

RIVISTA DI STUDI SALERNITANI

5

GENNAIO - GIUGNO 1970

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

D 2-3-18

RIVISTA DI STUDI SALERNITANI

Comitato direttivo: GABRIELE DE ROSA
RENZO DE FELICE - ROBERTO MAZZETTI
GIOACCHINO PAPARELLI - ALDO MASULLO
FULVIO TESSITORE - BIAGIO VINCENTI

Comitato di redazione: ANTONIO CESTARO
MICHELE CATAUDELLA - LUIGI KALBY
PASQUALE CAMMAROTA

Direttore responsabile: GABRIELE DE ROSA

Segretario di redazione: FRANCESCO MALGERI

Direzione e redazione: c/o Università degli Studi
Piazza Malta - 84100 Salerno

Amministrazione: c/o Segreteria
Via Generale F. Gonzaga - 84100 Salerno

Distribuzione e vendite: Libreria Scientifica Editrice,
Corso Umberto, 40 - 80138 Napoli

Stampatore: Abete - Via Prenestina, 683 - 00155 Roma

Autorizzazione del tribunale di Salerno n. 306 del 12-2-1968

Rivista di studi Salernitani (semestrale): Una copia L. 2.000
Prezzo per l'estero L. 5.000

Abbonamento annuo: L. 3.500; sostenitore L. 10.000

Quaderni contemporanei: Una copia L. 1.500

Conto corrente postale Salerno, N. 12/1006

RIVISTA DI STUDI SALERNITANI

ANNO III - NUMERO 5 — GENNAIO-GIUGNO 1970

Sommario

VITTORIO DINI, <i>Feuerbach e Marx: dalla critica ad Hegel alla critica della società borghese</i>	3
ITALO BERTONI, <i>Appunti per l'interpretazione di Blondel con indicazioni di bibliografia blondeliana</i>	85
ANNA MAIORINO, <i>La conoscenza di sé in Aelredo di Rievaulx</i>	153
ENRICA ROBERTAZZI DELLE DONNE, <i>L'espulsione dei gesuiti dal Regno di Napoli</i>	171
LUCIANO OSBAT, <i>La Società della Gioventù cattolica italiana tra l'impresa libica e la prima guerra mondiale attraverso le carte del Consiglio superiore</i>	195
BRUNO UVA, <i>Come non nacque il corporativismo fascista</i>	237
MARISA GHIDINI TORTORELLI, <i>Il mito di Erisittone in Callimaco</i>	301
GIOVANNI VIANSINO, <i>Studia Annaeana</i>	315
RICCARDO AVALLONE, <i>In praesenti rerum discrimine latina lingua ad omnes coniungendas etiam valet gentes</i>	345
EDVIGE SCHULTE, <i>La guerra dei poeti di Grub street in una lettera eroicomica di Thomas Brown</i>	353
FRANCESCO LAZZARI, <i>Mistica e storia delle idee</i>	373
PAOLA VOLPE, <i>Agatia: il verso 32 del proemio</i>	387
PASQUALE NATELLA, <i>Piazze chiuse e ceto medio nella Salerno della fine del '700</i>	391
EMANUELE RIVERSO, <i>Rights of individuals and demands of society</i>	399
ORESTE GREGORIO, <i>Sant'Alfonso e l'abate Genovesi</i>	405
MASSIMO MAZZETTI, <i>L'opera di Liddle Hart sulla prima guerra mondiale (I)</i>	425
RECENSIONI SU R. FORNACA (F. Ghilardi), D. ULLE, JU. ZAMOSHKIN, N. MOTROSHILOVA (G. Cacciatore), L. TORRACA (P. Volpe), E. PAPA (P. Borzomati), F. CORDOVA (E. Barone), A. GAMBASIN (F. Piva), L. BRIGUGLIO (R. Baggio), E. RAGIONIERI (R. Colapietra)	465
NOTIZIARIO	505

FEUERBACH E MARX: DALLA CRITICA AD HEGEL ALLA CRITICA DELLA SOCIETA' BORGHESE

1. In una lettera da Londra del 24 gennaio 1865 a Schweitzer, Marx, a proposito del libro di Proudhon *Qu'est ce que la propriété?*, così si esprime: « Nel suo libro, Proudhon sta a Saint-Simon e a Fourier press'a poco come Feuerbach sta a Hegel. Di fronte a Hegel, Feuerbach è ben modesto. Tuttavia, *dopo* Hegel, ha fatto epoca, poiché ha posto l'accento su dei punti sgraditi alla coscienza cristiana e importanti per il progresso della critica filosofica, punti che Hegel aveva lasciato in una mistica penombra »¹. Il raffronto Hegel-Feuerbach è certamente molto significativo: da un lato Marx afferma che c'è tra i due una differenza rilevante, di « statura » filosofica, per così dire; nello stesso tempo riconosce a Feuerbach, oltre ai meriti acquisiti nel campo della critica religiosa, il pregio di aver costituito il punto di partenza per una revisione della critica filosofica *dopo Hegel*.

Andando indietro nel tempo, ci si avvede che un tale giudizio non è nuovo nell'opera marxiana. Nell'*Ideologia tedesca*, ad esempio, già si affermava che la critica feuerbachiana costituiva « il punto di partenza » per una concezione materialistica: « Avendo Feuerbach presentato il mondo religioso come l'illusione del mondo terreno, il quale in Feuerbach stesso appare semplicemente come *frase*, si presentò naturalmente anche per la teoria tedesca la domanda alla quale egli non aveva risposto: come è accaduto che gli uomini si « mettono in testa » queste illusioni? Questa domanda apriva per gli stessi teorici tedeschi la strada della concezione materialistica del mondo, che *non è priva di presupposti* ma osserva i presupposti materiali reali come tali ed è perciò, essa sola, la concezione del mondo *realmente critica*² ». Qui troviamo precisati i limiti scientifici di Feuer-

1. Cfr. tr. it. di F. Rodano in appendice a *La miseria della filosofia*, Roma 1950, p. 177.

2. Cfr. K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Roma 1968, p. 218.

bach, soprattutto il carattere ancora « ideologico » della sua interpretazione del mondo (il mondo terreno gli appare come una *frase*). A questo stesso carattere « ideologico », di « rovesciamento » puro e semplice dell'hegelismo, si riferisce del resto questo passo de *La sacra famiglia*: « Solo Feuerbach, che ha completato e criticato Hegel dal punto di vista hegeliano, risolvendo il metafisico spirito assoluto nello « uomo reale che ha il suo fondamento nella natura » ha portato a compimento la critica della religione, tracciando nello stesso tempo i grandi e magistrali lineamenti per una critica della speculazione hegeliana e quindi di ogni metafisica »³.

Ancora, nella prefazione ai *Manoscritti* del '44, il riconoscimento del valore della critica feuerbachiana viene così espresso: « Da Feuerbach soltanto prende inizio la critica positiva, umanistica e naturalistica. Quanto più senza strepito, tanto più sicura, profonda, estesa e duratura è l'efficacia degli scritti di Feuerbach, i soli scritti dopo la « Fenomenologia » e la « Logica » di Hegel, in cui sia contenuta una effettiva rivoluzione teoretica »⁴.

Da questo rapido e certo incompleto quadro dei giudizi marxiani su Feuerbach, possiamo già ricavare alcune utili ed importanti indicazioni. In primo luogo, è un dato di fatto che in tali giudizi Marx si riferisce sempre, sia direttamente che indirettamente, anche ad Hegel: dunque Marx attribuisce un grande valore a Feuerbach critico di Hegel. In secondo luogo, si può cogliere in essi l'identificazione del valore positivo della critica feuerbachiana ad Hegel nell'aver fondato, aperto la strada, ad una critica materialistica. Infine — ed anche questo giudizio si presenta quasi costantemente — la stessa critica, se può fornire un valido fondamento, è peraltro considerata insufficiente, nel senso che ha compiuto la critica dell'hegelismo solo in parte e rimanendo in parte nello stesso orizzonte dell'hegelismo.

Questo ultimo punto riveste un'importanza particolare, perché ci consente di stringere insieme il rapporto Feuerbach-Marx ed il rap-

3. Cfr. K. MARX-F. ENGELS, *La sacra famiglia* (ma il passo è sicuramente di Marx), tr. it. di A. Zanardo, Roma 1967, p. 183.

4. Cfr. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. di N. Bobbio, Torino 1968, p. 5.

porto Hegel-Marx, permettendo di cogliere quanto all'uno ed all'altro Marx debba nella costruzione del metodo materialistico e, allo stesso tempo, in che misura questo metodo sia costruito *contro* Hegel e Feuerbach. E' significativo, in particolare, quanto Marx dice nella *Ideologia tedesca*, parlando di Proudhon e della sua utilizzazione della dialettica hegeliana: « Proudhon cercava, dal punto di vista francese, una dialettica quale è stata realmente data da Hegel. La parentela con Hegel qui dunque esiste *realiter*, non per semplice analogia fantastica. Qui dunque sarebbe stato facile dare una critica della dialettica proudhoniana, qualora fosse stata criticata a fondo la dialettica hegeliana. Ma questo non si poteva chiederlo ai veri socialisti, tanto più che il filosofo al quale si appellano, Feuerbach, non c'era riuscito »⁵.

Sarà dunque opportuno seguire lo sviluppo della critica ad Hegel nelle opere di Feuerbach che esplicitamente la tematizzano, grosso modo quelle dal '39 al '43, e nelle opere giovanili marxiane, fino al '45, che più largamente trattano questo tema⁶.

2. Comparsa a distanza di nove anni dalla morte di Hegel sugli *Annali di Halle*, *Per la critica della filosofia hegeliana*⁷ enuncia la prima chiara posizione antihegeliana e non solo per quanto riguarda

5. Cfr. *L'ideologia tedesca*, cit., p. 531.

6. Occorre però precisare che il tema, proprio perché legato alla costruzione del metodo materialistico, trova non pochi riscontri, sia diretti che indiretti, nella successiva opera marxiana: perciò molto spesso farò riferimento a queste opere. È però evidente che tali riferimenti non possono esaurire la ricerca e che essa dovrà essere completata con una più precisa e puntuale indagine sulla metodologia materialistica del Marx maturo, quella che cioè sta a fondamento de *Il capitale*; questa indagine ha nell'*Introduzione all'economia politica* (1857) il suo centro naturale.

7. Di questo saggio, oltre ai brani tradotti da F. LOMBARDI nella sua monografia su *L. Feuerbach*, Firenze 1935, esistono due traduzioni italiane: quella di N. Bobbio in *L. FEUERBACH, Principi di una filosofia dell'avvenire*, Torino 1946 e quella di C. Cesa in *L. FEUERBACH, Opere*, Bari 1965 (ora anche, rivista in qualche punto, nell'antologia *L. FEUERBACH, La filosofia dell'avvenire*, Bari 1967). Per raffronti con il testo originale ho utilizzato l'antologia, con introduzione di K. Löwith, *L. FEUERBACH, Kleine Schriften*, Frankfurt a. m. 1966 (che d'ora in poi citerò con la sigla K.S.). Ho anche tenuto presente l'ottima traduzione francese di L. Althusser, in *L. FEUERBACH, Les Manifestes philosophiques*, Paris 1960.

Feuerbach, ma anche per la 'Sinistra hegeliana'. Lo si avverte già dall'attribuzione alla filosofia hegeliana della denominazione di filosofia speculativa, precedentemente usata nei confronti della filosofia di Schelling, notoriamente il più immediato bersaglio critico di tutta la scuola hegeliana e soprattutto della 'Sinistra' ⁸. Due sono i rilievi critici essenziali rivolti alla filosofia hegeliana, strettamente connessi tra di loro e caratterizzanti la « sistematicità » e la « speculatività » di questa filosofia.

Prima di tutto, — dice Feuerbach — « Hegel comincia con l'essere, cioè col concetto di essere, o con l'essere astratto » ⁹, riferendosi evidentemente al celebre inizio della *Logica* hegeliana: « L'essere è l'Immediato indeterminato. Esso è scevro della determinazione contro l'essenza, com'è ancora scevro da ogni altra determinazione che possa conseguire dentro sè stesso. Questo essere irriflesso è l'essere com'è immediatamente in sè stesso » ¹⁰. Ma questo cominciamento che pretende di essere « un cominciamento universale, assolutamente necessario », si rivela, secondo Feuerbach, un « cominciamento determinato... dal punto a cui era giunta la filosofia prima di Hegel ». Più precisamente questo cominciamento è legato all'atteggiamento « sistematico e formale, e non rivolto al contenuto » tipico della dottrina della scienza fichtiana. Tale atteggiamento si rivela una necessaria conseguenza della specifica posizione per la quale la filosofia viene identificata con l'esposizione della filosofia stessa. Considerando — e giustamente — che « l'esposizione ha un valore in sè e per sè stessa » ¹¹, il sistematico, che per questa sua specifica attenzione alla forma è un artista, e soprattutto Hegel, « il più perfetto

8. « E quando io dico: la filosofia speculativa tedesca, intendo, *in specie*, quella che, in questo momento, è la filosofia dominante, è cioè quella hegeliana... », cfr. *Opere*, cit., p. 109; e più avanti, p. 126: « La filosofia hegeliana è dunque il punto culminante della filosofia sistematico-speculativa ».

Precedentemente, Feuerbach aveva attribuito alla filosofia schellinghiana la denominazione di « filosofia speculativa », nella recensione, pubblicata sugli *Annali Berlinesi* nel 1935, alla *Filosofia del diritto* di Stahl e nel saggio apparso anonimo negli *Annali di Halle* nel dicembre 1838 (ora in *Samtliche Werke*, 2, VII, pp. 128-153).

9. Cfr. *Opere*, cit., p. 116.

10. Cfr. *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, Bari 1925, vol I, p. 72.

11. Cfr. *Opere*, cit., p. 125.

artista filosofico », è indotto a trasformare la forma in essenza; con il risultato che « l'idea assoluta non è presupposta formalmente: ma lo è essenzialmente »¹².

Le cose invece stanno diversamente per Feuerbach, dal momento che « il pensiero sistematico non è il pensiero a sè [an sich], il pensiero essenziale, ma solo il pensiero che espone sè stesso »¹³. C'è dunque una differenza tra la filosofia e la sua esposizione [Darstellung] così come c'è una differenza tra pensiero e linguaggio: da una parte « il pensare è una attività immediata [unmittelbare Tätigkeit] per quel tanto che è autoattività [Selbsttätigkeit] »¹⁴, un'attività che *presuppone* l'intelletto (l'apriori, il fondamento che « non è in potere della filosofia dare »: essa può solo « determinarlo » come « mio »); il linguaggio, invece, è « la realizzazione del genere, la mediazione dell'io col tu »¹⁵, « una mediazione attraverso la quale io do la prova che il mio pensiero non è di me soltanto, ma pensiero a sè per sè [an und für sich] e che quindi, come è mio, così può essere anche pensiero dell'altro »¹⁶. Nè la differenza esclude qualsiasi rapporto tra i due termini, chè anzi ogni dimostrazione — e « l'esposizione del pensiero è dimostrazione »¹⁷ — « non è altro che il riportare l'alienazione [Entäusserung] del pensiero nella fonte originaria del pensiero »¹⁸, sicché « il significato della dimostrazione non può... essere colto senza tener conto del significato del linguaggio ». Si viene così a delineare un movimento che dal pensiero di

12. Cfr. *Opere*, cit., p. 132. Feuerbach continua: « Hegel fa precedere al risultato molte categorie, che egli considera gradi e anelli al processo di mediazione; ma egli, determinato dall'idea assoluta, le pensava già tutte fin dall'inizio... L'alienarsi dell'idea è, se è lecita l'immagine, soltanto una *finta* [Verstellung; corsivo nel testo, cfr. K.S., p. 101]; essa lo fa, ma soltanto per giuoco, non sul serio ». Come non ricordare la critica del « mystifizierte Mobile » nel capitolo finale del Terzo Manoscritto marxiano? Certamente in quest'ultimo è presente una ben più precisa coscienza del « duplice scambio » — non per niente presuppone la capitale *Critica del diritto statale hegeliano* del '43 —, ma lo spunto feuerbachiano è ugualmente di grande importanza.

13. Cfr. *Opere*, cit., p. 117.

14. *Ibidem*, p. 119.

15. *Ibidem*, p. 120.

16. *Ibidem*, p. 121.

17. *Ibidem*, p. 125.

18. *Ibidem*, p. 120.

un soggetto arriva al pensiero di un altro soggetto, attraverso la mediazione del linguaggio: in esso consiste la comunicazione interumana¹⁹.

Nei confronti di Hegel, ad ogni modo, viene correttamente mossa l'accusa di ipostatizzazione delle categorie logico-metafisiche; che Feuerbach non risolve il problema delle categorie logico-formali come *funzionali* all'oggetto di indagine, ricadendo così nello psicologismo, è un discorso che dovremo riprendere. La denuncia del panlogismo hegeliano è del tutto chiara e per questa via Feuerbach attinge risultati di notevole importanza e insuperati anche nelle opere successive. Mi riferisco a questo lucido brano, nel quale Feuerbach più si avvicina alla comprensione del « duplice scambio » (dell'empiria in speculazione e della speculazione in empiria) presente nella logica hegeliana: « Il sistema hegeliano è l'assoluta autoalienazione della ragione - alienazione che in lui si esprime, tra l'altro, oggettivamente già in questo, che la sua filosofia del diritto è l'empirismo speculativo allo stato più puro (per esempio egli deduce addirittura i diritti di maggiorasco!) »²⁰. Dunque, non solo nel sistema hegelia-

19. Perché Feuerbach non sia arrivato, una volta colto questo carattere produttivo-sociale del linguaggio, ad estenderne i risultati a tutta la produzione umana, è il grosso problema del rapporto Feuerbach-Marx. Mi pare — ma lo si potrà vedere meglio nel prosieguo di questa ricerca — che la causa principale sia da ricercare nel fatto che Feuerbach, proprio per non avere esaurito il problema, pur così efficacemente intuito, dell'astrazione (vedi la nota seguente), riesce a vedere solo il tratto generale-generico dell'uomo, approdando così alla nozione ancora ideologica di « uomo in generale »; col risultato, inoltre, di appiattire sempre di più il rapporto umano a rapporto naturale. Rimane comunque di estrema importanza teorica la suddetta distinzione tra pensiero e linguaggio, così come quella tra filosofia ed esposizione della filosofia; mi pare anzi che da essa non sia lontana anche la formulazione marxiana nell'*Einleitung* del '57. Peraltro la distinzione linguaggio-pensiero può essere utilizzata fecondamente in polemica con il neo-positivismo ed in generale con ogni tipo di formalismo.

20. *Op. cit.*, pp. 125-126. Vedremo più avanti quali sono i limiti di questo « approdo » feuerbachiano. Fin d'ora occorre però precisare come il punto di vista feuerbachiano sia quello dell'intelletto — « Wir Verstandesmenschen ». Egli motiva infatti le accuse di formalismo rivolte ad Hegel con il fatto che « Hegel comprime tutto nell'esposizione, astrae dalla preesistenza dell'intelletto, non si appella all'intelletto che è in noi » (cit., p. 126). Ciò ci rivela già come, da un lato, sia vicino al kantismo e, nello stesso tempo, pone il problema del rapporto di questa posizione con la critica della svalutazione hegeliana della « certezza sensibile ». Senonché in Feuerbach si annida una « ambiguità tra mediazione dialettica di

no la ragione comprime l'intelletto, ma questa compressione comporta nella realtà, « oggettivamente » come dice Feuerbach, l'assunzione, all'interno stesso della ragione (l'assoluto), dell'empiria più immediata. E' evidente già qui il limite della posizione feuerbachiana, il fatto cioè che non sia capace di comprendere appieno la genesi ed il motivo di questo scambio hegeliano, limite dovuto al mancato approfondimento dell'analisi del processo di mediazione tra l'essere reale e l'intelletto, tra essere e pensiero.

Vero è — e veniamo così al secondo rilievo critico nei confronti di Hegel — che più avanti viene detto: « Alla filosofia hegeliana può quindi essere rivolta la stessa critica che investe tutta la filosofia moderna, a partire da Cartesio e da Spinoza: di avere operato una insanabile rottura con l'intuizione sensibile, di avere immediatamente presupposto la filosofia »; vero è anche che nella nota, con una notevole « apertura di metodo », aggiunge: « C'è senza dubbio una inevitabile rottura, che è presente nella natura della scienza in generale; ma non è necessario che essa sia insanata. La filosofia media questa rottura, *per il fatto che essa si genera dalla non-filosofia* »²¹. Dove appunto è evidente come il problema, per lo meno in termini di esigenza, della scientificità della filosofia, del suo necessario riferirsi ad una realtà concreta, è vivacemente sentito da Feuerbach. Non si comprenderebbe diversamente neppure la sua polemica con la speculatività del « nulla » hegeliano e soprattutto contro la trattazione della « certezza sensibile » nella *Fenomenologia* hegeliana²².

Ma le due esigenze, quella della libertà dell'intelletto dalla compressione della ragione e quella della necessità che l'idea si riferisca ad un altro reale, « il quale non potrebbe essere altro — specifica

realtà e pensiero, e intuizione immediata e aprioristica dell'oggettività naturale da cui l'intera costruzione feuerbachiana è percorsa ». Cfr. A. MAZZONE, *Il problema delle scienze morali e la mediazione teoretica dalla critica feuerbachiana ai Manoscritti di Marx*, in *Aut-aut*, n. 30, novembre 1955, p. 525.

21. Cfr. *Opere*, cit., p. 134 (il corsivo è mio, V. D.).

22. A proposito di quest'ultima polemica, Feuerbach mette fuori gioco l'appello alla « Fenomenologia », in quanto fenomenologia dell'itinerario che *dal* « sa

Feuerbach — che l'intuizione intellettuale empirico-concreta »²³, non vengono mai per così dire coniugate insieme. Così alla critica, certamente esatta e che Marx condividerà pienamente, del carattere sistematico-speculativo della filosofia hegeliana, per cui « l'esposizione astrae da ciò che era saputo prima di essa; deve iniziare con un cominciamento assoluto »²⁴ ed alla rivendicazione, anche essa giustissi-

pere fenomenico, cioè dal sapere della coscienza comune necessariamente conduce al sapere assoluto » (cf. J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1963 [I edizione 1946], p. 12), sicché alla fine « l'Assoluto non sarà più solo sostanza, ma anche soggetto » (*ibidem*). Questa argomentazione, che ha avuto qualche tempo fa una grossa fortuna in Francia con le opere di J. Hyppolite e A. Kojève ed alla quale deve non poco lo stesso « esistenzialismo » di J. P. Sartre, privilegia in modo eccessivo l'anti-schellinghismo o anche l'anti-spinozismo di Hegel, mentre lascia arbitrariamente da parte l'anti-kantismo di Hegel, che non è soltanto quello della critica del concetto kantiano o della critica dell'argomento dei « cento talleri », ma è implicito proprio nel punto di partenza della stessa *Fenomenologia*, appunto nella trattazione della « certezza sensibile ». È ciò che Feuerbach vede con grande lucidità in queste pagine, sin dall'inizio, quando si chiede: « Ma attribuiamo pure alla *Fenomenologia* un significato, rispetto alla logica, positivo e attuale! Forse che Hegel ha generato l'idea o il pensiero dall'esser-altro del pensiero o dell'idea in generale? » (cfr. *Opere*, p. 135) e passa poi ad analizzare la trattazione della « certezza sensibile » per concludere che: « Hegel confuta non il qui che è oggetto della coscienza sensibile... ma il qui logico, lo ora logico », sicché: « La fenomenologia non è altro che la logica fenomenologica » (cfr. *idem*, p. 137).

23. *Op. cit.*, p. 134. Infelice la traduzione che Bobbio fornisce di questo passo (*Principi*, cit., p. 27): « L'idea non si costituisce soltanto per opera di qualcosa che è effettivamente altro, e che potrebbe essere l'intuizione intellettuale concreta ed empirica... » laddove l'originale (cfr. *Kleine Schriften*, cit., p. 102) reca: « Die Idee... er -und bezeugt sich durch ein wirklich Anderes, welches Andere nur die empirisch-konkrete Verstandessanschauung sein könnte —, sie erzeugt sich aus einem formellen, scheinbaren Gegensatz ».

Hegel aveva rigettato questo riferimento ad un'« intuizione empirico-concreta » (chiarissima è al riguardo la polemica con la dottrina kantiana del concetto in *Scienza della logica*, III, pp. 20 sgg. su cui ritorneremo) proprio per avere ipostatizzato l'Idea ed averla posta come inizio assoluto. Ne era scaturita una confusione tra il « processo al conoscere » (il processo graduale, cioè, attraverso il quale si giunge alla riproduzione del concreto nel pensiero, il *Gedankenkonkretum* della *Introduzione* marxiana del '57) ed il « processo del pensiero » (il processo che si realizza quando « il conoscere diventa il proprio contenuto », *Jenenser Logik*, p. 175), nel quale ultimo, in forza della suddetta ipostatizzazione dell'Idea, il primo viene completamente assorbito e mistificato. Sulla genesi di questa confusione, cfr. N. MERKER, *Le origini della dialettica hegeliana*, Milano 1961, pp. 421 sgg.

24. G. G. F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., I, p. 54: « Così il principio ha da essere anche cominciamento, e quello che è il Prius per il pensiero, ha da essere anche il *Primo nell'andamento del pensiero* ».

ma, che « il pensare è precedente all'esposizione del pensare »²⁵, non fa seguito un preciso rilievo di quanto c'è di positivo nella suddetta posizione hegeliana, precisamente ciò che Marx chiamerà « nocciolo razionale »²⁶. In effetti, mentre coglie la necessità di distinguere pensiero ed essere, Feuerbach non riesce però ad avvertire la necessità dell'unità dei due termini, unità che costituisce il vero merito storico di Hegel. Con il risultato, per Feuerbach, di rimanere ancorato ad un punto di vista kantiano e che a ben vedere non è, per lo meno nel suo approdo, neppure troppo lontano dall'hegelismo, giacché all'essere come indeterminato di Hegel viene contrapposto come « sostanza [Inbegriff] della realtà » la « natura (nel senso più universale del termine) », ovvero il concetto di natura.

Tuttavia, una valutazione storica del saggio feuerbachiano, che necessariamente deve tener conto del dibattito sull'hegelismo nella 'Sinistra hegeliana'²⁷, non può prescindere dai suoi risultati più originali ed innovatori: il carattere non sistematico, di comunicazione,

25. *Op. cit.*, p. 126; e continua: « Nell'esposizione l'inizio è il primo soltanto per lei, ma non per il pensare. L'esposizione deve ricorrere a pensieri che si presentino solo successivamente, ma che sono però interiormente, nel pensiero, sempre presenti ». Ed in nota aggiunge: « Ciò che qui viene indicato con l'espressione "esporre" [darstellen], vien detto, nella filosofia hegeliana, "porre" [setzen]. Per esempio, il concetto è già a sé [an sich] il giudizio, ma non è ancora posto come tale, il giudizio è già a sé [an sich] il sillogismo, ma non ancora posto e realizzato come tale. Il precedente presuppone già il successivo, ma è pur vero che deve presentarsi per se stesso, onde anche questo presupposto (cioè il successivo), che a sé [an sich] è il primo, venga di nuovo posto per se stesso. In conseguenza di questo metodo Hegel pone come dotate di autonoma esistenza determinazioni che, per sé, non hanno alcuna realtà. Che è quello che accade con l'essere dell'inizio della "Logica" ».

26. Mi pare si debba scorgere proprio in questo limite di Feuerbach il motivo essenziale del suo sempre più marcato e polemico allontanamento da Hegel. È noto del resto come una delle principali difficoltà per gli editori delle sue *Opere* sia dovuta al fatto che nel curare ristampe delle opere giovanili o nel rielaborare appunti (p. es., cfr. i *Frammenti per caratterizzare il mio curriculum vitae filosofico*) era solito accentuare il suo antihegelismo.

Del tutto diverso, invece, è l'atteggiamento di Marx: dopo le accese polemiche giovanili antihegeliane, contemporanee al favore accordato a Feuerbach, tenderà ad accentuare in seguito il suo tributo verso Hegel (fino all'affermazione citata del «nocciolo razionale» nel celebre *Poscritto* alla II edizione tedesca de «Il capitale», tr. it. di D. Cantimori, Roma 1964, V edizione, p. 45), distaccandosi da Feuerbach.

27. Sugli sviluppi di questo dibattito, si veda E. RAMBALDI, *Le origini della sinistra hegeliana*, Firenze 1966.

intersoggettivo, della esposizione filosofica, per cui « La dimostrazione non è ... il rapporto del pensatore, o del pensiero tutto racchiuso in sé, con sé stesso, ma il rapporto del pensatore con gli altri »²⁸; l'esigenza di una fondazione scientifica della filosofia, soprattutto recuperando al pensiero filosofico l'essere reale, che è poi l'esigenza di una mediazione reale, di elementi eterogenei, contrapposta alla mediazione falsa hegeliana. È a partire da questa esigenza che Feuerbach definisce la filosofia hegeliana come critica, ma non genetico-critica: « Filosofia genetico-critica non è quella che dimostra e comprende dogmaticamente un oggetto dato attraverso la rappresentazione..., ma quella che ricava l'origine di esso, che pone in discussione se l'oggetto sia reale o soltanto una rappresentazione, o in generale un fenomeno psicologico, quella che, insomma, distingue nel modo più rigoroso tra il soggettivo e l'oggettivo »²⁹.

Proprio questi risultati, in modo speciale la denuncia dell'hegelismo come « mistica speculativa » e l'ipotesi di una filosofia genetico-critica, collocano questo saggio ben al di là delle critiche all'hegelismo che la 'Sinistra' andava svolgendo dall'interno dello hegelismo³⁰.

28. *Opere*, cit., p. 122.

29. *Op. cit.*, p. 145.

30. In un suo recente volume su *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, Firenze 1966, p. 42, E. RAMBALDI sostiene che in questa opera si ha soltanto « un esempio puntuale di correzione, riforma, Entwicklung della filosofia hegeliana; esempio che mostra chiaramente come Feuerbach non ne rifiuti ancora in toto l'impostazione razionale ». Tale tesi è poggiata su una strana distinzione tra punto di vista storico, che appunto porterebbe all'interpretazione della continuità e nel quale il Rambaldi si colloca; e punto di vista teoretico, per il quale si potrebbe legittimamente sostenere « un rifiuto ab imis dell'hegelismo » da parte di Feuerbach. E scrive concludendo: « Interpretando questo saggio come già decisamente anti-hegeliano, fra il '39 ed il '43 non si troverebbe più che una monotona ripetizione degli stessi temi nella stessa formulazione teoretica, e tutta la complessa ricchezza del distacco di Feuerbach (e, mediatamente, di tutta la sinistra) da Hegel, andrebbe perduta ». Dove è da notare come l'identificazione del distacco di Feuerbach da Hegel con le critiche della "Sinistra" ad Hegel fornisca già la chiave dell'interpretazione precedente; su questa identificazione (o, meglio, confusione) rimando alla nota seguente. Non sorprende quindi che lo stesso Rambaldi (*op. cit.*, p. 38, nota 107), nei riguardi del passo feuerbachiano già sopra citato per il quale « il suo [di Hegel] diritto naturale è il puro *empirismo speculativo* (ad esempio deduzione persino del maggiorascato!) », dopo aver notato che anche Marx avrebbe svolto nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* una critica analoga, sappia soltanto dirci: « Tuttavia le pagine marxiane non saranno ispirate a questo bre-

Mentre queste critiche cercavano soltanto di razionalizzare l'hegelismo stesso e per questa strada non andavano oltre la distinzione tra sistema, chiuso, dogmatico e pertanto inutilizzabile, e metodo, aperto ed utile ai fini della comprensione del mondo reale; la critica feuerbachiana lasciava, già in questa opera, intravedere la necessità dell'autentico « rovesciamento » dell'idealismo, cioè del materialismo³¹.

vissimo accenno di Feuerbach del '39, bensì da uno più ampio contenuto nelle *Tesi*». Viene così vanificato, il valore teoretico, per dirla alla Rambaldi, così dello spunto feuerbachiano come della capitale critica antihegeliana di Marx.

31. Questo aspetto del pensiero di Feuerbach, il solo che consenta di parlare di un "feuerbachismo" del giovane Marx, non fu neppure in seguito, dopo la pubblicazione delle *Tesi* e dei *Principi*, che pure al riguardo sono certo più chiari di *Per la critica della filosofia hegeliana*, avvertito dai pensatori della "Sinistra": essi si limitarono sempre, nel migliore dei casi, alla distinzione suddetta di metodo e sistema. La stessa interpretazione, evidentemente legata ad un ambiente culturale borghese radicale, è avanzata anche in uno scritto del giovane Friedrich Engels, firmato con lo pseudonimo Oswald, del 1842 dal titolo *Schelling und die Offenbarung* (cfr. MARX-ENGELS, *Werke* [d'ora in poi MEW] *Ergänzungsband, Zweiter Teil*, pp. 171-221).

Nello scritto vengono espressi gli argomenti centrali dell'interpretazione di Hegel fornita dalla "Sinistra": « la scoperta di una (presunta) contraddizione nella filosofia di Hegel tra i *principi* (rivoluzionari) e le *conclusioni* (conservatrici); nonché la tesi che tutte le « incoerenze », tutte le contraddizioni presenti in Hegel, nella sua filosofia della religione come nella sua filosofia dello Stato, non scaturiscono da ragioni intrinseche al suo pensiero, ma sono solo lo scotto da lui pagato alla propria epoca, all'età della Restaurazione: il prodotto del personale compromesso con cui Hegel ha creduto di sanare il conflitto tra l'audacia dei suoi principi e la limitatezza del proprio tempo » (cfr. L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel* - Introduzione a LENIN, *Quaderni filosofici*, Milano 1958, p. LXXXIX; si veda anche a pp. XCIV sg. il diverso atteggiamento, sin dalla *Tesi di laurea* di Marx al riguardo). La cosa è di estrema importanza se si tiene conto che non si tratta soltanto di una posizione giovanile, del suo periodo di formazione voglio dire, di Engels, ma viene ripresentata in termini analoghi nel 1888, a distanza cioè di 46 anni, nel *L. Feuerbach* e di lì passerà poi come canone interpretativo del rapporto Hegel-Marx di larga parte della letteratura marxista posteriore, come in Lukàcs e Cornu. Del primo ad esempio, quando pone in rilievo (cfr. G. LUKÀCS, *Il giovane Hegel*, tr. it. di R. Solmi, Torino 1960, p. 644), quale testimonianza di una linea « esoterica » nell'atteggiamento di Hegel verso la religione, la risposta data da Hegel ad Heine sulla corretta interpretazione dello aforisma « tutto ciò che è reale è razionale », risposta che suonerebbe (sulla veridicità della conversazione esistono seri dubbi) così: « tutto ciò che è razionale deve necessariamente essere »; del secondo, CORNU, allorché nel suo vecchio *Karl Marx, l'uomo e l'opera* — tr. it., Milano 1946, p. 77, dopo aver riportato la critica della Giovane Germania ad Hegel — come distinzione appunto di dialettica rivoluzionaria e sistema conservatore, conclude: « Questa critica, inaugurata da Gans nel diritto, doveva in seguito venir applicata da D. F.

3. Queste esigenze spiccatamente antihegeliane implicite nel saggio feuerbachiano furono tutt'altro che comprese nell'ambiente della 'Sinistra hegeliana'. In effetti la stessa considerazione estremamente positiva con cui tutti i rappresentanti della 'Sinistra' accolsero *L'essenza del Cristianesimo* (1841)³² è attribuibile ad una

Strauss e B. Bauer alla dottrina religiosa, e poi da Ruge e Marx alla dottrina politica di Hegel». Affermazioni analoghe si trovano anche nella più recente opera *Karl Marx et Friedrich Engels*, tr. it., Milano 1962 per esempio a p. 158; ma contraddette a p. 203, dove a proposito del rapporto Marx-Giovani hegeliani conclude che «egli [Marx] si sforzava di mostrare che il suo [di Hegel] comportamento ambiguo e incoerente era una conseguenza dei suoi stessi principi».

Tale era infatti la posizione di Marx, sin dalle prime opere, sin dalla tesi di dottorato (cfr. MEW, cit., p. 327, tr. it. di A. Sabetti in appendice a *Sulla fondazione del materialismo storico*, Firenze 1962, pp. 411-412), dove a proposito di «accomodamenti» del filosofo con il mondo circostante, dice: «... la possibilità di questo apparente accomodamento ha la sua radice più profonda in un'insufficienza o almeno in un'insufficiente esposizione del suo principio». E perciò «pura ignoranza» [blosse Ignoranz] dei discepoli di Hegel — afferma Marx — spiegare con questi «accomodamenti», perciò «moralisticamente» [moralisch], intere parti del sistema hegeliano. La posizione è ripresa in questo passo dei *Manoscritti del '44*, tr. cit., p. 177: «Di un accomodamento di Hegel nei confronti della religione, dello stato, ecc. non si può dunque più far parola, dacché questa menzogna è la menzogna del suo principio».

Lo stesso J. C. MICHAUD, in un libro pure così stimolante come *Teoria e storia nel «Capitale» di Marx* (Milano 1960), evidentemente mal guidato da H. Lefebvre, arriva a sostenere: «Ci pare, in effetti, che il materialismo non prenda veramente coscienza di sé che con la separazione — fatta da Marx assai tardi [dove e quando?, V. D.] — tra il sistema e il metodo hegeliani» (p. 161). La causa di questo errore che finisce con l'inficiare tutto il lavoro del Michaud, per le conseguenze che comporta, è da ravvisare nella mancata analisi dell'opera marxiana giovanile *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843).

32. ENGELS, nel suo *Ludwig Feuerbach* (cit., pp. 21-22), rievoca l'impressione suscitata nei giovani hegeliani dall'apparizione dello scritto feuerbachiano, concludendo: «Bisogna aver provato direttamente l'azione liberatrice di questo libro per farsene un'idea. L'entusiasmo fu generale: per un momento fummo tutti feuerbachiani». È interessante notare come Engels inserisca *L'essenza del Cristianesimo* nel filone Strauss-Bauer-Stirner, pur attribuendogli un posto privilegiato per il fatto che: «D'un colpo essa ridusse in polvere la contraddizione [tra idea e natura], rimettendo sul trono senza preamboli il materialismo»; materialismo che per Engels consisterebbe nel porre la natura al posto dell'idea. Anche nello scritto *La situazione dell'Inghilterra* pubblicato negli *Annali franco-tedeschi* (cfr. tr. it. a cura di G. M. Bravo, Milano 1965, pp. 253-55), Engels affianca l'opera di Feuerbach a quella di B. Bauer.

Ma quello che mi preme qui rilevare è come ancora una volta Engels ci fornisca un'interpretazione «sinistro-hegeliana» (cfr. nota precedente) anche nei confronti di Feuerbach. Che simili errori di valutazione «filosofica» non fossero condivisi, sin dagli anni giovanili, da Marx, è dimostrato dal giudizio su Stirner-

radicale incomprendimento di quello che Feuerbach chiama « lo spirito dello scritto ». Lo stesso Feuerbach se ne dovette rendere ben conto, se in più di un passo tentò di respingere quella valutazione ed il suo inserimento in una linea di pensiero che da Hegel, attraverso le opere di critica religiosa di Strauss e Bauer, avrebbe raggiunto il suo culmine ne *L'essenza del Cristianesimo*³³. Ed è estremamente interessante rilevare come questa autodifesa fosse poggiata sull'atteggiamento nei confronti della filosofia hegeliana: « c'è una differenza essen-

Feuerbach. Infatti nella lettera inviata il 19 novembre 1844 a Marx, allora residente a Parigi, Engels si esprime in termini sostanzialmente positivi riguardo a *L'unico e la sua proprietà* ed arriva a dire: « Ma ciò che vi è di vero nel suo principio, lo dobbiamo anche accettare. E di vero in ogni modo c'è questo, che noi, prima di poter fare alcun che per una cosa, dobbiamo fare di essa una cosa nostra, egoistica... ». Stabilisce quindi un rapporto con Feuerbach: « St [irner] ha ragione quando respinge "l'uomo" di Feuerbach, almeno quello del "Wesen des Christentums"; l'"uomo" feuerbachiano deriva da Dio, F [euerbach] è arrivato all'"uomo" partendo da Dio, e così l'"uomo" è veramente ancora incoronato da una aureola teologica di astrazione. La vera via per arrivare all'"uomo" è quella opposta. Dobbiamo partire dall'io, dall'individuo empirico in carne ed ossa, non per arrestarci lì come Stirner, bensì per elevarci di là all'"uomo" » (cfr. MARX-ENGELS, *Carteggio*, vol. I, tr. it. di M. A. Manacorda, Roma 1950, pp. 15-16). Nella risposta di Marx, purtroppo perduta, doveva esserci un giudizio ben diverso, se nella successiva lettera del 20 gennaio 1845, Engels fa subito macchina indietro: « Per quanto riguarda Stirner, sono completamente d'accordo con te. Quando ti scrissi ero ancora troppo preso dall'impressione immediata del libro, ma dopo che l'ho lasciato stare e l'ho potuto ponderare più a lungo, lo giudico nello stesso modo in cui lo giudichi tu » (id. p. 19). Del resto, il diverso giudizio di Marx, tanto su Stirner (sempre estremamente negativo) quanto su Feuerbach (viceversa generalmente positivo e comunque differenziato da quello sui rappresentanti della "Sinistra") è riscontrabile già nei *Manoscritti*, ma rimarrà, pur con accentuazioni diverse, fino all'*Ideologia tedesca*.

33. Basti citare due esempi che mi sembrano i più significativi. Il primo, nello scritto *Per la valutazione dello scritto « L'essenza del Cristianesimo »* (1842) pubblicato negli *Annali tedeschi*, in cui polemizza con estrema decisione contro un commentatore che si era « azzardato » a sostenere che tra *L'essenza* e la *Tromba* di Bauer « non vi era alcuna differenza ». (Cfr. *Opere*, cit., pp. 235-246). Un secondo esempio è dato dalla prefazione alla II edizione de *L'essenza del Cristianesimo* del 1843 (cf. tr. fr. di L. Althusser in L. FEUERBACH, *Les Manifestes philosophiques* cit.), dove fa notare che fin dai titoli è possibile scorgere la differenza tra Bauer, Strauss e se stesso: « Bauer prende per oggetto della sua critica la storia evangelica, cioè il Cristianesimo biblico, Strauss il dogma cristiano e la vita di Gesù... Il mio oggetto principale è il Cristianesimo, la religione, in quanto oggetto immediato, essenza immediata dell'uomo. L'erudizione e la filosofia non sono per me altro che mezzi per trarre fuori dall'uomo il tesoro che è nascosto in lui ». Da questo punto di vista, è abbastanza ambigua la cosiddetta « leadership » feuerbachiana sulla "Sinistra", su cui tanto insiste il RAMBALDI (cfr. *op. cit.*, passim).

ziale tra il metodo di Hegel e il mio modo di impostare i problemi, tra la filosofia della religione di Hegel e la mia, e per conseguenza anche tra il mio scritto e la 'tromba', che vuol dedurre i risultati della 'filosofia negativa della religione' direttamente da Hegel »³⁴.

D'altra parte, occorre anche rilevare che nell'interpretazione della 'Sinistra' c'è, seppur mistificato, un fondo di verità: il fatto che un motivo essenziale dell'opera, come ha notato J.-P. Osier, « è d'ordine polemico: egli mostra la precisa volontà di prendersela direttamente con la filosofia hegeliana »³⁵ attraverso la critica della religione e del Cristianesimo in particolare. Soltanto che — ed è qui la mistificazione della 'Sinistra' — Feuerbach non attacca, come Strauss, Bauer e la 'Sinistra' in genere (abbiamo visto nella nota 31 come questo giudizio fosse anche formulato da Engels), la filosofia della religione hegeliana come momento di cedimento di Hegel alle pressioni del mondo circostante. Bensì Feuerbach intende attaccare tutto l'impianto speculativo hegeliano, dal momento che per Hegel la religione da un lato non differiva dalla filosofia che per la rappresentazione [Vorstellung] mentre il contenuto era lo stesso, e dall'altro essa corrispondeva al carattere razionale dello Stato. Dunque, facendo i conti col Cristianesimo, si fanno insieme i conti con la politica e la filosofia hegeliana, con il « metodo » ed il « sistema » insieme di Hegel. Sta a dimostrarlo ampiamente già la considerazione che non si tratta, per *L'Essenza del Cristianesimo*, di un'analisi puramente storica, anche se critica — quale era appunto quella di Strauss e Bauer — si tratta, sì, di un'analisi (Feuerbach parla addirittura di un « metodo estremamente oggettivo, quello della chimica analitica »³⁶), ma di un'analisi che si svolge « nel presente e per il presente » e volta a « dimostrare a priori » ciò che la storia della teologia ha già dimostrato a posteriori, vale a dire che « il segreto della teologia è l'antropologia »³⁷.

34. *Opere*, cit., p. 237.

35. Cfr. *Presentation* alla tr. fr. de *L'essenza del Cristianesimo*, Paris 1968, p. 30.

36. Nella prefazione alla I edizione de *L'essenza del Cristianesimo*, cfr. *Opere*, cit., p. 174.

37. *Op. cit.*, p. 175. E continua: « "La storia del dogma", o, in termini più generali della teologia è la "critica del dogma", della teologia in generale. La

Non per niente l'opera inizia con una lunga « Introduzione » composta di due capp. — « L'essenza dell'uomo in generale » e « L'essenza della religione in generale » — in cui si esamina il rapporto e lo scambio soggetto-predicato in generale e nel caso specifico della religione.

Posto che l'uomo ha la religione, mentre l'animale non ce l'ha, dice Feuerbach, dobbiamo chiederci quale sia il fondamento di questa sostanziale differenza; la risposta « semplice, universale ed anche più popolare » è: la coscienza. Naturalmente non si tratta del « sentimento di sé » o della « facoltà di distinguere gli oggetti sensibili » [sinnliche Unterscheidungskraft], altrimenti si dovrebbe dire che anche gli animali hanno la coscienza. Piuttosto la coscienza si definisce in funzione dell'oggetto di riflessione che ci si pone davanti: mentre l'animale può avere come oggetto soltanto la propria individualità, l'uomo invece ha coscienza in quanto ha come oggetto della propria riflessione il « genere [Gattung] cui appartiene, la sua essenzialità »³⁸. Esiste una diretta relazione tra coscienza ed essenza: « Un ente che sia... finito non ha la minima, non ha la più remota idea — ed è inutile parlare di coscienza — di una essenza infinita, perché il termine dell'essenza è anche il termine della coscienza ». Così il bruco tutto al più « distingue questa pianta da un'altra, ma più non sa »; mentre « l'uomo è, a se stesso, io e insieme tu », proprio in

teologia è già da tempo divenuta antropologia. La storia ha così realizzato, ha portato ad oggetto della coscienza ciò che a sé era — qui il metodo di Hegel è perfettamente legittimo, fondato nella storia — l'essenza della teologia ». Dove è implicita una lezione da meditare per tanti « storicisti » che trovano la storia in Hegel (o, peggio, anche in Marx) nei soli « condizionamenti » storici subitì o espressi. Con questo non si vuol certamente dire che lo spunto feuerbachiano contenga una soddisfacente esplicazione del nesso logica-storia, ma si tratta pur sempre di un'indicazione di rilievo, tenuto anche conto del forzato antihegelismo del Feuerbach di questo periodo e dell'assoluta mancanza di analoghi spunti negli altri autori della « Sinistra ».

38. *Opere*, cit., pp. 179-180. Mi servirò generalmente per *L'essenza del Cristianesimo* di questa traduzione e di quella francese citata di Osier, ricorrendo il meno possibile alla traduzione italiana di C. Cometti con prefazione di A. Banfi, Milano 1960, II edizione, che mi pare invero in più di un punto poco felice, oltre che notevolmente incompleta (mancano infatti le prefazioni ed il ricchissimo materiale documentario, presenti invece integralmente nella traduzione francese, condotta sul testo critico, l'unico veramente tale dell'intera opera feuerbachiana, di W. Schuffenhauer, Berlin 1956).

quanto « ha come oggetto il proprio genere, la propria essenza, e non soltanto la propria individualità ». È quanto l'uomo realizza in quelle che sono proprio « le vere funzioni generali, o del genere », cioè nel pensare e nel parlare: « l'uomo pensa, cioè conversa, parla con se stesso ». La distinzione tra pensiero e linguaggio, che abbiamo individuato come uno dei risultati più fecondi dello scritto *Per la critica della filosofia hegeliana*, distinzione per cui « pensare non è parlare — se no il peggiore chiacchierone sarebbe il più grande pensatore », viene qui ripresa e superata nella unità dell'appartenenza al genere. In altri termini, non esistono separatamente da un lato il pensiero come pensiero determinato del pensatore racchiuso in sé stesso e, dall'altro lato, il linguaggio, la comunicazione, come mezzo per il passaggio dal mio pensiero agli altri, bensì, in virtù del fatto che tanto l'uno quanto l'altro dei soggetti (pensanti e coscienti) della comunicazione hanno la stessa essenza, il genere al quale appartengono, pensiero e linguaggio sono *uniti* (l'uomo quindi può parlare anche con sé stesso e così accade che pensa già in termini di linguaggio), seppur *distinti*, pena l'ipostasi delle forme logiche in forme ontologiche, metafisiche. Non è qui il caso di dilungarsi sui limiti di questa posizione, limiti che concernono in modo specifico la nozione di *genere* feuerbachiana, ciò che sarà più chiaro quando analizzeremo il concetto di « ente generico » [Gattungwesen] marxiano; basti rilevare come i successivi esiti (nelle opere dopo il 1845), spiccatamente « naturalistici », addirittura con punti di contatto con il « materialismo volgare », dovrebbero già mettere sull'avviso.

