspetti sono indisciungibili. Il primo, seguendo i precetti della dottrina, è interamente occupato dallo scrupolo del rigore dell'esposizione. Il secondo è teso esclusivamente all'intenzione di convincere. Alberto parla ai suoi famigliari, ma è come se si rivolgesse alla più vasta platea della società tutt'intera e particolarmente al pubblico borghese.⁸¹ Lo scopo è mirato. Da parte dei ben pensanti borghesi, il socialismo rappresenta un pericolo: per la sua stessa inerzia, preme sull'ordine borghese con la forza di un'oscura volontà destabilizzante. Nelle pagine iniziali, De Amicis sa descrivere con abilità l'angoscia latente che il peso della sua massa sa suscitare. Gli interventi d'Alberto intendono dissiparla. Ciò malgrado, nonostante le intenzioni concilianti, le sue idee gettano nello sconcerto i suoi famigliari. Tuttavia, alla fine, ad incominciare dal padre, questa resistenza, che s'attenua progressivamente sino a scomparire, non è tanto provocata dalla persuasione dei discorsi, quanto dall'affetto per il figlio. Fa eccezione la sorella. Sin dall'inizio, Alberto trova in lei un'incondizionata approvazione. Questa Cenerentola, tiranneggiata dalla madre, è un'esclusa dalla vita e dal mondo. Le parole del fratello ed i suoi scritti, che legge di nascosto, l'infiammano d'entusiasmo. Trova così, nelle miserevoli condizioni del proletariato, dal fratello così ben esposte, il riflesso, sul piano personale, della propria esclusione.

I rapporti col padre, almeno inizialmente, sono più difficili. Al cavaliere Bianchini, "l'idea d'un diritto qualsiasi del maggiore numero ad una sorte migliore non gli era mai passata per la mente".⁸² Chiede lumi al figlio su quale sia la linea di demarcazione tra l'attuale ordinamento borghese della società ed il socialismo. Alberto gli risponde che dev'essere ricercata nell'azione moralmente contestatrice, mossa agli ingiusti privilegi della società attuale. Nel vigente regime borghese, non sussiste un'equa distribuzione della ricchezza: la classe lavoratrice, cui spettano gli oneri più gravosi, non ha neppure il necessario per vivere. Il borghese non s'avvede di quest'innaturale scempenso, perché la cecità dei suoi interessi gli falsa la coscienza. Per queste ragioni, ribadisce Alberto, egli si sente in obbligo di protestare contro questi diffusi soprusi. In modo non dissimile, cerca di convincere la moglie Giulia della bontà della sua scelta.⁸³ Ma a lei sembra che, a

⁸⁰ F. Portinari, *La maniera di De Amicis*, cit., p. LXXIX.

⁸¹ Gran parte delle discussioni, che costellano il romanzo, saranno raccolte nelle *Lotte civili*, secondo l'abitudine di De Amicis di fare rifluire i suoi testi gli uni negli altri.

⁸² *Primo Maggio*, in E. De Amicis, *Opere scelte*, cit., p. 630.

⁸³ Nella diffidenza di Giulia, che dimostra una palese ostilità verso i socialisti e gli operai che frequentavano la sua casa, De Amicis ha trasposto elementi autobiografici del suo difficile rapporto con la moglie Teresa. Ve ne sono tracce anche in altre opere. Il protagonista di *Cinematografo cerebrale* (nell'edizione

soccorrere i poveri, sia già sufficiente la carità privata e pubblica. Alberto ribatte che “alla ingiustizia non si ripara con la carità, supposto anche che questa bastasse ad alleviare tutti i mali”.⁸⁴ Del resto, a ben guardare, ribadisce con convinzione, dietro ogni fortuna, si ritrova un’ingiustizia. Per rimediare a questi mali, rispondendo alle perplessità della moglie, sostiene che il fine del socialismo non consiste nel sostituire una classe con un’altra, ma nell’abolire la divisione della società in classi. Dall’adempimento di questo progetto, conseguirà un bene maggiore per tutti. L’ottimismo appare così giustificato, perché, alla fine, il sentimento della collettività prevarrà sull’egoismo, “[...] quando sarà patente a ciascuno che non potrà trovare il miglioramento proprio che nel miglioramento generale”.⁸⁵

Al di fuori della cerchia familiare, le reazioni sono diverse. N’è un esempio l’atteggiamento del suocero del protagonista. Un radicato pregiudizio gli fa provare una spontanea avversione per l’indipendente giudizio del poeta e dello scrittore, perché vi vede “un nemico istintivo dell’ordine sociale”.⁸⁶ Le sue convinzioni s’allineano a quelle del Geri padre, per il quale non esiste altra rigorosa teoria sociale, al di fuori dell’indirizzo di Malthus. Ma, ad Alberto, quest’ideologia appare solo “molto comoda per dimostrare che la miseria è inevitabile e salvare il nostro egoismo da ogni rimprovero della coscienza”.⁸⁷ All’obiezione, poi, secondo cui lo stato socialista condurrebbe ad un ferreo sistema burocratico, controbatte che il socialismo in realtà subordina l’apparato statale al servizio della società e della nazione. Per questa ragione, egli manifesta tutto il suo stupore di fronte all’infondato sospetto verso le idee socialiste, dal momento che si pongono come fine il “miglioramento del mondo”. Non tutti però gli interlocutori si dimostrano ostili per principio. Non lo è il Cambiasi, l’amico di famiglia, che professa apertamente le sue simpatie per il socialismo, anche se non nasconde il sospetto sull’attuazione del collettivismo: la rivoluzione scoppierà prima che le menti siano mature, e, alla fine, non vinceranno gli autentici socialisti, ma gli avventurieri dell’odio, cosicché, stanca di disordine, la massa reclamerà l’ordine antico.

La conversione d’Alberto ubbidisce anche a ragioni personali: il socialismo offre l’occasione del superamento della solitudine, al quale l’ordinamento sociale borghese sembra condannare l’individuo. Quando egli assiste, per la prima volta, ad un’assemblea dei socialisti, prova un’intensa emozione di fronte al collettivo entusiasmo, di cui è il commosso testimo-

Traves del 1909) invita a pranzo i due muratori che erano venuti per riparazioni nella sua casa. Sollecita in seguito l’approvazione della moglie, che formalmente sembra assentire, ma che rimane muta per lo sconcerto di fronte a questo fatto che reputa sconveniente (L. Tamburini, *Edmondo e Teresa De Amicis*, cit., pp. 112-113). Un’ulteriore testimonianza si ritrova in un passo dei *Commenti* della moglie di De Amicis: “In casa nostra non era un continuo andare e venire degli esseri più ripugnanti e morbosi?” (*Ivi*, p. 97).

84. *Primo Maggio*, E. De Amicis, *Opere scelte*, cit., p. 675.

85. *Ivi*, p. 964.

86. *Ivi*, p. 681.

87. *Ivi*, p. 697.

ne. È una festa: nel semplice stare assieme, ciascuno comunica, ricambiato, la propria gioia agli altri. Turbato ed insieme partecipe, Alberto si dice che quegli individui, “se anche non fossero stati che sognatori, erano pur sempre delle anime nobili e belle [...]”.⁸⁸ È sufficiente questo per convincerlo della bontà della causa. Decide allora di contribuire, con gli scritti e con la parola, alla diffusione delle nuove idee. Così farà: tenterà, con la sua opera, di collaborare all’unità del movimento. Nella sua conferenza, sebbene avversato dal gruppo degli anarchici, si preoccupa di risolvere il dissenso tra i *legalitari* ed i *rivoluzionari*, che, sul piano storico, riflette il contrasto tra *riformisti* e *massimalisti*. Nella sua argomentazione, i primi non possono bandire del tutto l’opzione rivoluzionaria, per il fatto stesso che s’impone come una necessità storica; simmetricamente, i rivoluzionari non possono prescindere dall’attesa di tempi propizi che favoriscano il successo della loro idea. Si può così essere contemporaneamente per l’evoluzione e per la rivoluzione. Sulla medesima linea, altrove ribadisce: “La rivoluzione bisogna che segua prima nei cervelli e nelle coscienze, e questo è lento. Nessuna grande riforma sociale si compie durevolmente senza la collaborazione del tempo. Bisogna che la rivoluzione sia come un effetto lento, preparato, necessario: allora si produrrà col minimo degli attriti e col massimo del successo [...]. Quindi non *rivoluzione*. Ma il lavoro lento, sicuro, naturale dell’*evoluzione*, la quale a un dato punto potrà produrre una scossa [...]” che provocherà la rovina del vecchio edificio già parlato.⁸⁹ La dichiarazione è di principio ed è utile per illuminare la figura di De Amicis, non rivoluzionario, ma evoluzionista e riformatore. Occorre però precisare che l’idea rivoluzionaria è incontrata lungo il corso dell’evoluzione stessa. Ad un certo punto del suo sviluppo, quando le condizioni saranno favorevoli, avviene lo scatto rivoluzionario. In più occasioni, De Amicis ha insistito sulla necessità della maturazione della rivoluzione e sulla lentezza dei suoi tempi. Questa correlazione solleva il problema interpretativo della collocazione dell’evento rivoluzionario, che non è semplicemente incontrato come un definito stadio dell’evoluzione, ma, ad un determinato livello dello sviluppo sociale, agisce dall’interno come suo principio direttivo. In questi termini, l’evoluzione non si presenta come il semplice stato passivo dello scorrere della storia, ma come abitata dal progetto di un’idea attiva. Non si può così prescindere dalla presenza di definite condizioni storiche, secondo il duplice profilo del *condizionamento* e della *progettualità*. Entrambi trovano il loro referente nel concetto dell’ordine. Significativamente, per Alberto Bianchini, “la distruzione dell’*ordine* sociale attuale è determinata da leggi storiche altrettanto che lo fu per il suo stabilimento”.⁹⁰ Queste leggi sanciscono una “conformazione generale” all’ordinamento sociale, dove, alla

⁸⁸ *Ivi*, p. 934.

⁸⁹ *Ivi*, p. 1090; corsivi miei.

⁹⁰ *Ivi*, p. 1092.

fine, prevarrà l'interesse del "maggior numero", e dove "il lavoro avrà perso il suo carattere servile". Ma, anche in questo caso, occorre accertare in quali termini possa avvenire questa cooperazione. È possibile realizzarla senza violenza? De Amicis sembra escludere risolutamente il suo intervento. Solo che questa petizione è solo una speranza: i fatti storici del nuovo secolo lo confermeranno. Per parte sua, De Amicis è rimasto fermo nella sua convinzione riformistica: come fa dire al suo personaggio, "le riforme chiameranno le riforme". In questo quadro, l'ordine sociale rimane un termine di riferimento costante, per cui occorre persuadere tutti, borghesi e socialisti "che non dal disordine, ma nell'ordine si troverà la giustizia e la pace [...]".⁹¹ È un programma, che, almeno nelle intenzioni, è sorretto dalla sicurezza del fine: "L'avvenimento del socialismo è una cosa fatale, come lo sviluppo del corpo d'un fanciullo".⁹² L'esempio attesta adeguatamente il modello evuzionistico dell'argomentazione, da cui prende slancio l'istanza riformistica. De Amicis tenta, anche in questo caso, di conciliarla, all'interno delle stesse componenti del socialismo, con l'idea rivoluzionaria. Tale approccio si discosta dalla proposta marxiana che valorizza invece la forza oppositiva della dialettica, la quale, a differenza di quella hegeliana, non culmina in una superiore e conclusiva conciliazione, ma mantiene costante la tensione degli opposti che sono lasciati interagire nella loro contrarietà. La posizione di De Amicis è un'altra. In nome della comune umanità, egli si pone dal punto di vista conclusivo dell'evoluzione, dove, con l'avvento del socialismo, trionferà lo spirito affratellante di una conciliazione universale. Nel frattempo, la vocazione interclassista consente d'attrarre lo spirito riformatore della borghesia progressista. Anche questa presa di posizione è inassimilabile alle tesi del marxismo. Se inizialmente, da un punto di vista strategico, Marx s'è dimostrato favorevole ad accogliere l'apporto che poteva provenire dalla parte più avanzata della borghesia, s'è mostrato in seguito sempre più convinto che il proletariato dovesse contare esclusivamente sulle sue forze, per poter approdare, senza rallentamenti prudenziali, ad una presa di coscienza di classe, vale a dire a quella condizione che sola consente di rovesciare l'ordine esistente per realizzare la giustizia sociale.

Malgrado il fervore per la nuova dottrina - che alle volte induce Alberto ad oscillare tra le tesi riformiste, in ogni caso prevalenti, e quelle anarchiche - viene per lui il tempo del dubbio. Il suo insorgere non intacca però la veridicità del socialismo, di cui è profondamente convinto, ma mette in questione la sua personale capacità di adeguarvisi. Valga a chiarimento questo passo: "Riconobbe allora che veramente persuaso non era mai stato; che non erano venute a lui le idee nuove, ma che egli s'era precipitato in esse; che, insomma, egli s'era fatto la sua fede presso a poco come si fa un'opera d'arte, per ispirazione più che per altro, non tanto guidato dalla

⁹¹ *Ivi*, p. 1094.

⁹² *Ibidem*.

passione della verità quanto dominato dall'amore d'un ideale; e che avrebbe dovuto disfare e rifare da capo, con infinita pazienza, l'opera sua".⁹³ Preso dal morso del dubbio, trova inaspettatamente conforto nella sorella, che, facendogli vedere come egli dia troppo ascolto alla ragione anziché al cuore, gli dice con convinzione: "Ci sono delle verità a cui la ragione non arriva che con grandi sforzi, ma che il cuore sente, capisce naturalmente. Oh!...sono le verità più importanti".⁹⁴ Non si deve allora "cercare nello studio una certezza che soltanto il cuore può dare". Queste parole rassicuranti consentono ad Alberto d'aver ragione del punto d'inerzia, in cui s'era arenato. Confortato da questa sollecita partecipazione, rilegge i propri scritti ed è preso da un universale sentimento di pietà, "la grande madre di tutti gli affetti, la santa ispiratrice delle sante opere".⁹⁵ Il dubbio si conclude: l'irruzione della pietà "urtò, coperse, travolse tutti gli ostacoli della ragione".

La lettura del *Primo Maggio* può essere svolta in una duplice chiave. Da una parte, esaltando la volontà dell'intellettuale d'andare al popolo, rafforza la necessità d'essere attivi nei confronti delle masse; dall'altra, tale sollecitudine si conclude in uno scacco: la scommessa solitaria del protagonista finisce con una morte del tutto gratuita ed inutile. Quella fine non ha condotto a risultati pragmaticamente efficaci. Ma, per interpretare adeguatamente il terminare nel nulla di questa buona volontà, occorre leggere fra le righe: quasi cavia del suo autore, il personaggio attesta la sconfitta, cui De Amicis sarebbe andato incontro, se avesse messo il suo *status* d'intellettuale a servizio della militanza diretta. Il fallimento dell'intellettuale borghese, quando compie il passo decisivo d'aderire alla causa rivoluzionaria, è imputabile al fatto che, malgrado le buone intenzioni, si trova in bilico tra due mondi: le radici del mondo borghese, che, nonostante tutto, lo piegano all'obbedienza alla tradizione, ed il desiderio della trasformazione radicale della propria identità. Così lo vede il proletario: per quanto faccia, l'intellettuale non riesce a svincolarsi del tutto dalla sua situazione storica. Allora, perché la conversione appaia persuasiva, occorrono prove estreme. Bisogna, cioè, che egli s'annulli nella sua stessa essenza. Quest'annullamento, radicalizzato nelle estreme conseguenze, come dimostra la vicenda del giovane Bianchini, conduce alla stessa morte. Questo scacco sollecita, di là dalla vicenda specifica del romanzo deamicisiano, una considerazione generale sulla condizione dell'*esclusione*. Nel momento in cui lo scrittore sceglie la via della conversione, viene rimosso dalla sua classe, e nello stesso tempo è considerato da quella avversa, di cui vuole abbracciare la causa, con sospetto. Tuttavia, l'esclusione, nella prospettiva deami-

⁹³ *Ivi*, p. 820.

⁹⁴ *Ivi*, p. 843.

⁹⁵ *Ivi*, p. 845.

cisiana, non è totale: n'è un esempio, come testimonia ancora la vicenda d'Alberto, il contraltare del vincolo familiare. Se dapprima la sua presa di posizione getta in un doloroso stupore i propri famigliari ed in primo luogo la moglie Giulia, sino al punto da provocare una parziale rottura, questo distacco viene alla fine recuperato: egli muore riconciliato ed in pace con le proprie radici. Ancora una volta, la scrittura deamicisiana conclude nel patetico. Tuttavia, anche se, per lo più, la scelta di questo tema corre il rischio di scadere in esiti stilistici infelici, non dev'essere respinto di principio, perché assolve una sua funzione. La sua offerenza può presentare, infatti, toni nobilmente alti, quali, per esempio, sommamente si riscontrano in Schiller. Non così, quando precipita nel puro sentimentale, oppure quando risponde ad un'esclusiva intenzione didascalica. Assumendo un tono scopertamente edificante, provoca, come appare in modo particolarmente forte nei racconti mensili di *Cuore*, un'emozione intensa che subordina a sé il controllo riflessivo. Per quanto concerne il *Primo Maggio*, l'accentuazione patetica è motivata da uno sforzo di comprensione di situazioni che l'autore considera esemplari. In forza di questa tensione, sia pure nella forma di una narrativa "minore", De Amicis è riuscito ad ottenere effetti che rimangono nella memoria del lettore.

GIUSI AUDIBERTI

LEGGERE (RILEGGERE), OGGI, “CUORE” DI DE AMICIS:
GRANDI IDEALI E “VIRTÙ PICCOLE”

15 ottobre 1886: esce a Milano presso l'editore Treves *Cuore* di Edmondo De Amicis.

Ed è subito uno straordinario successo (quaranta edizioni entro l'anno) a cui segue una fortuna ampiamente duratura (1 milione di copie nel 1923).¹

È vero che vi furono anche giudizi quantomeno limitativi (ricordiamo la famosa definizione carducciana di De Amicis come “Edmondo dai languori”), ma fino al 1962, quando uscì il saggio di Umberto Eco *Elogio di Frantè*², che liquidava *Cuore* come “un mare di languorosa melassa”, la presenza dell'opera deamicisiana nel panorama della letteratura italiana per l'infanzia fu insostituibile, fu un assoluto punto fermo, e il suo favore presso il pubblico rimase nel complesso inalterato attraverso il tempo.³

Che cosa possiamo dire oggi (a distanza di più di centoventi anni dalla sua fortunata pubblicazione e di quasi cinquanta dal dissacrante giudizio di Eco) sull'attualità o inattualità di *Cuore*?

Un attento lavoro di storicizzazione ci permette di non considerarlo solo un libro fortemente datato e perciò superato *in toto*, ma di vederlo come prodotto e significativo documento dell'Italia umbertina, con i suoi gusti letterari e i suoi ideali di riferimento, e al tempo stesso di apprezzarne sia momenti narrativi di non trascurabile piacevolezza sia tutta una serie di valori che si presentano ancora con una - forse insospettata - componente di attualissimo interesse.

Occorre - come d'altronde penso occorra sempre in ambito critico -

¹ Cfr L. Tamburini, “*Cuore*” riletto, in E. De Amicis, *Cuore*, Einaudi, Torino 2001, p. 347.

² In: U. Eco, *Diario minimo*, Bompiani, Milano 1963, p. 86.

³ La fortuna di *Cuore* fuori dai confini d'Italia è confermata, ad esempio, da un'interessante testimonianza di Abraham B. Yehoshua (*Il lettore allo specchio*, Einaudi, Torino 2003, p. 164): “Il libro *Cuore* di De Amicis ha avuto un'influenza fondamentale su di me, e forse ha avuto anche a che fare con l'amicizia che provo per l'Italia”.

operare *sine ira et studio*, senza farsi tentare da una difesa d'ufficio, a spada tratta, e senza cedere a una denigrazione preconcepita.

La lettura, o la rilettura, di *Cuore*, oggi, suscita - a mio parere - un'impressione netta e immediata: ciò che di più caduco, di più lontano dai nostri gusti e dalla nostra sensibilità riscontriamo nel libro è legato, sì, all'epoca della sua nascita, ma dipende molto di più dal ricorso così frequente da parte di De Amicis (e strettamente connesso con il fine pedagogico dell'opera) all'eccesso, all'enfasi, alla dilatazione, alla sottolineatura; e ciò che al contrario in *Cuore* ci appare più attuale e ancora coinvolgente si trova nei momenti in cui lo scrittore guarda l'oggetto della sua rappresentazione con concretezza e misura, ponendosi precisi limiti tanto nelle tecniche di scrittura quanto nell'effusione dei sentimenti.

Mettiamo a confronto, ad esempio, il celebratissimo *Dagli Appennini alle Ande e Sangue romagnolo*.

Il primo dei due "racconti mensili"⁴ si dilata in una successione di azioni complicanti (sono ben quattordici in una trentina di pagine) che sono dettate dal desiderio dell'autore di darci una panoramica di carattere geografico quasi documentaristico sull'Argentina e al tempo stesso su aspetti dell'emigrazione italiana nell'America latina, ma che sono determinate soprattutto dall'intenzione di De Amicis di creare un pathos via via crescente, e che invece finiscono per generare, in maniera del tutto controproducente, una sorta di sazietà, se non di impazienza, dovuta anche al fatto che il lettore d'oggi è educato ad una ben diversa sobrietà e linearità di racconto dalla narrazione cinematografica.

Invece la struttura tanto più misurata, essenziale direi, di *Sangue romagnolo* (qui le azioni complicanti sono in tutto tre) e il ritmo tanto più serrato e incalzante conferiscono a questo secondo "racconto mensile" caratteristiche non lontane da quelle di un modernissimo *thriller*, di un "racconto del brivido" assai coinvolgente.

Inoltre sul personaggio di Marco (l'eroico ragazzino genovese protagonista di *Dagli Appennini alle Ande*) si riversa un'abbondante dose di sentimentalismo, mentre Ferruccio, protagonista di *Sangue romagnolo*, presentato come uno scapestrato, non "tristo", ma "caparbio e difficile molto", si sottrae con un felice esito letterario a ogni eccesso di commiserazione da parte del suo autore: il compianto su di lui si risolve praticamente tutto nel disperato grido di angoscia della nonna.

Quando De Amicis sa dunque rispettare limiti ragionevoli sia nell'ampiezza e nel ritmo della narrazione sia nella ricerca di patetismo, ottiene effetti decisamente apprezzabili ancora oggi.

⁴ Nella struttura di *Cuore* si alternano in maniera variegata tre diversi generi letterari: quello diaristico (l'opera è il diario di un anno scolastico, il 1881-82, scritto da uno scolaro della terza classe, Enrico Bottini), quello più precisamente narrativo (i nove "racconti mensili") e quello epistolare (vere e proprie lettere sono gli interventi del padre, della madre e della sorella maggiore Silvia, annotati sul diario di Enrico).

Questo assunto è verificabile, oltre che nelle parti più propriamente narrative (i nove “racconti mensili”), anche in quelle diaristiche ed epistolari di *Cuore*, dove spesso si trovano particolari che dobbiamo riconoscere come eccessivi per il gusto attuale. Un chiaro esempio in questo senso può essere - a mio parere - la carezza fatta da Coretti al figlio con la mano che ha stretto la mano di re Umberto. Il padre è “ansante” e ha “gli occhi umidi”, tiene “la mano in alto”, grida al figlio: “Qua, piccino, che ho ancora calda la mano!”, poi la passa intorno al viso del bimbo dicendo: “Questa è una carezza del re”.

L'accumulo degli elementi è decisamente enfatico ed è inoltre sottolineato da un'urgenza di carattere esclusivamente emotivo e dal bisogno di dire tutto, senza sottintendere nulla.

È arduo trovare in De Amicis l'uso della reticenza⁵, di quella splendida figura retorica con cui si interrompe un discorso all'apice del pathos lasciando intendere ciò che non si dice e impedendo così che il sentimento perda la sua intensità scivolando nel sentimentalismo.

Invano cercheremmo nell'autore di *Cuore* il dantesco “Quel giorno più non vi leggemmo avante” o il manzoniano “La sventurata rispose”: questa non è la cifra stilistica deamicisiana.

Tuttavia, accanto e in contrapposizione a pagine come quella sulla carezza di Coretti al figlio troviamo in *Cuore* anche momenti nei quali lo scrittore dà prova di un ben diverso controllo della componente emozionale, con esiti di più misurata efficacia; penso all'episodio del “Ragazzo calabrese”: qui l'esaltazione dell'unità della patria (per la quale pure De Amicis ricorda con una certa enfasi che “il nostro paese lottò per cinquant'anni e trentamila italiani morirono”) e l'esortazione del maestro ai suoi allievi a sentirsi tutti fratelli in quanto italiani non si concludono con un'impennata retorica, ma si stemperano nella semplicità di una sola parola (il “Benvenuto!” di Derossi) e nel gesto gentile del dono dei compagni: “Appena il calabrese fu seduto al suo posto, i suoi vicini gli regalarono delle penne e una stampa, e un altro ragazzo, dall'ultimo banco gli mandò un francobollo di Svezia”. Dove sono proprio queste determinazioni così concrete (“dall'ultimo banco”, “di Svezia”), solo apparentemente banali, che servono a riportare sotto controllo lo slancio del sentimento, attraverso un ben dosato anticlimax⁶.

Ci sono poi altre pagine di *Cuore* in cui lo scrittore non aspira ad attingere i livelli del sublime nella commozione, ma si ferma ad osservare con evidente e spontaneo piacere scene di vita quotidiana, soprattutto legate al mondo dell'infanzia, o rimane affascinato di fronte ai progressi della scienza (non dimentichiamo che siamo nell'età del positivismo): queste pagine si fanno leggere ancora oggi con divertimento e partecipazione.

⁵ Cfr. A. Marchese, *Dizionario di retorica e di stilistica*, Mondadori, Milano 1978.

⁶ *Ibidem*.

Penso alla deliziosa descrizione dell'asilo infantile, con i bimbi intenti a mangiare la minestra di riso e fagioli ("Uno mangiava con due cucchiari, l'altro s'ingozzava con le mani; molti levavano i fagioli uno per uno e se li ficcavano in tasca; altri invece li rinvoltavano stretti nel grembialino e ci picchiavano su, per far la pasta. Ce n'erano anche che non mangiavano per veder volar le mosche, e alcuni tossivano e spandevano una pioggia di riso tutto intorno. Un pollaio, pareva. Ma era grazioso") oppure alla scena della piccola sordomuta che impara a parlare ("Questa, - disse la maestra, - è una di quelle a cui insegniamo i primi elementi. Ecco come si fa. Voglio farle dire *e*. State attento. - [...] E pigliate le due mani della bimba, se ne mise una aperta sulla gola e l'altra sul petto, e ripeté: - *e*. - La bimba, sentito con le mani il movimento della gola e del petto della maestra, riaperse la bocca come prima, e pronunciò benissimo: -*e*.-").

Le considerazioni fin qui svolte su un piano prevalentemente stilistico, si possono estendere anche, a livello dei contenuti, ai valori e agli ideali sostenuti da De Amicis in *Cuore*.

La triade dei grandi valori di fondo della borghesia italiana nell'età umbertina (Dio-patria-famiglia) rappresenta il costante riferimento dell'educazione del piccolo Enrico e, per suo tramite, del programma pedagogico proposto da De Amicis per "fare gli Italiani" dopo aver "fatto l'Italia".

Di questi valori, quello religioso è il meno sottolineato, e in effetti vi furono in proposito critiche e riserve da parte cattolica; nel libro non vi è neppure un accenno alla celebrazione del Natale, e quando per esempio si parla della commemorazione dei defunti, la forma di religiosità che ne emerge è tutta terrena, legata piuttosto agli affetti umani e ai valori civili.

Quanto all'esaltazione della patria, essa si configura in termini ancora prettamente risorgimentali (ricordiamo d'altronde che quando *Cuore* esce l'Italia è unita da appena venticinque anni e che l'unità raggiunta ha lasciato dolorosamente aperta la questione delle terre irredente) e tale esaltazione della patria si fonda sul duplice cardine della monarchia e dell'esercito (e ricordiamo ancora che De Amicis aveva frequentato l'Accademia militare di Modena, aveva partecipato alla terza guerra per l'indipendenza, aveva poi trasposto la sua esperienza di soldato nei bozzetti di *Vita militare*, usciti nel 1868, e solo due anni dopo aveva lasciato l'esercito).

Infine il modello di famiglia presentato come esemplare attraverso le pagine di *Cuore* è quello della famiglia patriarcale di fine Ottocento: oggi inevitabilmente tali valori, così come vengono proposti nel libro, appaiono nettamente datati e distanti da noi anni-luce (il che non significa, è ovvio, che patria e famiglia siano di per sé valori oggi superati).

Ancora una volta il discorso di De Amicis si mostra più convincente e attuale quando evita eccessi di esaltazione ed *exploits* retorici, illuminando invece aspetti della concreta quotidianità e della convivenza civile.

Uno dei tratti di maggior modernità di *Cuore* mi pare la lode, pacata e ragionevole ma di non secondario rilievo, delle "virtù piccole". Così le defi-

nisce la madre di Enrico in una pagina da lei scritta sul diario del figlio: “Dare la vita per il proprio paese, come il ragazzo lombardo, è una grande virtù; ma tu non trascurare le virtù piccole”.

Non si tratta delle “piccole virtù” del breve saggio di Natalia Ginzburg⁷, che sono invece le virtù della mediocrità, della piccineria e del calcolo, manifestazione di astuzia e di diplomazia: quelle deamicisiane sono virtù della stessa sostanza, della stessa “pasta” - potremmo dire - delle grandi virtù, ma in “formato ridotto” e sono tali che, se esercitate nella vita quotidiana, rendono più gradevoli i nostri rapporti con gli altri e più appagante l’immagine di noi stessi.

Non ci portano certo al gesto eclatante o all’azione eroica, ma conferiscono correttezza e amabilità alle relazioni umane e possono essere fonte di soddisfazione di sé e di autostima.

Così appare, nella pagina scritta dalla madre di Enrico prima ricordata, la “virtù piccola” dell’attenzione agli altri: “Non abituarti a passare indifferente davanti alla miseria che tende la mano” chiede la madre a Enrico, e prima ancora che di una lode della carità e della solidarietà si tratta di un’esortazione a immedesimarsi negli altri, a combattere l’indifferenza.

La nostra esperienza quotidiana e le notizie di cronaca sui giornali e alla televisione ci dicono quanto purtroppo sia diffusa oggi l’indifferenza verso gli altri e quanto perciò sia ancora attuale questa “virtù piccola”. Ne può essere una riprova quanto ha scritto Massimo Gramellini (giornalista che si occupa appunto di “costume”) in un suo recente *Buongiorno*⁸: “Ciò che fatico a mandar giù è l’atrofia delle emozioni che impedisce ormai a troppe persone di mettersi nei panni di un altro, di chiunque altro [...]. Si tratta di un esercizio di ginnastica dell’anima che un tempo veniva insegnato fin dalla tenera età. Serviva a renderti un po’ meno irresponsabile dei tuoi atti [...]”.

Prendendo (o riprendendo) in mano il libro *Cuore*, è agevole rintracciare la lode di altre “virtù piccole” tutt’altro che trascurabili ancor oggi, che ognuno potrà individuare secondo la propria ottica e la propria visione del mondo.

A livello personale, trovo particolarmente apprezzabile l’esortazione a un corretto e civile comportamento per la strada, rispettoso dei diritti altrui (“Rispetta la strada - scrive il padre di Enrico - L’educazione di un popolo si giudica innanzi tutto dal contegno ch’egli tien per la strada.”) o anche l’elogio dell’amore per la nostra “piccola patria”, che ci mostra un De Amicis decisamente in anticipo sui tempi.

Vorrei concludere citando un’ultima “virtù piccola” (che forse tanto piccola non è, e certo non è così facile da praticare), ed è la laboriosità: non solo, ma la laboriosità contenta di sé, allegra e soddisfatta, in definitiva

⁷ N. Ginzburg, *Le piccole virtù*, Einaudi, Torino 1962, pp. 113 segg.

⁸ “La Stampa”, 17 agosto 2008.

l'amore per il proprio lavoro.

In *Cuore* questa "virtù" non è presentata con toni predicatori, ma attraverso l'esempio concreto di un compagno di Enrico, Coretti, che aiuta il padre nella bottega di legname e insieme assiste la madre malata e ripassa la lezione di grammatica, sempre "gaio e lesto", con "quel sorriso così allegro".

Il lavoro non è visto come martirio e non è maledizione biblica, ma non è neppure esclusivamente considerato un mezzo per guadagnare o per arricchirsi né esaltato come una missione: è piuttosto una piena messa a frutto delle capacità dell'*homo faber*, un'equilibrata e consapevole realizzazione di sé.

Potremmo a questo proposito trovare un'interessante consonanza con un passo della *Chiave a stella* di Primo Levi⁹ che, a quasi cent'anni dalla pubblicazione di *Cuore*, scriveva: "Se si escludono istanti prodigiosi e singoli che il destino ci può donare, l'amare il proprio lavoro (che purtroppo è privilegio di pochi) costituisce la migliore approssimazione concreta alla felicità sulla terra [...]".

⁹ P. Levi, *La chiave a stella*, Einaudi, Torino 1978, p. 81.

WILLY BECK

UN CUORE SPEZZATO TRA GARRONE E FRANTI.
RIFLESSIONI SULLA SCUOLA DI IERI E DI OGGI

Per sfruttare una formula ormai divenuta corrente, un convegno quale questo indetto dal Centro "Pannunzio" potrebbe forse intitolarsi: *Edmondo De Amicis: non solo "Cuore"*. Al di là delle battute, è evidente dal programma stesso della manifestazione l'intento meritorio di non ridurre la sua complessa personalità alla dimensione di "autore di un solo libro", per quanto famoso, ed è encomiabile l'intento di dar valore all'intera esperienza di uno scrittore che ha vissuto con grande partecipazione le vicende sociali e il dibattito ideale che in Italia, al passaggio fra Otto e Novecento, fra la stagione delle grandi speranze risorgimentali e quella della costruzione del nuovo Stato, accompagna l'emergere anche dirompente delle grandi questioni che segnano l'inizio della sua storia moderna e per tanti aspetti giungono fino a noi.

Al di là delle migliori intenzioni, è comunque difficile sottovalutare o tentare di ridurre il peso che il libro *Cuore* ancor oggi porta nella nostra considerazione di De Amicis, anche se non sono mancate le rivelazioni che hanno consentito di articolare maggiormente la nostra conoscenza della sua opera e di scoprirne aspetti anche sorprendenti. Fu un film del 1973, ad esempio, diretto da Luigi Filippo d'Amico e da lui sceneggiato con Suso Cecchi d'Amico e Tullio Pinelli, a riportare in vita un suo romanzo breve dimenticato, *Amore e ginnastica*. Ambientato nel cuore di Torino, in piazza della Consolata, esso narra la passione di Simone Celzani (interpretato da Lino Capolicchio) per Maria Pedani (l'attrice Senta Berger), un'insegnante estremamente all'avanguardia per quei tempi, sostenitrice delle teorie di Baumann. Film e romanzo rivelarono una vena ironica e una piacevolezza di lettura che risultarono inedite fino a quel tempo e contribuirono almeno in parte a riconciliare il pubblico con un autore altrimenti consegnato una volta per sempre allo scaffale impolverato dei ricordi scolastici da accantonare.

Certo il libro non può che apparire “datato” sia sotto il profilo strettamente letterario, sia per i valori di cui l’autore ha deciso di farsi alfiere. È, ad esempio, particolarmente significativa quella breve pagina che si incontra ad apertura di libro, la quale, più che una premessa, appare quasi una *excusatio non petita*, ma necessaria all’autore per prevenire le critiche più che prevedibili sulla sua scrittura e per fornire una giustificazione credibile a priori. Si pensi quale complicata ricostruzione egli compia della genesi del testo: all’origine stanno le note che Enrico aveva preso giorno per giorno in un suo quaderno durante tutto l’anno scolastico 1881-1882 in terza elementare; il padre a fine anno “corresse quelle note”; il testo, diciamo così, emendato viene poi rivisto e completato da Enrico quattro anni dopo, quando ormai frequenta il ginnasio.

D’altra parte è ben difficile ridimensionare l’importanza di un libro che fu proposto quale elemento base della formazione di generazioni e generazioni di giovani dell’Italia postunitaria. Il confronto con *Cuore* insomma è ineludibile, tanto vale dunque affrontarlo in modo diretto.

La proposta che l’amico Pier Franco Quaglieni mi ha avanzato mesi or sono è stata di trattare il libro da un punto di vista ben determinato, a partire cioè dalla lettura e dalla interpretazione che di esso diede Umberto Eco in uno scritto celeberrimo, *l’Elogio di Franti*, che uscì sulla rivista “Il Caffè” nel 1962 e fu riproposto nella raccolta *Diario minimo* l’anno successivo da Bompiani e nel 1975 negli Oscar Mondadori, in un’edizione che contribuì alla sua larghissima diffusione insieme alla *Fenomenologia di Mike Bongiorno* e ad altri scritti a metà fra il *pastiche* letterario e la nota di costume. La chiave interpretativa proposta da Eco ben a ragione potrebbe definirsi rivoluzionaria, sia in senso proprio, riferito al merito della questione, perché egli rovesciava radicalmente il giudizio già universalmente accolto circa il valore positivo e negativo dei personaggi principali del libro, appunto Franti e Garrone; sia in senso lato (e la cosa risulta soprattutto evidente ad una lettura compiuta col “senno di poi”) perché trasformava il personaggio negativo, il vituperando Franti deamicisiano, nella vittima incolpevole di una società repressiva, della quale costituiva l’antagonista irriducibile e il disvelatore degli intimi mali, preannunciando al contempo una prospettiva palingenetica di chiara ispirazione politica, come vedremo più da vicino.

Non appena ricevuta l’offerta di Quaglieni pensai di scrivere una sorta di *Necro-elogio di Franti*. Mi spiego meglio. Se Franti ha potuto essere interpretato come l’eroe o il profeta di una rivoluzione imminente, allora oggi, a volerlo rievocare, l’unica forma letteraria possibile sarebbe quella del necrologio: credo di non aver bisogno di spendere parole per dimostrarne il motivo. E altrettanto forte è stato il pensiero di rileggere *Cuore* alla luce dell’attualità, una tentazione irresistibile per chi viva in modo partecipe le vicende “caldissime” della scuola di oggi e abbia maturato su tali vicende un suo giudizio molto personale e molto netto. Sperando di restare all’al-

tezza del compito che mi è stato proposto, di non ledere la sensibilità di chi mi ha offerto tale importante occasione e al contempo senza forzare più di tanto le mie personali convinzioni, ho scelto quindi di presentare alcune riflessioni sul contrasto fondamentale che sta al centro del libro, sulla contrapposizione cioè dei due personaggi che, antitetici in tutto, spezzano in due il *Cuore* di De Amicis: Franti e Garrone. Partirò, com'è giusto, dalla lettera del testo, imprescindibile rispetto a qualsiasi approccio, per azzardare una sorta di breve itinerario per tappe essenziali, e quindi necessariamente lacunoso, della fortuna e della sfortuna postuma di ciascuno dei due personaggi, un itinerario che, naturalmente, attraverso Eco, arriverà fino a noi, non già per proporre adesione o opposizione rispetto al dibattito e alle questioni in corso sulla scuola, quanto per mostrare la sorprendente attualità di alcuni aspetti di un libro altrimenti considerato superato.

Devo subito dichiarare doverosamente un riconoscimento e un debito. Nel 1972 Einaudi pubblicò l'edizione di *Cuore* curata da Luciano Tamburini, esemplata sulla prima assoluta, "quale uscì dalla penna dell'autore". Essa è introdotta da un lungo saggio intitolato "*Cuore*" rivisitato, in cui lo studioso ricostruisce le complesse vicende compositive del libro, dall'idea embrionale alla complessa gestazione fino alla prima uscita editoriale, per delinearne poi le vicende critiche successive. L'edizione del testo è poi accompagnata da un apparato imponente di note, le quali compongono un commento documentatissimo fino nei minimi particolari (e, aggiungo tra parentesi, appassionante soprattutto per chi ami la storia di Torino e voglia conoscerla in ogni suo aspetto) e capace di proporre una interpretazione criticamente equilibratissima del libro. Ripercorrendo quell'edizione, mi sono ritrovato a leggere un lunghissimo testo che scorre in parallelo al dettato deamicisiano e ne costituisce un contrappunto serratissimo che ha per molti aspetti un interesse ed una godibilità persino maggiori rispetto al testo dal quale di necessità esso deriva. Per chi è nato e cresciuto negli anni Cinquanta del secolo scorso entro un mondo di valori che erano ancora in gran parte quelli proposti da De Amicis, avere tra le mani a vent'anni il *Cuore* in quella edizione, costituì un contributo decisivo e indelebile alla propria stessa formazione intellettuale, un momento di matura razionalizzazione delle esperienze infantili, dei metodi e dei modelli educativi che gli erano stati proposti.

Partiamo dunque proprio da una delle note di Tamburini. Dal momento che fin dalle prime pagine appare chiaro che nella terza elementare della scuola "Baretti" di Torino, anno scolastico 1881-1882, esiste un "primo della classe" chiamato Ernesto Derossi, "il più bello di tutti, quello che ha più ingegno", "quello che ha sempre il primo premio", quello che, a nome e per conto di tutti gli altri, è chiamato dal maestro a dare l'abbraccio di benvenuto al nerissimo Coraci, appena giunto dalle lontanissime Calabrie, e così via; e dal momento che nella stessa pagina di presentazione dei suoi compagni Enrico ci avverte che in classe c'è anche "una faccia tosta e tri-

sta, uno che si chiama Franti, che fu già espulso da un'altra Sezione" (p. 20)¹; verrebbe fatto di pensare che i due modelli che il testo proporrà sul piano pedagogico saranno appunto questi, Derossi e Franti. Nella nota citata (p. 21) si chiarisce invece in modo convincente che l'antinomia Derossi-Franti "intesa come Bene-Male, non ha ragion d'essere o va dirottata su Garrone", il quale sarà il vero eroe positivo del libro, il modello scolastico di riferimento, certo ben più umano e credibile rispetto all'algido e invidiato Derossi e pertanto vero deuteragonista rispetto Franti. Venerdì 25 novembre Enrico annota sul diario, sotto il titolo *Il primo della classe*: "Garrone s'attira l'affetto di tutti; Derossi, l'ammirazione".

Figlio di un macchinista ferroviere, Garrone è più vecchio dei compagni, ha quattordici anni, una malattia gli ha fatto perdere un biennio di scuola. Stranamente sta nell'ultimo banco, come fanno quelli che cercano di farsi i fatti propri in classe, ma lo si può giustificare pienamente per le sue dimensioni fisiche, che sicuramente impedirebbero la vista della cattedra qualora fosse in prima fila. Infatti è grande e grosso, ma usa questa sua mole, capace di intimorire chiunque, per difendere i più piccoli e i più deboli, i quali sembrano vederlo come una specie di "gigante buono", di Maciste in abiti moderni, soprattutto al contatto di quella manona rassicurante, "che par la mano di un uomo", con la quale stringe la loro piccolina (p. 43). Sembra di vedere già il piccolo Pin, che nel finale del *Sentiero dei nidi di ragno* di Calvino "tiene la sua mano in quella soffice e calma del Cugino, in quella gran mano di pane"². Garrone ha anche un vocione che par che brontoli, ma che "viene da un cor gentile, si sente" (p. 43). Enrico elogia la sua serietà: "e non parla e non ride in iscuola" (p. 42), introducendo così un elemento che avrà enorme peso nelle future letture del libro: il riso come contrassegno e discriminante primaria della bontà o della malizia di un personaggio. Anche al momento di introdurre nel libro la figura del maestro Perboni, Enrico aveva notato che "non ride mai" (p. 12).

Peraltro Enrico stesso a volte ride, e proprio descrivendo l'amico proletario: "Ma fa ridere, grande e grosso com'è, che ha giacchetta, calzoni, maniche, tutto troppo stretto e troppo corto, un cappello che non gli sta in capo, il capo rapato, le scarpe grosse, e una cravatta sempre attorcigliata come una corda" (p. 42); e ancora: ha "la testa grossa, le spalle larghe; è buono, si vede quando sorride; ma pare che pensi sempre, come un uomo" (pp. 18-19). Chissà da dove avrà tirato fuori il francobollo di Svezia che regala al piccolo calabrese. Irritabile e permalosissimo come possono esserlo le persone assolutamente sincere, guai se qualcuno dubita di ciò che egli afferma, perché è anche un ragazzo dalle passioni ribollenti e tali passioni sono suscitate soprattutto dal suo senso dell'ordine e della giustizia, tale da generare in lui quell'indignazione e quelle reazioni anche violente che ne

¹ Ove non sia diversamente indicato, tutte le indicazioni di pagine relative al testo di *Cuore* e al saggio "*Cuore*" riveduto sono tratte dall'edizione a cura di Luciano Tamburini, Einaudi, Torino 1972.

² Italo Calvino, *Il sentiero dei nidi di ragno*, Einaudi, Torino 2002, p. 195.

fanno, come scrive Tamburini, un “uomo d’ordine e sostegno dell’autorità” scolastica. E dal momento che la scuola è il primo luogo della società in cui un bambino incontra lo Stato, la prima delle sue istituzioni che di lui si occupi in modo diretto nel primo tempo della sua vita cosciente, la prima immagine della sua autorità e autorevolezza, lo specchio del funzionamento dei suoi apparati, ecco che il ruolo di Garrone si amplia alla dimensione compiutamente sociale di “riconosciuto braccio secolare” (nota p. 19) del potere costituito.