Dunque, se tra coscienza ed essenza esiste un rapporto diretto, e se la coscienza si definisce in funzione dell'oggetto (il « genere » nel caso dell'uomo), ne consegue che « l'oggetto al quale un soggetto essenzialmente e necessariamente si rivolge non è altro che la propria essenza di questo soggetto, l'essenza però oggettivata »³⁹. Perciò è attraverso l'oggetto che l'uomo arriva alla coscienza di sé, sicché si può dire che l'oggetto — non solo l'oggetto spirituale [geistige]

39. Cfr. *Opere*, cit., p. 183. « Coscienza — scrive Feuerbach (*ibid.*, p. 185) — è l'essere-oggetto-a-se-stesso di un ente; non è quindi qualche cosa di separato o di diverso dall'ente che ha coscienza di sé ».

ma anche l'oggetto sensibile [sinnliche] — è l'essenza manifesta del soggetto. Ma allora sarà sempre impossibile che un oggetto vada al di là dell'essenza del soggetto: il dualismo soggetto-oggetto ed il dualismo uomo-Dio sono soltanto apparenti. In realtà: « Tutto ciò... che nella prospettiva della speculazione — e della religione — trascendente ed iperfisica ha il significato di secondario, di soggettivo, di termine intermedio, di organo, tutto ciò, nella prospettiva della verità, ha il significato di originario, di essenza, di oggetto »⁴⁰. « Ciò che *soggettivamente* — aggiunge Feuerbach alla conclusione del primo capitolo — o dal lato dell'uomo possiede il significato dell'essenza, possiede per questo anche *oggettivamente* [objektiv] o dal lato dell'oggetto [auf Seiten des Gegenstands] il significato di essenza [Wesen]. L'uomo non può mai superare la sua essenza »⁴¹. L'oggetto religioso non sfugge a questo generale rapporto soggetto-oggetto: « Per l'uomo il suo Dio ha lo stesso valore che ha lui stesso e niente più. La coscienza di Dio è l'autocoscienza che l'uomo ha di sé stesso »⁴². L'uomo — questo è il segreto della religione — oggettiva a sé la propria essenza, e torna poi a fare di se stesso l'oggetto di questa essenza oggettivata, trasmutata in soggetto; egli si pensa, egli è oggetto a se stesso, ma in quanto oggetto di un oggetto, di un altro ente »⁴³. Si affaccia qui la categoria, in forza della quale Feuerbach può unire in una stessa critica la religione e la filosofia speculativa hegeliana: la nozione di « rovesciamento » [Umkehrung]. Riprendendo la critica dell'astrazione del precedente scritto *Per la critica della filosofia hegeliana*, arriva al risultato che tanto nel mondo

40. Cfr. *op. cit.*, p. 189. Nei riguardi dell'uomo: « Fin dove giunge la tua essenza fin là giunge il tuo, illimitato senso di te stesso, e fin là tu sei Dio » (*id.*, p. 188).

41. Non mi servo qui della traduzione di C. Cesa, perché quest'ultima è condotta sulla I ed. de *L'essenza del Cristianesimo*, mentre per questo passo mi pare più chiara la terza, seguita anche dalla cit. traduzione di Osier, per cui cfr. p. 128.

42. Cfr. *Opere*, cit., p. 194. E più avanti, pp. 195-196: « L'essenza divina non è alto che l'essenza umana, o, più esattamente, l'essenza dell'uomo purificata e liberata dai termini dell'uomo individuale, oggettivata, cioè mirata e venerata come se fosse un'altra essenza, una essenza diversa da lui, con propri caratteri — tutte le determinazioni dell'essenza divina sono quindi determinazioni umane ».

43. Cfr. *op. cit.*, p. 207.

della religione quanto nel mondo speculativo hegeliano — tutti e due mondi dell'immaginazione, anche se quello di Hegel pretende di essere mondo della ragione — c'è un cattivo uso dell'astrazione e manca dunque un discorso scientifico. Così tanto nell'uno che nell'altro il rapporto predicato significante-oggetto significato viene rovesciato in rapporto predicato significante-soggetto logico-grammaticale: ne consegue la confusione della cosa e dell'immagine. La cosa [Ding] della certezza sensibile non vale perciò in quanto cosa, bensì in quanto manifestazione, parvenza, di qualcos'altro, di quell'astratto che, in virtù dell'immaginazione, è stato ipostatizzato. Non solo, ma una volta compiuta questa ipostasi, tutto il movimento dall'astratto al concreto e viceversa, movimento del quale, del resto giustamente, Hegel avverte l'esigenza in quanto movimento che consenta di cogliere tanto la molteplicità quanto l'unità (e di non perdere quella per questa, come nello schellinghismo), questo movimento non può avvenire che per colpi di miracoli, e l'« Aufhebung » hegeliano è appunto l'espressione speculativa del miracolo⁴⁴.

Ora, se nella religione e nella filosofia hegeliana c'è uno scambio tra il soggetto reale (l'uomo) ed il predicato (Dio oppure l'Idea), si impone alla filosofia genetico-critica il compito di ristabilire l'esatto rapporto per restituire all'uomo la propria essenza, alienata nell'« altro da sé » (Dio). Per la filosofia hegeliana, l'abbiamo già visto,

44. Questa analogia tra miracolo ed « Aufhebung » hegeliano (su cui cfr. OSIER, *Presentation*, cit., p. 57) assume un rilievo ancora maggiore se collegata alla critica del movimento dell'alienazione come « finta » [Verstellung] riportata nella nota 12. In questo senso non sono d'accordo con OSIER (*op. cit.*, p. 70) nel caratterizzare come « non critico » lo strumento feuerbachiano del « rovesciamento ». In effetti mi pare che proprio lo strumento sia non solo critico ma estremamente fecondo — non per niente consentirà a Marx, ma *usato fino in fondo*, di fornire una critica dell'idealismo che è la premessa indispensabile del materialismo scientifico; se Feuerbach non riesce a fare altrettanto è semmai proprio per non aver radicalizzato questo strumento. Se l'avesse fatto, si sarebbe posto al sicuro dal pericolo di ricadere nell'idealismo (a questo proposito ha ragione Osier, cit., p. 77., allorché dice: « Se per Feuerbach Hegel è un empirista speculativo, gli si può facilmente ritorcere l'argomento, ed affermare che il materialismo feuerbachiano non è che una speculazione empirista, non essendo altro che l'interpretazione inversa dell'hegelismo »: non avrebbe potuto infatti approdare a *concetti astratti*, generici come quelli di *genere* o di *natura*, che costituiranno la base del suo progressivo allontanamento (ma effettivo avvicinamento, rovesciato appunto) dall'hegelismo.

Feuerbach propone come terapia il recupero dell'essenza reale attraverso una ricostruzione dello strumento dell'astrazione; per la religione, bisognerà anzitutto ridurre la teologia ad antropologia, perché vengano recuperati all'essenza umana quegli attributi trasferiti in Dio (in virtù di questo trasferimento viene impoverito proprio l'uomo: « quanto più il soggetto divino è, nella sua essenza, umano, tanto più è grande, in apparenza, la diversità che vien posta tra Dio e l'uomo, — tanto più viene negato l'umano, quell'umano che, come tale, è oggetto per la coscienza dell'uomo »⁴⁵). Si tratta, in tutti e due i casi, di operare un « rovesciamento del rovesciamento », di scambiare cioè di nuovo i termini già scambiati, ma arbitrariamente, una volta; il fine di questo « rovesciamento del rovesciamento » è nel primo caso, nei confronti della filosofia hegeliana, il recupero dell'« essenza reale », nel secondo, nel caso cioè della religione, il recupero dell'« essenza umana » alienata.

Proprio in questo consiste quella che Osier definisce l'« ermeneutica » feuerbachiana. Certo che vi sia un'ermeneutica in Feuerbach è innegabile; quello però che non convince è la condanna di questa ermeneutica in quanto tale. Voglio dire che non mi pare si possa e si debba condannare Feuerbach *per* il fatto di essersi proposto una tecnica di interpretazione ed il recupero dell'essenza umana alienata, anche se bisogna riconoscere che l'ermeneutica e la terapia feuerbachiane sono fundamentalmente infeconde. Questa condanna è naturale per chi, come l'Osier, seguace di Althusser, ha posto una cesura netta (*coupure*) tra la scienza o « Theorie » e l'ideologia, definite in una certa maniera⁴⁶. Sulla *coupure* tra ideologia e scienza

45. Cfr. *Opere*, cit., p. 203.

46. La definizione della scienza o « Theorie » come « le forme e i modi del processo di produzione della conoscenza » (cfr. L. ALTHUSSER, *Presentazione della collection « Theorie »*, sul retro della copertina di *Pour Marx* e di *Lire le Capital*) non mi pare possa preservare dai pericoli di formalismo e quindi di ricaduta nell'idealismo: l'uso stesso della distinzione tra materialismo storico e materialismo dialettico non è soltanto il residuo linguistico di vecchie tesi, ma cela la derivazione diretta da queste vecchie tesi — basti pensare al debito verso Cornu dello stesso Althusser, come vedremo quando esamineremo la periodizzazione dell'opera di Marx. Ma la tematica althusseriana soggiace ancora ad un'altra suggestione, eguale e contraria: quella del positivismo, implicita nella stessa definizione di « Theorie »; fa meraviglia anzi, a questo proposito, che il continuo riferimento a

è fondata la stessa alternativa « ou Spinoza ou Feuerbach »: l'alternativa tra chi preferisce « l'austero rigore teorico, che consente di salire dall'astratto al concreto, cioè di trattare il dato immediato, non come simbolico, ma come effetto di un processo, di cui occorre produrre concettualmente le premesse per appropriarsi di questo « dato », che... diviene così... un fatto scientifico — tra questi eredi di Spinoza sono Marx e Freud — e coloro, invece, che riprendono la problematica di una filosofia « ermeneutica » dai teologi moderni Bultmann, Barth, de Lubac a Löwith, Arvon, Ricoeur e certi marxisti come G. Mury e R. Garaudy »⁴⁷.

Ora, a parte l'evidente gusto « letterario » cui questa classificazione risponde, essa si mostra incapace di affrontare il vero problema, riguardo a Feuerbach, di andare più in là della semplice registrazione nella ricerca della infcondità della soluzione feuerbachiana. Ed andare più in là significa anzitutto ritornare, mi si perdoni il bisticcio, alla analisi dei termini dell'ermeneutica e del « rovesciamento del rovesciamento » e, quindi, alla teoria dell'astrazione elaborata da Feuerbach. È in quei termini, l'antropologia, l'essenza umana come « genere », che si annida in realtà la ragione del fallimento feuerbachiano: la nozione di « genere », nel quale la specie e l'individuo

Comte non abbia messo sull'avviso coloro che in passato si sono distinti nel distribuire patenti di « positivismismo » a chi parlasse di « astrazione determinata » ed oggi vedono invece, altrettanto acriticamente, in Althusser la più corretta interpretazione di Marx. Peraltro questo dualismo althusseriano, cui fa da *pendant* il dualismo tra teoria e prassi (che la « pratica teorica » è ben lungi dal risolvere) o tra teoria e rivoluzione, rivela ancora una volta come positivismismo ed idealismo siano solo due facce, apparentemente diverse, dello stesso errore metodologico: ogni volta che, tra pensiero ed essere, si vuol privilegiare uno dei termini è necessario ricorrere ad una ipostasi, con il risultato di reintrodurre surrettiziamente e perciò acriticamente, il temine che si voleva scartare.

47. Cfr. OSIER, *op. cit.*, pp. 9 sgg. L'inserimento di questi « certi marxisti » nel filone « teologico » è senz'altro lo spunto più felice di Osier e mi trova ovviamente consenziente, se si fa eccezione per la derivazione, per la scelta del capostipite: è fare un grave torto a Feuerbach, cioè al primo ed « unico che si trovi in un rapporto serio, in un rapporto critico con la dialettica hegeliana ed abbia fatto in questo campo vere e proprie scoperte: in generale è il vero superatore della vecchia filosofia » (cfr. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. cit., pp. 160-161), considerarlo il capostipite di teologi che ne forniscono soltanto una interpretazione mistificata e mistificante e di una serie di piccoli « sinistri hegeliani ».

vengono completamente sacrificati, ad esempio, è una nozione astratta, ideologica nel linguaggio dell'Althusser, ed è il frutto di un cattivo uso dell'astrazione — ma non si può in effetti usare bene quello che si è elaborato male in sede di critica. Solo in questa chiave si può comprendere il rimprovero marxiano a Feuerbach, di non portare a fondo la critica della filosofia hegeliana, nel già citato passo dell'*Ideologia tedesca*; e solo a partire di qui si può realmente andare oltre Feuerbach nella costruzione di una teoria scientifica, materialistica, che consenta di elaborare una logica specifica dell'oggetto specifico.

Diversamente, si incorrerà sempre o nel pericolo di rifugiarsi nel cielo della teoria oppure in un risultato simile a quello feuerbachiano: un «umanesimo» astratto, incapace di cogliere l'uomo reale, storico e, di conseguenza, impotente a fornirgli delle indicazioni per la risoluzione dei suoi reali problemi, per il recupero della sua *reale e storica* alienazione⁴⁸.

48. Il che non vuol dire, evidentemente, che incorra in un astratto «umanesimo» chiunque parli di recupero dell'essenza umana. Così in effetti sembra ritenere J. C. MICHAUD (cfr. *op. cit.*, p. 123) — e mi pare vi sia una palese analogia con le tesi dell'Osier riguardo a Feuerbach e di ALTHUSSER (cfr. *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, Roma 1967, pp. 133-138) riguardo agli stessi *Manoscritti* marxiani — quando, analizzando la critica del «socialismo tedesco o vero socialismo» del *Manifesto*, dice: «Confrontando parola per parola questa critica e il manoscritto del 1844, si constata che si tratta proprio in realtà, di un'autocritica: la critica al giovane Marx ancora imbevuto di filosofia hegeliana ad opera del Marx del *Manifesto*». Ora, se è vero che nei *Manoscritti* vi sono «toni» hegeliani, è pur vero che si tratta solo di «toni», di un certo linguaggio, e non di adesione all'hegelismo: basterebbe d'altronde a confermarlo la lettura dell'ultimo *Manoscritto*, dove è centrata la critica ad Hegel ed in particolare al concetto hegeliano di alienazione, critica che non può essere svolta in nome di un'astratta «essenza umana» — e perciò coinvolge anche Feuerbach e i «veri socialisti» che a Feuerbach si ispiravano — ma poggia semmai sulla definizione scientifica (non generica) di uomo come «ente appartenente ad un determinato genere» [Gattungwesen], come vedremo più avanti.

Del resto Marx stesso si rese conto del pericolo presentato dall'uso di una «fraseologia filosofica» di questo tipo, senza peraltro rinnegare ciò che, ad onta di quel linguaggio, voleva esprimere. Nella *Ideologia tedesca* (tr. it. cit., p. 218), rivendendo ai suoi scritti sugli *Annali franco-tedeschi* il passaggio alla concezione materialistica del mondo, aggiunge: «Poiché ciò fu fatto usando ancora la fraseologia filosofica, le espressioni filosofiche tradizionali sfuggite in quegli scritti, come "essenza umana", "specie" [Gattung], ecc., offrono ai teorici tedeschi l'occasione desiderata di fraintendere il corso reale delle idee e di credere che in essi si trattasse soltanto di dare una nuova piega, ancora una volta, alle loro consuete vesti teoriche...». Marx non si riferisce esplicitamente ai *Manoscritti* per il semplice motivo che ... essi rimasero mano-

4. Comparse tutte e due nel 1843, le *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia* ed i *Principi di una filosofia dell'avvenire*, sono le opere che portano a maturazione, ma anche al punto di crisi, tutte le principali esigenze affiorate nel pensiero di Feuerbach sin dal 1839. Questi scritti rivestono dunque una grande importanza storica, per di più esaltata dalla considerazione che si tratta degli scritti feuerbachiani che godettero certamente della stima di Marx.

Sin dall'inizio, le *Tesi* ripropongono il tema della critica alla filosofia speculativa, in specie quella hegeliana, ed il tema dello scambio soggetto-predicato, comune tanto alla teologia quanto alla filosofia speculativa. Compito della « filosofia dell'avvenire » deve essere appunto quello di restaurare, in una relazione corretta, il rapporto soggetto-predicato, e di restituire perciò all'uomo la propria essenza, alienata così nella religione, in Dio, come nella filosofia speculativa nella astrazione⁴⁹. Proprio su questa polemica contro l'astrazione nella filosofia idealistica è opportuno fermarsi, perché mi pare che sia il punto nel quale maggiormente si evidenziano tanto i meriti storici quanto i limiti di Feuerbach rispetto ad Hegel.

Nella filosofia speculativa, dice Feuerbach, l'assoluto è da un punto di vista psicologico « la mancanza d'ogni determinazione », dal punto di vista storico « il vecchio essere teologico-metafisico, non fi-

scritti; ma il discorso vale per essi a maggior ragione, essendo stati scritti successivamente agli articoli degli *Annali*.

49. A proposito del programma della nuova filosofia, Feuerbach sembra riprendere la nozione tipicamente hegeliana di « sviluppo » [Entwicklung], laddove sostiene che « L'identificazione immediata, evidente, non illusoria, dell'esperienza umana .., può esser colta ed intesa in linea generale, quando venga concepita come *negazione totale* della filosofia speculativa, per quanto ne sia l'*inveramento* ». Cfr. *Principi*, tr. Bobbio, cit., p. 53; e si veda pure analogo accenno nel § 31 dei *Principi*.

Ma c'è ancora un altro punto in cui Feuerbach si esprime — come ha notato M. Rossi (cfr. *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, Messina 1959, pp. 61-62) — « non troppo conseguentemente né troppo feuerbachianamente » ma « troppo hegelianamente » ed è una delle Tesi dedicata allo Stato: « L'uomo è l'έν και πάλιν dello Stato. Lo Stato è la totalità dell'essere umano, totalità realizzata, perfezionata e tutta spiegata. Nello Stato le qualità e le attività essenziali dell'uomo si realizzano nelle classi particolari, ma nella persona del sovrano sono ricondotte all'identità. Il sovrano deve rappresentare indistintamente tutte le classi; di fronte a lui sono tutte egualmente necessarie ed egualmente giustificate. Il sovrano è il rappresentante dell'uomo universale ». Cfr. *Principi*, cit. p. 67.

nito, non umano, non materiale, non determinato ». Da questo assoluto, dall'infinito, questa filosofia pretende di dedurre il finito, il determinato, che così viene ad avere valore non per sé stesso, in quanto cioè finito e determinato, ma in quanto « inveramento dell'infinito ». Il risultato è che questo tipo di filosofia non sa renderci conto del finito, del determinato, se non inglobandolo nell'infinito, ponendo perciò il finito nell'infinito. Ma a questo punto è del tutto naturale chiedersi quale sia lo strumento che consente ad Hegel questo processo (logico): Feuerbach lo individua senza incertezza nell'*astrazione*. « Astrarre — dice nelle *Tesi* — vuol dire porre l'essenza della natura *al di fuori della natura*, l'essenza dell'uomo *al di fuori dell'uomo*, l'essenza del pensiero *al di fuori dell'atto del pensiero*. La filosofia di Hegel ha *estraniato da se stesso* l'uomo, avendo fatto appoggiare tutto il sistema su questi atti di astrazione »⁵⁰. Feuerbach nei *Principi* aggiunge: « Allo stesso modo che l'astrazione da ogni elemento sensibile e materiale fu la condizione necessaria della teologia, fu anche la condizione necessaria della filosofia speculativa... »⁵¹. « Il cammino che sinora ha percorso la filosofia speculativa dallo astratto al concreto, dall'ideale al reale, è un cammino alla rovescia. È una via per la quale non si giunge mai alla realtà *vera ed oggettiva*, ma sempre e soltanto alla *realizzazione delle proprie astrazioni*, e quindi mai alla vera *libertà* dello spirito. Infatti, *solo l'intuizione delle cose e delle essenze nella loro realtà oggettiva, rende gli uomini liberi e spogli di ogni pregiudizio* »⁵². Dunque per Feuerbach il programma della nuova filosofia deve essere quello di rovesciare il cammino dallo astratto al concreto, il processo della *sintesi*, la *deduzione*, nel cammino dal concreto, dal sensibile, all'astratto, nel processo cioè della *analisi*, nell'induzione. Perciò « la filosofia è la conoscenza di ciò che è » mentre « il passaggio dall'ideale al reale trova il proprio posto soltanto nella filosofia pratica » (come non vedere un ritorno al kan-

50. Cfr. *Principi*, cit., p. 53. Ho soltanto aggiunto a questa traduzione il corsivato, dopo confronto col testo originale, vedi K.S., cit. p. 128. Farò così anche in seguito. Anche la traduzione dei *Principi* di CESA in *La sinistra hegeliana* a cura di K. Löwith, Bari 1960, pp. 311-366 (ora anche in L. FEUERBACH, *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Bari 1967), presenta la stessa lacuna.

51. Cfr. *Principi*, cit., p. 78; § 10.

52. Cfr. *op. cit.*, p. 56.

tismo anche in questo dualismo, un vero divorzio, fra conoscenza ed analisi da un lato ed azione morale, prassi dall'altro?). Qui è il vero punto di crisi dell'impianto feuerbachiano, il suo vero limite sia dal punto di vista della critica ad Hegel, sia dal punto di vista positivo della costruzione di un nuovo metodo. Infatti, la denuncia contro Hegel si ferma alla considerazione che in Hegel, proprio in virtù dell'astrazione, « il pensiero è in una ininterrotta unità con se stesso: i suoi oggetti sono soltanto determinazioni del pensiero, si risolvono completamente nel pensiero, nulla hanno che rimanga al di fuori del pensiero »⁵³; oppure che nelle determinazioni logico-metafisiche hegeliane « l'oggetto viene ridotto a determinazioni del tutto astratte, in cui non lo si può riconoscere »⁵⁴. Si tratta di un'accusa, come è stato giustamente notato, « insufficiente e del tutto parziale », e peraltro ancora oggi in voga anche in ambienti neoidealistic, dell'accusa di *astrattezza* e di *vuoto* formalismo. In altri termini, Feuerbach coglie contro Hegel la sostantificazione dell'Idea, dell'assoluto e la conseguente collocazione dell'Idea stessa come soggetto, mentre le determinazioni reali sono ridotte a predicati; ma non riesce a comprendere che questo soggetto così astratto non è *vuoto*, che le determinazioni reali non sono (perché non *possono*) essere scomparse⁵⁵. E non si accorge quindi neppure che la stessa filo-

53. Cfr. *op. cit.*, p. 81; § 11.

54. Cfr. *op. cit.*, p. 134; § 49.

55. Sarebbe certo ingiusto tacere che in un lucido brano delle *Tesi* (cfr. *Principi*, cit. p. 56) — che va collegato all'accenno, in *Per la critica della filosofia hegeliana*, all'empirismo speculativo di Hegel — Feuerbach si avvicina alla comprensione di ciò che è *contenuto* nel soggetto, dello scambio duplice (per cui non solo il soggetto reale, l'essenza diventa predicato, ma il soggetto astratto, l'Idea, l'assoluto, è pieno di un contenuto concreto, ma non mediato, *mistificato*): « L'infinito della religione e della filosofia non è e non è stato mai altro che la *mistificazione* di un qualunque ente determinato, cioè un ente *finito*, determinato, *col presupposto* di non essere *nulla* di finito, *nulla* di determinato ». Dove mi pare palese come lo strumento critico dello scambio soggetto-predicato sia estremamente fecondo, a condizione che venga usato radicalmente e, soprattutto, che venga legato all'esigenza della scientificità della filosofia, ciò che Feuerbach non riesce a fare che in rari spunti, come questo. E del resto proprio a questi spunti che evidentemente si riferisce il riconoscimento marxiano, contro B. Bauer, « a Feuerbach, il quale per primo ha definito e ha dimostrato la filosofia come empiria speculativa e mistica ». Cfr. *La sacra famiglia*, tr. it. cit., p. 48.

Altrove invece ricade nel denunciato dualismo (cfr. *op. cit.*, p. 108; § 26): « L'uomo infatti intende per *essere* ciò che *esiste* conformemente alle cose o alla

sofia hegeliana, la filosofia della sintesi e della deduzione, è anch'essa una filosofia del « ciò che è » realmente e non soltanto dell'essere astratto, pensato (cfr. § 30 dei *Principi*). In tal modo finisce per avallare implicitamente la tesi di ogni idealismo, che cioè sia possibile una filosofia che *astragga* completamente dal finito, che non tenga conto della realtà concreta da cui nasce e che vi possa essere un pensiero del tutto separato dalla materia, dal fatto (Hegel, *Scienza della logica*, I, p. 169: « La proposizione, che *il finito è ideale*, costituisce l'*idealismo*. L'*idealismo* della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere »). Così, idealismo e materialismo sarebbero due posizioni di pensiero aventi pari titoli e soltanto una scelta esistenziale può farci abbracciare l'una al posto dell'altra.

Dal punto di vista positivo, della fondazione di un nuovo metodo, i risultati sono connessi all'insufficienza di questa critica. Da una parte si rivendica contro l'idealismo che « l'inizio della filosofia non è Dio, non è l'Assoluto, non è l'essere come *predicato* dell'assoluto o dell'idea: l'inizio della filosofia è il finito, il determinato, il *reale* »⁵⁶: riaffiora per questo verso la giusta esigenza, già espressa con vigore nello scritto del 1839, della scientificità della filosofia, che essa inizi non da sé stessa, ma dal suo altro, dal finito, dal reale appunto. Ma dall'altro lato, questa esigenza viene soddisfatta *troppo e troppo poco*. Troppo, perché Feuerbach nel tentativo di soddisfarla pienamente, ha risolto il rapporto tra pensiero ed essere nell'essere soltanto, sicché gli si potrebbe ritorcere, invertendola, l'accusa rivolta ad Hegel: « La filosofia hegeliana è il superamento del contrasto tra pensiero ed essere, quale fu espresso in particolare da Kant;

ragione, cioè la *realtà*, l'*esistenza*, la *effettività*, la *oggettività*, termini tutti che esprimono da diversi punti di vista una identica cosa. Onde segue che l'essere *in abstracto*, l'essere *senza* oggettività, *senza* realtà, l'essere che *non* è per sé, è puramente e semplicemente il nulla; ma è un *nulla in cui io manifesto soltanto la nullità di questa mia astrazione* » oppure (cfr. *op. cit.*, p. 102; § 23): « Ma l'essere divino in Hegel non è altro, di fatto, che l'essere del pensiero o il pensiero stesso, quando venga *astratto dall'io*, cioè *dal soggetto pensante*. La filosofia di Hegel ha fatto del pensiero, cioè dell'*essere soggettivo*, un essere *assoluto e divino*, ma, si badi, dell'essere soggettivo pensato senza soggetto, e quindi rappresentato come un essere *distinto* da quello ».

56. Cfr. *Principi*, cit., p. 55.

ma, si badi, è il superamento del contrasto *nell'interno del contrasto stesso*, cioè nell'interno d'uno dei due elementi, ossia del *pensiero* ». Contro l'identità di pensiero ed essere risolta nel pensiero — « Hegel ha pensato gli oggetti unicamente come *predicati* del pensiero che pensa se stesso » — Feuerbach fa valere l'identità di pensiero ed essere risolta nell'essere: « ...l'essere ha il suo fondamento in se stesso, perché soltanto l'essere è senso, ragione, necessità, verità, in breve è tutto in tutto »⁵⁷. Troppo poco, perché una volta persa di vista la funzione di ogni tipo di astrazione e dal momento che si è creata una terra di nessuno incolmabile tra intuizione naturalistica e pensiero categoriale — dalla battaglia contro la mediazione hegeliana Feuerbach è passato alla battaglia contro *ogni* tipo di mediazione: « *vero* è soltanto ciò che non è mediato, ma immediato »⁵⁸ —, l'approdo è un ente altrettanto generico rispetto alle categorie concettuali hegeliane, come la « natura » o « l'uomo ». All'intelletto viene opposta la sensibilità, ma si ritorna così, proprio attraverso questo dualismo sensibilità-intelletto, al piano psicologico della gnoseologia tradizionale, in quanto « l'altro, rispetto al pensiero puro, è in generale la coscienza sensibile » e per questa via l'esigenza della scientificità della filosofia, di trovare leggi del pensiero e dell'essere, si risolve e vanifica nell'affermazione che « *Le leggi della realtà* sono anche le *leggi del pensiero* »⁵⁹.

Ma vediamo ora più da vicino quale processo conoscitivo Feuerbach intende contrapporre a quello speculativo hegeliano; a tale scopo può essere molto utile l'analisi del § 43 dei *Principi*. « Il *sensibile* — dice Feuerbach — *non* è l'immediato come l'intende la filosofia speculativa, la quale per immediato *intende* ciò che è *profano, palmare*, [das auf platter Hand Liegende], privo di pensiero, insomma ciò che si *intende da sé*. Al contrario, l'intuizione immediata e sensibile è successiva alla rappresentazione e alla fantasia. La *prima* intuizione dell'uomo è proprio soltanto *l'intuizione della rappresentazione e della fantasia*. Il compito della filosofia, e della scienza in

57. Cfr. *op. cit.*, pp. 62-63.

58. Cfr. *op. cit.*, p. 123; § 38.

59. Cfr. *op. cit.*, p. 131; § 45.

generale *non* consiste perciò nello *allontanarsi* dalle cose *sensibili* ossia *reali*, ma anzi nel *raggiungerle*; in altre parole, *non* consiste nel trasformare gli *oggetti in pensieri e rappresentazioni*, ma, anzi, nel rendere *visibile*, ossia *oggettivo*, *ciò che non è visibile* agli occhi di tutti. Gli uomini, in un primo tempo, vedono le cose soltanto nel modo *in cui appaiono ad essi*, non le vedono come esse sono, cioè non vedono nelle cose le cose stesse, ma soltanto le loro immagini e vi ripongono la loro propria essenza: non fanno insomma alcuna differenza tra l'oggetto e la rappresentazione dello oggetto »⁶⁰. Viene qui avvertito un problema di grande importanza e tuttora di attualità: l'esigenza del passaggio dall'apparenza alla realtà, dalla rappresentazione all'intuizione oppure, potremmo dire noi in termini non strettamente feuerbachiani, dall'ideologia alla scienza. Senonché è anche qui, anzi soprattutto qui, che si rivelano le insufficienze sopra rilevate. Infatti, proprio perché ha definitivamente e completamente condannato astrazione e mediazione e ciò che è più importante — non ha compreso che nell'idealismo lo scambio è duplice (non soltanto il soggetto è scambiato con il predicato, ma il soggetto scambiato, l'idea, è piena di cattiva empiria); proprio per questo Feuerbach non riesce a vedere che nella stessa rappresentazione e nella fantasia c'è, seppur mistificato (perché non è mediato), il concreto intuito. Gli accade così, nell'ansia di ritrovare o meglio di trovare l'intuizione sensibile-concreta, di realizzare l'unità essere-essenza, pensiero-essere, soggetto-oggetto non come *unità funzionale di eterogenei*, ma come identità oggettivo-metafisica: « La realtà dell'uomo dipende esclusivamente dalla realtà del suo oggetto. Se tu non *hai* nulla, non *sei* nulla » — così si conclude il paragrafo. E ancora, prima, nel § 27: « L'essere è l'affermazione dell'essenza di una cosa. *Il mio essere è ciò che è la mia essenza*. Il pesce è nell'acqua; ma da questo essere non si può separare la sua essenza »⁶¹.

60. Cfr. *op. cit.*, p. 127; § 43.

61. Cfr. *op. cit.*, p. 109; § 27. Feuerbach continua: « Soltanto nell'uomo essere ed essenza vengono separati; ma solo in casi eccezionali e disgraziati: accade allora che non si possieda l'essenza anche quando si possieda l'essere, ma proprio a causa di questa scissione non si è veramente, voglio dire con l'anima, dove si è di fatto, voglio dire col corpo. Soltanto dove c'è il tuo cuore, *ci sei anche tu* ». A questo proposito coglie nel segno A. MAZZONE, *art. cit.*, p. 532: « Qui l'intuizione imme-

Una indagine, anche se necessariamente rapida e schematica, delle soluzioni offerte al problema dei gradi della conoscenza, intuizione-rappresentazione-concetto, da Kant, Hegel e Feurbach può fornirci utili dati alla comprensione di questo problema⁶².

Vediamo innanzi tutto come Hegel espone e critica insieme Kant: « ...ora importa vedere qual sia il rapporto in cui il concetto vien *pensato* rispetto ad esse [forme dell'intuizione e rappresentazione]. Tanto nell'ordinaria rappresentazione psicologica, quanto anche nella filosofia trascendentale kantiana, questo rapporto si piglia nel senso che la *materia* empirica, il molteplice dell'intuizione e della rappresentazione, esista anzitutto *per sé*, e che poi l'intelletto vi *si accosti*, vi porti l'*unità*, e per mezzo dell'*astrazione* elevi quella materia nella forma dell'*universalità*. In questo modo l'intelletto è una *forma* per sé vuota che da una parte acquista realtà solo per mezzo di quel contenuto *dato*, dall'altra *astrae* da esso, vale a dire lo tralascia come inutile per il concetto. Nell'una e nell'altra attività il concetto non è

diata dell'uomo come essere naturale contraddice apertamente alla proposizione che l'essenza umana si realizza nel rapporto dell'io col tu, e lo abbassa da un significato logico ad uno sentimentale». Si delinea cioè come a questo punto il fallimento feurbachiano nella radicalizzazione dello strumento di analisi (lo scambio soggetto-predicato) e nell'indicazione di una nuova metodologia coinvolga anche le istanze più positive: dell'astrazione hegeliana riesce a cogliere solo il lato formale (MAZZONE, *art. cit.*, p. 530: « in realtà Feuerbach critica il *principio* logico della speculazione, e da ciò deduce l'esigenza del contenuto; ma questo mira ad attingere nuovamente come immediato, mediante il semplice rovesciamento della sua trasvalutazione speculativa »); dall'unità del cuore e dell'intelletto, dal rapporto io-tu come realizzazione della conoscenza e dell'essenza umana (§§ 57 e 59), « più alto punto di costruzione dialettica toccato da Feuerbach riguardo al problema della soggettività e della mediazione teoretica » (MAZZONE, *art. cit.*, p. 532), scade al piano naturalistico, sentimentale dei passi citati sopra. Si tenga anche conto del pericolo di cadere, sul piano morale e politico, in un utilitarismo materialistico, in contrasto con la proclamata intersoggettività; pericolo presente nell'affermazione dell'identità avere-essere.

62. Mi pare indiscutibile che, nel § 43 di cui stiamo discutendo, Feuerbach abbia come punti di riferimento riguardo a questo problema la trattazione di Kant e di Hegel, ciò che è perfettamente naturale, data la formazione e l'ambiente di Feuerbach e l'importanza oggettiva di quelle trattazioni. Un altro aspetto ancora rende interessante questo excursus: Marx riprenderà, nel § 3 della « Introduzione » (1857), *Il metodo dell'economia politica*, questa problematica ed anche lì il riferimento a Kant ed Hegel pare innegabile.

Su tutta questa parte, cfr. L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, cit., pp. XLVII-LXVII.

l'indipendente, non è l'essenziale e il vero di quella materia preesistente, la quale è anzi in sé e per sé la realtà, che non si lascia cavar fuori dal concetto »⁶³. E più avanti: « Che se ora la materia data dell'intuizione e il molteplice della rappresentazione si pigliano come il reale per contrapposto al pensato e al concetto, cotesta è una maniera di vedere che non solo bisogna aver dismessa per poter filosofare, ma il cui abbandono è già presupposto dalla religione. Qual bisogno vi può essere della religione e qual senso può essa avere, finché si tenga ancora come verità la fuggevole e superficiale apparenza del sensibile e del singolo? La filosofia poi fa vedere *concettualmente* che cosa sia da pensare della realtà dell'essere sensibile, e premette quei gradi del sentimento e dell'intuizione, della coscienza sensibile ecc. all'intelletto, in quanto che nel divenire di questo essi sono bensì le sue condizioni, ma soltanto nel senso che il concetto sorge *dalla lor dialettica e nullità* come lor ragion d'essere, e non già nel senso che sia condizionato dalla *lor realtà*. Il pensare astrattivo non si deve quindi riguardare come un semplice scartare la materia sensibile, la quale non soffrirebbe con ciò alcun pregiudizio nella sua realtà, ma è anzi il togliere e il ridurre quella materia, come semplice *fenomeno*, all'essenziale, essenziale che si manifesta nel concetto... Un errore capitale che regna qui è di credere che il principio *naturale* sia il *cominciamento*, da cui si prendon le mosse nello sviluppo *naturale* o nella *storia* dell'individuo che si sta formando, sia il *vero* e quello che nel *concetto* è il *primo*. L'intuizione o l'essere son bensì secondo la natura il primo ovvero la condizione per il concetto, ma non per questo sono l'in sé e per sé incondizionato; nel concetto si toglie anzi la realtà loro, e con ciò insieme quell'apparenza che avevano come di un reale condizionante. Quando si ha di mira non la *verità*, ma soltanto la *storia* ... ci si può fermare alla narrazione che noi cominciamo con sentimenti e intuizioni e che l'intelletto dal molteplice di quelli cava una universalità ossia un astratto, ed ha allora naturalmente bisogno a questo scopo di quella base... Ma la filosofia non ha da essere una narrazione di ciò che accade, sibbene una conoscenza di ciò

63. Cfr. G. G. F. HEGEL, *La scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, Bari 1925, vol. III, p. 23.

che in quello vi ha di *vero*, e in base al *vero* dev'essa poi comprendere ciò che nella narrazione appare come un molteplice accadere »⁶⁴.

Riassumendo, ci troviamo di fronte a tre posizioni diverse riguardo al problema dei gradi di conoscenza e quindi degli stessi rapporti tra pensiero e materia, tra sintesi ed analisi, tra deduzione ed induzione.

Da un lato, Kant fonda una concezione *positiva* del sensibile considerando la materia come per sé stante, indipendente dal pensiero e nello stesso tempo intravede il problema della complementarità del pensiero ad essa materia: proprio questo gli consente di elaborare una teoria della formazione del concetto che abbia i caratteri di una metodologia critica, scientifica. Il limite kantiano sta anzi proprio nell'aver esasperato la distinzione essere-pensiero fino a tramutarla in un vero e proprio dualismo; ma ciò non è certamente avvenuto — come vorrebbe invece Hegel e tutta la successiva interpretazione idealistica di Kant — perché il residuo materialistico avrebbe provocato la dualità tra la « cosa in sé », che appunto di quel materialismo sarebbe l'espressione, e il fenomeno, genuina espressione invece del soggettivismo idealistico⁶⁵. Semmai, al contrario, l'accento posto sull'intelletto risulta determinante nella sintesi e fa cadere Kant nel formalismo; di qui il succitato dualismo, sicché il fondamentale avvertimento espresso contro Leibniz, che « la sensibilità è qualcosa di *molto positivo* e un'*aggiunta indispensabile* all'intelletto per darci una conoscenza »⁶⁶, va anch'esso almeno in parte contraddetto.

64. Cfr. *op. cit.*, pp. 24-25. A commento scrive L. COLLETTI, *op. cit.*, p. XXXI: « e il vero [in Hegel] è appunto che quella che pare un'ascesa dal sensibile al concetto è in realtà una discesa da questo, che ciò che pare induzione è deduzione, che l'analisi è sintesi ».

65. « Quando ammette che alle nostre rappresentazioni corrisponde qualcosa fuori di noi, una certa cosa in sé, Kant è materialista. Quando dichiara questa cosa in sé inconoscibile, trascendente — nell'al di là — Kant si comporta come idealista ». Cfr. V. I. LENIN, *Materialismo ed empiriocriticismo*, in *Opere*, vol. 14, Roma 1963, pp. 194-195. Il passo è citato anche in G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, II ed. Messina-Firenze 1956, p. 24; questa di Della Volpe è un'opera di enorme importanza per le prospettive che ha dischiuso negli studi di tali problemi; si veda per quanto stiamo trattando ora, la valutazione della polemica antileibniziana sostenuta da Kant, il cap. I.

66. Cfr. nota al § 7 dell'*Antropologia prammatica*, tr. it. di G. Vidari, Torino 1921, p. 24.

Hegel, da parte sua, afferma contro il dualismo kantiano, l'unità di pensiero ed essere: non c'è una separazione tra i due elementi, anzi sono intimamente uniti, relazionati, poiché il pensiero stesso appartiene alla realtà, come la coscienza appartiene al mondo. Ed è proprio qui il positivo di Hegel rispetto a Kant, il suo grande tributo storico, perché questo comporta un'apertura alla storia, la possibilità appunto che la coscienza possa cogliere il mondo in quanto ricade essa stessa all'interno dell'unità coscienza-mondo. Ma troppo grave è il prezzo pagato per questo progresso! Infatti a veder bene, è vero che in Hegel si stabilisce una relazione tra pensiero ed essere, tra coscienza e mondo, ma questa relazione, questa unità non è più un'unità di eterogenei, come per Kant (contro Leibniz dice nella *Critica della ragion pura*: « Anziché cercare nell'intelletto e nella sensibilità *due fonti totalmente diverse di rappresentazioni* [corsivo mio, V. D.] — fonti, tuttavia, che soltanto *nella loro connessione* possono fornire giudizi oggettivamente validi sulle cose »⁶⁷): il senso non vale per sé, ma in quanto manifestazione di « altro », dell'intelletto, del pensiero appunto, sicché per l'unità si perde la molteplicità, la « ratio essendi » ricade all'interno della « ratio cognoscendi »; il processo *al* conoscere è assorbito dentro il processo *del* conoscere⁶⁸. Perciò, in Hegel,

67. Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Colli, Torino 1957, p. 342.

68. Si palesa qui anche il debito contratto da Hegel nei confronti della tradizione platonico-cristiana ed ha ragione, da questo punto di vista, Feuerbach nel dire che « Hegel non è affatto l'«Aristotele tedesco o cristiano», ma è «il Proclo tedesco» » (cfr. *Principi*, cit., p. 114; § 29). Del resto, questo debito è visibile anche nella difesa della prova ontologica dell'esistenza di Dio contro l'argomento kantiano dei cento talleri (per questa difesa, cfr. *Enciclopedia* § 51, tr. it. di B. Croce, Bari 1967, vol. I, pp. 58-59; dove, tra l'altro, viene definita « «triviale» l'osservazione della *Critica*, che il pensiero e l'essere sono cose diverse»). Feuerbach, perfettamente in linea con la propria posizione aristotelico-kantiana, così si esprime al riguardo (cfr. *Principi*, cit., p. 106; § 25): « Per quanto disprezzato da Hegel l'esempio dei cento talleri immaginari e dei cento talleri reali, scelto da Kant a proposito della prova ontologica, per dimostrare la distinzione tra il pensiero e l'essere, è un esempio essenzialmente giustissimo. E invero: i talleri immaginari io li ho soltanto nella *testa*, quelli reali li ho in *mano*; quelli sono soltanto *per me*, questi sono anche *per gli altri*; e possono essere sentiti e veduti: ora, è un fatto che esiste soltanto ciò che è nello stesso tempo per me e per gli altri, quello su cui io e gli altri possiamo accordarci, quello che non è soltanto mio, ma *di tutti* » (questo § 25 è uno dei punti più felici di Feuerbach per quanto riguarda il problema della mediazione teoretica, vedi dietro, nota 61). Un altro kantiano, il

la stessa esigenza, estremamente positiva di per sé, della mediazione, di trovare cioè una relazione tra l'unità e la molteplicità, è soddisfatta solo ponendo la sostanza anche come soggetto (come egli stesso dice nella *Fenomenologia*), assolutizzando il soggetto e ponendo il molteplice solo come predicato, manifestazione di esso soggetto; il che vuole dire, in ultima analisi, che *di fatto* quella esigenza non solo non è soddisfatta, ma che anche come esigenza è falsa, essendo già risolta dall'inizio.

Feuerbach, dal canto suo, comprende bene che né la soluzione kantiana, dualistica, né quella hegeliana, fundamentalmente monistica, risolvono il problema del rapporto pensiero-essere. Riesce pure a vedere, contro Hegel, che « il pensiero non procede *in linea retta*, cioè *sulla linea della identità con sé stesso, ma viene interrotto nel suo cammino dall'intuizione sensibile*. Soltanto il pensiero che *si determina e si rettifica* mediante l'*intuizione sensibile* è pensiero *reale e oggettivo*, è il pensiero della *verità oggettiva* »⁶⁹. Senonché, proprio per avere esasperato la polemica antihegeliana — la polemica contro la falsa (perché formale⁷⁰) mediazione hegeliana diventa la polemica contro *la* mediazione, così come la battaglia contro l'identità, nel pen-

PRANTL nella *Storia della logica in Occidente*, vol. II, parte prima del 1861 (cfr. tr. it. di L. Limentani, Firenze 1937, p. 153) ha ripreso in termini duri la polemica contro Hegel: « Che in generale l'assunto di voler dimostrare la esistenza obbiettiva di Dio sia una pazzia (perciò anche lo Hegel, proprio solamente nella sua qualità di neoplatonico ha ripreso per suo conto l'argomento ontologico), è cosa ammessa da chiunque non sia filosoficamente già prevenuto... ».

Per il CROCE invece (cfr. *Logica come scienza del concetto puro*, Bari 1967, p. 72): « se il concetto di Dio è, Dio è. Al concetto, che è il perfettissimo, non può mancare la perfezione dell'esistenza senza che esso manchi *a sé medesimo*. ... Certamente, la definizione è tautologica; ma di una tautologia sublime... ». A giusta ragione L. COLLETTI (cfr. *Il materialismo storico e la scienza*, in *Società*, n. 5, ott. 1955, p. 808) commenta: « Pare S. Anselmo! ».

69. Cfr. *Principi*, cit., p. 132; § 48.

70. È questo un punto di estrema importanza, sul quale bisogna insistere se si vuole comprendere l'effettiva differenza tra la critica ad Hegel di Feuerbach e Marx: Feuerbach si ferma, come ho già avuto occasione di notare più volte, all'aspetto formale dell'astrazione hegeliana, col risultato di illudersi che soltanto rovesciando i termini di quell'astrazione, ma sempre rimanendo sul terreno gnoseologico, « ideologico », si possa ristabilire un rapporto corretto. A Marx, invece, vedremo, la comprensione del « duplice scambio » presente nell'hegelismo, consente ben altra soluzione, che va oltre il piano puramente metodologico ed investe quello storico, sociale, proprio perché gli è possibile di fondare una « logica specifica dell'oggetto specifico », di cogliere appunto il nesso scienza-storia.

siero, di soggetto ed oggetto si tramuta nella battaglia *per* l'identità soggetto-oggetto nell'intuizione sensibile — Feuerbach è costretto a disperdere anche la direzione verso un circolo concreto-astratto-concreto, il nesso tra induzione e deduzione, che pure era chiaramente intravvisto nell'affermazione che 'soltanto il pensiero che *si determina e si rettifica* mediante *l'intuizione sensibile* è pensiero *reale e oggettivo*'. La sua soluzione, proprio in antitesi a quella hegeliana, scivola sempre più verso il sensismo, il naturalismo: la « ratio cognoscendi » viene appiattita a « ratio essendi », tutto si risolve nella sensibilità e nella intuizione, mentre l'intelletto viene svalutato. Il dualismo kantiano viene ancora una volta risolto sacrificando uno dei due termini e si tratta di una soluzione quasi altrettanto infeconda perché mentre dischiude una nuova via per la definizione di un metodo scientifico, questa stessa via poi si preclude per l'incapacità di trovare una funzionalità rispetto all'oggetto nel soggetto.

Si può quindi concludere con Mazzone dicendo che « Feuerbach giunto alla soglia del problema della mediazione, alla teoria della prassi scientifica come termine medio tra contenuti e funzioni concettuali, si arresta, perché gli manca l'elemento essenziale per dar corpo e coerenza alle sue intuizioni: una teoria della soggettività, in cui gli opposti dialettici del « pensiero essenziale » e dell'esistenza del pensiero, dell'essere come oggettività e dell'essere come totalità reale della natura (compreso cioè l'uomo), della sensibilità e delle categorie, si organizzino in una effettiva funzionalità »⁷¹.

5. Vediamo ora quale è la critica ad Hegel che va sviluppando invece il giovane Marx, a partire dal '43.

L'opera scritta con ogni probabilità durante il periodo trascorso a Kreuznach, nella primavera-estate del 1843, dal titolo *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, costituisce il primo grosso documento di tale critica, tanto più rilevante se si pensa che ancora nel 1883 Marx si riferirà ad essa come ad un punto di partenza del proprio cammino⁷².

71. Cfr. *art. cit.*, p. 533.

72. L'opera è stata pubblicata soltanto nel 1927 a cura del Ryazanov; ne esiste una traduzione italiana integrale di G. Della Volpe in K. MARX, *Opere filo-*

Sin dall'inizio, dalla critica al § 262 (la parte del manoscritto che ci è rimasta comprende i §§ 261-313), è chiara l'impostazione della critica marxiana. Il paragrafo hegeliano dice: « L'idea reale, che scinde se stessa nelle due sfere ideali del suo concetto, la famiglia e la società civile, come sua *finità*, per essere, muovendo dalla loro idealità, spirito reale, per *sé infinito*... ». Marx commenta, dopo aver « tradotto in prosa » l'espressione hegeliana: « Famiglia e società civile sono intese come *sfere del concetto* dello Stato, come le sfere della sua *finità*, come la sua *finità*. È lo Stato che si *scinde* in esse, che le *presuppone*, e fa questo « per scaturire dalla loro idealità come per *sé infinito*, reale spirito ». « Esso si scinde per ». Esso « assegna *perciò* a queste sfere la materia della sua realtà, *cosicché* questa assegnazione etc. *appare* mediata ». La cosiddetta « idea reale » (lo spirito come spirito infinito reale) è rappresentata come se agisse secondo un principio determinato e per un'intenzione determinata. Essa si

sofiche giovanili, Roma 1963, II edizione, pp. 13-142, dalla quale citerò con la sigla O.F.G. Per i confronti con l'originale mi sono servito del testo critico della MEW, vol. I, pp. 201-336.

Nel Poscritto (1873) alla II edizione tedesca de *Il capitale* (cfr. tr. it. cit., I, pp. 44-45) Marx così si esprime: « Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico, non solo è differente da quello hegeliano, ma è anche direttamente l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto dagli uomini.

Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno ».

Partendo da questo passo ed alla luce della pubblicazione degli inediti giovanili marxiani, come ha notato G. Della Volpe allorché nell'ormai lontano 1946 apriva un lungo e fecondo dibattito su questi temi, viene riproposta la questione della dialettica, che « si può articolare in tre domande costituenti, ci sembra, le istanze fondamentali di una *filologia marxista* aggiornata: 1) che cosa intende Marx per dialettica « mistificata »? 2) che senso e limiti ha il *koketterien*, il « civettare », di Marx, con la dialettica hegeliana, dopo averne criticato il lato « mistificatorio »? 3) che cosa si ha da intendere per quel « nucleo razionale » della dialettica, che resta dopo averne sgombrato la scorza mistica e mistificatoria, e che la costituisce « critica e rivoluzionaria » per eccellenza »? Cfr. *Marx ed il segreto di Hegel* — ora in « Umanesimo positivo ed emancipazione marxista », Milano 1964, p. 18 — Della Volpe ha seguito questo programma, coadiuvato poi dalla scuola che intorno a lui si era creata; il suo punto di arrivo sulla questione deve essere considerato l'intervento al convegno « Morale e società », la cui ultima definitiva redazione si trova in *Critica dell'ideologia contemporanea*, Roma 1967, pp. 13-40.

scinde in sfere finite e lo fa « per ritornare in sé, per esser per sé »: lo fa precisamente in modo che ciò è proprio come è in realtà.

È a questo punto che si manifesta molto chiaramente il misticismo logico, panteistico ». Questo « misticismo logico, panteistico » consiste — prosegue Marx — nel processo per cui un « *rapporto reale* è enunciato dalla speculazione come una *manifestazione*, un *fenomeno* », « la realtà non è espressa come se stessa, ma come una realtà diversa. L'empiria volgare ha come legge non il suo proprio spirito, ma uno estraneo ». Fino a questo punto, la critica marxiana ci si presenta come una radicalizzazione della critica feuerbachiana dello scambio soggetto-predicato. Infatti la conclusione è, proprio come per Feuerbach, che « l'idea è ridotta a soggetto e le distinzioni e la loro realtà sono intese come il suo sviluppo e risultato ». Ma Marx va oltre indagando nelle pieghe di questo processo e soprattutto esaminando cosa si nasconde dietro questo soggetto, l'idea, che per Feuerbach era soltanto vuoto, astratto: « e per contro — prosegue — l'idea reale ha come sua esistenza non una realtà sviluppatasi da essa idea, ma bensì la volgare empiria ».

In altri termini, mentre nella realtà famiglia e società civile sono i presupposti dello Stato, nella speculazione avviene il contrario, « la idea è trasformata in soggetto » ed « i soggetti reali, la società civile, la famiglia... diventano dei momenti obiettivi dell'idea, *irreali*, allegorici [anderes bedeutenden] », ed in ciò consiste il primo scambio, il « rovesciamento dell'empiria in speculazione »: il finito non vale in quanto finito, bensì viene immediatamente considerato come manifestazione dell'infinito. Per questo primo scambio l'idea, il pensiero, è assunto come l'assoluto reale, dunque il pensiero è ipostatizzato, ridotto a sostanza, a soggetto, di cui ogni finito non è che « allegoria », « manifestazione », « fenomeno », e perciò il rapporto reale non è che « *manifestazione di una mediazione* che l'idea reale intraprende seco stessa, e che succede dietro il sipario ». Da questo punto di vista, l'esigenza più positiva, all'interno dell'idealismo, del pensiero hegeliano, quella della distinzione (anche se per Hegel l'unità ha un valore schiacciante) tra pensiero ed essere, tra infinito e finito, l'esigenza cioè della mediazione, che lo differenzia da Schelling ed anche da Spinoza, viene (in) soddisfatta soltanto dando come presup-

posta l'unità, l'infinito. Ciò in tanto è possibile, in quanto Hegel ha ipostatizzato le categorie logiche, trasformandole in categorie logico-metafisiche, sicché « la differenza risiede non nel contenuto, ma nel modo di considerare ossia nel *modo di dire*. È una storia duplice, esoterica ed essoterica. Il contenuto risiede nella parte essoterica. L'interesse della parte esoterica è sempre quello di ritrovare nello Stato la storia del concetto logico. Ma appartiene al lato essoterico che avanzi lo sviluppo propriamente »⁷³. È proprio per questo motivo che « ciò che solo importa a Hegel è di trovare per le singole determinazioni concrete, le corrispondenti determinazioni astratte »⁷⁴, dunque le categorie logico-astratte sono ridotte a soggetto. « Il concreto contenuto, la determinazione reale — aggiunge Marx nella critica del § 270 — appare come formale; la determinazione reale, del tutto astratta, appare come il contenuto concreto. L'essenza delle determinazioni statali non è già di poter essere considerate delle considerazioni statali, ma di poter essere considerate, nella loro forma più astratta, come determinazioni logico-metafisiche. Non la filosofia del diritto, ma la logica è ciò che veramente interessa. Non che il pensiero prenda corpo nelle determinazioni politiche, ma bensì che le esistenti determinazioni politiche si volatilizzino in astratti pensieri, questo è il lavoro filosofico. Ciò ch'è il momento filosofico non è la logica della cosa, ma la cosa della logica. La logica non serve a provare lo Stato, ma lo Stato serve a provare la logica... Omettendo le determinazioni concrete, che potrebbero altrettanto bene esser scambiate, per un'altra sfera, ad esempio la fisica, con altre determinazioni concrete, e che sono dunque inessenziali, abbiamo davanti un *capitolo della logica*... Così l'intera filosofia del diritto è soltanto una parentesi della logica »⁷⁵. Ma se questo è ciò che accade dal lato esoterico, dal lato del *modo di dire* — e non si può fare qui a meno di pensare alla critica di Feuerbach all'identificazione hegeliana di espressione della filosofia e della filosofia stessa, di logica e metafisica — « appartiene al lato essoterico [al lato cioè del contenuto, di quella volgare empiria che si voleva escludere dal punto di partenza, dall'Idea] che avanzi lo sviluppo

73. Cfr. O.F.G., cit., pp. 17-19.

74. Cfr. O.F.G., cit., p. 20.

75. Cfr. O.F.G., cit., pp. 27-28.

propriamente ». Così, Hegel nel § 269 arriva alla determinazione della costituzione politica come organismo dello Stato⁷⁶: « Il sentimento [politico] prende il suo contenuto particolarmente determinato dai differenti lati dell'*organismo* dello Stato. Questo *organismo* è lo sviluppo dell'idea nelle sue distinzioni e nella loro *realtà* oggettiva. Questi lati distinti sono *così i diversi poteri* e i compiti e le attività loro, per cui l'universale si produce continuamente, e invero, essendo essi determinati dalla *natura del concetto*, esso si produce in modo *necessario*, e, poiché esso è parimenti presupposto alla sua produzione, si *conserva*: e questo organismo è la *costituzione politica* ». « È veramente un grande progresso — commenta Marx — considerare lo Stato politico come un organismo, considerare in conseguenza la diversità dei poteri non più come una distinzione inorganica, ma bensì vivente e razionale. Ma come Hegel presenta questa scoperta? » E risponde all'interrogativo denunciando in primo luogo l'ipostasi, l'inversione [Umkehrung] di soggetto e predicato — « l'idea è fatta soggetto, e le distinzioni e la loro realtà sono intese come il suo sviluppo e risultato » — per cui Hegel arriva a « determinazioni generali » (nel caso particolare, il problema *specifico* dell'organismo statale è ricondotto a quello dell'organismo generale-generico), che non sono in grado di fornirci delle determinazioni specifiche; ed a partire da queste determinazioni generali non può che ricavare delle pure tautologie, come quella riguardante il rapporto di connessione dei diversi lati di un organismo oppure quella per cui « questo organismo è lo sviluppo dell'idea nelle sue distinzioni e nella loro realtà oggettiva ». « Con ciò — spiega Marx — Hegel non ha fatto un passo oltre il concetto generale dell'«idea» e tutt'al più dell'«organismo» in genere ». Ma questo non è sufficiente a spiegare il procedimento hegeliano; infatti — si chiede Marx — « che cosa giustifica dunque la sua frase finale: che « quest'organismo è la costituzione politica »? Perché non invece: « quest'organismo è il sistema solare »? « Perché Hegel ha determinato — risponde Marx denunciando così il secondo scambio (della speculazione in empiria) ed andando così oltre Feuerbach — più tardi « i diversi lati dello Stato » come « i diversi poteri ». Ma la frase « i differenti

76. Per il paragrafo hegeliano ed il commento, cfr. O.F.G., cit. pp. 21-25.

lati dello Stato sono i diversi poteri » è una verità empirica, non può essere spacciata per una scoperta filosofica, non è in alcun modo apparsa come risultato di uno sviluppo [logico] precedente. Bensì determinando l'organismo come lo « sviluppo *dell'idea* », parlando delle distinzioni *della* idea, e interpolando poi il concreto: « i diversi poteri », si introduce l'apparenza di aver sviluppato un contenuto *determinato* ». In effetti il risultato cui tende Hegel « è la determinazione dell'organismo in quanto *costituzione politica*. Ma non c'è ponte *attraverso cui si pervenga dall'idea generale di organismo all'idea determinata di organismo statale o costituzione politica*, e per l'eternità non si potrà gettare tale ponte ». Ecco dunque il secondo scambio: dopo aver ipostatizzato l'Idea, il razionale, riducendolo a soggetto, e aver preteso di trascendere il finito, il sensibile, la materia, riducendolo a predicato di essa Idea, per spiegare poi un oggetto determinato, Hegel (ma come lui ogni pensiero aprioristico⁷⁷: vedremo che sarà così anche per l'economia politica) è costretto a sussumere come contenuto di quell'Idea proprio quel finito che voleva scartare; non solo, ma si tratta di una « cattiva empiria », perché restaurata surrettiziamente e perciò acriticamente, senza mediazione, senza controllo razionale⁷⁸. Indicando in questo duplice scambio il « mistero della filosofia del diritto e della filosofia hegeliana in generale », Marx così concludeva il commento al § 262: « La realtà empirica apparirà, dunque, tale quale è: essa è anche enunciata come razionale, ma non è razionale per

77. Già in lavori precedenti, connessi alla tesi di laurea, Marx aveva preso di mira in più di un passo l'apriorismo idealistico. Talora era andato oltre, giungendo ad intuire che cosa nascondeva questo apriorismo, come in questo brano dei lavori preparatori per una *Storia della filosofia epicurea, stoica e scettica* (1838-41), dove, a proposito del *Timeo* platonico che non si contenta dell'interpretazione negativa dell'Assoluto, ma « passa all'interpretazione positiva dell'Assoluto, e la sua forma essenziale, fondata in lei stessa, è il mito e la allegoria », Marx dice: « Dove da un lato si trova l'Assoluto, dall'altro la determinata realtà positiva, e tuttavia si deve conservare il Positivo, là esso diventa il prisma attraverso il quale risplende la luce assoluta, là la luce assoluta si infrange in un favoloso giuoco di colori, e *la cosa finita, positiva, indica qualche cosa di diverso da se stesso*, ha in sé un'anima alla quale questa metamorfosi riesce meravigliosa: tutto il mondo si è fatto un mondo di miti, ogni figura è un'enigma ». Cfr. K. MARX, *Scritti politici giovanili*, tr. it. di L. Firpo, Torino 1950, p. 512 (il corsivo è mio, V.D.).

78. Cfr. O.F.G., cit., p. 22: « Essi, i soggetti reali, sono e restano delle determinazioni inconcepite, perché non concepite nella loro specifica essenza ».

sua propria razionalità, bensì perché il fatto empirico ha, nella sua empirica esistenza, un significato altro da sé stesso. Il fatto, da cui si parte, non è inteso come tale, ma come risultato mistico.

Ciò ch'è reale diventa fenomeno, ma l'idea non ha per contenuto altro che questo fenomeno ».

Nel primo scambio, abbiamo l'ipostasi dell'Idea, quello che nella realtà è il predicato, il genere, viene posto come soggetto, mentre la specie, il particolare viene considerato come predicato, abbiamo perciò un « idealismo acritico ». Ma per un pensiero, come quello hegeliano (è proprio qui anzi la sua grandezza), che si ponga il problema della relazione tra pensiero ed essere, tra coscienza e mondo, c'è appunto l'esigenza di gettare un ponte tra la determinazione astratta, l'idea generale, e l'oggetto particolare, il finito. Senonché tale ponte non può essere gettato che solo illusoriamente, restaurando surrettiziamente, « del tutto sotto mano » come dice Marx, i contenuti empirici che l'idealismo del primo scambio rifiutava; e così, paradossalmente, quell'idealismo si rovescia in un positivismo ugualmente acritico, il movimento dell'idea avviene « proprio come è in realtà ». Mentre da un lato la costituzione « è razionale in quanto i suoi momenti possono essere dissolti in quelli logico- astratti » e « Il pensiero non si regola secondo la natura dello Stato, bensì lo Stato secondo un pensiero predisposto »⁷⁹, dall'altro lato « la maggior parte dei paragrafi potrebbero stare, parola per parola, nel codice civile prussiano »⁸⁰, Hegel è il filo-

79. Cfr. O.F.G., cit., p. 29.

80. Cfr. O.F.G., cit., p. 57. È questo un punto di estrema importanza, perché differenzia nettamente la critica marxiana dalla "Sinistra," ed anche da Feuerbach (cfr. §§ 2 e 3 di questo lavoro). Inoltre, va tenuto presente che è ancor oggi in voga una tesi come quella di E. WEIL (cfr. *Hegel e lo Stato*, in « *Filosofia e politica* », tr. it. di L. Morra, Firenze 1965) secondo cui la filosofia del diritto di Hegel non avrebbe niente da spartire con lo Stato prussiano.

Più vicina all'interpretazione « sinistro-hegeliana » è invece la tesi di H. MARCUSE (cfr. *Ragione e rivoluzione*, tr. it. di A. Izzo, Bologna 1966, p. 247): « Il vero torto di Hegel è ben più profondo di quello che consiste nella sua apologia della monarchia prussiana. Egli non è colpevole di servilismo ma di tradimento nei confronti delle sue più alte idee filosofiche ».

Fonte di questi errori interpretativi è appunto la mancata comprensione del nesso tra la critica marxiana dell'apriorismo della speculazione hegeliana in genere e la critica della filosofia del diritto; sul piano metodologico, ciò comporta l'incomprensione del rapporto di funzionalità di pensiero ed essere, di scienza e vita. Perciò Marcuse, il filosofo del « negativo » e della « contestazione globale » finisce col ricadere in una posizione analoga a quella di Hegel: mentre « rivela una

sofo del « ciò che è »⁸¹. Marx fornisce ancora molti altri esempi di questa assunzione viziosa, da parte di Hegel, del materiale empirico, che resta inspiegato, indigerito: è il caso della nascita del monarca⁸², il caso della deduzione della burocrazia dalla co-

sensibilità assai... larga ai fatti della presente civiltà borghese americana ed americanizzata », come ha notato G. DELLA VOLPE a proposito de *L'uomo a una dimensione* (cfr. *Critica dell'ideologia contemporanea*, cit., p. 69), non riesce poi a fornire che prospettive utopistiche, finendo così col dare, senza volerlo ... « il suo contributo alla "ideologia della società industriale avanzata" super borghese » (*ibidem*, p. 72).

81. Tanto per riportare uno solo, ma estremamente significativo, dei tanti esempi di un'analoga critica svolta da Marx, si veda, a proposito del modo di trattare la « produzione » degli economisti classici, il seguente passo dell'*Introduzione alla critica dell'economia politica* del '57 (tr. it. cit., p. 15): « La produzione deve piuttosto — si veda ad esempio Mill — essere rappresentata, a differenza della distribuzione ecc..., come inquadrata in leggi di natura eterne e indipendenti dalla storia, nella quale occasione rapporti *borghesi* vengono interpolati del tutto sottomano come inviolabili leggi di natura della società *in abstracto* ». Dove è chiaro come la scoperta del secondo scambio comporti una visione del rapporto scienza-storia, che va molto al di là, anche nella polemica anti-giusnaturalistica della tradizionale posizione « storicistica », posizione ancora tutta idealistica nella misura in cui all'evoluzionismo, alla continuità storica viene sacrificata la specificità dell'oggetto d'indagine.

La tematica althusseriana, se per un verso è felicemente orientata in polemica verso questo tipo di storicismo filo-hegeliano — ciò che faceva salutare con soddisfazione le sue posizioni, nel 1963, da Della Volpe (cfr. prefazione a *Umanesimo positivo ed emancipazione marxista*, cit.) — dall'altro non coglie l'importanza della critica marxiana del duplice scambio (non a caso la *Critica* del '43 è tra i testi meno richiamati, sia nel *Per Marx* che in *Leggere il Capitale*). Perciò, è potuto passare dalla ortodossia « diamat », rimproveratagli da MERLEAU-PONTY ne *Le avventure della dialettica* (tr. it. di A. Bonomi che comprende pure *Umanesimo e terrore*, Milano 1965, p. 446) alle attuali posizioni « strutturaliste »; per lo stesso motivo può inserire Colletti nel filone dello « storicismo »; su ciò si veda avanti, nota 97.

82. Cfr. il commento al § 280 hegeliano (O.F.G., cit., pp. 44-47), in cui dalla « volontà dello Stato » viene dedotta l'immediata individualità (e la sua determinazione *naturale*) del monarca. « Hegel — dice Marx — non ha dimostrato che ciò che parla da sé: che la soggettività *esiste* soltanto come un individuo *corporeo*, e che, s'intende, all'individuo corporeo si appartiene la *nascita naturale* ... Alla cima dello Stato deciderebbe dunque, in luogo della ragione, la mera *physis* ... Hegel ha dimostrato che il monarca deve nascere, di che nessuno dubita, ma non ha dimostrato che è la nascita che fa il monarca ». Nella nota hegeliana: « Questo passaggio dal concetto della pura autodeterminazione all'immediatezza dell'essere e quindi alla naturalità è di natura puramente speculativa; la sua conoscenza appartiene dunque alla logica filosofica », Hegel si abbandona, — continua Marx — « al piacere di aver dimostrato l'irrazionale come assolutamente razionale ». « Certo, — commenta Marx — il puro speculativo non è che dalla *pura* autodeterminazione, da un'astrazione, si salti nella *pura* naturalità (l'accidente della nascita), nel-

scienza pubblica⁸³, e tutti gli altri numerosi casi in cui al più « puro spiritualismo » fa da pendant il più « crasso materialismo ». Il procedimento è sempre lo stesso: a proposito del potere ministeriale (§ 284) ad esempio, Hegel non fa altro che descriverci « empiricamente » quello che è stabilito negli Stati costituzionali, aggiungendovi soltanto, come elemento filosofico, di « fare di questo “fatto empirico”, l'essere [Existenz] il predicato del “momento della particolarità nel potere sovrano” ». « L'elemento speculativo è dunque molto scarso. All'incontro lo sviluppo dipende in particolare da motivi del tutto empirici, cioè motivi empirici molto astratti, molto cattivi... La dimostrazione di Hegel è concludente, se si parte dai presupposti costituzionali; ma Hegel non ha dimostrato questi presupposti con l'analisi di essi nella loro rappresentazione fondamentale. In questa confusione risiede tutta la acrisia della filosofia hegeliana del diritto »⁸⁴.

Non è difficile, giunti a questo punto, vedere come Marx rivolga ad Hegel una critica, per quanto concerne l'astrazione, che va oltre Feuerbach e che, pur partendo dall'utilizzazione di uno strumento tipicamente feuerbachiano, la critica dello scambio soggetto-predicato, ne trae poi le conseguenze più radicali fino a differenziarsi sostanzialmen-

l'altro estremo, car les extrêmes se touchent. Lo speculativo consiste in ciò: che è presunto un « passaggio del concetto » e che si spaccia l'assoluta contraddizione come identità, la massima inconseguenza come conseguenza.

Si può considerer una confessione positiva di Hegel che col monarca ereditario, al posto della ragione autodeterminantesi, l'astratta determinazione naturale si presenta non per quel che essa è, cioè determinazione naturale, ma come suprema determinazione dello Stato, e che questo è il punto *positivo* in cui la monarchia non può più salvare l'apparenza di essere l'organizzazione della volontà nazionale ».

83. Cfr. commento al § 301 (O.F.G., pp. 73-80): « ... È caratteristico che Hegel, che ha tanto grande rispetto per lo spirito dello Stato, lo spirito etico e la coscienza dello Stato, lo disprezzi espressamente allorché esso spirito gli si presenti in forma reale, empirica.

È questo l'enigma del misticismo. La stessa astrazione fantastica, che ritrova la *coscienza dello Stato* nell'inadeguata forma della *burocrazia*, di una gerarchia del sapere, e che acriticamente prende questa inadeguata esistenza per reale esistenza *pienamente valida*, la stessa mistica astrazione concede imperturbabile che lo spirito reale, *empirico* dello Stato, la *coscienza pubblica*, sia un mero pot-pourri di “pensieri e vedute di molti”. Come essa sostituisce alla burocrazia un ente estraneo, così lascia al vero ente l'inadeguata forma del fenomeno. Hegel idealizza la burocrazia e empiricizza la coscienza pubblica. Hegel può trattare la coscienza reale bene à part, appunto perché ha trattato la coscienza à part come coscienza pubblica ».

84. Cfr. O.F.G., cit., pp. 48-49.

te, nelle conclusioni, dallo stesso Feuerbach. Infatti, laddove Feuerbach, proprio per aver ravvisato nel procedimento hegeliano soltanto uno scambio, cioè soltanto l'ipostasi dell'Idea e per aver denunciato il vuoto di soggetto in questo processo di astrazione, aveva concluso che bisognava scartare ogni processo di astrazione come mistificante e che occorreva piuttosto procedere, all'inverso, dalla rappresentazione all'intuizione; Marx invece, scoprendo che quel soggetto, l'Idea che anche per lui è il frutto di un'ipostasi, non è vuoto, bensì pieno di un contenuto per di più non mediato, di una empiria cattiva, non mediata, indigerita, enuncia anche un tipo di astrazione che corregga gli errori di quella hegeliana e si presenti come il rovesciamento di essa. Marx, in altri termini, non vede nell'astrazione tout court la causa dell'ipostatizzazione compiuta da Hegel, come era stato invece per Feuerbach, ma accusa l'astrazione hegeliana di essere non scientifica, non concreta, indeterminata, ricavandone da parte sua una astrazione *scientifica, concreta, determinata*. Si veda ad esempio questo chiarissimo brano del commento marxiano al § 304 hegeliano: « L'errore principale di Hegel consiste in ciò: ch'egli assume la *contraddizione del fenomeno* come *unità nell'essenza, nell'idea*, laddove essa contraddizione ha la sua ragione in qualcosa di più profondo, cioè in una *sostanziale contraddizione*...

La critica volgare cade in opposto, *dogmatico* errore. Così essa critica, ad esempio la costituzione: attira l'attenzione sull'antitesi dei poteri etc., trova dunque delle contraddizioni. Questo è ancora della critica dogmatica, che *lotta* col suo oggetto, all'incirca come una volta si eliminava il dogma della Santa Trinità per la contraddizione di uno e tre. La vera critica, invece, mostra l'intima genesi della Santa Trinità nel cervello umano. Descrive il suo atto di nascita. Così la critica veramente filosofica dell'odierna costituzione dello Stato non indica soltanto le sussistenti contraddizioni, ma le *spiega*, ne comprende la genesi, la necessità. Le prende nel suo *peculiare* significato. Ma questo *comprendere* non consiste, come Hegel crede, nel riconoscere ovunque le determinazioni del concetto puro [logischen Begriffs], bensì nel concepire la logica specifica dell'oggetto specifico »⁸⁵. Di contro al

85. Cfr. O.F.G., cit., p. 105.

platonismo della logica hegeliana Marx fa valere una genuina istanza aristotelica: « Hegel dà un'esistenza indipendente ai predicati, agli obietti, ma astraendoli dal loro soggetto, ch'è realmente indipendente. Dopo, il reale soggetto appare come risultato loro, mentre, invece, bisogna partire dal reale soggetto e considerare il suo obiettivarsi. La mistica sostanza diventa, dunque, il reale soggetto, e il reale soggetto appare come qualcosa d'altro, come un momento della mistica sostanza. Proprio in quanto Hegel prende le mosse dai predicati della determinazione generale, invece che dall'ente reale (ὕποκειμενον, soggetto) e ci ha da essere tuttavia un supporto di queste determinazioni, la mistica idea diventa questo supporto. È il dualismo per cui Hegel non considera l'universale come l'effettiva essenza del reale-finito, cioè dell'esistente e determinato; ossia non considera l'ente reale come il *vero soggetto* dell'infinito »⁸⁶. E si capisce che tale esigenza assume un eccezionale vigore in forza della comprensione del secondo scambio proprio della speculazione hegeliana così come di ogni apriorismo: infatti soltanto questa comprensione consente a Marx di scoprire che l'astrazione non avviene solo nella mente di Hegel, ma è un'astrazione legata (e non potrebbe non esserlo) alla realtà stessa. Così, l'acrisia, il misticismo di Hegel « è altrettanto l'enigma delle moderne costituzioni (κατ'ἐξοχήν di quelle per stati) che il mistero della filosofia hegeliana, della filosofia del diritto e della religione, prima di tutto⁸⁷, poiché « L'astrazione dello *Stato come tale* appartiene solamente al tempo moderno, perché l'astrazione della vita privata appartiene solamente al tempo moderno. L'astrazione dello *Stato politico* è un prodotto moderno »⁸⁸. È negli stati moderni, non soltanto nella testa del filosofo speculativo Hegel, che « *la realtà cosciente, verace, degli affari generali è soltanto formale, o soltanto il formale è reale affare genera-*

86. Cfr. O.F.G., cit., pp. 34-35. DELLA VOLPE (cfr., soprattutto *Logica come scienza positiva*, cit. e *Critica dell'ideologia contemporanea*, cit., p. 34, n. 1) ha più volte richiamato l'attenzione sull'analogia tra questa critica di Marx ad Hegel e la critica aristotelica della diairesi platonica. Di più, M. ROSSI (cfr. *Marx e la dialettica hegeliana*, II, pp. 66-73) ha additato, fornendone ampia documentazione, in Trendelenburg la « fonte » della « critica aristotelica » marxiana ad Hegel.

87. Cfr. O.F.G., cit., p. 97.

88. Cfr. O.F.G., cit., p. 43.

le ». Dunque « Non è da biasimare Hegel perché egli descrive l'essere dello Stato moderno tal qual è, ma perché spaccia ciò che è come la *essenza dello Stato*. Che il razionale è reale, ciò è precisamente in *contraddizione* con la *realtà irrazionale* che dovunque è il contrario di quel che esprime ed esprime il contrario di quel che è »⁸⁹. Non è la concezione hegeliana a mantenere separate — dice Marx — la vita civile e la vita politica: essa è semplicemente la *rappresentazione di una separazione realmente esistente* »⁹⁰. Nell'*Ideologia tedesca*⁹¹ questo rapporto viene così generalizzato: « Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico ».

Ora se colleghiamo questi risultati con frequenti analoghe espressioni, contenute nel *Capitale* e nelle *Teorie sul plusvalore* a proposito del capitale e dell'economia politica, possiamo cogliere la continuità della critica marxiana, il vero « filo rosso » di tutta la sua opera, proprio nel rilievo di questo rapporto tra realtà e pensiero. Così come la separazione tra vita civile e vita politica non avveniva solo nella testa di Hegel, ma questa testa non faceva che riprodurre, a livello di rappresentazione, una separazione realmente esistente, allo stesso

89. Da questo punto di vista mi pare almeno discutibile l'affermazione di DELLA VOLPE (cfr. *Rousseau e Marx*, Roma 1964, p. 153) dell'« infecondità conoscitiva » del metodo hegeliano: l'accusa di Marx sembra piuttosto riguardare la genericità (l'« idea dello Stato »), in cui l'oggetto specifico, lo Stato moderno viene risolto. Vero è che tale risultato, questa genericità, è proprio il frutto della impostazione « aprioristica » hegeliana, ma non va dimenticato che, con il secondo scambio, Marx ha appunto scoperto che la filosofia hegeliana si risolve in una tautologia del reale, nella filosofia del « ciò che è ». Rimane peraltro da spiegare, da parte del Della Volpe (e non mi risulta che l'abbia fatto mai) perché Marx definisca, tanto nell'*Introduzione* del '57 che in alcuni passi de *Il capitale*, l'economia politica del XVIII secolo — per la quale, come si vedrà nell'analisi dei *Manoscritti*, vale lo stesso tipo di critica fatto ad Hegel — una scienza. Ma si tratta di una questione troppo importante, senz'altro da riprendere.

Sul carattere della dialettica hegeliana di ideologia funzionale al sistema socio-economico borghese, « sistema in sé ideologico, che ha in sé l'esigenza dell'ideologia », si veda l'analisi di M. CACCIARI, *Dialettica e tradizione*, in *Contropiano*, n. 1, specie pp. 135 sgg.

90. Cfr. O.F.G., cit., p. 93.

91. Cfr. tr. it. cit., p. 13.

modo l'economia politica borghese (anche quella non esclusivamente « apologetica ») non separa nella sua testa economia e politica, economia e sociologia, ma non fa che rappresentare una separazione realmente esistente. Le merci stesse sono « cose sensibilmente sovrasensibili » in quanto la forma delle merci, « come in uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose »⁹². Così pure, è nella forma generale della produzione capitalistica stessa che il rapporto mezzi di produzione-lavoratori per cui « i mezzi di produzione, le condizioni reali di lavoro... non appaiono sussunti sotto l'operaio, ma questo appare sussunto sotto di esso », « questo rapporto, nella sua semplicità, è un capovolgimento, una personificazione della cosa ed una cosificazione della persona »⁹³. Ancora, nel paragrafo *Il feticcio del capitale* del III volume delle *Theorien*, Marx dice: « La *materIALIZZAZIONE*, il *rovesciamento*, la *folia* completa del capitale come capitale produttore di interesse — in cui tuttavia non appare in forma tangibile che l'intima natura della produzione capitalistica, la sua *folia* — è il capitale come produttore di « interesse composto », in cui

92. *Il capitale*, I, cit., p. 104, ma è da vedere al riguardo l'intero paragrafo 4. *Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano*.

93. *Teorie sul plusvalore*, tr. it. di G. Giorgetti, Roma 1961, p. 586. Un discorso a parte meriterebbe a questo riguardo l'espressione « lavoro astratto »: è solo nella società capitalistica, fondata sulla vendita di forza-lavoro e quindi sulla dicotomia capitale—forza-lavoro, che tale espressione « diviene per la prima volta praticamente vera » (cfr. K. MARX, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, tr. it. cit., p. 44). Infatti soltanto nella società capitalistica, mediante l'« indifferenza verso un lavoro determinato » (di questa indifferenza è strumento, paradossalmente, proprio la divisione del lavoro), il lavoro è divenuto « non solo nella categoria, ma anche nella realtà, il mezzo per creare in generale la ricchezza, ed esso ha cessato di con crescere con l'individuo come sua destinazione particolare » (loc. cit.). Risiede proprio in ciò il limite storico che impedì ad Aristotele di scorgere in che cosa consista il rapporto di eguaglianza tra le merci (la teoria del valore), pur avendo egli correttamente scoperto « un rapporto d'eguaglianza nella espressione di valore delle merci »: la società greca, fondata sul lavoro servile, non conosceva « l'eguaglianza e la validità eguale di tutti i lavori » (cfr. *Il Capitale*, I, cit., p. 92); soltanto nella società borghese, invece, « La sfera della circolazione — come dice Marx (cfr. *Il capitale*, I, cit., p. 208) — ossia dello scambio delle merci, nella quale si attua la vendita e la compera della forza di lavoro, è di fatto un vero *Eden dei diritti innati dell'uomo* » e dunque anche le « robinsonate » degli economisti borghesi hanno un fondamento reale.

esso appare come un Moloch che tutto vuol divorare come se tutto gli fosse dovuto, ma che per un fato misterioso non vede mai soddisfatti, vede sempre attraversati i suoi legittimi appetiti derivanti dalla sua stessa natura »⁹⁴.

In conclusione, attraverso la comprensione del secondo scambio, della necessità cioè per ogni idealismo di tradire la propria iniziale pretesa di trascendere il finito introducendo, ma soltanto surrettiziamente e perciò acriticamente, senza alcuna mediazione razionale, proprio quei contenuti empirici che si volevano scartare, attraverso questa comprensione Marx approda alla formulazione di una nuova metodologia scientifica, dialettico-materialistica. Da un lato ricava che *di fatto* la materia, l'essere non possono essere assorbiti nel pensiero, di qui la necessità di affermare che questa materia, l'essere *esistono al di fuori di noi*, non sono assorbibili *nel* pensiero: è quello che Della Volpe ha definito il « postulato o assioma critico della materia ». Dall'altro lato, scorge però che questa distinzione non è separazione assoluta, ma che non si dà pensiero che non sia in qualche modo (acriticamente nel caso del pensiero speculativo) legato alla realtà della rappresentazione e dell'intuizione, che non si dà sintesi (in cui consiste il concreto di pensiero [Gedankenkonkretum], la riproduzione nell'unità del pensiero della molteplicità del concreto reale), senza analisi (della molteplicità del concreto reale), che non vi è quindi deduzione senza induzione. Il che consente a Marx di superare l'orizzonte « ideologico » della critica filosofica: il suo rapporto con Hegel, come ha rilevato L. Colletti, non è la critica di un filosofo ad un altro filosofo, ma è già *sociologia* (scienza della società), proprio perché ha individuato il nesso tra la filosofia hegeliana e la realtà storica in cui essa filosofa: nasce, perché ha visto insomma che la filosofia del diritto hegeliana si presenta insieme come riflesso e come parte costitutiva di quella realtà⁹⁵.

94. Cfr. *Storia delle teorie economiche*, tr. it. di E. Conti, Torino 1958, p. 477.

95. Cfr. L. COLLETTI, *op. cit.*, p. CXXIII, dove conclude enunciando le « due proposizioni fondamentali della gnoseologia materialistica: 1) il pensiero può conoscere tutta la realtà, non esistono cose inconoscibili; 2) il pensiero non esaurisce mai, concretamente, la realtà ».

Questo non vuol dire che la critica della filosofia del diritto hegeliana è *immediatamente* critica dello Stato borghese; vuol dire piuttosto che da una parte richiede l'analisi e la critica del metodo col quale Hegel (o l'economia politica) stabiliscono un tale rapporto con il sistema borghese-capitalistico — ed è ciò su cui soprattutto insiste Marx in questa opera, nei successivi *Manoscritti* e fino all'*Introduzione del '57*, dove si fa il punto su questo metodo e si profila una metodologia materialistica precisa, base del *Capitale* —. Ma dall'altra parte esige pure che si passi all'analisi *diretta* dello Stato e della società borghese, per verificare appunto la funzionalità dell'ideologia a questo Stato e a questa società. In questo senso si può veramente dire che *Il capitale* è l'opera conclusiva di Marx, in quanto analisi della società borghese *reale*, anche se nelle opere giovanili si trovano già delineati interi capitoli di questa analisi — si pensi a quella dello Stato, espressa nella *Critica del '43*, nella *Questione ebraica* e nell'*Introduzione del '44*, che rimarrà costante, nelle linee fondamentali, fino alla *Critica del Programma di Gotha*; — così come nel *Capitale* si trovano interi capitoli di critica dell'ideologia, e del resto lo stesso parallelismo *Capitale-Teorie sul plusvalore* è assai significativo al riguardo. Né si tratta della mera compresenza di due elementi diversi, che avrebbe un carattere ancora « ideologico », quanto piuttosto della naturale conseguenza dell'analisi, vista sopra, della filosofia del diritto hegeliana come riflesso e parte della società borghese; ed è appunto nel trarre correttamente questa conseguenza che si passa dall'ideologia alla scienza. Il passaggio ulteriore, anche questo conseguenza naturale, vedremo, è dalla scienza alla « prassi rivoluzionaria ».

A questo punto è del tutto chiara la distanza che separa la critica marxiana ad Hegel da quella feuerbachiana, che pure — è innegabile — ha fornito certamente delle indicazioni capitali su questa strada. Althusser ha invece di recente proposto una periodizzazione dell'opera marxiana, in cui viene ravvisata nel periodo '45-'46 una « rottura epistemologica », il passaggio cioè dalla ideologia alla scienza, mentre il periodo '42-'45 viene individuato come quello in cui Marx « ha letteralmente *sposato* ... la problematica stessa di Feuerbach, che si è profondamente identificato con es-

sa... »⁹⁶. A parte che gli elementi sostanzialmente nuovi di questa tesi sono limitati alla sostituzione di un primo periodo kantiano-fichtiano laddove in genere vi si scorgeva l'hegelismo di Marx ed alla nomenclatura « epistemologica », mutuata peraltro da Bachelard (nell'essenziale la tesi non si discosta troppo da Cornu, verso il quale Althusser riconosce esplicitamente il proprio debito), c'è da osservare che essa non tiene conto proprio di quella scoperta essenziale della *Critica* del '43, su cui ci siamo soffermati, del secondo scambio⁹⁷.

96. Cfr. L. ALTHUSSER, *Per Marx*, tr. it. cit., p. 30. Per la periodizzazione, cfr. pp. 16-21. Questa periodizzazione è stata discussa in Italia, con argomenti non sempre convincenti, da F. FERNANI in una nota *Il rapporto Marx-Feuerbach nel giudizio di L. Althusser*, ne *Il Corpo*, n. 4, giugno 1966 e nel saggio *Marxismo senza uomo* ne *Il Corpo*, n. 6-7, giugno 1968; G. DELLA VOLPE vi ha polemicizzato in una nota a pp. 34-35 del suo già citato *Critica dell'ideologia contemporanea*; ha invece sposato le tesi althusseriane C. LUPORINI, di cui cfr. la nota introduttiva alla traduzione italiana cit. di *Per Marx* e la *Introduzione* alla nuova edizione italiana dell'*Ideologia tedesca* (tr. it. cit.), Roma 1968. A proposito di quest'ultima, il giudizio althusseriano è penetrato perfino nella fascetta editoriale: « La critica marxiano-engelsiana alle concezioni filosofiche di L. Feuerbach, B. Bauer e M. Stirner che segna il passaggio dall'idealismo della sinistra hegeliana [*sic!*] al materialismo storico ».

97. A voler essere maligni, si potrebbe avanzare l'ipotesi che Althusser confonda la *Critica* del '43 con l'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto hegeliana* pubblicata negli *Annali franco-tedeschi* del 1844, come risulta dal passo del *Per Marx* (tr. it. cit., p. 20) nel quale si dice che Della Volpe e Colletti collocano la rottura tra Hegel e Marx in corrispondenza dell'*Introduzione*; oppure dal fatto, indubbiamente più grave, che nel denunciare il presunto feuerbachismo di Marx Althusser fa riferimento sempre ed esclusivamente ai *Manoscritti* del '44, mai alla *Critica*.

Del resto, è facile nella letteratura francese sull'argomento incontrare confusioni tra le due opere, in realtà tanto differenti tra di loro, anche perché in Francia della *Critica* esiste una traduzione, quella di Molitor, scorretta in sé e per il testo che segue, quello di Landshut e Mayer. In Italia, invece, soprattutto per merito di Della Volpe e della sua scuola, la *Critica* del '43 è ampiamente conosciuta; essa peraltro costituisce anche una chiave di estrema importanza per la lettura dei *Manoscritti*.

Certo, Althusser ha ragione contro i RR. PP. Calvez e Bigo, M. Rubel, i socialdemocratici Landshut e Mayer e l'ultimo Schaff nel dire che: « Ridurre *Il capitale* ad una aspirazione etica è cosa facilissima, perché basta fare riferimento all'antropologia radicale dei *Manoscritti* del '44 » (cfr. L. ALTHUSSER-E. BALIBAR, *Leggere Il Capitale*, tr. it. di R. Rinaldi e V. Oskian, Milano 1968, p. 146). Ma il punto è proprio qui: una lettura che riduca i *Manoscritti* ad « antropologia » radicale è possibile solo a condizione che non si tenga conto dei risultati della *Critica* del '43. Lo stesso Althusser sembra avvicinarsi a questa conclusione quando, subito dopo, individua nella lettura di Marx da parte di Colletti una « lettura

E la questione, in verità, non è solo di carattere filologico, non si tratta solo di collocare la « coupure » tra ideologia e scienza nel '43 o nel '45, ma riguarda, mi pare, il senso stesso di questa rottura. Una volta definita la scienza o « Theorie » nel modo che abbiamo visto, resta estremamente difficile non trovare elementi (cosiddetti) « ideologici » in tutta l'opera marxiana, compreso *Il capitale*: si pensi soltanto, per quel che riguarda appunto *Il capitale*, ad i continui riferimenti-paralleli tra il mondo economico e quello religioso, oppure alla distinzione, più volte espressa, tra fenomeno, cui si fermerebbe l'analisi dell'economia politica borghese, ed essenza⁹⁸, oppure ancora lo stesso riferimento alla società socialista o « società di liberi produttori », per non parlare poi del « feticismo » delle merci sul quale è incentrata la teoria rivoluzionaria marxiana. Ed ecco perché Althusser, dopo aver trovato nelle stesse opere della rottura ('45-'46 e seguenti) non pochi segni dell'« anteriore coscienza filosofica », anche a proposito de *Il capitale* è costretto ad appellarsi alla « lettura sintomale » o alla ricerca dei « silenzi » di Marx ed alla scrittura degli « spazi vuoti ». Il vero fatto è che la giusta esigenza polemica contro lo storicismo

storicista ma non-umanista ». Ora, a parte il grosso problema di intendersi sul senso di questo aggettivo storicista (su cui si può vedere, tra l'altro, la risentita risposta dell'ortodossia gramsciana nella recensione di R. DAL SASSO in *Rinascita*, del 1° dicembre 1967 e la successiva polemica con interventi di Dal Sasso, Della Volpe, Badaloni, Gruppi e dello stesso ALTHUSSER in *Rinascita* del 15 marzo 1968), rimane da chiarire che la comprensione del nesso scienza-storia, in senso non-umanista ma anche non-storicista (nel senso ora divenuto tradizionale; sulla differenza con lo storicismo marxiano, cfr. L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, cit. pp. CXIX-CXX), è stato possibile a Colletti proprio attraverso la *Critica* del '43.

98. È questo il motivo per cui, nell'analisi del valore, l'economia politica classica, compreso Ricardo, ha analizzato soltanto l'aspetto quantitativo (la grandezza di valore), senza riuscire a penetrare mai il « perché il lavoro rappresenti sé stesso nel valore ». Cfr. *Il capitale*, cit., I, pp. 112-113 e note 31 e 32. Si veda pure l'ultimo lavoro economico di Marx, le *Glosse a Wagner*, in *Scritti inediti di economia politica*, cit., p. 168. A proposito dell'espressione di valore, si veda come Marx chiarisce che l'ipostasi è reale, non è cioè soltanto frutto dell'apologetica borghese: « Questo totale rovesciamento, per cui il concreto-sensibile conta solo come forma fenomenica dell'universale-astratto, e non al contrario l'universale-astratto come qualità del concreto, caratterizza l'espressione di valore. È questo che rende difficile la sua comprensione ». Cfr. *La forma di valore* (rielaborazione del § 3 del cap. I, l. I, de *Il capitale*) tr. it. di M. Tronti, in K. MARX, *op. cit.*, Roma 1963, p. 144.

tradizionale ed idealistico ha spinto Althusser troppo oltre, oltre la storia tout-court, nonostante il suo recente tentativo di prendere distanza dallo strutturalismo⁹⁹. Così, a voler essere radicale, egli dovrebbe spostare la *coupure* parecchio più avanti, al *Per Marx* di Althusser, ma a questo punto si dovrebbe pur dire chiaramente che la vera rottura è tra Marx ed Althusser.

Non solo, ma paradossalmente si potrebbe concludere che nell'orizzonte dell'« ideologia » ricade proprio lo stesso Althusser nella misura in cui non riesce a cogliere il nesso tra la sua « Theorie » e la società cui è legata, il nesso in genere tra essere e pensiero, tra mondo e coscienza, tra scienza e società. Da questo punto di vista è anche egli più vicino a Feuerbach che non a Marx. Non è un caso che egli, sebbene per motivi opposti — per Feuerbach, abbiamo visto, si trattava di ritornare alla molteplicità del « sensibile »; per Althusser, invece, di superare questo punto di vista che non esita a denominare « empirismo speculativo » —, tutti e due finiscono con il rifiutare, collocandola nell'ambito dell'ideologia, l'astrazione. E non soltanto l'astrazione ipostatica, aprioristica ed indeterminata dell'idealismo in genere e di Hegel in particolare, contro la quale è rivolta anche la critica marxiana; bensì ogni tipo di astrazione che dal concreto reale, dal particolare, conduca all'astratto, all'univer-

99. Cfr. la nota « Al lettore italiano » che apre la citata traduzione italiana di *Leggere Il capitale*, dove si riconosce anche: « Definire la filosofia unilateralmente come Teoria delle pratiche teoriche... è una formulazione che non può non provocare effetti ed echi teorici e politici sia « speculativi », sia « positivisti » (*op. cit.*, p. 8); e su ciò si veda la nota 46 di questo lavoro. Si tratta indubbiamente di un riconoscimento di estrema importanza, sul quale un giudizio sarà possibile soltanto quando ne conosceremo sviluppi più ampi.

Peraltro — è perfino inutile dirlo — la mia critica ad Althusser non ha niente da dividere con quella mossagli da parte « storicista » ed « umanista » come quella di L. GRUPPI (cfr. la recensione a *Per Marx*, in *Rinascita*, 21 aprile 1967) e di F. Fergnani nel citato saggio *Marxismo senza uomo*, né con quella « pandialettica » di L. GOLDMANN (cfr. *L'Ideologie Allemande et les Theses sur Feuerbach, ne L'homme et la société*, n. 7, gennaio-marzo 1968, pp. 37-56, ora anche in tr. it., Roma 1969), ispirata all'identità soggetto-oggetto nella pratica, pratica che attualmente si identificherebbe nel « riformismo rivoluzionario » à la Mallet; né con quella di R. GARAUDY (cfr. *Strutturalismo e « morte dell'uomo »*, in *Critica marxista*, n. 3, maggio-giugno 1967).

Per quanto riguarda la storia e lo storicismo, cfr. il paragrafo *Il marxismo non è storicismo*, de *L'oggetto del Capitale*, in *Leggere Il capitale*, cit., pp. 126-151.

sale. « L'atto di *astrazione* — è detto nel *Per Marx* — capace di astrarre dagli individui concreti l'essenza pura, è un *mito ideologico* »¹⁰⁰. In questo modo si perde proprio quello che di positivo Marx assume da Feuerbach e dalla tradizione empirista e kantiana, la molteplicità del reale al di fuori del pensiero, cui però — ed è qui la grandezza della soluzione marxiana, concepibile solo in virtù della scoperta del secondo scambio — il pensiero è *funzionale*. Per Marx, cioè, il « modo di produzione » teorico, per dirla con Althusser, è sì un modo di produzione specifico e pertanto *distinto* dalla realtà oggettiva al di fuori del pensiero — Althusser coglie assai bene la distinzione marxiana di « concreto reale » e « concreto di pensiero »¹⁰¹ — ma questo modo di produzione è allo stesso tempo funzionale al « concreto reale » e perciò ad esso *unito*, nel senso che il processo di formazione del « concreto di pensiero » deve essere continuamente controllato mediante il riferimento al « concreto reale », pena la ricaduta nelle ipostasi delle forme di pensiero, delle categorie, come in Hegel.

Analisi e sintesi, induzione e deduzione concorrono così, nella soluzione marxiana, allo stesso titolo nel metodo scientificamente corretto. La soluzione althusseriana scarta invece dalla scienza l'analisi e l'induzione, ricadendo nell'idealismo; né riesce a spiegare donde provengano quei concetti generali che definisce « Generalità I » e che costituirebbero il punto di partenza, la « materia prima » della

100. Cfr. *Per Marx*, tr. it. cit., p. 168. E prima (*ibidem*, pp. 164-165), a proposito dell'ideologia di Feuerbach, « condivisa da Marx nel suo periodo feuerbachiano », ideologia che « oppone l'astratto al concreto », scrive: « Rimane così presa nella stessa ideologia che dichiara di "rovesciare", ossia non nell'astrazione in generale, ma in un'astrazione ideologica determinata ».

101. Si vedano al riguardo le pp. 161-170 della citata traduzione italiana di *Per Marx* ed il § 11 della *Prefazione* di *Leggere Il capitale*, tr. it. cit., pp. 41-44. Di qui prende le mosse per una interessante critica di « teoreticismo » speculativo della lettura althusseriana di MARX GIUSEPPE VACCA nel § 3 dell'articolo *Althusser: materialismo storico e materialismo dialettico*, in *Il contemporaneo*, supplemento a *Rinascita* del 30 agosto 1968, p. 23.

Occorre però analizzare con estrema puntualità tutta l'interpretazione althusseriana dell'*Introduzione* del '57, come mi propongo di fare in un prossimo lavoro. Si può fin d'ora affermare che Althusser prende in considerazione soltanto il processo *del* conoscere, trascurando del tutto il processo *al* conoscere, ed in questo senso si può dire che egli ricade nell'idealismo: commette un errore analogo a quello che abbiamo, con Marx, riscontrato in Hegel.

pratica teorica. Deve perciò ricorrere ai « silenzi » marxiani oppure riconoscere la propria impotenza: « Nel *Capitale* siamo di fronte all'esposizione sistematica, all'ordinamento apodittico dei concetti nella forma stessa di quel tipo di discorso dimostrativo che è l'« analisi » di cui Marx parla. Donde proviene questa « analisi » che Marx doveva ritenere preesistente, poiché infatti ne rivendica solo l'*applicazione* all'economia politica? È una domanda che riteniamo indispensabile per la comprensione di Marx e alla quale non siamo in grado di dare una risposta esauriente »¹⁰².