Questo ragazzo risulta essere certo “più realista del re”, se la prende a morte con i portatori del disordine in classe, mette ordine lui stesso al posto delle autorità quando esse risultano assenti o carenti. Nei suoi scatti d’ira “getta fuoco dagli occhi allora, e martella pugni da spaccare il banco”. Vero e proprio elemento regolatore della vita interna alla classe, invita Garoffi ad autodenunciarsi per aver tirato una palla di neve nell’occhio ad un vecchio, e gli tocca poi difenderlo dalla gente inferocita contro di lui. Mercoledì 4 gennaio 1882 tutta la classe sommerge il giovane supplente in un mare di grida e risa e Franti gli tira addirittura una “frecciola di carta”, come fosse un pupazzo da colpire ai baracconi. “Ma tutt’a un tratto Garrone saltò su col viso stravolto e i pugni stretti [...] la voce strozzata dall’ira [...] gli occhi che mandavan fiamme! Un leoncello furioso, pareva”. A mettere la ciliegia sulla torta ecco il clamoroso autogol del supplente, che lo ringrazia dell’intervento e del risultato che lui stesso non è stato in grado di ottenere (pp. 110-111).

All’opposto, come abbiamo visto, la fisiognomica condanna Franti fin dalla primissima apparizione attraverso il giudizio di Enrico sul suo aspetto, un giudizio che non è sbagliato definire lombrosiano. Ben presto i comportamenti dell’uno sono contrapposti a quelli dell’altro. Mercoledì 26 ottobre in un brano dal titolo *Un tratto generoso* (pp. 21-23) la classe è in subbuglio ed Enrico ci fa testimoni di un vero e proprio odiosissimo atto di bullismo. Sì, perchè sarà poi anche il momento di dire che nel libro *Cuore* è ampiamente presente quel fenomeno che qualche bell’ingegno d’oggi crede d’aver scoperto quale tratto distintivo ed esclusivo della scuola del nostro tempo, attraverso le immagini dei cellulari immesse su “You tube”. Ma come definire altrimenti la scena che si presenta agli occhi di Enrico all’ingresso in scuola: “[...] il maestro non c’era ancora, e tre o quattro ragazzi tormentavano il povero Crossi, quello coi capelli rossi, che ha un braccio morto, e sua madre vende erbaggi. Lo stuzzicavano con le righe, gli buttavano in faccia delle scorze di castagne, e gli davan dello storpio e del mostro, contraffacendolo, col suo braccio al collo” (p. 21). Non c’era ancora il cellulare a quei tempi, ma per fortuna c’era il libro *Cuore!* Franti sale su un banco, scimmiotta la madre di Crossi “facendo mostra di portar due cesti sulle braccia”, cosa ancor più grave perché, aggiunge Enrico, la donna è malata. Crossi per reazione gli scaglia un calamaio, Franti si scansa e l’inchiostro colpisce il maestro che entra. E quando questi cerca il colpe-

vole, Garrone si fa avanti autoaccusandosi: “Tu sei un’anima nobile” conclude il maestro. Non pago, usciti allo scoperto i quattro veri colpevoli, Garrone induce in segreto il maestro a perdonarli. Evidentemente quei quattro non avevano letto *Diario di scuola* di Daniel Pennac, altrimenti avrebbero imparato che “[...] il vendicatore solitario (o il lazzarone ipocrita, è una questione di punti di vista) non si autodenuncia mai. Né denuncia l’altro, quando costui è autore del misfatto”, tesi assai interessante, ma che non ho tempo di sviluppare: chi vuole la troverà esposta dalla pagina 29 del libro dell’autore francese.

I comportamenti di Franti e Garrone sono sempre simmetricamente contrapposti nei momenti di maggior animazione delle vicende scolastiche e talvolta la contrapposizione diventa anche fisica, come accade mercoledì 23 novembre, durante l’ennesimo episodio di bullismo scolastico: il gobbo Nelli viene beffeggiato e preso a botte dai compagni con gli zaini, Garrone intima a tutti di rispettarlo altrimenti faranno i conti con lui, Franti se ne infischia e lo picchia e allora Garrone gli fa fare tre giravolte con uno scapaccione (p. 62).

De Amicis crea con Garrone e Franti due figure archetipiche che avranno, come si accennerà più avanti, una lunga e divaricata fortuna letteraria e culturale, ma che sono accomunate dal fatto che entrambe sono presentate quali espressioni di principi astratti, di pure categorie morali, figure direi quasi metastoriche. In *Pinocchio*, la cui apparizione precede di cinque anni quella di *Cuore*, essendo uscito sul “Giornale per i bambini” tra il luglio 1881 e il gennaio 1883, l’antitesi è tutta interna allo stesso personaggio, prima pezzo di legno e burattino, poi bambino in carne e ossa; qui assistiamo invece ad uno sdoppiamento delle figure che separa il buono dal cattivo senza alcuna possibile mediazione, senza alcuna possibilità di trasformazioni psicologiche e comportamentali dei due personaggi per via d’evoluzione o involuzione. Quando un pittore medioevale o rinascimentale dipingeva un’*Ultima Cena*, per convenzione universalmente accettata collocava Giuda, privo dell’aureola, al di qua del lungo tavolo oltre il quale sullo sfondo stavano tutti gli altri apostoli con Cristo in mezzo, in modo tale che lo spettatore lo potesse immediatamente riconoscere e giudicare. Andrea del Castagno nel refettorio di Sant’Apollonia a Firenze lo presenta appena poco decentrato, in modo che il suo viso appaia immediatamente accanto a quello santissimo di Cristo. Solo così si può comprendere la genialità dell’innovazione iconografica e drammatica introdotta dal *Cenacolo* leonardesco alle Grazie di Milano: Giuda è in mezzo agli altri, è uno di loro, è uno di noi. Per questo è così inquietante la frase di Cristo “Uno di voi mi tradirà”, perché qui nessuno ha l’aureola in testa e tutti stanno dalla stessa parte del tavolo e quindi ognuno può essere potenzialmente colpevole, perché errare è umano, nel senso stretto del termine: si tratta cioè di un difetto e di una colpa di cui chiunque, se è un uomo, può macchiarsi.

Franti irride a tutti i valori riconosciuti, ma spesso lo fa in modo vile, del tutto privo com'è del coraggio del rivoluzionario o del martire, cercando anzi di farla franca e spesso si mette in salvo fuggendo ignominiosamente. Al passaggio di un reggimento di fanteria ride in faccia ad un soldato che zoppica a causa delle ferite ricevute; immediatamente redarguito dal signor Direttore, si dilegua tra la folla (p. 60). Fa le beffe di nascosto all'anziana maestra Cromi, la più attempata delle maestre. In realtà tutta la classe la prende in giro, ma gli altri ammutoliscono alle sue parole: "Rispettate i miei capelli bianchi: io non sono soltanto una maestra, sono una madre"; una madre il cui figlio, naturalmente, è pure malato (p. 90), perché le disgrazie nel libro *Cuore* non si presentano mai da sole. Franti, nella sua pratica sistematica e nichilista di irrisione, non ha un'ottica "di classe" in senso politico-sociale, né sessista: infatti, così come deride l'erbevendola madre di Crossi, è capace di ridere di "un muratore, caduto da un quarto piano, mentre lavorava" e per questo si becca un ceffone da un signore che gli fa togliere il cappello in segno (un po' forzato, in verità) di rispetto (p. 155). In un lungo capitolo dedicato a *Franti, cacciato dalla scuola*, sabato 21 gennaio 1882, dopo la commemorazione di Vittorio Emanuele II appena recitata da Derossi: "Uno solo poteva ridere mentre Derossi diceva dei funerali del Re, e Franti rise" (p. 120). Segue una tirata di Enrico contro di lui e la notizia dei tre giorni di sospensione che gli sono stati inflitti. Sabato 28 gennaio *La madre di Franti* si precipita in classe per implorare la riammissione. Alla fine della scena il maestro: "– Franti, tu uccidi tua madre! – Tutti si voltarono a guardar Franti. E quell'infame sorriso" (p. 138). Giovedì 2 marzo rompe con un sasso una finestra della scuola, Stardi lo denuncia (p. 193) e lui tre giorni dopo si apposta per strada e aggredisce Stardi e la sorella. Nella colluttazione a un certo punto tira anche fuori un coltello, ma l'altro gli morde il pugno e quello scappa malconco. Lunedì 6: "Franti dicono che non verrà più perché lo metteranno all'Ergastolo", cioè al riformatorio. E qui il personaggio scompare dal libro, quattro mesi prima degli esami a conclusione dell'anno scolastico e poco meno di duecento pagine prima della conclusione nell'edizione curata da Tamburini.

Non sembra casuale che il libro sia tornato alla ribalta nella stagione che immediatamente precede e immediatamente segue il Sessantotto ed è sintomatico il fatto che, in quel clima, l'attenzione si sia concentrata, al di sopra di ogni altro personaggio, sui due antagonisti ideali, Franti e Garrone; ma qui le fortune dei due si divaricano radicalmente.

Un personaggio come Garrone non poteva avere una vita che durasse molto oltre la durata del tempo narrativo del libro *Cuore*. La sua inverosimiglianza, la sua natura di astratto modello non potevano garantirgli altro che di essere fissato una volta per tutte in quel ruolo e in quel ruolo tramontare, divenire del tutto inattuale: resosi quasi proverbiale per le sue virtù, egli è proprio perciò quasi improponibile per i tempi nuovi. In sede

letteraria, il suo stesso nome è oggetto di un grottesco rovesciamento.

“Il martedì di giugno in cui fu assassinato, l'architetto Garrone guardò l'ora molte volte”: è l'attacco de *La donna della domenica*, primo fortunatissimo romanzo di Carlo Fruttero e Franco Lucentini, uscito nel marzo di quello stesso 1972 del *Cuore* curato da Tamburini. Ambientata nella stessa Torino che fu scenario di *Cuore*, la storia propone sotto quel cognome un'abietta figura di architetto di infimo ordine, che non sa fare il suo mestiere (come dice il proverbio, la *cattiva lavandera*...con quel che segue), corrompe pubblici dipendenti per operare una sua speculazione edilizia e soprattutto tenta la carta del ricatto verso colei che, vistasi alle strette, lo assassinerà. L'omicidio è compiuto con un'oggetto trovato all'ultimo momento sulla scrivania della vittima, nel suo studio in via Mazzini: “un fallo rituale in pietra”, un'arma in tutto degna della vittima. Così esce di vita il Garrone dei tempi moderni, anche lui, a suo modo, un modello, ma opposto all'originale, forse più Franti che Garrone, per stare al gioco degli antagonismi proposto da De Amicis.

D'altra parte, che accadrebbe se ci si presentasse un personaggio letterario che avesse oggi, non dico tutti, ma almeno alcuni dei tratti più caratteristici del Garrone deamicisiano? Immaginiamo un ragazzo di umili origini, figlio, che so, di un pescatore siciliano, dotato dalla natura di una grande intelligenza e instradato sulla via del sapere dall'incontro fortunato con qualche insegnante capace di andare oltre le apparenze e di leggere in lui i segni di un possibile destino intellettuale. Immaginiamo che con grandi sforzi i genitori decidessero di farlo studiare in una grande città del nord, magari proprio nella Torino di Garrone e Derossi, e che questo moderno Coraci vi si trasferisse per frequentare il liceo e qui mettesse in evidenza fin da subito lo zelo scolastico e il sapere di Derossi, uniti al senso e al bisogno di ordine e disciplina di Garrone. I suoi voti sarebbero altissimi, naturalmente, e grande sarebbe il suo scandalo di fronte a certe cattive abitudini scolastiche, ad esempio, quella di certi professori che ogni giorno si ritagliano qualche minuto di elasticità nell'inizio della loro lezione. Che succederebbe se questo ragazzo prendesse, ad esempio, 10 ad ogni versione di latino e magari decidesse anche di fare il conto dei ritardi degli insegnanti e presentarli alla preside della scuola?

Gli insegnanti arrivano sempre quei cinque dieci minuti dopo la campana e a me dà un po' fastidio, anche perché ne ho parlato a casa e zia Elsa ha detto che se lo faceva il suo povero marito di arrivare in ritardo in officina non c'era mica da ridere e magari lo licenziavano.

Così, mentre aspetto che arrivi quella di mate, mi faccio una specie di schema con tutti i calcoli, insegnante per insegnante, dei minuti che ci hanno mangiato finora. Un capolavoro. Ad esempio: scienze 84 minuti, ginnastica 56, lettere 289. Lettere così tanto, ma solo perché ha un putiferio di ore con noi, quella di lettere. Insomma un

lavoro ben fatto, chiaro, schematico. Secondo me dovrei farlo vedere alla Preside, così lo sa e vede un po' lei cosa fare³.

Gli esiti sono quasi scontati: quei voti provocano l'odio dei compagni e il conseguente isolamento del primo della classe; la preside, a seguito del colloquio con lui, lo indirizza alla psicologa della scuola perché usufruisca della cosiddetta Ora di Ascolto. È evidente infatti che il ragazzo è disadattato rispetto all'ambiente scolastico, incapace di inserirsi, avulso da esso, come una specie di extraterrestre piovuto da chissà dove. Traducendo in italiano una celebre espressione piemontese, quel ragazzo sta a scuola come *Una barca nel bosco*. Il Garrone moderno si chiama Gaspare Torrente ed è il protagonista del romanzo di Paola Mastrocola, vincitore del Premio Campiello 2004, che eleva quell'espressione di matrice dialettale all'onore di titolo letterario.

E veniamo all'*Elogio di Franti* di Eco⁴. Anche in questo caso il procedimento utilizzato è quello del rovesciamento dei valori, dello scambio reciproco dei segni del più e del meno di fronte al nome dei personaggi. È una società laica quella entro la quale nasce il *Cuore*, la quale tuttavia non ha fatto altro che sostituire i valori dell'Italia cattolica con quelli di una sorta di nuova religione statale. Prendendo spunto dal testo, sottoposto a critica feroce, Eco intravede, sotto i riti e i miti dell'Italia postunitaria, l'ideologia retriva di una società borghese ipocrita e repressiva, che propone valori tradizionali quali la famiglia e la patria, dei quali il sistema scolastico si fa custode e trasmettitore alle giovani generazioni, all'indomani di un Risorgimento ormai talmente frainteso e falsato che se ne possono celebrare con uguale venerazione uno dopo l'altro protagonisti antitetici quali Vittorio Emanuele II e Garibaldi, senza avvertire alcuna contraddizione.

Enrico, la cui voce narra la storia, è personaggio "di mediocre intelletto", odia Franti e lo dichiara esplicitamente ("Io detesto costui. È malvagio..."); suo padre è un "torbido personaggio [...], incarnazione di quell'ambiguo socialismo umanitario che precedette il fascismo"; Garrone sta "dalla parte del potente e dell'ordine". In una pagina famosa si prefigura l'evoluzione di tutti i personaggi al superamento del secolo e nei decenni immediatamente successivi: Derossi muore eroe di guerra, tra i superstiti del conflitto, tra il primo dopoguerra e l'avvento del fascismo c'è chi si butta a destra (Enrico, Votini, Nobis, Garoffi, Coretti) e chi a sinistra (il muratorino, Precossi e Stardi), mentre Garrone diverrà magari senatore del Regno "per via Acli". Ecco che allora il riso di Franti, da espressione del Male assoluto, diventa qualcosa di radicalmente diverso. Per fare soltanto un esempio, se egli irride al soldato zoppicante durante la sfilata militare, scrive Eco,

³ Paola Mastrocola, *Una barca nel bosco*, Ugo Guanda editore in Parma 2004, p. 46.

⁴ Umberto Eco, *Elogio di Franti*, in *Diario minimo*, Arnoldo Mondadori, Milano 1975, pp. 85-96.

*il riso di Franti non era poi così gratuitamente malvagio ma assumeva un valore correttivo: costituiva l'ultimo grido del buon senso ferito di fronte alla frenesia collettiva che stava prendendo i ragazzi che già cantavano battendo il tempo con le righe sugli zaini e sulle cartelle e con cento grida allegre accompagnavano gli squilli delle trombe come un canto di guerra*⁵.

Franti non è dunque un colpevole, è piuttosto la vittima di quella società e da quella società verrà eliminato. Interpretando il pensiero di Eco, egli è un martire così come (per citare due esempi cronologicamente successivi, ma perfettamente assimilabili) Vincent van Gogh sarà per Antonin Artaud “il suicidato della società” o la Antonia de *La chimera* di Sebastiano Vassalli sarà una strega da mettere al rogo per l’Inquisizione novarese. La fine di Franti nel libro è improvvisa e violenta e consiste nell’eliminazione brusca della sua presenza con la reclusione nell’istituto correzionale.

Il riso è l’atto simbolico per eccellenza di Franti, la sua arma d’attacco e di difesa. Il saggio è introdotto da una citazione da Baudelaire (“Il riso è satanico: è dunque profondamente umano”) e più avanti sfocia nell’ampia citazione da Rabelais, che si conclude con l’identificazione di Panurge e Franti quali creature che si corrispondono da un capo all’altro dell’epoca, che con il primo si apre e con il secondo si chiude. Per Eco entrambi sono, da un lato eversori della società cui appartengono, dall’altro profeti del mondo nuovo che dopo di loro immancabilmente nascerà sulle ceneri del presente.

Riletto oggi il testo di Eco appare un documento straordinario dello spirito dei tempi che precedono la stagione del Sessantotto e di quel fenomeno possiede alcuni degli elementi costitutivi fondamentali: la critica spiettata alla società borghese, la forza polemica dissacratrice e contestataria delle certezze acquisite e dei valori consolidati, l’ansia di futuro, ma anche l’indeterminatezza circa la direzione di quel futuro. Ma in una rilettura attuale non ci si può nascondere il senso di inquietudine che il finale del saggio ci induce. Infatti, secondo Eco, Franti “si apprestava in una lunga ascesi a esercitare, all’alba del nuovo secolo, sotto il nome d’arte di Gaetano Bresci”⁶, il regicida. Eco pare intravedere insomma quel passaggio dalle “armi della critica” (il riso, la beffa anche crudele) alla critica esercitata con le armi che costituirà, non certo l’unico, ma obiettivamente uno degli sbocchi di quella stagione. In questa sede si può solo aggiungere, senza avere il tempo per approfondire, che nella storia di Umberto Eco quale scrittore il tema del riso avrà la sua apoteosi più tardi, nel finale de *Il nome della rosa*, soprattutto in quell’ultimo tragico colloquio fra il *detective* Guglielmo di Baskerville e il bibliotecario cieco Jorge de Burgos, nel cuore segreto dell’abbazia dei delitti, alla presenza del testimone-narratore

⁵ *Op. cit.*, p. 90.

⁶ *Ivi*, p. 96.

Adso di Melk⁷.

Per concludere, tre brevi considerazioni sulla dimensione della scuola quale si evince dal testo deamicisiano in relazione con il presente.

Nel libro domina il tema del successo scolastico, di cui Derossi è il campione. Al successo aspirano in tanti nella classe di Enrico. Vi giungeranno anche altri, meno dotati dalla fortuna e dalla società rispetto a Derossi, dimostrando che, per De Amicis, il merito è l'unico strumento di promozione sociale dei più deboli. Marginalmente vi compare il tema del cosiddetto insuccesso scolastico. Le idee di De Amicis non hanno certo nulla in comune con quelle oggi diffuse nella più moderna pedagogia: basti pensare a come vengano solo accennate, senza alcun approfondimento, le condizioni di disagio sociale in cui evidentemente versa la famiglia di Franti, a giudicare dal brano, già citato, in cui la madre si precipita in classe. Solo due volte si intravedono caute aperture in direzione di una certa comprensione delle motivazioni. Il 10 luglio, a fine anno scolastico, uno dei rimandati "si mise a piangere perché suo padre ch'era sull'uscio, gli fece un gesto di minaccia. Ma il maestro disse al padre: - No, signore, mi scusi; non è sempre colpa, è sfortuna molte volte. E questo è il caso" (p. 375). Certo non è molto. Un po' di più si trova, pensate un po', nel racconto mensile *Il piccolo scrivano fiorentino*. Tutti sanno quale vita facesse il ragazzo che per aiutare il padre restava tutta la notte a scrivere al suo posto all'insaputa del resto della famiglia. Certo non poteva brillare a scuola durante il giorno. Al colloquio con il padre il maestro si lamenta: "Sì, fa, fa, perché ha intelligenza. Ma non ha più la buona voglia di prima. Sonnacchia, sbadiglia, è distratto. Fa delle composizioni corte, buttate giù in fretta, in cattivo carattere. Oh! Potrebbe far molto, ma molto di più" (p. 97). E il lettore intanto riflette su cosa possa nascondersi dietro l'evidenza dell'insuccesso a scuola. Come si vede solo pochi spunti: siamo lontani dalle riflessioni sul cosiddetto "somaro" che Daniel Pennac sviluppa nel suo autobiografico *Diario di scuola*⁸.

Ma il brano del *Cuore* che più mi ha colpito in relazione all'attualità è il seguente, che narra un'impresa di Franti compiuta il 21 gennaio:

Mentre il maestro dava a Garrone la brutta copia del Tamburino sardo, il racconto mensile di gennaio, da trascrivere, egli gittò sul pavimento un petardo che scoppiò facendo rintronar la scuola come una fucilata. Tutta la classe ebbe un riscossone. Il maestro balzò in piedi e gridò: - Franti! fuori di scuola! - Egli rispose: - Non son io! - Ma rideva. Il maestro ripeté: - Va fuori! - Non mi muovo, - rispose. Allora il maestro perdette i lumi, gli si slanciò addosso, lo afferrò per le braccia, lo strappò dal banco. Egli si dibatteva, digrignava i denti:

⁷ Umberto Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1985, pp. 467 segg.

⁸ Daniel Pennac, *Diario di scuola*, Feltrinelli, Milano 2008.

si fece trascinar fuori di viva forza. Il maestro lo portò quasi di peso dal Direttore, e poi tornò in classe solo e sedette al tavolino, pigliandosi il capo fra le mani, affannato, con un'espressione così stanca ed afflitta, che faceva male a vederlo. (p. 121)

È un brano di De Amicis, ma sembra estratto pari pari dalla sceneggiatura del film di Laurent Cantet *La classe. Entre les murs*, vincitore quest'anno della Palma d'Oro a Cannes. Il Franti di quella classe si chiama Souliman ed è un ragazzo molto "abbronzato" del Mali, che per il suo gesto di insubordinazione sarà sottoposto al comitato di disciplina della scuola ed espulso al termine di un drammatico confronto dei professori con lui e la madre e tra di loro. Il suo destino è segnato, il padre infatti lo rimanderà in Africa, alla fame e alla sete del paese natale. Il sottotitolo, *Entre les murs*, coniu-gato con le scene che si svolgono in classe e nel cortile, allude a muri che a volte paiono quelli di un carcere, ma finisce per assurgere a metafora di luogo interno, protetto e protettivo, nel quale si è accolti e accettati, al di fuori del quale non c'è che esclusione, marginalità e forse tragico destino. Lo stesso destino che ha sicuramente colpito il Franti del *Cuore*, insinuando il dubbio che una tale punizione possa essere andata persino oltre le sue colpe.

SANDRO GROS-PIETRO

DE AMICIS E TORINO

Come si sa i rapporti di Edmondo De Amicis con Torino risalgono agli anni dell'adolescenza. Infatti a Oneglia, ove è nato nel 1846, ci rimane poco, perché il padre Francesco trasferisce la famiglia dapprima a Cuneo e poi a Torino. Un poco per vocazione e forse di più per costrizione, Torino diviene l'ombelico dell'universo deamicisiano, nel senso che lo scrittore, che pure viaggerà per contrade e continenti diversi, eleggerà Torino come città esemplare sia della sua produzione letteraria sia della sua vita privata di figlio devoto, di marito contestato e di padre colpito dalla tragedia del primogenito Furio.

Il mio primo incontro con Edmondo De Amicis avvenne in prima elementare. La maestra comunicò alla classe che quell'anno ci avrebbe letto due libri. Ai miei tempi, infatti, i maestri leggevano molto in classe ai loro scolari, che ascoltavano, ripetevano, intervenivano, facevano domande. L'ora di lettura era uno spasso. La maestra disse che i due libri che ci avrebbe letto si chiamavano uno *Pinocchio* e l'altro *Cuore*. "E perché proprio quelli?", chiedemmo noi scolari. E la maestra rispose: "Perché *Pinocchio* vi insegnerà a ridere, mentre *Cuore* vi insegnerà a piangere, e il riso e il pianto sono le due cose che fanno diverso l'uomo dalle bestie". La maestra usò proprio queste parole, sulle quali dopo cinquantacinque anni non ho smesso di riflettere. Ho citato questo fatto per dire quale è l'*imprinting* sotto cui ho conosciuto De Amicis, per distinguermi dalle bestie, e sotto quell'*imprinting* lo conobbero migliaia di altri bambini dell'epoca. Si trattò di un marchio pedagogico, inserito in una cornice di moralità e di eticità, con un forte ancoraggio storico, risorgimentale e patriottico. Si andava alla conoscenza con De Amicis come si andava a visitare il Museo del Risorgimento: un viaggio alla ricerca delle nostre origini e della nostra identità.

Per gli scolari torinesi, la connotazione che viene fuori dall'incontro con De Amicis è ancora più familiare, perché la vicenda di *Cuore*, il primo libro

che si legge, è ambientata a Torino. Vi si parla di Piazza Castello, Palazzo Madama, Palazzo Reale, la Pinacoteca Reale, via di Po, via Roma, piazza San Carlo, Porta Nuova, Corso Valdocco, Borgo Po, Madonna del Pilone, via Bertola. Poi, si parla di città che confinano a tale punto con Torino da essere divenute oggi parte integrante della capitale piemontese, come Moncalieri, Chieri, Rivoli, Stupinigi. Poi, ci sono luoghi che hanno cambiato nome, ma rimane bene individuato il luogo fisico cui si fa riferimento, come via Dora Grossa che è l'attuale via Garibaldi, corso Oporto che è divenuto corso Matteotti o Piazza Emanuele Filiberto che è divenuta piazza della Repubblica o piazza Vittorio Emanuele I che è divenuta piazza Vittorio Veneto o l'intero Borgo Nuovo che è l'area compresa tra via Mazzini, via dei Mille e via Della Rocca. La toponomastica che De Amicis adopera per Torino è perfettamente rintracciabile nella Torino moderna. Ma quali sono i caratteri forti del ritratto che De Amicis fa di Torino? In primo luogo, egli ci fornisce un'idea di città ordinata e linda, estremamente decorosa, caratterizzata da tre grandi elementi naturali: primo, la chiostra perennemente innevata delle Alpi; secondo, il verde degli orti e dei boschi sulle colline e dei numerosi giardini interni alla città e dei viali e delle siepi che contornano i controviali; e terzo, l'abbondanza delle acque dei suoi quattro fiumi, di cui tuttavia egli ne nomina solo due, il Po e la Dora, tralasciando il Sangone e la Stura, come del resto soleva fare la tradizione, perché gli ultimi due passano fuori dal territorio strettamente comunale, anche se ora sono inglobati nella continuità della metropoli. Le Alpi, le colline e i due fiumi sono, dunque, le costanti sempre ricorrenti nel paesaggio deamicisiano dedicato a Torino, ripetuti in tutte le salse e ritratti in tutte le stagioni dell'anno. Lo scrittore sa che la stagione tradizionalmente più bella di Torino è l'autunno, ma egli ama moltissimo anche la primavera, ammira l'inverno, che tuttavia rifugge bene volentieri, e patisce la calura dell'estate. Per lui, Torino va ammirata prima di tutto dall'alto, è arcinoto l'attacco del suo libro *Le tre capitali. Torino, Firenze, Roma*, per la parte dedicata a Torino, di cui l'*incipit* suona: "Un Torinese che volesse fare da guida a un Italiano d'un'altra provincia venuto qui per la prima volta, per metterlo in una disposizione d'animo favorevole alla città sconosciuta dovrebbe, prima di farlo entrare in Torino, condurlo dritto a Superga"¹. Ma poi si tuffa nella città con lo spirito del *flâneur*, cioè del gentiluomo bighellone che gira per strade, piazze e vie con la pura curiosità di godersi lo spettacolo dell'umanità che incontra e con lo scopo di descrivere minutamente ciò che vede. La via dei Platani che è l'attuale corso Vittorio Emanuele II è da lui paragonata agli Champs Élysées di Parigi, mentre il centro tra Palazzo Carignano, il ristorante del Cambio, via Lagrange, piazza Castello si riveste di un valore storico e patriottico, e diviene la culla dell'Italia e lì, dice De

¹ Edmondo De Amicis, *Le tre capitali. Torino, Firenze, Roma*, Viglongo, Torino 1997, p. 53.

Amicis, il visitatore, deve immaginare i volti di Carlo Alberto, Cavour, Gioberti, Massimo d'Azeglio e via di seguito. De Amicis è stato il primo a sottolineare il carattere democratico dell'architettura torinese, che presenta un'urbanizzazione in cui il palazzo del gran signore non soffoca mai né umilia le case dei funzionari e della piccola borghesia. Sovente, anzi, come avviene nella via di Po e in piazza Vittorio Amedeo, si vede nello stesso palazzo, al primo piano nobile, il servitore della contessa innaffiare la collezione dei vasi da fiori sul terrazzo, ai due piani soprastanti si osserva il decoro riserbato delle abitazioni dei funzionari pubblici e dei benestanti bottegai, all'ultimo piano le abitazioni umili degli scrivani, dei modesti impiegati, di maestri e piccoli artigiani, infine nelle soffitte si condensa la povertà dei più deboli, braccianti, manovali, sartine, servotte e quant'altro, anche di equivoco, cioè di persone che sopravvivono con espedienti non sempre confessabili. Tutti convivono nello stesso palazzo, tutti si trattano con reciproco rispetto e riguardoso contegno. Ci sono due zone di Torino che De Amicis apprezza in modo particolare, sono la piazza di Statuto e la via Diagonale, cioè la via Pietro Micca, perché entrambe sono simbolo della modernità ottocentesca di Torino, e lo è in modo speciale la piazza di Statuto, così scintillante nel disegno spazioso delle Alpi Graie della Val di Susa. Da parte dello scrittore, c'è una partigianeria immobiliare nemmeno troppo celata per queste due zone cittadine, nelle quali, infatti, egli ha abitato, in epoche diverse (piazza Statuto e via Pietro Micca). Ci sono poi due altre zone che suscitano in lui la curiosità della Torino oscura, popolare ed equivoca. La prima zona è l'antico centro storico intorno a via Barbaroux e via dei Mercanti, ove si vedono "dei chiassuoli misteriosi - cioè dei cortili - chiusi fra alti muri senza finestre, d'un grigio sudicio, coperti di grandi macchie diaboliche; e là immagini le madonne agli spigoli delle case, botteghe del barbiere col lume acceso di mezzogiorno, covi di rigattieri che paiono vani di cantine, albergucci di villaggio, con insegne grottesche, e cortiletti coperti di tettoie rustiche, ingombri di carri di mercanti di campagna, e caffè sepolcrali, che quattro avventori riempiscono"². La seconda zona, estremamente popolare anch'essa, ma apollinea anziché dionisiaca come quella appena descritta, è la zona che egli, facendo la parodia di Émile Zola, definisce *il ventre di Torino*, come il romanziere francese aveva definito ventre di Parigi il mercato des Halles. Quello di Torino è il mercato popolare di piazza Emanuele Filiberto, l'attuale Piazza della Repubblica, e, per aggiunta, l'adiacente mercato di robivecchi del Balon. Di Porta Pila ci dice che "sotto vaste tettoie, fra lunghe file di baracche di mercanti di stoffe, di botteghini di chincaglieri e d'esposizioni di terraglia all'aperta, in mezzo a monti di frutta, di legumi e di pollame, a mucchi di ceste e di sacchi, tra il vai e vieni delle carrette che portano via la neve, tra il fumo delle castagne arrosto e delle pere cotte, gira e s'agita confusamente una folla

² *Ivi*, p. 62.

fitta di contadini, di servitori, di sguatter, di serve imbacuccate negli scialli, di signore massaie, di ordinanze colla cesta al braccio, di facchini carichi, di donne del popolo e di monelli intrizziti, che fanno nera la piazza⁷³.

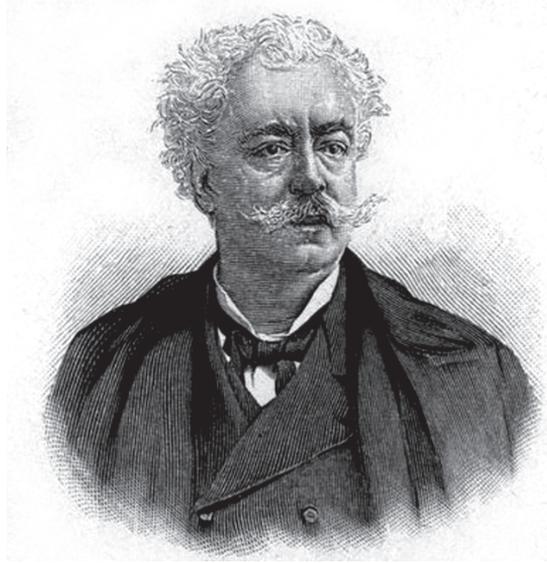
C'è poi una Torino particolare, che crea un sentimento di angustia in De Amicis, il quale è sostanzialmente anticlericale e convinto socialista, ed è la Torino capitale italiana dell'istituto della carità, cioè la Torino dei quartieri della Piccola Casa della Divina Provvidenza di Don Cottolengo e di Maria Ausiliatrice di Don Bosco. De Amicis non osserva di buon occhio alcun simbolo della Chiesa e in generale della fede, anche se il suo matrimonio segreto con Teresa Boassi pretese che fosse prima di tutto religioso e poi solo successivamente civile. Per tutta la Torino deamicisiana noi osserviamo scivolare via come ombre enigmatiche cortei di orfanelle verdi in accompagnamento ai funerali, di figlie dei militari, di suore e di novizie, rapite in un'atmosfera di mestizia e di bigotteria, che ci lascia intuire da che parte si schierasse lo scrittore nel confronto storico fra Stato e Chiesa. Ben diversi, invece, sono i gioiosi incontri con i tanti plotoni militari che marciano attraverso le pagine delle sue opere e che percorrono orgogliosamente le vie della capitale piemontese: è un continuo rullare di tamburi, pennacchi al vento, tintinnio di sciabole, squillare di ottoni, sbattere di taccchi, zoccolare di dragoni, trepestio di fanti. De Amicis sembra, dunque, sottoscrivere il luogo comune dei passeggeri d'epoca che visitano Torino e che la intendono come patria di bigotti e di soldati, e ci fa capire che sicuramente egli detesta i primi, ma, come bene si sa, è affascinato dai secondi, i soldati, per i quali celebra i fasti della vita militare.

La Torino umana di De Amicis ha principalmente due simboli che trionfano su tutti gli altri, il primo è quello della bellezza femminile, siano umili sartine o grandi signore, le donne sono sicuro tramite di orientamento alla bellezza e alla gioia per De Amicis, che ne canta con trasporto le movenze, i profumi, le vesti, l'eleganza, i delicati profili, le mutevoli emozioni, la dedizione materna, la generosità di amatrici, l'instancabile capacità di speranza e di sopportazione, tutte doti che trovano nelle donne di Torino una declinazione particolare di riserbo e di fascino. La seconda tipologia più ricorrente sono i due ceti che, a suo giudizio, costituiscono il nerbo della futura Torino, cioè il ceto medio impiegatizio e il basso ceto operaio e o dei lavoratori manuali. Sono questi i due ceti sociali verso i quali De Amicis esercita di più la sua attenzione di romanziere. E si è rivelata una scelta storicamente assennata, perché saranno i due ceti che si renderanno interpreti del futuro progresso economico di Torino. Ma certamente, nel suo peregrinare sul tranvai a cavalli per le strade di Torino, De Amicis dedica a tutti la sua scrupolosa attenzione. Osserva colonnelli in pensione, lattonieri, falegnami, capitani dell'esercito, massaie, contesse decadute, funzionari statali, scrivani, ricchi signori che si dedicano alle arti e alla pittura, una ridda

⁷³ *Ivi*, p. 72.

di cocchieri e di bigliettai, umili lavoratori d'ogni mestiere, benestanti commercianti ed eminenti rappresentanti della classe dirigente, compreso anche il sindaco di Torino, il conte Felice Rignon, che viaggia in incognito sulla carrozza di tutti, magari in compagnia di un certo elettricista il cui nome ci suona familiare, tale Galileo Ferraris, che sta studiando il modo di elettrificare le carrozze e farle muovere senza cavalli, ma con tanti nuovi fili, appesi ai muri delle case, che a quel tempo già ne sorreggevano una complessa ragnatela. Torino, globalmente, ci appare un poco polverosa, perché molte strade sono ancora in terra battuta e poco illuminate, perché la luce elettrica non è ancora arrivata dappertutto, e quando arriva si manifesta con pali e con fili e con isolanti di porcellana e di terracotta, emette ronzii sinistri e s'addobba di "scatole di scintille". Sovente, come a Parigi, lungo i bordi delle strade corrono perennemente rigagnoli tratti dai nove canali derivati dalla Dora, che passa a monte della città, e che servono a pulire le strade, da dove esalano miasmi le urine dei tanti cavalli, lo sterco e i rifiuti. I bottegai stanno sulla porta, con le mani sulla pancia, ad attendere i clienti. Le strade sono piene di crocchi di persone, che si scappellano e chiacchierano fra loro, con compunzione. Ci sono tanti caffè, fra i quali primeggiano il Ligure, il Mogna e il Romano. Ci sono tanti teatri, adatti alle diverse tasche e ai molti gusti, quello Regio rappresenta ovviamente il top e l'eccellenza teatrale.

Ma la domanda che sorge spontanea in un torinese di vecchie origini quale sono io – mi potrei definire un "Bicchierino", tanto per prendere a prestito uno dei personaggi della *Carrozza di tutti* – è se De Amicis abbia veramente amato, nel profondo del suo cuore, la città di Torino. Lui scriverà sempre di sì, e che il suo sogno è sempre stato di vivere e di morire in Torino, ma sua madre, Teresa Bussetti, scriverà all'amica Emilia Peruzzi che il figlio Edmondo non ama per nulla Torino, anzi la detesta e non vede l'ora di scapparne. Forse, sarebbe più giusto chiedersi se Torino ha saputo veramente amare De Amicis; chiedersi se Torino si è resa conto del gigante intellettuale che è l'inventore del moderno giornalismo d'autore, l'inventore dell'inviato speciale, il grande comunicatore *ante litteram*, l'antenato di Oriana Fallaci, tanto per intenderci, cioè lo scrittore che sa essere un gigante nella comunicazione popolare in modo totalmente inconfondibile e superiore a tutti gli altri scrittori del suo tempo. Se la nostra città si proponesse di fare un bilancio tra ciò che ha dato e ciò che ha ricevuto da Edmondo De Amicis forse sarebbe caso di riconoscere che, alla fine, l'illustre imperiese è tuttora nostro creditore, da noi torinesi male compensato.



Edmondo De Amicis

FRANCO ANDREONE

BIODIVERSITÀ ANIMALE NEL MILLENNIO DELLE ESTINZIONI

Per la biodiversità: la vita in gioco.

Con gran piacere mi accingo a parlare di biodiversità sulle pagine degli *Annali*. Infatti, come è stato ricordato da più studiosi, per giungere ad una coerente ed efficace conservazione del mondo in cui viviamo e, contestualmente, delle creature che ne fanno parte, è necessario giungere ad un approccio tramite le due culture, quella umanistica e quella scientifico-naturalistica. Pertanto, in questo breve contributo spero di trasmettere, se non informazioni sul perché impegnarsi e preoccuparsi della conservazione della natura, quantomeno l'entusiasmo che anima persone e naturalisti che, al mio pari, s'impegnano nel conoscere il mondo che ci circonda, in linea con la tradizione degli appassionati del passato.

Sì, perché parlare di biodiversità¹ è oggi qualcosa di strettamente necessario. Non è più possibile ignorare la gran varietà dei viventi che ci stanno attorno e le grandi responsabilità che abbiamo nei loro confronti. Con 1,8 milioni di specie animali attualmente note e molte altre tuttora da descrivere possiamo davvero dire che siamo ancora all'inizio dell'affascinante processo di scoperta del Regno Animale. Di fatto, oggi più che ieri, e più che all'epoca di Von Humboldt o di Darwin, i naturalisti sono i nuovi esploratori del pianeta Terra. Molti sono gli organismi animali che accompagnano la nostra esperienza evolutiva che non sono stati ancora scoperti, o di cui non si sa nulla. Per questi organismi vi è il rischio concreto di vederli estinti ancora prima di scoprirli. Gli studiosi dei processi storici e geografici

¹ Per biodiversità s'intende l'insieme di tutte le forme di vita, animali o vegetali, geneticamente dissimili presenti sulla terra e degli ecosistemi a loro correlati. Il termine biodiversità (nella sua accezione anglosassone di *biodiversity*) è stato introdotto per la prima volta in modo "dichiarato" dal grande zoologo e socio-biologo E. O. Wilson: *Biodiversity*. National Academy Press (1988).

ci della natura sono forse meno ammantati di un'aura romantica di quanto avveniva in passato, ma non per questo le loro avventure sono meno affascinanti. Soprattutto, con il dovere non solo di fornire dati scientifici, ma anche chiavi interpretative per una corretta convivenza fra Uomo e Natura.

Il millennio che abbiamo da poco incominciato si distingue, fra l'altro, per un aspetto poco o affatto presente nelle epoche precedenti, vale a dire l'enorme e imprevedibile tasso di estinzioni che accompagnerà le specie animali e vegetali. È chiaramente scontato che nel processo evolutivo le estinzioni siano sempre state un passo fondamentale nell'evoluzione stessa. L'estinzione di grandi gruppi animali (per rimanere nel Regno dei viventi che maggiormente mi è consono) libera nicchie ecologiche, ove nuovi organismi possono dunque insediarsi ed evolversi. Peraltro, con l'affermarsi a livello globale di quell'eccezionale primate tropicale in varie zone climatiche del mondo che risponde al nome scientifico di *Homo sapiens*, si sono accelerati processi che in precedenza erano per contro assai più lenti. L'influenza della nostra specie sul mondo è talmente evidente che non si può, di fatto, affermare che esistano ancora luoghi incontaminati della Terra e privi dell'influenza umana. Addirittura un'intera classe di vertebrati, gli anfibi, è stata recentemente riconosciuta come a rischio di estinzione.

Detto ciò, l'affondo ad opera umana ancora prosegue senza preoccuparsi sostanzialmente dell'impatto sulle singole specie e sulle comunità animali. Interi ecosistemi sono tuttora compromessi e distrutti: le foreste pluviali e le foreste decidue sono oggetto di tagli indiscriminati e impietosamente ridotte di superficie, i boschi della tundra sono soggetti a piogge acide, l'urbanizzazione continua ad avanzare in modo aggressivo riducendo sempre più le zone umide delle aree temperate. L'agricoltura, ugualmente, è praticata in modo sempre più intensivo, riducendo le aree di *wilderness*; come conseguenza gli habitat naturali sono vieppiù frammentati ed è oggettivamente difficile per le popolazioni animali poter sopravvivere a lungo, giungendo a livelli "limite", sotto ai quali l'estinzione è in sostanza la regola.

In questo breve contributo mi piace dunque presentare un breve *excursus* sulle principali cause dell'erosione della biodiversità e sul perché della sua conservazione. Mi auguro di riuscire a fornire indicazioni sul perché ci troviamo di fronte all'estinzione delle specie e sul perché, come specie umana, sia necessaria una riconciliazione con l'ambiente naturale, per giungere davvero a un nuovo rinascimento. Ovviamente citerò un po' di esempi tratti soprattutto dalla mia esperienza diretta e prego il lettore di essere clemente se parlerò un po' troppo di anfibi e di rettili. Ma è chiaro, la mia attività di studioso, di erpetologo, nonché di Conservatore della Sezione di Zoologia al Museo di Scienze Naturali di Torino, mi portano a essere forse eccessivamente di parte. Chiedo al lettore di essere sufficientemente comprensivo.

L'alterazione e l'isolamento degli habitat naturali: una delle cause di maggior preoccupazione per la biodiversità.

Si può indubbiamente redigere un lungo elenco delle cause della cosiddetta erosione della biodiversità. Fra quelle principali occorre citare l'alterazione degli habitat naturali. Le attività dell'uomo hanno contribuito, pressoché da sempre, con azioni dirette e indirette, alla modificazione generale degli ecosistemi e, in ultima analisi, alla loro totale alterazione. In un certo qual modo tale erosione si configura come un vero e proprio prodotto "collaterale" del semplice progresso: strade, città, servizi, necessità energivore, contribuiscono a ridurre e a frammentare gli ambienti originali e, conseguentemente, a ridurre gli spazi vitali per molte specie animali che ivi vivono. Tenuto conto che il numero di specie è proporzionale alla superficie dell'area occupata, va da sé che una riduzione delle foreste (come di qualsiasi altro habitat naturale) si accompagna ad una parallela diminuzione di specie. Infatti, molte specie animali non riescono affatto a spostarsi da un'isola ambientale all'altra e a garantire un adeguato flusso genico. Pertanto, queste popolazioni sono destinate a ridursi in termine di individui componenti le singole popolazioni, talora addirittura ad estinguersi. Occupandomi a livello professionale di anfibi, sono senza dubbio più facilitato a riportare quanto avviene, per esempio, per le popolazioni isolate di rane e di rospi. Questi anfibi anuri (privi di coda allo stadio adulto) si riproducono spesso in modo esplosivo. D'abitudine una popolazione di rospi comuni (*Bufo bufo*) frequenta un insieme di piccoli stagni, riproducendosi ora in un corpo d'acqua, ora in un altro, cui si recano in primavera per la riproduzione, muovendosi anche di diverse centinaia o migliaia di metri. In genere, i rospi comuni migrano dal quartiere di svernamento (dove trascorrono il periodo invernale in una sorta di letargo, denominato più propriamente diapausa o latenza invernale) allo stagno riproduttivo, nel confronto del quale manifestano una notevole fedeltà nel corso degli anni e addirittura delle generazioni. Con la costruzione spesso indiscriminata di strade e di edifici, questi stagni vengono isolati e consentono solo a una frazione ridotta della popolazione naturale di rospi di tornare a riprodursi. Spesso ciò comporta l'uccisione di molti individui (anche diverse migliaia) in migrazione durante il periodo riproduttivo per il traffico stradale: dovendo attraversare nel corso di tale migrazione strade ad alta percorrenza automobilistica gli individui vanno incontro a vere e proprie ecatombi, talora con centinaia, se non migliaia, di morti. Ciò causa, alla fine, l'impoverimento e, addirittura, l'estinzione delle popolazioni.