Sono questi problemi di estrema importanza che vanno ripresi nella sede adatta; qui premeva porre in rilievo come alla comprensione dei risultati della *Critica del '43* fosse legata la comprensione di tutta la metodologia materialistica marxiana: Althusser ce ne ha fornito, e *contrario*, una prova.

6. Quanto nei *Manoscritti* siano ripresi i risultati della *Critica*, lo si può notare da questa caratterizzazione della *Fenomenologia* hegeliana: « ad onta del suo aspetto negativo e critico » (su questo aspetto è fondata l'interpretazione esistenzialistica di Hegel; vedi J. Wahl, Kojeve, Hyppolite etc.), già mostra — dice Marx — « il positivismo critico e l'idealismo parimenti acritico delle opere successive di Hegel, questa dissoluzione e restaurazione dell'empirismo presente »¹⁰³. *Dissoluzione* perché come abbiamo visto, Hegel ipostatizza l'infinito, l'Idea, negando la realtà del finito in

102. Cfr. *Leggere Il capitale*, cit., pp. 51-52. Parla di « silenzio » di Marx e lo fa poi parlare, questo silenzio, alle pp. 92-96; ma in realtà è Althusser che parla.

103. Cfr. G. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. cit., pp. 165-166. Esiste anche un'altra traduzione italiana dei *Manoscritti* a cura di G. Della Volpe nella cit. raccolta di *Opere filosofiche giovanili marxiane*. Ho preferito però quella di Bobbio perché condotta sul testo critico più attendibile, quello recentemente curato da GÜNTER HILLMANN-K. MARX, *Texte zu Methode und Praxis*, II, München 1966. Per i confronti col testo originale, ho utilizzato il recentissimo I volume di *Ergänzungsband* della citata MEW, Berlin 1968.

Dalla traduzione di Bobbio ho però corretto l'« essere appartenente ad una specie » col quale ha reso « Gattungwesen », perché mi pare preferibile il tradizionale « ente generico » e perché anche per Feuerbach « gattung » è stato reso, nelle traduzioni qui utilizzate, con « genere ». Ho inoltre aggiunto dei corsivi, seguendo la cit. trad. tedesca.

quanto finito (Hegel, *Scienza della logica*, I, p. 169: « La proposizione, che il *finito è ideale*, costituisce l'*idealismo* »); *restaurazione*, perché Hegel è costretto poi, nel tentativo di mediare l'infinito ed il finito, ad assumere acriticamente quei contenuti empirici che voleva in prima istanza scartare. La mediazione è dunque soltanto apparente perché ottenuta solo a condizione di averla già realizzata (ma non razionalmente) all'interno della coscienza.

Per un'analisi dei *Manoscritti* fermiamoci innanzitutto su quella parte del I Manoscritto che l'editore ha chiamato « Il lavoro estraniato ». Qui Marx tira le somme di tutta la critica dell'economia politica borghese svolta precedentemente. L'economia politica, così come la filosofia del diritto hegeliana, cade sin dall'inizio in una petizione di principio: essa « parte dal fatto della proprietà privata » senza spiegarcelo, senza neppure farci comprendere come le « leggi » (in realtà formule astratte, generali) da essa ricavate siano legate all'essenza della proprietà privata. È questo il motivo per cui l'economia politica deve rifugiarsi « in uno stato originario fantastico », facendo come la teologia, che « spiega l'origine del male col peccato originale, cioè presuppone come un fatto, in forma storica, ciò che deve spiegare »¹⁰⁴. Si tratta, invece, secondo le indicazioni di metodo già sviluppate nella *Critica* (precisamente nel commento al § 304) e culminanti nella esigenza di una « logica specifica dell'oggetto specifico », di partire da un fatto *presente* dell'economia politica, svilupparne il concetto relativo e infine vedere come questo concetto si esprima e rappresenti nella realtà. Questo fatto presente, ricavato dagli stessi presupposti dell'economia politica, è che « tutta intera la società deve scindersi nelle due classi dei *proprietari* e degli *operai* senza proprietà » in quanto « l'operaio decade a merce, alla più misera delle merci » mentre conseguenza della concorrenza è proprio l'accumulazione del capitale in poche mani, il monopolio, e, d'altra parte, va scomparendo col propagarsi del modo di produzione capitalistico la differenza tra capitalista e proprietario fondiario (e quindi tra operaio e lavoratore agricolo). Ora questo fatto può essere espresso nel concetto di lavoro estraniato, alienato,

104. Cfr. *op. cit.*, pp. 70-71.

per cui *nello stadio dell'economia privata* « la svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto diretto con la valorizzazione del mondo delle cose »; questo concetto può essere analizzato da tre lati. In primo luogo, si può analizzare il rapporto del produttore con il prodotto del lavoro. *In generale*, cioè per ogni forma di produzione umana, « il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, è l'oggettivazione [Vergegenständlichung] del lavoro »; *nello stadio dell'economia privata*, in particolare, specificamente, invece, « questa realizzazione appare... un annullamento dell'operaio, l'oggettivazione appare come *perdita ed asservimento dell'oggetto*, l'appropriazione come *estraniazione* [Entfremdung], come *alienazione* [Entäusserung] »¹⁰⁵.

In secondo luogo, « l'estraniazione si mostra non soltanto nel risultato, ma anche nell'atto della produzione, entro la stessa attività produttiva »¹⁰⁶.

C'è infine una terza determinazione che si può ricavare dalle due precedenti: « L'uomo è un ente generico [Gattungwesen] non solo perché del genere, tanto del proprio quanto di quello delle altre cose, fa teoricamente e praticamente il proprio oggetto, ma anche (e si tratta soltanto di una diversa espressione per la stessa cosa) perché si comporta verso sé stesso come verso un essere *universale* e perciò libero »¹⁰⁷. L'uomo è dunque « ente generico naturale », in quanto, da un lato, vive della natura inorganica (« La natura è il *corpo inorganico* dell'uomo, precisamente la natura in quanto non è essa stessa corpo umano »¹⁰⁸) stabilendosi una connessione necessaria ed universale, implicita del resto nella considerazione che l'uomo stesso è una parte della natura. Dall'altro lato, però, l'uomo si differenzia dall'animale per il fatto che questi produce soltanto per il proprio bisogno, per riprodurre sé stesso, mentre l'uomo riproduce l'intera natura e produce veramente quando è libero dal bisogno fisico. Di qui il carattere *universale* e *generico* della produ-

105. *Ibidem*.

106. Cfr. *op. cit.*, p. 74.

107. *Ibidem*, p. 76.

108. *Ibidem*, p. 77.

zione dell'uomo, del lavoro: « Proprio soltanto nella trasformazione del mondo oggettivo l'uomo si mostra realmente come un *essere generico*. Questa produzione è la sua vita attiva come essere generico. Mediante essa la natura appare come la sua opera e la sua realtà. L'oggetto del lavoro è quindi l'*oggettivazione della vita dell'uomo come essere generico*, in quanto egli si raddoppia, non soltanto come nella coscienza, intellettualmente, ma anche attivamente, realmente, e si guarda quindi in un mondo da esso creato »¹⁰⁹. C'è dunque nella produzione umana un intreccio di causalità e di finalismo: in quanto la produzione implica un rapporto con la natura, che esiste al di fuori della coscienza, essa è necessitata, causata; in quanto essa è oggettivazione dell'attività cosciente, conforme a scopo, del cervello del produttore, è attività libera, finalistica¹¹⁰.

109. *Ibidem*, p. 79. In questo intreccio di natura ed uomo, di causalità e finalità, nella comprensione della produzione umana — e quindi del lavoro — come produzione insieme di cose e di rapporti sociali è la chiave del materialismo storico. Né — dirà Marx nei *Grundrisse*, in polemica con Proudhon — è questo il mistero da scoprire e spiegare (ma la storia del marxismo sembra contraddire la semplicità di questa spiegazione; cfr. L. COLLETTI, *Introduzione a BERNSTEIN, I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Bari 1968, pp. xxx e sgg.): « Le condizioni originarie della produzione ... non possono originariamente essere esse stesse prodotte, non possono essere risultati della produzione. Non è l'unità degli uomini viventi e attivi con le condizioni naturali inorganiche del loro ricambio materiale con la natura, e per conseguenza l'appropriazione da parte loro della natura, che ha bisogno di una spiegazione o che è il risultato di un processo storico, ma la separazione di queste condizioni inorganiche dell'esistenza umana da questa esistenza attiva, una separazione quale si pone completamente, per la prima volta, nel rapporto tra lavoro salariato e capitale ». Cfr. tr. it. di G. Brunetti in K. MARX, *Forme economiche precapitalistiche*, Roma 1967; *Grundrisse*, Dietz, Berlin 1953, p. 388.

Ancora nelle *Glosse marginali al programma di Gotha* (Lettera a W. Bracke del 5 maggio 1875; cfr. MARX-ENGELS, *Opere scelte*, Roma 1966, p. 955), così si esprime su questo rapporto natura-lavoro: « Il lavoro non è la fonte di ogni ricchezza. La natura è la fonte dei valori d'uso (e in questi consiste la ricchezza effettiva) altrettanto quanto il lavoro, che, a sua volta, è soltanto la manifestazione di una forza naturale, la forza-lavoro umana ».

110. Il carattere ideale-finalistico proprio dell'attività umana è così espresso da Marx (cfr. *Il capitale*, libro I, tr. it. cit., p. 212): « Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nella *idea del lavoratore*, che quindi era

Beninteso non si tratta di due momenti cronologicamente o peggio, ontologicamente distinti: l'«umanizzazione della natura» e la «naturalizzazione dell'uomo» è possibile solo per il costituirsi di una *società* o *comunità* vera degli uomini.

Ciò si rivela anche 'e contrario' nella analisi dell'essere estraneo che s'impadronisce del lavoro e gode dei suoi frutti nella società borghese: è un altro uomo estraneo all'operaio, l'alienazione è l'autoalienazione dell'uomo. Ed ecco come Marx descrive la società o comunità e la sua forma alienata nella società borghese in un passo degli *Appunti su James Mill* che precedono di poco la composizione dei *Manoscritti*: «Entro la produzione stessa, lo scambio tanto dell'attività umana, come anche dei prodotti umani l'uno con l'altro è uguale alle *attività del genere* [Gattungstätigkeit] e allo spirito del genere, la cui esistenza reale, cosciente e vera è l'attività *sociale* e il godimento *sociale*. Poiché l'essenza *umana* è la *vera comunità* degli uomini, manifestando la loro *essenza* gli uomini *creano*, producono la *comunità* umana, l'essenza sociale, che non è una potenza universale-astratta, contrapposta al singolo individuo, ma è l'essenza di ciascun individuo, la sua propria attività, la

già presente *idealmente*». Va però tenuto presente che questo passo è inserito nel capitolo dedicato a «Il processo lavorativo», cioè «l'attività finalistica per la produzione dei valori d'uso ... condizione generale del ricambio organico fra uomo e natura ... come egualmente a tutte le forme di società della vita umana» (*op. cit.*, p. 218). Ma se non si vuole, alla maniera di Hegel e degli economisti volgari — ma noi potremmo aggiungere anche di Feuerbach — «che per l'unità ... vada poi dimenticata la differenza essenziale» (cfr. *Introduzione* del 1857 alla *Critica dell'economia politica*, tr. it. di L. Colletti, Roma 1954, p. 12), bisogna precisare che, nella forma capitalistica della produzione, «il processo lavorativo si presenta solo come mezzo del processo di valorizzazione» (cfr. *Il capitale* cit., p. 621), cioè di quel processo che, attraverso il prolungamento del processo lavorativo (prolungamento di cui non viene corrisposto alcun equivalente al lavoratore) tende a valorizzare il capitale stesso.

L'appiattimento del processo di valorizzazione a processo lavorativo, che comporta peraltro gravissime difficoltà nell'indicazione di un'ipotesi rivoluzionaria — di qui la fuga nell'utopia —, una volta che si è in tal modo eternizzato il modo di produzione borghese, percorre tutta l'opera giovanile di LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe* (cfr. tr. it. di G. Piana, Milano 1967). Strettamente connesso a questo appiattimento è l'altro, del valore di scambio a valore d'uso, e, del resto, la stessa confusione, così hegeliana, tra alienazione ed oggettivazione, su cui cfr. L. COLLETTI, *Due diagnosi dell'alienazione*, in *Paese-sera libri* del 4 marzo 1966 ed il recente volume di G. BEDESCHI su *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari 1969.

sua propria vita, il suo proprio spirito, la sua propria ricchezza. Non dalla riflessione ha origine cioè quella *vera comunità*; anzi, essa appare prodotta dal *bisogno* e dall'*egoismo* degli individui, dalla immediata manifestazione della loro stessa esistenza. Non dipende dagli uomini che questa comunità sia o non sia; ma finché l'uomo si riconosce come uomo, finché non ha organizzato umaneamente il mondo, questa comunità appare sotto la forma dell'*estraniazione*. Perché il suo *soggetto*, l'uomo, è un essere estraniato a sé stesso. E gli uomini *sono* questo essere estraniato non astrattamente, ma come individui reali, viventi, particolari. Come sono gli uomini, così è l'essenza umana. È dunque tutta una cosa: se l'uomo è estraniato a sé stesso, la *società* di questo uomo estraniato è la caricatura della *reale comunità*, della sua vita generica; e dunque la sua attività appare a lui come tormento, la sua propria creazione come potenza estranea, la sua ricchezza come miseria; il *vincolo sostanziale* [Wesenband] che lo lega all'altro uomo appare a lui come un vincolo causale [unwesentliches Band] e invece la separazione dall'altro uomo come la sua vera esistenza; la sua vita appare come sacrificio della vita, la realizzazione della sua natura come privazione della natura, la sua produzione come produzione della sua nullità e il suo potere sull'oggetto come potere dell'oggetto su di lui; da signore che era del suo prodotto appare come servo di questo prodotto »¹¹¹. Uomo come ente generico, lavoro, società non

III. Cfr. MEW, *Ergänzungs. Band, I*, p. 451; tr. it. di M. Tronti in K. MARX, *Scritti inediti di economia politica*, cit., pp. 13-14.

Ancora prima, nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, pubblicata negli *Annali franco-tedeschi* (cfr. tr. it. di A. Chiarloni e R. Panzieri, Milano 1965, p. 125), Marx aveva così espresso l'essenza umana come sociale, stringendola insieme con la critica del secondo scambio: «... l'uomo non è un essere astratto, isolato dal mondo. L'uomo è il *mondo dell'uomo*, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo*, proprio perché essi sono un *mondo capovolto* ». Infine, nelle « Tesi », contro Feuerbach, l'essenza umana viene definita come « l'insieme dei rapporti sociali » (IV Tesi). Questa continuità fra le formulazioni marxiane dei *Manoscritti*, delle *Tesi* e dell'*Ideologia tedesca* costituisce implicitamente una confutazione della periodizzazione althusseriana ed in genere delle tesi dell'idealismo del Marx dei *Manoscritti*. Tutte queste letture trascurano il fatto che « l'estraniazione dell'essenza umana nel lavoro alienato è qui [nei *Manoscritti*] considerata come un fatto storico, non come una categoria esistenziale; la degradazione degli uomini, a bestie, non è giudicata in relazione

sono dunque dei principi a priori presupposti all'indagine o anche trascendentali etici di tipo kantiano, come lo erano pure la « natura » e l'« uomo » di Feuerbach; del resto la capitale critica marxiana dello « stato originario », legata alla critica di ogni apriorismo come ipostatizzazione, aveva già investito radicalmente tutte queste forme: esse in realtà non fanno che presupporre in forma ideale o storica, fattuale, proprio ciò che avrebbero dovuto razionalmente spiegare, il legame tra l'individuo singolo e gli individui. Nel caso di Marx, a partire dall'analisi di una situazione reale, quella appunto del lavoro alienato nella società borghese, sono stati ricavati come funzioni, come enti logici, variabili nel corso delle modificazioni della storia umana, come il « comune » di tutte queste stesse situazioni.

Diversa l'analisi, non può che risultare diversa anche la terapia: mentre a Feuerbach non riesce di andare oltre la prospettiva politico-sociale dell'« eguagliamento ideale [astratto!] del genere » (di qui l'*impasse* cui andranno incontro i « veri socialisti », K. Grün in testa, che a Feuerbach si ispirano), per Marx si propone invece la prospettiva del comunismo, mediante quella che, a partire dalle « Tesi », chiamerà la « revolutionäre Praxis ». Infatti, una volta colto che la proprietà privata, che a prima vista si presenta come la causa del lavoro alienato, è in realtà « il prodotto, la conseguenza necessaria del *lavoro alienato*, del rapporto di estraneità che si stabilisce tra l'operaio, da un lato, e la natura e lui stesso dall'altro »¹¹², la prospettiva del *comunismo* è la « soppressione *positiva* della *proprietà privata* intesa come *autoestraniazione dell'uomo*, e quindi come reale *appropriazione* dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; perciò come ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere *sociale*, cioè umano, ritorno completo, fatto cosciente, ma-

a un modello ideale di umanità, cioè moralisticamente e antropologicamente [come in Hegel e in Feuerbach, seppure in maniera diversa], bensì è un'espressione che semplicemente rispecchia la contraddizione tra i molteplici bisogni, desideri e diritti, prodotti mediante l'attività sociale, e la situazione di una parte dell'umanità » (cfr. A. MAZZONE, *art. cit.*, p. 536).

Una lettura corretta, che eviti questi errori, dei *Manoscritti* è peraltro svolta da G. Della Volpe in *La libertà comunista*; essa è presupposta da questo lavoro.

112. Cfr. *Manoscritti*, tr. it. cit., pp. 82-83.

turato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico fino ad oggi »¹¹³.

E si vede facilmente, dice Marx, come la proprietà privata e perciò l'economia costituisca la base empirica e teoretica di questo movimento rivoluzionario: « Questa proprietà privata *materiale*, immediatamente *sensibile*, è l'espressione materiale e sensibile della vita *umana estraniata*. Il suo movimento — la produzione e il consumo — è la rivelazione *sensibile* del movimento di tutta la produzione sino ad oggi, cioè della realizzazione o realtà dell'uomo. La religione, la famiglia, lo stato, il diritto, la morale, la scienza, l'arte ecc. non sono che modi *particolari* della produzione e cadono sotto la sua legge universale. La soppressione positiva della *proprietà privata*, in quanto appropriazione della vita *umana*, è dunque la soppressione positiva di ogni estraniamento, e quindi il ritorno dell'uomo, dalla religione, dalla famiglia, dallo stato, ecc. alla sua esistenza *umana*, cioè *sociale*. La estraniamento religiosa come tale ha luogo soltanto nella sfera *della coscienza*, dell'interiorità umana; invece l'estraniamento economica è l'estraniamento della *vita reale*, onde la sua soppressione abbraccia l'uno e l'altro lato »¹¹⁴.

Da una parte, c'è qui, nei termini che verranno poi ripresi nelle "Tesi" IV, VI e VII e nella *Ideologia tedesca*, la critica a Feuerbach per essersi limitato a cogliere soltanto un aspetto, l'alienazione religiosa, appartenente al mondo interiore, della coscienza, dell'uomo e si capisce bene che questa non è una pura e semplice « deficienza » di Feuerbach, attribuibile ai suoi scarsi interessi in materia economica e politico-sociale. Infatti, dall'altra parte, c'è già un'enunciazione abbastanza precisa e positiva del materialismo storico, che preannuncia quella della *Ideologia tedesca* e scavalca ogni concezione deterministica della storia, sia essa espressa nel rapporto meccanico struttura-sovrastuttura, cui pure hanno fatto pensare parecchie formulazioni engelsiane (la famosa lettera a G. Bloch del 21 settembre 1890, la lettera a C. Schmidt del 27 ottobre 1890, quella a F. Mehring del 14 luglio 1893, la lettera a Strakenburg del 25 gennaio 1894, ecc.)

113. Cfr. *ibidem*, p. 111.

114. Cfr. *ibidem*, p. 112.

e una sola espressione ambigua marxiana (nella 'Prefazione' del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*)¹¹⁵; sia essa enunciata in una concezione della storia « secondo fattori », verso la quale continua ad essere indirizzata la polemica antimarxista da parte borghese, a partire da M. Weber. Ciò è possibile a Marx proprio in forza dei concetti di umanizzazione della natura e naturalizzazione dell'uomo, che — l'abbiamo già notato sopra — non sono dei principi a priori, ma concetti *storicamente determinati*. La verifica, l'unità reale di questi termini — spiega Marx — è data nella *società*, in quanto « sia il materiale sia l'uomo come soggetto sono nella stessa misura tanto il risultato quanto il punto di partenza del movimento ». « Quindi il carattere *sociale* è il carattere universale di tutto il movimento: come la società stessa produce l'uomo in quanto uomo, così l'uomo produce la società ». In conclusione, « l'essenza *umana* della natura esiste soltanto per l'uomo *sociale*: infatti soltanto qui la natura esiste come *vincolo* con l'uomo, come esistenza di lui per l'altro e dell'altro per lui, e così pure come elemento vitale della realtà umana, soltanto qui essa esiste come *fondamento* della sua propria esistenza *umana*. Soltanto qui l'esistenza *naturale* dell'uomo è diventata per l'uomo l'esistenza umana; la natura è diventata uomo »¹¹⁶. Marx tiene a precisare che il carattere sociale dell'attività e della produzione umana non si esplica soltanto in forma immediatamente comune, ma nella stessa attività teoretica, nell'attività *scientifica*, « attività che io raramente posso esplicitare in comunità immediata con altri, io esplico un'attività *sociale*, perché agisco come uomo ». E continua spiegando: « Non soltanto mi è dato come prodotto sociale il materiale della mia attività come la stessa lingua di cui lo scienziato si vale per esplicitare la propria attività -; ma è un'attività sociale la mia *stessa* esistenza, onde quel che io faccio da me, lo faccio da per per la società e con la coscienza di essere un essere sociale »¹¹⁷. Più avanti Marx ribadì-

115. Le lettere a Bloch, a Schmidt e a Starkenburg sono tradotte in K. MARX F. ENGELS, *Sul materialismo storico*, Roma 1949, pp. 75-84 e pp. 87-90; la lettera a Mehring in MARX-ENGELS, *Scritti sull'arte*, a cura di C. Salinari, Bari 1967, p. 72.

116. Cfr. *Manoscritti*, cit., p. 113.

117. Cfr. *ibidem*, p. 114. E continua: « La mia coscienza *universale* non è altro che la forma *teoretica* di ciò che la comunità *reale*, l'essere sociale, è la

sce un avvertimento già espresso nel passato citato degli *Appunti su James Mill*, di estrema importanza per comprendere come l'essenza sociale dell'uomo non abbia alcun senso ideologico-metafisico: « Anzitutto bisogna evitare di fissare di nuovo la « società » come astrazione di fronte all'individuo. L'individuo è l'essere sociale. Le sue manifestazioni di vita — anche se appaiono nella forma immediata di manifestazioni di vita *in comune*, cioè compiute ad un tempo con altri — sono quindi un'espressione e una conferma della *vita sociale*. La vita individuale dell'uomo e la sua vita come ente appartenente al genere non differiscono tra loro, nonostante che il modo di esistere della vita individuale sia — e sia necessariamente — un modo più particolare o più *universale* della vita nel genere, e per quanto, e ancor più, la vita nel genere sia una vita individuale più *particolare* o più *universale* ». Così, mentre a livello di coscienza l'uomo non fa che « ripetere la sua esistenza reale nel pensiero » e quindi ribadisce come individuo particolare la sua vita sociale, allo stesso tempo rientra, come essere pensante, all'interno dell'universalità del genere; sicché — conclude Marx — « pensiero ed essere sono dunque sì, *distinti*, ma nello stesso tempo, *uniti* l'uno all'altro »¹¹⁸. Ecco dunque che, a partire da un nuovo metodo, quello materialistico, ricavato dalla critica ad Hegel e di ogni apriorismo, e basato su astrazioni determinate o storiche o scientifiche, si profila un rapporto tra pensiero ed essere, che scavalca d'un balzo le aporie della soluzione critico-empiristica di Kant e — abbiamo visto di Feuerbach (soluzione ferma al dualismo e perciò incapace di cogliere la funzionalità, l'unità dei due termini) e della soluzione idealistica hegeliana (incapace, da parte sua, di approfondire la distinzione, per privilegiare l'unità presupposta nel pensiero) assumendone e sintetizzandone però le istanze positive. Marx coglie, infatti, e proprio in virtù del concetto di uomo come ente generico-naturale, individuato come parametro fondamentale cui possono essere ricondotti tutti i materiali storici, la funzio-

forma *vivente*, mentre al giorno d'oggi la coscienza *universale* è un'astrazione della vita reale e come tale si contrappone in forma ostile alla vita ». Anche qui duplice scambio, alienazione e rapporto tra vita reale e coscienza sono strettamente collegati da Marx.

118. Cfr. *ibidem*, p. 115.

nalità di pensiero ed essere, senza peraltro sacrificare la distinzione. Certo, è l'individuo particolare che pensa, ma questo pensiero — Marx lo ha afferrato scoprendo il duplice scambio presente nella filosofia del diritto hegeliana — non può che riprodurre in qualche modo la vita reale e la vita reale dell'uomo è il suo rapporto con la natura e, insieme, con l'altro uomo; dunque nel pensiero dell'individuo particolare si manifesta « la totalità ideale, l'esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé, allo stesso modo che esiste pure nella realtà tanto in forma di intuizione e di godimento reale dell'esistenza sociale, quanto come totalità delle manifestazioni vitali dell'uomo » ¹¹⁹. I tradizionali dilemmi della filosofia, rapporto pensiero-essere, individuo-genere, soggetto-oggetto, vengono a questo modo risolti nell'unica maniera criticamente possibile, una metodologia materialistica, il cui risultato positivo sarà la « sociologia critica » della *Ideologia tedesca*; scoperta tanto più importante se si tiene conto che in essa è implicita, come vedremo meglio a proposito delle 'Tesi', anche la soluzione del rapporto teoria-prassi.

Ma c'è un altro aspetto di questa essenza umana sul quale Marx pone l'accento e che ci consente di misurare tutta la distanza, al riguardo, tra Feuerbach e Marx. Si tratta del modo onnilaterale col quale l'uomo si appropria del suo essere onnilaterale, sì da presentarsi come « uomo totale » [totaler Mensch], e per cui tutti « i rapporti umani che l'uomo ha col mondo... sono... nel loro *comportamento di fronte all'oggetto*, l'appropriazione di questo oggetto ». Nel regime della proprietà privata, caratterizzato dall'autoalienazione dell'essere umano, « al posto di *tutti* i sensi fisici e spirituali è quindi subentrata la semplice alienazione di *tutti* questi sensi, il senso dell'*avere* » ¹²⁰. Perciò, anche sotto questo aspetto « la soppressione della proprietà privata rappresenta la completa *emancipazione* di tutti i sensi e di tutti gli attributi umani; ma è una emancipazione siffatta appunto perché questi sensi e questi attributi sono diventati *umani*, sia soggettivamente sia oggettivamente. L'occhio è diventato occhio *umano* non appena il suo *oggetto* è diventato un oggetto sociale,

119. Cfr. *ibidem*, pp. 114-115.

120. Cfr. *ibidem*, p. 116.

umano, che procede dall'uomo per l'uomo. Perciò i *sensi* sono diventati immediatamente, nella loro prassi, dei *teorici*. Essi si riferiscono alla *cosa* in grazia della cosa; ma la cosa stessa implica un riferimento *oggettivo umano a sé stessa* e all'uomo, e viceversa ». Dunque, perché l'uomo non si perda nel suo oggetto, cioè perché non vi sia estraniamento, occorre, aggiunge Marx, che « l'oggetto diventi per lui un oggetto *sociale* ed egli stesso diventi per sé stesso un essere sociale, allo stesso modo che la società diventa per lui un essere in questo oggetto ». Dal punto di vista soggettivo, poi, « come soltanto la musica risveglia il senso musicale dell'uomo, come la più bella musica non ha per un orecchio non musicale *nessun* senso...; così i *sensi* dell'uomo sociale sono *diversi* da quelli dell'uomo non sociale. Soltanto attraverso l'intero svolgimento oggettivo della ricchezza dell'essere umano, viene in parte educata, in parte prodotta la ricchezza della sensibilità soggettiva *dell'uomo*, e parimenti un orecchio per la musica, un occhio per la bellezza della forma, in breve i soli *sensi* capaci di un godimento umano, quei sensi che si confermano come forze essenziali dell'uomo »¹²¹.

Ora, è in questi passi evidente il riferimento a Feuerbach, precisamente al 1° capitolo dell' 'Introduzione' de *L'essenza del Cristianesimo*. In quel capitolo, come si ricorderà, Feuerbach analizza il rapporto soggetto-oggetto e afferma che l'oggetto è l'essenza manifesta dell'uomo, tanto l'oggetto spirituale quanto quello sensibile. « L'animale — dice Feuerbach — è sensibile soltanto al raggio luminoso che si fa direttamente sentire sulla vita, l'uomo è sensibile invece anche al freddo raggio della stella più lontana. Soltanto l'uomo ha gioie e passioni pure, intellettuali, disinteressate, — soltanto gli occhi dell'uomo celebrano feste teoriche. L'occhio che contempla il cielo stellato e coglie quella luce né utile né dannosa che non ha nulla in comune con la terra e i suoi bisogni, guarda in quella luce, nella sua propria essenza, nella sua propria origine. L'occhio è di natura celeste. Perciò soltanto con l'occhio l'uomo si eleva al di sopra della terra; perciò la teoria incomincia con lo sguardo rivolto al cielo. I primi filosofi erano astronomi. Il cielo ricorda all'uomo la sua de-

121. Cfr. *ibidem*, pp. 118-119.

stinazione, gli ricorda che egli non è destinato soltanto ad agire, ma anche a contemplare »¹²². E più avanti: « A dominare l'uomo la cui essenza è sensibile alla musica è il sentimento — o almeno quel sentimento che trova nella musica l'elemento che gli è idoneo. Ma ciò che ha potere sul sentimento non è il suono per sé stesso ma soltanto il suono che ha un contenuto, che esprime un significato e un sentimento. Il sentimento viene determinato soltanto da ciò che esprime un sentimento, vien determinato cioè mediante sé stesso, mediante la propria essenza »¹²³.

Il riferimento è estremamente significativo, come ognuno può vedere, perché consente di cogliere tutta la *reale* distanza che separa¹²⁴ già nel 1844 Marx da Feuerbach. Distanza compresa nella

122. Cfr. L. FEUERBACH, *Opere*, cit., p. 184. A quest'ultimo passo sembra riferirsi Marx nella I Tesi su Feuerbach, dove dice: « Egli [Feuerbach] ... ne *L'essenza del Cristianesimo* considera come veramente umano soltanto l'atteggiamento teoretico, mentre la prassi è concepita e fissata solo nel suo modo di apparire sordidamente giudaico » (tr. it. di M. Rossi, in MARX-ENGELS, *Opere scelte*, cit., pp. 187-188).

123. Cfr. *ibidem*, p. 185.

124. Formalmente, riguardo cioè alle « dichiarazioni ufficiali » nei confronti di Feuerbach, la posizione marxiana è differente, ciò che ha indotto la maggior parte dei critici a vedere il Marx di questo periodo, e segnatamente dei *Manoscritti*, come feuerbachiano. Non mancano, infatti, i riconoscimenti nei riguardi di Feuerbach, anzi si può dire che tutti i riferimenti a Feuerbach fino alle « Tesi » abbiano questo carattere pur se accompagnate talvolta da riserve esplicite che cercheremo via via di segnalare; inoltre, quasi sempre fa riscontro a questi riconoscimenti, l'aperta polemica contro i rappresentanti della "Sinistra", Bauer, Stirner, ecc.

La questione del rapporto Feuerbach-Marx è perciò parecchio complessa e deve tener conto di questa duplicità di piani, sicché non ci si può fermare alle dichiarazioni esplicite di Marx, il quale, da un lato, sperava di trascinare Feuerbach ad un concreto impegno politico (si veda tutta la questione ed il « Carteggio » relativo alla collaborazione agli *Annali Franco-tedeschi*); dall'altro, fondava questa speranza sul fatto che Feuerbach gli aveva aperto la strada alla critica non soltanto della dialettica hegeliana, ma della stessa economia politica, come dice in un capoverso cancellato della *Prefazione ai Manoscritti*, cfr. tr. it. cit., pp. 4-5.

Estremamente interessante è pure una lettera di Marx a Feuerbach dell'11 agosto 1844 (il periodo in cui lavorava ai *Manoscritti*) che accompagnava l'invio dell'*Introduzione* pubblicata sugli *Annali*; dopo le dichiarazioni di stima, peraltro spinte all'estremo fino a testimoniare « l'amore che provo per voi », Marx dice: « I vostri libri (*La filosofia dell'avvenire* e *L'Essenza della fede*) nonostante la loro modesta mole, hanno egualmente più importanza di tutta l'odierna letteratura tedesca, presa in blocco; in queste opere voi, non so se deliberatamente [una di quelle *riserve* caute di cui si diceva sopra], avete dato al socialismo una base filosofica ed i comunisti hanno subito interpretato così questi vostri lavori. L'unione degli uomini con gli uomini basata sulla differenza reale degli uomini, il concetto

differenza tra la nozione, ancora ideologica, di « genere », che lega Feuerbach alla tradizione filosofica anteriore (soprattutto a Kant), e quella scientifica, perché storicamente determinata, di uomo come « ente generico naturale »; a sua volta questa differenza rimanda — abbiamo visto — alla diversa critica ad Hegel (anche se il punto di partenza è lo stesso), che ne è anzi il fondamento.

Ma c'è ancora di più. Mentre, nel caso di Feuerbach, il richiamo al cielo, al sentimento, alla contemplazione sancisce una distanza incolmabile tra mondo naturale e mondo storico o tra necessità e libertà (nei termini della tradizione speculativa occidentale); Marx scopre, sulla base dell'unità-distinzione di pensiero ed essere e dell'uomo ente *sociale* e naturale nel lavoro come luogo storico-concreto in cui tale unità-distinzione si realizza, l'unità di questi due mondi: « L'educazione dei cinque sensi è un'opera di tutta la storia del mondo fino ad oggi ». Lo stesso movimento della proprietà privata viene recuperato ed inserito all'interno di questa storia: « Come attraverso il movimento della *proprietà privata*, della sua ricchezza e della sua miseria... la società in formazione trova innanzi a sé tutto il materiale necessario a questa *educazione*; così la società già formata produce l'uomo in tutta questa ricchezza del suo essere, produce l'uomo *ricco* e profondamente *sensibile a tutto* come sua stabile realtà ». « Si veda come — conclude Marx — il soggettivismo e l'oggettivi-

di genere umano trasferito dal cielo dell'astrazione alla terra reale: che cosa è ciò se non il concetto di società ». Cfr. MEW, band 27, § 425; tr. it. in *Problemi della pace e del socialismo*, 1958, I-II, pp. 13 sgg.; riportate in M. DAL PRA, *op. cit.*, pp. 153-154; tr. fr. completa nel cit. saggio di L. GOLDMANN, *L'Ideologie Allemand et les Thèses sur Feuerbach*, in *L'homme et la société*, n. 7, gennaio-marzo 1968, pp. 39-40 (è il maggiore, se non l'unico, titolo di merito di questo saggio, che è per il resto soltanto il pretesto per una astiosa requisitoria anti-Althusser, definito « materialiste mecaniste » condotta nel nome della dialettica, della totalità, della praxis, in breve della vecchia accademia francese « di sinistra », vate il giovane Lukàcs).

È qui evidente, anche alla luce dell'analisi dei *Manoscritti* fatta sopra, che Marx tende a radicalizzare Feuerbach in maniera molto accentuata: « l'unione degli uomini con gli uomini basata sulla differenza reale degli uomini » è nozione più marxiana che feuerbachiana: è poi facile da essa ricavare il concetto di società. Lo stesso si può dire del II punto indicato nel « grande contributo di Feuerbach » nella terza sezione del III *Manoscritto*: « nell'aver fondato il *vero materialismo* e la *scienza reale*, facendo del rapporto sociale « dell'uomo con l'uomo » parimenti il principio fondamentale della teoria », tr. cit., p. 161.

smo, lo spiritualismo e il materialismo, l'agire e il patire smarriscono la loro opposizione soltanto nello stato sociale e quindi perdano la loro esistenza in quanto opposizioni; si vede come la soluzione delle opposizioni *teoretiche* sia possibile *soltanto* in maniera *pratica*, soltanto attraverso l'energia pratica dell'uomo, e come questa soluzione non sia soltanto un compito della conoscenza, ma sia anche un compito *reale* della vita, che la *filosofia* non poteva adempiere, proprio perché essa intendeva questo compito *soltanto* come un compito teoretico »¹²⁵. La storia umana, che è « una parte *reale* della storia naturale, della natura che diventa uomo »¹²⁶, è proprio la storia dell'industria, « dato che ogni umana attività è stata finora lavoro, e quindi industria, cioè attività resa estranea a sé stessa » di quell'ente generico naturale, che è l'uomo sociale. Se finora si è guardato a questa storia dell'industria soltanto « in una relazione esteriore di utilità » — si è separato cioè l'economia dalla politica, dalla sociologia e dagli altri campi della produzione, anche spirituale, umana — ciò

125. Cfr. *Manoscritti*, cit., pp. 119-120. Questo testo importantissimo, vera chiave per la comprensione delle « Tesi » su Feuerbach, consente già di cogliere il senso della « dissoluzione della filosofia » per Marx: è l'ideologia filosofica, quella che fondandosi su un'ipotesi sfugge ad un'analisi del mondo reale e lo ripropone però al solo livello teorico, così eternizzandolo, è questa ideologia che va dissolta nel recupero dell'alienazione reale, della quale essa è funzione. Va invece recuperata la filosofia come analisi del mondo reale, come « scienza della società », che appunto in quanto corretta analisi del mondo reale, deve promuovere, non più soltanto al livello teoretico, bensì al livello stesso della vita reale, l'abolizione delle condizioni di alienazione. È da intendere in questo senso il parallelo filosofia-studio del mondo reale con onanismo-amore sessuale (cfr. *Ideologia tedesca*, tr. cit., p. 218); dove filosofia sta per filosofia idealistica, come è chiaro da tutto il contesto.

126. Nella *Prefazione* alla prima edizione del *Capitale* (1867), Marx definirà il suo « punto di vista » [Standpunkt] come quello che « concepisce lo *sviluppo della formazione economica della società* come *processo di storia naturale* » (cfr. tr. cit. p. 34). Lenin, in *Che cosa sono gli « amici del popolo »* (cfr. tr. it. in *Opere*, vol. I, Roma 1955, pp. 130-131), vi vedrà « l'idea fondamentale del *Capitale* ».

Si noti come nel *Capitale* l'oggetto sia precisato come « formazione economico-sociale » rispetto ai *Manoscritti*; sicché è stato giustamente notato: « Le intuizioni e le formulazioni dei *Manoscritti economico-filosofici* si svolgono su un piano adeguato a definire in termini sommarî l'*antagonismo* di operaio e capitalista, più che il *funzionamento* del sistema capitalistico ». Cfr. A. ILLUMINATI, saggio introduttivo a K. MARX, *Critica al programma di Gotha*, Roma 1968, p. 12. Rimane comunque affermata sia la centralità della nozione della storia della produzione umana come processo sottrico-naturale [naturgeschichtlichen], così come rimane affermata la centralità della teoria del feticismo legata alla teoria del valore.

si spiega con il fatto che nell'industria materiale, ordinaria le « forze essenziali dell'uomo » si trovano oggettivate « sotto la forma della estraniamento ». In altri termini, c'è una storia dell'industria in genere, come storia dell'attività lavorativa dell'uomo, dell'attività che l'uomo svolge *sulla* natura e *con* gli altri uomini; ma soltanto nella società borghese capitalistica, quando questa attività diventa forza-lavoro, cioè merce da vendere sul mercato, essa si presenta nella forma specifica dell'alienazione. In questa specifica situazione di alienazione, si è riusciti a cogliere come atti dell'uomo in quanto uomo ente generico solo « l'esistenza universale dell'uomo, la religione o la storia nella loro essenza universale e astratta, cioè come politica, come arte, come letteratura, ecc. ». È ciò che hanno fatto tanto Hegel, ad esempio con la descrizione del lavoro umano nella *Fenomenologia*, che Feuerbach, con la sua analisi dell'alienazione religiosa. Marx conclude questa parte affermando che nell'industria, « il rapporto storico *reale* della natura e quindi della scienza naturale con l'uomo », la scienza naturale si è intromessa *praticamente* nella vita dell'uomo, pur disumanizzandosi necessariamente per la situazione di alienazione nella quale l'industria si trova ad operare nella società borghese. Per questa immissione « le scienze naturali perdono la loro direzione astrattamente materiale o meglio idealistica, e diventano la base della scienza *umana*, come già ora sono diventate, per quanto in forma estraniata, la base della vita umana reale »; cade quindi ogni preteso dualismo tra scienze naturali e scienze umane, ché anzi « la scienza naturale suscumerà in un secondo tempo [in una comunità *reale*, in cui l'uomo si potrà immediatamente realizzare come "uomo totale", nella pienezza dei rapporti con la natura e con l'altro uomo, quando cioè si sarà liberato dall'estraniamento che avvolge come un velo questi rapporti, V. D.] la scienza dell'uomo, allo stesso modo che la scienza dell'uomo suscumerà la scienza della natura: allora ci sarà *una sola scienza* »¹²⁷. Più avanti Marx, in polemica con « il supera-

127. Cfr. *Manoscritti*, cit., p. 122. Recentemente, C. LÉVI-STRAUSS (cfr. *Elogio dell'antropologia*, in « Razza e storia », tr. it. di P. Caruso, Torino 1967) ha utilizzato la « profezia » marxiana di una sola scienza, deformandone però il senso in direzione positivista, ponendo l'accento esclusivamente sul carattere « naturalistico » di tale scienza.

mento dell'oggetto della coscienza » di Hegel, insisterà su questa posizione e mostrerà come « il naturalismo o umanesimo condotto a termine », è la verità sia dell'idealismo che del materialismo, per quanto si distingue da entrambi ¹²⁸.

Nell'ultima sezione del Terzo Manoscritto Marx prende infine in esame la dialettica hegeliana, partendo da un breve excursus sui rapporti che i critici contemporanei hanno stabilito con la dialettica. Solo Feuerbach, conclude Marx dopo aver denunziato in Strauss e Bauer degli inconsapevoli seguaci della logica hegeliana, ha posto questo rapporto in modo « serio » e « critico »; e individua il « grande contributo » feuerbachiano nell'identità di filosofia e religione, in quanto forme dell'estraniamento umana, nella fondazione del vero materialismo, e « nell'aver contrapposto alla negazione della negazione... il positivo che riposa su se stesso » ¹²⁹. Ma è proprio su questo ultimo punto che Marx mostra subito di non condividere completamente l'analisi di Feuerbach. Questi, nei §§ 29 e 30 dei *Principi* aveva svolto distesamente la critica della nozione hegeliana di « concetto concreto » e della negazione della negazione ¹³⁰. Il movimento hegeliano appariva a Feuerbach *del tutto* illusorio, soltanto formale, dal momento che il punto di partenza è l'assoluto, il concetto come astrazione assoluta e fissata; quindi il pensiero astratto rivendica a sé la singolarità, la realtà del finito, del particolare, diventando così concetto concreto; infine, soppresso il finito, viene stabilita l'astrazione. E non poteva essere altrimenti, spiega Feuerbach, perché tra pensiero e positivo vi è una contraddizione, che la filosofia hegeliana risolve già nel presupposto che il concetto è il solo vero essere e perciò il positivo è solo un predicato del pensiero: il concetto concreto è Dio trasformato in « concetto ».

Marx imposta la sua critica in maniera analoga: vi è in Hegel — egli dice — un « duplice errore ». Da una parte il sapere assoluto è il principio e la fine di tutto il movimento, sicché ciò da cui gli oggetti sono alienati è il pensiero astratto: « Tutta intera la *storia del-*

128. Cfr. *ibidem*, pp. 172-174.

129. *Ibidem*, p. 161.

130. Cfr. *Principi*, tr. cit., pp. 111-116.

l'alienazione e tutta intera la *revoca* di questa alienazione non è... altro che la *storia della produzione* del pensiero astratto, cioè assoluto, del pensiero logico speculativo ». Per Hegel lo scandalo dell'alienazione non è dato dal carattere *determinato* dell'oggetto, dal fatto che « l'essere umano si *oggettivizzi* in modo *disumano* »¹³¹, ma proprio dal suo carattere *oggettivo*. È perciò del tutto naturale che Hegel colga soltanto l'aspetto positivo del lavoro, collocandosi dal punto di vista dell'economia politica moderna e concependo il lavoro « come l'essenza, l'essenza che si avvera dell'uomo », cosicché « il solo lavoro che Hegel conosce e riconosce, è il lavoro *astrattamente spirituale* » ed « il movimento dell'*autoproduzione* e della *auto-oggettivazione*, intese come *autoalienazione* e *autoestraniazione*, è per Hegel la *manifestazione assoluta della vita umana*, e quindi definitiva, che ha per iscopo se stessa ed in sé si acquieta, essendo pervenuta alla propria essenza »¹³². E siamo così già arrivati al secondo errore di Hegel: avendo egli concepito lo spirito come vera essenza dell'uomo, « la rivendicazione del mondo oggettivo in favore dell'uomo » la sensibilità, la religione, il potere statale, ecc., gli appaiono *enti ideali*, en-

131. Cfr. *Manoscritti*, cit., p. 165.

Per Hegel, che ha identificato l'uomo con l'autocoscienza mediante l'ipostasi dell'Idea, l'«altro» in cui il soggetto si aliena è l'oggetto esterno come tale, la natura; il recupero di essa alienazione non può quindi realizzarsi che nel ritorno alla coscienza, nell'*idealismo* in conclusione, sicché tutto questo movimento si presenta come « *manifestazione assoluta della vita umana* ».

Feuerbach, dal canto suo, in virtù della comprensione dello scambio soggetto-predicato — qui un segno della fecondità di tale comprensione —, coglie il carattere negativo dell'alienazione, ma la identifica, *rovesciando* soltanto la posizione hegeliana, con l'astrazione; la coglie perciò solo come alienazione speculativa e religiosa. Il recupero non può avvenire che ritornando al soggetto reale, l'«uomo», il «genere», attraverso il «rovesciamento del rovesciamento».

Marx invece scorge in Hegel un secondo scambio, come abbiamo visto; ne ricava che l'alienazione non è soltanto un fenomeno che avviene nella speculazione e nella religione, ma nella realtà storico-sociale stessa. È nel modo di produzione capitalistico-borghese, quando cioè la capacità lavorativa umana diventa « lavoro astratto » (« lavoro in cui è cancellata la individualità di chi lavora », « lavoro *astrattamente generale* », cfr. K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma 1957, p. 17) e la forza-lavoro è costretta a vendersi come merce sul mercato; è in questa *specifica* situazione *storico-sociale*, che l'uomo è ridotto a « cosa » e, viceversa, il capitale è « personificato ». Il recupero, in questo caso, non può avvenire che mediante la trasformazione rivoluzionaria della società capitalistico-borghese.

132. Cfr. *Manoscritti*, cit., p. 181.

tità meramente spirituali. Ma, all'interno di questo quadro, chiaramente vicino a quello di Feuerbach, bisogna poi analizzare più a fondo questo movimento della dialettica hegeliana. Marx, che non a caso intende la propria critica come una estensione e generalizzazione di quella feuerbachiana¹³³, rifiuta di vedere in questo movimento soltanto la contrapposizione di essenza umana reale ed alienazione, ma lo vede come *funzione ed espressione teoretica dell'essenza umana reale alienata*. Ciò che non può sorprendere dopo la scoperta del duplice scambio; ma che rimane difficilmente comprensibile senza tener presente quella scoperta. Così, Marx scorge nella *Fenomenologia* hegeliana « la critica nascosta, non ancora chiara a se stessa e mistificatrice », appunto perché vede i prodotti umani come prodotti dello spirito astratto; « ma nella misura in cui essa tien ferma l'estraniamento dell'uomo... tutti gli elementi della critica si trovano in essi nascosti e spesso già *preparati ed elaborati* in modo che va assai al di là del punto di vista di Hegel ». Più avanti chiarisce in che modo ciò sia possibile: « quel che costituisce in generale l'essenza della filosofia, l'alienazione dell'uomo che conosce se stesso o la scienza che pensa se stessa alienata, Hegel concepisce come la sua essenza, e quindi può di fronte alla filosofia precedente ricapitolarne i diversi momenti e presentare la sua filosofia come *la* filosofia. Quello che gli altri filosofi hanno fatto — concepire i singoli momenti della natura e della vita umana come momenti dell'autocoscienza e più precisamente dell'autocoscienza astratta — Hegel lo *sa* in base al fare della filosofia; perciò la sua scienza è assoluta »¹³⁴. Questa è la chiave per comprendere il senso del « tener ferma l'estraniamento dell'uomo » da parte di Hegel. In un mondo storico reale in cui le forze produttive dell'uomo sono effettivamente alienate, questa alienazione reale comporta, ab-

133. *Ibidem*, p. 177: « Qui è la radice del *falso positivismo* di Hegel o del suo criticismo solo *apparente*; è ciò che Feuerbach indica come la posizione, la negazione e la ricostituzione della religione o della teologia, ma che conviene intendere in senso più generale ».