Un altro piccolo rospo in pericolo di estinzione, il pelobate fosco (*Pelobates fuscus*), subisce l'effetto nefasto della riduzione e scomparsa degli ambienti naturali. Questo anfibio si riproduce in genere in piccoli corpi d'acqua localizzati in aree di pianura, ora sempre più spesso circondati da coltivazioni intensive di mais o di grano, solitamente inospitali per

quanto riguarda le condizioni di migrazione. Tali coltivazioni non garantiscono un adeguato tenore di umidità o rifugi sotto di cui il pelobate può nascondersi. I pelobati, fra l'altro, sono assai meno mobili dei rospi comuni e non riescono a spostarsi con facilità da uno stagno all'altro. Il conseguente isolamento riproduttivo e genetico che ne deriva conduce ad un progressivo depauperamento genetico che si traduce facilmente nell'indebolimento della popolazione, probabilmente una fra le cause della rarefazione di questa specie. Di conseguenza il pelobate è tutt'oggi oggetto di programmi di conservazione. Fra l'altro, occorre sottolineare che l'agricoltura intensiva non risparmia gli ambienti naturali, contribuendo con il suo impatto a eliminare le siepi e altri tratti di terreno coperto da una vegetazione quasi naturale, elementi che hanno da sempre funzionato come corridori naturali e che consentono il movimento di diversi animali, anche di dimensioni ragguardevoli.

Senza dubbio, i più famosi fenomeni d'alterazione ambientale riguardano due fra gli ecosistemi a maggior biodiversità: le foreste pluviali e le barriere coralline. Per vari motivi le foreste originali delle aree equatoriali e tropicali sono sfruttate dalle multinazionali (per il legname o altro), o dalle popolazioni locali o con finalità di sussistenza. Una volta deforestata, una superficie viene interessata dal preoccupante fenomeno d'erosione che conduce a un depauperamento totale della biodiversità. Ai tropici, il terreno lateritico, una volta denudato, perde rapidamente il suo humus fertile, limitato a pochi centimetri di spessore, divenendo di fatto sterile e sottoposto a una drammatica erosione dovuta agli agenti atmosferici. Sulla nuda terra rossa che rimane non possono sostanzialmente più crescere le essenze originarie della foresta, che così è immancabilmente persa. Inutile ricordare che su questo terreno, al più ricoperto da manto erboso o da poche essenze introdotte (come l'eucalipto, per esempio) non possono più vivere le migliaia di specie animali originarie della foresta stessa un tempo lì presente. In questo modo la biodiversità ha un tracollo vertiginoso e molte specie si estinguono nell'arco di poco tempo.

Il riscaldamento globale minaccia la biodiversità.

Un altro fenomeno ricordato sempre più negli ultimi tempi, e che pare conduca sempre maggiormente ad una preoccupante diminuzione della biodiversità animale, consegue al cambiamento climatico drammaticamente osservato e testimoniato. Benché sia un argomento alquanto controverso e oggetto di discussioni a livello non solo scientifico, vi sono indicazioni abbastanza chiare del fatto che la temperatura mondiale stia modificandosi, con, in generale, un incremento significativo e preoccupante, come testimoniato dal documentario *cult* intitolato *Una scomoda verità*, di Al Gore. A parte gli effetti fisici che tale cambiamento porta con sé (per esem-

pio la fusione dei ghiacci continentali con conseguente innalzamento dei mari, la desertificazione, l'aumentato manifestarsi dei fenomeni atmosferici e aumento dell'intensità e della frequenza dei cicloni), vi è anche una progressiva influenza negativa sugli aspetti di storia naturale di molti animali. Infatti, ogni specie animale è caratterizzata dal cosiddetto *climatic envelope*, un termine anglosassone di difficile traduzione, che indica i margini di tolleranza termica e ambientale in generale e che contribuisce a definire la sua nicchia ecologica. Con l'aumento della temperatura, per esempio, molte specie caratterizzate da un *envelope* ristretto a livello termico (e quindi si tratta di specie specializzate) sono costrette, se lo possono fare, a muoversi per ricercare ambienti più freschi.

Un recente studio condotto in Madagascar sulle specie di anfibi e rettili di alta quota, ha evidenziato come, proprio in seguito all'innalzamento della temperatura, molte specie si siano traslate, nell'arco di 15 anni, più in alto di una cinquantina di metri². Il problema è che gli ambienti naturali non hanno più la continuità necessaria alle popolazioni animali di muoversi, espandendosi o contraendosi. In poche parole: le foreste vengono a essere drasticamente isolate le une dalle altre, anche lungo un gradiente d'altitudine. Le specie di rane e di lucertole devono letteralmente spostarsi, di generazione in generazione, sempre più in alto, ricercando in clima più fresco e più idoneo. Con l'assenza di continuità delle foreste si trovano a non riuscire più a trovare l'habitat loro idoneo e, di conseguenza, sono destinate all'estinzione.

Tanto per fare un esempio recentemente riportato: i cambiamenti climatici sono anche alla base dell'anticipo del periodo riproduttivo osservato per lo scoiattolo rosso del Canada. Alcune specie di uccelli anticipano e spostano le rotte migratorie, altre depongono prima le uova. Quella che si riteneva una normale capacità d'adattamento alle trasformazioni dell'ambiente con i cambiamenti climatici, si è rivelata essere alla base di un vero e proprio cambiamento ereditario. A rivelarlo è una ricerca pubblicata su un recente numero di "Science". Lo studio è di due ricercatori dell'università dell'Oregon, William Bradshaw e Christina Holzapfel³, che da 40 anni studiano gli effetti dei cambiamenti climatici sugli animali. Inizialmente, i due ricercatori ritenevano che ciò che avevano osservato fosse una normale capacità d'adattamento alle trasformazioni del clima, ed è stata una sorpresa scoprire che si trattava di cambiamenti già codificati a livello genetico.

² C. J. Raxworthy, R. G. Pearson, N. Rabibisoa, A. M. Rakotondrzafy, J. B. Ramanamanjato, A. P. Raselimanana, S. Wu, R. A. Nussbaum e D. A. Stone. *Extinction vulnerability of tropical montane endemism from warming and upslope displacement: a preliminary appraisal for the highest massif in Madagascar*. *Global Climate Change*, 14 (2008): 1-18.

³ W. E. Bradshaw e C. M. Holzapfel. *Evolutionary response to rapid climate change*. *Science*, 312 (2006): 1477-1478.

L'introduzione di specie esotiche rappresenta un grave problema per la biodiversità mondiale.

L'intervento antropico sul Pianeta comporta anche un'alterazione più sottile delle comunità animali originali. Tanto per ricordare brevemente, l'introduzione d'ittiofauna esotica (pesci) ha comportato la scomparsa in molte parti del mondo dei pesci originari, a volte causandone anche l'estinzione. Nuove specie introdotte in corsi d'acqua assai distanti dalla loro distribuzione originaria si sono riprodotte a dismisura, a discapito delle specie originarie. In Europa l'introduzione di predatori nordamericani come il persico sole o la persica trota ha causato la scomparsa di molti altri pesci natii dei nostri corsi d'acqua. Un pesciolino all'apparenza innocuo, *Gambusia affinis*, e oltretutto introdotto per scopi nobili (l'estirpazione o la riduzione delle larve di zanzare), ha causato l'estinzione di molti anfibi, predando piuttosto i loro girini e le loro uova anziché le larve di zanzare per le quali era stato introdotto.

Parimenti, l'introduzione in Europa dello scoiattolo grigio della Carolina (*Sciurus carolinensis*) è stata alla base dell'estinzione di buona parte delle popolazioni naturali di scoiattolo rosso (*Sciurus vulgaris*) nel Regno Unito, come pure in alcune aree dell'Italia settentrionale. Alcuni boschi della provincia di Torino (anche all'interno della città stessa) sono ormai letteralmente invasi da questo roditore arboricolo particolarmente aggressivo e prolifico, tanto dannoso quanto amato dalla cittadinanza. Ormai è impossibile promuoverne l'eradicazione (in pratica l'unica strada percorribile), non solo perché è molto difficile allo stato attuale delle popolazioni riuscire a ridurre il numero di individui di scoiattoli grigi, ma anche perché a difesa di questi veri e propri invasori e distruttori della biodiversità originaria si levano associazioni animalistiche, che poco o affatto tengono conto dei danni provocati da animali che solo all'apparenza sono "carini" e gradevoli.

L'introduzione per scopo alimentare della rana toro (*Lithobates catesbeianus*), specie di grande taglia originaria degli Stati Uniti e ormai acclimatata in diverse zone dell'Europa (e di altri Paesi), ha causato non solo la scomparsa di molte popolazioni e di specie autoctone di altri anfibi, ma ha contribuito anche a diffondere una pericolosa malattia emergente, il chitridio⁴. Si tratta di un fungo parassita che attacca oggi molti anfibi in giro per il mondo e conduce rapidamente all'estinzione non solo le singole popolazioni, ma addirittura intere specie di rane e rospi. Sembra, inoltre, che il famosissimo rospo dorato del Costa Rica, *Ollotis periglenes*, spesso raffigurato in molte fotografie della foresta nebulare di Monte Verde, si sia estinto alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso proprio in seguito alla com-

⁴ M. C. Fisher e T. W. J. Garner. *The relationship between the emergence of Batrachochytrium dendrobatidis, the international trade in amphibians and introduced amphibian species*. Fungal biology reviews, 21 (2007): 2-9.

parsa di questa malattia.⁵

La caccia e la pesca come sfruttamento massiccio della biodiversità.

Ovviamente non mi è possibile affrontare qui e nel dettaglio l'influenza che hanno avuto e hanno tuttora sulla biodiversità le attività di caccia e di pesca, soprattutto da quando sono passate da una condizione artigianale a una di grande sfruttamento delle risorse alieutiche. Si tratta in generale, come tutti si rendono conto, di attività con grandi ritorni economici, che spesso sono passate da una gestione in relativo equilibrio con l'ambiente naturale a posizioni ludiche o di sfruttamento, spesso assai difficili da conciliare con la salvaguardia della natura. Gli interessi economici che accompagnano caccia e pesca sono talmente grandi che è molto difficile (per non dire impossibile) riuscire a promuovere, al pari della riduzione delle emissioni di anidride carbonica, una moratoria. Ciò nonostante, anche se l'esercizio della caccia e della pesca oggi rappresenta uno strumento spesso indispensabile per mantenere in equilibrio ecosistemi che in equilibrio più non sono (per l'assenza di grandi predatori o per l'alterazione degli habitat stessi), è innegabile che siano state fra le cause (se non *le* cause) dell'estinzione di molte specie animali, non solo in epoca contemporanea. La grande megafauna, vale a dire gli animali di grandi dimensioni (superiori in taglia ai 45 kg) che popolavano un tempo buona parte dei continenti, si è estinta praticamente in concomitanza con (o subito dopo) l'arrivo e l'affermarsi delle varie popolazioni umane. In Europa abbiamo avuto l'estinzione di molti grandi mammiferi, quali mammut e tigri da denti a sciabola, e i grandi mammiferi attuali, quali orsi e lupi, non se la passano granché meglio. In Australia la comparsa dell'Uomo, avvenuta circa 50.000 anni fa, ha comportato l'estinzione di molti grandi marsupiali, oggi noti solo con resti subfossili. Parimenti, in Madagascar, l'immigrazione dall'Indonesia e dall'Africa, avvenuta in modo organico solo duemila anni fa, ha altresì comportato la scomparsa di animali mitici, come l'*uccello roch*, o uccello elefante, citato addirittura anche nell'epopea del *Milione* di Marco Polo (uccello corridore riconosciuto come appartenente al genere *Aepyornis*), e molti lemuri giganti, come il *Megaladapis madagascariensis* e il *Palaeopropithecus ingens*⁶. Fra le altre cose, un recente studio sull'estinzione dei grandi animali preistorici australiani contraddice l'opinione scientifica prevalente, secondo cui sarebbe stato il cambiamento climatico a causare la loro

⁵ R. Puschendorf, F. Bolaños e G. Chaves. *The amphibian chytrid fungus along an altitudinal transect before the first reported declines in Costa Rica*. Biological Conservation, 132 (2006): 136-142.

⁶ V. R. Perez, L. R. Godfrey, M. Nowak-Kemp, D. A. Burney, J. Ratsimbazafy e N. Vasey. *Evidence of early butchery of giant lemurs in Madagascar*. Journal of Human Evolution doi: 10.1016/j.jhevol.2005.08.004 (2005).

scomparsa. La ricerca in esame mostra che in Tasmania vivevano ben sette specie preistoriche quando giunsero per la prima volta esseri umani. Gli studiosi hanno dimostrato che canguri di 120 chili e marsupiali simili a rinoceronti e a leopardi erano sopravvissuti in Tasmania fino ad un massimo di 2000 anni dopo l'arrivo dell'Uomo, il quale giunse dal continente attraverso una striscia di terra allora emersa. A rafforzare ulteriormente la tesi della responsabilità umana nell'eliminazione di tali animali, lo studio indica inoltre che non vi furono allora cambiamenti drammatici nel clima dell'isola. Poco noto è poi l'effetto dello sfruttamento delle risorse ittiche, ma è sempre più evidente il fatto che le riserve mondiali si stanno riducendo sempre più. Secondo un recente studio pubblicato sulla rivista "Science"⁷ una possibile soluzione sarebbe quella di garantire ai pescatori una certa quantità di pesci, stabilendo delle cosiddette quote di cattura, che permetterebbero non solo di arrestare, ma anche di invertire l'attuale impoverimento delle specie.

Il prelievo per il mercato amatoriale degli animali da compagnia.

Uno degli argomenti più controversi nell'ambito della conservazione della biodiversità, che anche qui citerò in forma succinta, è rappresentato dal prelievo e dal commercio di esemplari selvatici per il cosiddetto *pet-trade* o commercio di animali da compagnia. In alcuni casi sembra assodato che il prelievo possa costituire un vero e proprio pericolo per le popolazioni naturali, in particolare qualora si tratti di popolazioni già ridotte drasticamente a causa di altre problematiche. Talora è stato proprio il prelievo di animali ad aver causato l'estinzione di ultime popolazioni animali. È il caso, per esempio, dello scinco gigante di Capo Verde (*Macroscincus coctei*), scomparso verosimilmente all'inizio del secolo XX proprio per il prelievo per i musei naturalistici europei. Le popolazioni di questa gran lucertola, già provate da prolungate siccità e dall'introduzione di predatori originariamente non presenti, fra cui cani e gatti, hanno subito un tracollo, probabilmente letale. Gli ultimi esemplari viventi di questo eccezionale scinco sono giunti al Museo di Zoologia dell'Università di Torino, dove ancora fanno bella mostra di sé, ma, sfortunatamente, solo più nelle collezioni in alcol in cui si trovano.⁸

In altri casi, invece, il prelievo di animali non sembra essere motivo di speciale preoccupazione e, anzi, talora è addirittura indicato come metodo per garantire il mantenimento degli ambienti naturali. È il caso per esempio delle mantelle del Madagascar, piccole e coloratissime ranocchie diur-

⁷ C. Costello, S. D. Gaines e J. Lynham. *Can catch shares prevent fisheries collapse?* Science, 321 (2008): 1678-1681.

⁸ F. Andreone e E. Gavetti. *Some remarkable specimens of the giant Cape Verde skink, Macroscincus coctei (Dumeril & Bibron, 1839) conserved in some Italian natural history museums (Reptilia: Sauria: Scincidae).* Italian Journal of Zoology, 65 (1998): 413-421.

ne, che vengono regolarmente catturate ed esportate in gran numero per il mercato terraristico. Queste specie, al pari di altri anfibi della Grande Isola, sono minacciate principalmente dalla deforestazione. Paradossalmente, il loro prelievo garantisce (se disciplinato in modo corretto) un ritorno economico alle popolazioni locali, le quali non si trovano “costrette” a deforestare aree boschive per ottenere legname e prodotti vari per un guadagno di sussistenza. Si tratta, in questo caso, di un esempio di sviluppo e di utilizzazione sostenibile di risorse della foresta, la quale è salvaguardata e protetta direttamente dalle popolazioni coinvolte.

L'esplorazione della biodiversità è alla base di un catalogo dei viventi.

In generale ci si può domandare il perché sia non solo (talora) piacevole, come enfatizzato da E. O. Wilson con la concezione e l'attitudine nota con il termine *biofilia*⁹, ma anche utile e necessario salvaguardare la diversità dei viventi. Va da sé che sono stati scritti moltissimi trattati al riguardo, quindi in questa sede mi è possibile solo riferire brevemente le motivazioni che stanno alla base di questa vera e propria piacevolezza. Un primo approccio, in qualche modo utilitaristico, tiene in considerazione proprio l'utilità dei viventi (per l'Uomo, ovviamente). Tale posizione antropocentrica è soprattutto visibile per molte specie di piante, assai frequentemente alla base di composti utilizzabili per produrre medicinali. Ma, non solo. Anche molti organismi animali vengono spesso invocati per il fatto che all'interno del proprio corpo possono accumulare sostanze utili da un punto di vista medico. La scoperta di nuovi composti chimici in animali tossici può essere effettivamente di grande utilità nella cura di diverse malattie. Tra gli altri, si ricorda l'esempio dell'epidermide di diverse specie di rane (dendrobatidi, *Mantella*, etc.), ove sono stati rintracciati alcuni alcaloidi utilizzabili per cure di vario tipo e impiegati addirittura come cardioregolatori.

Inoltre, la diversità biologica di un ecosistema serve a renderlo più stabile e, in un certo qual modo, meglio sfruttabile. È forse l'approccio idealistico, apparentemente fine a se stesso, che fornisce la maggiore enfasi alla conservazione della biodiversità. Infatti, la diversità genetica degli animali è indispensabile per garantire la sopravvivenza e l'equilibrio degli ecosistemi. Tolta dalla propria connotazione naturale, una specie può divenire dannosa, com'è evidente dalla constatazione dei danni provocati da organismi introdotti in aree estranee alla propria distribuzione, come la rana toro o gli scoiattoli grigi già citati.

Se da un lato la crisi della biodiversità è dunque uno dei problemi di maggiore preoccupazione degli ultimi tempi, tanto da farci ritenere di esse-

⁹ E. O. Wilson, *Biofilia*, Mondadori, Milano 1985.

re di fronte alla *sesta estinzione*¹⁰, occorre anche sottolineare come, in realtà, ben poco si sappia della diversità totale. A tutt'oggi, benché molte specie siano al limite dell'estinzione, molte altre sono descritte a un ritmo crescente. Questo si deve a un insieme di fattori. Dopo un periodo di relativo disinteresse per lo studio della sistematica animale, coincisa con l'affermarsi di discipline morfo-funzionali all'inizio del secolo XX (p.e., anatomia comparata, fisiologia, neurologia, ecc.), si assiste tuttora ad un ritorno dell'interesse per le grandi esplorazioni naturalistiche. Ciò coincide peraltro con una maggiore facilità di accesso ad aree lontane e remote, che un tempo potevano essere visitate solo con enormi difficoltà e sacrifici, nonché all'applicazione di metodiche di studio particolarmente approfondite. L'analisi del DNA e l'utilizzo del cosiddetto codice a barre dei viventi¹¹ ha consentito di verificare che la diversità di alcuni gruppi è assai maggiore di quanto ritenuta in passato. Molte specie sono state riconosciute come differenti le une dalle altre sulla base di questi studi, mentre altre sono state scoperte proprio grazie allo studio e all'analisi di aree poco note.

Man mano che il progresso scientifico avanza, ci si rende conto che l'impegno più importante da sostenere nel secolo corrente e in quelli successivi sia quello di giungere ad un vero e proprio catalogo dei viventi. Solo conoscendo meglio le forme di vita e dando loro un nome univoco potremo renderci conto del loro valore intrinseco e, conseguentemente, proteggerle adeguatamente. Vi è, infatti, il rischio che molte specie si estinguano addirittura prima di essere scoperte. Ciò avviene con maggiore facilità proprio ai tropici. Qui alcune specie presentano areali distributivi ristretti, talora limitati da barriere geografiche di difficile apprezzamento. Poi, oltretutto, vivono in aree dove la deforestazione e l'alterazione degli habitat è maggiore e più drammatica che altrove. L'incremento demografico delle popolazioni umane si accompagna spesso ad una distruzione talora sistemica degli ambienti naturali, che non riescono a "reagire" in modo efficace e quindi non riescono a rigenerarsi. Sfortunatamente è assai difficile ottenere fondi di "base" per giungere a visitare sistematicamente aree poco note. Paradossalmente è molto più semplice disporre di fondi per attrezzature e per analisi costose piuttosto che per salari per ricerche e per visitare aree remote, come invece sarebbe assai utile. Ciò è soprattutto vero nei Paesi

¹⁰ Le cosiddette *cinque estinzioni* non sono le uniche che si sono succedute sulla Terra, ma probabilmente sono state le più devastanti. Esse corrispondono a: 1) *estinzione dell'Ordoviciano* (440 milioni di anni fa); 2) *estinzione del Devoniano* (370 milioni di anni fa); 3) *estinzione del Permiano* (250 milioni di anni fa); 4) *estinzione del Triassico* (210 milioni di anni fa); 5) *estinzione del Cretaceo* (circa 65 milioni di anni fa). La quinta ed ultima estinzione è anche quella più famosa, perché è quando gran parte dei dinosauri si sono estinti. Si veda a tale proposito: V. Morell. *La Sesta Estinzione*. National Geographic Italia, 47-63 (1999). Per quanto riguarda il processo di rarefazione degli anfibi contemporanei si veda: D. B. Wake e V. T. Vredenburg. *Are we in the midst of the sixth mass extinction? A view from the world of amphibians*. *Proceeding of the National Academy of Science (PNAS)*, 105 (1) (2008): 11466-11473.

¹¹ M. Vences, M. Thomas, R. M. Bonett e D. R. Vieites. *Deciphering amphibian diversity through DNA barcoding: chances and challenges*. *Philosophical Transactions of the Royal Society London, Ser. B*, 360 (2005): 1859-1868.

emergenti ove vi sarebbe la necessità non solo di procedere allo studio della fauna di aree forestali talora in pericoloso processo di riduzione, ma anche di formare personale specificamente dedito alle ricerche sul campo.

A tal pro mi fa piacere riportare la mia personale esperienza di naturalista e biologo in Madagascar. In questo Paese conduco da circa 20 anni ricerche ed esplorazioni proprio sulla biodiversità degli anfibi e dei rettili. Il Madagascar, infatti, per la sua peculiare storia geologica e paleogeografica ha consentito un'evoluzione a sé stante di un gran numero di specie animali e vegetali. In pratica buona parte degli animali e delle piante che si trovano sulla Grande Isola è endemica, vale a dire non presente altrove, ma esclusiva del Madagascar. Gli anfibi sono qui presenti con 240 specie note, ma recenti ricerche svolte in questi anni hanno portato il mio gruppo di ricerca a prevedere che il numero reale di specie che alla fine sarà possibile attestare per le foreste del Madagascar sarà di almeno 450. Tale numero rende il Madagascar un cosiddetto *hotspot* della biodiversità. Lo stesso vale anche per i lemuri, fino a pochi anni fa noti con 32 specie e oggi, dopo una serie di scoperte e di descrizioni che hanno veramente dell'incredibile, con oltre 100 specie stimate.¹²

Le missioni in Madagascar, realizzate nell'ambito dell'attività di zoologo al Museo Regionale di Scienze Naturali di Torino, hanno rappresentato un'esperienza unica e un modo di porre l'attività di ricerca in primo piano, anche qualora, come nel mio caso, si lavori in un museo naturalistico. Da più parti viene, infatti, riconosciuta la necessità per i musei naturalistici di agire non solo come luoghi di esposizione o di didattica, ma anche come centri di produzione di cultura. D'altra parte è questa la funzione che i musei svolgono da sempre: produrre e documentare cultura e trasmettere l'informazione al pubblico. In pratica si tratta di operare in un contesto che guarda a due culture: quella di ricerca e quella di divulgazione e di formazione¹³.

Grazie all'attività di ricerca e di esplorazione, il Museo di Torino ha potuto riassetarsi sulla sua importante tradizione del passato. Già nel secolo XIX grandi esploratori afferenti al Museo di Torino avevano contribuito ad esplorare il mondo. Ricordo per esempio Filippo de Filippi, fra i primi propugnatori e sostenitori della teoria evolutiva darwiniana in Italia¹⁴, nonché Enrico Festa, vice-direttore onorario del Museo di Zoologia, il quale contribuì a vistare aree sperdute in America Latina e nel Medio Oriente¹⁵. Purtroppo, una gestione sempre più penalizzata da ristrettezze economiche

¹² R. A. Mittermeier, W. R. Konstant, F. Hawkins, E. E. Louis, e O. Langrand. *Lemurs of Madagascar*, 2nd edition, Conservation International, Washington (2006).

¹³ Anonimo. *Museums need two cultures*. *Nature*, 446 (2007): 583.

¹⁴ Si consulti a tale riguardo P. Passerin d'Entrèves, *La cultura scientifica: zoologia ed evolucionismo*, in U. Levra e R. Rocca (a cura di), *Milleottocentoquarantotto. Torino, l'Italia, l'Europa*, Archivio Storico della Città, Torino, pp. 247-258 (1998).

¹⁵ M. G. Peracca. *Viaggio del Dr. Enrico Festa nell'Ecuador e regioni vicine. Rettili ed Anfibi*. Bollettino dei Musei di Zoologia ed Anatomia comparata della R. Università di Torino, 19 (1904): 1-41.

e, spesso, da una visione obsoleta e ristretta dei musei naturalistici impedisce, o quanto meno ostacola, lo sviluppo di queste importanti istituzioni nel nostro Paese. Ritengo sia importante promuovere il raggiungimento di un'adeguata posizione di ricerca e di esplorazione, al passo con i tempi per promuovere, come si è detto, l'esplorazione della biodiversità animale e vegetale, probabilmente il compito che è maggiormente loro proprio e non in assurdo antagonismo con quanto realizzato e promosso in ambiente accademico.

Purtroppo, in Italia, la gestione e l'orientamento dei musei naturalistici, luoghi naturalmente deputati a trasmettere messaggi di scoperta e di meraviglia della biodiversità, ben raramente tiene conto di quest'importante *mission*. La scoperta di nuove specie e la loro descrizione è solo una piccola parte di un processo che riveste ancora un gran fascino non solo scientifico, ma spesso, in una certa qual misura, poetico. Allo stesso tempo però, come è stato sottolineato in diversi contributi recenti su riviste di grande diffusione¹⁶, l'impegno dei musei naturalistici e delle persone che vi operano deve andare nel senso di un'attiva azione anche in campo conservazionistico.¹⁷ Come dire: non solo studiare la natura, ma anche promuoverne una coerente salvaguardia, affinché il secolo corrente non sia solo noto per le estinzioni che, sfortunatamente e inesorabilmente, si verificheranno.

¹⁶ J. McCarter, G. Boge e G. Darlow. *Safeguarding the world's natural treasures*. Science, 294 (2001): 2100-2101.

¹⁷ P. Davis. *Musei e ambiente naturale: il ruolo dei musei di storia naturale nella conservazione della biodiversità*, Clueb, Bologna 2001.

FRANCO PASTRONE

COMPLESSITÀ E SEMPLICITÀ

Il termine complessità ha conosciuto una grande diffusione negli ambienti scientifici in anni recenti, spesso unito ad altri termini più specifici, dando luogo a espressioni ora di moda in molti progetti di ricerca (sistemi complessi, teoria della complessità, ecc.) relativi a campi molto diversi tra di loro, quali la fisica, la biologia, la chimica, l'economia, la sociologia.

Non è facile però dare una definizione precisa e nello stesso tempo chiara del termine, anzi spesso si ricorre a discorsi "complessi" che lasciano nel vago e nell'ambiguo il concetto che si vuole definire.

Se si cerca su di un dizionario, la definizione di complesso è analoga in Italiano (*Vocabolario della Lingua Italiana*, Istituto della Enciclopedia Treccani): "Che risulta dall'unione di più parti o elementi (contr. di semplice)" e in Inglese (*Chambers Dictionary*): "Ciò che è composto da più di una cosa, ovvero di molte parti", mentre il termine contrario "semplice" è definito da "ciò che è costituito da un solo elemento [...]" ovvero, rispettivamente, "ciò che consiste di una cosa o un elemento".

In realtà la complessità non si contrappone alla semplicità, bensì ne rappresenta una estensione naturale. Un esempio di complessità, anche dal punto di vista linguistico, viene dall'introduzione dei numeri complessi, dove l'aggettivo non significa un concetto più complicato di quello dei numeri reali, bensì numero "a due unità", cioè costituito da due parti "semplici", chiaramente definite che vanno a costituire un nuovo tipo di numero.

Un elemento comune, unificante i vari campi in cui questo termine è stato introdotto, può essere enucleato dal tentativo di voler costruire teorie matematiche per sistemi in cui intervengono fenomeni diversi, prima affrontati con modelli e metodi distinti e specifici, e perciò semplici, che contribuiscono alla costruzione di modelli complessi e a loro volta identificano sistemi complessi.

Vi sono però due significati diversi, almeno, che si possono dare a questa affermazione. Il primo e più comune modo di intendere la complessità è legato alla interdisciplinarietà, nel senso che in un dato problema possono concorrere aspetti legati a diverse discipline (chimica, fisica, economia, biologia...) e compito della matematica è allora quello di trovare un linguaggio unificante che consenta una formulazione chiara e rigorosa al fine di poter pervenire a risposte unitarie che si possano poi, eventualmente, frammentare in risposte specifiche per i vari settori. Tornando alla terminologia iniziale, dalla complessità, vista e analizzata nel suo insieme, si può pensare di tornare alla semplicità, cioè alle componenti unitarie.

L'altro significato, che fa riferimento a proprietà "interne" ad un sistema (qualunque fenomeno questo sistema voglia descrivere), è invece correlato a fenomeni in cui intervengano effetti di multiscala, cioè effetti legati a proprietà che si esplicano a livelli di scala diversi. Non vi è contrapposizione tra le due visioni, anzi entrambe possono concorrere a una migliore definizione dei problemi.

Si tratta di riuscire a stabilire una formulazione che tenga conto ad uno stesso "livello" dei fenomeni che avvengono a livelli diversi, ma con interazioni reciproche che portano a esiti non descrivibili da modelli semplici, che cioè tengano conto separatamente solo dei singoli livelli di scala.

Occorre ricordare che si ha una terza accezione per il termine complessità ed è la complessità nel senso informatico. Devo alla Prof.ssa S. Ronchi della Rocca questi brevi richiami sulla complessità informatica.

La base è nella matematica (come sempre), e nella nozione di calcolabilità. La complessità computazionale associa alla nozione di "calcolabile" la nozione di "misura delle risorse, in tempo e spazio, necessarie per il calcolo". La misura viene data come una funzione che descrive la sua dipendenza dalla dimensione dei dati. Poiché una funzione può essere calcolata con diversi algoritmi, la complessità è un attributo di un algoritmo, più che di una funzione. Gli algoritmi con complessità cosiddetta polinomiale sono detti trattabili, in contrasto con quelli di complessità detta esponenziale che sono nella realtà improponibili (intrattabili), perché le risorse necessarie crescono troppo al crescere dei dati. Esiste anche la nozione di complessità di un problema che può significare tanto la complessità dell'algoritmo che risolve il problema, quanto la complessità per poter trovare un algoritmo che risolva il problema. Un testo classico è: Papadimitriou, *Computational Complexity*, Add. Wesley, 1994.

Tornando alla complessità nella seconda accezione (effetti di multiscala), si può fare un esempio in economia: sono noti e diffusi da tempo modelli microeconomici, macroeconomici, o a livelli di scala intermedi. Ben diversi sono i problemi economici e finanziari a livello di famiglia, di piccola attività artigianale, di piccola azienda, di media azienda, di grande

multinazionale, per non parlare di economia a livello di amministrazioni locali, nazionali, sovranazionali.

D'altro canto è banalmente ovvio che effetti economici previsti per macrosistemi hanno notevoli ricadute su microsistemi: politiche monetarie stabilite a livello mondiale possono provocare in singole nazioni effetti inflazionistici o deflazionistici con successive conseguenze positive o negative a tutti i livelli inferiori.

Reciprocamente comportamenti di microscala, non individualmente isolati ma in qualche modo co-operanti, possono avere effetti rilevabili anche a livello di macroscala, e non sempre metodi di analisi di tipo statistico, con il conseguente effetto di omogeneizzazione, riescono a dar conto dei fenomeni complessi in atto né a consentire di fare previsioni attendibili, né a breve né a medio termine.

Sarebbe interessante osservare che anche dal punto di vista temporale vi sono scale diverse e l'introduzione di queste scale temporali rende i problemi ancora più complessi, sia dal punto di vista del modello che delle difficoltà tecniche che si incontrano nell'affrontare questi tipi di problemi.

In entrambi i casi cui si è fatto cenno, interazione tra fenomeni descrivibili da discipline diversi oppure effetti di multiscala, si cerca di operare nel senso contrario a quello seguito nel modellare i fenomeni: di solito si cerca infatti di spezzettare i problemi nelle loro componenti più piccole al fine di semplificare al massimo l'analisi. Molto più difficile è rimettere assieme i pezzi, cioè ricostruire la complessità dalla semplicità.

L'approccio più attuale dovrebbe essere quello di studiare il fenomeno nella sua interezza, nella sua complessità, anche se con questa affermazione non si vuole dire che bisogna ogni volta ricorrere a una visione olistica, totale del mondo nel suo insieme, rischiando di sconfinare nella metafisica, disciplina di alto profilo ma estranea alla scienza quale si intende ora.

Si tratta di riuscire a individuare i principali fattori di complessità e trattare il problema specifico in modo unitario, cercando di mettere in evidenza gli effetti di interazione tra questi fattori, effetti che non sono in generale rilevabili con una analisi frammentata di modelli semplici indipendenti.

Si osservi ancora che semplicità e complessità non sono necessariamente correlate a facilità di risoluzione o a complicazioni di calcolo: non necessariamente complesso significa complicato. È ovvio che problemi complessi possono richiedere tecniche risolutive complicate, ma non sempre più complicate di quelle usate per risolvere problemi semplici, nel senso qui definito.

Ad esempio, l'ultimo teorema di Fermat o la mappa quadratica di Mandelbrot: $z_{n+1} = z_n^2 + c$, con c, z_n, z_{n+1} numeri complessi, sono problemi "semplici", e anche di semplice enunciato e comprensione, ma hanno dato luogo a situazioni molto complicate, tanto dal punto di vista dello studio e della risoluzione di questi problemi, quanto a esiti ed evoluzioni "non

semplici” come la funzione zeta di Riemann o la teoria dei frattali.

Anche la mappa quadratica, in campo reale, $x_{n+1} = c - x_n^2$ porta a una situazione non semplice quale quella descritta dai diagrammi di Feigenbaum, ma in questo caso la via è nella direzione della complessità, perché si entra nel dominio della teoria delle biforcazioni e del caos deterministico.

La transizione al caos, si noti, dipende dai cosiddetti numeri di Feigenbaum che non dipendono dal tipo di algoritmo usato, ma hanno un carattere più universale, legato al tipo di biforcazione, secondo una classificazione astratta.

Gli algoritmi ricorsivi sono un tipico esempio di modelli semplici in grado di descrivere strutture complesse e, variando scale e fenomeni presi in esame, originano una specie di zoo matematico, popolato da cavallucci marini e uragani, lampi e fulmini a zig-zag, macchie di leopardo e strisce di zebre, fino a evidenziare la necessità di introdurre modelli a loro volta complessi che partano dall’alto, cioè da strutture complesse da studiare nelle loro interezza.

Come si è visto da questi esempi, semplici relazioni ricorsive non lineari, la teoria delle biforcazioni, il loro equivalente geometrico della teoria delle catastrofi, la teoria del caos hanno stretti legami con la complessità.

In altri termini, un aspetto strutturalmente connesso con la complessità è la non linearità. Non bastano più modelli lineari, caratterizzati da idee quali la proporzionalità tra causa ed effetto, il principio di sovrapposizione lineare, con le note conseguenze rilevanti quali il concetto di buona posizione dei problemi e la relativa possibilità di dimostrare ogni volta teoremi di esistenza, unicità e dipendenza continua dai dati delle soluzioni.

In tutti i casi in cui si ha a che fare con strutture complesse gli aspetti non lineari non possono essere trascurati e comportano effetti rilevanti, non eludibili, sia a livello di previsione teorica (non unicità della soluzione, sensibilità ai dati iniziali, biforcazioni e situazioni critiche) che a livello sperimentale o, se si vuole, nella realtà fenomenologica: basti pensare ai cedimenti di strutture o a fenomeni di *buckling* dovuti alla combinazione di non linearità con effetti di scala, come nel caso di distribuzioni di imperfezioni microscopiche tipiche della teoria delle dislocazioni o dei microcracks. I fenomeni di *buckling* sono tipici di strutture quali colonne, travi, volte di edifici soggetti a carichi diversi, vi sono dei valori critici dei carichi (la neve sul tetto di un hangar, il peso dei piani superiori su pilastri in cemento armato o putrelle di acciaio) oltre i quali la struttura subisce un piegamento oltre i limiti di tolleranza e questo può portare a cedimenti improvvisi e catastrofici, come nel caso recente delle torri gemelle a New York: a causa della temperatura elevata il coefficiente di rigidità flessionale, cioè la capacità dei pilastri di reggere il carico dei piani superiori è rapidamente diminuito, il peso della parte superiore dell’edificio ha superato il valore critico di sostegno, i pilastri si sono curvati e l’intero edificio è crol-

lato.

In tutti i settori fin ora ricordati questi aspetti sono presenti a livello immediatamente riconoscibile: gli effetti di microscala di batteri e virus provocano ripercussioni ben note a livello di macroorganismi così come il comportamento di operatori di borsa a livello “microscopico”, cioè piccoli risparmiatori e investitori, può avere notevoli ripercussioni sull’andamento del mercato azionario, dopo un innesco di tendenza dovuto a macrooperatori. La crescita impetuosa della Borsa per un certo periodo nel recente passato è stata certo innescata da manovre finanziarie e speculative (la ben nota bolla speculativa) a livello macroeconomico, ma questo andamento ha influenzato fortemente i piccoli operatori che, a loro volta, hanno avuto una influenza crescente e molto forte nel successivo andamento borsistico.

Questo comportamento non è stato solo conseguenza di analisi finanziarie più o meno sofisticate, promosse e gestite da società di dimensione di scala più grande e che talora suggerivano anche maggiore prudenza negli investimenti, ma a una notevole componente di carattere psicologico, come è stato messo in luce da L. Peccati anche dal punto di vista di modello matematico (si vedano vari articoli apparsi negli atti del VIII *Meeting of the Euro Working Group on Financial Modelling*, Gieten, Belgium, 1990, ad es., Ferrari L., Luciano E., Peccati L., *Institutionally heterogeneous agents in an imitative stock-market*).

È un chiaro esempio di sistema complesso, dove convergono sia elementi di scala che fenomenologie molto diverse, quali l’economia, la finanza, la sociologia, la psicologia, caratterizzate da metodologie di analisi e di modello piuttosto distanti tra loro.

Va chiarito come l’uso accorto del linguaggio possa indurre un notevole spazio pubblicitario per alcune discipline a livello di informazione non specialistica.

Termini come “catastrofi”, “caos”, “morfogenesi” e altri simili possono avere un impatto ben maggiore su un pubblico vasto che non termini più tecnici quali “singolarità di varietà differenziabili”, “evoluzione di soluzioni di sistemi non lineari”, “sensitività ai dati iniziali e strutturali”, ecc.

Mi pare ancora opportuno notare come in larga misura si ritenga che queste teorie abbiano come riferimento modellistico la teoria dei sistemi dinamici, il che è solo in parte vero, anzi i sistemi dinamici rappresentano una visione piuttosto restrittiva della teoria dei sistemi complessi.

Come prima precisazione di carattere generale, che è anche, ma non solo, di tipo linguistico, vorrei ricordare che per sistema dinamico si intende un sistema di equazioni differenziali del primo ordine in forma normale del tipo $dx^i / dt = f^i(x^h, t)$, $i, h = 1, 2, \dots, n$, che viene usato per costruire modelli validi per ampie classi di fenomeni, con l’esclusione però di classi almeno altrettanto ampie, quali quelli descrivibili dalla Meccanica dei Continui nelle sua varie accezioni (solidi, fluidi, gas), in casi quali i materiali con memoria, popolazioni con fattori ereditari, crescita di tessuti bio-

logici, evoluzione di cellule cancerogene, la dinamica della diffusione, per non parlare dei modelli economici, dove la struttura matematica fa riferimento a equazioni alle derivate parziali, equazioni integrali, integro-differenziali, funzionali in generale.

Un caso di notevole importanza è quello dello studio dei materiali usati nella tecnologia contemporanea che sono spesso caratterizzati dalla loro struttura complessa per poter soddisfare le molteplici richieste di utilizzo. Si tratta di diversi tipi di materiali, quali i solidi policristallini, le ceramiche di materiali compositi, le leghe, i materiali granulari, certi tipi di tessuti “non tessuti”, ecc.

Spesso occorre tenere conto anche degli effetti dei danni subiti, nel senso che tali materiali devono essere utilizzabili anche in presenza di microdanni.

Tutto ciò è legato all’esistenza di spazi di scale diverse intrinseche, come una struttura cristallina periodica, le dimensioni dei cristalli o dei granuli, la distanze tra le micro imperfezioni, nel caso di danneggiamenti microscopici.

La teoria classica dei continui presuppone una certa regolarità strutturale mentre questi tipi di materiali contengono irregolarità, con una o più scale interne, e così si parla anche di materiali con microstruttura, anche se il termine “micro” si riferisce a scale che sono di ordine di grandezza maggiori del livello atomico o molecolare (si parla talora anche di nanostrutture o di mesostrutture, dove l’ordine di grandezza cresce da nano a micro a meso). Chiaramente il comportamento dinamico di tali materiali non può essere spiegato con la teoria classica della meccanica dei continui, anche se il quadro di riferimento metodologico resta lo stesso, nel senso che non si fa ricorso a teorie quantistiche o a modelli del tipo termodinamico statistico.

Un’altra caratteristica di questi materiali è quello di presentare spesso fenomeni di deformazioni molto intense e che si realizzano ad alta velocità e la possibilità di avere informazioni sulla struttura interna dall’analisi della propagazione di onde (non lineari).

I punti fondamentali di una teoria di questo tipo sono allora: un modello che tenga conto delle scale interne; una struttura gerarchica delle onde, ovvero delle perturbazioni che si possono propagare in questi mezzi, dovuta alle diverse scale; legami sforzo-deformazione non lineari, per tener conto degli effetti di deformazioni “grandi”.

Gli effetti combinati della non linearità, della dispersione e della dissipazione possono portare alla possibilità di rilevare onde di tipo solitario (i celebri solitoni), con diverse possibilità di forme d’onda, ma caratterizzati dalla proprietà di mantenere forma e ampiezza costante, come risultato della competizione fra le tre caratteristiche dette, grande velocità di propagazione per tempi lunghi.

Quando tali onde si formano su grandi superfici marine come gli oceani sono a noi note con il nome di onde anomale, in tempi più lontani, quando il transatlantico Andrea Doria fu spazzato in pieno Atlantico da un'onda di questo tipo, o, più recentemente, con il nome più esotico, ma altrettanto catastrofico, di tsunami. Quando invece prevalga, ad esempio, la dissipazione si avrà decadimento dell'ampiezza, mentre la nonlinearità può essere responsabile di un'amplificazione dell'onda e la microstruttura può avere effetti dispersivi, ma la situazione è certamente complessa, come messo bene in luce da J. Engelbrecht, *Qualitative aspects of nonlinear wave motion: Complexity and simplicity*, ASME Book No AMR 135, 1993, pp. 518, dove si trova anche una estesa bibliografia.

La teoria della complessità si pone come obiettivo quello di organizzare una sorta di integrazione tra discipline diverse per affrontare e risolvere problemi che non possono essere affrontati e risolti sulla base di una sola competenza di settore e neppure da competenze diverse che operino separatamente.

La sfida per la matematica è di riuscire a trovare linguaggi universali unificanti, nuove grammatiche e sintassi che consentano di integrare aspetti diversi di fenomeni di sempre maggiore importanza a livello tanto teorico quanto applicativo. Una richiesta in questo senso è stata fatta, tra gli altri, nel libro di C. S. Bertuglia e F. Vaio, *Non linearità, caos, complessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, dove gli autori cercano di dare una definizione di complessità, a partire da problemi fisici, passando attraverso i modelli di popolazioni interagenti, la mappa logistica, i processi economici e la sociologia. Dai tentativi di formalizzare modelli per poter fare previsioni nei diversi campi, specie questi ultimi, emerge la "necessità di una matematica della (o per la) complessità". Viene anche ripresa una definizione della cosiddetta complessità adattiva: "Un sistema complesso adattivo è un sistema aperto, formato da numerosi elementi che interagiscono fra loro in modo non lineare e che costituiscono un'entità unica, organizzata e dinamica, capace di evolversi e adattarsi all'ambiente" (da A. Gandolfi, *Formicai, imperi e cervelli*, Bollati Boringhieri, Torino 1999). Si tratta di una definizione ampia, non tale però da coprire tutta la casistica possibile.

In tale ambito si può introdurre anche la scienza del management come scienza della complessità, essendo le interazioni tra impresa e mondo esterno certamente non lineari ed entrambi i sistemi delle strutture complesse adattive, cioè tali da saper evolvere in base alla reciproca interazione, con meccanismi di *feed back*, di autoorganizzazione, di evoluzione continua. Le previsioni su tempi lunghi diventano però impossibili e si devono introdurre nei modelli caratteristiche come la flessibilità e l'adattabilità, senza che per ora la matematica sappia fornire un linguaggio che tenga conto di tali concetti.

Citando ancora Bertuglia e Vaio, "potremmo dire, allora, che la complessità appare come quella proprietà di un sistema reale che si manifesta

nel fatto che nessun sistema formale è adeguato per descrivere (per catturare) tutte le proprietà del sistema reale stesso e tutti gli aspetti della sua dinamica". Si arriva così a una visione estrema del concetto di complessità, come impossibilità di descrizione formale di un sistema complesso. In tal caso non è pensabile di poter sviluppare una nuova matematica che ci fornisca una visione unitaria e nello stesso tempo operativa. Vorrei però ricordare come un modello matematico non pretenda mai di essere in grado di descrivere un fenomeno, anche semplice, in tutti i suoi aspetti, anzi spesso ci si accontenta di trovare risposte parziali ma utilizzabili nella pratica.

In tal senso, se "l'organizzazione quindi di sistemi complessi con le possibili applicazioni in infiniti settori produttivi è la grande sfida della complessità", la capacità dei matematici di adattare, costruire e inventare metafore che consentano di unificare linguaggi e fornire strumenti di analisi utili a risolvere i problemi posti è la sfida nella sfida. Si tratta di una sfida per certi versi vitale, forse unica possibilità per la matematica di essere fonte di sviluppi futuri di grande respiro, evitando il rischio di chiudersi in se stessa, come già in parte accade, in una sorta di Castalia, in una società però in cui il gioco delle perle di vetro non è un grande evento culturale, centrale nella vita di quel Paese, ma un'attività per pochi isolati giocatori, i cui scopi ed esiti sfuggono alla conoscenza della società che li circonda.

Pur dietro grandi attestati di riconoscimento della importanza della matematica in ogni aspetto del mondo scientifico e tecnologico, nulla viene fatto per migliorare la qualità e la quantità di matematica nelle scuole, anzi si riduce il suo ruolo a quello di semplice ancella, cioè di fornitrice di strumenti, i più semplici possibili, e non di idee, semplici e complesse che siano.

Il problema è certamente complesso (qualunque significato si voglia dare a questa parola) e solo una visione unitaria di questa complessità può far sperare che si arrivi alle soluzioni corrette del problema, senza transizioni al caos, ancorché deterministico, ma nel modo rigoroso, chiaro e logico così caro ai matematici.

ROSANNA CARAMIELLO

BIODIVERSITÀ: I MILLE PROBLEMI DI UNA GRANDE RISORSA

Gli organismi viventi nel loro insieme costituiscono un complesso sistema in cui si susseguono nascite, morti e rinnovamenti, eventi che si realizzano sempre in stretta relazione con l'ambiente nel quale ciascun organismo compie il proprio ciclo biologico.

L'interdipendenza organismo-ambiente sin dalle origini della vita, che si fa risalire all'Archeano circa 3,8 miliardi di anni fa, ha condizionato il succedersi di innumerevoli forme animali, vegetali e microbiche, fino all'assetto attuale. I fossili restituiscono la testimonianza, parziale, delle forme di vita delle epoche più lontane, mentre l'insieme degli organismi viventi del presente costituisce quel patrimonio di valore inestimabile sintetizzato nel termine di biodiversità.

La recente attenzione per la sua conservazione è stata certamente stimolata da considerazioni di tipo economico, a cui sono seguite motivazioni di carattere ambientale ed etico, legate alla percezione della fragilità di molti ambienti naturali. Tali presupposti hanno stimolato i governi della maggior parte delle nazioni a ricercare contatti "politici" che sono sfociati nella convocazione, negli ultimi decenni, di Conferenze internazionali durante le quali sono state sottoscritte varie Convenzioni che, coinvolgendo un elevato numero di Paesi e avendo come parte firmataria l'ONU, hanno assunto una valenza "globale". Accanto ad esse e a loro integrazione sono state elaborate altre Convenzioni che tendono a risolvere problemi locali di conservazione e che, di conseguenza, sono sottoscritte solo dai Paesi che ricadono nell'area interessata.

Una delle prime Conferenze di ampio respiro è la ben nota Conferenza di Stoccolma che già nel 1972 sancì alcuni principi fondamentali tra i quali, di particolare rilievo, quello secondo cui le risorse naturali della Terra, incluse l'aria, l'acqua, la flora, la fauna e il sistema ecologico naturale, devono essere salvaguardate a beneficio delle generazioni presenti e future.

Nella dichiarazione finale si ribadiva la responsabilità dell'uomo per la salvaguardia e l'amministrazione saggia della vita selvatica e del suo habitat, messi in pericolo da un elevato numero di fattori avversi, troppo spesso legati all'impatto antropico.

Uno dei risultati della Conferenza di Stoccolma fu la costituzione dell'UNEP (United Nations Environmental Programme), un organismo dell'ONU con vari compiti fra cui quelli di indirizzare la coscienza mondiale sul problema ambientale, di coordinare le politiche delle varie agenzie delle Nazioni Unite e dei singoli Governi, le azioni delle comunità scientifiche ed economiche e delle associazioni ambientaliste.

Altre Convenzioni si sono susseguite con intenti specifici: fra queste merita un particolare cenno quella di Washington del 1973 che diede l'avvio alla CITES (Convention on International Trade in Endangered Species for wild flora and fauna) per la regolamentazione del commercio internazionale delle specie di fauna e flora selvatiche minacciate di estinzione, alla quale inizialmente aderivano solo una ventina di Paesi, diventati oggi più di 180.

Altro importante momento di riflessione e di proposta è stata la conferenza di Rio de Janeiro del 1992: uno degli obiettivi dichiarati era, ancora una volta, la costruzione di uno schema di azione per portare l'economia mondiale su un percorso di sviluppo che però non depauperasse le risorse ambientali.

Dai lavori della Conferenza emersero alcuni documenti fra cui la Convention on Biological Diversity, che proponeva un approccio globale, ecosistemico, verso la protezione, e l'Agenda 21, documento esplicativo della teoria dello sviluppo sostenibile, che illustrava gli impegni necessari per trasformare le dichiarazioni in principi guida.

Nell'articolo 2 della Convention, la biodiversità veniva definita come “[...] variabilità tra gli organismi viventi provenienti da tutti gli ambienti inclusi, *inter alia*, gli ecosistemi terrestri, marini e acquatici di ogni tipo e i complessi ecologici di cui essi fanno parte; ciò include la diversità nell'ambito delle specie, la diversità fra le specie e la diversità degli ecosistemi”. L'ultima parte della definizione mette chiaramente l'accento sui diversi livelli di complessità strutturale dei “sistemi” sui quali è necessario agire.

Si stima che sulla terra siano oggi presenti circa 1,4 milioni di specie, tenendo conto solo degli animali e dei vegetali, e un numero di ecosistemi estremamente elevato e non ancora quantificato.

Il numero delle entità da ascrivere ai microrganismi è molto maggiore rispetto a quello di piante ed animali, e tutti gli studiosi concordano nel ritenerlo ad oggi fortemente sottostimato. La loro importanza nell'economia del mondo vivente è immensa: basti pensare, come esempio, all'azione dei batteri e dei funghi che intervengono nelle varie fasi di decomposizione dei materiali organici e inorganici presenti nel suolo, determinando con la loro azione la disponibilità dei nutrienti per le piante, oppure all'influenza dei

patogeni e dei simbiotici radicali sulla composizione floristica di una cenosi. Anche queste comunità risultano a rischio, soprattutto a causa dell'inquinamento che coinvolge suolo, aria ed acqua: a questo proposito il Centro "E. Maiorana" di Erice ha chiesto di inserire fra le 62 emergenze planetarie la conservazione della biodiversità microbica, individuando in questa componente del suolo una vera e propria riserva di geni di cui oggi si conosce una frazione piccolissima, pari allo 0,1%.

È ormai chiaro quindi che la biodiversità, oltre a rappresentare di per sé una ricchezza per il pianeta, riveste un ruolo ecologico fondamentale, essendo in grado di garantire la conservazione della capacità di autoregolazione degli ecosistemi.

La Convenzione di Rio de Janeiro enunciava, fra gli obiettivi primari da raggiungere, anche l'uso durevole delle componenti degli ecosistemi e la distribuzione giusta ed equa dei benefici derivanti dall'utilizzo delle risorse: comprendeva quindi temi trasversali tra cui, accanto alla strategia globale per fermare la perdita di biodiversità, spicca il concetto di sostenibilità dello sfruttamento.

Nei progetti di conservazione non si può infatti non tener conto delle esigenze di impiego delle risorse biologiche da parte dell'uomo, anche se è riconosciuto come il primo agente responsabile delle modificazioni che stanno acquistando proporzioni e rapidità mai registrate prima.

Il corretto impiego delle risorse è definito "uso sostenibile" e nel già citato Articolo 2 era indicato come "[...] l'utilizzo delle componenti della diversità biologica in un modo e ad un livello che non portino al declino a lungo termine della diversità biologica, quindi mantenendo la sua capacità di incontrare le necessità e le aspirazioni delle generazioni presenti e future".

Si tratta di una definizione condivisibile e piena di buon senso: nessuno ammetterebbe mai di devastare volontariamente il pianeta e di non tener conto di ciò che verrà lasciato a figli e nipoti. Ma per conservare ciò che oggi abbiamo, e che rappresenta ormai solo una parte del patrimonio naturale presente pochi secoli fa, occorre mettere in campo una serie di competenze scientifiche, che ne garantiscano la conoscenza, e di norme giuridiche e politiche, che indichino le necessarie sinergie di raccolta delle informazioni e di pianificazione degli interventi di salvaguardia a livello nazionale e, soprattutto, sovranazionale.

Nel 1988 l'inglese Norman Myers individuò in diverse aree del mondo ben 25 ecoregioni (oggi salite a 34) nelle quali si concentra il più elevato numero di organismi in uno scenario fortemente depauperato, fino al 75%, dei rispettivi habitat naturali: denominò queste zone *hotspots* o punti caldi e il nostro Mediterraneo è una di esse. Al di là di queste situazioni estreme si può però affermare che situazioni di rischio sono frequenti e distribuite in tutti gli ambienti.

L'individuazione delle criticità ha indotto a realizzare il censimento delle specie e degli habitat, a istituire Parchi nazionali, Parchi naturali regionali e

interregionali, riserve naturali e zone protette di varia natura, in cui operare per la conservazione, il mantenimento e la ricostituzione *in situ* di popolazioni vitali nel loro ambiente naturale o, nel caso di specie domestiche e coltivate, nell'ambiente in cui hanno sviluppato le loro proprietà caratteristiche.

Si è anche utilizzata la conservazione *ex situ* di elementi costitutivi della diversità biologica fuori dal loro ambiente naturale; questa pratica si affianca a quella *in situ* e diventa indispensabile quando le specie sono ancora più seriamente minacciate oppure quando il numero di individui in natura è ormai tanto ridotto da far disperare nella sopravvivenza del *taxon*.

Tale tipo di conservazione è in grado di fornire materiale per la ricerca e spesso anche per l'industria senza ulteriore rischio per le popolazioni naturali; di garantire popolazioni di riserva da utilizzare per reintroduzione e ripopolamento o per il recupero e la riqualificazione di habitat e di assicurare un patrimonio genetico per i bisogni futuri.

All'attività *ex situ* contribuiscono centri di studio come gli Orti Botanici, che svolgono ricerche di sistematica e provvedono alla creazione e mantenimento di inventari, e le banche del germoplasma, che conservano semi e possono produrre collezioni di tessuti *in vitro*. Le tecnologie *in vitro* forniscono metodi moderni di conservazione: uno di essi, la crioconservazione, è oggi uno degli strumenti utilizzati per la costituzione di banche di geni per lo scambio a livello internazionale.

L'esperienza maturata nei campi della tassonomia e della propagazione e la disponibilità di collezioni di tessuti contribuiscono all'avvio di piani di recupero e gestione di *taxa* minacciati, al restauro e alla creazione di habitat e alla descrizione di modelli di variazione inter- e intra- specifici.

Il concetto di uso sostenibile delle risorse riguarda, come già detto, l'impatto antropico sia nei confronti degli ambienti naturali, che ne risentono tanto in modo indiretto (ad esempio per l'effetto delle modificazioni indotte dalle attività umane sul clima), quanto in modo diretto (ad esempio a causa di interventi di deforestazione su larga scala), sia in aree di sfruttamento vero e proprio come pascoli, boschi e campi.

Prima degli anni Cinquanta del Novecento, gli ambienti rurali conservavano una grande varietà di specie, il cui mantenimento era favorito dall'agricoltura non intensiva e da uno sfruttamento differenziato del territorio che manteneva un mosaico di ambienti diversi.

Nella seconda metà del secolo l'aumento delle superfici urbanizzate, il maggiore sviluppo dell'agricoltura intensiva, favorita dalla meccanizzazione, determinò, insieme all'abbandono dei terreni marginali, una forte diminuzione della parcellizzazione del territorio con conseguente riduzione sia della biodiversità naturale sia delle specie e delle cultivar utilizzate, la cui scelta è operata in funzione della resa produttiva e dell'uniformità del prodotto come richiesto dal mercato.

Un significativo esempio di questa riduzione si ottiene dal confronto fra la ricchezza varietale propria della frutticoltura europea della fine del XIX

secolo, alla quale contribuivano selezioni locali affiancate da cultivar provenienti da vari Paesi, e la situazione attuale in cui, a seguito della progressiva sostituzione degli antichi fruttiferi, si sono affermate poche selezioni, spesso di origine extraeuropea, che presentano caratteristiche tali da ottimizzarne la commercializzazione, talvolta a scapito della qualità.

La denuncia del mondo scientifico si è concretizzata in un certo numero di progetti volti alla identificazione e alla raccolta di centinaia di cultivar a rischio di estinzione. Tale ricerca e la loro riproposizione sul mercato non rappresenta solo una moda, dal momento che molte di esse, oltre a pregevoli caratteri organolettici, presentano caratteristiche fisiologiche positive (particolare resistenza ai geli tardivi; scarsa sensibilità all'attacco di crittogame o insetti; lunga conservabilità...) tali da consigliarne l'impiego nelle colture biologiche.

Negli anni Novanta le politiche agricole in molti Stati recepirono almeno in parte i principi espressi nella Conferenza di Rio de Janeiro, ma la perdita globale di biodiversità non si è arrestata: secondo stime recenti le specie animali e vegetali oggi in pericolo nel mondo sono 18 mila contro le 11 mila del 1996.

Nell'enunciato della Conferenza di Rio era anche sottolineata la necessità che si realizzasse una “[...] distribuzione giusta ed equa dei benefici derivanti dall'utilizzo delle risorse”.

Sono molte le voci che sostengono che il giro d'affari legato all'acquisizione di “risorse genetiche” da parte di enti ed industrie a spese della biodiversità di Paesi del Sud del mondo, ancora ricchi di questo tipo di risorse ma caratterizzati da un elevato grado di povertà e di arretratezza, sia enormemente alto e non preveda un ritorno proporzionale alle popolazioni locali. L'ampiezza e la spregiudicatezza del fenomeno viene definita “biopirateria”, termine che indica in modo sintetico l'utilizzo delle risorse naturali mediante sistemi di proprietà intellettuale costruiti in modo da legittimare il possesso ed il controllo unilaterale delle risorse acquisite e sottratte a culture non industrializzate. Tutto ciò in contrasto con la distribuzione “giusta ed equa” prima enunciata.

Nella più recente Conferenza, tenutasi a Bonn nel maggio 2008, molti economisti hanno posto l'accento sull'importanza economica della biodiversità non solo per i Paesi più poveri. Secondo Sukhdev, se l'andamento del fenomeno, che non può essere disgiunto dall'effetto dovuto alle variazioni climatiche sintetizzate nel rapporto Stern, non verrà modificato, la perdita di ecosistemi prevista per il 2050 porterebbe ad un calo della crescita pari al 6% del prodotto sociale nel mondo.

È speranza comune che nella prossima Conferenza, che si terrà a Nagoya in Giappone nel 2010, le relazioni presentate dagli esperti mostrino che i diversi Paesi ed i loro Governi hanno finalmente capito l'importanza scientifica ed economica della salvaguardia della risorsa biodiversità a livello mondiale.



La Sala dei Mappamondi dell'Accademia delle Scienze di Torino

LIVIA GIACARDI

LA CORTE SABAUDA E IL RINNOVAMENTO
DELLA RICERCA SCIENTIFICA IN PIEMONTE
NELLA PRIMA METÀ DELL'OTTOCENTO¹

La dominazione francese e la valorizzazione istituzionale delle scienze.

Il 9 dicembre 1798 il re Carlo Emanuele IV e la sua famiglia lasciavano mestamente Torino per trasferirsi in Sardegna. Quella partenza in una scura sera di pioggia e di neve segnava la fine di un'epoca. I Francesi e la neonata repubblica furono accolti con entusiasmo dai repubblicani che vi riponevano grandi speranze, ma l'euforia rivoluzionaria fu di breve durata. Dopo l'effimera parentesi dell'occupazione austro-russa iniziata nel maggio del 1799, i Francesi fecero ritorno in Torino il 14 giugno del 1800 in seguito alla vittoria di Napoleone a Marengo e, nel 1802, il Piemonte veniva annesso alla Francia.

È oramai generalmente riconosciuta la valenza innovatrice dell'età napoleonica in Italia sul piano economico, politico e culturale. Si è parlato in proposito di "modernizzazione passiva", cioè imposta dall'esterno, in contrapposizione alla "modernizzazione attiva" dell'età cavouriana². Se si guarda tuttavia il settore scientifico, si deve prendere atto dell'attività di un gruppo di scienziati che seppero con tenacia portare avanti tanto la ricerca pura quanto quella applicata facendo tesoro delle conquiste della scuola francese. Nello stesso tempo occorre sottolineare l'importante funzione di alcuni esponenti della classe dirigente subalpina, in particolare Prospero Balbo, che seppero valorizzare le tradizioni locali all'interno dell'innovazione proposta dai Francesi. Pur avendo intrapreso gli studi giuridici, Balbo

¹ Questo articolo è una versione ridotta del saggio scritto per la mostra, in corso di realizzazione, *Una Corte, tante storie. Libri, immagini, musica da Emanuele Filiberto all'Unità d'Italia*, saggio che è affiancato da schede sui principali testi scientifici citati corredate di una bibliografia aggiornata, cui si rimanda.

² Cf. U. Levra, *Da una modernizzazione passiva a una modernizzazione attiva*, in *Storia di Torino*, VI, *La città nel Risorgimento (1798-1864)*, Einaudi, Torino 2000, pp. XXI-CLX.

manifestò fin da ragazzo spiccati interessi per la fisica e la matematica che, maturati sotto la guida di Giambattista Beccaria, restarono costanti per tutta la vita influenzando le sue scelte politiche. Nominato da Napoleone rettore dell'Ateneo torinese nel 1805, cercò di realizzare “un’abile mediazione tra la spinta alla centralizzazione e all’omologazione ad un modello unico, proveniente da Parigi e la tendenza a conservare, migliorandoli gli aspetti più validi del sistema scolastico piemontese di antico regime”.³ Nello stesso tempo non mancò di incoraggiare la ricerca scientifica e di favorire una proficua interazione fra intellettuali e potere. Passando attraverso ben tre diversi regimi politici, dagli ultimi anni dell’*Ancien Régime* fino al regno di Carlo Alberto, Balbo costituisce, come è stato ben evidenziato dagli storici, un elemento di continuità sulla linea di un programma moderato di riforma.

A fine Settecento la ricerca nel settore delle scienze matematiche attraversava una fase di stagnazione come rilevava anche il Consiglio dell’istruzione pubblica il 2 messidoro dell’anno X (21 giugno 1801).⁴ A determinare questo stato di cose confluivano vari fattori. La partenza da Torino di Joseph Louis Lagrange (1736-1813) nel 1766 aveva lasciato un vuoto difficilmente colmabile: con il suo prestigio personale, egli aveva costituito per la neonata Società Privata Torinese, futura Accademia delle scienze di Torino, un forte polo di attrazione internazionale ottenendo la collaborazione dei maggiori matematici dell’epoca (Laplace, Euler, d’Alembert, Condorcet, Monge...). Inoltre, a causa degli eventi bellici e politici, l’Accademia delle scienze era stata costretta a interrompere le sue adunanze periodiche e dal 1792 al 1801 non pubblicò più i *Mémoires*. Le Regie Scuole Teoriche e Pratiche d’Artiglieria e Fortificazione di Torino, da cui erano usciti scienziati e tecnici di valore quali François Daviet de Foncenex, Carlo Antonio Napione e Spirito Benedetto Nicolis di Robilant, avevano sospeso le attività nel maggio 1799, pochi mesi dopo l’occupazione del capoluogo subalpino da parte delle truppe francesi. L’università era stata chiusa allo scoppiare delle ostilità con la Francia, riaperta nel dicembre del 1798 per decreto del governo provvisorio, nuovamente chiusa durante l’occupazione austro-russa e finalmente riattivata dopo la vittoria di Marengo.

Nel 1803 l’Accademia delle scienze riprese le pubblicazioni periodiche con il nome di *Mémoires de l’Académie des sciences, de Littérature et Beaux Arts de Turin* conformemente alla nuova suddivisione in due classi e, nel 1805, ottenne il titolo di *Impériale* da Napoleone Bonaparte che si auto-proclamò presidente perpetuo. Se però si scorrono i quindici volumi dei *Mémoires* apparsi a cavallo del secolo e i *Mémoires historiques* e le *Notices*

³ G. P. Romagnani, *Prospero Balbo intellettuale e uomo di Stato (1762-1837)*, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 2 voll., Torino 1988, 1990, II, p. 79.

⁴ F. Brayda, C. Botta, S. Giraud, *Vicissitudes de l’instruction publique en Piémont*, de l’Imprimerie de Félix Buzan, Turin an XI, p. 112.

des travaux che vi compaiono, è inevitabile constatare, rispetto agli anni precedenti, un calo di tono nella ricerca in campo fisico-matematico.

L'insegnamento universitario invece ricevette un impulso significativo dalla riorganizzazione istituzionale voluta dai Francesi, per merito anche di Balbo che, controllando praticamente tutta la vita intellettuale del Dipartimento del Po nella sua qualità di rettore, seppe realizzare una feconda integrazione fra la tradizione subalpina e l'innovazione francese. Innanzitutto una delle Scuole Speciali, istituti di istruzione superiore, introdotte dai Francesi era esplicitamente dedicata alla matematica e, con la creazione dell'Université Impériale nel 1806, veniva istituita la Facoltà delle scienze matematiche e fisiche.⁵ Inoltre, furono create nuove cattedre come quella di astronomia e introdotte nuove materie di studio come la geometria descrittiva. I trattati di riferimento per l'insegnamento delle scienze matematiche erano quelli francesi di Bezout, Lacroix, Legendre, Lagrange, Biot, Monge e Poincot⁶ e i docenti erano scelti fra la nuova generazione di matematici e scienziati formati sotto la diretta influenza francese.⁷ In particolare Giovanni Plana (1781-1864), chiamato ad insegnare Astronomia nel 1811, e Giorgio Bidone (1781-1839), professore aggiunto di Meccanica generale e Idrodinamica dal 1810, daranno in epoca successiva contributi di livello internazionale.⁸

Uno dei provvedimenti di maggior portata per lo sviluppo e il rinnovamento degli studi matematici in Piemonte fu preso dal generale Jean-Baptiste Jourdan che, nell'aprile 1802, convinse il Ministro dell'Interno francese ad aprire ai giovani piemontesi il concorso di ammissione all'École Polytechnique. Il concorso era particolarmente duro e richiedeva approfondite conoscenze di algebra, geometria e meccanica oltre alla padronanza della lingua francese. A Torino gli esami si tenevano nell'Aula magna dell'Ateneo alla presenza delle "Autorités constituées de la ville de Turin, Corps savans et les Chefs militaires" e il giorno e l'ora venivano annunciati al suono del tamburo.⁹ Fra il 1804 e il 1813 ben ventidue allievi piemontesi

⁵ Cfr. *Calendrier de l'Université Impériale pour l'Académie de Turin, an 1811*, Turin, Vincent Bianco, p. 62.

⁶ Cfr. *Annuaire de l'Université Impériale pour l'Académie de Turin, an 1813*, Turin, Vincent Bianco, p. 93.

⁷ Cfr. A. Ferraresi, *Stato, scienza, amministrazione, saperi. La formazione degli ingegneri in Piemonte dall'antico regime all'Unità d'Italia*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 110-121 e per quanto riguarda gli insegnamenti fisico-matematici cfr. P. Dealbertis, *L'insegnamento della matematica all'Università di Torino nella prima metà dell'Ottocento. I docenti e la ricerca scientifica*, Tesi di Laurea, Università di Torino, 2000-2001, relatore L. Giacardi, Cap. I. Si veda anche Romagnani, *Prospero Balbo*, cit, II, pp. 217-220 circa il progetto di riforma degli studi matematici proposto da Balbo nel 1810.

⁸ Per maggiori dettagli circa l'influenza francese sull'Università di Torino e sugli insegnamenti fisico-matematici che vi si impartivano si vedano per esempio A. Conte, L. Giacardi, *La matematica a Torino*, in *Ville de Turin 1798-1814* (a cura di G. Bracco), Città di Torino, Torino, pp. 281-329; *All'ombra dell'Aquila imperiale. Trasformazioni e continuità istituzionali nei territori sabaudi in età napoleonica (1802-1814)*, Ministero per i Beni culturali e ambientali, Roma 1994, in particolare i saggi di G. P. Romagnani, *L'istruzione universitaria in Piemonte dal 1799 al 1814*, pp. 536-569 e V. Marchis, *L'istruzione (e la cultura) scientifica nel Piemonte in età napoleonica*, pp. 570-597; Ferraresi, *Stato, scienza, amministrazione, saperi*, cit., Cap. II.

⁹ Cfr. Archivio Storico della Città di Torino (d'ora in avanti ASCT), *Editti e manifesti*, E.IX, 163, E.X, 176, E.XI, 2, E.XXII, 227.

tesi furono ammessi alla prestigiosa scuola francese. Al loro rientro in Piemonte questi giovani *polytechniciens* assunsero posizioni chiave sia nei servizi tecnici, militari e civili, sia nel mondo accademico, ricchi del bagaglio di conoscenze scientifiche e tecniche acquisito in Francia.¹⁰ Il più importante dei *polytechniciens* subalpini è sicuramente Plana che, avendo compiuto gli studi secondari all'École Centrale di Grenoble,¹¹ aveva potuto accedere al concorso fin dal 1799, riuscendo nono su 74 candidati.¹² Egli ebbe così la fortuna di formarsi sotto la guida dei maggiori matematici del tempo, Lagrange, per l'analisi e la meccanica, Monge, per la geometria descrittiva, e Laplace per l'astronomia. Il loro insegnamento influenzerà profondamente tutta la sua opera futura che rimarrà improntata a un approccio lagrangiano alla scienza anche quando la nuova analisi comincerà a farsi strada a Torino. Fra coloro che intrapresero una carriera tecnica o civile si può ricordare per esempio l'ingegnere Giovanni Antonio Carbonazzi (1792-1873) che rientrato in Piemonte fu nominato Ispettore di Ponti e Strade e incaricato dai Savoia di riorganizzare la rete stradale in Sardegna, e successivamente coinvolto nella realizzazione della rete ferroviaria subalpina.¹³

Volto a incentivare i collegamenti fra ricerca scientifica e didattica, nel 1806 Balbo fece ottenere ad Amedeo Avogadro (1776-1856) il posto di ripetitore di fisica nel Collegio delle province, una struttura creata nel 1729 per garantire a giovani di modeste condizioni sociali, opportunamente scelti, il completamento degli studi universitari a spese dello Stato. Qui Avogadro poté lavorare a stretto contatto con Bidone che vi teneva lezioni di matematica e che lo stimolò verso una maggiore conoscenza di questa disciplina. Tre anni dopo, non riuscendo ancora ad inserirlo nel mondo accademico, Balbo gli conferì l'incarico di professore di Fisica e di Matematica presso il Liceo di Vercelli e di direttore delle scuole primarie e secondarie nel Dipartimento della Sesia, di cui Vercelli era capoluogo. Avogadro aveva conseguito la laurea in giurisprudenza, ma essendo particolarmente attratto dagli studi di fisica e di chimica, aveva iniziato ben presto ad interessarsi di questioni concernenti la struttura della materia e le forze agenti su di essa. Il suo approccio puramente teorico non era stato tuttavia apprezzato dai recensori dell'Accademia delle scienze che rifiutarono di pubblicare nelle memorie accademiche le sue prime ricerche, in quanto non parevano "dirette all'acquisto di nuove utili cognizioni e a procurare qualche reale

¹⁰ Si veda l'elenco dei Piemontesi usciti dall'École Polytechnique con i relativi sbocchi professionali in Conte, Giacardi, *La matematica a Torino*, cit., pp. 295-296.

¹¹ Cfr. M. Bigliocca, *Giovanni Plana, allievo della Scuola Centrale di Grenoble*, Tesi di Laurea, Università di Torino, 1993-1994, relatore A. Conte.

¹² Cfr. Archives de l'École Polytechnique, Paris, Titre II.1, 1799, *Liste par ordre de mérite des candidats jugés admissibles à l'École Polytechnique par le Jury, formé en exécution de l'article 9 de la loi du 25 frimaire an 8*.

¹³ Cfr. N. Vassallo (a cura di), *Giovanni Antonio Carbonazzi. Ingegnere di Genio Civile e "grand commis" dei lavori pubblici del Regno di Sardegna (1792-1873)*, Ugo Boccassi Editore, Alessandria 1999.

vantaggio alla comune società”, come prevedeva il Regolamento dell’Accademia stessa. Con quegli incarichi Balbo gli offriva la possibilità di dedicarsi esclusivamente alla scienza: di lì a poco, nel 1811, Avogadro avrebbe pubblicato sul “Journal de Physique” la celebre ipotesi sulla costituzione dei gas “come formati d’un numero uguale di molecole integranti sotto lo stesso volume a temperatura e pressione uguale”¹⁴ per cui è universalmente noto.

Accanto a queste figure di scienziati emergenti, Avogadro, Bidone e Plana, vi è poi un gruppo di studiosi e ricercatori perlopiù della generazione precedente che svolse un ruolo significativo nella trama complessiva della politica e della ricerca scientifica locale, fra questi Tommaso Valperga di Caluso (1737-1815) e Anton-Maria Vassalli Eandi (1761-1825). Questi rappresentanti della scienza torinese, pur non possedendo uno slancio creativo e un’ampiezza di orizzonti paragonabile a quella dei grandi scienziati francesi o tedeschi del tempo (Lagrange, Laplace, Gauss, ecc.), svolsero una significativa opera di mediazione fra la scienza francese che era allora il principale riferimento e la tradizione subalpina settecentesca, sia attraverso i loro contributi scientifici, l’insegnamento universitario e l’attenzione rivolta alle strutture di ricerca, quali il laboratorio di idraulica della Parella e l’osservatorio astronomico, sia ancora attraverso l’interesse per la diffusione della cultura scientifica e l’impegno nelle iniziative culturali della città.

Valperga di Caluso, segretario generale dell’Accademia delle scienze dal 1783, sotto la dominazione francese tenne dal 1800 la cattedra di Lingue orientali, Critica e Cronologia presso l’Ateneo torinese e fu direttore della sezione astronomica dell’Osservatorio, mentre Vassalli Eandi sovrintendeva dal 1806 alla sezione meteorologica. Orientalista e letterato, coltivava con passione anche l’interesse per la matematica e le scienze in generale. Il suo atteggiamento di “equilibrato distacco” nei confronti della realtà politico-istituzionale gli consentì di interagire proficuamente con il nuovo governo e proseguire indisturbato nei suoi filoni di ricerca. I lavori matematici di Valperga di Caluso sono una dozzina e il tema dominante è quello per i fondamenti del calcolo infinitesimale¹⁵, ma non mancano ricerche di geometria differenziale, algebra e astronomia, queste ultime collegate con la mansione di direttore dell’Osservatorio astronomico torinese. Poco note,

¹⁴ A. Avogadro, *Essai d’une manière de déterminer les masses relatives des molécules élémentaires des corps, et les proportions selon lesquelles elles entrent dans ces combinaisons*, in “Journal de Physique”, LXXIII (1811), pp. 58-76 ; anche in *Opere scelte di Amedeo Avogadro* a cura di I. Guareschi, UTET, Torino 1911, pp. 1-26, a p. 3.

¹⁵ Cfr. in proposito M. Panza, *Il metodo geometrico delle flussioni: Jean Montucla, Jacques II Bernoulli, Tommaso Valperga di Caluso*, in S. Rossi (a cura di), *Science and Imagination in XVIII-th Century British Culture*, Unicopli, Milano 1987, pp. 297-307. Strettamente collegato alle memorie sui fondamenti dell’analisi è il manoscritto inedito sul “metodo diretto e inverso delle flussioni” conservato presso la Biblioteca Nazionale di Torino, Cartella Peyron MSS 289/1/1.

ma concepite con una certa originalità, sono in particolare le ricerche sulle geodetiche dell'ellissoide di rotazione, contenute in due corposi lavori pubblicati sui *Mémoires* torinesi; originate da certe *chicanes* suscitate dalla misurazione del *gradus taurinensis* di Beccaria, contengono un cenno seppur vago di quella che sarà chiamata "condizione di Jacobi".¹⁶ La varietà di interessi scientifici di Valperga emerge anche dalle varie recensioni di note e memorie che egli redasse per l'Accademia delle scienze di Torino e dal lavoro scientifico che svolse in qualità di presidente della Commissione dei pesi e delle misure.

Insieme a Caluso e a Bidone, fra coloro che contribuirono a far conoscere in Piemonte il nuovo sistema metrico, fu particolarmente attivo Vassalli Eandi che nel 1799 fu nominato membro della Commissione internazionale di pesi e misure di Parigi in sostituzione di Prospero Balbo.¹⁷ Professore di Fisica presso l'Università di Torino dal 1792, segretario perpetuo dell'Accademia delle scienze dal 1815, Vassalli possedeva una cultura scientifica ad ampio spettro che spaziava dalla fisica alla matematica, dalla metrologia all'idraulica e all'astronomia. Insieme allo zio Giuseppe Eandi scrisse i manuali di Fisica e di Geometria per le lezioni universitarie e, in particolare, il trattato di fisica *Physicae experimentalis lineamenta ad subalpinos* (1793-1794) era aggiornato sulle scoperte più recenti e suppliva anche alla mancanza degli insegnamenti di chimica e di storia naturale.

Le strutture di ricerca scientifica di origine settecentesca furono conservate e in certa misura potenziate. L'Osservatorio astronomico, creato da Beccaria e dal 1789 collocato sotto i tetti del palazzo dell'Accademia delle scienze, nel 1809 fu arricchito di nuovi strumenti e l'anno successivo venne stanziata una somma straordinaria di 15000 franchi per il suo ammodernamento.¹⁸ Nel 1813 ne fu nominato direttore Plana¹⁹ che gli darà fama internazionale. Anche lo Stabilimento idraulico della Parella, ideato e costruito da Francesco Domenico Michelotti, fu mantenuto in piena efficienza come appare dal *Rapport de la An XII* (1803) della *Commission extraordinaire de l'examen des comptes de l'Athénée de la ville de Turin*.²⁰ Gli esperimenti che vi venivano effettuati raggiunsero ben presto fama europea tanto che veni-

¹⁶ *De la navigation sur le sphéroïde elliptique, ses loxodromies et son plus court chemin* (1790) e *Application des formules du plus court chemin sur le sphéroïde elliptique* (1793), in "Mémoires de l'Académie Royale des Sciences", IX (1790), pp. 325-368 e X (1793), pp. 100-121; cfr. In proposito A. Terracini, *Le origini dei primi concetti della geometria differenziale*, in *Selecta*, Edizioni Cremonese, Roma 1968, p. 310.

¹⁷ Si veda in proposito il paragrafo *Il ruolo dell'Accademia delle scienze nella diffusione del nuovo sistema metrico decimale a Torino*, in Conte, Giacardi, *La matematica a Torino*, cit., pp. 312-327.

¹⁸ Cfr. Archives Nationales, Paris (d'ora in avanti ANP), F 17, *Instruction Publique* 1607 (II 30 vendemmiaio anno 12 - 23 ottobre 1803 - nel *Plan de partage des Revenus de l'Athénée entre l'Académie et les Ecoles Spéciales*, Menou scriveva "Il faudrait de premiers fonds pour l'acquisition des instruments dont l'observatoire manque absolument") e *Calendrier de l'Académie de Turin, pour l'an 1810*, de l'Imprimerie de Vincent Bianco au palais de l'Académie, Turin, p. 97.

¹⁹ Cfr. ANP, F17, 1607, *Instruction publique*, nomina del 5 marzo 1813 firmata da Louis de Fontanes, Grand Maître de l'Université Impériale.

²⁰ Cfr. ANP, F17, 1607.

va citato come modello da imitare da J. N. P. Hachette nel suo celebre *Traité élémentaire des machines*.²¹

Non mancarono all'epoca anche eventi che univano all'aspetto scientifico quello di manifestazione di più ampio interesse popolare. Nell'aprile 1812 l'intrepida Madame Sofia Blanchard si innalzava nel cielo torinese su un pallone aerostatico fra la folla entusiasta. L'impresa fu descritta e commentata da Vassalli Eandi e da Giacinto Carena all'Accademia Imperiale delle Scienze.²²

La Restaurazione e il ruolo degli scienziati.

Il 20 maggio 1814 in una giornata radiosa ritornava in Torino Vittorio Emanuele I accolto da una folla festante.

*Nessuno - scriveva Massimo d'Azeglio nei suoi Ricordi - sente più di me profonda la gratitudine che dobbiamo alla casa di Napoleone! ... ma bisogna lasciarlo dire perché così è la verità: vedere andarsene i Francesi fu allora un'immensa, un'ineffabile felicità.*²³

Caduta la dominazione francese, i Savoia cercarono di cancellare con un colpo di spugna l'operato dell'amministrazione napoleonica. Le scienze che erano state favorite e sostenute anche dal punto di vista istituzionale subirono un brutto colpo dal ritorno alle Costituzioni del 1771.²⁴ La Facoltà di scienze fu soppressa, come pure alcune cattedre fra cui quella di astronomia, e alcuni fra i docenti più in vista, quali Vassalli Eandi e il chimico Antonio Giobert, vennero esclusi dall'insegnamento. Valperga Caluso alla fine fu risparmiato grazie all'età e alla fama acquisita, ma di lì a poco morirà. Prospero Balbo fu allontanato dalla carica di rettore che ritornò ad essere una carica priva di poteri come era stata nell'*Ancien Régime*.

Nonostante la politica miope della corte, l'insegnamento superiore e la ricerca scientifica potevano contare su scienziati di alto profilo quali Bidone, Plana e Avogadro. Il carattere schivo che lo portava a rimanere estraneo ad ogni manifestazione della vita sociale e politica, risparmiarono a Bidone l'epurazione. Gli anni della dominazione napoleonica avevano rappresentato per lui il periodo della formazione e la cultura tecnico-scientifica di stampo francese, in particolare l'opera di Lagrange,²⁵ avevano

²¹ M.^{me} Courcier, Paris, II ed. 1819, *Note du premier Chapitre. Note première*, p. 255.

²² Cfr. "Courrier de Turin", 2.5.1812, p. 243.

²³ M. d'Azeglio, *I miei ricordi*, Einaudi, Torino 1971, p. 88.

²⁴ Si veda per esempio G. P. Romagnani, *L'Università e le Istituzioni culturali dopo la Restaurazione (1814-1820)*, in *Ombre e luci della restaurazione: trasformazioni e continuità istituzionali nei territori del Regno di Sardegna*, Ministero per i Beni culturali e ambientali, Roma 1997, pp. 550-569.

²⁵ Cfr. Conte, Giacardi, *La matematica a Torino*, cit., pp. 301-305 e 328-329 dove sono trascritte le note inedite di Bidone sulla *Mécanique Analytique* (1788) di Lagrange.

lasciato una forte impronta che appare evidente soprattutto nei suoi lavori di idraulica, settore in cui diede i contributi più rilevanti affiancando l'esperimento all'uso sapiente dell'analisi matematica. La nomina a professore di idraulica presso l'Ateneo torinese nel 1815 e quella, avvenuta nel 1818, a condirettore e poi a direttore dello Stabilimento idraulico della Parella gli consentirono di dedicarsi a tempo pieno alle ricerche sui moti delle acque. Assumendo la direzione del glorioso laboratorio, egli cercò di ammodernarne la struttura che cominciava a presentare segni di invecchiamento.²⁶ Gli esperimenti da lui qui realizzati²⁷ e la notevole padronanza degli strumenti matematici costituiscono il fondamento della memoria del 1820, *Expériences sur le rémou et sur la propagation des ondes*, che lo rese celebre, memoria assai rilevante sia per il metodo applicato, sia per i risultati conseguiti. Nella prima parte l'autore studia quel fenomeno idrodinamico noto ora come "salto di Bidone", nella seconda fornisce la dimostrazione sperimentale della teoria di Poisson relativa alla propagazione delle onde. L'illustre matematico francese riconoscerà in una nota del 1828²⁸ il valore probante degli esperimenti di Bidone.

L'attenzione alla ricerca scientifica e tecnologica da parte di Bidone emerge anche dalla sua intensa partecipazione alla vita dell'Accademia delle scienze, documentata da oltre una cinquantina di rapporti accademici fra relazioni su lavori scientifici presentati per la pubblicazione o per concorsi, e pareri su invenzioni o per la concessione di brevetti o privilegi.²⁹

Come Bidone anche Plana non subì alcun danno dalla restaurazione sabauda: perse la cattedra di Astronomia, ma ottenne quella di Analisi infinitesimale presso l'università e successivamente fu nominato professore di Meccanica razionale presso la ripristinata Accademia militare dove nel 1821 otterrà pure la direzione degli studi matematici. Proprio a questi anni risalgono alcune delle sue memorie più significative nel campo dell'analisi; si tratta di lavori che si riallacciano a ricerche precedenti di Euler, Lagrange o Laplace e che ben rappresentano la versatilità del loro autore oltre che la sua "eccezionale abilità di calcolo".³⁰ Sono tuttavia le ricerche astronomiche che Plana coltivava con maggiore interesse. Nominato nel 1817 astronomo reale, egli riuscì ad ottenere da Vittorio Emanuele I i fondi per una strumentazione più aggiornata e per trasportare la sede dell'Osservatorio dal palazzo dell'Accademia delle scienze su una delle torri di Palazzo

²⁶ Cfr. *Notizie sullo stabilimento idraulico della R.a Università*, 14.12.1824, Fondo Bidone, Biblioteca Centrale del Politecnico di Milano (d'ora in avanti BCPM), gruppo V.

²⁷ Cfr. i 19 fascicoli manoscritti relativi agli esperimenti realizzati nell'arco temporale 1806-1838 in BCPM, *Fondo Bidone*, gruppo V.

²⁸ S.-D. Poisson, *Note sur le problème des ondes*, in "Mémoires de l'Académie Royale des Sciences de l'Institut de France", s.2, 8 (1828), p. 571.

²⁹ Alcuni di questi rapporti sono sinteticamente descritti in C. Maccagni, *Figure di scienziati italiani nel periodo del risorgimento: Giorgio Bidone*, in *Actes du Symposium International d'Histoire des Sciences, Turin, 28-30 juillet 1961*, Vinci, Gruppo italiano di storia delle scienze, 1964, pp. 175-178.

³⁰ Cfr. T. Viola, *Il contributo dell'Accademia ai progressi dell'analisi matematica*, in ASCT 1987, p. 28,

Madama.³¹

La fama ormai acquisita e il diminuito interesse per le vicende politiche contribuirono a salvare Plana dalla violenta reazione seguita ai moti rivoluzionari del 1821. Infatti, accusato di principi rivoluzionari insieme a Giobert, riuscì ad evitare la punizione per le seguenti motivazioni:

Li professori controscritti non potendo avere che pochissima influenza sulla gioventù, tanto per la natura dei trattati che dettano, quanto per il piccolo numero di persone intervenienti alla loro scuola; e trattandosi altronde di persone di non ordinario ingegno, la Giunta è in senso che siano mantenuti, ma che si faccia loro sentire che il Governo non ignora la loro maniera di pensare che altamente disapprova come contraria alla qualità ed ai doveri di buon suddito e che spera che la loro regolare condotta all'avvenire lo dispenserà dal prendere la menoma dispiacevole misura a loro riguardo.³²

In quel medesimo anno Plana fu coinvolto in due importanti imprese geodetico-astronomiche: la misurazione dell'arco del parallelo medio tra l'equatore e il polo, da Chambéry a Rivoli, per completare dall'Atlantico all'Adriatico le misurazioni già effettuate, e la verifica dei risultati ottenuti da Beccaria relativamente all'arco di meridiano tra Mondovì e Andrate. Il 27 luglio 1821 fu stipulata tra il governo austriaco e quello piemontese una convenzione che affidava i lavori ad una commissione composta da ufficiali di entrambe le parti e dagli astronomi Plana e Francesco Carlini. Plana aveva conosciuto Carlini durante la sua permanenza presso l'Osservatorio di Brera a Milano e da tempo stava lavorando con lui sulla teoria della luna. I risultati dell'impresa confluirono nella poderosa opera in due tomi *Opérations Géodésiques et astronomiques pour la mesure d'un arc du parallèle moyen* (2 voll., 1825, 1827) e nel 1828 Plana e Carlini ricevettero dall'Académie des sciences di Parigi il Premio "Lalande" destinato alle ricerche più utili per gli studi dell'astronomia.

Se ciò che era stato realizzato dall'amministrazione francese nell'Università non fu tutto distrutto, il merito va in gran parte a Prospero Balbo³³ che, nominato nel 1818 presidente del Magistrato della Riforma, cercò di arginare le conseguenze negative della Restaurazione sulla ricerca scientifica ripristinando alcune cattedre quali quelle di zoologia e mineralogia e l'anno seguente, diventato ministro degli Interni, fece approvare un progetto di riforma che prevedeva, fra l'altro, la reintegrazione dei professori epurati e la creazione di nuove cattedre. Fu Balbo a proporre Avogadro

³¹ G. Plana, *Observations astronomiques faites en 1822, 1823, 1824, 1825, à l'Observatoire Royal de Turin*, "Memorie della R. Accademia delle scienze di Torino", XXXII (1828), pp. VIII-IX; una bibliografia aggiornata si trova in S. Caparrini, *I manoscritti di Giovanni Plana dell'Accademia delle Scienze di Torino. Catalogazione e note storiche*, Quaderni CRISIS 1, Torino 2000.