134. *Ibidem*, p. 167. Già MAZZONE (cfr. *art. cit.*, pp. 549-550) aveva posto l'accento sull'importanza di questo passo ai fini della comprensione del rapporto Hegel-Marx, perché « Marx riconosce l'assolutezza del sistema hegeliano e muove da essa, non come mero fatto: bensì secondo il suo principio (di Marx stesso), in quanto espressione compiuta dell'astrazione teoretica *uguale all'alienazione* » (*ivi*, p. 550).

biamo visto, la separazione di mondo naturale e mondo umano, storico, in modo che da un lato la storia dell'industria appare solo « in una relazione esteriore d'utilità », mentre, dall'altro, come atti dell'ente generico-uomo vengono presi in considerazione « l'esistenza universale dell'uomo, la religione o la storia nella loro essenza universale e astratta »¹³⁵. Le varie filosofie precedenti quella hegeliana hanno sempre espresso, fondandosi su « *astrazioni fisse* », un concetto indebito (perché astratto, non storicamente determinato), ma singolarmente, determinatamente; Hegel, invece, in quanto « mette l'atto dell'astrazione che gira su se stesso al posto delle astrazioni fisse », ha fatto oggetto della critica, invece di una determinata astrazione, lo svolgimento completo dell'estrazione in tutta la sua estensione »¹³⁶. Ciò significa appunto che Hegel ha colto la funzione dell'elemento teoretico, anche se nell'ambito dell'alienazione; dunque è anche possibile, partendo da questo riconoscimento, scorgere, nella dialettica hegeliana della « soppressione come movimento oggettivo che revoca riportandola a sé l'alienazione », i termini della dialettica individuo-genere-natura¹³⁷. In primo luogo, però, il fatto che intendendo tutto questo movimento in maniera *astratta e formale*, senza alcuna mediazione con i contenuti empirici reali, concependo perciò tutto il movimento di auto-oggettivazione come « *manifestazione assoluta della vita umana* », lo porta ad interpretare il movimento stesso come processo divino: « Questo movimento nella sua forma astratta in quanto dialettica [in quanto cioè comporta la comprensione della funzione dell'elemento teoretico, del pensiero, di cui sopra, V. D.], ha quindi il valore della *vita veramente umana*, ed essendo tuttavia un'astrazione, un'estraniamento della vita umana, ha valore di *processo divino*, e quindi di processo divino dell'uomo, un processo, percorso dallo stesso essere assoluto distinto dall'uomo, astratto, puro »¹³⁸.

135. *Ibidem*, p. 120.

136. *Ibidem*, p. 184.

137. Cfr. *Ibidem*, pp. 180-181: « egli intende — entro l'astrazione — il lavoro come l'atto con cui l'uomo *produce sé stesso*, e intende il rapporto dell'uomo a sé stesso come rapporto ad essere estraneo e l'attuazione di sé come attuazione di un essere estraneo, come la *coscienza del genere e la vita del genere*, in divenire ».

138. *Ibidem*, p. 181.

Inoltre poiché Hegel ha identificato l'uomo con l'autocoscienza e ha perciò identificato l'essere col sapere, nella negazione la coscienza « pretende di essere sensibilità, realtà, vita; il pensiero che si sovrappone nel pensiero (Feuerbach) » per cui alienazione è uguale ad oggettivazione; mentre nella negazione della negazione sopprime questa alienazione ma insieme la recupera e l'assume proprio in quanto « pretende di *essere preso di sé nel suo esser altro come tale* »: « dopo aver soppresso, ad esempio, la religione, dopo aver conosciuto la religione come un prodotto dell'alienazione di sé, si trova tuttavia riconfermato nella *religione come religione* ». Qui Marx conferma l'analisi di Feuerbach: si tratta della « posizione, la negazione e la ricostituzione della religione o della teologia ». Ma qui si rivela anche « la radice del *falso* positivismo di Hegel o del suo criticismo solo *apparente* »; bisogna però intendere la critica feuerbachiana « in un modo più generale ». « L'uomo che ha riconosciuto — spiega Marx — che nel diritto, nella politica ecc. conduce una vita alienata, conduce in questa vita alienata come tale la sua vera vita umana ». Dunque non ha senso parlare di « un accomodamento di Hegel nei confronti della religione, dello stato, ecc. » dal momento che un tale accomodamento è implicito nel concetto stesso di « negazione della negazione », « questa menzogna è la menzogna del suo principio »¹³⁹.

Una volta interpretato il movimento di autoproduzione ed oggettivazione dell'uomo in modo astratto e formale, lo stesso contenuto concreto, vivo, sensibile di questo atto si presenta agli occhi di Hegel un contenuto solo « formale, prodotto facendo astrazione da ogni contenuto »¹⁴⁰: le categorie logiche sono staccate dallo spirito reale e dalla natura reale. Anche Feuerbach aveva svolto una critica analoga, ma si era fermato alla considerazione della fissità di queste forme del pensiero, rigettando così ogni forma di astrazione. Marx, invece, proprio per aver colto la funzionalità di essa astrazione all'alienazione reale, come riflesso ideologico, soltanto teoretico, astratto, di una reale separazione, dentro l'attività produttiva dell'uomo, di materia e pensiero; proprio per questa scoperta, può concludere: « Il contributo

139. *Ibidem*, pp. 176-177.

140. *Ibidem*, p. 182.

positivo che qui, nella sua logica speculativa, Hegel ha portato a compimento sta in ciò che i *concetti determinati*, le *forme fisse* e universali *del pensiero* sono, nella loro indipendenza dalla natura e dallo spirito, un risultato necessario dell'estraniamento universale dell'essere umano, e quindi anche dell'umano pensiero, onde Hegel li ha esposti e riassunti come momenti del processo di astrazione »¹⁴¹. Marx, in altri termini, riconosce ad Hegel di aver individuato la funzione dell'elemento teoretico, del pensiero, all'interno della dialettica individuo-genere-natura; soltanto che l'aver inteso, o meglio ipostatizzato, il soggetto dell'intero movimento come l'autocoscienza, l'aver inteso perciò l'intero processo come *soltanto* teoretico, lo porta ad escludere ogni contenuto concreto, reale e di fatto ad assumerlo, questo contenuto, acriticamente, non mediandolo. Ora, cosa vuol dire tutto questo se non che Marx riconosce che Hegel ha descritto molto bene il « processo *del* conoscere » e però nello stesso tempo denuncia il limite di aver assorbito, e in sostanza anche annullato, all'interno di questo « il processo *al* conoscere »? In questo senso, si può vedere un rovesciamento rispetto alla critica feuerbachiana: questa infatti riteneva l'assolutizzazione del « processo *del* conoscere » hegeliano la causa della circolarità e della sistematicità, ricavandone l'identificazione di teologia e filosofia, di astrazione e di alienazione. Siccome poi per Feuerbach, al contrario di Hegel, l'alienazione aveva valore soltanto negativo in quanto punto di partenza era l'uomo reale, *coi sensi*, invece che l'autocoscienza, ogni astrazione era da rifiutare, non soltanto quella non determinata, non funzionale all'oggetto, come per Marx.

141. *Ibidem*, pp. 182-183. Nel manoscritto a fianco di questo passo si trovano due segni di Marx, cfr. MEW, cit., p. 585.

Quest'affermazione è da collegare con la lettera di Marx ad Engels del 14 gennaio 1858 (cfr. MARX-ENGELS, *Carteggio*, tr. cit., III, p. 155: « Quanto al *metodo* del lavoro mi ha reso un grandissimo servizio il fatto che "by mere accident" ... mi ero riveduto la *Logica* di Hegel »), con la lettera a Kugelmann del 6 marzo 1868 (cfr. tr. it. in K. MARX, *Lettere a Kugelmann*, Roma 1950, p. 67: « La dialettica di Hegel è la forma fondamentale di ogni dialettica, ma soltanto *dopo* l'eliminazione della sua forma mistica, ed è appunto questo che distingue il mio metodo ».) e con l'affermazione sul « nocciolo razionale » e la « scorza mistica » del citato *Poscritto* alla seconda edizione tedesca de « Il capitale ».

Dunque, quello che Marx ha in comune con Hegel è ciò che uno storicista odierno o comunque un sostenitore della continuità Hegel-Marx neppure sospetterebbe: il metodo sì, ma non la dialettica con le sue leggi (troppo) generali, bensì il metodo come « modo di esposizione » [Darstellungswesen].

7. Le *Tesi su Feuerbach* si presentano come la conclusione dell'elaborazione critica marxiana della *Critica* e dei *Manoscritti*: esse portano alle estreme conseguenze, e soprattutto con chiarezza, il distacco dalle posizioni feuerbachiane. Nello stesso tempo, specificano meglio il rapporto tra la critica della società borghese, cui rinvia necessariamente la critica delle posizioni idealistiche ed in generale aprioristiche, ed il luogo nel quale tale critica si realizza effettivamente, che è poi il rapporto tra teoria e prassi.

Già nella prima tesi¹⁴² la posizione di Feuerbach viene individuata come « naturalismo »: il suo difetto capitale è di concepire « l'oggetto [Gegenstand], la realtà, la sensibilità... solo sotto la forma dell'obbietto [objekts] o dell'intuizione; ma non come attività umana sensibile, prassi ». All'opposto l'idealismo ha sviluppato soltanto il lato soggettivo, trascurando perciò la distinzione tra pensiero ed oggetto. Il naturalismo porta Feuerbach ad intendere il mondo della produzione come soltanto « oggettivo », a non riconoscere il carattere ideale-finalistico (conforme a scopo; realizzazione dell'idea) del lavoro e perciò Feuerbach « ne *L'essenza del Cristianesimo*, considera come veramente umano soltanto l'atteggiamento teoretico, mentre la prassi è concepita e fissata solo nel suo modo di apparire sordidamente giudaico »¹⁴³. All'opposto, l'idealismo non riconosce il carattere di causalità del lavoro in quanto rapporto con la natura e con

142. Le *Tesi su Feuerbach* erano originariamente degli appunti redatti da Marx nel febbraio 1845 in vista della redazione dell'*Ideologia tedesca*; furono pubblicati per la prima volta nel 1888 da Engels in appendice al suo *L. Feuerbach*. In questa occasione, Engels ne dette però una redazione in più punti diversa dall'originale, allo scopo di renderle più comprensibili. Le due redazioni si trovano in MEW, Bd. 3, Berlin 1962, pp. 5-7 (l'originale marxiano) e pp. 533-535 (la redazione di Engels): per rendere conto dell'importanza delle differenze, segnalo la sostituzione, nella Tesi III, alla determinazione « *revolutionäre Praxis* » marxiana, dell'indeterminata « *umwälzende Praxis* » engelsiana. Purtroppo le versioni italiane hanno sempre preso a modello il testo engelsiano, anche perché il manoscritto è stato pubblicato parecchio più tardi, nel 1926; M. ROSSI, nel suo cit. *Marx e la dialettica hegeliana*, vol. II ha finalmente condotto la traduzione sull'originale, e questa stessa traduzione è stata poi accolta nel cit. MARX-ENGELS, *Opere scelte*. Di questa traduzione mi servirò nel testo.

143. Anche qui mi pare chiaro che Marx si riferisce al passo sopra citato (cfr. sopra § 6, p. 96) de *L'essenza del Cristianesimo*, dove Feuerbach appunto contrapponeva schematicamente azione e contemplazione. A questo proposito, è strano che si veda Feuerbach come « filosofo della prassi » insieme a Marx, come fa

gli oggetti al di fuori del pensiero, riducendolo così alla semplice attività della coscienza.

« Feuerbach, non soddisfatto dell'*astratto pensiero*, vuole l'*intuizione*; ma egli non concepisce la sensibilità come attività pratica umana-sensibile » — ribadisce Marx nella V Tesi, riprendendo in tal modo quella nozione di unità-distinzione di pensiero ed essere che già nei *Manoscritti* — e proprio, abbiamo visto, in polemica con Feuerbach — era stata individuata. La prassi, l'attività pratico-sensibile di cui si parla qui non è immediatamente la « prassi rivoluzionaria » (che si presenta come la forma specifica *oggi* di trasformare il mondo), ma la traduzione, in termini di rapporto uomo-natura o meglio società-natura, dell'unità-distinzione di pensiero ed essere ¹⁴⁴.

Feuerbach, dal canto suo, e proprio per essersi attaccato alla sola intuizione in contrapposizione all'idealismo, creando così un'incoltabile terra di nessuno tra pensiero ed essere e quindi anche tra teoria e prassi, non riesce ad andare al di là dell'« intuizione dei singoli individui e della società borghese » (IX Tesi). La stessa interrogatività, il rapporto io-tu, l'amore, concetti tutti di estrema importanza nel pensiero feuerbachiano, rimandano ad una posizione sostanzialmente individualista, si presentano anzi come l'ennesima e certo non ultima riproposta del concetto cristiano-borghese (in sostanza platonico ¹⁴⁵) di « persona ». L'isolamento *reale* degli individui

C. CAMPORESI nella *Prefazione* a H. MARCUSE, *Critica della società repressiva*, Milano 1968. È però significativo che a questo giudizio si accompagni l'apologia del pensiero marcusiano.

144. In un appunto che si trova vicino alle « Tesi » (cfr. MEW, cit., p. 536; tr. it. di G. Bedeschi in *Appunti per una storia delle interpretazioni della « Fenomenologia dello spirito di Hegel »* apparso su *Giornale critico della filosofia italiana*, fasc. IV, ott.-dic. 1967, p. 576, nota I), Marx dice tra l'altro: « 3. Soppressione dell'*alienazione* identificata con la soppressione dell'*oggettività* (un lato soprattutto sviluppato da Feuerbach). 4. La tua soppressione dell'oggetto rappresentato, dell'oggetto come oggetto della coscienza, identificata con la soppressione *reale oggettiva*, di *azione* sensibile distinta dal pensiero, di *prassi* e *attività reale*. (Ancora da sviluppare) ». Il punto 4 mi sembra particolarmente interessante per la definizione della specificità della praxis ed in questo senso il riferimento all'unità-distinzione di pensiero ed essere è del tutto evidente.

145. Una critica puntuale delle varie forme in cui la « persona » cristiano-borghese si è presentata nella storia del pensiero occidentale si trova nei primi due capitoli di G. DELLA VOLPE, *Libertà comunista*, cit.

nella società borghese, dovuto al fatto che in questo tipo di società vi è una insanabile contraddizione tra socialità della produzione (sempre più accentuata con il progredire della industria) e appropriazione privata, individuale appunto, del profitto, questo isolamento viene riprodotto dal materialismo intuitivo così come è, a livello di pensiero, senza che se ne possa poi proporre altra alternativa che appunto quella di pensiero (« l'eguagliamento ideale del genere » nella formulazione feuerbachiana). È appena il caso di notare come in questi risultati materialismo intuitivo ed idealismo coincidono quasi completamente; ed è naturale perché l'errore, anche se di segno opposto, è della stessa natura, un cattivo uso dell'astrazione. Così Feuerbach non è in grado, e con lui ogni tipo di materialismo intuitivo, di cogliere il rapporto natura-società: « In simili casi... Feuerbach — è detto nell'*Ideologia tedesca* — non parla mai del mondo umano, ma ogni volta si rifugia nella natura esterna, e proprio in *quella* natura che non è stata ancora sottomessa al dominio degli uomini »¹⁴⁶.

146. Cfr. *Ideologia tedesca*, cit., p. 35. Ancora nel 1850, sulla *Neue Rheinische Zeitung*, Marx riprende la critica di questa posizione sulla natura: « Il culto della natura si limita [in Daumer], lo si vede, alle passeggiate domenicali di un provinciale, che mostra il suo puerile stupor di vedere il cuculo deporre le sue uova in nidi estranei, di constatare che le lacrime hanno la funzione di umettare la superficie dell'occhio, etc. e che finisce per declamare ai suoi fanciulli coi sacri brividi « l'ode alla primavera » di Klopstock. Delle scienze moderne della natura che, in connessione con l'industria moderna rovesciano [revolutioniert] l'intera natura e pongono un termine, insieme ad altre puerilità, all'atteggiamento infantile dell'uomo di fronte alla natura, di tutto questo naturalmente non vi è parola ... D'altronde sarebbe auspicabile che l'inerzia di questa economia contadina bavarese — terreno su cui crescono ugualmente i preti e i Daumer — sia finalmente rovesciata una buona volta con il moderno modo di coltivazione e con le macchine moderne ». Cfr. recensione al libro di DAUMER, *La religione de l'ére nouvelle*, tr. fr. in MARX-ENGELS, *Sur la religion*, Paris 1960, p. 94. A. SCHMIDT, nel suo buon lavoro sul *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frank. a M. 1962, pp. III-III2 (ora anche in tr. it., Bari 1969) riporta questo passo come testimonianza dell'« abbandono definitivo marxiano di ogni culto romanticheggiante feuerbachiano, sia dell'« uomo », sia della « natura » ». Ora, se il giudizio generale, cioè che nel passo non si possa assolutamente scorgere un'interpretazione antropologica o romanticheggiante della natura, mi trova d'accordo, nutro i miei dubbi sulla periodizzazione che è sottesa a quel « definitivo ». Tanto più che prima (*ibidem*, p. 109) Schmidt sostiene che « è fuor di dubbio che Marx, soprattutto nei *Manoscritti parigini*, si lasci guidare non tanto dalla critica ad Hegel di Feuerbach, quanto dal punto di vista dell'allora feuerbachiano Engels » e parla anche di

Non solo, ma Feuerbach ed i suoi seguaci in politica, i « veri socialisti », fondano su questo concetto indeterminato ed astorico di natura il loro stesso programma: « Il vero socialista parte dall'idea che la scissione fra vita e felicità deve cessare. Per trovare una prova di questa frase egli chiama in aiuto la natura e suppone che in essa la scissione non esista, e da ciò conclude che, essendo anche l'uomo un corpo naturale e possedendo le proprietà generali del corpo, questa scissione non dovrebbe esistere neppure per lui. Con molto più diritto Hobbes poteva dimostrare per mezzo della natura il suo « bellum omnium contra omnes » e Hegel, la cui costruzione serve da fondamento al nostro vero socialista, poteva vedere nella natura la scissione, il periodo sregolato dell'idea assoluta, e definire l'animale come l'angoscia concreta di Dio. Dopo avere così mistificato la natura, il nostro vero socialista mistifica la coscienza umana, facendone lo « specchio » della natura così mistificata. Naturalmente, una volta che la manifestazione della coscienza ha sostituito alla *natura* l'espressione ideale di un pio desiderio in materia di rapporti umani, s'intende che la coscienza è soltanto lo specchio nel quale la natura contempla sé stessa. Come prima si è fatto ricorrendo alla qualità dell'uomo come corpo naturale, così ora ricorrendo alla sua qualità di specchio passivo, nel quale la natura prende coscienza, si dimostra che « l'uomo » deve anch'egli abolire nella sua sfera la scissione che si è supposta inesistente nella natura »¹⁴⁷. Perciò « Il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese, il punto di vista del materialismo nuovo è la società umana o l'umanità sociale » (X Tesi).

Il nuovo materialismo, infatti, risolvendo correttamente il rapporto pensiero-essere come rapporto di funzionalità, scarta le astrazioni generiche, indeterminate ed astoriche dell'idealismo e del vecchio materialismo; e approda ad astrazioni che sono storicamente

« antropologia astratta e romanticheggiante dei *Manoscritti* ». A me pare invece, e del resto la lettura dei *Manoscritti* svolta sopra dovrebbe motivarlo, che fin dai *Manoscritti* appunto la posizione marxiana sulla natura sia non solo lontana dall'antropologia feuerbachiana ma anche anticipi con tutta chiarezza i termini della recensione a Daumer.

147. Cfr. *Ideologia tedesca*, tr. it. cit., pp. 467-468.

determinate quali i concetti di « *formazione economico-sociale* » e di « *classi sociali* ». Ciò consente a questo nuovo materialismo di compiere una analisi *specific*a della società che ha per oggetto, la società capitalistica, e di cogliere allo stesso tempo il carattere non naturale, non eterno, ma transitorio delle caratteristiche di questa stessa società e quindi di formulare delle ipotesi o previsioni sugli sviluppi del sistema capitalistico. La differenza tra le due impostazioni è espressa da Marx nella IV Tesi in riferimento al rapporto religione-società: « Feuerbach prende le mosse dal fatto dell'auto-estraniazione religiosa, della duplicazione del mondo in un mondo religioso e in uno mondano. Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano. Ma che il fondamento mondano si distacchi da sé stesso e si costruisca nelle nuvole come un regno fisso ed indipendente, è da spiegarsi solo con l'auto-dissociazione e con l'auto-contraddittorietà di questo fondamento mondano. *Questo fondamento deve essere perciò in sé stesso tanto compreso nella sua contraddizione, quanto rivoluzionato praticamente* [corsivo mio, V. D.]. Pertanto, dopo che, per esempio, la famiglia terrena è stata scoperta come il segreto della sacra famiglia, è proprio la prima a dover essere dissolta teoricamente e praticamente »¹⁴⁸. Feuerbach, in altri termini, si ferma alla contrapposizione tra mondo religioso e sfera mondana e tenta il recupero al fondamento mondano del mondo religioso (rovesciamento del rovesciamento), ma non indaga questo fondamento mondano, e non l'indaga proprio perché non ha colto il rapporto di unità, oltre che di distin-

148. Nella nota 89 della IV sezione del I libro de *Il capitale* (cfr. tr. it. cit., vol. I, pp. 414-415), Marx riprende questa contrapposizione di metodo e pur se non si riferisce direttamente a Feuerbach, è chiaro come vi sia implicato: « Di fatto è molto più facile trovare mediante l'analisi il nocciolo terreno delle nebulose religiose che, viceversa, *sviluppare* [entwickeln] dai rapporti reali di vita, che di volta in volta si presentano, le loro forme incielate. Quest'ultimo è l'unico metodo materialistico e quindi scientifico. I difetti del materialismo astrattamente modellato sulle scienze naturali, che esclude il *processo storico*, si vedono già nelle concezioni astratte e ideologiche dei suoi portavoce appena s'arrischiano al di là della loro specialità ». In fondo lo stesso tipo di errore veniva rimproverato a Feuerbach nelle « Tesi » e, in particolare, nell'*Ideologia tedesca* laddove si dice che « Fin tanto che Feuerbach è materialista, per lui la storia non appare, e fin tanto che prende in considerazione la storia, non è un materialista ». Cfr. *Ideologia tedesca*, cit., p. 18.

zione, tra pensiero ed essere. Marx, invece, che attraverso la critica ad Hegel l'ha colto, va ad indagare proprio questo fondamento mondano, che « deve essere compreso nella sua contraddizione »: dalla *Critica* del '43 al *Capitale* l'opera marxiana è appunto la « critica » di questo fondamento mondano, tanto della rappresentazione che di esso fornisce l'ideologia e la scienza borghese quanto della forma reale in cui si presenta. Ma proprio perché è nel fondamento mondano che si trovano le reali contraddizioni, non può essere sufficiente a risolverle la comprensione: è necessario che lo stesso fondamento mondano venga « rivoluzionato praticamente ». Del resto, già nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* degli *Annali* (1844), Marx aveva distinto chiaramente tra il « compito della filosofia, operante al servizio della storia [la filosofia, cioè, che si presenta come analisi del mondo reale e non la filosofia come ideologia, riproduzione mistificata e mistificante del mondo reale stesso], di smascherare l'autoalienazione dell'uomo *nelle sue forme profane* » ed il « compito della storia, una volta scomparso l'al di là della verità [attraverso la critica della religione e dell'ideologia in genere], di ristabilire la *verità dell'al di qua* »¹⁴⁹. E nello stesso testo, Marx conclude che « la critica della filosofia speculativa del diritto non si esaurisce in sé stessa, ma in *compiti*, la cui soluzione non è data che da un unico mezzo: la *prassi* ».

In conclusione, la prassi marxiana non è né un presupposto filosofico (come hanno inteso Löwith ed il revisionista Mondolfo¹⁵⁰)

149. Cfr. *Annali franco-tedeschi*, tr. cit., p. 126. E continua dichiarando programmaticamente: « L'esposizione che segue [Marx si riferisce alla *Critica della filosofia del diritto pubblico di Hegel* di cui questo scritto avrebbe dovuto essere un'introduzione] ... non si adegua inizialmente all'originale, bensì a una copia, alla filosofia tedesca del diritto e dello Stato, e ciò perché questa filosofia va bene per la Germania ». Più avanti precisa meglio questo rapporto (cfr. *ibidem*, pp. 133-134): « La critica della *filosofia tedesca del diritto e dello Stato*, alla quale Hegel ha dato la forma più logica, esauriente e definitiva. è nello stesso tempo sia l'analisi critica dello Stato moderno e della realtà ad esso connessa, sia la negazione categorica di tutto il modo precedente della *coscienza giuridica e politica tedesca*, la cui espressione più importante e universale, elevata al rango di *scienza*, è appunto la filosofia speculativa del diritto ».

150. Sulla posizione di Löwith al riguardo, si veda questo giudizio di A. MAZZONE (*art. cit.*, p. 553): « Le interpretazioni correnti da noi di questo rapporto (tipica quella di K. LÖWITH nel vol. *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Ei-

né il criterio di verità di tipo pragmatistico (come hanno affermato le interpretazioni che avvicinano Marx a Dewey). Essa è piuttosto, da un lato, in generale attività umana pratico-sensibile e superamento tanto del soggettivismo idealistico quanto dell'oggettivismo del vecchio materialismo: in quanto *verifica* dell'« immanenza del pensiero » è criterio di verità (II Tesi) ¹⁵¹. Dall'altro lato, la forma specifica

naudi, 1948 [seconda edizione, 1949], dove il distacco di Marx dall'hegelismo è fissato una volta per tutte sui temi della *Doktor-dissertation*, come problema della pratica in termini *Geistesgeschichtlich*), non tenendo conto dell'importanza logica fondamentale del lavoro di Marx nei *Manoscritti*, in quanto fondazione consapevole del metodo, rovesciano il rapporto tra le formulazioni filosofiche di Marx e il problema della prassi rivoluzionaria, che viene dunque falsamente assunta come punto di partenza ideologico-teoretico. Con ciò naturalmente, Marx viene ridotto a un ideologo, a un posthegeliano tra gli altri, precisamente nella misura in cui si mostra, con apparente esattezza filologica, la connessione del suo lavoro critico giovanile con i contenuti specifici dell'economia politica, di Hegel e di Feuerbach». Sostanzialmente vicina a quella di Löwith, è la posizione di H. Marcuse: « La critica rivoluzionaria dell'economia politica è fondata in se stessa filosoficamente, come d'altro canto la filosofia che la fonda porta già in sé la prassi rivoluzionaria. La teoria è in sé già una teoria pratica; la prassi non sta soltanto alla fine, bensì già al principio della teoria, senza che per questo si sia messo piede in un ambito estraneo ed esterno alla teoria stessa ». Cfr. *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*, in *Die Gesellschaft*, IX, 1932, parte II, pp. 136-174 (si tratta del primo saggio sui *Manoscritti*); e riportato da G. BACKHAUS in *Libri nuovi*, Einaudi, n. 1-1968.

Quanto a MONDOLFO, nel saggio su *Feuerbach e Marx*, ora in *Sulle orme di Marx*, Bologna 1948, pp. 255-256, afferma che la filosofia della *praxis* « costituisce la posizione caratteristica di Marx e la *premissa* di tutta la concezione che egli ha della storia e della funzione che in questa spetta al proletariato » (corsivo mio, V.D.). Sulle orme di Mondolfo si muove ora il RAMBALDI nel vol. cit. su Feuerbach; cfr. in particolare pp. 181-182.

Il problema è evidentemente di enorme importanza per il marxismo, perché comporta una traduzione quasi immediata nel campo della pratica politica. Non a caso il dibattito sul revisionismo e in generale sul marxismo della II Internazionale vi si riferisce esplicitamente. Da un lato abbiamo la posizione di Bernstein che, partendo da un'analisi « positivista » della realtà (incapace di interpretare il dato; per es., teorizza l'allargamento della proprietà, in realtà solo apparente), approda ad una concezione della prassi come attività generica, che in termini politici si traduce nello slogan: « il movimento è tutto, il fine è nulla ». Dall'altro lato, Kautsky, riducendo il marxismo ad ideologia, arriva ad una posizione « teologica » (« lo scopo finale è tutto »), che serve in realtà a nascondere una pratica opportunista e si presenta così come il rovesciamento della posizione di Bernstein, la faccia idealistica dello stesso errore. In Lenin invece troviamo una corretta dialettica tra analisi scientifica della società e prassi rivoluzionaria e, sul piano politico, tra tattica e strategia.

151. Beninteso, criterio di verità non assoluto; cfr. LENIN, *Materialismo ed empiriocriticismo*, cit., p. 139: « Certo, non si deve dimenticare che il criterio

in cui essa si presenta dopo la critica della filosofia del diritto hegeliana e dello Stato borghese (sociologia critica), non può che essere la *prassi rivoluzionaria*, il rovesciamento reale delle condizioni che reggono il sistema borghese. Perciò « I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo, ma si tratta di *trasformarlo* » (XI Tesi).

VITTORIO DINI

della pratica, in sostanza, non può mai confermare o confutare *completamente* una rappresentazione umana qualunque essa sia. Dunque questo criterio è talmente « indeterminato » da non permettere alle conoscenze dell'uomo di trasformarsi in un « assoluto »; ma nello stesso tempo è abbastanza determinato per permettere una lotta implacabile contro tutte le varietà dell'idealismo e dell'agnosticismo ».



APPUNTI PER L'INTERPRETAZIONE DI BLONDEL
CON INDICAZIONI DI BIBLIOGRAFIA BLONDELIANA

*Il y a en effet un danger beaucoup plus grand
que celui de n'être pas compris du tout,
c'est celui d'être mal compris, trop tôt com-
pris, compris partiellement.*

Blondel

Poésie et Vérité

un inedito blondeliano

« Permettez-moi d'ajouter que de plus en plus ce que je souhaite, ce sont moins des éloges qu'un examen critique et technique de mes pensées, tendant à susciter une « *inquiétude* » *précisée, normale, salutaire*, non point que je cherche à entretenir le découragement ou la défiance; tout au contraire, je ne veux montrer les déficiences, les échecs, que pour faire ressortir les requêtes et les promesses impliquées dans la conscience de ces déficiences mêmes et pour préparer à accueillir une lumière plus complète. Et cela n'est pas seulement poésie, mais vérité » *.

(*) Da una lettera del Blondel ad Alfredo Poggi che pubblicamente ringraziamo per la generosa offerta dell'inedito. Il documento, datato 20 settembre 1931 da Magny-la-Ville par Semur (Côte d'or), troverà, forse, pubblicazione integrale negli *Atti* dell'« Accademia Ligure di Scienze e Lettere ». Il corsivo è nostro.

PREMESSA

Y a-t-il plus subtil regret que celui de l'adolescent obligé pour entrer dans la vie, de borner sa curiosité comme par des oeillères?

Blondel, *L'Action*, 1893

Oltre ai repertori bibliografici delle opere di Blondel quali si possono trovare in « *Les études philosophiques* », n. 1, 1946 e in « *Le courrier des Amis de Maurice Blondel* », n. 1-2, 1951, le nostre indicazioni hanno ovviamente tenuto presenti e, quando necessario, corretto ed integrato le principali bibliografie blondeliane alle quali rimandiamo per più complete informazioni e più dettagliati riferimenti. Fondamentali, in ordine cronologico, la *Bio-bibliographie* di H. Duméry in appendice a *La philosophie de l'action*, Paris, Aubier, 1948, la prima, ottima bibliografia analitica ragionata; la *Bibliographie blondélienne* (1888-1951) a cura di A. Hayen, in « *Teoresi* », n. 1-2, 1952 e Paris, Desclée de Brouwer, 1953, quasi esemplare per esaustività di dati e rigore di struttura; ed il *Profilo della critica blondeliana* di R. Crippa, Milano, Marzorati, 1962, guida indispensabile e competente alla « lettura » degli studi sul Blondel fino al 1961 e quindi orientamento critico sicuro sul pensiero blondeliano. Il *Profilo* va infatti integrato con le precedenti *Rassegne di bibliografia blondeliana* pubblicate dal Crippa l'una in « *Giornale di Metafisica* », n. 6, 1951 e Torino, S.E.I., 1952, e la successiva in « *Giornale di Metafisica* », n. 5, 1961. Da usare con una certa prudenza è *Un decennio di bibliografia blondeliana* (1951-1961) a cura di A. Costa, in « *Teoresi* », n. 1-4, 1962. Una lettura in chiave esistenzialistica e fenomenologica di alcune opere significative della critica blondeliana più recente propone F. Polato in una sua nota bibliografica *Gli studi blondeliani negli ultimi 25 anni*, in « *Cultura e Scuola* », aprile-giugno 1968.

Ovviamente preziosi rimandi bibliografici si trovano nei saggi critici più rigorosi e attenti.

Le nostre « indicazioni », pur presumendo di offrire la possibilità di un orientamento rapido ma essenziale per una non superficiale e non settoriale comprensione del pensiero del Blondel e delle sue complesse e sottili vicende, non hanno però, nè vogliono assolutamente avere, la pretesa di essere una bibliografia completa. I limiti, interni ed esterni, sono precisi ed evidenti.

Intendono esse anzitutto ragguagliare il lettore sulle opere fondamentali del Blondel, fornendo puntuali riferimenti ai dati essenziali della loro storia e agli inediti più significativi. Segue un'ampia scelta dei saggi blondeliani sia raccolti in volume, sia sparsi in riviste, atti congressuali, miscellanee: scelta che se ha dovuto necessariamente accettare limiti in estensione¹, ha rifiutato però aprioristiche ed estrinseche esclusioni di temi, interessi, problemi non immediatamente percepibili o non tradizionalmente intesi come rigorosamente « filosofici ». Ci è sembrato, così facendo, di servire insieme Blondel e la storia. Ciò consentirà di rilevare immediatamente certe ipersensibilità, ma anche certe sordità della critica e permetterà di constatare come, non ostante tanto fervore di studi, molte zone intatte restino disponibili all'esplorazione sagace di una personalità complessa e poliedrica ma « aperta » e di una cultura viva ed impegnata che nulla escludeva, perché espressione di una intensa esperienza « integrale » criticamente vissuta.

L'intelligenza infatti del pensiero blondeliano comincia con la presa di coscienza dei riferimenti entro cui il Blondel collocava la filosofia. Nessuna riflessione le è — per lui — estranea, dal momento che il suo compito fondamentale è di tentare di dare una risposta a quella « décisive question, l'unique nécessaire » con cui si apre drammaticamente la prima *Action*: « Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens et l'homme a-t-il une destinée? » Che è, poi, risolvere « la grande affaire » dell'esistenza, in quanto « tout le mouvement de la vie y aboutit ». Una prospettiva sulla filosofia, questa, che nasce in Blondel con la stessa vocazione filosofica negli

1. Si è cercato, quando possibile, di ovviare alle inevitabili omissioni indicando saggi che comprendessero, nell'orizzonte dei loro problemi, anche spunti e temi di quelle pagine minori che i limiti del nostro lavoro non consentivano di prendere, tutte quante, in considerazione.

anni dell'Ecole Normale. In quel « milieu pénétré d'idéalisme, du rationalisme ou de dilettantisme » (e noi aggiungeremmo: d'éclectisme et du positivisme), s'affermava l'esigenza di quella sua filosofia « ouverte et intégrale où nous sommes engagés corps et âme », che fosse « l'expression du composé humain, le gage de la sincérité complète et courageuse, le ciment de la vie sociale, la condition de la société nationale, l'école où se reçoivent les leçons de réalité universelle, l'arche d'alliance où la tradition, la révélation, le Magistère spirituel déposent l'enseignement divin, la vivante cellule des membres qu'anime l'Eglise ». La filosofia, in altre parole, si dà radicalmente come impegno d'instaurazione di un pensiero capace di farsi riflessione critica sul problema « de l'option libératrice ou meurtrière, de l'agir ou du pàtir, des conditions du salut ou de la perte ». Lo disse — del resto — esplicitamente e coraggiosamente in seduta di tesi di dottorato ad uno dei suoi maestri, il Boutroux, che questa era per lui « la question vitale, la question totale »: « ce qui était simplement le problème de la connaissance devient en même temps le problème de la volonté, de l'être, du salut. Ce n'est plus la question cartésienne, ce n'est pas uniquement la question kantienne qu'il faut résoudre en définissant la relation du connaître, du faire et de l'être; c'est le problème de la destinée sur le prix de la vie, sur la vérité de Dieu, sur l'accord de l'homme avec les conditions universelles de l'expérience, de la science et de l'existence, sur notre participation au bien transcendant ». « J'ai voulu partir de plus loin et de plus bas — conclude egli con consapevole umiltà, ma anche con giovanile orgoglio — pour aller plus loin et plus haut ».

Della vasta letteratura critica abbiamo preso in considerazione soltanto quella apparsa negli ambiti culturali francese e italiano. La mutilazione, pur limitante, non incide tuttavia in modo essenziale nella validità delle prospettive critiche che le nostre indicazioni suggeriscono. Il pensiero blondeliano infatti, quantunque abbia trovato studiosi in aree e culture assai lontane e diverse da quella in cui si è venuto formando e diffondendo, che vanno dall'Ungheria² al-

2. I. GERENCSÉR, *M. Blondel mai bölcselekte*, in «Bölcselőcti Közlemenyek», 1938 (*La filosofia attuale di M. Blondel*, in «Rivista di filosofia», 1938).

l'America anglosassone³ e al Giappone⁴, dal mondo tedesco⁵ a quello spagnolo e latino-americano⁶, è però in Francia, in Belgio, in Svizzera ed in Italia che ha avuto i più fini e sensibili interpreti anche se non pochi sono stati gli apologeti entusiasti come gli aspri ed ingenerosi detrattori.

3. K. GILBERT, *M. Blondel's philosophy of action*, in «The philosophical review», 1924; R. JACQUES, *Blondel's «Action» against the totalitarianism*, in «University of Toronto Quarterly», 1940; P. E. MC KEEVER, *Maurice Blondel: figure of controversy*, in «The American ecclesiastical review», 1952; A. DRU, *The importance of M. Blondel*, in «The downside review», 1962; L. DUPRÉ, *Reflections on Blondel's religious philosophy*, in «The new scholasticism», 1966; I. TRETOWAN, *Blondel's le sens chrétien*, in «The downside review», 1967.

4. MIKUMO NATSUMI, *Senso dell'azione come mediatore di conoscenza*, in «Philosophy», Tokio 1954; ID., *Saggio sulla filosofia morale e religiosa di H. Bergson e M. Blondel*, Ibid., 1956. Scritti in giapponese, sono però accompagnati da un riassunto in inglese ed in francese.

5. W. WARNACH, *Sein und Freiheit. Blondels Entwurf einer normativen Ontologie*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie», 1939; A. BRUNNER, *Maurice Blondel. Philosophie des Menschen*, in «Stimmen der Zeit», 1939; A. DEMPF, *Maurice Blondel*, in «Philosophisches Jahrbuch», 1953; P. HENRICI, *Philosophie und Glaubensleben, Veröffentlichungen zum Blondel-Jubiläum*, in «Orientierung», 1962; ID., *Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondel*, in «Gregorianum», 1964; R. SCHERER, *Philosophieren im Horizont des Glaubens. Die Action 1893 von M. Blondel im Lichte der Geschichte*, in *Gott in Welt*, Festgabe für Karl Rahner, II, Freiburg, Basel, Wien, Verlag Herder, 1964; G. POLZER, *Kritik des Lebens. Das Menschenbild der Frühschriften Maurice Blondels*, Würzburg, Konrad Tritsch Verlag, 1965; ID., *Platons «Philebos» in Blondels Action, in Parusia*, studi sulla filosofia di Platone e sui problemi storici del platonismo, Frankfurt-Main, Minerva 1965; U. HOMMES, *Die «Action» Blondels*, in «Philosophisches Jahrbuch», 1966-67; P. HENRICI, *Zwischen Transzendentalphilosophie und christlicher Praxis. Zur philosophischen Methode Maurice Blondels*, in «Philosophisches Jahrbuch», 1967-68; U. ZUIDEMA, *De immanentiemethode van Maurice Blondel*, in «Philosophia reformata», 1961. Opera di presentazione del pensiero blondeliano alla cultura olandese vuol essere il recente volume curato da A. PONCELET, *Kergedachten van Maurice Blondel*, Roermond, J. J. Romen, 1967. La storiografia tedesca ed in particolare l'Henrici, indaga insistentemente intorno alla incidenza che la filosofia tedesca ebbe su Blondel, tentando di allargare il respiro problematico della critica francese; quella olandese studia in particolare i possibili accostamenti del pensiero blondeliano alle tesi riformate.

6. L'interesse per il Blondel è assai vivo in Spagna e nell'America latina. Qui ha trovato uno studioso assiduo in J. Roig Gironella cui si deve l'esposizione critica del pensiero blondeliano e l'informazione bibliografica più completa nell'area culturale di lingua spagnola: *La filosofía dell'accion*, Madrid, Istituto filosofico Louis Vivés, 1943; *La apologetica y la filosofía de la accion*, in «Razon y Fe», 1943; *Filosofía blondeliana*, Barcelona, Ed. Balmesiana, 1944 e, in occasione del centenario blondeliano, *El sentido profundo de la filosofía de Blondel*, in «Espiritu», 1962. Il centenario è stato pure celebrato dalla rivista madrilenza «Pensamiento», con una bibliografia di J. GÓMEZ CAFFARENA, *Publicaciones sobre Blondel en el primer*

Il nostro lavoro potrà sembrare, a prima vista, metodologicamente incerto, almeno in alcune sue decisioni. Una bibliografia che volesse darsi come scientificamente esaustiva e rigorosa non potrebbe che strutturarsi cronologicamente, e ciò per un duplice e convergente ordine di ragioni. In primo luogo il pensiero blondeliano, che apparentemente sembra tutto concentrato in un operoso, superiore isolamento, nasce e s'approfondisce in un solco di intima aderenza all'esistenziale. La filosofia non è *idéophage, verbivore, logologie*: « nous étudions dan le concret même ce qui comporte une valeur universelle ». Di qui la sua *règle implacable*: « de ne jamais lâcher le concret »; il suo costitutivo *dessein*: « de revenir constamment aux vérités concrètes et vécues ». Ma esso matura anche in un fervore di nobile, calda polemica consapevolmente riscattata: « Je ne prétendrai pas me connaître et m'éprouver, acquérir la certitude ni apprécier la destinée de l'homme, sans livrer au creuset tout l'homme que je porte en moi. C'est un laboratoire vivant que cet organisme de chair, d'appétits, de désir, de pensées dont je sens perpétuellement l'obscur travail: voilà où doit se faire d'abord ma science de la vie... Les êtres ne sont pas seulement à voir, à décrire, ils sont à faire, ils ont à se faire ». Dalla polemica come dalla totale assunzione dell'esistenziale il Blondel trae stimoli non solo di riprese e revisioni, ma anche di ideale sviluppo.

D'altra parte, però, il suo pensiero ha una sua solida e compatta unità che stringe insieme e svolge una molteplicità apparentemente dispersa, ma in realtà fortemente unitaria di aspetti, per cui temi politico-sociali e pedagogici si saldano a quelli etici così come quelli gnoseologici respirano in una prospettiva metafisica e questa

centenario de su nacimiento, 1962. Sono da segnalare due recenti saggi: G. VILLARROEL, *El ser, término del pensamiento critico blondeliano*, Lima, Edit. Universitaria, 1961 e O. ARGERAMI, *Pensar y ser en M. Blondel*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1967. In Brasile, A. GOMEZ, *Blondel explorador do pensamento*, in « Rivista filosofica do Nordeste », 1961; in Portogallo, Cl. HUMMES, *Renovação das provas tradicionais da existência de Deus por Maurice Blondel en l'Action (1893)*, in « Itinerarium », 1963; in Cile, J. HOURTON, *Las condiciones de posibilidad de la filosofía cristiana. Irradiación de la posición blondeliana*, in « Annales de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Santiago, 1965 e, ancora in Spagna, V. ABRIL CASTELLÓ, *Biranismo, blondelismo, neotomismo: génesis de la doctrina espiritualista sobre la perfección humana*, in « Crisis », 1967.

vive di una sua consapevole vita religiosa. Per Blondel infatti « la vie surnaturelle n'est pas une création *ex nihilo*: elle renouvelle et élève, elle est transformante, elle n'est pas destructrice et même la chair sanctifiée participe, comme la raison, à la naissance éternelle. Denuo nasci non tollit naturam ». La stessa ricerca storica si carica, con risentita intenzionalità, di un suo ben preciso valore teoretico: *sunt multae mansiones in domo Patris et multiformes viae veritatis*. L'occasionalità ha quindi sempre una sua essenziale, radicale motivazione e la cronaca sollecita una lunga, impegnatissima, sincera meditazione critica e genera un'autentica storia di riflessione filosofica: « Prétendre qu'à un moment donné la science philosophique peut être achevée et définitivement close — scrive il Blondel in un frammento inedito che porta significativamente il titolo *Rôle et raison d'être de la philosophie* — c'est méconnaître sa nature réelle, car, selon l'expression de Boutrox, une doctrine qui voudrait s'imposer comme exclusive, définitive et close, prouverait par cette seule prétention et affirmation qu'elle menace de sclérose les vérités mêmes qu'elle contenait et penserait défendre. De même que, au sein de l'humanité, les provinces ou les patries ont leur profonde raison d'exister et de se maintenir pour mettre en valeur les inépuisables richesses et variétés de civilisation toujours partielles et successives, de même la diversité des doctrines philosophiques, sans jamais égaler la plénitude de la vérité totale, contribue à entratener la vie de l'esprit, à redresser les fausses orientations, à maintenir ouvertes les voies d'accès pour les âmes et pour les sociétés humaines ».

L'esegesi critica segue, a sua volta, questa linea di sviluppo per cui bisogna aspettare non solo, come è ovvio, la pubblicazione della *Trilogia*, ma quasi la morte dell'autore per avere interpretazioni critiche autenticamente serene e scientificamente severe. La polemica intride alle sue origini gli studi sulla filosofia blondeliana e l'apologia o il rifiuto, l'entusiasmo o la condanna sono atteggiamenti che non si sciolgono neppure in anni a noi vicini. Vale per il Blondel quel che acutamente faceva osservare il Mathieu per la critica bergsoniana: nascendo da una scoperta o sottile, consapevole o ingenua posizione aprioristica, tende a tradursi in adesione o in scomunica e procede più per confronti che per approfondimenti. Il che non

vuol dire generica condanna per queste prese di posizione critica che talvolta offrono spunti fecondi di autentica intelligenza del pensiero blondeliano, ma intende sottolineare dei limiti spesso densi di capacità di fraintendimento e definire una dimensione culturale che, in quanto assunta, va tenuta presente ai fini di una valida interpretazione della figura e dell'opera del Blondel. Svellere perciò pensiero ed esegesi blondeliani dalla matrice di scoperta o segreta polemica e dalla cronaca stimolante che l'ordinamento cronologico consente di percepire almeno nei suoi termini più immediati, sarebbe avviarsi per una strada rischiosa di astrattezze e di preconcetti e precluderebbe forse un'autentica comprensione critica del pensiero blondeliano.

Nè, d'altra parte, le nostre indicazioni bibliografiche hanno pretesa alcuna di esaustività: non consentono quindi strutture multiple che si integrino a vicenda. Abbiamo perciò seguito, come fondamentale, il modulo cronologico, ma quando l'abbiamo ritenuto utile e corretto ce ne siamo, sia pur di poco, discostati per consentire al lettore di individuare con più netto profilo una polemica o di cogliere l'urgenza di un tema o l'impegno di un approfondimento critico. Ci è sembrato così interessante, per le ragioni che abbiamo cercato di precisare, isolare — quando possibile — i « confronti »: non per introdurre un diverso criterio metodologico o per variare il rigore, alla lunga monotono, di una struttura rigida, bensì perché essi rappresentano un modulo storiografico a se stante e testimoniano insieme di una prospettiva critica e di un *animus interpretativo* che conducono ad una « lettura » tutta particolare della filosofia blondeliana. Tanto più che questa « optique théâtrale », come con rara efficacia la definì il Lalande, se costituisce un filone caratteristico della cultura francese che ha indubbiamente il gusto ed il culto, ma anche il genio del « personaggio » e delle sue interiori avventure, non è tuttavia estranea non solo a quella italiana, che, subito dopo la francese, alimenta essa pure una sua propensione « drammatica », ma neppure a quella tedesca⁷

7. Cfr. l'ampio e fondamentale saggio di P. HENRICI, *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der « Phänomenologie des Geistes » und der ersten « Action »*, Pullach bei München, Verlag Berchmanskolleg, 1958; ID., *Blondel und Teilhard de Chardin*, in « Orientierung », agosto 1962.

ed all'anglo-sassone⁸ e perfino, come abbiamo già avuto occasione di citare, alla giapponese.

I limiti stessi del nostro lavoro, così come ragioni di rapidità di consultazione e facilità di reperimento, hanno inoltre indotto, quando possibile, a non ripetere l'indicazione sia dei saggi blondeliani che di quelli della critica che hanno trovato sistemazione in specifiche raccolte o che fossero stati precedentemente citati.

In considerazione, infine, della loro particolare natura e specifica intenzionalità abbiamo tenute distinte le interpretazioni pedagogiche del pensiero del Blondel.

La traduzione italiana dei testi francesi è sempre data accanto all'indicazione dell'opera originale: un asterisco ne faciliterà il reperimento.

8. F. J. D. SCOTT, *William James and Maurice Blondel*, in «The new scholasticism», 1958; CH. MOONEY, *Blondel and Teilhard de Chardin*, in «Thought», 1962; F. J. D. SCOTT, *Maurice Blondel and Pierre Rousselot*, in «The new scholasticism», 1962.

LE OPERE DI BLONDEL

*Per ea quae videntur et absunt
ad ea quae non videntur et sunt
dall'ex libris di Blondel*

I. - OPERE FONDAMENTALI IN VOLUME

* *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Alcan, 1893.

Nota anche come prima *Action*, è la tesi francese di dottorato del Blondel. Un resoconto dettagliato dell'andamento della discussione, su appunti stesi dal Blondel l'indomani dell'esame — sostenuto il 7 giugno 1893 davanti ad una commissione presieduta dall'Himly, allora decano della facoltà, e che aveva come relatore il Boutroux e come membri V. Brochard, P. Janet, H. Marion, G. Séailles — l'ha pubblicato, quasi quindici anni dopo, un amico del Blondel: * J. Wehrlé, *Une soutenance de thèse*, in « Annales de philosophie chrétienne », 1907, riedito poi in « Etudes blondéliennes », n. 1, 1951. La traduzione italiana si trova in appendice a *Storia e Dogma*, a cura di E. Carpita e M. Casotti, Firenze, Vallecchi, s.d. ma 1922. Un'efficace presentazione critica della discussione, accompagnata da precise delucidazioni e opportuni commenti, è quella di uno dei più impegnati e devoti studiosi del Blondel, B. Romeyer, *M. Blondel (1861-1949). Réflexions sur la soutenance de l'Action (1893)*, in: « Nouvelle revue théologique », maggio-agosto 1949. Pubblicato come reverente omaggio in occasione della morte del filosofo, il saggio è particolarmente prezioso non soltanto per le osservazioni critiche del Romeyer, quanto piuttosto perché ci consente di cogliere dal vivo, attraverso obiezioni e risposte, sia le difficoltà intrinseche al pensiero blondeliano fin dalla sua prima ed alta sistemazione, sia l'ostilità o per lo meno il disagio della cultura scientifica e dell'ambiente accademico in cui il pensiero del Blondel viene immediatamente a collocarsi. I razionalisti infatti, che rappresentavano, con personalità di grande rilievo, la Francia colta ed ufficiale, erano per lo meno « irrités » contro il Blondel: per loro « le rationalisme » dei suoi mezzi era pericolosamente impiegato a suffragare « l'irrationalisme » delle sue soluzioni. E' comprensibile, quindi, come i suoi giudici, che quell'ambiente e quella cultura esprimevano, fossero « hostiles au fond » come riconosce schiettamente il Blondel stesso: nella sua tesi essi non potevano che « n'y voir qu'une apologétique déguisée ».

Fondamentale diventa perciò la storia della stesura, delle varianti, delle aggiunte, delle rifusioni dei manoscritti e delle bozze di stampa. Offre documenti importanti a questo proposito, in particolare per quel che riguarda le inquiete vicende dell'ultimo capitolo (presentato e poi ritirato alla discussione e finalmente reinserito, rifiuto, nell'edizione definitiva) un ampio studio di H. Bouillard, *Le dernier chapitre de l'« Action »* (1893). *Edition critique*, in « Archives de philosophie », gennaio-marzo 1961, accuratamente completato dalla pubblicazione di alcune lettere del Delbos attinenti la composizione dell'*Action*. Momento fondamentale della riflessione del Blondel, punto di partenza ineludibile di qualsiasi studio del suo pensiero, centro di una polemica aspra ed ingiusta accolta con una dignità che incute autentico rispetto, non stupisce che, dopo la morte dell'Autore, l'*Action* del 1893 sia diventata, per i fedeli seguaci del Maestro di Aix-en Provence, un testo da studiare con il rigore filologico e la cura puntuale che si deve ai « classici ». Assai significativi, a questo proposito, i saggi, nei loro limiti veramente esaurienti, di A. Hayen, *Fragment d'un commentaire technique de la première « Action » e Fragment d'un vocabulaire blondélien*, pubblicati in appendice al suo studio *L'inachèvement du blondélisme et ses exigences*, in: « Teoresi », n. 1 - 4, 1950.

Poiché — a suo parere — la stessa « densité » dell'opera scoragerebbe i lettori impazienti e la sua « complexité » potrebbe generare errori d'interpretazione, R. Saint-Jean ne ha tentato uno studio « genetico » ripercorrendo criticamente il fondamentale lavoro preparatorio dell'*Action* che occupa il dodicennio di formazione del Blondel; gli anni duri in cui « la philosophie marque l'homme de ses stigmates d'exigences » e « l'homme confère à la philosophie l'élan et les accents dramatiques d'une vie des recherches ardues »: *Genèse de l'action. Blondel 1882-1893*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1965. Una via già indicata, ma appena tracciata dal saggio dell'Archambault, con il medesimo titolo, in « La nouvelle journée » del 1921.

Interessantissimo diventa oggi seguire le reazioni immediate alla pubblicazione dell'*Action*. Vi provvede molto opportunamente il 1° fasc. degli « Etudes blondéliennes » cit. ristampando le più autorevoli recensioni uscite sulle più prestigiose riviste dell'epoca. Si tratta delle note critiche di L. Brunschvicg nella « Revue de Métaphysique et de Morale », di V. Delbos nella « Revue philosophique de la France et de l'Etranger » e di A. Margerie negli « Annales de philosophie chrétienne ». La « Revue de Métaphysique et de Morale » era stata la più dura nel manifestare la sua ripugnanza all'*Action* ed aveva pronosticato con franchezza degli « adversaires résolus ». Strano — ci vien da pensare — dato il programma di superiore equilibrio e di intelligente apertura che la rivista s'era

dato; ma va tenuto presente l'ideale risentitamente razionalistico che animava quel foyer e nel quale tutti si ritrovavano. Il Blondel reagì immediatamente con una fiera lettera, che la « Revue de Métaphysique et de Morale » pubblicherà nel supplemento al n. 1 del 1894, con la quale non solo si difende dall'accusa di aver violato i diritti della ragione, ma rivendica per sé il diritto di affrontare « en philosophe » il problema della religione e quindi proclama la « filosoficità » della sua ricerca « proposant à l'audiance de tous les esprits libres un problème qu'on ne saurait exclure sans mutiler la raison elle même ». Il Brunschvicg fu poi il primo a riconoscere cavallerescamente il suo torto. La traduzione italiana della lettera del Blondel si trova in appendice a *Storia e Dogma*, a cura di E. Carpita e M. Casotti, cit.

Da non trascurare — in quanto puntualizzazioni preziose che superano i limiti dell'occasione che le ha dettate e quindi riflessioni che, collocandosi nell'arco compreso tra le due *Action*, consentono di seguire il precisarsi e l'approfondirsi di alcuni aspetti tematici dell'opera del 1893 — sono i contributi del Blondel alla stesura della voce *Action* nel *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* del Lalande (cfr. *Critique, observations* e la lettera del Blondel al Lalande in « Bulletin de la Société Française de Philosophie », 1902). La voce del 1902 è stata poi ripresa ed integrata nella seconda e quarta edizione del *Vocabulaire*, Paris, Alcan, 1926 e 1932. *Critique, observations* e *lettre* sono riprodotte rispettivamente nella struttura della voce e nell'*Appendice* della fondamentale quinta edizione, Paris, Presses Universitaires de France, 1947.

Un ripensamento, in pacata, rapida sintesi, di tutta la problematica dell'*Action*, dal suo proporsi ai suoi più maturi sviluppi, in particolare alle sue implicazioni etico-sociali, è il saggio del Blondel ormai ultraottantenne: *La philosophie de l'action*, in: « Les études philosophiques », n. 1, 1946.

Della prima *Action* è stata curata, subito dopo la scomparsa del filosofo, una nuova edizione: Paris, Presses Universitaires de France, 1950. E' questo il primo volume del programma di riedizione di tutte le opere del Blondel a cura dell'associazione « Amis de Maurice Blondel » in corso a Parigi, presso le Presses Universitaires de France.

Un'ottima scelta dei temi morali dell'*Action*, per la collezione « Les moralistes chrétiens », è stata curata da Y. de Montcheuil, che ha brevemente, ma acutamente connesso e commentato i testi, e da A. Valensin, che l'ha finemente presentata: *Maurice Blondel*, Paris, Gabalda, 1934.

Un'avventurosa traduzione italiana, non autorizzata dal Blondel, è opera di E. Codignola, 2 voll., Firenze, Vallecchi, 1921. Non essendo stato preventivamente neppure informato, il Blondel reagì con una lettera significativamente intitolata *Un rapt*, in: « La nouvelle journée »,

1° marzo 1921, nella quale precisava che non intendeva affatto rinnegare l'opera del '93, ma sottolineava la sua adesione a certe tesi dell'aristotelismo. Ne nacque, come conseguenza, una polemica con il Laberthonnière sull'« aristotelismo blondeliano », particolarmente interessante, e che è possibile seguire nella *correspondance*.

Buone antologie scolastiche sono *L'Azione*, a cura di G. Durante, Firenze, Sansoni, 1934, 2^a ediz. 1946 e quella, opportunamente accompagnata da passi della seconda *Action*, curata da A. Vedaldi, Torino, Paravia, 1950.

De « vinculo substantiali » et de substantia composita apud Leibnizium, Paris, Alcan, 1893.

Su questo tema, materia della tesi latina di dottorato che il Brochard aveva giudicato « une étude sérieuse et consciencieuse », il Blondel tornerà, approfondendolo, oltre trent'anni dopo, testimoniando così la lunga e feconda presenza al suo spirito del pensiero di Leibniz, con il saggio: *Une énigme historique: le « vinculum substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Paris, Beauchesne, 1930, preceduto da una lunga ed importante lettera al P. Aug. Valensin in cui il Blondel chiarisce le ragioni profonde che lo legano al tema ed all'autore. Al « suo » Leibniz tornerà ancora appena pochi anni prima della morte per sfiorare un problema sottile, *Souplesse et sincérité de Leibniz*, in: « Giornale di metafisica », n. 6, 1946.

All'impegno critico di Blondel intorno a Leibniz hanno dedicato studi F. Olgiate, *Leibniz e Blondel*, in: « Rivista di filosofia neoscolastica », n. 4-5, 1931, Y. de Montcheuil, *Le problème du « Vinculum » leibnizien d'après M. Blondel*, in: *Mélanges théologiques*, Paris, Aubier, 1946, ma già in: « Revue apologétique », 1931 e, recentemente, J. Brun, *Leibniz et Blondel*, in *Hommage à M. Blondel*, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Dijon, Paris, Société Les Belles Lettres, 1962; J. Flamand, *L'idée de médiation chez M. Blondel*, Louvain, 1969.

Qu'est-ce que la foi?, Paris, Bloud et Gay, 1908 (con il nome di F. Mallet).

Il saggio, premiato al concorso indetto nel 1905 dalla « Revue du clergé français », raccoglie gli articoli pubblicati sulla rivista rispettivamente nel 1906 e 1908, con i titoli: *La foi et la science* e *L'unité complexe du problème de la foi: méprises et éclaircissements*.

Comment réaliser l'apologétique intégrale: thèse de rechange ou point d'accord?, Paris, Bloud et Gay, 1913 (con lo pseudonimo di Bernard de Saily).

Raccoglie gli articoli sul tema pubblicati in: « Annales de philosophie chrétienne », 1912 e 1913.

Le procès de l'intelligence, Paris, Bloud et Gay, 1922.

Raccoglie i saggi usciti con il medesimo titolo in: « La nouvelle journée », giugno, luglio, agosto 1921, riprendendo l'idea centrale del breve scritto *Le vrai et le faux intellectualisme*, in: « Revue du clergé français », 1919.

* *Léon Ollé-Laprune. L'achèvement et l'avenir de son oeuvre*, Paris, Bloud et Gay, 1923, nuova edizione nella collezione « Les maîtres d'une génération », ibid., 1932. Rielaborazione di una serie di articoli apparsi in: « La nouvelle journée » dal marzo all'agosto del 1922. La terza parte dell'opera riprende, con ritocchi e con una nota introduttiva, il saggio *L'unité intellectuelle et morale de la France*, in « Annales de philosophie chrétienne », 1892 e *La responsabilité intellectuelle d'après une lettre inédite de L. Ollé-Laprune à Caro sur la Certitude morale*, in: « La nouvelle journée », 1920.

La traduzione italiana è a cura di O. Arcuno, Firenze, Vallecchi, 1925.

Al suo maestro il Blondel aveva già dedicato un ampio saggio commemorativo della sua morte: * *Léon Ollé-Laprune*, in: « Annuaire Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieure », 1899; in fascicolo, Paris, Dumoulin, 1899. Il saggio è tradotto da A. Codignola in L. Ollé-Laprune, *Il valore della vita*, Firenze, Vallecchi, 2^a ediz. 1924.

L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre, Paris, Spes, 1928.

Non ostante il titolo e la lettera-prefazione del Blondel, l'opera è interamente del filosofo d'Aix, come ormai inconfutabilmente dimostra il manoscritto affidato, nel 1961, alla biblioteca Méjane d'Aix-en-Provence. L'autore ha voluto, così intitolando (anche il titolo è stato infatti scelto dal Blondel), sottolineare la struttura, il tono e l'occasione dell'opera nata dai colloqui con F. Lefèvre che allora teneva un'importante rubrica *Une heure avec...* sulla « Nouvelles littéraires » di cui era redattore capo. Unico intervento del Lefèvre, alcune osservazioni sull'opera di P. Marcel Jousse (cfr. la lettera al P. Aug. Valensin del 21 marzo 1928 in *Correspondance*, vol. III, pp. 141-142). Una nuova edizione di questo saggio, fondamentale per cogliere genesi, sviluppo e conclusioni del pensiero del Blondel attraverso un esame critico che l'autore fa di sé e del suo centrale impegno di una filosofia del concreto nel rapporto filosofia-cristianesimo, l'ha curata, con l'opportuna eliminazione della lettera-prefazione, H. Bouillard, per le edizioni parigine Aubier-Montaigne, nel 1966.

Le problème de la philosophie catholique, Cahier de la Nouvelle Journée n. 20, Paris, Bloud et Gay, 1932.

Sul medesimo tema il Blondel tenne pure una relazione alla seduta della « Société d'Etudes Philosophiques » del 26 novembre 1932: intervengono sul problema il Castelli, il Gouhier, il Devolvé, il Maréchal. I testi del dibattito in: « Etudes philosophiques », 1933.

Il cahier, che si trova al centro di un amplissimo arco di meditazioni che vanno dalla *Lettre* del 1896 a *La philosophie et l'esprit chrétien*, va collocato, per una sua più esatta e puntuale intelligenza sia teoretica che storica, anche nell'ambito di una vasta polemica — di cui è essa stessa espressione — maturata nella cultura francese di quegli anni. Il problema l'aveva acutamente avvertito e quasi provocato il Gilson il quale, nel suo *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris, Vrin, 1929), aveva proposto una « révision » del concetto di filosofia cristiana. Ma chi porterà alle sue estreme, negative conclusioni la questione sarà E. Bréhier con il suo saggio significativamente intitolato *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* Lo studio del Bréhier, a sua volta frutto di una convinzione approfonditasi tra il 1928, quando egli tenne sull'argomento un ciclo di conferenze all'« Institut des hautes études de Belgique » di Bruxelles, e il 1931, quando la sua problematica uscì, rielaborata in forma di saggio, sulla « Revue de Métaphysique et de Morale », provocò una immediata risposta del Blondel pubblicata nell'ultimo fascicolo del 1931 della medesima rivista e con l'identico titolo *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*

Il tema aveva investito ufficialmente la cultura accademica francese che alla Sorbonne dibatté ampiamente il problema della *Notion de philosophie chrétienne* in una memorabile seduta della « Société Française de Philosophie ». Alla discussione il Blondel partecipò con una lettera al Gilson che, in quella sede, tenne la relazione introduttiva (cfr. seduta del 21 marzo 1931 in « Bulletin de la Société Française de Philosophie », 1931). L'ampiezza e l'impegno di questa fondamentale polemica generarono contributi che vanno presi in attenta considerazione non foss'altro per saggiare, nelle diverse pieghe della stessa interpretazione « cattolica » e perfino « blondeliana » della delicata questione, la posizione autentica del Blondel. Si vedano, tra gli altri, oltre E. Gilson, *Le problème de la philosophie chrétienne*, in: « Vie intellectuelle », 1931 e *Autour de la philosophie chrétienne*, ibid., 1933, le repliche di G. Marcel nel cahier de « La nouvelle journée » dedicato al problema e nella « Nouvelle revue des Jeunes », 1932; J. Huby, *Sagesse chrétienne et philosophie*, in: « Etudes », 1932; B. Romeyer, *Autour du problème de la philosophie chrétienne. Phase critique et blondélienne*, in: « Archives de philosophie », 1932; M. Souriau, *Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne?*, in: « Revue

de Métaphysique et de Morale », 1932; J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée, 1933; A. D. Sertillanges, *De la philosophie chrétienne*, in: « Vie intellectuelle », 1933; B. de Solages, *Le problème de la philosophie chrétienne*, in: « Vie intellectuelle », 1933; P. Guerin, *A propos de la philosophie chrétienne*, in: « Revue d'histoire et de la philosophie religieuse », 1935; H. de Lubac, *Sur la philosophie chrétienne. Réflexions à la suite d'un débat*, in: « Nouvelle revue théologique », 1936.

Una ricca bibliografia offre il Gilson in *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, 2^a ediz. 1944 (traduzione italiana, Brescia, Morcelliana, 1947), mentre un ampio panorama critico dell'intera questione ha tracciato M. F. Sciacca in *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Milano, Marzorati, 4^a ediz. 1964.

Per comprendere tuttavia la polemica nella sua profonda matrice e nella vastità e portata dei suoi echi, è necessario inserirla in una ancor più radicale discussione aperta dal Brunschvicg nella sua fondamentale opera *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Alcan, 1927, la cui tesi di fondo — di origine pascaliana — della inconciliabilità tra il Dio di Abramo e il Dio dei filosofi trovò concisa formulazione, ed insieme degno e ampio dibattito di idee, nella relazione da lui tenuta alla « Société Française de Philosophie » su *La querelle de l'athéisme* (cfr. « Bulletin de la Société Française de Philosophie », 1928). Per la posizione assunta dal Blondel, si vedano anche le interpretazioni che ne danno il Maresca: *Una recente discussione sul problema di Dio in Francia*, in appendice a *Il problema della religione nella filosofia contemporanea*, Milano, Dante Alighieri, 1932 e A. Carlini, *Una questione sull'ateismo*, in: « Giornale critico della filosofia italiana », 1932.

* *La pensée*, 2 voll.: I) *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*; II) *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, Paris, Alcan, 1934.

E' la prima opera della cosiddetta « trilogia » che offre nello spazio di soli tre anni, 1934-1937, quando ormai il Blondel aveva lasciato volontariamente la cattedra, la sistemazione organica della filosofia blondeliana maturatasi lungo tutta una vita di isolato, studiosissimo, raccolto ripensamento. Giova certamente all'intelligenza della « trilogia » e dell'opera immediatamente seguente, la pubblicazione, a cura di N. Panis, di *Deux notes inédites sur la trilogie et l'« Esprit chrétien »: Sur l'idée directrice de la trilogie e Idée animatrice de la tétralogie*, in « Archives de philosophie », gennaio-marzo 1961. Un interessante inedito immediatamente connesso con la composizione di *La pensée* l'ha pubblicato il « Giornale di metafisica »: *Plan de la pensée*, n. 3, 1959. Lo Sciacca, presentando l'inedito, lo data tra il 1931 e il 1932. Nell'inverno del 1929, con l'in-

tento di chiarire, interpretare, approfondire temi e spunti di *La pensée*, il Blondel stese i *Dialogues sur la pensée. Conflits et éclaircissements*. Testo non originale e di scarsa capacità di incidenza, è tuttavia un « commento » utilissimo a *La pensée* soprattutto in quanto sottolinea e riprende, documentando un nobile atteggiamento di autocritica, motivi di difficoltà intrinseche all'opera. L'ampio inedito, presentato da J. Paliard, insieme ad una *Prefazione* stesa nel 1942 ed edita come *Avvertenza conclusiva*, è stato pubblicato dagli « Etudes blondéliennes », fasc. III, Paris, 1954.

La prefazione dell'opera con il titolo significativo *Introduction à l'étude de la pensée. Déblaiement et sondages* comparve sul n. 4 della « Revue de Métaphysique et de Morale » del 1933. Il fatto, in sé abbastanza usuale, ha tuttavia una sua importanza storica e critica se la rivista che aveva salutato l'*Action* come un tradimento dei diritti della ragione avvertiva ora « le besoin d'un examen nouveau et d'une procédure qui conforme aux démarches de la nature comme à celles de la réflexion, nous dégage cependant du terrain habituellement battu par les conflits philosophiques ».

Di *La pensée* è in corso la traduzione italiana a cura di M. F. Sciacca presso l'Editrice « La scuola ». E' uscito fino ad ora il I vol., Brescia, 1954.

* *L'Etre et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris, Alcan, 1935.

Il *Plan de « L'Etre »* l'ha pubblicato il « Giornale di metafisica », n. 5, 1961. L'interessante inedito è introdotto e presentato da M. Méry.

La traduzione italiana è a cura di M. F. Sciacca, Brescia, « La scuola », 1952.

L'Action, 2 voll.: I) *Le problème des causes secondes et le pur agir*, Paris, Alcan, 1936; II) *L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, ibid., 1937.

Numerosi documenti testimoniano del lungo, tormentoso, severo ripensamento del Blondel e ci consentono, almeno per quanto ciò è possibile, di ripercorrere l'iter critico ed umano insieme che conclude in questa seconda *Action: Note rédigée par M. Blondel et destinée à être insérée dans les volumes de l'« Action »* (particolarmente interessante perché costituisce forse la prima « integrazione » al testo del 1893); *Esquisse d'une reprise de « l'Action »* (redatto nella forma attuale nel 1927-28, risale tuttavia al 1912 e sembra essere la prima fondamentale testimonianza di una precisa volontà di una nuova stesura dell'opera); *De la thèse primitive à la nouvelle « Action »*; *Le problème théorique et*

pratique de l'Action; Rôle et raison d'être de la philosophie; La pensée pour l'action et l'action pour l'union au vrai et au bien; Projets de préface pour l'« Action »; Lettre préface. Tutti questi fondamentali inediti sono pubblicati nel fasc. I degli « Etudes blondéliennes » cit. Non meno interessanti i documenti, essi pure inediti, reperibili nel fasc. II degli « Etudes blondéliennes », Paris, 1952: *Premier cahier: Notes pour la seconde édition de l'« Action »; Deuxième cahier: Projet d'une préface pour la seconde édition de l'« Action ».*

Una lucida schematizzazione istituzionale dei cinque volumi della « Trilogia », con evidenti intenti didattici, ha tentato P. Archambault, *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique*, Paris, Bloud et Gay, 1941.

E' appena il caso di avvertire come la « Trilogia », ed in particolare la pubblicazione della seconda *Action*, abbia dato vita ad un confronto critico tra le giovanili e le mature posizioni del pensiero del Blondel, specialmente tra le due redazioni dell'opera maggiore e, conseguentemente, a due prospettive interpretative sottilmente polemiche: radicata l'una — nel suo stesso impegno di liberare la filosofia del Blondel dall'accusa di « phénoménisme » ribadita dal Cartier — nella tematica della prima *Action* studiata, con attenta acribia critica, nella sua stessa lenta ed inquieta gestazione (cfr. R. Saint-Jean, *Genèse de l'Action* cit.) e giudicata il documento autentico della fondamentale ricerca blondeiana: per cui l'Hayen — che pure aveva avvertito come il lettore si trovi « dans la nécessité de dépasser le maître sous peine de lui être infidèle » — non esita recentemente a dichiarare che « la philosophie chrétienne de l'Action trouve son expression la plus achevée dans le livre que reste le chef-d'oeuvre de Maurice Blondel, l'Action de 1893 » (*La philosophie catholique de Maurice Blondel au temps de la première Action*, in: « Revue philosophique de Louvain », 1961, p. 313); tesa l'altra a dimostrare come soltanto la « Trilogia » rappresenti la dimensione veramente matura e compiuta del pensiero del filosofo d'Aix e quindi il luogo fecondo dell'indagine critica dello storico. E se, con disinvolta approssimazione, si è potuto giudicare « immatura » la prima *Action* ed affermare che essa altro non rappresenta che « una esercitazione scolastica data prematuramente alle stampe » (cfr. M. Florì, in: « Civiltà cattolica », 1935, p. 177), con più maturo giudizio e con lucida consapevolezza del travaglio storico, riprende il tema lo Sciacca, il quale indicando lo stacco tra le due posizioni e l'inevitabile incompletezza ed astoricità delle interpretazioni che ne prescindessero o eludessero la questione, avverte l'inevitabile instaurarsi del fondamentale problema critico del « vero » Blondel: « Il Blondel studiato, discusso, criticato, variamente valutato è stato il Blondel della tesi del 1893... il Blondel che i moder-

nisti trascinarono nella tormenta che per circa un decennio turbò la vita della Chiesa; il Blondel che alcuni idealisti francesi e italiani hanno cercato di tirare dalla loro. Il Blondel discusso è perciò il Blondel giovanile, l'« abbozzo » del vero Blondel. Il Blondel completo è quello della trilogia, nella quale il pensiero illumina l'essere e l'azione, l'essere dà consistenza al pensiero e all'azione e l'azione si svolge di concerto con il pensiero e l'essere » (*Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale* cit.). È l'interpretazione che il Blondel fornisce all'Archambault: « L'Action ne me parait que comme un chapitre d'une doctrine générale qu'aurait à supposer d'abord une unité congenitale, une immédiatation primitive, un réalisme originel, une unité implicite qui par le progrès même de la vie et de la pensée s'analyserait en une trinité réelle de la pensée, de l'action et de l'être avant d'aboutir à l'union finale et explicite ». Insiste invece sulla coerenza unitaria di tutto il pensiero blondeliano V. La Via, *L'unità della filosofia blondeliana dalla tesi del 1893 alla Trilogia*, in: « Teoresi », n. 2-3, 1946. Equilibratissima la posizione del Valensin nel suo saggio del '49 *M. Blondel et la dialectique de l'Action*, ripubblicato in versione italiana in « Giornale di Metafisica », n. 2, 1950 a commemorazione della morte del Blondel: definisce egli infatti la prima *Action* un « germe », ma un germe « tutto organizzato », tanto da pretendere di « schiudere alla filosofia nuove terre e darle come un nuovo statuto ».

* *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris, Flammarion, 1939; 2^a ediz. con una nuova prefazione, ibid. 1947. Composta alla vigilia della seconda guerra mondiale, è — a nostro giudizio — un'opera forse troppo ingiustamente trascurata. A sottolinearne l'*animus* e la mordenza, valga il seguente passo: « N'est-il pas temps de comprendre qu'il est vain de vouloir agir bien tant qu'on pense faux et qu'il est inefficace de promouvoir la civilisation et la paix tant qu'on méconnaît leurs vraies conditions et leurs foncières exigences? ».

Gli ha dedicato la sua attenzione un giovane che diventerà un equilibrato ed intelligente studioso di Blondel, J. Lacroix, *M. Blondel. Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, in: « Esprit », 1939.

In occasione della seconda edizione, ha segnalato con calore *le petit livre rouge* in Italia M. F. Sciacca in « Giornale di Metafisica », 1948 sottolineando non tanto gli aspetti politici, bensì quelli sociali, morali e religiosi in quanto, egli sostiene, « sono sempre i principi morali e spirituali che regolano il corso della storia ».

La traduzione italiana è a cura di B. Gentile, Roma, Leonardo, 1946.

* *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 voll.: I) *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*; II) *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944-1946.

L'opera, pur tarda e prolissa e rimasta incompiuta, è tuttavia fondamentale in quanto rappresenta lo sbocco finale di tutto un lungo ed inquieto processo di pensiero, profondamente vivo non solo nel Blondel, ma in tutta la cultura francese del tempo, che, a partire dalla *Lettre* del 1896 nella quale « j'avais, avec une intrépidité juvenile dont j'ai à m'excuser, soutenu qu'en à la rigueur de termes la philosophie chrétienne n'existe pas », passa attraverso la positiva e precisa posizione dell'articolo polemico del 1931 e del volume del 1932 già ricordati.

Una sintesi rapida ed efficace dell'intero problema si legge, con lo stesso titolo, in: « *Revue de Métaphysique et de Morale* », n. 1, 1946. Un'accurata e lucida esposizione di tutto l'arco problematico affrontato in quest'opera è certamente il saggio di P. Archambault, *De l'énigme philosophique au mystère chrétien*, in: « *Giornale di Metafisica* », 1950.

Il Blondel non riuscì a portare a termine il suo piano. Il progetto cui egli attendeva, secondo il contratto firmato con l'editore, comprendeva un terzo volume: *Devoirs urgents de l'union morale et spirituelle*.

Ad un terzo volume, indicato addirittura come *conclusion décisive*, allude esplicitamente il Blondel nella prefazione predisposta per l'edizione italiana dell'opera e pubblicata nel fascicolo di maggio-giugno 1949 del « *Giornale di Metafisica* », tracciandone questo efficacissimo profilo: « Si donc nous avons exploré, en sa constitution foncière, puis en ses applications vivifiantes, l'ordre chrétien surnaturellement appliqué à la destinée humaine, c'est afin de parvenir, en un troisième tome, de conclusion décisive, à ce divin paradoxe que ce qui apparaît comme des obstacles et des défaites devient la suprême justification de la vie et des enseignements du Sauveur et des aspirations simplement humaines pour la vie présente et future: paradoxe perpétuel, mais seule voie de la béatitude divinement introduite en la créature surnaturalisée ».

La traduzione italiana, a cura di M. F. Sciacca, con prefazione del Blondel, è uscita a Brescia, « *La scuola* », 1950-1952.

* *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

Sotto questo titolo, ricavato da un sottotitolo preparato da Blondel per il primo saggio, vengono qui editi due studi risalenti agli anni intorno al 1930 e per la cui ripresa e pubblicazione l'Autore aveva firmato il contratto d'edizione alla vigilia della morte: *Le sens chrétien* e *De l'assimilation comme aboutissement et transposition de la théorie de l'ana-*

logie. Segue una *Reprise et vue d'ensemble* e l'*Appendice: éclaircissements et admonitions*. L'importanza fondamentale di quest'opera per una interpretazione critica della filosofia blondeliana non è data solo dal fatto, di per sé essenziale, che essa ci riporta, con più efficace concisione e con una metodologia più tecnica, agli anni cruciali della preparazione della « Trilogia » e quindi « opus ultimum executione », ma « primum in intentione » come si esprime lo stesso Blondel, bensì anche per l'intenzionalità che la pervade: « se rendre compte de la double inspiration qui a scité et attiré toute nostre investigation philosophique » (*Circumcession des problèmes et unité des perspectives*, I: *Double inspiration de nos recherches*, in *Reprise et vue d'ensemble*, p. 255).

Traduzione italiana, Messina, Ediz. di « Teoresi », 1954. Il traduttore, G. Gherzi, delineò una sua interpretazione e quindi lo spirito animatore e l'intenzionalità della sua versione nel saggio *Blondel e il pensiero cristiano moderno. Divagazioni di un traduttore*, in: « Teoresi », n. 3-4, 1952.

2. - RACCOLTE DI SAGGI

Les premiers écrits de Maurice Blondel, a cura della « Société des Amis de Maurice Blondel », Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

Comprende:

Lettre de Maurice Blondel à l'abbé Denis directeur des « Annales de Philosophie Chrétienne » sur « l'Apologétique philosophique » (in: « Annales de Philosophie Chrétienne », novembre 1895).

* *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (in: « Annales de Philosophie Chrétienne », gennaio-luglio 1896; in estratto: Paris, Beauchesne, 1896). All'interpretazione ed all'approfondimento della vasta problematica aperta dalla *Lettre de 1896*, come viene comunemente citata, è consacrato un voluminoso dossier (cfr. R. Saint-Jean, *L'apologétique philosophique. Blondel 1893-1913*, Paris, Aubier, 1966). Su questo famoso scritto blondeliano, fondamentale è il saggio di H. Duméry, *Blondel et la religion. Essai critique sur la lettre de 1896*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

La traduzione italiana in *Storia e Dogma* a cura di E. Carpita e M. Casotti, cit.

L'illusion idéaliste (in: « Revue de Métaphysique et de Morale », novembre 1898).

* *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale* (in: « Bibliothèque du Congrès International de Philosophie de 1900 », Paris, Colin, 1903). Per un'adeguata intelligenza critica di questo fondamentale saggio blondeliano è particolarmente utile seguire l'emersione dei suoi motivi ispiratori ed il delinearsi dei suoi temi di fondo in un importante inedito datato 10 febbraio 1894 intitolato *Ebauche de logique morale. Essai de canonique générale*, presentato da J. Wahl in: « Revue de Métaphysique et de Morale », n. 1, 1960.

Una buona traduzione italiana con introduzione è quella di E. Castelli, Roma, Signorelli, 1924 con lettera-prefazione di Blondel; 2^a ediz., preceduta da una nuova lettera di Blondel, 1936. Particolarmente interessante la nota critica che all'operetta blondeliana ed alla prefazione del Castelli dedica G. Gentile, *Una lettera di M. Blondel*, in: « Giornale critico della filosofia italiana », n. 4, 1925. Riprendendo i temi fondamentali della filosofia blondeliana e interpretandoli in chiave neohegeliana, dichiara la sua simpatia, ma anche il suo totale disaccordo con l'interpretazione del traduttore che — secondo lui — tradirebbe Blondel: « ... un bravo giovane, bravo e buono assai e pieno di oneste intenzioni, ma con l'animo vagante nell'azzurro immenso... ». Nuova ediz. a cura di P. Piovani, Napoli, Guida, 1969.

* *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (in: « La Quinzaine », gennaio-febbraio 1904; in estratto: La Chapelle-Montligeon, Imprimerie de Montligeon, 1904).

La traduzione italiana è a cura di E. Carpita e M. Casotti, che ha steso anche la prefazione, Firenze, Vallecchi, 1922. Con questo titolo i curatori hanno non solo presentato le due famose lettere, quella del 1896 al direttore degli « Annales de philosophie chrétienne » e quella del 1904 al direttore della « Quinzaine » e che dà il nome al volume, ma hanno pure raccolto in appendice scritti minori, tutti connessi al problema del rapporto religione e filosofia, che seguirono immediatamente la pubblicazione dell'*Action* e che a quella problematica si riferiscono. Data la varietà dei testi, abbiamo fatto di volta in volta esplicita menzione della traduzione italiana. Indichiamo soltanto due saggi del Mallet qui tradotti: *Un entretien avec M. Blondel* e *Un nouvel entretien avec M. Blondel* apparsi in « Revue du clergé français », 1901 e 1904.

De la valeur historique du dogme (in: « Bulletin de littérature ecclésiastique », Toulouse, 1905).

Nel « Bulletin de littérature ecclésiastique » del 1905 sono pure da tener presenti una *Note* del Blondel a proposito del suo articolo *De la valeur historique du dogme* e le numerose risposte ai quesiti posti dal saggio blondeliano.

Dialogues avec les philosophes: Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, Saint Augustin, a cura e con prefazione di H. Gouhier, Paris, Aubier, 1966.

La raccolta del Gouhier vuol sottolineare — a nostro parere assai giustamente — l'incidenza e la peculiarità filosofica del Blondel storico: « ... lorsqu'un vrai métaphysicien lit et commente Descartes ou Malebranche, saint Augustin ou Pascal, l'historien de la philosophie doit écouter: il a toujours beaucoup à apprendre. La recherche des accords et des désaccords donne à l'intelligence métaphysique une acuité, une espèce de virtuosité dans l'analyse, qui la rend apte à saisir l'essentiel: de là, ces monologues à deux voix que nous laissons Blondel questionnant les Maîtres, modèles de ce que l'on pourrait appeler l'histoire interrogative ». I saggi storici, quindi, si rivelano non soltanto documenti essenziali di letture filosofiche « à la lumière du *blondélisme* », ma autentici impegni critici del Blondel con la sua stessa riflessione: « on verra ainsi comment la méditation sur les philosophes du passé ne doit pas être séparée de la philosophie vivante dont l'Action de 1893 fut le point du départ ».

Il volume comprende:

* *La méthode et le rôle de l'histoire de la philosophie* (lettera ad Olga Arcuno quale prefazione ai suoi *Saggi di storia della filosofia*). Traduzione italiana in: « *Civiltà moderna* », 1930; in estratto, Firenze, Vallecchi, 1930.

La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne (in: Cahier de la Nouvelle Journée n. 17 dedicato a Saint Augustin, Paris, Bloud et Gay, 1930). Dedicata a questo saggio agostiniano del Blondel una importante nota critica G. Gentile nel n. 5 del « *Giornale critico della filosofia italiana* » del 1930, dal titolo di per sé eloquente: *Il tormento di Blondel*. Ecco l'inquietudine — insoluta per il Gentile — che egli coglie in Blondel interprete di S. Agostino: tendere ad una « doctrine capable de maintenir à la fois l'incommensurabilité et la compénétration de la nature raisonnable et de la vie surnaturelle »; attingere un soprannaturale « inviscéré jusqu'aux plus intimes profondeurs de la vie même inconsciente de l'homme » senza nulla perdere della purezza e della trascendenza della sua origine.

Les ressources latentes de la pensée augustinienne (uscito in traduzione inglese, con il titolo *The latent resources in St. Augustine's thought*,

nel volume in collaborazione *A monument to St. Augustine: Essays on his age, life and thought*, London, Sheed and Ward, 1930 e parzialmente in francese in « *Revue néoscolastique* », 1930).

Le quinzième centenaire de la mort de S. Augustin (28 août 430): l'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique (in: « *Revue de Métaphysique et de Morale* », 1930).

Completa l'arco degli interessi blondeliani intorno al pensiero di S. Agostino un breve scritto non compreso nella raccolta del Gouhier: *Lettre à propos de la communication de M. Bourgarel: « Le problème du temps chez saint Augustin »*, in: « *Les études philosophiques* », 1931.

Gli orientamenti e gli studi agostiniani del Blondel sono stati recentemente oggetto di particolare attenzione da parte del Forest, *L'augustinisme de M. Blondel*, in: « *Sciences ecclésiastiques* », 1962; del Chaix-Ruy, *M. Blondel et Saint Augustin*, in: « *Revue d'études augustiniennes* », 1965 e del Madec, *M. Blondel citant saint Augustin*, *ibid.*, 1968.

La clef de voûte du système cartésien (in *Cartesio, nel terzo centenario del « Discorso del metodo »*, supplemento speciale al vol. XIX della « *Rivista di filosofia neoscolastica* », Milano, Vita e Pensiero, 1937).

Le christianisme de Descartes (in: « *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1896).

Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal (in: « *Revue de Métaphysique et de Morale* », 1923).

Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du Spinozisme (in: « *Annales de philosophie chrétienne* », 1894 — con lo pseudonimo di Bernard Aimant —).

E' particolarmente importante sottolineare, per una esatta intelligenza del saggio, che il medesimo tema verrà ripreso a distanza di quasi un trentennio con: *L'évolution du spinozisme et l'accès qu'elle ouvre à la transcendance*, in: « *Archivio di filosofia* », 1932.

L'anticartésianisme de Malebranche (in: « *Revue de Métaphysique et de Morale* », 1916).

Victor Delbos (in: « *Annuaire Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieure* », 1917, parzialmente ripubblicato con il titolo *Le catholicisme de V. Delbos*, in: « *Revue du clergé français* », 1918).

Un interpret de Spinoza: Victor Delbos (in: «Chronicon Spinozanum», vol. I, 1921).

Non ci sembra da trascurare, al fine di una autentica comprensione del pensiero e della personalità del Blondel, la sua intelligente ed efficace opera di curatore, insieme al Wehrlé, per un lungo arco d'anni che va dal 1917 al 1940, delle opere postume del Delbos e, specificatamente, degli studi di storia della filosofia. Si vedano per es. i saggi pubblicati in «Revue de Métaphisique et de Morale», 1921 e 1929 e le prefazioni ai volumi *Figures et doctrines des philosophes*, Paris, Plon, 1918; *La philosophie française*, ibid., 1919 e *De Kant aux post-kantiens*, Paris, Aubier, 1940. Ne accenniamo per sottolineare un'amicizia, una consonanza culturale e spirituale pur in due personalità diverse e la costante presenza dell'interesse storico in Blondel.

3. - SAGGI IN RIVISTE, ATTI CONGRESSUALI, MISCELLANEE, VOLUMI IN COLLABORAZIONE.

Une association inséparable: l'agrandissement des astres à l'horizon, in: «Revue philosophique», 1888 e 1889.

L'unité intellectuelle et morale de la France, in: «Annales de philosophie chrétienne», 1892 (anonimo).

Etude sur l'action, in: «Annales de philosophie chrétienne», 1895.

Le mouvement des idées en Allemagne de 1789 à 1800 dans l'histoire générale, in: «La réforme sociale», 1896.

Il saggio è firmato Georges Blondel, ma si veda *Collaboration à l'article de Georges Blondel sur l'Allemagne*, in: «Lectures pour tous», 1900.

Lettre concernant le rapport de A. Lalande: «Constitution d'un vocabulaire philosophique», in: «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 1902¹.

1. Il Blondel contribuì alla discussione critica ed alla elaborazione di ben 104 voci, tra le più impegnative, del *Vocabolaire Technique et Critique de la Philosophie* di A. LALANDE. Si vedano, tra i più significativi, gli apporti, oltre che ad *Action* cit., a: Croyance, Dieu, Dogmatisme, Fidéisme, Foi, Grace, Immanence, Liberté, Loi, Miracle, Mysticisme e Mystique, Philosophie, Pragmatisme, Raison, Religion, Sagesse, Sublime, Surnaturel, Théologie, Tradition, Union, Valeur, Vrai (cfr. V ediz., Paris, Presses Universitaires de France, 1947). Cogliamo qui l'occasione per ricordare come particolarmente importante il contributo dato dal Blondel ai lavori della «Société Française de Philosophie» di cui fu uno dei soci fon-

* *A propos de la certitude religieuse*, in « Revue du clergé français », 1902.

Risposta all'articolo, dal medesimo titolo e sulla stessa rivista, di E. Péchegut il quale ribatte con *A propos d'un article sur le problème de la certitude religieuse*. La traduzione italiana si trova in appendice a *Storia e Dogma*, a cura di E. Carpita e M. Casotti, cit.

Gioverà all'intelligenza storica ed alla corretta interpretazione critica del problema e del suo situarsi nel pensiero blondeliano una lettura, per negativo, delle opere di quegli anni di H. Bremond, *L'inquietude religieuse*, Paris, Perrin, 1901 e *Ames religieuses*, Ibidem, 1902.

Réponse à l'enquête sur la jeunesse française actuelle, in: « La source », 1903.

Notre programme, in: « Annales de philosophie chrétienne », 1905 (anonimo).

Les ingrédients de la philosophie de l'Action, in « Annales de philosophie chrétienne », 1905 (con lo pseudonimo di Bernard de Sailly).

La tâche de la philosophie d'après la philosophie de l'action, in: « Annales de philosophie chrétienne », 1906.

Le point de départ de la recherche philosophique, in: « Annales de philosophie chrétienne », 1906.

datori, come testimoniano i resoconti delle sedute reperibili nel « Bulletin de la Société Française de Philosophie ». Segnaliamo qualche discussione che più direttamente ha coinvolto la sua partecipazione, ma che non ha trovato esplicita menzione nel nostro elenco degli scritti di Blondel:

L'idée religieuse dans l'enseignement, 1905.

La détermination du fait moral, 1906.

La signification du pragmatisme, 1908.

L'efficacité des doctrines morales, 1909.

Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique, 1925.

Les conditions de l'existence de l'enseignement supérieur de la philosophie, 1926.

La querelle de l'athéisme, 1928.

Le problème de Dieu et la philosophie, 1930.

Le devoir comme principe de toute valeur, 1932.

Quelques orientations de la pensée de K. Barth, 1933.

L'humanisme social, 1936.

L'ère des tyrannies, 1936.

Etre et valeur, 1939.

* *La philosophie de l'Action*, in: « Revue de philosophie », 1907.

Lettera polemica al direttore sull'interpretazione che del suo pensiero aveva dato il Cuche in un suo saggio sul *monismo* uscito sulla medesima rivista.

La traduzione italiana si legge in appendice a *Storia e Dogma*, a cura di E. Carpita e M. Casotti, cit.

* *L'apologétique et la philosophie de M. Blondel*, in: « Revue du clergé français », 1907.

Lettera al Bricout al fine di separare la sua posizione da quella assunta da E. Le Roy nel saggio *Dogme et Critique* (Paris, Bloud et Gay, 1907). La traduzione italiana si trova in *Storia e Dogma*, cit.

La question religieuse, in: « Mercure de France », 1907.

Risposta all'inchiesta sul tema. L'articolo è ripubblicato in: « Questions actuelles », 1907; « Annales de philosophie chrétienne », 1907; e, con il titolo *La situation religieuse*, in: « Revue du clergé français », 1907.

La notion et le rôle du miracle, in: « Annales de philosophie chrétienne », 1907.

Il saggio va inquadrato, in quanto ne è documento essenziale, in quella polemica sul miracolo che, aperta dal Blondel stesso con la *Lettre sur l'apologétique*, ebbe dapprima come principali interlocutori dal punto di vista teologico e filosofico il Loisy e il Le Roy, ma finì per investire, in un progressivo approfondirsi di interessi ed ampliarsi di orizzonti culturali, la « Société Française de Philosophie » che, in una importante seduta del 28 dicembre 1911, fedelmente registrata nel « Bulletin », discusse appassionatamente *Le problème du miracle* su relazione di E. Le Roy. Questa polemica sul miracolo supera quindi, di gran lunga, i limiti tecnici della teologia e non solo coinvolge intimamente il Blondel, ma si fa addirittura problema di vita intellettuale ineludibile di una cultura e pertanto in questa prospettiva e in questo clima va colta ed interpretata (cfr. F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris, Beauchesne, 1965).

Lettres concernant le rapport de A. Lalande: « Essai de catechisme moral », in: « Bulletin de la Société Française de Philosophie », 1907.

La semaine sociale de Bordeaux et le Monophorisme, in: « Annales de philosophie chrétienne », 1909-1910; in fascicolo, Paris, Bloud et Gay, 1910 (con lo pseudonimo di Testis).

Sulla lunga polemica sorta intorno a questi saggi, si veda tutta l'annata 1910 degli « Annales ». Per l'interpretazione della complessa problematica, giova A. Dru, *From the « Action française » to the Second Vatican Council. Blondel's « La semaine sociale de Bordeaux »*, in: « The downside review », 1963.

La psychologie dramatique du « Mystère de la Passion » à Oberammergau, in « La quinzaine », 1910; in estratto, Paris, Bloud et Gay, 1911.

Une note inédite de Lamennais contre la religion naturelle et le semi-déisme, in: « Annales de philosophie chrétienne », 1912.

Sens et promesses de la guerre actuelle, in: « Revue du clergé français », 1916 e 1917.

Le service militaire et la paix, in: « La démocratie », 1919.

Un problème de psychologie sociale: la correction du retard chronique de l'heure civile, in: « Séances et travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques », 1916.

Sul medesimo tema si vedano: *Le meilleur régime de l'heure*, in « Revue hebdomadaire », 1916; *Le meilleur horaire de la vie civile et l'art de s'en servir*, in: « Séances et travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques », 1922; *Le meilleur régime de l'heure et l'art de s'en servir*, in: « La nouvelle journée », 1922.

Vrai et Faux mysticisme, in « Bulletin des Professeurs Catholiques de l'Université », 1922.

Réponse à l'enquête sur le nationalisme, in: « Les lettres », 1923.

Comment écrivent les philosophes, in: « Le monde nouveau », 1923. Ripubblicato in C. Bourquin, *Comment doivent écrire les philosophes*, Paris, Ed. du Monde nouveau, 1924.

Oltre che in sé, il problema non è affatto secondario nel processo della riflessione blondeliana. Non si tratta infatti di questione di stile. Subito dopo la pubblicazione dell'*Action* del 1893 e ancora immediatamente dopo la *Lettre* del 1896 la filosofia militante francese, allevata al gusto e al culto della « clarté » razionalistica, aveva accusato il Blondel d'essere faticoso, oscuro e difficile: o meglio, d'essere difficile perché oscuro, se non per « malice », certamente per difetto di sussunzione razionale dei problemi. D'essere « difficilmente accessible » gli rimproverò,

tra i primi, anche il de Margerie, decano della Facoltà di Filosofia dell'Università cattolica di Lille. Il Blondel così allora si difese: « J'estime que faire appel au sens commun, come Pascal ou Descartes, c'est abuser d'une clarté qui, là où tout se tient, ne peut être que décevante, étant toujours fragmentaire. Il y a, ce semble, des questions pour l'étude desquelles il faut une compétence qui restreint forcément le nombre de ceux auxquels on doit s'adresser; et peu importe la somme de l'effort exigé pour les résoudre, si, dans l'état actuel des esprits, on ne peut y réussir à moindres frais ».

Le problème de la mystique, in: *Qu'est-ce que la mystique?*, Cahier de la Nouvelle Journée, n. 3, Paris, Bloud et Gay, 1925.

Per cogliere tutta la portata del saggio e, più vastamente, le *nuances* della problematica religiosa e filosofica del Blondel bisogna tener presente non solo il fervore di studi di storia religiosa uscito dalla scuola del Duchesne ed i suoi esiti modernistici, ma anche la monumentale e rimasta incompiuta *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* del Bremond che per quasi un ventennio — dal 1915 al 1933 — fu occasione di lunghe e spesso sottili e penose polemiche che coinvolsero la cultura francese ed ebbero riflessi anche in Italia e non solo nell'ambiente della « Civiltà Cattolica » (cfr. *Don Giuseppe De Luca et l'abbé Henri Bremond. De « L'histoire littéraire du sentiment religieux en France » a « L'Archivio italiano per la storia della pietà »*. *D'après des documents inédits*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965). E' particolarmente importante ricordare come uno dei motivi fondamentali del Bremond fosse il significato ed il valore della preghiera e come il suo discorso si distendesse, con raffinata penetrazione, ma anche con consapevole drammaticità tra i due poli della mistica e dell'ascetica. Il tema, dibattutissimo, trovò alla fine da parte del Bremond una sistemazione nel saggio *Ascèse ou prière? Notes sur la crise des Exercices de saint Ignace*, in: « *Revue des sciences religieuses* », 1927 e nei volumi VII e VIII dell'*Histoire* apparsi nel 1928. L'asprezza della critica all'ascesi in generale e quella gesuitica in particolare, ribadita polemicamente nel volume *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, Bloud, 1929 e nella serie degli articoli *Saint Ignace et les Exercices*, in: « *Vie spirituelle* » 1929, fu occasione di inquietudine e preoccupazione per il Blondel, il quale — giustamente a nostro avviso — faceva notare all'amico che « il n'y a pas en ce monde de *prière pure*: ce qu'il y a de vraie prière est toujours mêlé d'autres éléments qui composent avec elle la prière complète, concrète, vécu » (lettera al Bremond del 28 settembre 1929). E al Valensin, il mese successivo: « J'espère que les controverses vont cesser et que on laissera tranquille la *Métaphysique des Saints*... qui,

chez les Saints, est tellement autre chose qu'une métaphysique! » (lettera del 28 dicembre 1929).