³² Cfr. AST, Corte, *Segreteria di Stato per gli affari interni, Alta Polizia, Moti politici del 1821*, marzo 30.

³³ Cfr. Romagnani, *Prospero Balbo*, cit., II, Cap. V.

per la copertura della nuova cattedra di Fisica Sublime che inaugurava un indirizzo nuovo nello studio delle discipline sperimentali, attento alla sempre maggiore matematizzazione delle scienze e mirato a realizzare una proficua interazione fra ricerca e didattica. Nelle intenzioni di Avogadro, avrebbe dovuto essere allestito, annesso alla cattedra, un Regio Stabilimento per la Verificazione delle Scoperte Fisiche, cioè un laboratorio dove si potessero “ripetere le sperienze più importanti su cui si fondano le recenti scoperte di fisica, a misura che verranno pubblicate; verificarne i risultati, ed anche ampliarli”,³⁴ dunque non solo un laboratorio ad uso didattico-dimostrativo, ma un luogo per la ricerca. Il progetto non fu realizzato e la cattedra di Fisica Sublime fu soppressa dopo i moti del 1821.

È anche un merito di Balbo la riorganizzazione dell'Accademia delle scienze che era stata chiusa nel maggio 1814. Eletto presidente nel novembre dell'anno seguente, Balbo riuscì a conservare la suddivisione in due classi introdotta in epoca francese, l'una per le scienze matematiche e fisiche, l'altra per le scienze morali, storiche e filologiche, e a riproporre come accademici molti di coloro che erano stati eletti nel periodo napoleonico, fra cui i matematici Plana, Bidone, i chimici e fisici Giovanni Antonio Giobert, Vittorio Michelotti, Giacinto Carena, per citarne solo alcuni.

Carlo Alberto mecenate delle scienze.

Subentrato a Carlo Felice nell'aprile del 1831, Carlo Alberto cercò di attuare una politica di riforme senza tuttavia alterare l'assetto e la natura dell'istituto monarchico che gli era stato affidato. Un assolutismo appoggiato all'esercito e alla Chiesa continuò a caratterizzare il suo governo, affiancato tuttavia da un attento programma di interventi mirati a portare l'amministrazione statale alla massima efficienza. A questo scopo istituì già nell'agosto successivo il Consiglio di Stato, organo di raccordo fra il re e i ministri, creò una Commissione per la compilazione dei nuovi codici legislativi,³⁵ e, carattere peculiare del suo governo, cercò di coinvolgere gli uomini di scienza e i tecnici nella vita civile, economica e amministrativa dello Stato.³⁶ Significativo, per esempio, è il fatto che sia stato interpellato come consulente in materia di acque per il programma di revisione del Codice civile Bidone la cui collaborazione, documentata da trentun fascicoli manoscritti e da numerose lettere,³⁷ gli valse le insegne dell'Ordine al

³⁴ Cfr. I. Guareschi, *Amedeo Avogadro e la sua opera scientifica. Discorso storico-critico*, in *Opere scelte di Amedeo Avogadro*, cit., p. CXXXV; si veda anche M. Ciardi, *La fine dei privilegi. Scienze fisiche, tecnologia e istituzioni scientifiche sabaude nel Risorgimento*, Olschki, Firenze 1999, pp. 67-78.

³⁵ Cfr. per esempio N. Nada, *Dallo Stato assoluto allo Stato costituzionale. Storia del Regno di Carlo Alberto dal 1831 al 1848*, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, Torino 1980.

³⁶ Sulle scienze nel periodo carloalbertino cfr. per esempio U. Levra, R. Roccia (a cura di), *1848. Torino, l'Italia, l'Europa*, Archivio storico della Città di Torino, Torino 1998; Ciardi, *La fine dei privilegi*, cit., Capp. III e IV; Ferraresi, *Stato, scienza, amministrazione, saperi*, cit., Capp. V-VII.

³⁷ Cfr. BCPM, *Fondo Bidone*, gruppo II.

merito civile di Savoia. Questo ordine era stato creato da Carlo Alberto nell'ottobre 1831 per offrire un riconoscimento a coloro che si fossero particolarmente distinti nelle scienze, nelle lettere e nella pubblica amministrazione creando in tal modo una sorta di nobiltà della cultura. Ne furono insigniti, oltre a Bidone, anche Plana, Avogadro, Ignazio Giulio e vari altri scienziati.

Non è un caso che Balbo dedicasse al sovrano il volume XXXV delle *Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino* scrivendo:

*Appena salito al trono degli avi vostri, o Sire, avete voluto rivolgere uno sguardo di favore agli scienziati ed annunziare così dall'alto la sovrana protezione alle scienze. Ben tosto poi, nell'ordinar la riforma delle vecchie leggi, avete fralle altre cose accennato, che si prendesse-ro a considerare i progressi delle umane cognizioni.*³⁸

Carlo Alberto finanziò anche, attingendo alla propria cassa privata, alcune pubblicazioni scientifiche di grande rilievo, fra queste il poderoso trattato *Théorie du mouvement de la lune* di Plana e il trattato *Fisica de' corpi ponderabili* di Avogadro. Entrambe le opere si aprono con una dedica al sovrano in cui si sottolinea l'impulso da lui dato alle scienze ed entrambe costituiscono un'alta sintesi delle ricerche dei due studiosi. La decisione di elaborare una teoria completa della luna era nata in Plana fin dagli anni 1810-1811, durante il soggiorno a Milano presso l'Osservatorio di Brera diretto da Barnaba Oriani.³⁹ Qui Plana, come si è detto sopra, venne in contatto con Carlini e con lui intraprese gli studi sui moti lunari. La memoria riassuntiva che raccoglieva le loro prime ricerche risultò vincitrice, a pari merito con quella del francese M.C.T. Damoiseau, nel concorso bandito dall'Académie des sciences di Parigi nel 1820, ma contrasti insorti fra i due studiosi⁴⁰ troncarono la loro collaborazione. Il lavoro intrapreso insieme fu portato a termine dal solo Plana che nel 1832 pubblicò la *Théorie du mouvement de la lune*, trattato in tre volumi di circa 2500 pagine, impresa veramente imponente per le forze di un singolo ricercatore. La *Fisica de' corpi ponderabili* ebbe invece origine dal desiderio di Avogadro di offrire ai propri studenti una trattazione sistematica, fino ad allora mancante, "che tutte riunisse, per quanto fosse possibile, tra loro concatenate e connesse le ricerche, e le scoperte anche recentissimamente fatte in questo ramo di Scienza, non senza comprendervi il cenno di que' lavori coi quali aveva tentato io stesso di dilatarne il campo", come scrive egli stesso nella dedica del volume a Carlo Alberto. Avogadro infatti concepiva l'insegnamento universitario rivolto non solo a fornire le conoscenze di base di una disci-

³⁸ *Alla sua Sacra Real Maestà*, "Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino", XXXV (1831), p. I.

³⁹ G. Plana, *Théorie du mouvement de la lune*, Imprimerie Royale, Turin 1832, *Prefazione*, I vol., p. XV.

⁴⁰ Cfr. G. Tagliaferri, P. Tucci, *Carlini and Plana on the theory of the moon and their dispute with Laplace*, in "Annals of Science", 56 (1999), alle pp. 256-258.

plina, ma anche soprattutto a inculcare l'amore per la ricerca. I primi due volumi dell'opera furono immediatamente oggetto di una recensione sulla rivista "Bibliothèque universelle de Genève"⁴¹ dove si sottolineava la novità di questo trattato rispetto ai precedenti e si segnalava il fatto che l'autore avesse introdotto anche il frutto delle sue ricerche personali soprattutto nel trattare la teoria atomica, i calori specifici e l'azione capillare.

L'università, chiusa da Carlo Felice in seguito alla rivoluzione parigina del luglio 1830, fu riaperta da Carlo Alberto che non solo ripristinò gli insegnamenti di Chimica applicata alle arti e di Fisica Sublime, ma, per conferire maggiore prestigio all'ateneo torinese, chiamò studiosi stranieri di fama internazionale a ricoprire alcune cattedre. Il 5 gennaio 1832 assegnava la appena ripristinata cattedra di Fisica Sublime al matematico Augustin Cauchy (1789-1857),⁴² che aveva abbandonato Parigi dopo la rivoluzione di luglio e l'abdicazione di Carlo X. Celebre per la sua importante opera di rigorizzazione nel campo dell'analisi, durante il breve periodo di insegnamento torinese (1832-33) Cauchy gettò i semi per un nuovo approccio alla ricerca matematica, anche se, dalle testimonianze pervenuteci, le sue lezioni non erano universalmente apprezzate:

Son enseignement - scrive Federico Menabrea - était une nuage obscur parfois illuminé par des éclairs de génie" e ancora "Ce que le mathématiciens du jour appellent l'analyse moderne me semble être à l'analyse si simple du temps de Lagrange comme la musique de Wagner est à la musique mélodieuse du temps de Rossini, Bellini, Donizzetti [sic]."⁴³

L'importanza della produzione scientifica di Cauchy, durante il periodo torinese è stata più volte sottolineata: vi si trova infatti la base della teoria delle funzioni analitiche nel senso moderno. J. Bertrand nel suo elogio accademico del matematico francese scrive che "la théorie de la convergence de la série de Taylor, que nul avant Cauchy n'avait entrevue, restera, dans l'histoire de la science, un des événements capitaux, presque merveilleux de ce siècle. Elle a pris naissance à Turin".⁴⁴ L'importanza delle *Turiner Abhandlungen* verrà sottolineata anche da A. Brill e M. Noether nel

⁴¹ "Bibliothèque universelle de Genève", 27 (1840), pp. 176-179.

⁴² Cfr. Archivio di Stato di Torino (d'ora in avanti AST), Sez. Riun., *Patenti controllo finanze*, Registro 65, 24.4.1832. Sulla permanenza di Cauchy a Torino si veda il saggio di A. Terracini, *Cauchy a Torino*, in "Rendiconti del seminario matematico dell'università e del politecnico di Torino", 16 (1956-1957), pp. 159-203 e *Postilla su "Cauchy a Torino"*, *ivi*, 17 (1957-1958), pp. 81-82; cfr. anche B. Belhoste, *Augustin-Louis Cauchy. A Biography*, Springer Verlag, New York - Berlin - Heidelberg 1991, Cap. 9, pp. 143-158; U. Bottazzini, *Va' Pensiero*, Il Mulino, Bologna 1994, cap. II, *La moderna analisi*, pp. 41-56.

⁴³ Cfr. L. Briguglio, L. Bulferetti (a cura di), *Luigi Federico Menabrea. Memorie*, Giunti, Firenze 1971, pp. 14 e 45.

⁴⁴ J. Bertrand, *Éloge de Augustin-Louis Cauchy*, in *Éloges Académiques*, Hachette, Paris 1902, pp. 101-120, a p. 115.

loro rapporto sulla teoria delle funzioni algebriche,⁴⁵ desta quindi meraviglia che nessuna delle memorie lette da Cauchy all'Accademia delle scienze durante la sua permanenza nel capoluogo subalpino sia stata pubblicata negli atti accademici, e così pure il fatto che l'illustre matematico non sia mai divenuto membro della medesima. Ne fu forse causa lo scontro con Plana, personaggio influente della comunità scientifica locale.⁴⁶ Particolarmente degno di nota è il *Mémoire sur la Mécanique céleste et sur un nouveau calcul appelé calcul des limites*, a cui fu dedicato persino un articolo della "Gazzetta piemontese" del 1832 e che, tradotto in italiano da Paolo Frisiani e Gabrio Piola, fu pubblicato sulla rivista "Opuscoli matematici e fisici"⁴⁷ con aggiunta di note e commenti. Mentre le "memorie torinesi" di Cauchy rimasero litografate, furono invece pubblicati a Torino i *Resumés analytiques* con un apposito finanziamento decretato da Carlo Alberto "in ragione di lire duecento per cadun fascicolo della suddetta opera".⁴⁸

Sebbene all'epoca in Italia fosse dominante, in campo matematico, l'influenza di Lagrange, tuttavia le idee di Cauchy, nell'ambito dell'analisi, cominciarono a farsi strada. Una chiara influenza del suo insegnamento torinese traspare soprattutto nell'opera di Felice Chiò (1813-1871), il cui contributo più significativo, riguardante la correzione di alcune inesattezze di Lagrange a proposito della serie che porta il suo nome, si inserisce proprio nel processo di rigorizzazione dell'analisi promosso da Cauchy. Le memorie di Chiò, respinte dall'Accademia delle scienze di Torino, furono pubblicate nel 1854 dall'Académie des sciences di Parigi⁴⁹ in seguito alla relazione favorevole di Jacques P. M. Binet e di Cauchy stesso.⁵⁰ Le ricerche di Chiò diedero origine a una vivace polemica che coinvolse matematici quali Giulio e Menabrea, più interessati alle scienze applicate e tenaci difensori dell'eredità lagrangiana, mettendo in luce le forti resistenze al diffondersi della *nouvelle analyse*⁵¹ e dei nuovi indirizzi di ricerca caratterizzati da una maggiore attenzione al rigore e agli aspetti puramente teorici

⁴⁵ A. Brill e M. Noether, *Die Entwicklung der Theorie der algebraischen Functionen in älterer und neuerer Zeit*, in "Jahresbericht der D. Math. Vereinigung", III (1894), pp. 179-180.

⁴⁶ Cfr. per esempio il verbale dell'Adunanza dell'11.10.1831, ASCT, Cat 3a, *Adunanze di Classe e Verbali, Classe I*, Maggio 21, 1831-1839, pp. 24-25.

⁴⁷ A. Cauchy, *Sulla meccanica celeste e sopra un nuovo calcolo chiamato calcolo dei limiti*, "Opuscoli matematici e fisici", II (1834), pp. 1-84, 133-202, 261-316.

⁴⁸ Cfr. AST, Sez. Riun., *Patenti controllo finanze*, Registro 70, 26.9.1833.

⁴⁹ F. Chiò, *Recherches sur la série de Lagrange. Premier Mémoire*, in "Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des sciences de l'Institut Impérial de France", XII (1854), pp. 340-423, e *Recherches sur la série de Lagrange. Second Mémoire*, *ivi*, pp. 423-468.

⁵⁰ A. Cauchy, J. P. M. Binet, *Rapport sur un Mémoire qui a été présenté à l'Académie des sciences de Paris par M.F. Chiò*, in "Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des sciences", XXIII (1846), pp. 490-493.

⁵¹ Cfr. per esempio L. Giacardi, *Le scienze matematiche*, in U. Levra, R. Rocca (a cura di), *Milleottocento-quarantotto. Torino, l'Italia, l'Europa*, cit., pp. 225-236, alle pp. 233-235.

della matematica.

L'immagine di Torino come città culturalmente vivace che Carlo Alberto cercò di accreditare fin da quando era reggente, doveva rispondere alla realtà se Guglielmo Libri (1802 - 1869), matematico e bibliofilo colto e intraprendente, in occasione della sua permanenza a Torino nel 1830 rimaneva impressionato dagli stabilimenti scientifici, quali il "bellissimo" stabilimento idraulico diretto da Bidone, l'Accademia delle scienze, l'Orto Botanico, l'Arsenale, e dagli uomini di scienza quali Bidone stesso, Plana, Avogadro, ma anche dai letterati quali Diodata Saluzzo, Costanzo Gazzera, Amedeo Peyron.⁵²

Un'importante occasione per accreditare l'immagine di mecenate e di riconfermare una politica volta a incoraggiare lo sviluppo scientifico fu per Carlo Alberto la Seconda Riunione degli Scienziati Italiani che si svolse a Torino dal 15 al 30 settembre 1840 con un'affluenza di ben 573 studiosi, una quarantina dei quali proveniente da Paesi europei ed extraeuropei. Le riunioni degli scienziati erano state inaugurate a Pisa nel 1839 con lo scopo, come si legge nel regolamento, di "giovare ai progressi ed alla diffusione" delle scienze e "delle loro utili applicazioni". La scelta di Torino come sede della seconda riunione fu immediatamente accolta da Carlo Alberto nonostante l'aperta opposizione da parte del ministro degli Esteri Clemente Solaro della Margherita che vedeva come fine occulto dei congressi scientifici la rivoluzione. Prendendo le debite precauzioni con un adeguato servizio di sorveglianza, il sovrano provvide con larghezza ad una calorosa accoglienza per gli scienziati.

Il congresso si aprì il 15 settembre con una messa solenne nella chiesa di San Filippo, cui seguì un'adunanza generale in cui si ripartirono i lavori in sei sezioni scientifiche (medicina, geologia, mineralogia e geografia, fisica, chimica e scienze matematiche, agronomia e tecnologia, botanica e fisiologia vegetale, zoologia e anatomia comparata) e per ognuna di esse si nominarono i presidenti e i segretari. Presidente della sezione di fisica, chimica e scienze matematiche fu eletto Plana e segretari Ottaviano Fabrizio Mossotti, fisico matematico di fama europea, e Giuseppe Belli. La lettura degli *Atti*⁵³ del congresso offre una vivida immagine della vita scientifica piemontese di quegli anni, delle problematiche dibattute e dei caratteri della ricerca. Il quadro che emerge mostra come la denominazione scienze matematiche abbracciasse un'ampia gamma di discipline: non solo l'analisi e la geometria, ma anche la meccanica, l'idraulica, la fisica mate-

⁵² M. Fubini Leuzzi, *Gli studi scientifici in Italia nell'età della Restaurazione secondo l'ottica di Guglielmo Libri*, in *I due primi secoli della Accademia delle Scienze di Torino - Realtà accademica piemontese dal Settecento allo stato unitario*, Supplemento al volume 119 degli Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Cl. Sci. Mor. St. Fil., Torino 1985, pp. 251-281.

⁵³ *Atti della seconda riunione degli scienziati italiani tenuta in Torino nel settembre 1840*, Tip. Cassone e Marzorati, Torino 1841.

matica, la geodesia teorica e l'astronomia, e come la dimensione applicativa fosse dominante. Fra i numerosi interventi spiccano quelli di Avogadro, di Luigi Federico Menabrea, allora professore di Meccanica alla Scuola di applicazione della R. Accademia militare di Torino, di Mossotti, di Vincenzo Amici, professore di Meccanica all'Università di Pisa, e quello di Giuseppe Domenico Botto, docente di Fisica presso l'Ateneo torinese, che descrive "un suo nuovo apparecchio elettro-motore", uno dei primi motori elettrici al mondo. L'evento del congresso che ebbe maggiore risonanza fu tuttavia la presentazione di Charles Babbage (1791-1871) del suo progetto di "macchina analitica" nel corso di numerosi incontri con gli amici torinesi. Una descrizione dettagliata della macchina e del suo funzionamento fu pubblicata due anni dopo sulla "Bibliothèque universelle de Genève" da Menabrea e fu successivamente tradotta in inglese e ampiamente annotata da Ada Augusta Lovelace, figlia del poeta George Byron. Quando scriverà la sua autobiografia, Babbage la dedicherà a Vittorio Emanuele II sottolineando l'importanza del suo viaggio a Torino in occasione della Seconda Riunione degli Scienziati Italiani:

Dedicando questo libro alla Maestà Vostra, compio un atto di giustizia verso la memoria del vostro illustre padre. Nel 1840, il Re Carlo Alberto invitò l'Italia studiosa a riunirsi nella sua capitale. Su richiesta del più dotato cultore d'analisi in Italia, portai con me disegni e spiegazioni sulla macchina analitica. Al Re vostro padre devo il primo riconoscimento pubblico ed ufficiale di questa invenzione.⁵⁴

La Seconda Riunione degli Scienziati Italiani si chiuse il 30 settembre ed entro l'anno Auguste de La Rive, professore di fisica a Ginevra, pubblicò un resoconto dettagliato dei lavori delle varie sezioni sulla "Bibliothèque universelle de Genève",⁵⁵ sottolineando tra l'altro l'accoglienza benevola e generosa riservata ai congressisti dal re e dalla città di Torino. La "Gazzetta piemontese" diede ampia risonanza alla manifestazione pubblicando giorno per giorno, a partire dal 16 settembre, un descrizione sintetica dello svolgimento del congresso, e Giuseppe Baruffi, il 31 ottobre dalle colonne delle "Lecture popolari", si augurava che le "dotte" riunioni degli scienziati potessero condurre l'Italia a "sottrarsi al giogo dell'Istituto di Francia" che all'epoca esercitava "la dittatura scientifica in Europa".⁵⁶

Appena quattro anni dopo si svolse con successo a Torino la Quarta Esposizione d'Industria e di Belle Arti e in quell'occasione Carlo Ignazio Giulio (1803-1859), che di lì a poco sarebbe diventato rettore dell'Ateneo torinese, ne sottolineava l'importanza per far conoscere e quindi anche

⁵⁴ Cfr. M. G. Losano, *Babbage, la macchina analitica. Un secolo di calcolo automatico*, Etas Kompass Libri, Milano 1973, p. 10.

⁵⁵ Cfr. "Bibliothèque universelle de Genève", 30 (1840), pp. 335-367, e 34 (1841), pp. 349-363.

⁵⁶ "Lecture popolari", 31 ottobre 1840, n. 44, p. 347.

incentivare le attività manifatturiere.⁵⁷ Basta scorrere le Notizie storiche relative ai lavori della classe di scienze fisiche e matematiche dell'Accademia delle scienze di Torino per vedere il ruolo tecnico-scientifico particolarmente vivace svolto in quegli anni dall'Accademia nella concessione dei privilegi, sintomatico dello sviluppo dell'attività manifatturiera e dei primi timidi passi dell'industria in Piemonte.⁵⁸ Per rispondere all'esigenza sempre più viva di una "istruzione scientifica elementare accomodata a' bisogni dell'industria",⁵⁹ nel 1845, proprio per iniziativa di Giulio, venivano istituite le Regie Scuole tecniche di meccanica e di chimica, che davano l'avvio ad un nuovo sistema di istruzione tecnica e ponevano le basi per quegli sviluppi istituzionali che porteranno alla creazione nel 1859/60 della Regia Scuola di Applicazione per ingegneri e nel 1862 del Regio Museo industriale.⁶⁰ La scuola di meccanica faceva capo a Giulio e quella di chimica ad Ascanio Sobrero, assistente alla cattedra di Chimica all'Università. Il primo corso tenuto da Giulio, dedicato alla geometria applicata alle arti, registrò 189 iscritti, ma gli uditori furono più di quattrocento. Agli artigiani, agli operai e ai curiosi si mescolavano anche gli studenti universitari, fra questi Quintino Sella (1827-1884), che ci offre questa testimonianza:

*Le scuole di Meccanica e di Chimica applicata alle arti seguono ad essere frequentate con assiduità particolare: quella di Giulio in specie è così stivata di persone che un quarto d'ora prima non è possibile trovar posto: quella di Sobrero è un po' più rilassata, sicché si trova sempre posto.*⁶¹

Giulio con l'entusiasmo del pioniere provvide la scuola "di disegni, di modelli, di strumenti, di prodotti d'industria", atti a "rendere accessibili al maggior numero le verità della scienza e le loro applicazioni alle arti"⁶² e redasse egli stesso per gli studenti le dispense di gran parte delle lezioni. Alcuni anni dopo, scrivendo una relazione sul Regio Istituto tecnico di Torino, Giulio riferirà il progetto direttamente a Carlo Alberto "il quale fin dai primi istanti del regno aveva volto l'animo e messa mano a quelle rifor-

⁵⁷ C. I. Giulio, *Quarta esposizione d'industria e di belle arti al real Valentino. Giudizio della regia Camera di agricoltura e di commercio di Torino e notizie sulla patria industria*, Dalla Stamperia Reale, Torino 1845.

⁵⁸ Cfr. V. Marchis, *Procurare qualche reale vantaggio alla comune società*, in *Tra Società e Scienza. 200 anni di storia dell'Accademia delle scienze di Torino*, U. Allemandi, Torino 1988, pp. 78-91; Ciardi, *La fine dei privilegi*, cit., Cap. IV.

⁵⁹ C. I. Giulio, *Relazione del primo anno di corso nella R. Scuola di meccanica applicata alle arti fatta all'ill. mo sig. r reggente la regia Segreteria dell'interno*, Dalla Stamperia sociale degli artisti tipografi, Torino 1846, p. IX.

⁶⁰ G. M. Pugno, *Storia del Politecnico di Torino. Dalle origini alla vigilia della seconda guerra mondiale*, Stamperia artistica nazionale, Torino 1959, pp. 24-31.

⁶¹ G. e M. Quazza (a cura di), *Epistolario di Quintino Sella*, 4 voll., Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma 1980-1995, I, p. 31.

⁶² Giulio, *Relazione*, cit., p. XVIII.

me ed a quelle creazioni che faranno il nome suo benedetto”.⁶³

Il 4 marzo 1848 Carlo Alberto emanava lo Statuto albertino che, nonostante i suoi limiti, costituiva il coronamento di quelle aspirazioni per cui si era lottato dal 1814 in poi: le prerogative del sovrano rimanevano molto ampie, ma i diritti politici e civili dei cittadini trovavano istituzioni adeguate per poter essere difesi. Torino aveva 125000 abitanti e il 32% dei maschi e il 49% delle femmine era analfabeta; una rinnovata consapevolezza del valore pubblico dell'istruzione induceva lo Stato a intervenire direttamente nella gestione del sistema scolastico e il 4 ottobre di quello stesso anno entrava in vigore la legge Boncompagni che decretava il passaggio delle scuole di ogni ordine e grado dal controllo dell'autorità ecclesiastica a quello del Ministero dell'Istruzione pubblica. Cinque giorni dopo la Facoltà di scienze e lettere veniva divisa in due facoltà distinte, Belle lettere e filosofia e Scienze fisiche e matematiche, con una diversa e nuova distribuzione degli insegnamenti.⁶⁴ La difficoltà di coordinare gruppi di discipline che prima erano altrove, oppure erano poco assimilabili fra loro, determinò una prima fase di disagio e di assestamento, ma il nuovo assetto dell'Ateneo torinese, unitamente alla rapida assimilazione di tradizioni scientifiche diverse dovuta all'immigrazione di intellettuali da tutta Italia, apriva quel ventennio che pose le premesse per l'altissimo sviluppo culturale e scientifico di fine secolo.

Tradizione sabauda e rinnovamento della ricerca scientifica verso i successi di fine Ottocento.

L'imponente immigrazione politica che si verificò dal 1848 in poi non solo contribuì a fare di Torino la vera capitale politica, culturale e morale d'Italia prima ancora che lo diventasse istituzionalmente nel 1861, ma diede apporti culturali di grande rilevanza. Nel versante scientifico, il piacentino Angelo Genocchi per la matematica, il romagnolo Silvestro Gherardi per la fisica sperimentale, il calabrese Raffaele Piria e il modenese Francesco Selmi per la chimica, il bolognese Giovanni Battista Ercolani per la veterinaria, il milanese Filippo de Filippi per la zoologia e l'ingegnere lombardo Pietro Paleocapa, divenuto ministro dei Lavori pubblici, introdussero nuove discipline nell'insegnamento universitario o nuovi approcci alla ricerca pura e applicata, o ancora una politica nuova di sviluppo tecnologico.

Nativo di Piacenza, dove aveva conseguito la laurea in legge, Genocchi (1817-1889) era venuto esule a Torino nel 1848 per sfuggire agli Austriaci che, vincitori a Custoza, stavano per occupare la città natale. A Torino

⁶³ Citato in Ferraresi, *Stato, scienza, amministrazione, saperi*, cit., pp. 227-228.

⁶⁴ Si vedano in proposito C. S. Roero (a cura di), *La Facoltà di Scienze matematiche, fisiche, naturali di Torino (1848-1998)*, Deputazione subalpina di storia patria, Torino 1999: I, *Ricerca, insegnamento, collezioni scientifiche*; II, *I docenti*; M. Barra, L. Giacardi (a cura di), *I due volti del sapere. Centocinquanta anni delle Facoltà di Scienze e di Lettere a Torino*, Museo Regionale di Scienze Naturali, Torino 1999.

rinunciò alla professione di avvocato e si dedicò con passione agli studi matematici frequentando le lezioni universitarie di Plana e di Chiò a cui, da allora, rimase sempre legato da vincoli di amicizia. Chiò non solo contribuì sensibilmente a determinare il suo orientamento di pensiero nel campo dell'analisi matematica, ma lo spinse a concorrere ad una cattedra universitaria presso l'Ateneo torinese. La sua condizione di autodidatta gli consentì di indirizzare i propri interessi anche verso settori della matematica estranei alla tradizione locale, quali la teoria dei numeri, in cui non tardò a dare contributi di rilievo. Anche nell'insegnamento universitario Genocchi introdusse argomenti nuovi quali la teoria dei determinanti e quella delle congruenze, nella convinzione che "dove non sono buoni studi teorici non possono essere buoni studi pratici, perché il progresso de' primi è necessario a quello degli ultimi".⁶⁵ La grande importanza attribuita nel mondo sabauda alle applicazioni utili della scienza è all'origine delle critiche del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione che ammoniva Genocchi "non doversi dimenticare che lo scopo dell'insegnamento della matematica astratta nella nostra Università è quello di abilitare la massima parte degli allievi alle applicazioni dell'arte dell'Ingegnere".⁶⁶

Quando nel 1865 subentrò a Plana nell'insegnamento del calcolo differenziale e integrale, l'impostazione che diede al suo corso risentiva chiaramente dell'influenza del *Cours d'Analyse* di Cauchy con particolare attenzione agli aspetti teorici e astratti su cui nell'Ateneo torinese era "invalso l'andazzo di gettar il discredito".⁶⁷ Il celebre trattato *Calcolo differenziale e principii di calcolo integrale pubblicato con aggiunte dal Dr. Giuseppe Peano* (1884), nato dalle sue lezioni universitarie, fu annoverato da A. Pringsheim nell'*Enzyklopädie der Mathematischen Wissenschaften* tra i diciannove trattati di analisi più significativi scritti a partire dal 1750. Se il vero autore si può considerare Peano, è tuttavia innegabile che i manoscritti delle lezioni di Genocchi abbiano favorito il dispiegarsi della sua opera creativa, grazie al definitivo consolidamento delle teorie di A.-L. Cauchy e all'acquisizione dei risultati di K. Weierstrass, G. Cantor, E. Heine e R. Dedekind. Genocchi fu anche fra i promotori, insieme a Francesco Brioschi e a Enrico Betti, della fondazione nel 1858 degli "Annali di matematica pura ed applicata", rivista scientifica di alto livello rivolta a far conoscere la ricerca italiana al fine di "richiamare l'attenzione continua dei dotti degli altri Paesi; e far cessare il lamento che i nostri lavori non sono conosciuti fuori d'Italia".⁶⁸

La gloriosa tradizione sabauda di scienza applicata aveva nell'Università torinese due forti sostenitori soprattutto in Plana e in Menabrea. Plana all'e-

⁶⁵ A. Genocchi, *Notizie intorno alla vita ed agli scritti di Felice Chiò*, in "Bullettino di bibliografia e storia delle scienze matematiche e fisiche", IV (1871), pp. 363-380, p. 364.

⁶⁶ *Ivi*, p. 376.

⁶⁷ *Ivi*, p. 364.

⁶⁸ Cfr. *Avviso dei compilatori*, in "Annali di matematica pura ed applicata", I (1858).

poca era coinvolto in molteplici attività di tipo accademico: oltre a dirigere l'Osservatorio astronomico torinese, era impegnato dal 1829 nella direzione degli studi scientifici della Scuola di Applicazione per le Armi Dotte annessa alla Regia Accademia militare,⁶⁹ dal 1851 era presidente perpetuo dell'Accademia delle scienze e insegnava Astronomia e Analisi infinitesimale presso l'Ateneo torinese coniugandone gli aspetti teorici con quelli più squisitamente applicativi:

*Plana – scrive Menabrea – fut certainement un des professeurs les plus habiles et les plus entraînants qui aient illustré une université. Il faisait assister, avec une lucidité extraordinaire, l'élève à la naissance des théories et en développait les conséquences avec une lucidité extraordinaire; il savait y intéresser par des applications ingénieuses qui en démontraient l'utilité.*⁷⁰

Allievo di Plana, Luigi Federico Menabrea (1809-1896) aveva ereditato dal maestro il culto lagrangiano della ricerca di costruzioni sistematiche e unitarie a partire “da un solo principio di meccanica e da un solo metodo di analisi”⁷¹ e tutta la sua produzione scientifica ne sarà influenzata. Se da un lato lo porterà a risultati di grande rilievo, dall'altro ne costituirà tuttavia un limite. Non stupisce pertanto la freddezza con cui aveva seguito le lezioni di Cauchy nel 1832/33, come pure la sua polemica con Chiò circa la *nouvelle analyse*. La missione diplomatica in Emilia, affidatagli da Carlo Alberto nel 1848 allo scopo di coinvolgere l'opinione pubblica nella campagna contro l'Austria, segnava l'inizio della sua lunga carriera politica e militare che lo porterà a ricoprire cariche di grande prestigio,⁷² ma questo non gli impedì di coltivare la ricerca scientifica. Il nome di Menabrea scienziato è soprattutto legato a quello che egli battezzò *principio di elasticità*, ora noto come *teorema del minimo lavoro*, la cui importanza tecnica sarà posta in luce successivamente da Alberto Castigliano. Enunciato per la prima volta da Menabrea nel 1857 e perfezionato in memorie successive, costituisce uno dei primi e più significativi contributi all'avvio della meccanica strutturale moderna.⁷³

Non meno importante è la figura di Menabrea come docente.

⁶⁹ Cfr. per esempio L. Giacardi, *Le scienze matematiche*, in U. Levra, R. Roccia (a cura di), *Milleottocentoquarantotto. Torino, l'Italia, l'Europa*, cit., pp. 229-230, e V. Vichi, D. Zambrano, *La scuola di Applicazione. La storia e la sede*, Camedda e C., Torino 1993, pp. 33-37.

⁷⁰ Briguglio, Bulferetti, *Menabrea. Memorie*, cit., p. 12.

⁷¹ L. Federico Menabrea, *Luigi Lagrange*, in “Atti della R. Accademia delle scienze di Torino”, 2 (1866-1867), pp. 540-556, alle pp. 554-555.

⁷² Fu, fra l'altro, comandante superiore del Genio (1860), senatore (1860), ministro della Marina (1861), ministro dei lavori pubblici (1862) e presidente del Consiglio dei ministri (1867-1869); cfr. Briguglio, Bulferetti, *Menabrea. Memorie*, cit., *Appendice I. Stato di servizio, nomine e missioni*, pp. 207-213.

⁷³ E. Benvenuto, *La scienza delle costruzioni e il suo sviluppo storico*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2006², pp. 716-720.

L'insegnamento di scienza delle costruzioni, che egli tenne presso l'Università torinese dal 1846/47 fino al 1859/60, contribuì a formare una generazione di ingegneri specialisti, fra i quali sono da annoverarsi Germano Sommeiller, Sebastiano Grandis e Severino Grattoni, responsabili del progetto del traforo del Frejus, una delle realizzazioni più prestigiose dell'ingegneria piemontese nella seconda metà dell'Ottocento.⁷⁴

*Je fus – scrive egli stesso nelle sue memorie – le vrai créateur de cette chaire, qui avant moi était confiée à un vieux professeur très respectable, qui se bornait à donner quelques leçons d'arpentage et à montrer comment on distinguait une pierre d'une brique, et comment on faisait du mortier avec de la chaux et du sable.*⁷⁵

È con giusto orgoglio che Menabrea ricordava la sua attività di docente: egli aveva elaborato il programma del suo corso modellandosi sulle scuole europee, in particolare quelle francesi, e considerandolo sia come coronamento di tutti gli studi precedenti, sia come banco di prova per dimostrare "l'utilità delle cognizioni teoriche [...] nelle questioni di pratica".⁷⁶

Il suo punto di riferimento erano le Grandes Écoles francesi che furono meta in quegli anni di viaggi di studio di studenti o di giovani laureati piemontesi desiderosi di aggiornarsi sulle ricerche più avanzate. È spesso il governo sabauda a finanziare questi soggiorni all'estero come nel caso del neolaureato ingegnere idraulico Quintino Sella (1827-1884) che, su segnalazione del suo professore Giulio, fu inviato nel 1847 a perfezionarsi presso l'École des Mines di Parigi. Convinto, fin dagli studi universitari, dell'importanza fondamentale delle matematiche per la comprensione sia dei fenomeni naturali, sia di quelli sociali, frequentando le scuole francesi fu costretto a riconoscere le poco solide basi che aveva ricevuto a paragone degli allievi ingegneri che uscivano dall'École polytechnique conoscendo "ammirabilmente le matematiche elementari ed i principi della fisica e della chimica".⁷⁷ I periodi di studio trascorsi in Francia, poi in Inghilterra e in Germania, gli fornirono quelle aperture alla cultura scientifica internazionale che in seguito mise a frutto nell'insegnamento. Le *Lezioni di cristallografia*, tenute da Sella nell'anno accademico 1861/62 presso la neonata Scuola di applicazione per gli Ingegneri, diventeranno un classico dell'insegnamento universitario, chiaro segno della sua influenza in campo cristallografico e mineralogico. Quello stesso anno, eletto deputato, lasciò l'insegnamento per dedicare ogni sua energia alla vita politica del nuovo Stato italiano, ma la formazione matematica e il rigore scientifico impron-

⁷⁴ Si veda per esempio C. Codegone, *Il centenario della Galleria del Frejus*, "Atti e Rassegna Tecnica, Società Ingegneri e Architetti in Torino", A. 25, N. 11-12 (1971), pp. 215-218, e la ricca documentazione in BNT, T.I.24/3.

⁷⁵ Briguglio, Bulferetti, *Menabrea. Memorie*, cit., pp. 40-41.

⁷⁶ Citato in Ferraresi, *Stato, scienza, amministrazione, saperi*, cit., pp. 279-280.

⁷⁷ Quazza, *Epistolario di Quintino Sella*, cit., I, p. 63.

teranno ogni sua attività e in particolare saranno alla base del grande impegno profuso nel risanamento della finanza pubblica.

Un percorso completamente diverso ebbe Francesco Faà di Bruno (1825-1888), ufficiale dell'esercito sabaudo che si formò a Parigi frequentando i corsi di alcuni dei migliori matematici del tempo quali Cauchy, Charles Hermite e Joseph Liouville, e conseguendo la laurea in scienze matematiche sotto la guida di Cauchy stesso. I due soggiorni parigini – dal 1849 al 1851 e dal 1854 al 1856 – furono fondamentali per il suo apprendistato scientifico e per la maturazione di quell'esigenza profonda di “volgarizzare la scienza” che informerà tutta la sua opera futura. Ma lo furono altrettanto per la sua formazione religiosa e sociale. Figura atipica nel panorama scientifico ottocentesco, Faà di Bruno fu infatti matematico apprezzato a livello internazionale, inventore, cultore di varie scienze (astronomia, meteorologia, cartografia...), ma anche illustre rappresentante di quel cattolicesimo sociale ottocentesco che a Torino vide operare personaggi ben noti come Cottolengo, Don Bosco, Murialdo e altri ancora.⁷⁸ Le sue invenzioni gli meritavano riconoscimenti in varie esposizioni internazionali, fra cui quella di Londra del 1862, dove furono anche premiati i fratelli Jест apprezzati costruttori di strumenti e macchine fisiche che fin dal 1814 collaboravano con l'Università di Torino in qualità di “macchinisti”.⁷⁹ Come altri importanti matematici risorgimentali quali Cremona, Betti e Brioschi, Faà di Bruno perseguì per tutta la vita un ben preciso programma scientifico e didattico mirato, da un lato, a svecchiare l'insegnamento universitario con l'introduzione di nuove materie di studio – la teoria dell'eliminazione, la teoria degli invarianti, le funzioni ellittiche, ecc. – e, dall'altro, a divulgare i risultati della ricerca internazionale più avanzata, allo scopo di assicurare una maggiore circolazione tra i giovani delle dottrine apparse sulle riviste specializzate e di stimolare in tal modo la ricerca nazionale. Nel 1859 usciva infatti il trattato *Théorie générale de l'élimination* in cui compariva, fra l'altro, la cosiddetta *formula di Faà di Bruno*⁸⁰ che ha dato l'avvio a una notevole serie di applicazioni in matematica combinatoria ed è ora utilizzata dai principali software matematici. Nel 1876 veniva pubblicata la sua opera più nota, il trattato *Théorie des formes binaires*, apprezzato soprattutto all'estero tanto che Max Nöther ne promosse la traduzione in lingua tedesca e, alcuni anni dopo, David Hilbert lo adottò come testo per il suo celebre corso del 1897 all'Università di Göttingen. Rimaneva incompiuto solo il trattato sulle funzioni ellittiche a cui Faà di Bruno lavorò fino a pochi giorni prima della morte.⁸¹

⁷⁸ Per le sue opere caritative-sociali e religiose sarà beatificato nel 1988.

⁷⁹ Cfr. M. Ceriana-Mayneri, P. Quarati, R. Spallone, *I Jест “costruttori d'istromenti” nella Torino dell'Ottocento*, “Physis”, XXXVI (1999), pp. 165-176.

⁸⁰ Si tratta della formula per la derivata *n-esima* di una funzione composta.

⁸¹ Cfr. L. Giacardi (a cura di), *Francesco Faà di Bruno. Ricerca scientifica, insegnamento e divulgazione*, Deputazione subalpina di storia patria, Studi e Fonti, XII, Torino 2004.

Insieme a Genocchi e a Enrico D'Ovidio, giunto a Torino nel 1872, Faà di Bruno fa parte di quel gruppo di docenti che con il loro insegnamento prepararono il terreno per gli straordinari sviluppi della ricerca matematica torinese di fine secolo. Fra gli allievi che seguirono i loro corsi universitari vi sono Corrado Segre e Giuseppe Peano, i fondatori delle due scuole di geometria algebrica e di logica matematica che daranno a Torino e alla sua Università fama internazionale.



Giovanni Amendola

DINO COFRANCESCO

PERCHÉ LA CULTURA LIBERALE È RIMASTA SENZA
PARTITO LIBERALE

“I LIBERALI ITALIANI DALL’ANTIFASCISMO ALLA REPUBBLICA”

Il grosso volume, *I liberali italiani dall’antifascismo alla Repubblica*, curata da Fabio Grassi Orsini e da Gerardo Nicolosi – Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2008 – con i suoi trentadue contributi, per lo più di alto livello scientifico, rappresenta un’occasione utile per ripensare la storia di un partito e di una “cultura politica” che, anche nel secondo dopoguerra, hanno segnato in qualche modo il nostro Paese e contribuito, nel bene e nel male, a orientarne le scelte di fondo. L’ottica con cui si guarda alle complesse vicende che hanno unito e diviso i liberali italiani è ormai profondamente mutata in virtù di due fratture epocali, “strutturale”, l’una, “sovrastrutturale” l’altra, per servirci delle vecchie categorie marxiane. La prima riguarda il crollo dell’impero sovietico e quindi la fine del “socialismo reale”, almeno nel continente europeo, un dramma storico non retorica-mente definito un “secondo” ’89; l’altra si riferisce al mutato paradigma interpretativo del mondo contemporaneo iscritto nel revisionismo storiografico dei Renzo De Felice, dei François Furet, degli Ernst Nolte. Entrambe le rivoluzioni non ci consentono più di privilegiare l’asse destra/sinistra nella ricostruzione delle politiche liberali e delle varie e conflittuali correnti che, involontariamente, con i loro progetti e programmi spesso inconciliabili, relegarono il PLI tra i partiti “minori”. Il crollo dell’Unione Sovietica, preceduto da anni di repressioni militari nei Paesi satelliti, ha portato a guardare con minore sospetto ideologico all’anticomunismo “viscerale” di cui il PLI fu, forse, l’espressione più intransigente: il sistema comunista era realmente malato e l’economia collettivista, sulla quale si fondava il potere delle classi dirigenti, era davvero insostenibile e non riformabile dall’interno, contrariamente a quanto pensavano persino scienziati politici del prestigio intellettuale di Raymond Aron. La diversa valutazione del fascismo e la fine della *vulgata*, che sembrava ormai senso comune nella saggistica e nei manuali scolastici dell’Europa continentale, dal canto loro, hanno indot-

to a una diversa considerazione del contrasto che oppose (e oppone ancora oggi) il liberalismo di sinistra, di ascendenza gobettiana e parente stretto dell'azionismo, al liberalismo di centro e di destra, legato a maestri pur diversi come Benedetto Croce e Luigi Einaudi.

A leggere le relazioni e le testimonianze del volume, chi se la sentirebbe, in tema di interpretazione di ciò che è stata o avrebbe dovuto essere la Resistenza, di stare dalla parte di Alessandro Galante Garrone o di Ferruccio Parri, che la intendevano come una vera e propria rivoluzione morale e intellettuale intesa a “rifare l'anima dell'Italia”, e non dalla parte di Edgardo Sogno che l'aveva fatta e vissuta come liberazione della patria dallo straniero, come un soprassalto di dignità e di orgoglio nazionali feriti? Erano a destra quanti, interpretando il bisogno di sicurezza e di ordine fortemente sentito dagli Italiani dopo anni di guerra e di privazioni, non accettavano la logica dell'epurazione che, a tener dietro a un “moderato” come Ugo La Malfa, avrebbe privato per un tempo indefinito i corpi di polizia, l'esercito, gli apparati statali e quelli industriali dei loro quadri dirigenti, paralizzando la vita nazionale proprio in un momento in cui ci si doveva rimboccare le maniche nella ricostruzione? E quali garanzie di libertà e di rispetto dei diritti civili avrebbe dato il modello di governo del CLNAI, così in viso al PLI ma non ai tre partiti di sinistra – PdA, PCI, PSI – che avrebbero voluto imporlo all'intera Penisola, affidando questure, prefetture e altri importanti uffici governativi agli “uomini della Resistenza”, ovvero a formazioni egemonizzate da militanti che non credevano nella democrazia liberale e si apprestavano a conquistare il potere “a furor di popolo”?