Particolarmente significativa, a questo proposito, anche la nota, rapida ma intensa, che il Blondel ha inviato al Bourgarel a commento critico della sua relazione su *Le rôle de l'ascèse dans la connaissance*, in « Bulletin de la Société d'Etudes Philosophiques du Sud-Est », seduta del 24 marzo 1927.

E' appena il caso di suggerire che il problema del rapporto-opposizione tra mistica e asceti e delle diverse interpretazioni come delle varie implicazioni, anche concrete oltre che scientifiche, ad esso connesse, era tema assai vivo della cultura europea, non solamente francese. Si pensi per es. all'Harnack e all'Otto, ma soprattutto a studiosi che hanno operato in profondità nella cultura, anche perché della cultura han fatto un problema ed un esercizio, nei quali la dimensione etico-religiosa diventava essenziale forma autonoma dello spirito ed insieme feconda categoria interpretativa della storia, quali il Troeltsch (cfr. la documentata, ampia introduzione di A. Caracciolo alla sua traduzione di *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Napoli, Morano, 1968, anche per i riferimenti alle altre opere) e Max Weber che al tema dedica pagine penetranti, oltre che nel ben noto *Die protestantische Ethik*, nei saggi raccolti in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920-21) e in *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921).

L'enseignement supérieur et la culture. Le rôle social de l'enseignement, in: *Une enquête chez les étudiants. La culture générale en peril*, Paris, Spes, 1926.

Empirisme organisateur et pseudo-thomisme e Les conclusions d'une expérience personnelle, in: *Un grand débat catholique et français. Témoignages sur l'« Action française »*, Cahier de la Nouvelle Journée, n. 10, Paris, Bloud et Gay, 1927 (con gli pseudonimi di E. Gallois e M. Bréton).

Il cahier nacque su proposta del Blondel: cfr. *Une lettre et un projet*, in: Cahier de la Nouvelle Journée, n. 8. Per la polemica con l'« Action française » si veda anche *Quand on n'a point de nuées dans l'esprit*, in: « La nouvelle journée », 1922.

Conclusion, nella pubblicazione in collaborazione: *Non, l'Action française n'a bien servi ni l'Eglise ni la France*, Paris, Editions de la Vie Catholique, 1927.

Patrie et humanité, corso di lezioni tenuto alla XX sessione delle « Settimane sociali di Francia », Parigi, luglio, 1928, nel volume degli

« Atti »: *La loi de charité principe de vie sociale*, Lyon, Chronique sociale de France, 1928.

L'éducation national: les idées directrices, les méthodes à employer, les écueils à éviter et le but à atteindre, in: « Les documents du travail », Bulletin de l'Association pour le progrès social, 1929.

Note, sulla « Réforme de l'enseignement et les projets de l'école unique », in: « Politique », 1930.

Une philosophie chrétienne est-elle rationnellement concevable? Est-elle historiquement réalisée? Etat actuel de ce débat, in: « Revue des questions historiques », 1932.

Le centre de perspective où il faut se placer pour que la philosophie catholique soit concevable, in: « Archivio di filosofia », 1932.

Il saggio, in forma di lettera al Castelli, allora segretario di redazione dell'« Archivio », datata Aix, 9 febbraio 1932, è in realtà una serie di puntuali « commentaires », come li definisce il Blondel stesso, rivolti allo Stefanini. Per la polemica Blondel-Stefanini e per le ragioni che l'hanno spostata da « Convivium » all'« Archivio » dove era già comparsa, nel 1931, *In tema di ortodossia. Lettera polemica di M. Blondel al prof. Stefanini*, si veda la bibliografia relativa a: *Gli studi blondeliani in Italia*.

Témoins du spirituel: Henri Alain-Fournier ecc., nei Cahiers de la Nouvelle Journée in collaborazione con P. Archambault, J. Souliariol, M. Prelot, Paris, Bloud et Gay, 1933.

Révolution sociale ou conversion spirituelle?, in: « Politique », 1933.

Pour la philosophie intégrale, in: « Revue néoscholastique » (dal 1946 « Revue philosophique de Louvain »), 1934.

Les équivoques du « personalisme », in: « Politique », 1934.

Fidélité conservée par la croissance même de la tradition, in « Revue thomiste », 1935.

L'articolo, particolarmente significativo, è una messa a punto al saggio di Garrigou-Lagrange, *La théologie et la vie de la foi*, apparso nella stessa rivista. Allo studio del Blondel fa immediatamente seguito una lettera del Garrigou-Lagrange. Chiusa pacificamente qui, la polemica Blondel-Garrigou-Lagrange riaffiora negli anni seguenti, specialmente intorno al '40 ed al '47-48.

Office du philosophe, in: « Revue thomiste », 1936.

Risposta ad un referendum internazionale sul problema dell'educazione, in: « Supplemento pedagogico di Scuola Italiana Moderna », n. 1, 1936-37.

Nel 1949, a commemorazione della morte del Blondel, il testo viene ripubblicato nella medesima rivista, in versione italiana e presentata da M. Laeng, con il titolo *Messaggio agli educatori*.

Aspects actuels du problème de la transcendance, comunicazione letta alla seduta plenaria del 5 agosto 1937 al IX Congresso internazionale di filosofia in occasione del terzo centenario del *Discours de la méthode*, in « Atti », Paris, Hermann, 1937.

Ricalca l'exkursus 35, vol. II, dell'*Action*.

Sens exact et fonction morale et politique des « valeurs spirituelles », in: « Politique », 1937.

L'ordre étagé des sociétés humaines et l'action qui les constitue, in: « Politique », 1937.

Comment et pourquoi beaucoup déraisonnent sur la S.D.N. (Société des Nations), in: « L'Aube », 27 gennaio 1938.

Le problème de l'immortalité personnelle, in: « La vie spirituelle », 1939.

Les devoirs des philosophes en la guerre actuelle, in: « Etudes philosophiques », 1940.

Nos devoirs humains et chrétiens de belligérants, in: « La vie spirituelle », 1940.

La passions rédemptrice: son double aspect cohérent et les obligations qui en découlent pour nous, in: « La vie spirituelle », 1940.

La perennité de la philosophie et le discernement progressif d'une constante et indispensable médiation, in: « Revue de Métaphysique et de Morale », 1940.

Philosophie et Christianisme: à quelles conditions une philosophie chrétienne mérite-t-elle ce nom et quelle est l'urgence de son rôle actuel?, in: « La vie intellectuelle », 1940.

Dieu à l'école, in « Esprit », 1941. Risposta all'inchiesta promossa dalla rivista.

La philosophie ouverte, in: *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*, a cura di A. Béguin e P. Thévenaz, Neuchâtel, Editions de « La Baconnière », 1941.

Témoignage sur Henri Bergson, in: « Etudes philosophiques », 1942.

Une des formes de la spiritualité et de l'amitié de Léon Brunschvicg, in: « Revue de Métaphysique et de Morale », 1945.

Al Brunschvicg è pure dedicato un *Témoignage* in: « Etudes philosophiques », 1945.

Le dessein profond de l'union conjugale et le dessein foncier de la famille, in: *Famille et personne humaine*, Paris, Ed. Familiales de France, 1945.

Comment la philosophie intégrale contribue-t-elle à la solution du problème total de la destinée humaine?, in « Teoresi », 1946.

L'existentialisme est-il une philosophie véritable?, in: *L'esistenzialismo*, Atti del congresso internazionale di filosofia, Roma 15-20 novembre 1946, a cura di E. Castelli, Milano, Castellani e C., vol. II, 1948.

L'existentialisme, in: « Teoresi », 1947.

Inconsistance de la logique de Sartre, in: « Ministère de l'Information. Service de l'Etranger », 12 maggio 1947. In inglese, in: « The Thomist », 1947.

La métaphysique comme science de l'au delà intérieur et supérieur à la nature comme au sujet, in: « Revue de Métaphysique et de Morale », 1947, numero speciale su *Qu'est-ce que la métaphysique?*

Il problema dell'assimilazione delle creature a Dio, in: « Quaderni di Roma », 1947.

La conception de l'ordre social, corso di lezioni tenute alla XXXIV Settimana Sociale di Francia, Parigi, luglio-agosto 1947, nel volume degli « Atti »: *Le catholicisme social face aux grands courants contemporains*, Lyon, Chronique Sociale de France, 1948.

Conditions d'une civilisation pacifique et d'un ordre international, in: « Ministère de l'Information. Service de l'Etranger », novembre 1947.

Conditions nécessaires à la pacification mondiale, in: « Teoresi », 1948.

Conditions essentielles d'une humanité libre dans l'union et la paix, in: « Etudes philosophiques », 1948.

Réponse irénique à des méprises. Comment comprendre et justifier l'accès à la vie surnaturelle, in: « Giornale di Metafisica », 1948.

È l'ultima nota polemica del Blondel. Con animo pacato, ma con la solita puntigliosa fermezza egli respinge ancora una volta fraintendimenti che, per di più, « impliquent, outre des interprétations toutes contraires à mes positions personnelles, des affirmations incompatibles avec la Constitution vaticane *de Fide* et aux antipodes de l'idée première et constante de ma thèse et de mes développements ultérieurs sur le rôle de l'action dans notre vie philosophique et religieuse ».

Le devoir intégral de la philosophie, in: *Actas del primer congreso nacional de filosofía*, Mendoza (Argentina), Universidad Nacional De Cuyo, vol. II, 1949.

Paradoxe voie du renoncement et de la mort, in « Etudes philosophiques », 1949.

4. - EPISTOLARI E CARNETS

Inquadrati nella figura dell'uomo, nelle vicende intime del suo pensiero, nelle complesse trame di una inquieta situazione culturale in cui il Blondel è profondamente inserito, la *correspondance* di Blondel ed i *carnets intimes* costituiscono documenti essenziali ed assolutamente insostituibili: non soltanto perché le lettere e le pagine di diario sono quasi sempre preziosi commenti alle opere blondeliane e quindi stimoli critici ad una loro più attenta ed unitaria lettura, ma anche perché ci si trova di fronte a dialoghi autenticamente « engagés » tra spiriti di alta nobiltà che, a volte affini, separati a volte da divergenze irriducibili, si affrontano, spesso drammaticamente, sul terreno dei più radicali problemi della filosofia e di quella cristiana in particolare. Essi ci consentono di seguire dall'interno, quasi giorno per giorno, tutto il complesso movimento filosofico e religioso degli ultimi anni del secolo scorso e dei primi decenni del nostro. In una dimensione talvolta di pacata discussione critica, talaltra di vera, umana tragedia intellettuale è possibile cogliere e misurare l'esatta posizione di Blondel nei conflitti religiosi, filosofici ed ideologici dell'epoca.

M. Blondel-Aug. Valensin, *Correspondance*, a cura di H. De Lubac, 3 voll., Paris, Aubier, 1957 e 1965. I primi due volumi, usciti nel 1957, comprendono le lettere dal 1899 al 1912, il III, pubblicato nel 1965, è invece costituito da una scelta della corrispondenza del periodo seguente, 1912-1947. Il De Lubac assicura d'aver trascelto quelle lettere che, a suo giudizio, sono « propres à éclairer la pensée ou le comportement des deux amis, leur rôle dans le mouvement intellectuel et religieux de leur époque ».

Au coeur de la la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres présentées par R. Marlé, Paris, Aubier, 1960. Fondamentale il carteggio del Blondel con il Batiffol, il Bremond, il Wehrlé, il Mourret, il von Hügel e soprattutto con il Loisy. Da non trascurare, per un preciso riferimento all'attualità e mordenza autentica del pensiero blondeliano, le pagine conclusive del Marlé che consentono puntuali riferimenti al Bultmann, al Barth, al Daniélou.

Assai utili per orientarsi nella controversia e per l'equilibrio del giudizio storico: G. Martini, *Cattolicesimo e storicismo. Momenti di una crisi del pensiero religioso moderno*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1951 che dedica al Blondel un importante capitolo *Storia, dogma e tradizione in Blondel*; M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Torino, Einaudi, 1963 e il recente ampio saggio di P. Scoppola, *Studi sulla crisi modernista*, in: « Rivista di Storia e Letteratura religiosa », 1965 e successivamente integrato e ripubblicato nella raccolta *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1966. Per un rigoroso esame dei documenti blondeliani nella luce di una vasta ricostruzione storica di tutti gli aspetti della vicenda modernista, l'interpretazione più feconda ai fini della problematica blondeliana è il grosso studio di * E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1962: in particolare la parte VI, *Le dogme et l'histoire*. Ne è uscita recentemente la traduzione italiana, Brescia, Morcelliana, 1968. Al Poulat si deve pure, tramite la sicura decifrazione della misteriosa corrispondenza crittografica Benigni-de Jonckx, nota sotto il nome di « papiers de Gand », la recentissima « demitizzazione » critica della « Sapinière » (*Sodalitium pianum*) che agì in Europa in funzione antimodernista tra il 1909 e il 1914 e che « faceva veder rosso — per usare parole significative del Blondel — a Pio X » (cfr. *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris, Casterman, 1969). Si vedano anche: H. Bernard-Maitre, *Pour l'histoire de la crise moderniste: la correspondance de Maurice Blondel*, in: « Revue d'histoire de l'Eglise de France », 1962 e M. Labourdette, *Pour l'histoire du modernisme et de la pensée blondélienne*, in: « Revue thomiste », 1966.

M. Blondel-L. Laberthonnière, *Correspondance philosophique* (dal 1894 al 1928 a ritmi ineguali), ampiamente presentata da Cl. Tresmontant, Paris, Editions du Seuil, 1961.

Un'ampia, accurata, documentatissima analisi dell'epistolario, collocato nelle controversie non solo filosofiche, ma anche e soprattutto teologiche ed ecclesiali dell'epoca, è il saggio di L. Pazzaglia, *Discussioni e polemiche nel carteggio filosofico Blondel-Laberthonnière (1894-1928)*. I: *Dalla pubblicazione dell'« Action » del Blondel alla condanna definitiva del Laberthonnière*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », n. 2, 1964; II: *Gli anni del « silenzio » del Laberthonnière e il tramonto di un'amizizia*, ibid., n. 5, 1964.

M. Blondel, *Lettres philosophiques*, Paris, Aubier, 1961. Raccoglie settanta lettere del Blondel, dal 1886 al 1913, indirizzate alle personalità più significative della cultura del suo tempo ed ordinate dall'editore secondo cinque temi fondamentali: *Autour de l'Action du 1893*; *Autour de la lettre de 1896*; *Elargissement des perspectives philosophiques*; *Raison et foi chrétienne*; *Immanence et transcendance*².

* M. Blondel-P. Teilhard de Chardin, *Correspondance*, a cura di H. De Lubac, Paris, Beauchesne, 1965. La traduzione italiana è di V. De Mari, Torino, Borla, 1968. Il volume riprende, ma con ben più ricco apparato esegetico-bibliografico e con una più ampia ed impegnata presentazione critica, il carteggio che Blondel e Teilhard de Chardin si scambiarono nel 1919 e che il De Lubac aveva pubblicato nel 1961 negli « Archives de philosophie » con il titolo *Maurice Blondel et le Père Teilhard de Chardin. Mémoires échangés en décembre 1919*. Illuminano l'epistolario che ha per tema centrale la funzione di Cristo nella creazione, due studi inediti del De Lubac sul pensiero di Teilhard de Chardin a integrazione del precedente saggio *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1962, dove riferimenti e richiami a Blondel sono assai frequenti.

2. Affinché si possa misurare l'ampiezza d'orizzonte della comunicazione umana e scientifica del Blondel ed il posto che occupano i suoi rapporti nella cultura del tempo, crediamo opportuno fornire l'elenco dei corrispondenti: E. Boutroux, V. Delbos, F. Rauh, G. Séailles, L. Ollé-Laprune, G. Perrot, X. Léon, A. Bazaillas, D. Delatte, A. Lasson, E. Thamiry, A. Appuhn, A. Lalande, A. Denis, L. Brunschvicg, P. Semeria, P. Schwalm, A. de Margerie, G. Goyau, A. Lamy, A. Pacaud, J. Bricout, A. Gossard, R. Beaudouin, A. Riest, G. Fonsegrive, J. M. Bernard, H. Bremond, J. Segond, P. D. Sabatier, H. Berr, L. Weber, V. Bash, L. Boisse, E. Maubec, J. Wehrlé, E. Le Roy, A. Valensin.

Una guida per l'orientamento nella lettura degli epistolari, specialmente dei primi due, è il saggio accurato e competente, di X. Tilliette, *Blondel et ses correspondants*, in « Archives de philosophie », 1961.

Carnets intimes, 2 voll., Paris, Les éditions du cerf, 1961 e 1966. Il primo volume (1883-1894), pubblicato nel 1961, consente una splendida esplorazione dell'avventura interiore del Blondel nel momento culminante della sua formazione dall'Ecole Normale Supérieure alla pubblicazione della prima *Action*. La pubblicazione di questa « confession » — come la definisce il Blondel stesso — rimasta inedita e nella quale egli cercava ciò che non ha mai avuto (« De l'aisance, de l'abandon, c'est ce qui m'a toujours manqué: ma vie n'a été qu'un effort »), vuol celebrare, in occasione del centenario della sua nascita, il riconoscimento dei posteri di quella « vocation » che il Blondel, ventenne appena, assegnava al suo impegno di riflessione: « Puisse-t-il se trouver dans ces ébauches quelques traits de l'idéal » (19 aprile 1881). Il secondo volume (1894-1948), uscito nel 1966, accoglie, accanto a vere e proprie pagine di diario intimo, molto altro materiale eterogeneo che se disgrega la compattezza spirituale dell'opera, è tuttavia un'utile raccolta di spunti preziosi per l'interpretazione del pensiero blondeliano. In occasione del Concilio Vaticano II, e precisamente nel 1964, una piccola raccolta di meditazioni tratte dal secondo volume era stata dall'editore anticipata con il titolo *Attente du concile*.

5. - ANTOLOGIE.

* *Pages religieuses*, a cura di Y. de Montcheuil, Paris, Aubier, 1942; traduz. ital. di G. Barra e R. Maschio, Torino, S.E.I., 1951.

Antologia blondeliana. Dall'Azione alla vita cristiana come coronamento della filosofia, a cura di R. Crippa, Brescia, La Scuola, 1954.

Antologia del pensiero blondeliano, a cura di C. Buda, Roma, Ciarranna, 1961.

6. - LA PUBBLICAZIONE DEGLI « ARCHIVES BLONDEL » E GLI ORGANI DEL GRUPPO DEGLI « AMIS DE MAURICE BLONDEL ».

La scomparsa del Blondel ha costituito l'avvio sia di una attenta e costante pubblicazione di inediti tratti dagli « Archives Blondel », sia di una sistematica esplorazione e di una organica interpretazione scien-

tifica dell'opera del filosofo d'Aix. Gli organi di questo programma di presentazione esaustiva del pensiero blondeliano sono: « Etudes blondéliennes », a cura di J. Paliard e P. Archambault, Parigi, Presses Universitaires de France, a partire dal 1951, e « Le courrier des amis de Maurice Blondel » che esce ad Aix-en-Provence a partire dal 1950.

Oltre quelli già citati o cui si farà esplicita menzione nella seconda parte della bibliografia, altri inediti blondeliani sono reperibili altrove: *Inédit sur la cécité*, in: « Tirésias », 1951; *Inédit sur l'obeissance*, in: « Revue Ascet. Myst. » 1957; *Une lettre inédite* (al Boutroux, a proposito della relazione da lui tenuta alla « Société Française de philosophie » su *Science et Religion*), in: « Etudes philosophique », 1959; *Pensée sur l'Eglise*, in: « Etudes », 1960; M. Nédoncelle, *Textes inédits de Blondel sur Pascal. Etude documentaire*, in: « Revue des sciences religieuses », 1963; R. Aubert, *Inédits de M. Blondel*, in: « La revue nouvelle », 1965.

Assai benemerita, in quanto facilita grandemente la consultazione degli inediti, anche se non può ovviamente evitare il confronto testuale degli originali, la provvisoria trascrizione dattiloscritta, in 20 volumi, di parte degli « Archives Blondel » a cura di M. Méry.

LA LETTERATURA CRITICA SUL BLONDEL

La philosophie a pour fin principale, pour fin unique, d'assurer la pleine liberté de l'esprit, de garantir la vie autonome de la pensée et de déterminer, dans son entière indépendance, les conditions qui en établissent le règne.

Blondel, *Lettre* 1896

PREMESSA

« Grand serviteur de l'esprit... âme forte et delicate coeur aimant et passionné esprit universellement curieux, ouvert à l'art, informé des sciences, voué à la réflexion, ne disjoignant jamais l'étude et la prière, l'action et la contemplation, servant d'un même élan Dieu et la patrie, l'Eglise et l'Université, Blondel fut le modèle du philosophe chrétien en qui confluent la nature et la grâce. Ceux même qui ne reconnaissent pas comme lui, au centre de l'esprit et au coeur de toutes choses, cet Absolu de charité dont vivait sa pensée, où allait son amour, ne peuvent manquer pourtant de saluer sa loyauté ardente, son exceptionnelle qualité d'esprit et sa volonté héroïque de témoigner jusqu'au dernier jour pour toutes les valeurs qui, selon l'expression de son maître Ollé-Laprune, font le prix de la vie ».

Questo giudizio — tratto dal necrologio dedicato al Bondel dalla « Revue de Métaphysique et de Morale » e dovuto quasi certamente alla penna di Dominique Parodi allora direttore della rivista, lontanissimo dal Blondel per formazione, cultura, orientamenti filosofici e ideologici, ma studioso insigne per lucidità e penetrazione di discorso e per eticità autentica di impegno storiografico — può, a nostro avviso, esemplarmente costituire, pur nei suoi limiti intrinseci e nelle sue evidenti riserve, una impareggiabile angolatura critica per cogliere insieme la coerenza e la complessità spirituale

del Blondel e per misurare la difficoltà di percepirne, con adeguato equilibrio, l'umana e scientifica unità.

Ma c'è un'altra ragione che ci ha fatto scegliere questo passo: all'affacciarsi del Blondel alla scena accademica ed al suo ingresso nell'agone scientifico, la rivista, tramite le parole autorevoli di uno dei più alti esponenti del foyer che ne costituiva la pur illuminata direzione, era stata la più drastica nella condanna e la più schietta nello schierarsi tra quegli « adversaires résolus » che essa pronosticava numerosi al Blondel. E non fu un'ostilità consumata tutta e soltanto nella « opiniâtreté intellectuelle » se s'era potuta condensare nella « mortification du 13 »: l'« épreuve qui brise le coeur »¹.

Oltre mezzo secolo è passato da allora e l'avversario del 1893 era diventato un collaboratore se non assiduo, almeno rispettato. Senza spettacolari e del resto inopportune palinodie, la rivista aveva a poco a poco riconosciuto non soltanto la coerenza interiore del filosofo d'Aix, ma che anch'egli, sia pure da altre posizioni e con differenti sbocchi, difendeva quei diritti della ragione che costituivano l'essenza stessa del programma della « Revue de Métaphysique et de Morale ».

1. In queste uniche espressioni traboccanti di silenzio rivelatore — non un dettaglio, non un nome — si raggruma tutta l'amarezza della drammatica discussione della tesi e delle sue immediate conseguenze. Le leggiamo nei *Carnets intimes*, sotto la data del 14 giugno 1893, una settimana dopo la « soutenance », accanto ad altre cinque sole parole altrettanto rivelatrici: « Gloire en Dieu pour tout ». Dopo il conseguimento del dottorato, presentatosi infatti al Liard, allora direttore generale dell'istruzione universitaria, per « sollecitare » un incarico d'insegnamento, se lo sentì recisamente rifiutare perché « sa façon d'entendre le problème philosophique et moral, était destructive de la méthode et de la conception dont le directeur de l'enseignement supérieur avait à assurer le respect ». Stupisce quest'atteggiamento, a dir poco insolente, in un uomo che pur nutriva una sua intensità morale e che aveva insegnato, almeno a parole, a far della stessa vita intellettuale un impegno etico se, nella sua opera maggiore, aveva potuto affermare che « la métaphysique morale se propose aux âmes » in quanto « les idées se réalisent en nous en vertu de leur perfection relative ». La metafisica, quindi, « issue de la moralité en devient, par un retour bienfaisant, la sauvegarde et l'aliment ». Ma, evidentemente, il Liard era, prima di tutto, un razionalista e la moralità cui egli si riferisce è l'eticità intrinseca alla razionalità in una linea di fondo kantiana angustamente interpretata. La mentalità tipica con cui, esattamente vent'anni prima, s'era presentato al dottorato con *Les définitions géométriques et les définitions empiriques*, dimorava, in lui, intatta.

Solo l'intervento personale dell'autorità del Boutroux consentirà al Blondel, dopo due anni di rifiuti « maliziosi », di essere nominato « maître de conférence » a Lille e dopo ad Aix-Marseille.

Ma se il rispetto fu certamente sincero e cordiale, mancò al Blondel la calda simpatia della rivista. Le sue riserve nascevano dall'idea essenziale del pensiero blondeliano, quell'idea centrale cui, secondo Bergson, si riduce ogni anche complesso sistema, una volta spogliato delle sovrastrutture: « l'integralité de notre être pensant et voulant et agissant tout ensemble ». Se l'« irritation » iniziale era stata definitivamente superata, il sospetto almeno che la filosofia di Blondel fosse « une apologétique déguisée » era rimasto.

Sospetto ingiusto, a nostro parere, anche se il Blondel stesso può averlo alimentato con certi suoi atteggiamenti: non foss'altro quel suo puntiglioso aver voluto sempre tener conto di tutte le critiche che da parti spesso opposte ed in circostanze e con intendimenti diversi gli venivano mosse. Di qui il frangersi del suo pensiero in molti scritti, anche minuti, o asseverativi o polemici o esortativi o d'occasione, che ha notevolmente rallentato e insieme appesantito e disperso lo slancio creativo e ispessita l'unitaria e organica mordezza della filosofia blondeliana. Atteggiamento, questo, che se caratterizza tutto il periodo successivo alla prima *Action* fino alla pubblicazione del primo volume de *La Pensée*, vive tuttavia ancora all'interno della stessa *Trilogie* e de *La philosophie et l'esprit chrétien*. Giusto, perciò, il sofferto « regret » del Gouhier, ma l'avventura intellettuale del Blondel va colta e nella grande avventura del suo tempo e nella complessa personalità dell'uomo.

I tempi disegnavano attraverso Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Bergson la grande, progressiva rivoluzione che porta il pensiero contemporaneo dalle sicure ed anche presuntuose posizioni scientifiche e naturalistiche a quelle drammatiche ed inquietanti della metafisica spiritualistica, per cui, vale per tutta quella cultura, quindi anche per Blondel, quel che Péguy disse acutamente di Bergson: « Il a rompu nos fers ». Le « occasioni », quindi, non potevano non essere su misura del momento e si danno come controversie e crisi che incidono: sono, per ricordarne almeno alcune, la crisi modernista, l'*Action française*, la questione democratica e della democrazia sociale in particolare, due guerre mondiali ed il problema della possibilità stessa di una filosofia cristiana o la « trahison des clercs ».

E l'uomo era consacrato alla solitudine ma non all'isolamento astorico. Collocava e fondava, in una convinta dimensione religiosa, un'antropologia che esigeva un radicale itinerario d'esodo: bisognava uscir fuori di sé, gettarsi in mezzo al mondo, tra gli altri per ritrovarsi e per dare validità e concretezza al progetto dell'esistenza, in quanto la vera, autentica autonomia non è quella « du cher *moi* ou de l'irremplaçable individu », ma quella che si scopre e si conquista « à travers et au terme de dures hétéronomies acceptées et surmontées ». L'ascolto dell'altro, di tutti gli altri, diventa allora posizione filosofica, metodo di lavoro, impegno etico, asceti religiosa. L'aveva chiaramente detto egli stesso quando, nella nota polemica alla clandestina versione italiana della prima *Action*, aveva spiegato e il suo rifiuto alla riedizione dell'opera e il suo continuo lavoro critico intorno ad essa: « De plus en plus conscient de la gravité et de la complexité des problèmes soulevés, plus soucieux de ma responsabilité d'auteur et des répercussions lointaines des idées, je tiens à profiter des controverses, à élucider les formules équivoques et imparfaites, à laisser mûrir jusqu'à l'extrême limite de mes forces, une doctrine qui ne doit se présenter prudemment et qui ne peut être jugée équitablement que dans une perspective d'ensemble »².

La cultura « ufficiale » che quel sospetto esprimeva, traduceva in esso, polemicamente, la sua matrice, e insieme la sua prospettiva, lucidamente razionalistica in filosofia, convintamente laica nel costume e tenacemente radicale in politica, secondo un filone che ha radici profonde in Francia. Ma limiti forse più insidiosi hanno non poche interpretazioni più recenti di suggestione per es. esistenzialistica, personalistica, fenomenologica, efficacissime e preziose per lo scavo e l'illuminazione di pagine e atteggiamenti blondeliani, ma più preoccupati, forse, dell'« attualità » e del successo di Blondel che non della sua critica e quindi totale comprensione; sinceramente desiderosi più di continuare una certa strada in compagnia di Blondel che non di situare e quindi cogliere nella sua concreta universalità il suo messaggio. E ci apriamo così a non pochi altri interpreti, di varia formazione, disposti assai spesso più alla sua utilizzazione ai

2. Il corsivo è nostro.

fini di un pur nobile chiarimento della propria personale avventura di pensiero, o di quella della scuola, che non all'attento ascolto del Blondel ed alla sua limpida e critica interpretazione storica. Il lettore s'accorgerà presto infatti, come eloquenti siano certi ostinati e forse sofferti silenzi dopo le prime cordiali simpatie, quanto debbano a Blondel certe « uscite » e certi « approdi », quanto inquietanti si mostrino certe adesioni che si danno più come esigenza di limite che non come convinta proposta di apertura e di sviluppo. Non mancano, ovviamente, discorsi critici storicamente impegnati in uno studio concreto, aperto del pensiero blondeliano e della sua a volte ardua complessità, ma l'insistenza e quasi l'invito alla sua sottile e raffinatissima strumentalizzazione, dice immediatamente quanto possa essere aspra questa prospettiva e come il problema sia, per molti aspetti, ancora aperto.

Avremmo certamente potuto scegliere giudizi più penetranti ed intensi, più disponibili all'ascolto critico delle vibrazioni etiche e metafisiche dell'esistenza, quale per es. questo, raffinatissimo, di Etienne Borne: « Ainsi sommes-nous peut-être arrivée à entendre ce que peuvent être agir et exister selon Blondel et la vérité de l'homme. Agir n'est pas céder à une poussée vitale et irrationnelle comme il semblerait dans un bergsonisme vulgaire. Exister n'est pas contingence absurde comme il apparaît trop souvent dans les littératures existentialistes. Les dialectiques blondéliennes rendent l'action intelligible et dévoilent le sens de l'existence, tout en soulignant ce que l'une et l'autre ont de pathétique. L'action n'est pas une aventure encore qu'il y ait de l'aventure en toute action. L'action doit être pensée et la pensée, si l'on ose dire, agie, s'approfondissant l'une par l'autre, réconciliées par le moyen de leur tension, car l'action est la passion de la pensée comme la pensée est la passion de l'action. Et si selon le mot de Sartre l'homme est "une passion", cette passion n'est pas inutile, elle a signification et valeur, elle est un destin qui se change en destinée. La sagesse blondélienne n'est faite que d'une attention soutenue, continuée, et par éclaircissements au drame humain; l'homme blondélien n'est ni Hamlet, héros vaincu par la discordance insurmontable d'une pensée agilement subtile et d'une action fruste, épaisse, hasardeuse; ni non plus Faust héros

trionfante d'una action anthropocentrica qui fait servir toute passion à la gloire de l'homme. Idoles esthétiques qui sont autant d'erreurs belles, et qu'il faut savoir briser pour entrer dans le mystère de l'homme capable de Dieu, non dans le rêve et l'évasion, mais par les poussées et les aspirations dialectiquement entrecroisées d'une existence et d'une action qui sont le thème inépuisable de la méditation philosophique ».

Ma l'« intèriorité risquée » che tutto percorre il testo, coinvolge oltre che interpretare Blondel.

Così, ci è parso, che pur nella generosa commozione del momento e nell'inevitabile genericità del documento, il giudizio del Parodi, anche per quel che egli rappresentava, fosse più ricco di concrete implicanze storiche oltre che criticamente intenso ed illuminante.

1. - RACCOLTE DI STUDI E FASCICOLI SPECIALI COMMEMORATIVI³.

Hommage à Maurice Blondel, a cura di P. Archambault, Paris, Bloud et Gay, 1946.

Comprende: P. Archambault, *Pour un cinquantenaire*; G. Berger, *La cohésion architecturale de la doctrine de M. Blondel*; R. Bourgarel, *M. Blondel, professeur et éducateur*; L. Brunschvicg, *Sur la philosophie*

3. Lavori intenzionalmente nati per confluire in una silloge commemorativa, respirano essi in un'atmosfera radicalmente più ampia e spazialmente universale, anche se talvolta meno risentitamente personale e critica, di quanto non sia la cultura che li promuove. Questo orizzonte culturalmente e geograficamente più vasto è sottolineato anche dalla collaborazione quasi sempre internazionale e, specificatamente, franco-italiana. Non ci è sembrato perciò opportuno scindere questa unità.

Anche la cultura tedesca ha espressamente voluto commemorare il centenario della nascita del Blondel con due saggi apparsi in « *Philosophisches Jahrbuch* », n. 2, 1962: R. SCHERER, *Der philosophische Weg Maurice Blondels*; U. HOMMES, *Maurice Blondel und die deutsche Philosophie der Gegenwart*; la rivista « *Thought* » lo ha celebrato nel 1961, con un ampio articolo commemorativo di J. SOMERVILLE, *Maurice Blondel 1861-1949*; e l'Istituto Filosofico de Balmesiana di Barcellona ha dedicato alla ricorrenza tre relazioni tenutesi il 12, 13 e 14 dicembre 1961: A. GUY, *La filosofia de lo concreto en M. Blondel y M. de Unamuno* (il testo francese in: « *Giornale di Metafisica* », 1964); J. ROIG GIRONELLA, *El sentido profundo de la filosofía de Blondel* e J. PEGUEROLES, *La búsqueda de la Verdad: S. Augustin inspirador de Blondel*.

religieuse au XVII siècle (a proposito degli studi del Blondel su Spinoza, Leibniz, Malebranche e Pascal); A. Forest, *Pascal et M. Blondel*; P. Lachize-Rey, *Réflexions sur la portée ontologique de la méthode blondélienne*; J. Mercier, *L'originalité de la conscience dans la philosophie de M. Blondel*; J. Paliard, *Le problème de l'intelligibilité et la médiation de l'agir dans la philosophie de M. Blondel*; B. Romeyer, *Le problème moral et religieux. M. Blondel en regard d'Ollé-Laprune et de Bergson.*

Il pensiero filosofico di M. Blondel, Atti del III Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari, Padova, Liviana, 1948.

Comprende: M. F. Sciacca, *Problematica blondeliana*; P. Mullà, *Frammento autobiografico*; R. Lazzarini, *Lo stato transnaturale dell'umanità e la filosofia di M. Blondel* (ripubblicato poi in *Situazione umana e il senso della storia e del tempo*, Milano, Marzorati, 1960); G. Bozzetti, *L'uomo e l'esigenza dell'infinito*; U. Redanò, *Dall'atto puro all'agente e il problema teologico di M. Blondel*; L. Stefanini, *Il primo e l'ultimo Blondel*; S. Caramella, *Induzione e analisi dell'essere in M. Blondel*; L. Pelloux, *Filosofia e religione nel più recente Blondel*; *Conclusioni* di M. F. Sciacca. Interventi di: U. Padovani, J. Chaix-Ruy, C. Giaccon, C. Mazzantini, G. Bontadini, A. Valensin, M. Gentile, F. Battaglia. Il volume pubblica anche una lettera del Blondel allo Sciacca a commento dei lavori e dei risultati del convegno. La lettera, così come la sua relazione e le conclusioni, è stata ripubblicata dallo Sciacca in *Dialogo con Maurizio Blondel*, Milano, Marzorati, 1962.

« Les Etudes philosophiques », n. 1, 1950: *Numero spécial à la mémoire de M. Blondel.*

Comprende: G. Bastide, *La philosophie de l'Action comme critique de la vie et comme science de la pratique*; G. Berger, *En hommage à M. Blondel*; R. Bourgarel, *L'accueil*; J. Chaix-Ruy, *Maurice Blondel: de l'Action à la Pensée et à l'Etre*; H. Duméry, *Pour une philosophie de la religion*; A. Forest, *Les moments de la conversion*; E. Mesure, *Le témoignage d'un théologien*; J. Paliard, *L'idée de lien dans la philosophie de M. Blondel*; M. F. Sciacca, *Notes sur le problème apologétique de l'existence de Dieu*; J. Segond, *M. Blondel et la perspective existentialiste*; B. de Solages, *Le sens de la philosophie blondélienne*; Aug. Valensin, *Le réalisme blondélien* (ripubblicato poi in *Regards sur Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel*, Paris, Aubier, 1955), versione italiana in: « Teoresi », n. 1-4, 1950; A. Vassallo, *Présence de Blondel.*

« Teoresi », n. 1-4, 1950. Annata commemorativa.

Comprende: L. Bourdet, *Maurice Blondel*; J. Chaix-Ruy, *Etre,*

existence et essence dans la pensée de Maurice Blondel; C. Cipriani, *M. Blondel e la storia*; H. Duméry, *L'intellectualisme blondélien*; J. Guitton, *Le don de piété chez Blondel*; A. Hayen, *L'inachèvement du blondélisme et ses exigences*; J. Lacroix, *La philosophie de Blondel*; J. Mercier, *Remarques sur l'Action* (da una lettera dell'A. a M. Blondel); M. Nédoncelle, *Maurice Blondel et les équivoques du personalisme*; A. Pastore, *L'ospite velato nella filosofia dell'azione di M. Blondel*; A. Renda, *Una filosofia dell'insufficienza umana*; B. Romeyer, *Notre destinée d'après la « Trilogie »*; L. Ruy, *Le caractère synthétique de la philosophie blondélienne*; A. Valensin, *Il realismo blondeliano*; S. Villeneuve, *L'immanence et la transcendance dans la philosophie de M. Blondel*⁴; V. La Via, *La riforma blondeliana del filosofare e la sostanza teoretica del blondelismo*; J. Paliard, G. Berger, dai discorsi commemorativi in occasione della morte del Blondel. Il volume pubblica anche parti di una importante lettera di Blondel del 1931 con il titolo, *Sens, possibilité et nécessité de notre méthode*.

« Les études philosophiques », n. 4, 1952, Atti delle *Journées blondéliennes*, Aix-en-Provence, 11-12 dicembre 1952, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

Comprende: E. Benevent, *Allocution pour l'inauguration de l'amphitéâtre Maurice Blondel*; G. Berger, *Témoignages sur M. Blondel*; M. Boisset, *Notes de M. Bossuet à propos de l'article de M. Devivaise*; J. Boisset, *Une attente attentive (Maurice Blondel)*; R. Bourgarel, *M. Blondel éveilleur d'âmes*; A. Cartier, *Pensée existentielle et dialectique de l'Action*; B. Delfgaauw, *M. Blondel et la philosophie contemporaine*; L. Delpech, *Les conceptions psychologiques dans « La pensée » de M. Blondel*; C. Devivaise, *Témoignage d'une génération. Le rayonnement de M. Blondel*; L. Dor, *Témoignage*; H. Duméry, *Blondel et la méthode réflexive*; A. Forest, *Une philosophie orante*; J. Guitton, *Témoignage sur Blondel*; R. Jolivet, *M. Blondel et la pensée existentielle*; P. Lachieze-Rey, *Blondel et Bergson*; A. Lamorte, *Témoignage d'un théologien protestant*; J. Moreau, *M. Blondel et le platonisme*; P. Mulla, *Lettre de Rome sur un Maurice Blondel « presque inédit »*; M. Nédoncelle, *La philosophie de l'action et les philosophies de la personne*; J. Paliard, *Hommage à Maurice Blondel*; Id., *Aperçu final*; B. Romeyer, *L'action religieuse et sa déviation superstitieuse*; J. Trouillard, *La structure de la recherche métaphysique selon M. Blondel*; A. Valensin, *Témoignage* (raccolto poi in *Regards sur Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel*,

4. Il saggio continua nei fascicoli n. 1-2, gennaio-giugno 1951 e n. 3, luglio-settembre 1951.

cit.); A. Vassallo, *Rencontre de Blondel*; C. Werner, *L'infini de l'action d'après M. Blondel*; C. Devivaise, *Les journées blondéliennes d'Aix. Comte-rendu général*.

« Archives de philosophie », n. 1, 1961, fascicolo commemorativo del centenario della nascita di M. Blondel.

Comprende: A. Cartier, *Le philosophe de l'action*; J. Trouillard, *Pluralité spirituelle et unité normative selon Blondel*; X. Tilliette, *Blondel et ses correspondants*; C. d'Armagnac, *Blondel et la problématique existentielle*; G. Martelet, *Blondel et le Christianisme*.

« Giornale di Metafisica », n. 5, 1961, fascicolo speciale commemorativo del centenario della nascita di M. Blondel.

Comprende: A. Cartier, *Une métaphysique existentielle: la philosophie de l'Action*; R. Lazzarini, *Metodo d'immanenza e scelta metafisica in Blondel*; M. Nédoncelle, « Histoire et dogme » ou l'exigence de tradition active; J. Poinas, *La morale dans la métaphysique de Blondel*; J. Trouillard, *Aix et Athènes: le panlogisme blondélien*; Diogene (M. F. Sciacca), *Maurizio Blondel*; R. Crippa, *Bibliografia blondeliana (1952-1961)*.

Hommage à Maurice Blondel, in: « Recherches et Débats », marzo 1962.

Raccoglie i contributi della commemorazione del centenario della nascita di Blondel tenuta a Parigi al Centre Catholique des Intellectuels Français il 27 febbraio 1961.

Comprende, oltre alla relazione di H. Bouillard, *Philosophie et Christianisme dans la pensée de Maurice Blondel* (ripresa nel fascicolo commemorativo *Le centenaire de Maurice Blondel en sa faculté des Lettres d'Aix-Marseille* e, in versione italiana, in « Teoresi », n. 1-4, 1962), due interventi: uno, introduttivo, di H. Gouhier che situa la filosofia blondeliana nella storia della filosofia francese della fine dell'ottocento e del primo novecento ed un secondo, conclusivo, di E. Borne che coglie con lucida e penetrante precisione la « modernité » di Blondel.

« Teoresi », n. 1-4, 1962, annata commemorativa del centenario della nascita del Blondel.

Comprende: V. La Via, *Blondel e la condizione del compimento della filosofia*; H. Bouillard, *Filosofia e cristianesimo nel pensiero di M. Blondel*; J. Moreau, *Il problema della libertà in Blondel*; A. Forest, *Blondel e Brunschvicg*; R. Chabal, *L'action selon M. Blondel*; R. Chabal, *Confrontation de deux philosophes (Blondel e Brunschvicg)*; J. Wolinski, *Le panchristisme de M. Blondel*; R. Lazzarini, *Lo stato transnaturale del-*

l'uomo; M. Cristaldi, *M. Blondel e la pienezza del realismo*; A. Brancaforte, *Teoria blondeliana del soprannaturale in « Esigenze filosofiche del cristianesimo »*; M. Cristaldi, *Blondel e noi*; F. Bartolone, *Considerazione sulla « dualità del pensiero » in M. Blondel*; G. Rizzo, *Della logica in generale e teoria dell'assenso (la filosofia dell'integralità da Rosmini a Blondel)*; G. Nirchio, *Influssi blondeliani in Sicilia*; M. Méry, *Le centenaire de la naissance de M. Blondel*; L. Coirard, *Ricordo di Paul Mullà*; V. La Via, *Ricordo di Paul Mullà*; R. Saint-Jean, *Publications pour le centenaire de Blondel*; A. Brancaforte, *La spiritualità di M. Blondel nei « Carnets intimes »*; A. Costa, *Bibliografia blondeliana (1951-1961)*. Arricchiscono il volume due inediti: una lettera di Blondel tratta dagli « Archives Blondel » intimamente connessa con l'inedito pubblicato da « Teoresi » nel 1950 cit. ed una lettera del Blondel ad Antonio Renda, tratta dal Renda stesso.

Hommage à Maurice Blondel, séance consacrée à la mémoire de M. Blondel, 12 Mai 1962, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Dijon, Paris, Société Les Belles Lettres, 1962.

Comprende: M. Bouchard, *Allocution*; H. Gouhier, *La signification historique de l'oeuvre de M. Blondel*; J. Brun, *Leibniz et Blondel*; G. Maire, *L'apologétique blondélienne*.

Le centenaire de Maurice Blondel 1861-1961 en sa faculté des Lettres d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, Editions Ophrys, 1963.

Comprende: M. Méry, *Liminaire*; A. Bastianelli, *L'enseignement de Blondel*; R. Schaerer, *Allocution*; H. Gouhier, *Allocution*; J. Mercier, *Présence de Blondel*; A. Forest, *L'Augustinisme de Blondel*; H. Bouillard, *Philosophie et Christianisme dans la pensée de Blondel*; J. Moreau, *Blondel et la liberté*; J. Lacroix, *L'intention philosophique de Maurice Blondel*.

Testimonianze d'omaggio a Blondel sono reperibili anche negli « Atti » dei Congressi tenuti nel 1961 dalle Società francesi di Filosofia:

La nature humaine, « Atti » dell'XI Congresso delle Società di filosofia di lingua francese, Montpellier, 4-6 Settembre 1961, Paris, Presses Universitaires de France, 1961.

La coincidenza con il centenario della nascita di Blondel ha fatto sì che ben quattro comunicazioni fossero a lui dedicate: A. Cartier, *La nature humaine d'après M. Blondel*; L. J. Delpech, *Blondel et son temps*; A. Etchéverry, *Connaissance notionnelle et connaissance réelle selon Blondel*; F. de Urmeneta, *Précurseurs espagnols de M. Blondel*.

Existence et nature, Société languedocienne de philosophie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Montpellier, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

Nel tema generale, l'occasione del centenario ha fatto inserire tre rilevanti contributi blondeliani: A. Forest, *L'intention philosophique de M. Blondel*; J. Trouillard, *La présence de Dieu selon Blondel*; G. Ph. Widmer, *M. Blondel philosophe du renouvellement*.

2. - GLI STUDI BLONDELIANI NELL'AREA CULTURALE FRANCESE⁵

a) Volumi

Ch. Denis, *Esquisse d'une apologétique du Christianisme dans les limites de la raison et de la révélation*, Paris, Alcan, 1898. Raccoglie gli articoli pubblicati nel 1897 e nel 1898, con il medesimo titolo, in « Annales de philosophie chrétienne » di cui il Denis era direttore ed in cui erano comparse, negli anni immediatamente precedenti, le importanti *Lettere* del Blondel del 1895 e 1896 in tema di apologetica filosofica e di metodo filosofico nello studio del problema religioso.

E. Thamiry, *Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux*, Paris, Bloud et Gay, 1908.

J. de Tonquédec, *Immanence, essai critique sur la doctrine de M. Blondel*, Paris, Beauchesne, 1908. La seconda edizione, ampliata, è del 1913. Riprende i saggi: *L'idée d'immanence chez M. Blondel*, in « Revue pratique d'apologétique », 1912 e *L'action réalisatrice* in « Etudes », 1912. La vivace polemica con il Blondel, cui questi scritti diedero vita, può essere seguita in « Revue pratique d'apologétique » e in « Annales de philosophie chrétienne », 1913. La terza edizione, arricchita di una nuova introduzione, è del 1933.

J. Wehrlé, *La méthode d'immanence*, Paris, Bloud et Gay, 1911.

Th. Cremer, *Le problème religieux dans la philosophie de l'action: Blondel et Laberthonnière*, Paris, Alcan, 1911, con importante prefazione critica di V. Delbos.

Ch. Werner, *Le problème de la destinée humaine dans la philosophie de l'action. Etudes de philosophie morale*, Paris, Fischbacher, Genève, Kundig, 1917.

P. Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de M. Blondel*, Paris, Bloud et Gay, 1928. Importanti riferimenti ad una cospicua raccolta di lettere del Blondel all'Archambault.

J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise. Etude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Letouzey et Ané, 1929.

5. Gli studi comunque citati nelle parti precedenti della bibliografia, non vengono, di norma, qui ripetuti.

E. Lecanuet, *La vie de l'Eglise sous Léon XIII*, Paris, Alcan, 1930. Il cap. XI, che più direttamente si riferisce al Blondel, è stato approvato dal Blondel stesso.

Fr. Taymans d'Eypernon, *Le blondelisme*, Louvain, Desclée de Brouwer, 1933.

J. de Tonquédec, *Deux études sur « La Pensée » de M. Blondel*, Paris, Beauchesne, 1936.

Il volume raccoglie l'ampio studio *La doctrine blondélienne de la connaissance d'après « La Pensée »* apparso nel 1935 nella « Revue de philosophie » ed il saggio *La question du surnaturel dans « La Pensée »*. Di particolare interesse anche l'appendice: *La vie divine, grâce et vision béatifique, est-elle objet d'un désir naturel?*

In occasione della morte del filosofo, il Tonquedec ritornò, confermandole, sulle ragioni di fondo del suo atteggiamento critico pieno di riserve e di difficoltà nei confronti del Blondel, con un saggio: *Pourquoi j'ai critiqué Maurice Blondel*, in: « Revue thomiste », 1949.