Ha ragione Eugenio Capozzi quando, nel suo saggio su *La destra liberale e la segreteria di Lucifero (1947-1948)*, fa giustizia della “vulgata politica e storiografica” che vede in scelte “troppo (o troppo poco) di destra” la spiegazione del declino liberale. E tuttavia lo studioso, che si disfa troppo presto dell'accusa rivolta al PLI di essere “partito d'élite e non di massa”, non pare avvedersi che tale accusa è dimostrata proprio dal suo pertinente rilievo che la classe dirigente liberale “si era mossa culturalmente e politicamente su piani scarsamente comunicanti e non era mai stata unita da un progetto forte e condiviso”, cosa che capita, appunto, ai partiti di “notabili”, specie quando sono appesantiti, per riprendere le parole di Luigi Compagna, da “grandissime personalità, come Orlando, Croce, De Nicola, Einaudi, Nitti”.

In realtà, la sconfitta del liberalismo italiano come partito – la “cultura liberale” fu altra cosa e giustamente in diversi saggi si è fatto rilevare quanto contribuì a orientare le scelte di Alcide De Gasperi e prima ancora a influire sull'elaborazione del testo costituzionale (Carlo Ghisalberti, però, enfatizza troppo a mio avviso l'apporto liberale alla nostra Magna Carta) – la sconfitta del liberalismo, dicevo, riflettendo sui contributi del volume, è un portato oggettivo degli eventi e pertanto solo in parte è attribuibile a

manchevolezze di uomini, a ritardi culturali, a incomprensioni dei nuovi contesti interni e internazionali.

Innanzitutto, c'è un dato duro come l'acciaio e grande come una montagna: il simbolo di identità dei liberali era lo Stato nazionale costruito dai "padri del Risorgimento" e questo Stato si era gravemente ammalato, col fascismo, ed era poi rovinosamente caduto, con la sconfitta militare. La "continuità" che il partito – come spiega Vera Capperucci nel suo bel saggio *I liberali alla Consulta e alla Costituente* – intende affermare "proprio attraverso il richiamo agli ideali e ai valori dell'Italia unita del Risorgimento" non è un valore che le masse di italiani denutriti, sfollati, rimasti orfani e vedovi sentono come costitutiva e irrinunciabile identità, pur scontando quel clima di terrore – su cui ha richiamato opportunamente l'attenzione, dopo mezzo secolo di silenzi complici e di rimozioni interessate, Fabio Grassi Orsini – che portò tanti borghesi a porsi "sotto le ali protettrici della DC". A ereditare l'Italia di Cavour erano due famiglie politiche, la cattolica e la socialcomunista, che non solo non avevano partecipato alla sua costruzione – ove si eccettuino le correnti minoritarie di cattolici liberali e di "socialisti risorgimentali" – ma l'avevano seguita con diffidenza e ostilità, come creazione di frammassoni o nuova patria di "lor signori". A questa estraneità si aggiungeva il rifiuto delle famiglie sconfitte dalla soluzione unitaria e sabauda a considerare il Risorgimento *en bloc*, come la Terza Repubblica voleva che si facesse per la rivoluzione francese. Il tricolore italiano non ricongiungeva tutti gli eredi del 1948 e del 1961 e le recriminazioni su ciò che era andato storto erano destinate a perpetuarsi all'infinito, con i rimpianti dei mancati esiti diversi. ("Ah se avesse vinto Mazzini! O Cattaneo! O, prima ancora, Cesare Balbo!").

"Il liberalismo ha fatto l'Italia, il liberalismo la ricostruirà", il manifesto elettorale del PLI per la Costituente – ricordato da Gerardo Nicolosi nel suo intelligente e documentato saggio *Il nuovo liberalismo* – parlava di un "mito politico" riferito alla "comunità politica" – lo Stato in quanto tale – che era lo stesso che, con buona pace di quanti vedono nel fascismo una *species* del *genus* totalitarismo – sorreggeva l'autolegittimazione etica e politica delle camice nere: con una differenza fondamentale, però, che nel 1918 lo Stato aveva vinto la guerra, mentre nel 1945 non solo l'aveva persa ma era uscito definitivamente dal concerto delle "grandi potenze".

Se questo è vero per la dimensione "comunità politica", un ben diverso discorso va fatto per la dimensione "regime politico". Qui i liberali potevano contare su un punto di forza, che, retrospettivamente, li collocava in una posizione "civilmente" più elevata rispetto a tutti gli altri partiti: una concezione, per così dire, compiutamente laica e secolarizzata della democrazia, del ruolo del Parlamento, dell'alternanza dei partiti al governo, delle libertà civili e politiche. A differenza degli azionisti che, ancora con Duccio Galimberti, non ne volevano sapere di partiti e disprezzavano profondamente quel poco di democrazia liberale che si era avuta nell'Italia umber-

tina e giolittiana (si veda la polemica di Benedetto Croce con Ferruccio Parri e lo stesso intervento illuminante e coraggioso di Gaetano Salvemini sulla “democrazia in cammino”...), i liberali non esitavano neppure un istante – anche sul versante destrorso di un Roberto Lucifero – a vedere nelle istituzioni parlamentari anglosassoni il “termine fisso d’eterno consiglio”.

E tuttavia anche questa gloria elettoralmente non poteva dirsi un asso nella manica giacché la *civic culture* italiana era e continuerà a lungo ad essere condizionata dalla “rivolta contro il formalismo”, dalla diffidenza nei confronti delle “procedure” che non risolvono subito i problemi degli individui e delle famiglie, dal disprezzo della logica “un uomo, un voto” suscettibile di dare troppo spazio alla “plebe” ovvero a un popolo non inquadrato ed educato nei partiti, nei sindacati, nelle cooperative. “La libertà che scalda i cuori” e illumina le menti non poteva essere apprezzata granché tra le macerie dei bombardamenti, la distribuzione delle coperte dell’Unra Casas, il cambio e la circolazione delle amlire.

A questo fattore di debolezza si univano, infine, due caratteristiche tra loro intrecciate, l’elitismo e l’antiquilunquismo. L’indubbio spirito elitario, quel “senso di superiorità, culturale, politica e morale, rispetto alla rozzezza” degli avversari, di cui scrive Luciano Zani nel suo profilo di Luigi Albertini oppositore liberale, sarà a lungo un tratto distintivo dei notabili del partito. Come Gaetano Mosca, il politologo del loro Pantheon, i liberali ritenevano che l’*élite* del potere, distinta dalla classe diretta, fosse un dato ineliminabile della politica, ma non avevano compreso che, nell’età delle masse, i galloni di comandante si acquistano sul campo, convincendo un numero sempre più grande di elettori a dare il loro sostegno alla causa: non dipendono da rendite di posizione (economiche o intellettuali).

Senso della democrazia, sì, ma non della “democrazia di massa”! E questo, a mio avviso, aveva un qualche rapporto significativo con l’interpretazione “parentetica” del fascismo. In nessuno dei saggi riportati nel volume – penso, soprattutto, a quello citato di Zani su Albertini o di Elio D’Auria su Giovanni Amendola – si trova un qualche barlume di un giudizio storiografico e sociologico non meramente demonizzante, una comprensione, sia pure nella critica più dura, dell’oggettività e della “necessità” del fascismo come risposta sbagliata (e liberticida) a problemi reali indotti dalla *mass society* e che la classe dirigente liberale non era stata in grado di affrontare. La sottovalutazione dei nuovi “stili politici” si ripresentava nel secondo dopoguerra, traducendosi in progetto di bonifica dell’Italia barbara, della provincia profonda, delle campagne di don Camillo e di Peppone. Così un settimanale, inequivocabilmente attestato su posizioni liberali, come “Il Mondo” di Mario Pannunzio, esaminato nel lungo saggio di Antonio Cardini, poteva, in qualche modo, ricongiungersi alla “cultura azionista” – pur ad esso non poco estranea, come ha dimostrato Pier Franco Quaglieni (è non poco significativo che Norberto Bobbio non avesse mai collaborato al “Mondo”) – nell’esecrazione di quelle plebi rura-

li e urbane condizionate dall'“orientamento filofascista e qualunquista assai diffuso nella stampa degli anni Quaranta e Cinquanta”.

“Pannunzio – scrive Antonio Cardini – rimproverava ai nuovi dirigenti di essersi posti su un terreno che rispondeva a certe attese immediate e a certi timori della piccola borghesia”. Era vero, ma in una democrazia compiuta – “laica e secolarizzata”, appunto – quelle attese e quei timori non veicolavano interessi e valori dei quali si sarebbe dovuto tener conto, a meno di non aver in mente una gerarchia di bisogni portata a riguardare gli uni come oggettivamente progressisti e gli altri come oggettivamente reazionari? Se il modello doveva essere quello angloamericano, sarebbe stato più realistico per il partito liberale porsi come il polo conservatore della rinata democrazia o mirare ad esserne il polo laburista (togliendo la leadership a socialisti, comunisti, socialdemocratici)? È indicativa la sorte toccata ai nuovi liberali. Come scrive Gerardo Nicolosi parlandone: “La rinuncia a un partito della borghesia e la preferenza per un partito aclassista aperto al mondo del lavoro significavano una sorta di corsa a sinistra che risultò poco proficua, essendo lo spazio già occupato, e ciò nonostante i tentativi del gruppo dirigente del partito, in particolare di Cattani, di mantenersi al centro del nuovo sistema dei partiti”.



Giovanni Malagodi

ANNA VANIA STALLONE

LIBERALISMO E TOTALITARISMO:
UN CONFRONTO IMPOSSIBILE

I problemi che riguardano il pensiero politico e giuridico sono stati argomenti di dibattito teorico lungo il tragitto della storia filosofica e culturale dell'Occidente. Diversissime le posizioni che pensatori e filosofi hanno assunto formulando teorie riguardanti ora il fondamento di validità delle norme giuridiche, nonché i sistemi di società e di Stato, ora, invece, il rapporto fra diritto naturale e diritto positivo, o ancora il rapporto fra morale e diritto, fra quelle norme, cioè, che riguardano la coscienza e quel sistema di regole relative alla condotta esterna degli individui.

Ma i problemi affrontati e discussi sono andati oltre ed hanno guardato anche alla società giusta, cioè più confacente ai bisogni di coloro che ne fanno parte, o all'idea di libertà in relazione allo Stato, o ancora, questione aperta, alla possibilità di conciliare il massimo di libertà di ciascuno con il massimo di libertà di tutti, conciliare, insomma, l'interesse privato e l'interesse della comunità. Sono stati questi i problemi con i quali si sono misurate nel passato e si misurano ancora oggi le teorie politiche e giuridiche.

Se nell'antichità stretta era stata la connessione tra etica e politica e l'esistenza privata veniva assorbita da quella pubblica in un processo che portava ad identificare il destino del singolo con quello dello Stato, nel mondo medievale l'etica e la politica appaiono invece intimamente connesse con la religione. Bisognerà aspettare l'età moderna per assistere alla conquista della piena autonomia della politica rispetto alla sfera etico-religiosa, e alla sua nuova posizione di scienza riconosciuta da molti filosofi. Il contesto storico in cui matura tale autonomia è quello che vede la formazione dello Stato moderno, con il consolidarsi del potere monarchico, delle strutture amministrative e burocratiche che determinano anche l'assunzione di nuove funzioni. È Machiavelli a farsi teorico di questo nuovo tipo di Stato, cui presupposto fondamentale è appunto l'autonomia

della politica dalla religione e dalla morale. Ma un ulteriore passo avanti viene compiuto da scrittori che, come Tommaso Moro, Tommaso Campanella o Francesco Bacone, non si limitano a riflettere su questa nuova realtà politica che è lo Stato moderno, ma progettano in avanti, utopicamente, uno Stato quale modello di convivenza ideale in cui i problemi di ingiustizia e disuguaglianza pervengono a soluzione.

È nei secoli XVI e XVII che tale affrancamento della politica dalla religione verrà storicamente contraddetto e la pace religiosa e la tolleranza appariranno quali traguardi irraggiungibili. Riforma e Controriforma segnano, infatti, il rifiuto dell'autonomia dello Stato dalla religione ed il Seicento, secolo dell'assolutismo, si contraddistinguerà attraverso le due rivoluzioni inglesi, quale inizio del moderno costituzionalismo. Solo dopo avere mostrato il volto dell'accentramento statale e della monarchia assoluta, il Seicento vedrà l'Inghilterra raggiungere con le due rivoluzioni un nuovo traguardo politico: il potere monarchico limitato da quello del Parlamento.

Ma l'evoluzione dello Stato moderno risulta accompagnata dall'evoluzione del pensiero politico. Giusnaturalismo, contrattualismo, assolutismo e nascita del pensiero liberale si sviluppano e si affermano parallelamente allo Stato moderno facendo assumere al potere politico un carattere eminentemente laico. Il giusnaturalismo, quale sistema concettuale elaborato da Ugo Grozio, ha affermato l'importanza del diritto di natura che dovrebbe costituire il fondamento di ogni diritto positivo ed il punto di riferimento per la legislazione dei singoli Stati, che devono riconoscere agli individui tali diritti considerati originari e inalienabili. Il contratto sociale, quale momento insopprimibile per il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, fondato sull'accordo fra più individui per dare la sovranità a una o più persone, costituisce l'idea centrale per le aspirazioni politiche seicentesche volte al superamento delle guerre di religione e del disordine scaturitone, e alla realizzazione, di contro, di un ordine politico pacifico e razionale. La teoria del potere assoluto accompagna anch'essa la formazione dello Stato moderno che rivendica la sovranità solo per se stesso non riconoscendo nulla di superiore sulla terra all'infuori della legge di Dio e della natura, arrogandosi il potere di decidere sulla vita della comunità. Teorico del potere assoluto fu primariamente Jean Bodin che nell'opera *Sei libri della repubblica* del 1576 precisa i termini del potere assoluto del principe che non è legato da nessun obbligo se non dalle leggi divine o naturali. Solo un potere assoluto potrà, infatti, assicurare la pace in un periodo in cui anche la religione non è più vista come momento di coesione ma causa di lotte fratricide. Anche la riflessione politica di Thomas Hobbes muove dagli avvenimenti del tempo, dal bisogno di pace e di ordine che nasce all'interno della società inglese dilaniata dal disordine e dalla confusione post-rivoluzionaria. La teoria di Hobbes non esita a porsi quale elaborazione che andando al di là delle intenzioni dell'autore finisce col costituire una novità per lo Stato moderno. L'idea dello Stato

come corpo artificiale, si pone, infatti, quale specificità della dottrina hobbesiana, e tale corpo per Hobbes va interpretato secondo i canoni e il metodo usato dalle scienze della natura, secondo un apparato meccanico e razionale.

L'assolutismo cui perviene la riflessione politica di Hobbes non consente però un confronto con il giusnaturalismo e l'impossibilità di tale confronto è subito chiarita. Sebbene lo stato di natura contrassegnato dalla conflittualità di tutti contro tutti sembri accomunare la concezione di Hobbes con quella giusnaturalistica, e lo stesso Norberto Bobbio vi scorga tra le due una posizione di contiguità, va precisato che il giusnaturalismo, semmai, potrebbe costituire la premessa della visione politica hobbesiana. Sempre secondo Bobbio, Hobbes avrebbe perfezionato i concetti di fondo del giusnaturalismo (stato di natura, leggi naturali, contratto sociale). Dallo stato di guerra di tutti contro tutti nasce la necessità dello Stato atto a garantire la pace sociale, la vita e la proprietà. Il patto sociale diventa la condizione del passaggio dallo stato di natura allo stato civile e la costituzione della sovranità il punto indispensabile affinché questo passaggio possa avvenire. In questa ottica è chiaro che la sovranità venga intesa come nata da un'alienazione, da una cessione irrevocabile da parte del contraente dei propri diritti al potere sovrano, potere che si costituisce quale potere assoluto cui anche la Chiesa dovrà essere subordinata anche se è questo potere che si fa garante della pace all'interno dello Stato. Tale concezione politica ha dato adito a diverse letture che ne hanno evidenziato ora gli aspetti liberali ora quelli totalitari. Carl Schmitt ha fatto di Hobbes un precursore dello Stato totalitario, e nell'assolutismo di Hobbes va riconosciuto quale punto fermo la subordinazione dell'individuo allo Stato, il quale controlla completamente la società civile. Hobbes, infatti, prende le distanze dal giusnaturalismo, i diritti naturali esistono solo anteriormente alla formazione dello Stato, e nel momento in cui non condivide le nozioni dei diritti inalienabili e di limiti posti allo Stato a vantaggio della società civile, la sua posizione sul piano politico si distingue dalle teorie contrattualistiche contemporanee proprio per il carattere assoluto del potere.

È chiaro che il giusnaturalismo quale premessa non conduce semplicemente alla conclusione cui perviene Hobbes, ma il pensiero di Baruch Spinoza dimostra esattamente che è possibile, partendo da premesse giusnaturalistiche, pervenire a conclusioni diametralmente opposte, ispirate dall'esigenza di libertà. "La libertà è il fine dello Stato" costituisce il pensiero cardine della teoria politica spinoziana dalla quale non si può non rilevare il rifiuto del potere assoluto che diventando tirannia finirebbe immancabilmente con il negare diritti e libertà. Stato di natura e teoria del contratto sociale come momento indispensabile per il passaggio dallo stato di natura a quello civile è quanto Spinoza condivide del pensiero di Hobbes, ma vi si discosta, ponendosi in posizione diametralmente oppo-

sta, nel momento in cui asserisce l'impossibilità per gli uomini alla rinuncia ai propri diritti, alla libertà e, soprattutto, alla libertà di pensiero considerata da lui fondamentale.

A porsi, ancora, su posizioni antitetiche rispetto all'assolutismo di Hobbes, tali da rendere difficile un confronto, è John Locke, il maggiore teorico del liberalismo politico, che pone la libertà, i diritti degli individui e la loro salvaguardia come fine ultimo dello Stato. Anche Locke parte da una paura che non è, comunque, quella di Hobbes, lo stato di guerra di tutti contro tutti, ma è una paura ancora più forte che porterebbe a precipitare verso una situazione ancora peggiore di quella teorizzata da Hobbes, cioè a creare uno Stato/mostro che per assicurare ordine e pace toglierebbe le cose più preziose: la libertà e tutti gli altri beni spirituali e non. Neanche prendendo in considerazione lo stato di natura su cui Hobbes espone le proprie idee, il confronto risulta agevole, infatti Locke parte dal presupposto che lo stato di natura non presenti tutti i caratteri negativi che Hobbes gli aveva attribuito. Inoltre mentre per Hobbes lo stato di natura è anteriore a qualsiasi regola o legge, e la legge è solo dopo il patto in virtù del quale ognuno rinuncia a ogni diritto, per Locke nello stato di natura sono già presenti le leggi derivanti dalla natura razionale dell'uomo e, seppure lo stato di natura non sia ancora politico, è senz'altro già sociale. Le leggi di natura in quanto dettate dalla ragione sono costitutive della società e non dipendono dalla società: "Lo stato di natura è governato dalla legge di natura, che obbliga tutti: e la ragione, ch'è questa legge, insegna a tutti gli uomini, purché vogliano consultarla, che essendo tutti uguali e indipendenti, nessuno deve recar danno ad altri nella vita, nella salute, nella libertà o nei possessi"¹. Originari, imprescrittibili, inalienabili sono per Locke i diritti naturali, il diritto alla vita, alla libertà, alla proprietà, il diritto all'eguaglianza davanti alla legge. Tutto questo porta Locke ad assumere una posizione antitetica rispetto ad Hobbes, mentre, infatti, quest'ultimo sottolinea l'assolutezza del potere politico, Locke ne afferma i limiti, ritenuti necessari affinché lo Stato possa rispettare e salvaguardare i diritti di ogni individuo e il potere non venga attribuito ad un'unica istituzione. Sarà Locke, infatti, a dare avvio a quella teoria della divisione dei poteri che troverà la sua affermazione in seno al pensiero liberale. Ma è a Locke che vanno attribuiti anche i concetti di tolleranza e di libertà religiosa quale diritto che lo Stato deve rispettare; la religione è, infatti, attinente alla sfera dell'interiorità dell'individuo e, come tale, non può essere imposta dallo Stato ma deve porsi come scelta libera. Se, dunque, il liberalismo, nato e affermatosi in età moderna, vivrà nel Settecento la sua fase individualistica, nell'Ottocento esso appare invece caratterizzato dallo statalismo. Se giusnaturalismo e contrattualismo costituiscono gli indirizzi dottrinali che caratterizzano il liberalismo in questa

¹ John Locke, *Due trattati sul governo*, Utet, Torino 1960, II, par. 6, pp. 231-232.

prima fase, anche il liberismo economico è tra questi indirizzi dottrinali che, secondo i canoni della scuola fisiocratica, proclama la libertà in economia e il mancato intervento dello Stato deve far sì che le vicende economiche seguano il loro corso spontaneo. Da tutto questo emerge che il liberalismo si pone in questa prima fase come negazione dell'assolutismo riducendo l'azione dello Stato entro limiti definiti, dati dalla divisione dei poteri.

È il contrattualismo, comunque, quello che più allontana il liberalismo da quelle visioni dello Stato che è possibile definire organicistiche dove l'unità dello Stato è sostanziale, o organica, contrariamente al liberalismo in cui dignità e poteri dello Stato sono quelli che gli individui gli hanno conferito o riconosciuto.

E allora se da una parte liberalismo e assolutismo sono opposti, se concezione organicistica e concezione contrattualistica sono simmetricamente antitetiche, occorre precisare che è sul contrattualismo che s'innesta l'organicismo ed è a partire da qui il dubbio: confronto impossibile?

Anche Rousseau, in piena età illuministica, perviene al contratto sociale che interpreta in chiave giusnaturalistica. Tuttavia se ne distacca nella misura in cui nella sua visione democratica la cessione dei diritti deve avvenire in maniera totale. Vero è che tale visione prende le distanze anche dal pensiero di Hobbes, la cessione per Rousseau non va, infatti, a favore di un solo uomo ma della comunità tutta, ma è anche vero, però, che affermando "la volontà generale non può errare", Rousseau attribuisce alla volontà generale quelle stesse caratteristiche del potere assoluto di Hobbes, un potere però che, anziché appartenere al sovrano volto a superare lo stato di natura della guerra di tutti contro tutti, appartiene al popolo ed è volto a restituire agli uomini la libertà di autodeterminarsi nella società civile, attraverso il contratto sociale. Se postulato fondamentale del liberalismo risulta essere la coincidenza dell'interesse privato con l'interesse pubblico, e in tal senso l'individualismo va riconosciuto come presupposto sia del giusnaturalismo, sia del contrattualismo, sia del liberismo, quando Rousseau afferma l'infallibilità della volontà generale ci si trova davanti al capovolgimento della situazione descritta, cioè a dire la coincidenza dell'interesse singolo con l'interesse collettivo finisce col lasciare posto alla coincidenza tra l'interesse statale e l'interesse singolo. È così che l'affermazione della superiorità dello Stato sull'individuo, contro cui strenuamente aveva combattuto il liberalismo nella sua prima fase, adesso spiana la strada a tutte quelle teorie politiche che si definiscono organicistiche, che avanzano questo nuovo tipo di riconoscimento allo Stato e che trovano il loro momento culminante nella filosofia hegeliana la quale definisce lo Stato come "l'ingresso di Dio nel mondo". Tuttavia Hegel non è l'unico, anche Comte, massimo rappresentante del positivismo, prefigura uno statalismo altrettanto assolutistico. Sarà Stuart Mill, invece, a rivedere le posizioni del liberalismo di prima maniera, senza sca-

dere comunque in posizioni assolutistiche, anzi! Quello che il liberalismo classico vedeva riservato esclusivamente all'iniziativa individuale, l'economia, adesso viene visto quale prerogativa dello Stato. È sulla libertà che Stuart Mill porta avanti la sua innovazione in seno al pensiero liberale, rileggendola in chiave diversa e non più quale condizione indispensabile in ambito morale, giuridico ed economico. La libertà e il pieno sviluppo della spontaneità sono per Mill, dopo quella dei mezzi di sussistenza, l'esigenza essenziale della natura umana. Egli, nella prefazione a *On Liberty*, indica alcune norme pratiche per la salvaguardia della libertà e del diritto alla diversità nella società moderna, dove la tendenza alla omologazione costituisce il tratto fondamentale del progresso tecnologico e democratico. Non la libertà intesa in senso morale, ma la libertà civile o sociale, l'insieme dei diritti inviolabili della persona umana, è quella che costituisce argomento centrale del saggio di Mill dove vengono indicati la natura e i limiti del potere che la società può legittimamente esercitare sugli individui. Tra le libertà civili spiccano quelle di pensiero e di discussione, divenute affermazioni tipiche del liberalismo moderno. Il discorso sulla libertà ha confluito, poi, verso quello che riguarda i limiti del potere dello Stato, considerato da Humboldt un "male necessario"; in quanto pericoloso per la sua tendenza a soffocare gli spazi di autonomia degli individui. "La costituzione statale vera e propria [...] la si sceglie come un mezzo necessario e, essendo sempre connessa con restrizioni della libertà, come un male necessario"², il più alto ideale della coesistenza umana, afferma ancora Humboldt in *Stato, società e storia*, sarebbe quello in cui ognuno si sviluppasse da se stesso e per se stesso.

Da questa sconfinata fiducia nell'individuo dell'originalissimo filosofo tedesco contemporaneo di Hegel, prende le distanze, con le sue vedute, il liberalismo statalista dell'Ottocento che avrà il suo seguito anche nel XX secolo. Il carattere divino dello Stato diverrà, infatti, il punto cardine della riflessione politica di Giovanni Gentile che finirà per identificare lo Stato con l'Io assoluto. Se Hegel lascerà la sua eredità a Gentile, non sarà indenne da influenze hegeliane nemmeno Benedetto Croce che, tuttavia, rimarrà fedele all'ideale classico di libertà, come attesta la sua posizione antifascista. Il liberalismo per Croce è, infatti, la molla della dialettica storica, di quella storia che tutto assolve e giustifica anche l'assolutismo e la negazione della libertà: "Se la storia non è punto un idillio, non è neppure una 'tragedia degli orrori', [...], l'opera è della libertà che sempre si sforza di ristabilire, e sempre ristabilisce, le condizioni sociali e politiche di una più intensa libertà"³.

La dottrina liberale si è così storicamente manifestata nel suo carattere

² Wilhelm von Humboldt, *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello stato*, in *Antologia degli scritti politici*, a cura di F. Serra, Il Mulino, Bologna 1961, p. 151.

³ Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Roma-Bari, 1966², pp. 49-51.

composito, tanto che ad essa si sono ispirati partiti politici facenti riferimento ora all'individualismo ora allo statalismo. Tale carattere ha dato luogo ad un coacervo di indirizzi politici disparati o addirittura opposti, dal radicalismo inglese dell'Ottocento con la negazione del valore dello Stato alla "destra storica" del post-risorgimento italiano con l'esaltazione dello Stato; dai partiti europei che negano l'ingerenza dello Stato in economia a partiti che invece la invocano; dai partiti che vedono la libertà come *condicio sine qua non* dell'attività dell'uomo a partiti che relegano la libertà al solo ambito dei valori. È proprio la nozione di libertà, allora, a giocare un ruolo fondamentale all'interno della dottrina liberale e dalla interpretazione che ne è stata elaborata dipendono le posizioni contrapposte cui si è fatto cenno, per i quali da un lato si può parlare di liberalismo come difesa della libertà dall'altro, parimenti, di accettazione della non libertà. Ed è su questo punto che sarà possibile tentare un confronto tra liberalismo e totalitarismo.

Prendendo in considerazione i diversi significati di libertà su cui la riflessione filosofica si è soffermata, escludendo per certi versi quello di libertà come assenza di condizioni e di limiti che porta alla autocausalità, si prenda in considerazione il significato di libertà come necessità, che pur fondandosi sul concetto precedente di autocausalità o autodeterminazione se ne distanzia nella misura in cui l'autodeterminazione viene attribuita alla totalità cui l'uomo appartiene; la libertà in questa visione non è dell'uomo singolo, ma dell'ordine cosmico, dell'Assoluto, dello Stato. Concezione che originata dallo Stoicismo, passata attraverso Spinoza, perviene all'idealismo romantico di Schelling dove la coincidenza di libertà e necessità è esplicitamente detta: "L'Assoluto opera per mezzo di ogni singola intelligenza, cioè la sua azione è anche assoluta in quanto non è né libera né priva di libertà ma l'uno e l'altro insieme: assolutamente libera, perciò anche necessaria". Tale tendenza di attribuire all'Assoluto la libertà identificandola con la necessità sarà propria del romanticismo e della filosofia di Hegel in particolare dove è possibile cogliere, accanto ad un concetto astratto di libertà come possibilità, la "libertà concreta" che è la "libertà reale". La libertà reale, realtà stessa dell'uomo, è lo Stato. Lo Stato è "la realtà della libertà concreta", afferma Hegel in *Lineamenti di filosofia del diritto*, il che vuol dire che l'individuo nello Stato ha e gode la sua libertà, il che conseguentemente significa che la volontà universale (lo Stato) si realizza attraverso i suoi cittadini che diventano di fatto suoi strumenti. Allora è evidente che se si vuole parlare di totalitarismo è a tale concezione della libertà che occorre fare riferimento, concezione che ha ispirato quelle dottrine in difesa dell'assolutismo statale o che rifiutano il liberalismo politico. È logico, infatti, che quando la libertà si viene ad identificare con l'autocausalità di una totalità metafisica, quale lo Stato, la razza, etc., essa si fa coincidere con la necessità con cui tale totalità si realizza. Anche se difesa da alcuni scrittori e filosofi di spirito liberale, è chia-

ro che tale dottrina si ponga agli antipodi del liberalismo e se consideriamo che essa riconosca quale soggetto di libertà solo l'essere, lo Stato, la sostanza, il partito, la chiesa, è evidente che l'attribuzione alla totalità del potere di autocausalità sia un potere di coercizione sugli individui e tale potere non può che essere preso in considerazione non certo dai sistemi liberali bensì dai sistemi totalitari dove il tutto è superiore alle parti, dove il valore supremo e superiore del tutto rispetto alle parti porta il cittadino all'obbligo di vivere, ma anche di morire, per il tutto. È questa concezione organicistica, insomma, che distanzia il liberalismo dal totalitarismo e li fa essere diametralmente opposti. Se si prende in considerazione anche la critica di Hegel al contrattualismo e la critica alla separazione dei poteri, il confronto tra liberalismo, che del contrattualismo fa il suo punto cardine come pure della divisione dei poteri, e il totalitarismo porta sempre più ad evidenziarne le differenze piuttosto che le analogie. Hegel, che riconosce a Rousseau il merito di avere individuato il principio dello Stato nella volontà generale ("Rousseau ha avuto il merito di aver stabilito come principio dello Stato un principio, cioè la *volontà*"⁴), precisa che l'errore di Rousseau ma anche del contrattualismo moderno è "che l'unione degli individui nello Stato diviene un contratto, il quale ha quindi per base il loro arbitrio, la loro opinione e il loro espresso consenso, dato a piacimento, e seguono le ulteriori conseguenze meramente intellettualistiche, distruggenti il divino essente in sé e per sé e l'assoluta autorità e maestà di esso"⁵. Lo Stato viene in questo modo ad essere mero prodotto umano e non come un che di spirituale che trascende l'umano. Passando alla critica della separazione dei poteri, Hegel vede positivamente la divisione, momento che viene da lui valorizzato in quanto momento razionale che include la differenza e l'articolazione del potere in forme diverse è necessaria per abbracciare la ricchezza del reale. La separazione è però vista come negativa, "la veduta della plebe", nata dal timore dell'altro, dalla diffidenza di chi comanda. La concezione secondo cui il cittadino è sottoposto alla finalità dello Stato, è compenetrato ed è diventato suo strumento, come afferma Fichte, è distante dal liberalismo, per il quale libertà non è autodeterminazione assoluta, un tutto, ma un problema sempre aperto.

Sono, in Italia, i due maggiori esponenti dell'Idealismo, Gentile e Croce, a farsi portavoce di queste due opposte concezioni, ad evidenziare riflessioni antitetiche sulla politica e sul diritto, sulla natura dello Stato e sul rapporto fra potere statale e libertà dell'individuo. Gentile, riproponendo la concezione hegeliana dello Stato etico, riprendendo di Hegel la

⁴ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987, in Cioffi-Luppi, *Agorà*, Milano 2008, p. 123.

⁵ G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 123.

concezione del primato dello Stato sugli individui, in opposizione alle concezioni liberali che rivendicano la priorità dei diritti individuali che occorre salvaguardare dalle eccessive ingerenze dello Stato, vede in esso la realizzazione del vero liberalismo, e sottolinea il legame tra la propria visione politica e il liberalismo risorgimentale, proponendo, però, una nozione radicalmente diversa di libertà, che viene considerata dal punto di vista non dell'individuo, ma dello Stato. La libertà, in questa prospettiva, risulta essere dello Stato e non dallo Stato, in tal modo Gentile mette in atto un vero e proprio capovolgimento della teoria liberale classica relativa ai limiti dello Stato. L'errore del liberalismo per Gentile consiste nel presupporre una libertà individuale fuori dello Stato, mentre solo nello Stato l'uomo è propriamente libero, non esiste nessun presunto diritto naturale, fuori dello Stato non esiste alcun diritto: la volontà dello Stato è il diritto. Ma Gentile va oltre, respingendo anche la distinzione liberale tra sfera pubblica e sfera privata. Tale distinzione, mantenuta da Hegel tra famiglia, società civile e Stato, viene superata da Gentile, e la sua dottrina si contraddistingue proprio per la totale identificazione e compenetrazione tra la sfera pubblica e quella privata dell'attività degli individui, ed è per questo che la dottrina di Gentile finisce col convergere con l'idea totalitaria dello Stato propria del fascismo. Così commenta Norberto Bobbio nel suo saggio *Profilo ideologico del '900*: "A furia di unificare, di ridurre a stato, all'unico stato, ogni determinazione storica, ripudiata come spregevole empiria, finì per fornire un dotto commentario alla formula mussoliniana 'Tutto nello stato, nulla al di fuori dello stato, nulla contro lo stato', per giustificare filosoficamente lo stato totalitario". È lo Stato che viene, infatti, fondato, giustificato non *inter homines*, ma *in interiore homine*, e per questo ha in sé una base di consenso in quanto frutto dell'identificazione fra individuo e Stato. Lo Stato risulta essere, così, nella riflessione politica gentiliana non il prodotto delle volontà individuali, "concetto antindividualistico, in quanto afferma una realtà spirituale e perciò universale, che non è il risultato", come sosteneva Hegel facendo dello Stato il punto di arrivo del processo dialettico, "ma il principio ideale e la sorgente originaria della concreta vita degli individui dotata di valore morale"⁶. Sostanzialmente l'individuo non può essere libero nella sua indipendenza dallo Stato, perché solo nello Stato il cittadino è veramente se stesso. "Il Liberalismo si è trasformato, e ora si chiama, si deve chiamare fascismo: la più coerente, la più storicamente matura e perfetta concezione dello Stato come libertà", così Gentile nel maggio del 1923 giustifica la sua adesione al fascismo evidenziando l'identità del fascismo col liberalismo della destra risorgimentale o, come egli afferma, "col liberalismo della libertà nella legge e perciò nello Stato forte e nello Stato concepito come realtà etica". Contrapporre

⁶ Giovanni Gentile, *Origini e dottrina del fascismo*, Istituto nazionale fascista di cultura, Roma 1934.

allora l'etica alla politica è una operazione di pura astrazione, secondo Gentile, non si può considerare la prima criterio superiore per giudicare la seconda. Essendo la politica attività dello spirito in quanto Stato, è impossibile un'etica a-politica, lo Stato non è un'entità oggettiva contrapposta all'individuo, ma è l'autocoscienza del soggetto trascendentale in quanto volontà universale. Da questa visione scaturisce lo Stato come una sorta di persona morale, i cui fini e volontà sono superiori a quelli degli individui, esso è, dunque, suprema manifestazione della vita etica: Stato etico. In questa ottica appaiono privi di senso l'opposizione o distinzione irriducibile fra governo e governati e tra libertà e autorità. In questa superiore moralità dello Stato, gli individui riconoscono il limite rappresentato dalle leggi come limite proprio, ossia essi, sotto forma di consenso, fanno proprio ed interiorizzano il momento coattivo della forza realizzando quella sintesi tra autorità e libertà, che non possono più astrattamente essere contrapposti l'uno all'altro.

Croce, invece, ha una visione dello Stato che manca dello spessore etico che Gentile e il fascismo gli hanno attribuito, lo Stato è soltanto uno strumento di salvaguardia e protezione degli individui e delle loro libertà, non un'entità dotata di valore superiore ai singoli individui, ed infatti egli lo relega nella sfera dell'utile, confermando il primato della vita morale rispetto alla politica e allo Stato. L'utile per Croce è individuale e alla base della politica vi scorge le azioni utilitarie degli individui. Lo Stato è per lui il governo, l'esercizio del governare, dunque non coincide affatto con quell'entità che trascende il volere degli individui; basandosi su rapporti di forza, e sull'esercizio della forza rientra nella sfera economica dello spirito, esso nasce, infatti, dall'esigenza di regolare la vita sociale. L'idea dello Stato come realtà etica sovraordinata agli individui, sostenuta da Hegel e da Gentile, è in completa antitesi con la visione crociana del liberalismo. Egli, considerando la libertà come costitutiva dello spirito, scorge nella libertà la via per promuovere l'aristocrazia dello spirito. Per Croce è il Liberalismo, che attraverso il libero gioco delle forze spontanee di individui e gruppi sociali, detta le condizioni del progresso e il Liberalismo non è una semplice teoria politica, bensì la religione della libertà, che può talvolta essere messa in crisi dalla storia e dalla politica, minacciata e negata, ma mai essere spenta del tutto; in quanto espressione della vita morale dell'uomo, essa continua ad essere formatrice di storia: "Asserire morta la libertà vale lo stesso che asserire morta la vita, spezzata la sua intima molla", scrive Croce in *La storia come pensiero e come azione*. La storia e lo sviluppo dello spirito consistono per Croce nella progressiva realizzazione della libertà e se il fascismo costituisce per il filosofo uno dei momenti storici moralmente negativi, questi sono considerati momenti accidentali e condizioni per ulteriori avanzamenti e progressi; così Croce ha generato negli antifascisti la fiducia nella transitorietà di quel sistema politico fornendo un criterio per valutare le diverse epoche storiche sulla

base del grado di libertà da esse realizzato. Il principio per un'azione efficace nella storia è per Croce la libertà che si esprime nella lotta, nel rifiuto di situazioni o programmi politici in nome di ideali morali. In tal senso affermare la moralità come "lotta contro il male" significa per Croce lottare contro le insidie tese alla vita e alla libertà.

Un'interessante riflessione sulla libertà e sul rapporto libertà-politica viene da Hannah Arendt, la quale, al contrario di Gentile che vede l'identificazione tra sfera pubblica e sfera privata, mette in evidenza come l'avvento del totalitarismo abbia portato alla totale sottomissione del "privato" al "pubblico" e il Novecento, secolo, appunto, dei totalitarismi, ha visto l'occupazione completa degli spazi privati dell'individuo da parte del potere. La massificazione degli individui, ridotti a membri intercambiabili dell'immensa totalità sociale, ad "atomi sociali", costituisce il fondamento su cui il totalitarismo si è costruito come fenomeno nuovo nella storia dell'umanità. L'uso del terrore e dell'ideologia, distorcendo la realtà, fanno venire meno negli individui la capacità di giudicare, di distinguere il bene dal male. Lo Stato totalitario si caratterizza per l'enorme concentrazione dei poteri, è lo Stato Leviatano di hobbesiana memoria, ma, a differenza di Hobbes, tali poteri vengono attribuiti ad un capo che oltre ad essere leader dello Stato è anche leader del partito unico che si identifica con lo Stato stesso. Il totalitarismo, contrapponendosi al liberalismo, vede lo Stato penetrare nel sistema sociale, con l'obiettivo non solo di controllare la politica, ma anche di manipolare e trasformare le coscienze individuali, mobilitando le masse tramite l'indottrinamento ideologico.

In rapporto a questo nuovo contesto la Arendt definisce la libertà come affrancamento dalla politica. Cosa non nuova, peraltro, in sede filosofica; già in età moderna, infatti, le rivendicazioni della libertà si sono affermate come libertà dalla politica, in quanto ci si ribellava alla politica dei poteri assoluti. La libertà è per l'individuo, sostanzialmente, libertà di operare nello spazio pubblico, "senza un ambito pubblico protetto da garanzie politiche, la libertà non ha più uno spazio nel quale apparire al mondo"⁷, afferma la Arendt, è in questo spazio pubblico, infatti, che si costruiscono i rapporti intr-umani. La libertà, chiusa nella sfera dell'interiorità, diventerebbe qualcosa di sfuggente e di indefinibile e allora essa trova la sua realizzazione nello spazio dell'agire pubblico, che è quello della comunicazione intr-umana. "L'attività politica trova il proprio fine e la propria ragion d'essere nel delimitare e conservare uno spazio dove possa apparire la libertà in quanto 'virtuosismo'"⁸, quello è stato storicamente lo spazio della *polis* destinato agli uomini liberi, la cui aretè, o virtù politica, si costruiva attraverso una *paideia* volta a formare nell'individuo capacità comunicati-

⁷ Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*, Milano 1991, in M. De Bartolomeo-V. Magni, *Percorsi di filosofia contemporanea*, Bergamo 2004, p. 302.

⁸ H. Arendt, *Op.cit.*, p. 304.

vo-relazionali. Tali capacità si traducono nel “virtuosismo” inteso come esercizio di quelle capacità. È questo l'esercizio politico della libertà che propone la Arendt contro le forme manipolatorie della comunicazione umana che tanto spazio hanno avuto nell'ambito dei sistemi totalitari, ma che sono ancora presenti purtroppo nelle società che oggi si definiscono liberali.



Cesare Pavese

GIORGINA BUSCA GERNETTI

ITINERARIO VERSO IL 27 AGOSTO 1950

(CESARE PAVESE NEL CENTENARIO DELLA NASCITA)

Può sembrare curioso, persino contraddittorio ricordare il centenario della nascita di un grande scrittore (9 settembre 1908) con la data della sua morte volontaria in una stanza d'albergo a Torino, la sua città, in un'angosciosa solitudine infranta solo dalla presenza dell'amato suo ultimo romanzo, *La luna e i falò*, pubblicato nell'aprile del 1950, e dell'opera forse ancora più cara, *Dialoghi con Leucò*, edita nel 1947.

È cosa nota che, nella notte tra il 26 e il 27 agosto 1950, sulla prima pagina dei *Dialoghi*, lasciati poi sul comodino, egli scrisse a penna quelle poche parole che denotano il lucido e fermo convincimento di ciò che stava per attuare, ma nulla che ne riveli la ragione. Eppure dicono molto quelle parole, forse quasi tutto su di lui:

Perdono a tutti e a tutti chiedo perdono. Va bene? Non fate troppi pettegolezzi.

Pare che il "vizio assurdo", come lo definì egli stesso nella poesia *Verrà la morte e avrà i tuoi occhi* e lo riprese poi come titolo dell'opera biografica il suo grande amico Davide Lajolo¹, fosse per lui l'ombra minacciosa della morte che lo perseguitò per tutta la vita e che puntualmente ritornava in tutte le sue opere, in una trasfigurazione lirica di grande efficacia pur nell'estrema essenzialità espressiva. Tale vizio si presentava come solitudine tragica, disperato bisogno d'affetto mai soddisfatto, amaro senso di vuoto, angoscia esistenziale, senso di fallimento², d'inadeguatezza alla vita

¹ Davide Laiolo, *Il vizio assurdo. Storia di Cesare Pavese*, Il Saggiatore, Milano 1960; 1967. Mondadori Oscar, Milano 1972 e successive ristampe. Cap. IV, *Le poesie liceali e il "vizio assurdo"*.

² Dominique Fernandez, *L'échec de Pavese (Lo scacco/Il fallimento di Pavese, oppure L'inconscio in Cesare Pavese)*, Paris, Grasset 1967 (più ampie precisazioni su quest'opera nella nota 48).

di cui si sentiva solo spettatore, mai veramente partecipe, nonostante i molti tentativi di prendervi parte attiva, sempre irrimediabilmente falliti o deludenti. Guardava scorrere la vita restandone al di fuori³.

In una poesia⁴ composta il 4 gennaio 1927, inviata per lettera⁵ all'amico Mario Sturani, compagno di liceo trasferitosi a Monza per seguire studi artistici, Cesare Pavese, dopo aver evocato un'esperienza di un "tragico voluto", cioè lo sparo verso terra di un colpo di rivoltella in una stradicciola di campagna una sera di dicembre, prosegue con le parole:

[...] Così, andando / tra gli alberi spogliati, immaginavo / il sussulto tremendo che darà / nella notte che l'ultima illusione / e i timori mi avranno abbandonato / e me l'appoggerò contro una tempia / per spaccarmi il cervello.

In una lettera di qualche mese dopo (8 aprile 1927) ritorna sulla poesia sopra citata e scrive all'amico: "Dunque devi sapere che io non scriverò più. Non scriverò più, ne sono quasi certo. Non ne ho più la forza, e poi, non ho più niente da dire. Dopo arrivati ai versi della rivoltella non c'è più che posare la penna e procedere ai fatti. Sono tre mesi che ho vissuto in passione continua: tira, molla; lo faccio, non lo faccio. Fa una paura tremenda quello sconquasso sanguinoso del cervello molliccio e della scatola cranica. Con l'ultimo innamoramento, quello della ballerina, mi era parso di essere giunto definitivamente al punto, ma non ne ho avuto il coraggio". Sembra la prima stesura di un copione che si ripeterà, anzi, che andrà in scena ventitré anni dopo in modo meno raccapricciante, ma certamente risolutivo: essersi innamorato ed essere stato tradito dalla donna amata, non voler scrivere più, compiere il gesto estremo.

"Pavese è morto" scrive poche righe sotto, dopo aver confidato fantasticherie su altri modi per annullarsi. "Almeno così ci sarebbe l'esaltazione di una fine grandiosa!". Non è da sottovalutare che Cesare appena diciottenne scriva: "Pavese è morto", quasi fosse un presagio del suo destino o l'espressione di un proposito già ben definito.

³ Lorenzo Mondo, *Cesare Pavese*, Mursia, Milano 1961. Id. (a cura di), *Cesare Pavese. Vita attraverso le lettere*, Einaudi, Torino 1966. Id., *Quell'antico ragazzo - Vita di Cesare Pavese*, Rizzoli, Milano 2006. Opera condotta sull'epistolario (pubblicato a sua cura; si veda la nota 5), sul diario *Il mestiere di vivere* e sul *Taccuino '42-'43*, da lui scoperto tra le carte inedite. Bona Alterocca, *Pavese dopo un quarto di secolo*, SEI, Torino 1975. Ead., *Vita e opere di un grande scrittore sempre attuale*, Musumeci, Quart (Aosta) 1985. Marziano Guglielminetti e Giuseppe Zaccaria, *Cesare Pavese*, Le Monnier, Firenze 1976.

⁴ Attilio Dughera e Mariarosa Masoero (a cura di), *Poesie giovanili*, Einaudi, Torino 1989 (ed. fuori commercio).

⁵ C. Pavese, *Lettere (1924-1944)*, a cura di L. Mondo, Einaudi, Torino 1966. *Lettere (1945-1950)*, a cura di Italo Calvino, Einaudi, Torino 1966. Dieci *lettere inedite* di Lalla Romano a Pavese, dal 1945 al luglio del 1950, provenienti dall'archivio Einaudi e depositate presso il Centro Studi di Letteratura Italiana in Piemonte "Guido Gozzano - Cesare Pavese" diretto da M. Masoero, nell'ambito della manifestazione "La bella estate 2008" sono state esposte nella Biblioteca Nazionale Braidense di Milano nella mostra allestita a cura della stessa Masoero "Omaggio a Cesare Pavese nel Centenario della nascita", curata da Giovanni Tesio e Antonio Ria per la parte relativa al carteggio edito e inedito fra Lalla Romano e Cesare Pavese. C. Pavese, *Officina Einaudi. Lettere editoriali 1940-1950*, a cura di Silvia Savioli, Einaudi, Torino 2008.

In un'altra lettera (scritta in marzo ma ricopiata l'8 aprile e spedita insieme alla precedente) Cesare confida all'amico il suo stato d'animo tormentato, la lotta quotidiana contro la malinconia, l'inerzia, lo sconforto, la paura, ma al tempo stesso la consapevolezza che il suo è un "dolore operoso". Afferma, infatti:

*Questa lotta questa sofferenza che mi è insieme dolorosa e dolcissima mi tien desto, sempre pronto, essa insomma mi trae dall'animo le opere.*⁶

Giacomo Leopardi, il grandissimo poeta da lui profondamente amato e certamente il preponderante tra i suoi ascendenti letterari, ha dimostrato nei suoi scritti, sia i *Canti* sia le *Operette Morali*, che la sua poesia non nasce solo dal suo senso d'inadeguatezza alla realtà, dalla consapevolezza della sproporzione tra reale e ideale, ma anche da un dolore che è scintilla originaria del fare poetico, dolore universale e insieme profondamente intimo e personale. Allo stesso modo il giovanissimo Cesare Pavese è già convinto che il dolore non sia sterile, bensì fecondo d'ispirazione autentica, fonte di scritti non "accademici", come era solito definire i versi composti solo grazie all'abilità tecnica, ma nati dal profondo dell'animo e consoni alla sua concezione della poesia. In una lettera del 21 febbraio 1925 aveva infatti affermato:

*Tu dici: 'Essa [la poesia] è il sentimento della bellezza'. Non solo. Essa è il sentimento di tutto, del bello, del brutto, del buono, del cattivo, del giusto, del falso, di quel contrasto tra bene e male che è la vita. La poesia è dappertutto. Un qualunque sentimento è poesia. E questo dono divino è l'unica cosa veramente nostra. [...] La poesia è la regina del mondo, direi che è Dio (sempre parlando soltanto rispetto all'uomo).*⁷

Gli stralci di lettere citati bastano a delineare la complessità dell'indole di Pavese, in cui si scontrano drammaticamente, già in età giovanissima⁸, stati d'animo opposti: l'orgoglio per la propria cultura, sensibilità artistica e vocazione letteraria da una parte, il desiderio d'annientamento dall'altra, poiché si sente sopraffatto da una profonda malinconia ed è convinto che "nessuna gioia supera la gioia di soffrire".

Nella sua opera biografica⁹ Davide Lajolo giustamente pone in risalto questo dramma interiore del liceale Pavese, riconoscendo in lui il "suicida per ora immaginario, nella poesia della rivoltella." Si sofferma con amare

⁶ Si vedano le note 1 e 2 (D. Lajolo, 1960; L. Mondo, 1966, L. Mondo, 2006); per le lettere si veda la nota 5.

⁷ *Ibidem*. Il corsivo è nella lettera citata; si vedano le note 1, 3, 5.

⁸ C. Pavese, *Dodici giorni al mare. Diario inedito del 1922*, a cura di M. Masoero, Galata, Genova 2008. Una vacanza con gli scout nel Genovese rivela gli interessi e la "buona penna" di Cesare dodicenne.

⁹ D. Lajolo, v. nota 1; per le *Lettere (dal 1924 al 1944)* a cura di L. Mondo si veda nota 5.

riflessioni sulla frase perentoria “Pavese è morto”, affermando:

Il terribile è che questo sarà non solo una dichiarazione fatta in un momento di sconforto, ma rimarrà la ragnatela nella quale s'impiglierà la sua vita. E se subito torna a dichiarare di dover tornare alla lotta è soltanto per dedicare tutta la sua vita alla poesia. La sua lotta – egli lo spiega – consiste esclusivamente nel perseverare per raggiungere la “solitudine dei geni”. Non bastano “i pugni e i calci” alla rassegnazione; e per questo motivo nelle ultime poesie, comprese nel rivelatore epistolario liceale, torna ad essere protagonista la morte.

Quella stessa morte alla quale si immolerà invocandola ancora negli ultimi desolatissimi versi:

Verrà la morte e avrà i tuoi occhi
questa morte che ci accompagna
dal mattino alla sera, insonne,
sorda, come un vecchio rimorso
o un vizio assurdo.¹⁰

Alcune vicende tragiche di quello stesso periodo, dal 1926 in poi, s'impresero indelebilmente nell'animo di Cesare come ferite inguaribili, acuendo e rinsaldandogli nella mente il suo *vizio assurdo*.

Il compagno di studi e caro amico Elico Baraldi, sicuro di sé, vivace, intraprendente con le ragazze tanto da conquistarle con molta facilità, fortunato e certamente felice, si uccide in modo più che tragico. Recatosi con la fidanzata nella casa paterna a Bardonecchia con l'intenzione di uccidersi entrambi per amore con due colpi di rivoltella, Elico mantiene l'impegno mentre la ragazza si salva poiché egli riesce solo a ferirla. Nel 1938 Pavese farà narrare una vicenda analoga al protagonista del racconto *Suicidî*¹¹, con la sola differenza che nello scritto i personaggi sono due giovani amici legati da grande amore e desiderosi di darsene una prova reciproca. In entrambi i casi, quello reale e quello narrato, uno solo dei due compie quel gesto verso di sé mentre l'altro, forse per mancanza di coraggio, non esplose il colpo, oppure resta solo ferito. Due suicidî per amore, comunque, e il rispecchiamento delle emozioni ed esperienze personali nei personaggi delle sue opere letterarie.

Il suicidio del compagno spinge Cesare a compiere tre giorni dopo un gesto inconsulto, dettato dalla disperazione più profonda. Sale sulla collina per darsi la morte con la rivoltella come il compagno, seppure per motivi opposti. Baraldi si era ucciso per amore insieme con la fidanzata, almeno

¹⁰ C. Pavese, *Verrà la morte e avrà i tuoi occhi*, Einaudi, Torino 1951 (postumo).

¹¹ C. Pavese, *Suicidî*, nella raccolta di racconti *Nozze di Festa*, Einaudi, Torino 1953 (postumo); poi, insieme con altri testi inediti e con *Feria d'agosto*, in *Racconti*, *ibidem*, 1960 (postumo).

nel progetto, mentre egli, che non ha una fidanzata, lo deve fare per dimostrare a se stesso di avere altrettanto coraggio. Estrae la rivoltella ma il coraggio gli manca forse perché la volontà di vivere è ancora più forte ed esplose tutti i colpi contro una pianta: proprio presso una pianta si era accasciato l'amico suicida. Torna a casa pieno di vergogna per la sua viltà e ancora più angosciato.

Un altro suicidio lo sconvolge in quegli anni: un suo coetaneo, il figlio del professor Predella, si toglie la vita. E molti altri ancora avvengono a Torino in quel periodo incerto e difficile per le coscienze dei giovani più sensibili. Pare che la tentazione del suicidio come soluzione definitiva alle proprie angosce, al fallimento serpeggi ovunque.

Dunque Pavese già negli anni liceali, che dovrebbero essere spensierati e sereni, è tormentato da questo *vizio assurdo* che si è insinuato in lui come una malattia subdola e inguaribile contro la quale, come asserisce lo stesso Lajolo, "vale solo la poesia e la donna". Ciò sarà dimostrato chiaramente dalla gioia irrefrenabile e dall'entusiasmo fecondo di scrittura nel corso della sua vita: a una donna profondamente amata e, almeno apparentemente, appassionata nel ricambiarlo corrispondono opere poetiche, racconti o romanzi scritti talora in breve tempo, quello dell'amore. Alla scoperta del tradimento, alla separazione, all'indicibile delusione per la sua virilità offesa si risveglia puntualmente quel tragico pensiero di morte che interrompe il potere consolatorio e conoscitivo della poesia.

La donna che momentaneamente può guarirlo dalla malattia non è solo un grande amore come quello per "la donna dalla voce rauca"¹², la prima, indimenticabile e, in effetti, mai dimenticata, oppure per l'attrice Constance Dowling¹³, "un'inaspettata allodola [arrivata] dall'America", l'ultima illusione durata quanto la primavera prima della sua morte, l'ispiratrice delle ultime poesie pubblicate postume¹⁴.

Avrebbe potuto guarirlo anche una giovane ex allieva al liceo "Massimo d'Azeglio" come Fernanda Pivano¹⁵ che dal 1940 frequentò ogni giorno per cinque anni senza chiederle mai il permesso di baciarla, pur essendone innamorato, perché in lei, bella corteggiata, elegante, felice, colta, sperava di trovare il modo di uscire dalla solitudine e sentire quel calore che a poco a poco lo avrebbe portato a crearsi finalmente una famiglia, ad avere una casa e soprattutto a generare un figlio, il suo massimo desiderio. Purtroppo Fernanda rimase solo amica e confidente fedele ma respinse due volte la domanda di matrimonio di Cesare; le date 26 luglio 1940 - 10 luglio 1945 precedute da due croci, segnate sul frontespizio della raccolta di racconti e

¹² Così Pavese nominava il suo più grande amore, celandone a lungo l'identità anche agli amici più cari. Se ne parlerà più specificamente nelle pagine successive. Il suo nome era Tina (Battistina Pizzardo).

¹³ Attrice americana protagonista dell'ultimo appassionato amore di Pavese nella primavera del 1950.

¹⁴ Si veda la nota 10.

¹⁵ Traduttrice, scrittrice e saggista nata a Genova e trasferitasi a Torino, dove compì gli studi conseguendo due lauree (lettere, filosofia) e un diploma in pianoforte (1940-1943). Iniziò la sua attività di traduttrice nel 1943 sotto la guida di Pavese. La sera del 26 agosto 1950 Cesare telefonò inutilmente anche a lei.

saggi sulla teoria del mito e dei simboli, intitolata *Feria d'agosto* (1946), sono il ricordo indelebile delle due domande e delle risposte negative, quindi la prova del fallimento totale anche con Fernanda, per la quale aveva composto nel 1940 alcune finissime poesie d'amore¹⁶ di cui bastano alcuni versi per dimostrare il valore poetico delle parole e delle immagini:

Sei come una nube
intravista fra i rami [...]
Tu non sei che una nube dolcissima, bianca
impigliata una notte fra i rami antichi (*Notturmo*).

Avrebbe potuto anche una donna come Bianca Garufi¹⁷, definita in una lettera con queste parole: "La Donna è fonte d'amore e soprattutto di poesia e Bianca è un po' amore e un po' musa"¹⁸. È lei infatti la Leucò dei *Dialoghi*¹⁹ e l'ispiratrice delle nove poesie di *La terra e la morte*²⁰. Dal loro incontro nasce in Cesare l'amore e la subitanea richiesta di matrimonio, mentre in Bianca quasi solo l'interesse letterario e il profondo desiderio di "vedersi" nel Dialogo con la maga Circe, personaggio omerico che amava molto. Lorenzo Mondo rievoca²¹ una scena, descritta dalla stessa Garufi,²² che dimostra quanto Cesare l'amasse. "Entrò con il braccio teso sventolando trionfante alcuni fogli e dicendo, con voce anch'essa trionfante, un po' fra rimprovero e dispetto: 'Eccoti qua! Ti ho fatto Circe'". Mariarosa Masoero invece, nella prefazione al romanzo di cui sotto, riporta lo scambio di battute tra i due quando Bianca lesse i *Dialoghi*, con dedica "A Bianca-Circe-Leucò", e li giudicò con parole molto tiepide, certamente deludenti per l'autore. Nel 1946, quando la loro relazione dopo soli due mesi stava per finire, si accinsero alla stesura del romanzo *Fuoco grande*²³, scrivendolo in

¹⁶ Mattino, *Estate, Notturmo*, in *Lavorare stanca*, Einaudi, Torino 1943 (non comprese nella prima edizione Solaria, Firenze 1936, perché composte nel 1940).

¹⁷ Scrittrice, poetessa e psicoanalista junghiana, fortemente impegnata nella Resistenza. Pavese la conobbe nella sede romana della casa editrice Einaudi, dove nel primo dopoguerra lavoravano entrambi. Se ne innamorò, affascinato dal suo spirito forte, dal comune amore per i miti greci e dalla psicologia junghiana che appunto dei miti si occupava, ma non fu ricambiato. La sera del 26 agosto Pavese telefonò inutilmente anche a lei.

¹⁸ C. Pavese, *Lettere (1945.1950)*, a cura di Italo Calvino, Einaudi, Torino 1966.

¹⁹ Einaudi, Torino 1947. Benché la Garufi sia così valorizzata nel titolo e nel dialogo tra Leucotea e Circe, "la donna dalla voce rauca" non è dimenticata, anzi. Nella recente biografia di Pavese *Quell'antico ragazzo - Vita di C. P.*, Rizzoli, Milano 2006, L. Mondo, per esemplificare il "vagheggiamento panteistico, sempre presente in Pavese", scrive che "nel bellissimo dialogo dal titolo *La belva* Endimione, affascinato da Artemide, la dea selvaggia, riesce ad incontrarla soltanto nel sonno e, pena l'annientamento, ad avvicinarla nella contemplazione, nell'ascolto della sua voce 'rauca e materna'". In questo accenno alla "voce rauca" c'è forse il ricordo di Tina?

²⁰ Raccolta di nove poesie composte per Bianca Garufi nel 1945 e pubblicate con il titolo complessivo *La terra e la morte* nella rivista "Le tre Venezie", Padova 1947. Poi, insieme alle dieci composte per Constance Dowling, in *Verrà la morte e avrà i tuoi occhi*, Einaudi, Torino 1951 (postumo). Tutte queste composizioni sono comprese nel volume *Poesie edite e inedite*, a cura di I. Calvino, *ibidem*, 1962.

²¹ L. Mondo, *Quell'antico ragazzo - Vita di Cesare Pavese*, Rizzoli, Milano 2006.

²² Bianca Garufi. *La Circe di Pavese*, in "Tuttolibri - La Stampa", 25 maggio 2002.

²³ C. Pavese - B. Garufi, *Fuoco grande*, Einaudi, Torino 1959 (postumo). Inoltre, a cura di M. Masoero, *ibidem*, 2003 (nello scritto della Masoero è riferito lo scambio di battute tra i due sui *Dialoghi con Leucò*).

collaborazione con una tecnica originale, un capitolo ciascuno, quasi per risvegliare il loro rapporto. Rimasto incompiuto, il romanzo fu pubblicato postumo da Einaudi nel 1959 con la firma di entrambi.

Poteva guarirlo e per breve tempo lo guarì una giovane collaboratrice come Maria Livia Serini²⁴, che lo ascoltava affascinata mentre egli parlava per ore e ore della sua poetica, dei suoi progetti letterari o lavorativi presso l'Einaudi, cui dettava in ufficio le pagine de *Il compagno*²⁵, cui leggeva la sua opera più cara ormai terminata, *Dialoghi con Leucò*, ventisette brevi conversazioni a due che analizzano le eterne angosce degli uomini, affrontando temi fondamentali come il dolore, la morte, il destino e le imperscrutabili leggi che li governano. I protagonisti dei dialoghi sono sempre dèi ed eroi della mitologia greca, tra cui Leucotea (il cui nome è troncato in Leucò), una Nereide protettrice dei naviganti il cui nome per i Greci significava “dea bianca”, ma nell’opera pavesiana è grecizzazione del nome Bianca, come si comprende dal periodo di scrittura (1945-1947) corrispondente all’amore per la Garufi. “Ho trovato il titolo collettivo dei dialoghetti: *Dialoghi con Leucò*” scrisse Pavese a un’amica il 27 marzo 1946; privilegiò dunque Leucotea, interlocutrice di Circe, per dar nome a tutta l’opera, dimostrando ancor più che il suo pensiero, allora, era costantemente rivolto a quel nome.

Avrebbe dunque salvato Pavese una donna che lo comprendesse, lo apprezzasse per i suoi veri valori e lo amasse, nonostante il carattere schivo e spesso “musone”, come lo definì nell’ultima telefonata di Cesare, la sera del 26 agosto 1950, una giovane donna conosciuta in una sala da ballo che, nella loro breve relazione, si era aspettata da lui ben altro e, invitata per telefono ad uscire, si rifiutò di trascorrere con lui “quella” sera²⁶.

Di nessun aiuto spirituale potevano essere invece le numerose altre donne da lui frequentate, talora in modo fugace, specialmente quando era ormai un personaggio noto e ricercato appunto per questo motivo. Molte delusioni invece ne derivavano e si rafforzava in lui il timore che lo aveva tormentato fin dalla giovinezza, il sospetto di “non valere alla donna”, di

²⁴ Conosciuta agli inizi del 1947, portata a lavorare con sé all'Einaudi e frequentata finché ella non si trasferì a Roma per motivi di lavoro alla fine dello stesso anno.

²⁵ C. Pavese, *Il compagno*, Einaudi, Torino 1947. Il protagonista Pablo rispecchia lo scrittore che tenta, proprio lui che non aveva partecipato all’opposizione antifascista o alla lotta armata dei partigiani come tanti amici che sacrificarono la loro giovane vita, ma si era rifugiato a Serralunga di Crea, di ripensare a quello che aveva preceduto la Resistenza, alle tensioni, alle paure. L’autore, ormai iscritto dal 1945 al Partito Comunista, scrive un romanzo politicamente impegnato in cui si prefigge di testimoniare la sua precisa scelta politica, che peraltro lo “schiaccia”. Si presenta nel romanzo il difficile rapporto tra la letteratura e l’impegno politico preteso in quegli anni dagli intellettuali. Per questo romanzo gli fu assegnato il Premio “Salento” nel 1948.

²⁶ D. Lajolo, *Op. cit.*, ultima pagina dell’ultimo capitolo. La risposta “Non vengo perché sei un musone e mi annoi” fu riferita dalla centralinista dell’Albergo Roma che “filtrava” le telefonate degli ospiti. Per la ricostruzione degli ultimi giorni infelici di Pavese si veda anche B. Alterocca, *Op. cit.*, 1985 (nota 3). La giornalista del “Popolo Nuovo” Bona Alterocca, amica di Pavese, sua confidente e potenzialmente consolatrice in quegli ultimi giorni di profonda prostrazione, aveva trascorso con lui la sera di venerdì 25 agosto 1950. Il mattino del sabato Cesare la cercò alla redazione per salutarla, ma purtroppo ella era già uscita. Poco prima, alla sede de “L’Unità”, egli aveva scelto tra le tante una sua fotografia con il viso molto triste.

non essere un “uomo”, cosa assai grave poiché la sua ambizione era appunto di “valere alla penna e alla donna”, per usare le sue parole.

Nel primo campo ebbe quasi subito le soddisfazioni che potevano fugare i suoi timori, soprattutto come traduttore degli scrittori americani, ma nel secondo pensava persino di dover dar prova agli altri, non solo a se stesso, d'essere normale, virile, al punto che, ormai studente universitario, al professor Augusto Monti, suo docente al liceo “Massimo d'Azeglio” e negli anni successivi amico paterno, confidò che frequentava “quelle case”. Sarebbe un ignobile pettegolezzo, proprio di quelli che egli esortò a non fare nel suo ultimo messaggio, insinuare che fosse impotente. Dimostrano il contrario i suoi amori “importanti”, il primo e l'ultimo, che non erano certamente platonici. Piuttosto si può supporre che nell'atto amoroso non avesse quel fuoco che le donne amate avrebbero desiderato, che insomma non fosse un maestro nell'*ars amatoria* e che lasciasse un po' deluse o insoddisfatte le sue amate.

Sarà stato causato da questo motivo il tradimento e l'abbandono da parte della “donna dalla voce rauca”? Chi era questa donna di cui Pavese, per la prima volta, tenne nascosto il nome persino agli amici più cari per difendere il suo grande amore?

All'inizio degli anni Trenta Pavese vive i momenti migliori con “la donna dalla voce rauca”, come lui la chiamava. Era fisicamente non bella, forte e volitiva come un uomo, laureata in matematica e fortemente impegnata nella lotta antifascista: a lui opposta, dunque, e forse proprio per questo amata. Per tutto il tempo in cui egli sentirà d'essere ricambiato, d'averla accanto a sé a proteggerlo e a dominarlo, sarà un uomo felice, vivo, semplice, pieno di entusiasmo, pronto a quel colloquio umano che invece negli anni della sua adolescenza gli era stato precluso da forze più grandi di lui.

Per lei compose alcune poesie: *Incontro* (1932), *Piaceri notturni* (1933), *Un ricordo* (1935), *Paternità* (1935), *Tradimento* (1936), *La voce* (1938), alcune incentrate sul dolore per la sua lontananza o sul ricordo della sua voce, di lei non più sua: “E la voce è la stessa, che non rompe il silenzio, / rauca e uguale per sempre nell'immobilità / del ricordo”; “Per sempre il silenzio / tace rauco e sommesso nel ricordo d'allora”.

Esempio di somma valenza poetica è la lirica ispirata dall'incontro avvenuto “allora”, in cui appaiono le amate colline e quindi, idealmente, il ritorno all'infanzia:

L'ho incontrata, una sera, una macchia più chiara
sotto le stelle ambigue, nella foschia dell'estate.
[...]
Era intorno il sentore di queste colline
più profondo dell'ombra, e d'un tratto suonò
come uscisse da queste colline, una voce più netta
e aspra insieme, una voce di tempi perduti. (*Incontro*)

Ingenuamente Cesare, per non contrariare la donna amata, accetta di far giungere al proprio domicilio lettere molto compromettenti sul piano politico, a lei spedite dall'ex fidanzato Altiero Spinelli, iscritto come lei al partito comunista e detenuto nel carcere romano. In seguito all'arresto di vari intellettuali aderenti al Movimento "Giustizia e Libertà" (Leone Ginzburg era già in carcere dall'inizio del 1934), a causa di un'ignobile delazione viene fatta una perquisizione nella sua casa in via Lamarmora, durante la quale, tra le sue carte, viene scoperta una di tali lettere. Egli è arrestato il 15 maggio 1935 ma non rivela il nome della donna; viene perciò incarcerato con l'accusa di antifascismo e sconta due mesi di detenzione alle Nuove di Torino, poi a Regina Coeli di Roma. Subisce il processo in cui viene condannato a tre anni di confino da scontare nel piccolo paese arretrato e sperduto di Brancaleone Calabro, pena che gli viene notificata il 15 luglio 1935. Dopo un viaggio in treno estenuante, durante il quale sosta nel carcere di Poggio Reale²⁷ a Napoli, arriva nel paesino sulla costa dello Jonio il pomeriggio del 4 agosto 1935. I tre anni inflitti dalla sentenza si riducono a meno di uno per richiesta di grazia. Gli è notificato il condono il 15 marzo 1936.

Pavese dunque torna dal confino e arriva nella sua città il 19 marzo, ma la felicità di quest'agognato ritorno a Torino, alla civiltà e agli affetti dopo mesi di solitudine in un paese che gli pareva un "castigo", è subito spenta da un'amara delusione: l'abbandono della donna e il suo matrimonio con un altro, quindi la consapevolezza di essere stato usato, non amato. Da quel momento in poi ogni donna sarà considerata nei suoi scritti solo come un "frutto di carne" o tutt'al più come l'espressione dell'indifferenza e dell'infedeltà.

In questo tradimento e abbandono non pare che s'insinui il problema cui si accennava prima poiché la donna ebbe una relazione amoroso-sessuale con Cesare, ma evidentemente non lo amava davvero, al punto che si servì di lui per salvare se stessa senza preoccuparsi delle gravi conseguenze che gli avrebbe procurato.

L'esperienza prima dell'arresto e del carcere, poi del confino immeritato e l'indescrivibile delusione per il comportamento ignobile della donna amata, proprio nel periodo del maggior bisogno di sostegno spirituale e di sicurezza del suo amore, concorrono a farlo sprofondare in una crisi grave e profonda, che per anni lo terrà avvinto alla tentazione dolorosa e sempre presente del suicidio. Si chiude in un pericoloso isolamento in cui lo aiuta solo la sua febbrile attività di traduttore dall'inglese di testi americani, successivamente di narratori stranieri e la stesura di racconti²⁸, seguiti dal

²⁷ *Poggio Reale*, poesia composta a memoria in carcere a Torino il 29 maggio del 1935 e, nella stesura definitiva, a Brancaleone Calabro il 15 settembre 1935; in *Lavorare stanca*, Solaria, Firenze 1936; poi nell'edizione accresciuta (70 poesie) ma privata, per il veto della censura, di quattro composizioni appartenenti alla prima edizione (originariamente di 45 poesie), Einaudi, Torino 1943. L'esclusione delle poesie fu commentata da Pavese con sottile ironia.

²⁸ *Notte di festa*, raccolta pubblicata postuma da Einaudi nel 1953 (si veda nota 11). Vari racconti anticipano temi e personaggi sviluppati poi nei romanzi. Il tema del suicidio è ricorrente anche due volte nello stes-

romanzo *Il carcere*²⁹ tratto dall'esperienza del confino.

A Brancaleone, il 6 ottobre 1935, inizia a scrivere un Diario, cui darà il titolo molto significativo *Il mestiere di vivere*³⁰, in cui annota i suoi pensieri fino al 18 agosto 1950, riflettendo sulla propria attività letteraria e sulla vita, quasi in un confronto tra il *Mestiere di poeta*³¹ e il difficile mestiere di vivere, da apprendere con grande pena e spesso senza risultati. "Ho imparato a scrivere, non a vivere", quindi l'arte appare come un sostituto dell'esistenza se "quando scrivo sono normale, equilibrato, sereno".

Alla delusione amorosa si affianca quella letteraria poiché la prima edizione del suo libro di poesie *Lavorare stanca*³² è stata accolta con indifferenza dalla critica, nonostante lo stile fortemente innovativo, oppure proprio per questo stile oggettivo e narrativo, dal verso lungo anche 14 o 16 sillabe, incurante della metrica tradizionale, in un periodo in cui fioriva lo stile ermetico e resisteva quello crepuscolare.

Eppure proprio in questa raccolta poetica Pavese ha espresso temi profondi, fondamentali affinché il lettore comprenda la sua concezione della vita, la sua tragica solitudine³³, spesso voluta³⁴; la problematica contrapposizione tra campagna e città, tra contadini e operai, tra infanzia e maturità, tra il ragazzo ingenuo, creatore di miti, e l'uomo che ha compreso: "Verrà il giorno che il giovane dio sarà un uomo"³⁵. Inoltre il ritorno all'infanzia, alle Langhe³⁶ in cui è nato e cresciuto; soprattutto l'ideale della donna che lo sposa e lo attende a casa³⁷, del figlio³⁸ da mettere al mondo con lei: "[...] quest'uomo vorrebbe lui averlo un bambino e guardarlo giocare".

Questo avrebbe voluto dalla donna amata in quegli anni, "la donna dalla voce rauca", da cui ebbe invece, per bocca dell'amico che lo accolse alla stazione di Torino, la notizia che si era sposata con un altro proprio in quei giorni.

so racconto (*Suicidi*). Vi compare un atteggiamento quasi misogino, forse causato dalla durezza di sua madre.

²⁹ *Il carcere*, scritto nel 1936-1939 ma pubblicato dieci anni dopo.

³⁰ *Il mestiere di vivere. Diario 1935-1950*, Einaudi, Torino 1952 (postumo). Nuova edizione condotta sull'autografo a cura di Marziano Guglielminetti e Laura Nay, *ibidem* 1990. Con una nuova introduzione di Cesare Segre, *ibidem* 2000.

³¹ *Il mestiere di poeta* (a proposito di *Lavorare stanca*) è un saggio teorico-critico scritto nel 1934 per l'edizione Solaria del 1936; dopo è stato posto in appendice all'opera nell'edizione Einaudi del 1943.

³² *Lavorare stanca*, si vedano note 16 e 27.

³³ *Lavorare stanca*, vv. 4 segg. in *Op. citata*. Tali versi, benché scritti nel 1934, fanno pensare alla tragica solitudine di Cesare Pavese nella piazza deserta, il 26 agosto 1950, mentre si avviava verso l'Albergo Roma da cui non sarebbe più uscito vivo. L'uomo solo desidera una casa ma non sa farsene una.

³⁴ *Mania di solitudine*, *ivi*.

³⁵ *Mito*, *ivi*.

³⁶ *I mari del Sud*, *ivi*, "Le Langhe non si perdonano" (v. 16).

³⁷ *Lavorare stanca*, vv. 10 segg., *ivi*. Questo profondo desiderio di crearsi una casa, di avere una donna che lo ama e lo attende nel letto la sera per fare l'amore con lui viene espresso più volte nelle poesie di questa raccolta e nel diario *Il mestiere di vivere*, su cui si veda la nota 30. Sulla donna che attende nel letto l'uomo lontano si veda anche la nota successiva.

³⁸ *Paternità*, vv. 1 segg., in *Lavorare stanca*, su cui si veda la nota 27. Il desiderio di avere un figlio è espresso in modo evidente anche nel romanzo *La casa in collina* (si veda la nota 43), in cui il prof. Corrado / Cesare Pavese si affeziona al ragazzo Dino e vorrebbe che fosse suo figlio (forse lo è).

Ci sono d'estate
 pomeriggio che fino le piazze sono vuote, distese
 sotto il sole che sta per calare, e quest'uomo che giunge
 per un viale d'inutili piante, si ferma.
 Val la pena d'essere solo per essere sempre più solo?
 Solamente girarle, le piazze e le strade
 sono vuote. Bisogna fermare una donna
 e parlarle e deciderla a vivere insieme.
 Altrimenti uno parla da solo.
 [...]

Se fossero in due,
 anche andando per strada, la casa sarebbe
 dove c'è quella donna e varrebbe la pena.
 [...]

Ci sarà certamente quella donna per strada
 che, pregata, vorrebbe dar mano alla casa. (*Lavorare stanca*)

Dopo una delusione così grave che distrusse il suo ideale di donna e lo portò quasi al suicidio (alla stazione di Porta Nuova a Torino si illudeva che ci fosse lei a riceverlo e svenne quando l'amico gli disse la verità), non c'è da meravigliarsi che i personaggi di molti suoi racconti e romanzi scritti in quel periodo siano lo specchio dei suoi stati d'animo, sentimenti, opinioni. Una certa misoginia fa sì che l'uomo tratti la sua fidanzata, moglie, amante quasi con crudeltà e sadismo per umiliarla, farla soffrire, spingerla persino al suicidio, quest'ultimo ricorrente in varie opere, uno proprio in una stanza d'albergo, come farà lui un anno dopo la pubblicazione di *Tra donne sole*³⁹, in cui Rosetta tenta di uccidersi appunto in una stanza d'albergo per un amore fallito, ma viene salvata; quando le amiche credono che abbia ormai superata la disperazione, tenta di nuovo il suicidio in una stanza d'affitto, arredata con una sola poltrona rivolta verso la finestra, e muore per il veronal ingerito.

Nel racconto già citato *Suicidi*⁴⁰, oltre a ciò che si è detto sul gesto tragico di un ragazzo tanto simile a quello dell'amico di Pavese Baraldi, si nota un'altra analogia tra il comportamento del protagonista, narratore in prima persona, e l'atteggiamento misogino dello scrittore, che per di più attribuisce alla giovane amante Carlotta una "semplicità" che probabilmente era sua. "Era una troppo semplice amante e forse già il marito l'aveva tradita per questo" pensava il protagonista, che tuttavia la frequentava come sfogo sessuale e se ne andava in fretta subito dopo, dichiarandole più volte perché non si facesse illusioni: "Siamo un uomo e una donna che si annoiano, e stiamo bene nel letto. E non c'è altro". Niente di più avvilente e offen-

³⁹ *Tra donne sole*, scritto nella primavera del 1949, conclude il trittico intitolato *La bella estate*, Einaudi, Torino 1949, vincitore del Premio "Strega" nel giugno del 1950. L'opera comprende tre romanzi brevi, *La bella estate*, *Il diavolo sulle colline* e *Tra donne sole*, scritti in epoche diverse (1940, 1948, 1949). Sono romanzi autonomi, tuttavia uniti da alcuni temi come l'iniziazione alla vita e il fallimento del più debole.

⁴⁰ V. nota 11.

sivo per una donna innamorata.

Dopo mesi di umiliazioni inferte alla giovane, come restare tutta la sera seduto sul divano con il viso accigliato senza dire una sola parola, il protagonista diradò le visite e infine sparì. Un mese dopo (se non il rimorso, la curiosità lo aveva portato alla casa di lei, non avendola più vista nel caffè dove lavorava come cassiera) seppe dalla portinaia che proprio un mese prima Carlotta era stata trovata morta a letto con il gas acceso.

Si comprende la ragione del plurale nel titolo di questo racconto, che raddoppia il gesto estremo o per amore o per una delusione d'amore. Il personaggio narra: "Quando conobbi Carlotta uscivo da una burrasca che per poco non m'era costata la vita"; tutto a causa di una donna. Si manifesta allora nei fatti narrati la veridicità di questo suo pensiero espresso poche righe sotto: "Avendo sofferto un'ingiustizia, ricambiavo di quest'ingiustizia, come avviene in questo mondo, non la colpevole ma un'altra". Pavese, dunque, si vendicava dell'offesa ricevuta da parte della "donna dalla voce rauca" sui suoi personaggi femminili, facendo subire loro ciò che egli aveva subito.

Sarebbe molto lunga la serie di figure femminili dei racconti e dei romanzi su cui lo scrittore attua letterariamente la sua vendetta umiliandole, maltrattandole persino con crudeltà, dimostrando loro il suo disprezzo anche se, in vari casi, "usa" il loro corpo, per dimostrare che appunto questo è la donna: un corpo su cui sfogare i propri istinti sessuali, un corpo finalizzato a mettere al mondo figli e nulla più, una specie di bestia, benché proprio una di queste "bestie" ("la donna capra"⁴¹, di nome Concia) susciti il suo desiderio perché selvaggia, forte, quindi protettiva, capace di dominarlo.

Una vittima della "vendetta" di Pavese è la moglie nel racconto *Viaggio di nozze*⁴², umiliata e maltrattata dal marito con atti e parole di un sadismo premeditato. La raccolta di cui fanno parte i due racconti citati è significativa, oltre che per il valore intrinseco, perché ha in sé temi, personaggi e vicende che saranno ripresi e sviluppati nei romanzi, come il confino, narrato nel racconto *Terra d'esilio* e nel romanzo *Il carcere*, e varie figure femminili o maschili che, nel loro disagio esistenziale, nell'incapacità di vivere riflettono la complessa, tormentata e talora contraddittoria indole di Pavese, che è senza dubbio presente nelle sue opere, quasi si specchiasse nei personaggi.

Altre vittime sono le due ragazze nel racconto *La draga*, una violentata, entrambe annegate nel Po, dove avevano fatto una gita in barca, senza che i due giovani sulla draga movessero un dito per salvarle. Anzi, ridevano di loro e si rammaricavano di non aver violentata anche l'altra, cosa che

⁴¹ Concia, uno dei personaggi femminili del romanzo breve *Il carcere*, scritto tra il 1936 e il 1939, pubblicato dieci anni dopo insieme a *La casa in collina* con il titolo complessivo *Prima che il gallo canti*, quasi a porre in rilievo il tema comune del tradimento, Einaudi, Torino 1949. La Concia della realtà era Concetta Delfino.

⁴² Fa parte della raccolta *Notte di festa*; si veda la nota 11.

per loro doveva essere abituale quando capitava l'occasione di trovare una donna indifesa: la donna solo come corpo da possedere.

Passando ai romanzi, Elena ne *Il Carcere* ed Elvira ne *La casa in collina*⁴³ sono rispettivamente due donne che amano un uomo, che lo ammirano, subendo il fascino della sua cultura e del suo intellettualismo aristocratico, che sono disposte ad aspettare che egli le scelga e che, invece, lui o disprezza o ignora: emblema inquietante di quella misoginia malamente mascherata, di quella disperata ricerca di amore che invece non c'era, nella sua vita, e forse non ci sarebbe stato mai. Al contrario, nel secondo romanzo il protagonista apprezza Cate, un amore del passato, anzi, una donna "usata" e abbandonata, cui era nato un figlio che chiamò Corrado / Dino come il presunto padre (cui peraltro assomiglia molto fisicamente, non nel carattere). La donna, mentre anni prima era debole e sottomessa, ora è forte e decisa soprattutto nelle scelte circa la partecipazione alla Resistenza, al contrario del prof. Corrado / Cesare che è ed ha la consapevolezza d'essere un inetto, un debole, un vile che non osa partecipare alla vita.

Una donna vittima della "bestialità" maschile è Gisella nel romanzo *Paesi tuoi*⁴⁴, violentata incestuosamente dal fratello Talino, che infine la massacrò per folle gelosia conficcandole nel collo un tridente. Non è una "vendetta pavesiana" analoga alle altre citate, tuttavia è la raccapricciante descrizione della violenza cieca di un uomo che considera la donna, anche se sorella, come un oggetto suo, di cui può fare ciò che l'istinto gli detta.

Di natura ben diversa, invece, la sorte delle tre sorelle Irene, Silvia e Santina nel capolavoro di Pavese, *La luna e i falò*⁴⁵. Sono signorine eleganti e ben educate, figlie del padrone della fattoria "Mora" in cui Anguilla, il protagonista, viveva e lavorava da ragazzo ammirandole come esseri superiori, mentre in realtà erano fragili e indifese di fronte alla vita. Al suo ritorno ai luoghi dell'infanzia, ormai quarantenne e carico d'esperienza fatta in America, Anguilla viene informato che tutte e tre sono state sacrificate dalla vita stessa, in modi diversi ma egualmente crudeli (un matrimonio infelice, un aborto segreto e la vendetta dei brescianini che la credevano una spia dei fascisti). Per loro lo scrittore prova umana pietà, risparmiandole dalla sua misoginia, cosa che non fa per le donne-bestia che si sfiancano di fatica nei campi, nella vigna e vengono uccise appunto come bestie, come il cane alla catena, dal padre di Cinto, il Valino impazzito che dà fuoco al casotto di Gaminella e poi si uccide.

Il significato di questo mirabile romanzo è il ritorno di Anguilla / Pavese

⁴³ Romanzo breve scritto tra il 1947 e il 1948, pubblicato insieme a *Il carcere*, Einaudi, Torino 1949. È il più autobiografico tra i romanzi di Pavese, che ha ritratto se stesso in Corrado. Si veda anche la nota 38.

⁴⁴ Romanzo scritto nel 1939 e pubblicato nel 1941 presso Einaudi.

⁴⁵ Il romanzo *La luna e i falò*, scritto in soli due mesi nel 1949, fu pubblicato nella primavera del 1950 presso Einaudi. Si dice che fosse nella sua valigetta, nella camera dell'Albergo Roma, il 26-27 agosto 1950. La biografia di Pavese è stata ricostruita criticamente, dopo l'opera di Lajolo del 1960, da L. Mondo in *Cesare Pavese*, Mursia, Milano 1961, da B. Alterocca nelle *opp. cit.* alla nota 26 (rispettivamente del 1975 e del 1985) e da L. Mondo nelle due *opp. cit.* alla nota 3 (del 1966 e del 2006).

ai luoghi dell'infanzia per ritrovare se stesso, le proprie illusioni e i propri miti. Fuori tema sarebbero stati personaggi e fatti in cui rispecchiare il proprio astio per le donne. Piuttosto è significativa la frase, tratta dal *King Lear* di Shakespeare, posta come epigrafe del libro: *Ripeness is all*, come dire che è impossibile tornare all'infanzia e ai suoi miti poiché, una volta sopraggiunta l'età adulta, si deve essere pronti alla morte, in cui tutto s'esaurisce come il fuoco di un falò, di cui resta solo una macchia nera. Maturità è saper sopportare l'uscita così come la venuta⁴⁶.

Facendo un passo indietro, se Elena ed Elvira, di cui s'è parlato sopra, amavano l'uomo ma attendevano silenziose che lui le cercasse, di ben altra indole era l'attrice americana Constance Dowling che, affascinata dall'ormai celebre scrittore innamorato di lei, rinato alla vita per questo amore che credeva ricambiato, capace ancora di sognare per una donna, intrecciò con lui una relazione amorosa riuscendo persino a trascinarlo con sé a Cervinia (meglio sarebbe dire che lo "sfoggiava" accanto a sé nei luoghi alla moda). Il loro amore durò una sola primavera: Constance tornò in America senza una spiegazione. Pavese, che a poco a poco aveva capito, scrisse nell'ultima delle dieci poesie che costituiscono la raccolta *Verrà la morte e avrà i tuoi occhi*⁴⁷:

'T was only a flirt
you sure did know-
some one was hurt
long time ago.

All is the same
time has gone by-
some day you came
some day you'll die.

Some one has died
long time ago-
some one who tried
but didn't know.

La poesia, intitolata *Last blues, to be read some day*, è datata 11 aprile 1950, mentre la prima, anch'essa in inglese, 11 marzo 1950, tanto era dura-

⁴⁶ La frase posta in epigrafe e in particolare il termine *ripeness* sono di difficile e discussa interpretazione, soprattutto se non sono poste in relazione al contesto e al linguaggio di Shakespeare. Su questo punto esprime il suo parere convincente Lorenzo Mondo in *Quell'antico ragazzo* (2006), citando la persuasiva precisazione di Tibor Wlassics in *Pavese falso e vero. Vita, poetica, narrativa*, Centro Studi piemontesi, Torino 1985.

⁴⁷ Il titolo è il primo verso della quarta poesia datata 22 marzo 1950. Le dieci poesie, due in inglese, otto in italiano, trovate dattiloscritte in un cassetto della sua scrivania alla casa editrice Einaudi con i titoli, le date e il frontespizio di suo pugno, furono pubblicate postume nel volume omonimo, Einaudi, Torino 1951, insieme a *La terra e la morte* (per questa breve raccolta dedicata a Bianca Garufi si veda la nota 19).

ta la loro relazione: grande amore per lui, solo un flirt per lei. Italo Calvino tradusse gli ultimi quattro versi: “Qualcuno è morto / tanto tempo fa – / qualcuno che tentò / ma non seppe”.

Cesare Pavese era giunto quasi alla meta del suo tragico itinerario⁴⁸. Ebbe il Premio “Strega” per *La bella estate* nel giugno dello stesso anno, come conferma del suo grande valore letterario, ma forse era ormai troppo tardi per guarire il suo animo, ferito anche dalla freddezza e incomprendimento con cui era stato accolto il suo amato libro *Dialoghi con Leucò*. Se per *Lavorare stanca* l'incomprensione era stata causata dalla fioritura del raffinato ed orfico Ermetismo, quella per i *Dialoghi*, la mitologia greca e il linguaggio finemente letterario, vicino alla poesia, era causata dal contemporaneo Neorealismo, che rappresentava operai, contadini, povertà e problemi reali del dopoguerra con linguaggio semplice e povero, vicino al parlato. Per di più si pretendeva un'arte impegnata, con il rischio di annullare l'autonomia della letteratura per la quale si erano tanto battuti i Decadenti e, con il silenzio e l'assenza, gli Ermetici prima della guerra.

25 marzo 1950: “Non ci si uccide per amore di una donna. Ci si uccide perché un amore, qualunque amore, ci rivela nella nostra nudità, miseria, infermità, nulla”.⁴⁹

16 agosto 1950: “La mia parte pubblica l'ho fatta – ciò che potevo. Ho lavorato, ho dato poesia agli uomini, ho condiviso le pene di molti”.

17 agosto: “È la prima volta che faccio il consuntivo di un anno non ancor finito”.

18 agosto: “Basta un po' di coraggio. [...] Sembrava facile, a pensarci. Eppure donnette⁵⁰ l'anno fatto. Ci vuole umiltà, non orgoglio. Tutto questo fa schifo. Non parole. Un gesto. Non scriverò più”.

26/27 agosto: Cesare Pavese conclude il suo itinerario con estrema dignità.

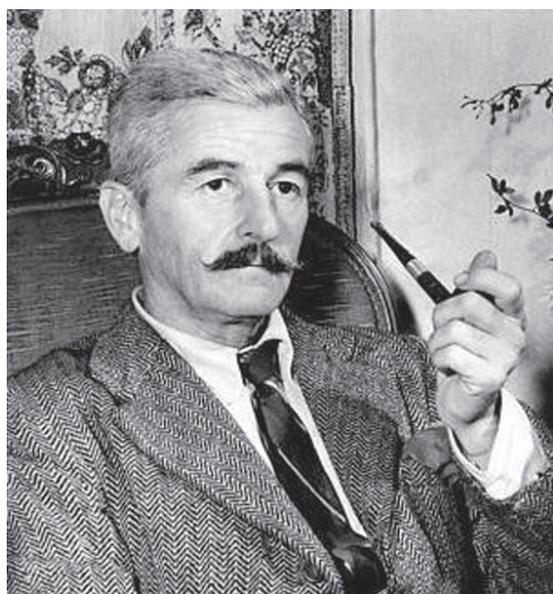
⁴⁸ Dominique Fernandez, *L'ébec de Pavese (Lo scacco/Il fallimento di Pavese, oppure L'inconscio in Cesare Pavese* - tesi di laurea del grande italianista francese), Grasset, Paris 1967. Opera d'impostazione freudiana, fondamentale per comprendere la complessa e tormentata personalità dello scrittore, in cui l'inconscio e il senso di fallimento ebbero sempre un peso notevole nella vita e nella scrittura, dall'adolescenza fino al suicidio. Lo scrittore francese ha creato la “psychobiographie”, utilizzandola già nell'opera *L'ébec de Pavese*. Se ne evince che il suicidio non è un punto di rottura ma il punto di maturità di un uomo che lucidamente si è sottratto alla gloria. Vi si allude anche al complesso di Edipo che può aver condizionato la vita di Cesare dopo la morte precoce del padre, quando egli aveva solo sei anni. Ne subì un forte trauma e il suo carattere fu reso ancor più introverso e instabile dall'educazione molto rigida impartita dalla madre, causa, forse, della sua misoginia. - Dominique Fernandez, *Il mito dell'America negli intellettuali italiani*, Sciascia Ed., Caltanissetta - Roma 1969. Tale opera, in riferimento al rapporto tra Pavese e la letteratura americana, è di grande importanza per cogliere, al di là dell'argomento specifico in sé, aspetti chiarificatori sull'indole contraddittoria di Cesare Pavese e sulla sua esasperata sensibilità di uomo, di traduttore, critico, narratore e poeta.

⁴⁹ Annotazione del 25 marzo 1950, *Il mestiere di vivere*, Einaudi, Torino 1952. Si veda la nota 30. Le annotazioni successive, *ibidem*.

⁵⁰ Nel suicidio di Rosetta, in *Tra donne sole*, aveva già descritto un anno prima il proprio suicidio.



Cole Porter



William Faulkner

LORIS MARIA MARCHETTI

MISURA DEL CAPOLAVORO:
COLE PORTER E WILLIAM FAULKNER
(DA UNO SPUNTO DI MONTALE)

Un Modugno che fosse uscito dal conservatorio non avrebbe guadagnato un soldo. Ma qui vorrei fermarmi, senza porre la così detta musica leggera al livello del rituale tam-tam delle tribù selvagge: perché sono convinto che una canzone come Miss Otis regrets di Cole Porter vale il più bel racconto di Faulkner¹.

Così Eugenio Montale, tra il resto e quasi incidentalmente, annotava nel 1960 recensendo un manuale vertente sui possibili sbocchi professionali offerti a chi intraprenda una carriera nella musica. Lasciando ora da parte il riferimento a quel Domenico Modugno che è stato uno dei più schietti ed autentici esponenti della canzone d'autore italiana, un maestro anche per le generazioni successive, vogliamo soffermarci sulla seconda frase del frammento, partendo proprio dal fondo.

Ci imbattiamo in uno degli abituali paradossi montaliani, ecumenicamente scattanti nei confronti della musica, della letteratura, della politica, del costume: e siccome, per lunga ed esperta consuetudine, è noto quanta dose di verità e di esattezza racchiudano tali paradossi, sarà istruttivo meditare brevemente sulla perentoria affermazione del Poeta, fermo restando che, per ovvie ragioni pratiche, non è qui possibile un'analisi peculiare del tessuto musicale della canzone, scritta intorno al 1931 dal prodigioso autore americano di *musicals* e di musica 'leggera'; sarà invece indispensabile, per verificare il nocciolo di attendibilità della battuta montaliana, leggere

¹ Eugenio Montale, *Pochissimi soldi per Modugno se avesse fatto il Conservatorio*, recensione a *Il Musicista, Il Cantante*, a cura di Vincenzo Buonassisi, Vallecchi, Firenze 1960, in "Corriere d'Informazione", 25-26 giugno 1960; ora in *Il secondo mestiere. Arte, musica, società*, a cura di Giorgio Zampa, Mondadori, Milano 1996, p. 1155.

almeno il testo, opera del compositore stesso, non senza rammentare – se mai occorresse – che solo nella stretta e organica fusione di parole (ovviamente in lingua originale) e suono si esprimono appieno valori estetici e significati artistici.

Miss Otis regrets she's unable to lunch today, Madam,
Miss Otis regrets she's unable to lunch today.
She is sorry to be delayed,
But last evening down in lover's lane she strayed, Madam,
Miss Otis regrets she's unable to lunch today.

When she woke up and found
That her dream of love was gone, Madam,
She ran to the man
Who had led her so far astray,
And from under her velvet gown
She drew a gun and shot her lover down, Madam,
Miss Otis regrets she's unable to lunch today.

When the mob came and got her
And dragged her from the jail, Madam,
They strung her upon
The old willow across the way,
And the moment before she died
She lifted up her lovely head and cried, Madam,
"Miss Otis regrets she's unable to lunch today"².

(Ediz. Warner Chappell)

Ebbene: con una estrema concentrazione narrativa, non sembra di trovarci dentro alle pagine di *The Sound and the Fury* (1929), *Sanctuary* (1931), *Light in August* (1932), per non citare che alcuni celeberrimi romanzi faulkneriani non a caso perfettamente coevi della struggente canzone? E con una forza di sintesi emotiva davvero magistrale, con un pàtos denso e stringato davvero magnifico? Il tutto sulla base di versi di accurata e funzionale fattura letteraria, di per sé dotati di una squisita musicalità di rime, assonanze, echi interni, reiterazioni espressive.

Montale nutriva per Faulkner una giusta dose di ammirazione, ma non

² Miss Otis si rammarica di non poter preparare il pranzo oggi, Signora, | Miss Otis si rammarica di non poter preparare il pranzo oggi. | Le dispiace di essere in ritardo, | ma l'altra sera giù in Viale dell'Amore si è smarrita, Signora, | Miss Otis si rammarica di non poter preparare il pranzo oggi. || Quando si destò e si accorse | che il suo sogno d'amore era svanito, Signora, | si precipitò sull'uomo | che l'aveva fuorviata così tanto | e da sotto la gonna di velluto | estrasse un'arma e stese il suo amante, Signora, | Miss Otis si rammarica di non poter preparare il pranzo oggi. || Poi venne la folla e la prese | e la trascinò fuori dal carcere, Signora, | l'impiccarono | al vecchio salice al di là della strada | e un istante prima di morire | sollevò il capo grazioso e gridò, Signora, | "Miss Otis si rammarica di non poter preparare il pranzo oggi".

si esaltò mai per il romanziere americano. Scrisse di lui in un paio di occasioni (per il Nobel, nel 1950, e per la morte, nel 1962 – un necrologio più ampio e circostanziato), ne mise in luce meriti e virtù senza elegantemente tacerne eventuali zone d'ombra, ma sempre dando l'impressione di operare scritte d'ufficio, di fornire ragguagli su un autore valutato su scala rigorosamente oggettiva e in fondo abbastanza lontano dal suo gusto e dalla sua sensibilità³.

Ma l'ammirazione per quel tanto di Faulkner che si trova condensato nel mirabile *song* di Cole Porter è soprattutto rimarchevole perché ci ricollega a un Montale coerente in un atteggiamento verso la musica (e non solo) già riscontrabile almeno in un suo celebre scritto del 1946, *Paradosso della cattiva musica* (dedicato, significativamente, all'amico Massimo Mila). Il Montale, infatti, che avverte come non sia sua intenzione porre la musica 'leggera' sullo stesso piano del tam-tam selvaggio (in sé degnissimo di rispetto, ma questo è un altro discorso), è il medesimo che una quindicina di anni prima difendeva la 'cattiva musica' (raggruppando sotto codesta etichetta il melodramma ottocentesco nelle sue espressioni più popolari, immediate e plateali; l'operetta; la romanza da salotto; la cosiddetta musica 'leggera' appunto; ecc.) riconoscendola portatrice di valori, se anche non sempre e non assolutamente risolti sul metro dell'estetica, comunque espressioni – soggettivamente e oggettivamente – zone di coinvolgimento spirituale, sentimentale, affettivo non trascurabile, aree di gusto e di cultura socialmente e psicologicamente non irrilevanti.

È possibile (ma non documentato) che agisse in Montale anche l'eco di memorabili parole di Proust, allorché nel giovanile *Éloge de la mauvaise musique* (1896) egli sosteneva, riguardo a quest'ultima, che "sa place, nulle dans l'histoire de l'Art, est immense dans l'histoire sentimentale des sociétés". Ma nel poeta italiano c'è (e c'era) qualcosa di più e di diverso. Ove si consideri che, ancora ai tempi di Beethoven, non esisteva alcuno scarto valutativo tra musica 'seria' o 'd'arte' e musica di intrattenimento (mentre componeva il *Credo* della *Missa solemnis* il Genio di Bonn sembra scrivesse anche musiche da ballo, le famose e deliziose *Mödliger Tänze*) e che la musica che oggi è catalogata come 'classica' o 'd'arte' traeva spesso la sua ragion d'essere dal patrimonio popolare e folklorico, il nostro poeta non si limita soltanto a riconoscere, per qualsiasi forma, genere, prodotto musicale (o, comunque, 'artistico') considerato minore o in vario modo inquinato da caratteri commerciali o extra-estetici, la capacità di esprimere valori socio-culturali, sentimentali, epocali, generazionali, bensì anche, in accezioni intrinsecamente più risolte ed espressivamente autentiche, la poten-

³ E. Montale, *Assegnati i premi Nobel per le lettere, la chimica e la fisica*, in "Corriere della Sera", 11 novembre 1950, e *La morte di William Faulkner*, ivi, 9 luglio 1962; ora in *Il secondo mestiere. Prose 1920-1979*, a cura di G. Zampa, 2 voll., Mondadori, Milano 1996.

zialità di raggiungere il capolavoro: il capolavoro – s'intende – commisurato ai suoi confini originari di esprimibilità, di estrinsecazione, di messaggio; riferito alla sua sfera e ambito di realizzabilità⁴.

Non ci sarà allora da meravigliarsi se a occhi ed orecchi spregiudicati e smalzati, ma eccezionalmente penetranti, un perfetto *song* di Cole Porter sappia a buon diritto esprimere una situazione drammatico-narrativa con l'equivalente (non *uguale*) validità di un perfetto racconto o romanzo di William Faulkner.

⁴ Il saggio montaliano del 1946 è ora compreso in *Il secondo mestiere. Arte, musica, società*, cit.; la pagina proustiana, *Éloge de la mauvaise musique*, è il tredicesimo frammento di *Les regrets, rêveries couleur du temps*, in *Les Plaisirs et les jours*, Calmann-Lévy, Paris 1896 (poi più volte ristampato, in ultimo da Gallimard, e tradotto anche in italiano da Marise Ferro, SugarCo Edizioni, Milano 1968, poi Garzanti, *ivi* 1976). Per una trattazione più ampia e articolata di questi temi ci permettiamo rinviare a Loris Maria Marchetti, *Scrittori fra "cattiva musica" e buona letteratura: Montale, Proust e altri*, in "Sigma", Le Muse cangianti, XIX, 2, luglio/dicembre 1994, e "Prima le parole, dopo la musica": *Montale ed Euterpe*, in "Lettere Italiane", II, 4, ottobre-dicembre 1999. Per lo scrittore francese si veda anche Anna Giubertoni, *Proust e la cattiva musica*, in AA.VV., *All'ombra delle fanciulle in fiore. La musica in Francia nell'età di Proust*, a cura di Carlo de Incontera, Teatro Comunale di Monfalcone 1987.

ANTONIO RICCI, IL MINO MACCARI DEL DUEMILA

INTERVISTA A CURA DI PAOLO FOSSATI

Il Premio "Pannunzio" 2008 è stato attribuito al creatore di Striscia la notizia, primo telegiornale satirico italiano. Il Centro ha così reso omaggio allo spirito libero, colto e coraggioso di Antonio Ricci ed al suo giornalismo anticonformista, fuori dai cori. Nel panorama dell'informazione televisiva di oggi, Ricci è il continuatore, in modo nuovo, originale ed aggiornato ai tempi, della satira corrosiva espressa su "Il Mondo" dalle graffianti vignette di Mino Maccari e Amerigo Bartoli. Uomo di rara sensibilità culturale, Antonio Ricci ha acquistato e donato alla Biblioteca Civica di Alassio l'Archivio di Carlo Levi. Il Centro "Pannunzio" è stato al suo fianco nella battaglia per impedire la costruzione di quattro grattacieli all'ingresso del centro storico di Albenga.

I direttori di telegiornali, quotidiani e settimanali si dividono da sempre in due categorie: chi interviene tutti i giorni, o quasi, con editoriali e commenti, riservandosi pure le interviste esclusive ai personaggi più influenti; e chi, invece, non appare quasi mai, preferendo curare il lavoro di "cucina", restando cioè scrupolosamente dietro le quinte a coordinare, come i direttori d'orchestra, le voci degli inviati e le penne dei cronisti. Apparteneva a quest'ultima categoria Mario Pannunzio, che in quasi vent'anni firmò pochissimi articoli per "Il Mondo". Appartiene alla medesima categoria Antonio Ricci, il creatore di *Striscia la notizia*.

Ricci nasce ad Albenga il 26 giugno 1950, pochi anni prima che la Rai iniziasse a trasmettere regolarmente (3 gennaio 1954). Tra i sedici e diciassette anni, dopo aver imparato a suonare la chitarra dal nonno, Ricci comincia a comporre le prime canzoni e a pubblicare (ciclostile) racconti giallo-

umoristici. Nel 1971 si dedica al cabaret, esibendosi settimanalmente al “Jolly” di via Bacigalupo a Genova. L’anno successivo inizia una tournée che lo porta ad esibirsi ovunque lungo la Penisola: sagre, discoteche, piazze, teatri, osterie e night club. Nel 1973 debutta al “Derby” di Milano con Cochi e Renato, Gianni Magni, Walter Valdi e i “Gatti di Vicolo Miracoli”. Parallelamente alla vena creativa, coltiva la passione per la cultura: infatti a ventiquattro anni si laurea con lode in Lettere, con la tesi dal titolo *Francesco Jovine. Da Croce a Gramsci* e a venticinque anni ottiene l’abilitazione all’insegnamento, specializzandosi in storia dell’arte con una tesi su *La difesa dei Beni Culturali*. Nel 1977 insegna latino e italiano, come supplente, in vari istituti e nel 1978 risulta essere il preside più giovane d’Italia, all’Istituto Tecnico per periti agrari ed industriali alla “Coronata” di Genova. L’interesse per la cultura lo porterà più tardi a tenere lezioni all’Università Bocconi e presso l’Università de la Sorbonne di Parigi. Ma il 1978 segna anche la svolta in campo artistico. Infatti, grazie al sodalizio con Beppe Grillo, ha inizio la sua attività di autore televisivo. A ottobre firma ufficialmente la sua prima trasmissione, *Fantastico*. Due anni più tardi vince il primo “Telegatto”. Ne riceverà ben 29. Nel 1983 rinuncia alla quarta edizione di *Fantastico* su “Rai Uno” per dedicarsi completamente alla trasmissione *Drive in*, sulla pressoché sconosciuta “Italia Uno”. Andrà avanti fino al 1988 quando, a novembre, debutta *Striscia la notizia*, il programma che da oltre vent’anni si fa beffa dei potenti e rappresenta una voce libera nel panorama dell’informazione italiana, riscuotendo peraltro il gradimento del pubblico: ogni sera, infatti, sono circa otto milioni gli italiani che lo seguono su “Canale Cinque”, con punte del trenta per cento di *share*. Come non citare poi *Paperissima?* La prima edizione risale al 1990. E *Veline*, allora, la trasmissione che nell’estate 2002 e 2008 ha selezionato le favolose fanciulle che affiancano i conduttori di *Striscia?* Ci piace ricordare, inoltre, che Antonio Ricci nel 2004 ha acquistato all’asta una parte rilevante dell’Archivio di Carlo Levi per donarla alla Pinacoteca Levi di Alassio. Nell’aprile 2007 promuove una campagna d’informazione contro il progetto per la realizzazione di quattro grattacieli, nel centro storico di Albenga. Ribattezza i grattaceli “le torri del Mangia Mangia”. Al fianco di *Striscia* e al suo autore si è schierato anche il Centro “Pannunzio”. Infatti la presidenza non ha esitato a dichiarare che “la coraggiosa presa di posizione di Antonio Ricci sulle torri da costruire al posto del vecchio ospedale Santa Maria di Misericordia, obbliga tutti coloro che amano Albenga ad uscire dal silenzio o dalle mezze verità dette sottovoce, per prendere una posizione precisa su opere che sarebbero un irreparabile sfregio alla storia, all’architettura, alla stessa *polis* albenganese nel suo insieme. Il Centro ‘Pannunzio’, che ha avuto tra i suoi soci Antonio Cederna che sul settimanale ‘Il Mondo’ denunciò lo scempio dei palazzinari romani, aderisce convintamente all’appello di Ricci”. Ed è anche per sottolineare il coraggio delle sue inchieste, ispirate alla libertà e all’anticonformismo, che il Centro ha voluto insignire Antonio

Ricci del Premio che porta il nome di Mario Pannunzio, consegnandogli la targa che riproduce un disegno di Mino Maccari. Il conferimento del Premio è avvenuto la sera del 28 novembre 2008 al ristorante del Cambio.

Antonio Ricci, ci racconti. Come nasce Striscia la notizia?

L'idea primigenia risale al 1969, subito dopo la strage di piazza Fontana, avvenuta a Milano il 12 dicembre dello stesso anno. Infatti, avevo visto in televisione Bruno Vespa dare la notizia dell'arresto del presunto responsabile del massacro, l'anarchico Pietro Valpreda. E siccome quella versione non mi convinceva, pensai che sarebbe stato bello alla fine del telegiornale ufficiale avere uno spazio di cinque, dieci minuti che analizzasse in maniera comica le notizie appena andate in onda. Capace cioè di cogliere il lato nascosto dei fatti e metterli in discussione, scardinando certezze. Da quel momento, per quasi vent'anni, ho accarezzato l'idea di dare vita a *Striscia* e quando mi si è presentata l'occasione giusta, ho realizzato un sogno. E sapete quale fu il nostro primo slogan, al momento del lancio, che peraltro ci costò pure una querela?

Quale?

“Tenteremo l'impossibile: battere la comicità di Bruno Vespa”.

Quale la mission del suo telegiornale?

La *mission* è stata fin da subito quella di mettere in dubbio il momento in cui la televisione pretende di essere creduta, che è il telegiornale. Ci siamo riusciti attraverso filmati ironici, scoop realizzati da comici, prese in giro dei conduttori stessi, smontaggio del linguaggio giornalistico e televisivo e ribaltamento della retorica.

Come mai secondo lei i telegiornali cosiddetti ufficiali non funzionano più, ammesso che abbiano funzionato?

Secondo me i telegiornali sono tendenzialmente pigri. E alla pigrizia aggiungerei una scarsa attitudine a ricercare e approfondire argomenti che potrebbero essere rognosi. Insomma, i tiggì tradizionali puntano su temi sicuri. Prendiamo ad esempio le truffe agli anziani: chiunque, a parole, si dice disposto a rendere un'informazione costante e puntuale in merito. Di fatto, invece, se non fosse per *Striscia* non se ne sentirebbe parlare quasi mai. Ma mica perché esiste un diabolico complotto contro gli anziani. È solo una questione di pigrizia di chi sarebbe tenuto ad informare. Poi c'è tutta una serie di potenziali notizie che volutamente non vengono divulgate, perché pericolose e fastidiose nei confronti del potere di turno. Tipo

quelle su Telecom: bollette gonfiate, ingiustificati aggravati di spesa a carico di ignare famiglie. Tutto ciò è stato messo sistematicamente a tacere. E stiamo parlando ancora di Telecom monopolista. Quindi non è vero che i telegiornali non funzionano: come cassa di risonanza funzionano benissimo.

Ricci, ci faccia capire: sta dicendo che risponde ad una logica di potere la pretesa di credibilità dei telegiornali?

Assolutamente sì. Per questo dico che tutto quanto serve a mettere in dubbio è utile alla nostra *mission*.

Beb, Ricci, a questo punto sorge spontaneo un quesito. Già nel 1958 il settimanale diretto da Mario Pannunzio, con riferimento al mondo dell'informazione, parlava di conformismo e della paura «di dispiacere ai potenti» che lo genera. Anche oggi sappiamo che in Italia il sistema delle notizie risulta tendenzialmente asservito ad un potere: politico, finanziario, industriale. Benché il suo sia un tiggì anticonformista vogliamo rivolgerle la fatidica domanda: quale il rapporto tra Striscia e il suo editore?

Il rapporto è sempre stato molto chiaro, all'insegna dell'assoluta libertà, anche alla luce del fatto che *Striscia* è una mia creatura, non un telegiornale preesistente. È vero, spesso "Mediaset" si dissocia da alcuni nostri servizi, arrivando addirittura a minacciare di sospendere la trasmissione. Ma va bene così, fa parte del gioco.

Come telegiornale provocatore per antonomasia, non potrebbe essere altrimenti.

Esatto. Però lasciatemi sottolineare un particolare: con riferimento a *Striscia* si parla giustamente di telegiornale anticonformista. A tale definizione voglio aggiungerne un'altra: trasmissione comica. Sia chiaro, non pretendiamo di essere "la" verità. Noi vogliamo semplicemente seminare dubbi, in modo ironico e divertente.

Parlava di minacce di chiudere il programma. Addirittura?

Sì, in oltre vent'anni ce ne sono state. La più clamorosa risale al periodo di tangentopoli ed è legata ad alcuni scoop sull'Eni che, in termini di pubblicità, era un cliente decisamente importante di "Mediaset". Per ricatto ritirò il budget, cosa che peraltro accade piuttosto abitualmente, sia nella carta stampata che in televisione. Siccome investono, pretendono che non si parli delle loro magagne. Nonostante tutto siamo ancora qui, più agguerriti che mai. Di casini, anche abbastanza giganteschi, ne abbiamo passati parecchi, statene certi, dalla Fiat alle acque minerali. Siamo finiti in tribu-

nale a seguito di denunce della Telecom. Per fortuna le abbiamo vinte tutte.

Ricci, ci ha tolto il gusto di farle una domanda, perché ha già praticamente risposto. Volevamo sapere quante denunce ha collezionato, partendo dalla prima, per vilipendio alla religione, che ricevette nel dicembre 1983. All'epoca era autore di Drive in.

Più di duecento, suppergiù. E sono sempre stato assolto, tranne una, per la quale il giudizio pende ancora avanti la Corte di Giustizia Europea.

Le piace mettere il dito nella piaga, vero?

Mi diverto da matti, sì. Fortuna che ho una visione ironica della vita, che mi vieta di prendermi troppo sul serio, sennò... In giro si assiste a fenomeni di impazzimento generale, tanto che risulta difficile dialogare. Fate caso al periodo delle vacanze, estive, natalizie, pasquali che siano. Mai visto gente più stressata, che sprizza veleno da tutti i pori. È sufficiente farsi un giro in un qualsiasi aeroporto: ragionieri, commercialisti, avvocati, stimati professionisti, tutta gente normalmente pacifica. Mette piede in aeroporto e si scatenano. Non parliamo poi se viene smarrito un bagaglio. Si tratta di episodi curiosi, da studiare.

Tre punti di forza e almeno una debolezza del suo tiggì.

Il nostro primo punto di forza è la squadra. Che è molto omogenea, coesa, formata da autori, inviati, redattori per i quali non ci sono sabati, domeniche, feste. Una redazione affiatata, dove alto è il livello di collaborazione, impensabile altrove. Negli altri telegiornali spesso un giornalista inizia un'inchiesta che non concluderà, perché un collega avrà provveduto a scippargliela, prendendosi ovviamente tutti i meriti. Il secondo punto di forza è l'ostinazione: vogliamo sempre andare fino in fondo, non ci accontentiamo delle risposte ufficiali. Il terzo è la fortuna. Negli anni abbiamo avuto botte di fortuna clamorose. Non fosse stato per una serie di coincidenze, non saremmo arrivati dove siamo. Mi avete chiesto anche le debolezze, vero?

Almeno una.

Ah, ce ne sono tantissime. La prima che mi viene in mente è il fatto stesso di essere in televisione. Se non fossimo ironici e non ci ricordassimo costantemente di essere una trasmissione comica, diventeremmo insopportabili maestrine. E qualche volta lo siamo anche.

Antonio Ricci, un dato lascia interdetti: talvolta i programmi televisivi di

denuncia, che sul momento impressionano e fanno riflettere i telespettatori, la mattina seguente non registrano neppure un rigo in cronaca, per citare il titolo di un romanzo dei suoi amici Gino e Michele. Dopo poche ore nessuno ricorda più nulla. A questo punto una domanda s'impone: quanto è efficace la controinformazione? Quanto incide davvero? Qual è il segno che lascia? Non c'è forse il rischio che il cosiddetto sistema delle notizie, di cui Striscia rappresenta l'antitesi, abbia sviluppato anticorpi così robusti da fagocitare e distruggere tutto, o quasi tutto ciò che gli è estraneo?

Quello che voi dite è assolutamente vero e contribuisce a rendere sempre più incredibile il sistema delle notizie. Ma non si faccia l'errore di pensare che il pubblico non se ne accorga. Non solo nota tutto, ma si indigna pure. Per la gente è assolutamente incredibile non trovare sul giornale, neppure in dimensione minuscola, gli scandali messi a nudo dai programmi di denuncia. I giornali ignorano volentieri le trasmissioni televisive come la nostra. Solo in via eccezionale sono costretti a prendere atto dei risultati delle nostre inchieste. Analizziamo due casi. Partiamo dallo scambio del "pizzino" tra Latorre e Bocchino. Sono passati quattro giorni dalla messa in onda del nostro servizio prima che la carta stampata ne scrivesse. Senza contare che il novantanove per cento dei giornali non hanno riferito che era stata *Striscia* a scoprire l'accaduto. Ovvio che poi la gente si arrabbia. Ma sapete una cosa? Sono ben contento che si arrabbi, perché tale atteggiamento si ritorce centomila volte contro i telegiornali tradizionali, la cui attendibilità si sgretola. Anche in questo modo raggiungiamo la nostra *mission*.

È un indubbio punto a vostro vantaggio.

E il punto a nostro vantaggio, paradossalmente, lo otteniamo proprio nel momento in cui i telegiornali tradizionali, ignorandoci, tentano di dipingerci come appetati. Se il "Telegiornale Uno" manda in onda un filmato di "You Tube" spacciandolo per vero e invece noi dimostriamo che si tratta di un clamoroso pacco, e a tutto ciò si aggiunge che il medesimo tiggì non chiede scusa – cosa che lo renderebbe credibile – dite un po' voi chi ci rimette la faccia.

Poco fa parlava di due casi. Il primo l'abbiamo visto. E il secondo?

Sì, voglio raccontarvi un altro episodio. Nel 1999 denunciammo l'assalto al campo profughi di Valona, nell'ambito della "Missione Arcobaleno". Bene, passarono giorni e giorni prima che i giornali si convincessero circa la veridicità del nostro filmato. Nel frattempo venimmo tacciati di averlo costruito a tavolino, falsando la realtà.

E le autorità come reagiscono alle vostre denunce? A quante segnalazioni

di Striscia seguono provvedimenti concreti che hanno ricadute dirette e positive sui cittadini? Ad esempio: le piste ciclabili dissestate vengono ricostruite e messe in sicurezza? Gli addetti alla raccolta rifiuti nei mercati cittadini hanno iniziato a differenziare? La sicurezza nei tribunali è migliorata, con controlli più severi agli ingressi?

In tantissimi casi è sufficiente la minaccia dell'arrivo del Gabibbo per ottenere un risultato positivo. La cosa curiosa è che nonostante non sia questa la *mission*, dal momento che *Striscia* è un'opera di denuncia, che vuole principalmente far ridere, divertire, intrattenere, spesso a beneficiare delle nostre inchieste sono proprio i cittadini. Tornando alle truffe sugli anziani, voglio ricordare che molta gente ci scrive per esprimerci gratitudine, dicendo di aver sventato raggiri e fregature grazie ai nostri servizi sul tema.

A proposito di intrattenere. Nel suo libro Striscia la tv – edito per la prima volta nel 1998 per i tipi di Einaudi e nel 2007 da Mondadori – lei dichiara che fare televisione vuol dire saper almeno intrattenere il pubblico, costruire dei falsi decenti, senza pretendere di dire la verità. Ma che fine ha fatto il ruolo socio-culturale del piccolo schermo, che tanta parte ha avuto a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta? Non pensa che anche oggi la tivù possa giocare un ruolo decisivo in ambito formativo e che relegarla a sola dispensatrice di intrattenimento sia un po' riduttivo?

Escludo che la televisione possa essere maestra di vita. La maestra, semmai, sta a scuola. L'ho scritto anche nel mio libro: sarebbe come arare un campo con l'asciugacapelli. Si può salire le scale con l'automobile? Certo, però è più comodo se si sale a piedi o in ascensore. È la scuola che deve seminare e arare il campo, non l'asciugacapelli. Trovo assolutamente violento mettere un concerto di musica classica alle nove di sera, se non ho preventivamente acquisito la preparazione per apprezzarlo. Lo stesso vale per una partita di baseball. C'è poco da fare, è uno sport che in Italia non conosciamo. Facciamocene una ragione: la televisione non ha i modi dell'apprendimento, ma quelli della vendita, dello spettacolo. È lei che parla, che detta i tempi, e se non capisci non puoi bloccarla per farle ripetere. Per questo sono oppresso dai programmi di cucina. Ditemi voi se qualcuno impara uno straccio di ricetta dalla televisione. Insomma, il piccolo schermo non è fatto per insegnare. Prendiamo le trasmissioni culturali: sono spettacolarizzate al massimo e, detto in soldoni, o sono fatte per catturare l'attenzione di chi è già appassionato, oppure sono fatte per vendere il libro. Quello che può fare la tivù è gettare stimoli, questo sì. Poi il telespettatore, spento il teleschermo, impara altrove, approfondisce in biblioteca o all'università, legge, partecipa a dibattiti, s'interessa. Se noi chiedessimo a cento spettatori dove si trova la *Striscia* di Gaza, sono convinto che

nessuno sarebbe in grado di rispondere, nonostante i telegiornali ne parlino da più di un mese.

Lei ha dichiarato che nella televisione italiana di oggi scarseggiano idee e progetti nuovi. Da un po' di anni a questa parte, infatti, i programmi di successo sono pochi e sempre gli stessi, dal momento che si "italianizzano" format provenienti dall'estero. Ad impedire l'innovazione sarebbe l'auditel, meccanismo nato per rilevare la pubblicità e che invece ora incide sul peso da dare ai programmi. Avanti di questo passo c'è il rischio che la televisione si immobilizzi. Secondo lei cosa servirebbe allora per dare una spinta di coraggio e dinamismo? E quali suggerimenti si sente di dare?

Dobbiamo fare i conti, ahimè, con una realtà televisiva terribilmente distante dalle parte attiva della popolazione. Avete citato l'auditel. Ebbene, l'auditel è tarato su un *panel* molto vecchio. La Rai, ad esempio, ha un pubblico piuttosto anziano, e intendo dire formato in prevalenza da ultra settantenni. Pertanto, per fare ascolti tende ad assecondare tale tipo di pubblico, tranquillizzandolo magari con sceneggiati molto soft. Anche la pubblicità è dominata da una logica analoga. La ricetta migliore sarebbe quella di sganciare trasmissioni e pubblicità dall'auditel, andando oltre il pubblico di riferimento. Talvolta le trasmissioni migliori, anche se vengono ritenute clamorosi insuccessi, sono quelle che paradossalmente hanno una più bassa percentuale di ascolti: si tratta di programmi che vanno a colpire un pubblico minoritario rispetto al canestro dell'auditel. In Italia, invece, vale di più uno sceneggiato su Padre Pio, dove andiamo sul sicurissimo, piuttosto che una trasmissione potenzialmente interessante per i trentenni. Mi viene da sorridere quando i pubblicitari riferiscono gongolanti ai loro clienti investitori che gli spot sono andati in onda durante la proiezione di programmi con otto milioni di spettatori. A primo acchito sono numeri che fanno impressione. Ma chi ha il coraggio di dire che talvolta si tratta di otto milioni di cittadini che non escono di casa? Un esempio. Se parliamo di single, generalmente immaginiamo una donna quarantenne che il sabato, smessi i panni dell'impiegata modello, passa la notte scatenata in discoteca. La single dell'auditel invece è una vedova novantenne che vive in un paesino sopra Reggio Calabria. Capite? È questa la differenza. Perché per essere preso in considerazione da tale tipo di rilevamento, devi avere il telefono fisso, non il cellulare, come la nostra single, che possiede solo il telefonino. Cosa volete, che la vedova abbia il portatile? Certo che no, però ha la linea di rete fissa e dorme davanti al televisore.

E com'è il pubblico di Striscia?

È abbastanza trasversale, con una grossa prevalenza di giovani. Sui giovani non c'è proprio storia: stracciamo la concorrenza. Il totale del pubbli-

co è la nostra più grande garanzia di libertà.

Torniamo allora a Striscia la notizia: il 7 novembre 1988 debutta su Italia 1 il suo telegiornale, giunto nel 2008 alla ventunesima edizione. Vent'anni fa immaginava che avrebbe raccolto così tanto successo di pubblico?

Così vasto sinceramente no. A dire il vero le mie trasmissioni avrebbero potuto andare avanti all'infinito, come *Fantastico*, oppure *Te la do io l'America* e *Te lo do io il Brasile*, per citarne alcune. *Turisti per caso* di Syusy Blady e Patrizio Roversi, infatti, riprende molto il mio *Te la do io l'America*. Quando ho iniziato con *Striscia* mi aspettavo una trasmissione che senz'altro potesse proseguire per un bel po' di anni, però non potevo ipotizzare come sarebbe andata, perché nel frattempo lo scenario è totalmente cambiato. Dalla prima edizione ad oggi non so quanti presidenti americani abbiamo visto cambiare, quanti partiti nascere e morire. Subito dopo il debutto abbiamo utilizzato il telefono con la segreteria e il fax, per facilitare i cittadini ad inviarci segnalazioni e curiosità. Già il fax a noi parve una rivoluzione. Erano tempi in cui per dettare un articolo eravamo costretti a cercare una cabina telefonica, mica c'era il cellulare: dovevamo procurarci i gettoni, quelli color rame, con una scanalatura da una parte e due dall'altra. Preistoria. Eppure ci siamo passati. Poi, primi in Italia, abbiamo aperto un sito internet. Ecco, la rete interattiva ci ha cambiato la vita: da quel momento non solo la qualità delle informazioni è nettamente migliorata, ma abbiamo intrecciato un filo diretto con il nostro pubblico. Ho qui davanti a me un pilone pazzesco di segnalazioni. Devo dire grazie al web, che ci ha dato la possibilità di intervenire capillarmente sul territorio. All'inizio, come fanno i giornali, anche noi ci basavamo sull'Ansa, cioè su notizie premasticate. Ora è come se tutti i cittadini fossero nostri potenziali inviati, che ci mandano addirittura filmati realizzati con il telefonino. Se penso al primo telefonino... Venne uno qui in redazione con una valigia, cui era collegata un'antenna simile ad una parabolica: «Ecco a voi il telefono cellulare» ci disse tra lo stupore generale. Pazzesco. E la prima telecamera nascosta? Faceva paura: dovevamo girare con uno zaino in spalla che conteneva tutta l'attrezzatura. Tra i miei vanti c'è di aver mandato in onda il primo Vhs. Era il periodo in cui la qualità dell'immagine contava più di ogni altra cosa. Ebbi il coraggio di rompere gli schemi e proiettare immagini sgranate, che sembravano giochi di ombre cinesi. A me interessava il contenuto. Vinsi la scommessa, rivoluzionando in parte il modo di fare televisione.

Antonio Ricci, dica la verità: da ragazzo che carriera immaginava per sé? Musicista, compositore, poeta, professore, giornalista...

Mi sarebbe piaciuto rimanere nel ramo artistico, questo sì. Devo dire

che ho apprezzato anche l'attività di insegnante. Però non so quanto avrei resistito: alcuni amici hanno continuato in maniera eroica e ora sono in pensione. Beati loro. Altri, invece, hanno mollato per sfinimento. Quando ho iniziato a lavorare non potevo immaginare che piega avrebbe preso la mia vita professionale. Uno ipotizza, sogna, fantastica, poi la realtà ti si presenta completamente diversa. Senza contare che il mio attuale mestiere era abbastanza impensabile trentacinque anni fa. Autore televisivo, fatto in questa maniera, poi... Pensate che all'epoca c'era un canale solo. Non so se rendo l'idea.

Fu Beppe Grillo, nel 1978, a chiederle di fare l'autore. Iniziò così, trentuno anni fa, una collaborazione e un'amicizia destinata a durare negli anni. Su Grillo e il suo "Vaffa day" se ne sono dette e scritte di tutti i colori. Secondo lei, si è trattato di un fenomeno utile per smuovere le coscienze di un'opinione pubblica narcotizzata da un'informazione tutta uguale (eccetto Striscia, beninteso), oppure di un exploit in salsa populista?

Fenomeni come quello di Grillo hanno sempre doppie facce. Si dà una bella scossa, poi c'è il rischio di cadere nel populismo. Sono due elementi in costante collegamento. Beppe spesso arriva al filo, poi per fortuna se ne accorge e, come tutti i cavalli di razza, ad un certo punto, zum, cambia strada. È questo il bello dei comici: provocare, sfruttare l'onda del momento, fare la vittima. E anche sparire quando la situazione lo impone. Da un po' di tempo sono in tanti a chiedermi se Grillo è morto, se gli è successo qualcosa. Ricordo che prima del "Vaffa day" non se lo filava nessuno. Alla conferenza stampa di presentazione erano in pochi. Evidentemente poi i giornali non sapevano di cosa occuparsi e si sono svegliati, buttandosi a capofitto su di lui, al di là della sua volontà. Grillo, infatti, non si aspettava un can can del genere. Ma lo ammonii: scappa, Beppe, sennò ti fanno fare la fine delle gemelline di Garlasco. Vi ricordate il delitto di Garlasco? Le gemelle per venti giorni occuparono le prime pagine dei quotidiani e le aperture dei telegiornali. Ad un tratto sparirono, finendo nel dimenticatoio generale. Ecco, Grillo rischiava proprio questo: over esposizione e poi dimenticanza totale. Sii carsico, gli dissi.

Ma secondo lei è stata utile la sua iniziativa?

Ma senz'altro. È chiaro che tutte le volte in cui si smuovono le acque saltano fuori alghe, detriti, fanghiglia. Mica acqua pura. Insieme a cose buone viene su una serie di ciarpame indescrivibile. Bisogna vedere cosa accade quando il tutto si deposita di nuovo sul fondo. Penso comunque che uno dei compiti dei comici sia la provocazione, anche allo stato puro, senza un perché. Spesso il casino per il casino ha già il suo perché. Dai comici non si può pretendere una logica ferrea. Si deve pretendere la follia.

Lei ha ricevuto innumerevoli premi e prestigiosi riconoscimenti, tra cui vogliamo ricordare il Premio "Flaiano" nel 1995. Che senso attribuisce al Premio "Pannunzio"?

Inutile dire che mi ha fatto un enorme piacere, soprattutto per quanto ha rappresentato Mario Pannunzio nella cultura italiana. Il problema adesso è essere all'altezza del vostro riconoscimento.

Ultima domanda: nel 1987 lei è stato definito "mina vagante nel mondo della televisione". Immaginiamo vada orgoglioso di quella etichetta. O no?

Mina? Mah... Mina... No, Mina no. Adesso mi sento più Patty Pravo.



Luigi Einaudi, Alcide De Gasperi, Nicolò Carandini



Da sinistra Mario Pannunzio, Giovanni Spadolini e Luigi Einaudi

PATRIZIA VALDISERRA

“LIBERALI PURI E DURI.
PANNUNZIO E LA SUA EREDITÀ”

Il volume di Pier Franco Quaglieni *Liberali puri e duri. Pannunzio e la sua eredità* (Genesis Editrice, Torino 2009) ha tutte le carte in regola per porsi, nella prospettiva della ricorrenza del centenario della nascita del grande giornalista lucchese (1910 - 2010), come sintesi di assoluto riferimento che, se per un verso fa una sorta di accurato bilancio degli studi e delle riflessioni critiche su Pannunzio stesso a quarant'anni dalla morte (1968), sulla sua opera politica e giornalistica, sulle fondamentali testate da lui dirette (“Risorgimento liberale”, organo del Partito Liberale Italiano, 1944-47; “Il Mondo” 1949-66), dall'altro costituisce un imprescindibile punto di partenza per ulteriori ricerche e approfondimenti sull'argomento, con riguardo particolare a quanto specificato nel sottotitolo stesso, l'“eredità” pannunziana, quell'eredità politica, culturale, ideale da molti reclamata e proclamata - politici, giornalisti, intellettuali - ma da pochi, assai pochi, realmente e legittimamente acquisita. Tra i numerosi altri temi affrontati - impossibile esaminarli partitamente in questa sede - uno, di forte incidenza storico-culturale, è il richiamo all'attenta rilettura e rivalutazione nell'ambito storiografico più recente di un giornale quale fu appunto “Risorgimento liberale”, la cui importanza e spessore furono in parte oscurati e quasi messi fra parentesi sia dalla luce meritamente acquisita in seguito dal “Mondo”, sia dal mutato panorama politico-culturale italiano.

Il libro, in parte scritto e in parte “curato” da Quaglieni, si segnala per una struttura che si potrebbe definire polifonica, poliprospettica, in quanto affronta l'argomento - gli argomenti - da angoli visuali differenti e con strumenti diversi.

Una parte abbraccia studi di Pier Franco Quaglieni dedicati a Pannunzio, al suo magistero giornalistico, alla sua attività politica, nonché a figure che furono legate a Pannunzio o come eminenti collaboratori de “Il Mondo” o comunque afferenti alla visione ideale culturale intellettuale

di cui la rivista fu espressione, si registrano quindi penetranti saggi e profili su Benedetto Croce, Carlo Antoni, Vittorio De Caprariis, Rosario Romeo, Ennio Flaiano, Nicolò Carandini ed Arrigo Olivetti (che del "Mondo" furono i due editori), Mario Soldati, Giovanni Spadolini, Aldo Garosci (a cui il volume è dedicato come incrollabile oppositore di entrambi "i totalitarismi del XX secolo"), Arturo Carlo Jemolo, Mario Bonfantini.

La seconda sezione raccoglie saggi e articoli di Soldati, Spadolini, Laurenzi, Valiani, Montanelli, Pera, Man, Battista, Bettiza su Pannunzio e "Il Mondo", circa i quali si sottolinea - oltre al resto - "la tradizione della libertà" (Man), "il meglio del pensiero liberale" (Bettiza), senza dimenticare "gli epigoni abusivi" (Battista): la sezione si chiude con l'antologia di diversificati giudizi su Pannunzio, con una *Cronologia sommaria di Mario Pannunzio* e con una *Bibliografia essenziale su Mario Pannunzio e "Il Mondo"* che costituiscono un punto di riferimento sicuro per chi voglia avviarsi verso gli studi pannunziani.

La terza parte, in fine, è incentrata sull'esperienza ormai ultraquarantennale del Centro "Pannunzio" di Torino, fondato nel 1968 da Arrigo Olivetti, Mario Soldati e Pier Franco Quaglieni, che con un'opera capillare e assidua di iniziative e dibattiti, corsi, conferenze, itinerari culturali, pubblicazioni - di natura storica e politica, sociale e scientifica, letteraria e artistica - si è battuto, non senza difficoltà ed opposizioni, per tenere desto e lievitante, anche nella scuola, lo spirito di laicità, di pluralismo, di confronto, di dialogo, di feconda dialettica espresso dagli ideali liberal-democratici de "Il Mondo" e del suo fondatore.

Conclude infatti il volume una densa storia del Centro redatta da Tiziana Conti e Anna Ricotti a cui si affiancano - sempre in tema - scritti e interventi di Giovanni Spadolini, Pier Franco Quaglieni, Giovanni Conso, Vittorio Mathieu, Giorgio Calcagno, Alberto Sinigaglia e Gabriella Poli.

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.

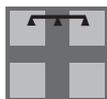
- Spadolini, G., *Luigi Einaudi*, Torino 1991.
- AA.VV., *Da Pannunzio al Centro "Pannunzio"*, Catalogo della mostra omonima, Torino 1992.
- AA.VV., *Torino Liberty*, Piazza, Torino 1992.
- Valiani, L., *Intervista su Ernesto Rossi*, Torino 1992.
- Spadolini, G. e Dionisotti, C., *Benedetto Croce*, Torino 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 Chisciote 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.
- Annali del Centro "Pannunzio" 2006/07*, Torino 2007.
- Stallone, A. V., *Il Nichilismo negazionista*, Torino 2007.
- Conti, T. - Borri, G. - Ricotti, A., *Una voce fuori dai cori. Quarant'anni di libero pensiero*, a cura di L. M. Marchetti, Torino 2007.
- Annali del Centro "Pannunzio" 2007/08*, Torino 2008.
- Dionisotti, C., *Croce, il maestro della mia giovinezza*, Torino 2008.
- Croce, B., *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, nuova ediz. a cura di M. Pegnaieff, Torino 2008.
- Quaglieni, P.F. - Conti, T. - Ricotti, A., *Liberali puri e duri. Pannunzio e la sua eredità*, Genesi, Torino 2009.
- Annali del Centro "Pannunzio" 2008/09*, Torino 2009.
- Ramella, G., *La religiosità di Riccardo Bacchelli*, Torino 2009.

Ringraziamo per la collaborazione



Ministero per i Beni e le Attività Culturali



REGIONE PIEMONTE
Assessorato alla Cultura

COMPAGNIA
di San Paolo

FONDAZIONE
CASSA DI RISPARMIO DI SALUZZO