P. Archambault, *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique*, Paris, Bloud et Gay, 1941, seconda edizione, 1946.

B. Romeyer, *La philosophie religieuse de M. Blondel. Origine, évolution, maturité et achèvement*, Paris, Aubier, 1943. In Appendice, estratti di lettere inedite di Blondel all'autore.

H. Duméry, *La philosophie de l'Action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, Paris, Aubier, 1948. La prefazione è dello stesso Blondel.

* A. D. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophies*, Paris, Aubier, 1941.

Le sezioni VIII e IX del cap. XV vol. II, *Les temps modernes*, sono dedicate al Blondel. Traduzione italiana, Brescia, Morcelliana, 1948.

J. Paliard, *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien*, Paris, Juliard, 1950. Nuova edizione. La prima edizione di questo importante saggio è del 1930.

A. Cartier, *Existence et Verité. Philosophie blondélienne de l'Action et problématique existentielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

H. Duméry, *Blondel et la religion. Essai critique sur la lettre de 1896*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

Aug. Valensin, *Regards sur Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel*, a cura di A. Blanchet, Paris, Aubier, 1955. Raccoglie: * *Maurice Blondel et la dialectique de l'Action* (in: « Etudes », 1949; traduzione italiana in « Giornale di Metafisica », 1950); *Le réalisme blondélien* (in: « Les études philosophiques », 1950); *Témoignage* (in: « Les

études philosophiques », 1952); *De la logique de l'action d'après M. Blondel* (in: « Revue de philosophie », 1913 e ripubblicato in « Archives de philosophie », 1926).

R. Aubert, *Le problème de l'act de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain, Universitas Catholica Lovaniensis, 1958. Nuova edizione. La prima edizione, Louvain, Warny, 1945. L'ampio cap. II della parte II è dedicato a *Les controverses autour de la méthode d'immanence*.

M. Ritz, *Le problème de l'être dans l'ontologie de M. Blondel*, Fribourg, Editions Universitaires, 1958.

J. Ecole, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Blondel*, Paris, Louvain, 1959. L'opera conclude con un « confronto » tra la metafisica di Blondel e quella di Lavelle: inevitabile, dato che tutto lo studio dell'Ecole è essenzialmente un « confronto » con la sua precedente interpretazione di Lavelle che porta, significativamente, lo stesso titolo del lavoro su Blondel: *La métaphysique de l'être dans la philosophie de L. Lavelle*, Paris, 1957. Una sintesi del volume in forma di rapido saggio con il titolo *M. Blondel et la métaphysique de l'être*, in: « Recherches des Sciences Religieuses », 1959.

H. Bouillard, *Blondel et le Christianisme*, Paris, Editions du Seuil, 1961.

H. Duméry, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, Paris, Editions du Seuil, 1963. Sulla base delle critiche non benevole che il Duméry rivolge alla precedente opera del Bouillard, si svilupperà una serrata ed aspra polemica, non composta, che avrà come palestra le annate 1964-965 degli « Archives de philosophie » e di « Recherches de sciences religieuses ».

J. Lacroix, *Maurice Blondel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

C. Tresmontant, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, Paris, Editions du Seuil, 1963.

M. Renault, *Determinisme et liberté dans « L'Action » de Maurice Blondel*, Lyon, Vitte, 1965.

R. Saint-Jean, *Genèse de l'Action. Blondel 1882-1893*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1965.

Id., *L'apologetique philosophique. Blondel 1893-1913*, Paris, Aubier, 1966.

Fondamentali, per uno studio storicamente concreto delle vicissitudini non soltanto interiori del Blondel nel ventennio che segue la pubblicazione dell'*Action*, sono le prime due parti dell'ampio studio *Le mouvement apologetique depuis 1893* impegnate a strutturare le polemiche e le inquietanti incidenze di esse nella meditazione e nell'opera

del filosofo d'Aix-en-Provence. In particolare *Genèse d'une apologetique*, nella quale vengono acutamente interpretati una decina di progetti di impostazione scientifica dell'apologetica redatti dal Blondel in tempi diversi e rimasti significativamente tutti allo stato d'abozzo.

J. J. McNeill, *The blondelian synthesis. A Study of influence of German philosophical sources on the formation of Blondel's method and thought*, Leiden, Brill, 1966⁶.

G. M. van Parys, *La vocation de la liberté*, Roma, P.U.G., Namur, 1968.

J. Flamand, *L'idée de médiation chez Maurice Blondel*, Louvain - Paris, Nauwelaerts, 1969.

L'ampio studio del Flamand, uscito quando il nostro lavoro era concluso da tempo ed ormai in bozze, si presenta particolarmente utile non tanto per la tesi sostenuta della primalità assoluta, nel pensiero blondeliano, della « médiation universelle et de la nécessité du Médiateur », per cui « si l'oeuvre est philosophique, le dynamisme initial et final est christologique », e neppure per l'impegno « conciliativo » a tutti i costi che, in sede critica, ripete, se mai, proprio un limite strutturale e metodologico di Blondel, quanto piuttosto, ai fini delle nostre « indicazioni », per l'articolata bibliografia, l'accurato e dettagliato indice analitico, ma soprattutto per gli utilissimi indici dei nomi degli autori citati dal Blondel nelle sue opere principali: dalla prima *Action* all'*Exigences philosophiques du Christianisme*. Completano il volume due « confronti »: *Note sur Blondel et Teilhard* e *Blondel et K. Rabner* che ben s'inseriscono nel saggio che è, esso stesso, un ampio « confronto » Leibniz-Blondel, integrato, di volta in volta, dai « confronti » Blondel-Pascal, Blondel-Cartesio, Blondel-Husserl.

b) *Saggi in volumi, riviste, atti congressuali, miscellanee*

X. Moisant, *La dialectique de M. Blondel. Sources de la nouvelle méthode*, in: « *Etudes* », 1901.

L. Birot, *Le rôle de la philosophie de l'action*, in: « *Annales de philosophie chrétienne* », 1905.

6. Pur nei limiti rigidi delle nostre « indicazioni », segnaliamo tuttavia l'opera in quanto utilizzazione e rottura insieme di sollecitazioni tematiche francesi colte però ed elaborate in una più ampia prospettiva storica, decisamente europea, sulla linea tracciata dallo studio dell'Henrici cit.

F. Mallet, *La philosophie de l'action*, in: « Revue de philosophie », 1906⁷.

Al. e Aug. Valensin, *Immanence* (Doctrine et Méthode de l'Immanence), in: « Dictionnaire apologétique de la foi catholique », prima edizione Paris, Beauchesne, 1912; seconda edizione 1924. La voce-articolo fu rivista ed approvata dal Blondel.

F. Pradel, *Autour de la méthode d'immanence*, in: « Revue de philosophie », 1913.

P. Archambault, *La philosophie de l'action*: I) *L'état des esprits et des problèmes à la fin du XIX^e siècle*; II) *Trois précurseurs: Newman, Gratry, Ollé-Laprune*; III) *La genèse de l'action*; IV) *La dialectique de l'action*, in: « La nouvelle Journée », 1920-1922.

J. Maritain, *L'intelligence d'après M. Blondel*, in: « Revue de philosophie », 1923.

L'ampio saggio è ripreso poi in *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, Desclée, 1924, specialmente il cap. III: *L'intelligence et la philosophie de M. Blondel*; terza edizione, 1930.

P. Archambault, *Les philosophies de la contingence et la philosophie de l'action*, in: *Le témoignage d'une génération*, Cahier de la Nouvelle Journée, n. 2, Paris, Bloud et Gay, 1924.

Id., *La théorie de la connaissance dans la philosophie de M. Blondel*, in: « Revue néoscholastique de philosophie » (dal 1946 « Revue philosophique de Louvain »), 1930.

P. Burgelin, *A propos de M. Blondel*, in: « Foi et vie », 1929.

R. Claude, *La dialectique de l'action humaine d'après M. Blondel*, in: « Nouvelle revue théologique », 1930.

J. Soularior, *Interviews de M. Blondel*, in « L'Aube », 29-30 marzo 1933.

H. Urtin, *L'ascension de la pensée*, in: « Cahiers du sud », 1934.

Id., *La réussite de l'action*, *ibid.*, 1938.

G. Berger, *La Pensée par M. Blondel*, in: « Les études philosophiques », 1935.

Ch. Boyer, « *La pensée* » de M. Blondel et la théologie, in: « Gregorianum », 1935.

L. Brunschvicg, *L'Être et les êtres par M. Blondel*, comunicazione letta alla « Académie des Sciences Morales et Politiques », in: « Les études philosophiques », 1935.

7. Data l'intimità intellettuale con il Blondel e l'uso che del nome del Mallet il Blondel faceva, l'articolo viene attribuito al Blondel stesso. Noi segnaliamo il saggio soltanto per avere l'occasione di ricordare che il complesso problema critico Blondel-Mallet è tuttora aperto.

J. Rimbaud, *Une philosophie de la transcendance*, in: « Etudes », 1935.

A. Lalande, *A Blondel's theory of thought*, in: « The philosopher », 1936.

J. de Tonquedec, *Les premiers principes de la raison dans «L'Etre et les êtres» de M. Blondel*, in « Revue de philosophie », 1936.

J. Souilhe, *Les thèmes blondéliens*, in « Archives de philosophie », 1936.

C. Serrus, *La pensée selon Blondel*, in « Revue de synthèse historique », 1936.

Id., *L'action selon Blondel*, *ibid.*, 1938.

P. Vignaux, *Remarques sur l'intention et la méthode des dernières oeuvres de M. Blondel*, in: « La vie intellectuelle », 1936.

Id., *Sur quelques tendances de la philosophie de M. Blondel*, in: « Recherches philosophiques », 1937.

J. Chevalier, *La philosophie de Descartes à Bergson et à Blondel*, in: « Revue bleue », 1937.

L'articolo è stato approvato dal Blondel.

J. Mercier, *La philosophie de M. Blondel*, in: « Revue de Métaphysique et de Morale », 1937.

E' questa una delle sintesi più penetranti.

H. de Lubac, *Le motif de la création dans l'«L'Etre et les êtres»*, in: « Nouvelle revue théologique », 1938.

J. Paliard, *A propos de l'idée d'agnition dans la philosophie de M. Blondel*, in: « Revue philosophique de la France et de l'Etranger », 1938.

C. Delhorde, *Sur deux lettres inédites de M. Blondel*, in: « Le mois suisse », 1939.

M. Nédoncelle, *La philosophie religieuse de M. Blondel*, in: « Sens chrétien », 1939.

J. Rivière, *Actualités apologetiques. Questions de méthode*, in: « Revue des sciences religieuses », 1939.

* L. Lavelle, *Le spiritualisme catholique de M. Blondel*, in: *La philosophie entre les deux guerres*, Paris, Aubier, 1942; traduzione italiana Brescia, Morcelliana, 1948.

P. Archambault, *La notion de communauté dans la philosophie de M. Blondel*, in: « Communauté et bien commun », Paris, Librairie de Médicis, 1944.

J. Rivière, *L'economie rédemptrice d'après M. Blondel*, in: « Année théologique », 1945.

P. Ortegat, *La philosophie religieuse de M. Blondel*, in: « Revue philosophique de Louvain », 1946.

R. Garrigou-Lagrange, *La nouvelle théologie où va-t-elle?* Riprende e svolge il tema già accennato in « Angelicum », 1940: *Verité et immutabilité du dogme; Les notions consacrées par les conciles; Nécessité de revenir à la définition traditionnelle de la verité; L'immutabilité des verités définies et le surnaturel*, in: « Angelicum », 1947 e 1948.

Al primo saggio il Blondel reagirà immediatamente con una sua lettera di protesta pubblicata sul fascicolo di aprile-settembre 1947. Interviene autorevolmente anche B. de Solages, *Pour l'honneur de la théologie. Les contresens du R. P. Garrigou-Lagrange*, in: « Bulletin de la littérature ecclésiastique », 1947.

H. Bouillard, *L'intention fondamentale de M. Blondel et la théologie*, in: « Recherches des sciences religieuses », 1949.

J. Paliard, *L'antiexistentialisme de M. Blondel*, in: « Vie intellectuelle », 1949.

B. Romeyer, *La dialectique intégrale de M. Blondel*, in: « Giornale di Metafisica », 1949.

J. de Tonquedec et H. Bouillard, *M. Blondel et la théologie*, in: « Recherches de sciences religieuses », 1950.

J. Chaix-Ruy, *Il messaggio di M. Blondel*, in: « Humanitas », 1950.

H. Duméry, *La philosophie de l'action et de la religion: M. Blondel*, in: *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, a cura di M. Farber, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, vol. II.

Id., *La spiritualité blondélienne*, in: « Nouvelle revue théologique », 1950.

J. Maréchal, *Phénoménologie pure ou philosophie de l'action?*, in: *Mélanges J. Maréchal*, Bruxelles, Ed. Universelle; Paris, Desclée de Brouwer, 1950. Il saggio, che è del 1930, è qui ristampato con l'epistolario Blondel-Maréchal.

J. Paliard, *Le sens du réel et la philosophie de M. Blondel*, in: « Revue de métaphisique et de morale », 1951.

P. Archambault, *Vue d'ensemble sur l'oeuvre de M. Blondel*, in: « Etudes blondéliennes », n. 2, 1952.

H. Duméry, *Blondel et la philosophie contemporaine*, in: « Etudes blondéliennes », n. 2, 1952. Una sua stesura più rapida si legge in *La tentation de faire du bien*, Paris, Editions du Seuil, 1956. Il saggio riprende ed amplia lo studio pubblicato in « Esprit », 1950, con il medesimo titolo.

Id., *Une métaphysique du « dépassement chrétien »*; *La philosophie et l'esprit chrétien*, in *Regards sur la philosophie contemporaine*, Paris, Casterman, 1952.

C. Moeller, *Maurice Blondel: la dialectique de l'unique nécessaire*, in *Au seuil du christianisme*, Paris-Bruxelles, Les éditions universitaires, 1952.

M. Boisset, *La philosophie de M. Blondel et la pensée reformée*, in: « Etudes philosophiques », 1953.

A. Hayen, *Le testament d'un Maître*, in: « Etudes philosophiques », 1953.

N. Panis, *Notice générale sur la philosophie de M. Blondel*, in *Atti dell'XI Congresso internazionale di Filosofia*, Bruxelles, 1953.

J. Chaix-Ruy, *Maurice Blondel oder die Dialektik des Denken*, in: « Antarès », 1954.

P. De Locht, *M. Blondel et sa controverse au sujet du miracle*, in: « Ephémérides theologicae lovanienses », 1954. In estratto, Bruges, Beyaert, 1954.

J. Ecole, *La doctrine blondélienne des premiers principes*, in: « Teoresi », 1953.

Id., *La notion de « Deus causa sui » dans la philosophie française contemporaine*, in: « Revue thomiste », 1954.

Id., *De la logique de la pensée à la logique de l'action*, in *Vie et pensée*, atti dell'VIII Congresso delle società di filosofia di lingua francese, Paris, 1954.

A. Cartier, *Le problème de Dieu dans la philosophie de Blondel*, in: « Giornale di Metafisica », 1955.

J. Ecole, *Présence et absence de l'être selon M. Blondel*, in: « Giornale di Metafisica », 1955.

A. Cartier, *L'intuition génératrice de l'oeuvre blondélienne*, in: « Etudes philosophiques », 1957.

A. Hayen, *La continuité de la dialectique blondélienne dans l'Action*, in: « Convivium », 1957.

J. Maréchal, « *L'Action* » de M. Blondel, testo inedito presentato e commentato da A. Hayen, in: « Convivium », 1957.

G. Fourez et J. Jacob, *Une dialectique de la conversion: l'Action de M. Blondel*, in: « Revue philosophique de Louvain », 1959.

E. Ruch, *Les relations entre la raison et la foi dans la pensée de M. Blondel*, in: « Revue de l'Université d'Ottawa », 1959.

H. Bouillard, *Blondel et la philosophie de la religion*, in: « Recherches de sciences religieuses », 1960.

A. Hayen, *La philosophie catholique de Blondel au temps de la première « Action »*, in: « Revue philosophique de Louvain », 1961.

A. de Jaer et A. Chapelle, *Le noétique et le pneumatique chez M. Blondel. Un essai de définition*, in: « Revue philosophique de Louvain », 1961.

X. Tilliette, *M. Blondel ou la parole d'un croyant*, in: « Recherches de sciences religieuses », 1961.

M. Cottier, *Libres propos sur le blondelisme*, in: « Nova et vetera », 1962.

J. Lacroix, *Maurice Blondel philosophe de l'action et philosophe de la religion*, in: « Critique », 1962.

J. H. Nicolas, *Le centenaire de M. Blondel*, in: « Revue thomiste », 1962.

J. C. Dhotel, *Action et dialectique. Les preuves de Dieu dans « L'Action » de 1893*, in: « Archives de philosophie », 1963.

G. Widmer, *Introduction à M. Blondel*, in: « Etudes théologiques et religieuses », 1963.

J. Mouroux, *Maurice Blondel et la conscience du Christ*, in *L'homme devant Dieu*, raccolta di saggi in onore di H. de Lubac, Paris, Aubier, 3 voll. 1964. Il saggio del Mouroux è compreso nel volume III, *Perspectives d'aujourd'hui*.

H. Duméry, *Maurice Blondel*, in *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine: Portraits*, a cura di M. F. Sciacca, Milano, Marzorati, 1964, vol. I.

Id., *Blondel et ses interprètes*, in: « Recherches de sciences religieuses », 1964.

H. Bouillard, *Réponse à quelques remarques*, in: « Recherches de sciences religieuses », 1964.

Id., *La philosophie de l'action et la logique de la foi*, in: « Archives de philosophie », 1964. Una stesura più rapida e sintetica di questo ampio saggio si può leggere in: « Recherches de sciences religieuses », 1964.

H. Duméry, *Blondel ou l'occasion d'apprendre à lire*, in: « Archives de philosophie », 1965.

H. Bouillard, *Lecture de Blondel*, in: « Archives de philosophie », 1965.

A. Poncelet, *The christian philosophy of Maurice Blondel*, in: « International Philosophical Quarterly », 1965.

R. Virguly, *Une contribution de la philosophie à la théologie. Etude sur la Tradition d'après « Histoire et Dogme » de M. Blondel*, in: « Revue de sciences religieuses », 1965.

H. Duméry, *La philosophie du jeune Blondel*, in: « Revue philosophique de Louvain », 1966.

M. Labourdette, *Pour l'histoire du modernisme et de la pensée blondélienne*, in: « Revue thomiste », 1966.

G. Widmer, *M. Blondel et ses commentateurs récents*, in: « Revue de théologie et de philosophie », 1966.

J. Prunières, *Maurice Blondel: l'église et l'université, la foi et la raison*, in: « Etudes franciscaines », 1967.

c) « *Confronti* »

R. Garrigou-Lagrange, *Autour du blondélisme et du bergsonisme*, in: « Revue thomiste », 1913.

C. Bouglé, *Trois philosophes français: Bergson, Blondel, Brunschvicg*, in: « Revue de Paris », 1935.

M. Gorge, *Le néorealisme bergsonien-thomiste*, in: « Sophia », 1935.

A. J. Maydiou, *Propos sur deux philosophes*, in: « Vie intellectuelle », 1936.

I due filosofi sono: Blondel e Maritain.

J. Chevalier, *De Descartes à Bergson et à M. Blondel*, in: « Revue bleue », 1937.

A. Forest, *Pascal et M. Blondel*, in *Hommage à Maurice Blondel*, cit.

B. Romeyer, *Le problème moral et religieux. M. Blondel en regard d'Ollé-Laprune et de Bergson*, in *Hommage à Maurice Blondel*, cit.

J. Paliard, *Main de Biran et Maurice Blondel*, in: « Bulletin de l'Association G. Budé », 1949.

P. A. Liégé, *S. Thomas d'Aquin et M. Blondel. Désir naturel de voir Dieu et appel au surcroît divin*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 1950.

M. Carité, *Paul Archambault et Maurice Blondel*, in: « Etudes blondéliennes », 1952.

P. Lachize-Rey, *Blondel et Bergson*, in: « Etudes philosophiques », 1952.

J. Paliard, *L'élan spirituel selon H. Bergson et selon M. Blondel*, in: « Etudes blondéliennes », 1952.

B. Romeyer, *Les « autres » en Sartre, Camus, Blondel*, in: « Giornale di Metafisica », 1953.

H. Dooyeweerd, *Le problème de la philosophie chrétienne. Une confrontation de la philosophie blondélienne avec la nouvelle philosophie réformée en Hollande*, in: « Philosophia reformata », 1953.

H. Duméry, *Le Senne et Blondel*, in: « Giornale di Metafisica », 1955.

C. D'Armagnac, *De Blondel à Teilhard: nature et interiorité*, in: « Archives de philosophie », 1958.

J. P. Gelinas, *La restauration du thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles. Etudes de la pensée de M. Blondel et du Père Laberthonnière à la lumière d'Aeterni Patris*, Washington, Catholic University of America Press, 1959.

A. Hayen, *Hegel et Blondel. A propos d'un livre récent*, in: « Revue philosophique de Louvain », 1959.

A. Hayen, *Philosophie de conversion, philosophie de converti. Par manière d'introduction à Maurice Blondel et à Jacques Maritain*, in: « L'ami du clergé », 1961.

F. de Urmeneta, *Précurseurs espagnols de M. Blondel* (Raymond Lulle, Louis Vivès), in: *La nature humaine*, Atti dell'XI Congresso delle Società di filosofia di lingua francese, Paris, Presses Universitaires de France, 1961.

E. Borne, *Passion de la vérité*, Paris, Fayard, 1962.

Il II cap. è dedicato a Pascal, Bergson e Blondel « maîtres à penser ».

R. Chabal, *Confrontation de deux philosophes*, in: « Teoresi », 1962.

I due filosofi sono Blondel e Brunschvicg.

A. Forest, *L'augustinisme de M. Blondel*, in: « Sciences ecclésiastiques », 1962.

C. Tresmontant, *Blondel et le thomisme*, in appendice a *Introduction à la métaphysique de M. Blondel*, Paris, Editions du Seuil, 1963.

A. Guy, *La philosophie du concret chez M. Blondel et M. de Unamuno*, in: « Giornale di Metafisica », 1964.

J. Chaix-Ruy, *Maurice Blondel et saint Augustin*, in: « Revue des études augustinienes », 1965.

M. Ossa, *Blondel et Rousselot. Points de vue sur l'acte de foi*, in *Mémorial Pierre Rousselot 1878-1915*, Paris, Recherches de sciences religieuses, 1965.

J. Chaix-Ruy, *Le spiritualisme absolu de M. Blondel*, in: « Θεωρεῖν », 1967.

Confronto critico tra l'idealismo di Gentile e di Croce e lo spiritualismo assoluto di Blondel.

J. Chaix-Ruy, *M. F. Sciacca: l'itinéraire au Christ et la rencontre de M. Blondel*, in *Michele F. Sciacca*, Milano, Marzorati, 1968. In occasione del 30° anno di cattedra universitaria.

G. Madec, *M. Blondel citant saint Augustin*, in « Revue des études augustinienes », 1968.

3. - GLI STUDI BLONDELIANI IN ITALIA⁸a) *Volumi*

L. Stefanini, *Saggio critico sulla filosofia del Blondel*, Roma, Albrighi e Segati, 1915.

O. Arcuno, *La filosofia dell'azione e il pragmatismo*, con prefazione di Blondel, Firenze, Vallecchi, 1924. Il volume riproduce passi di lettere del Blondel.

E. Castelli, *Filosofia della vita*, Roma, Signorelli, 1924. Il cap. VI affronta specificatamente la problematica blondeliana.

E. Buonaïuti, *Blondel*, Milano, Athena, 1926. Ripubblicato in *Il bando cristiano e alcuni suoi interpreti*, Roma, De Carlo, 1946.

M. Maresca, *Il problema della religione nella filosofia contemporanea*, Milano, Dante Alighieri, 1932.

Al Blondel è dedicato il cap. VII della parte I, *La religione come forma interiore dello spirito: L'origine della religione secondo la filosofia dell'azione di M. Blondel*.

A. Poggi, *La filosofia dell'azione*, Milano, Ed. Dante Alighieri, 1932.

G. Federici Ajroldi, *Interpretazione del problema dell'essere in M. Blondel*, Firenze, La Nuova Italia, 1936.

F. Scivittaro, *L'azione e il pensiero. Saggio sulla filosofia di M. Blondel*, Roma, Signorelli, 1936.

E. Oggioni, *La filosofia dell'essere di M. Blondel*, Napoli, Rondinella, 1939.

St. Polakovic, *Il problema del destino. L'uomo della filosofia di Blondel dinanzi alla Chiesa di Dio*, Roma, Pontificio Ateneo Lateranense, 1939.

F. Salvo, *La logica della vita morale in M. Blondel*, Palermo, Palumbo, 1942; nuova edizione 1946.

U. Redanò, *Il problema dell'azione e le sue diverse concezioni*, Milano, Bocca, 1943. In particolare: *Il valore dell'azione nello spiritualismo francese contemporaneo*.

E. Bruno, *Religiosità perenne*, Bari, Laterza, 1947⁹.

8. Gli studi comunque citati nelle parti precedenti della bibliografia, non vengono, di norma, qui ripetuti.

9. Pur nient'affatto specifico, indichiamo tuttavia il volume in quanto il capitoletto dedicato a Blondel è, nella sua rapida concisione, esemplare dell'interpretazione idealistica, in particolare crociana, del pensiero del filosofo d'Aix e quindi del suo possibile fraintendimento. Ecco infatti la soluzione che egli propone del dramma blondeliano: « Mutando mentalità, da falsamente immanente e in sostanza trascendente e astratto, in concretamente immanente, vita piena, umanità che è divinità e divinità che è umanità » (p. 86).

A. Poggi, *Il problema morale in M. Blondel*, Genova, Lupa, 1950 (litografato).

P. Valori, *Blondel e il problema di una filosofia cristiana*, Roma, Civiltà Cattolica, 1950.

F. Vanni Bourbon di Petrella, *Il pensiero di M. Blondel*, Firenze, Arte della stampa, 1950; seconda edizione, *ibid.*, 1962.

Id., *Il testamento spirituale di M. Blondel*, Firenze, R. Nocchioli, 1952.

L. Sartori, *Blondel e il Cristianesimo*, Padova, Gregoriana, 1953.

R. Crippa, *Il realismo integrale di M. Blondel*, Milano, Bocca, 1954.

Studio teoreticamente organico e storicamente solido di uno dei più attenti studiosi di Blondel e del suo maestro Ollé-Laprune in Italia (cfr. *Ollé-Laprune*, Brescia, 1947).

V. Giordano, *La scienza della pratica in M. Blondel*, Palermo, Ed. Horus, 1955.

M. F. Sciacca, *Dialogo con Blondel*, Milano, Marzorati, 1962.

Raccoglie saggi, relazioni, prefazioni già editi in « Logos »; « Giornale di Metafisica »; « Humanitas »; « Les études philosophiques »; « Attualità filosofiche »; nell'edizione italiana delle « Opere » del Blondel, in un arco di tempo che va dal 1937 al 1961. Il volume è particolarmente significativo ed utile anche perché: a) pubblica « appunti critici » inediti; b) raccoglie alcune lettere assai significative che il Blondel e lo Sciacca si sono scambiate; c) consente, accostando revisioni critiche lontane nel tempo, di seguire l'evoluzione del pensiero dello Sciacca dalla « accentuata impostazione blondeliana » e di « adesione al suo pensiero », ad « un'altra posizione speculativa, fuori dello "Spiritualismo cristiano" e del modo blondeliano di filosofare ».

Id., *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Milano, Marzorati, quarta edizione, 1964. Al Blondel sono particolarmente dedicati i capitoli: *Il problema della filosofia cattolica di M. Blondel e M. Blondel: l'apertura all'essere*.

F. Polato, *Blondel e il problema della filosofia come scienza*, Bologna, Zanichelli, 1965. La conclusione è un « confronto »: *Husserl e Blondel*.

b) *Saggi in volumi, riviste, atti congressuali, miscellanee*

Th. Neal, *Per l'ospite velato e presente*, in: « Leonardo », 1905.

Lo citiamo come documento di un tipo di accostamento e di un entusiasmo enfatico fino ai limiti del ridicolo. Ecco un suo giudizio sull'*Action*: « il più gran libro di psicologia che sia apparso dopo Aristotile ... uno dei più gran libri di filosofia che siano apparsi dopo

Hegel o, meglio, dopo Leibniz. Chiude tutta una fase del pensiero e ne apre un'altra ... 15 secoli di laboriosa esperienza e di speculazione vigorosa sono stati necessari ed appena sufficienti ».

G. Vitali, *Della filosofia dell'azione*, in: « Rassegna nazionale », 1903.

E. Buonaiuti, *A proposito della filosofia dell'azione*, in: « Studi religiosi », 1905.

Id., *Per la filosofia dell'azione*. Lettera a Romolo Murri, in: « Cultura sociale », 1905.

C. Caviglione, *Studi sulla filosofia dell'azione*, in: « Rassegna nazionale », 1906.

C. Pesch, *Maurizio Blondel*, in *Fede, dogmi e fatti storici*, Roma, Pustet, 1909.

G. Amendola, *La logica della vita religiosa*, in « L'Anima », 1911.

E. P. Lamanna, *La filosofia dell'azione*, in « La cultura filosofica », 1913. Ripreso in *La religione nella vita dello spirito* con il titolo *Lo psicologismo nella filosofia dell'azione*, Firenze, Le Monnier, 1914, seconda edizione a cura di D. Pesce e A. Scivoletto, 1967.

L. Profumo, *La filosofia dell'azione*, in: « Civiltà cattolica », 1918.

A. Cecconi, *Blondel e il problema religioso*, in: « Bilychnis », 1921.

P. Gobetti, *M. Blondel*, in: « Resto del Carlino », 9 giugno 1921.

C. Dentice d'Accadia, *Storia e tradizione nel modernismo critico e mistico*, in: « Giornale critico della filosofia italiana », 1923.

R. Lazzarini, *Il problema della salvezza nell'apologetica dell'azione*, in: « Ricerche religiose », 1925.

E. Grassi, *La più recente attività della filosofia dell'Azione in Francia*, in: « Rivista di filosofia », 1928.

L. Stefanini, *L'ortodossia di M. Blondel*, serie di tre ampi articoli in: « Convivium », n. 1, 2, 5-6, 1929. Alle tesi critiche sostenute dallo Stefanini, su argomento tanto delicato, il Blondel reagirà con *In tema di ortodossia. Lettera polemica di M. Blondel al prof. Stefanini*, in: « Archivio di filosofia », n. 4, 1931. Alla lettera del Blondel, segue, senza titolo, la risposta dello Stefanini, nella quale egli ribadisce come, pur nelle sue esplicite perplessità, non intendeva assolutamente « denunciare l'eretico », bensì « annunciare il cattolico ». Il Blondel non ne fu soddisfatto e l'anno successivo comparirà sul n. 2, 1932, sempre dell'« Archivio di filosofia », con il titolo *Le centre de perspective où il faut se placer pour que la philosophie catholique soit concevable*, un'ampia lettera al Castelli che è in realtà tutta una serie di messe a punto, « commentaires » come le definisce il Blondel stesso, rivolte allo Stefanini. La polemica Blondel-Stefanini si inserisce in una vicenda personale dello Stefanini il quale, condirettore di « Convivium », aveva, in quegli anni, dovuto ab-

bandonare la rivista in seguito alla pubblicazione del primo dei suoi saggi, raccolti poi in volume, dal titolo *Idealismo cristiano*, uscito appunto in « Convivium » nel 1929. Lo Stefanini aveva trovato ospitalità presso l'« Archivio di filosofia » allora diretto dal Varisco, dove, nel 1931, riprenderà la pubblicazione dei suoi studi sull'Idealismo cristiano. Ciò spiega come la polemica con il Blondel, apertasi su « Convivium », continui e si concluda sull'« Archivio ». In questa prospettiva, diventano perciò particolarmente significative le successive riprese blondeliane dello Stefanini. Di lui si vedano quindi, *Il primo e l'ultimo Blondel*, in Atti del III Convegno di studi filosofici cristiani cit. ed il necrologio che a Blondel lo Stefanini dedica in: « Humanitas », 1949. Per collocare la polemica in un contesto storico-critico giovane A. Rigobello, *L. Stefanini storico della filosofia moderna e contemporanea* e J. Chaix-Ruy, *L. Stefanini et la pensée française contemporaine*, in *Scritti in onore di Luigi Stefanini*, Padova, Liviana, 1960.

A. Carlini, *Una questione sull'ateismo*, in: « Giornale critico della filosofia italiana », 1932.

E. Grassi, *Il platonismo cristiano di M. Blondel*, in: « Rivista di Filosofia », 1932. Una redazione più ampia si trova in appendice a *Il problema della metafisica platonica*, Bari, Laterza, 1932.

M. Losacco, *Sull'antitesi tra idealismo e realismo*, in: « Archivio di filosofia », 1932.

A. Poggi, *La filosofia dell'azione e l'idea del diritto*, in: « Rivista internazionale di filosofia del diritto », 1932. Il breve saggio, pur incentrato intorno alla problematica di G. Perticone, stabilisce un continuo riferimento al Blondel e prospetta un accostamento alla filosofia blondeliana dall'angolatura giuridica. Ciò caratterizza, con diversa intensità, anche gli studi successivi e ne costituisce il particolare interesse.

Id., *Il problema della causa e principio nella filosofia di M. Blondel*, in: « Archivio di storia della filosofia italiana », 1937.

Id., *Il problema della « Persona » nella filosofia di M. Blondel*, in: « Ricerche filosofiche », 1937.

Id., *Pensiero e universo secondo M. Blondel*, in: « Rivista di filosofia », 1937.

Id., *Il problema gnoseologico nella filosofia di M. Blondel*, in: « Sophia », 1938.

Id., *Il problema del pensiero nella filosofia di M. Blondel*, in: « Idealismo realistico », 1938.

A. Aliotta, *La logica della vita nella filosofia francese contemporanea*, in: « Archivio di storia della filosofia italiana », 1933.

F. d'Amato, *Scienza e fede secondo Blondel*, in: « Giornale critico della filosofia italiana », 1933.

- M. Giorgiantonio, *Il problema religioso in M. Blondel*, in: « Sophia », 1933.
- Id., *Il problema delle origini della coscienza in Blondel*, *ibid.*, 1935.
- G. Durante, *Il pensiero filosofico di M. Blondel nel suo sviluppo storico*, in: « Giornale critico della filosofia italiana », 1934.
- Id., *La dottrina del pensiero del Blondel nel suo svolgimento dialettico*, *ibid.*, 1935.
- M. Florì, *Intorno al blondelismo*, in: « Civiltà cattolica », 1935.
- Id., « L'Essere e gli esseri » di M. Blondel, *ibid.*, 1937.
- Id., *La metafisica blondeliana dell'azione*, *ibid.*, 1939.
- M. Losacco, *In difesa di M. Blondel e della sua recente opera « La Pensée »*, in: « Archivio di storia della filosofia italiana », 1935.
- Id., *La nuova ontologia di M. Blondel*, *ibid.*, 1936.
- C. Mazzantini, *Il « Pensiero » secondo M. Blondel*, in: « Rivista di filosofia neoscolastica », 1935. Alle interpretazioni del Mazzantini, il Blondel risponderà con due lettere polemiche pubblicate nel fascicolo di marzo della medesima rivista.
- A. M. Vellico, *M. Blondel e l'apologetica cattolica*, in: « Bollettino filosofico », 1935, 1936, 1937.
- L. Sturzo, *M. Blondel's « La Pensée »: the philosophy of « l'élan spirituel »*, in: « Hibbert Journal », 1936.
- U. Redanò, *La fase più recente del pensiero filosofico di M. Blondel*, in: « Archivio di filosofia », 1937.
- F. Olgiati, *L'ontologia di M. Blondel*, in: « Rivista di filosofia neoscolastica », 1938.
- St. Polakovic, *L'apologetica integrale: il metodo d'immanenza*, in: « Bollettino filosofico », 1938.
- R. Lazzarini, *Considerazioni sull'immortalità della persona a proposito dell'« Etre et les êtres » di M. Blondel*, in: « Logos », 1940.
- S. Scimè, *Valore di un ipotetico postulato filosofico nel sistema di Blondel*, in: « Atti dell'Accademia peloritana », 1947.
- M. T. Antonelli, *In margine all'ontologia di Blondel*, in: « Giornale di Metafisica », 1948.
- R. Lazzarini, *La filosofia e lo spirito cristiano*, in: « Giornale di Metafisica », 1948.
- E. Castelli, *In morte di M. Blondel*, in *L'esistenzialismo cristiano*, Quaderno dell'« Archivio di filosofia », 1949.
- F. Olgiati, *Il concetto di metafisica e lo spiritualismo cristiano*, in: « Rivista di filosofia neoscolastica », 1949.
- G. M. Sciacca, *Il fondamento della steresis nella filosofia dell'azione di M. Blondel*, in: « Atti dell'Accademia di scienze e lettere di Palermo », Parte II, 1949.

G. Semerari, *In morte di M. Blondel*, in: « Rivista internazionale di filosofia del diritto », 1949.

P. Valori, *Il problema del soprannaturale negli ultimi scritti di M. Blondel*, in: « Civiltà cattolica », n. 2 e 4, 1949.

B. M. Bonicelli, *La logica morale in M. Blondel*, in: « Filosofia », 1950.

R. Crippa, *A proposito del terzo convegno di studi filosofici cristiani dedicato a « Il pensiero filosofico di M. Blondel »*, in: *Motivi del pensiero contemporaneo*, Brescia, La scuola, 1950.

Id., *Di un carattere distintivo dello spiritualismo cristiano italiano da quello francese*, in: « Giornale di Metafisica », 1950, ripubblicato in *Motivi del pensiero contemporaneo* cit.

M. F. Sciacca, *Dell'apologetica di Blondel*, in: « Città di vita », 1950.

B. Brunello, *Blondel e l'esigenza filosofica del soprannaturale*, in: « Sapienza », 1951.

Id., *Blondel, ossia della buona volontà*, *ibid.*, 1951.

G. Calà Ulloa, *Le insufficienze della « insufficienza » blondeliana*, in: « Sapienza », 1951. Il saggio, fortemente polemico, ribatte punto per punto alle riserve del Brunello.

E. Pignoloni, *Il mistero confortante e stimolante della trinità. A proposito di Blondel*, in: « Rivista rosminiana », 1951.

E. D'Ors, *Il mezzo secolo di M. Blondel*, in: « Humanitas », 1952.

G. Ghersi, *Blondel e il pensiero cristiano moderno*, in: « Teoresi », 1952.

G. M. Pozzo, « Azione » e « conquista » in *M. Blondel*, in: « Humanitas », 1952.

A. Carlini, *Attualismo e fenomenismo teologico nel pensiero di M. Blondel*, in: « Giornale di Metafisica », 1953.

R. Crippa, *Nota sulla concretezza blondeliana*, in: « Giornale di Metafisica », 1953.

L. De Gobbi, *Rilievi nella sintesi blondeliana*, in: « Vita sociale », 1953.

A. Lamacchia, *Il problema della libertà in M. Blondel*, in: « Studium », 1953.

L. Sartori, *Filosofia e cristianesimo in Blondel*, in: « Humanitas », 1953.

M. F. Sciacca, *La filosofia del Blondel e l'umanesimo cristiano, in Umanesimo e mondo moderno*, Roma, Studium Christi, 1953.

C. Fabro, *Genesi e sviluppo della filosofia di M. Blondel*, in: « Studia patavina », 1954 e 1955.

G. Di Napoli, *M. Blondel e la pienezza dell'essere*, in: *La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea*, Roma, Ed. Studium, 1955.

A. Rigobello, *Prospettive teoretiche di una recente pubblicazione italiana su Blondel*, in: « *Giornale di Metafisica* », 1956.

C. Fabro, *L'essere e l'azione nello sviluppo della filosofia di M. Blondel*, in *Dall'Essere all'Esistente*, Brescia, Morcelliana, 1957.

I. Mancini, *Ontologia della discesa*, in *Ontologia fondamentale*, Brescia, La Scuola, 1958.

A. Bausola, *I problemi dell'ontologia blondeliana*, in: « *Rivista di filosofia neoscolastica* », 1959.

C. Bigi, *Agostinismo contemporaneo: natura e valore del pensiero nella filosofia di M. Blondel*, in: « *Studi francescani* », 1963 e 1964.

F. Polato, *Blondel e il problema filosofico del linguaggio*, nella silloge *Il problema filosofico del linguaggio*, a cura di C. Giacon, Padova, Gregoriana, 1965.

D. Bonifazi, *Blondel e il problema della filosofia cristiana*, in: « *Aquinas* », 1968.

S. Babolin, *La funzione del simbolo nella dialettica dell'azione in M. Blondel*, in: « *Studia Patavina* », 1969.

c) « *Confronti* »

F. Olgiati, *Leibniz e Blondel*, in: « *Rivista di filosofia neoscolastica* », 1931.

A. Pastore, *Orientamento della metafisica da Blondel a Le Senne*, in: « *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* », vol. LXXXV, 1950-51.

C. Giacon, *Filosofia dell'« Essere » e filosofia dell'« Azione »*, in: « *Giornale di Metafisica* », 1951.

L'interesse del saggio si deve al fatto che il Giacon non investe nel suo esame soltanto la filosofia blondeliana, ma anche quella dei « blondelisti » italiani che egli così dispone: all'ala sinistra il Lazzarini, all'ala destra lo Stefanini. Lo Sciacca sta evolvendo, secondo l'A., da un'« azione in senso blondeliano » a un « essere in senso rosminiano ».

G. Rovea, *Rosmini, Blondel, Laberthonnière*, in: « *Atti delle riunioni filosofiche di Stresa* », 1952-1953, Domodossola, Sodalitas, 1954.

A. Vedaldi, *Cinque profili di filosofi francesi: Montaigne, Pascal, Comte, Bergson, Blondel*, Torino, Taylor, 1958.

R. Lazzarini, *Lo status transnaturale dell'umanità (Blondel) e l'evoluzionismo convergente (Teilhard de Chardin)*, in: « *Memorie dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna* », Classe di Scienze Morali, serie V, vol. XI, 1963.

Riprende, con specifica intenzionalità non solo di « confronto », ma più precisamente di « integrazione » con il pensiero di Teilhard de Char-

din, i saggi blondeliani sul medesimo tema già pubblicati in fascicoli commemorativi della filosofia del Blondel e in *Situazione umana e il senso della storia e del tempo* cit.

F. Polato, *Blondel e Teilhard de Chardin. Convergenze e divergenze*, Bologna, Zanichelli, 1966.

R. Bozzi, *Blondel, Capograssi e la logica del concreto*, Napoli, Jovene, 1966.

4. - LE INTERPRETAZIONI PEDAGOGICHE.

E. Carpita, *Educazione e religione in M. Blondel*, Firenze, Vallecchi, 1920.

O. Arcuno, *Il concetto di educazione nella filosofia dell'Azione di Blondel*, in: « *Levana* », 1925.

A. Poggi, *Il problema del male nella teoria educativa di M. Blondel*, in: « *Rivista pedagogica* », 1936.

Questo ampio saggio va inserito nel *corpus* di studi, particolarmente interessanti, che il Poggi dedicò ai vari aspetti del pensiero blondeliano.

M. Hubert, *Die Thematik des Lebenseinklages in Pestalozzi Abendstunde eines Einsiedlers und in M. Blondel*, Berne, Neukomm und Salchrath, 1943¹⁰.

M. F. Laeng, *Valenze pedagogiche nella filosofia di M. Blondel*, in: « *Teoresi* », 1951.

Id., *Il magistero di Blondel e l'educazione cristiana*, in *Pedagogia della persona*, Brescia, La Scuola, 1952.

A. Grillo, *Blondel e la sua scuola*, Milano, Viola, 1952.

L. van Acker, *M. Blondel et l'« éducation nouvelle »*, in: « *Etudes philosophiques* », 1954.

S. Armieri, *Profili di pedagogisti cattolici* (S. Agostino, S. Tommaso, A. Rosmini, M. Blondel, E. Devaud, M. Casotti), in appendice a *Il pensiero della Chiesa nella problematica pedagogica contemporanea*, Milano, Gastaldi, 1959.

R. Zavalloni, *Come si pone il problema della libertà*, in: « *Antonionum* », 1960.

M. Chiaranda, *Autorità e libertà in Maurizio Blondel*, in « *Rassegna di pedagogia* », 1968.

ITALO BERTONI

10. Pur esulando dai limiti della nostra bibliografia, segnaliamo il saggio per il peculiare interesse che il tema presenta.



LA CONOSCENZA DI SÉ IN AELREDO DI RIEVAULX

1. *Premessa.* — Aelredo di Rievaulx è una figura particolarissima dell'ambiente cistercense. Filosoficamente ha una personalità di molto inferiore a quella di un Guglielmo di San Thierry o dello stesso Bernardo¹. Egli rimane ligio alla tradizione né vuole discostarsi dall'autorità dei Padri. Quando è indotto dal ragionamento a conclusioni personali, avverte il lettore con molta circospezione che la tesi è stata proposta « opinando magis quam afirmando »², oppure rimanda con una certa impazienza la soluzione del problema a chi ne sa più di lui: « ... ipsi viderint qui de hujusmodi contendere norunt »³.

A uno sguardo sommario sembrerebbe, quindi, che le opere dell'abate di Rievaulx nulla possano dirci di nuovo su un tema come quello della « conoscenza di sé », così ampiamente studiato dai monaci cistercensi, che ne hanno dato ogni possibile interpretazione psicologica, filosofica, teologica. Invece, l'attenta lettura di queste opere riserva alcune sorprese. Innanzi tutto, Aelredo testimonia una esigenza particolare venuta via via sviluppandosi nell'ambiente cistercense, quella cioè di completare la ricerca mistico-ascetica sull'uomo (e sull'anima in particolare) con una più strettamente filosofico-scientifica. Il suo ultimo lavoro è infatti un trattato « De anima »⁴ in tre dialoghi che si inserisce nella già ricchissima letteratura del suo ordine sullo stesso tema⁵.

1. Non sembri ormai strano definire Bernardo un « filosofo » dopo i più recenti studi sul suo pensiero. Cfr. fra le ultime opere le osservazioni del Babolin: BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Grazia e Libero Arbitrio*, a cura di A. BABOLIN, Padova 1968, pp. 3-7.

2. « Haec non afirmando, sed quaerendo vel opinando dicta sint, ut tuo reliquatur arbitrio, utrum malis de omnibus dubitare, an hac esse opinionem contentus... » (AELRED OF RIEVAULX, *De anima*, edited by C. H. TALBOT, London 1952, p. 90).

3. AELRED DE RIEVAULX, *Quand Jésus eut douze ans*, Introduction et texte critique de A. HOSTE, traduction française de J. DUBOIS (*Sources chrétiennes*, 60), Paris 1958, p. 68.

4. *De anima*, cit.

5. GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, *De natura corporis et animae*, P. L. 180, col. 695; ISACCO DI STELLA, *Epistola de anima*, P. L. 194, col. 1875; ALCHIERO DI CLAIRVAUX, *Liber de spiritu et anima*, P. L. 40, col. 779.

Come si può spiegare la presenza di un simile fervore di ricerche su un argomento non propriamente teologico tra i discepoli di S. Bernardo, il quale tanto chiaramente aveva condannato la ricerca per la ricerca, l'indagine scientifica fine a se stessa? « Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum ut sciant, et turpis curiositas est. Et sunt qui scire volunt ut sciatur ipsi, et turpis vanitas est... Et sunt item qui scire volunt, ut scientiam suam vendant... et turpis quaestus est. *Sed sunt quoque qui scire volunt ut aedificent, et caritas est* »⁶, aveva scritto S. Bernardo in un sermone del commento al Cantico dei Cantici. E l'ultima frase è la chiave per comprendere e giustificare questi trattati e la *unBernardine curiositas* che essi rivelano⁷. Queste ricerche sono ritenute necessarie dai monaci che avevano accolto l'invito dal Cantico dei Cantici: « Si ignoras te, o pulchra inter mulieres, egredere, et abi post greges sodalium tuorum et pasce haedos tuos iuxta tabernacula pastorum »⁸, invito così calorosamente ripetuto da S. Bernardo nel suo celebre commento⁹. « Conosci te stesso » era il cardine della vita spirituale secondo il magistero bernardino, perché, come vedremo meglio, la vera conoscenza di sé genera l'umiltà e, come già aveva detto S. Benedetto nel settimo capitolo della sua Regola, l'umiltà è la base di ogni virtù. Tuttavia questi stessi monaci, i quali obbedienti tentavano di conoscere se stessi, la propria anima e il proprio corpo, erano portati a chiedersi che cosa fosse l'anima, come e perché venisse unita al corpo e quale fosse poi la natura del corpo stesso. Per rispondere a queste domande nascono i vari trattati « De anima », i quali, come scrive il Webb, rivelano un interesse così acuto nei confronti della biologia, anatomia, psicologia e teoria della conoscenza da superare di molto la limitata preoccupazione di un'autoconoscenza intesa nel senso del settimo capitolo della regola di S. Benedetto¹⁰.

6. *Sermo 36 super Cantica Canticatorum*, II, 3, 6. Le citazioni degli scritti di S. Bernardo sono fatte dall'edizione critica a cura di J. LECLERCQ, C. H. TALBOT, H. M. ROCHAIS: *Sancti Bernardi Opera*, Romae 1957, 1958, 1963, 1966, 1968. I *Sermones super Cantica Canticatorum* saranno indicati con le abbreviazioni C. C.

7. G. WEBB, *An introduction to the cistercian De Anima*, London 1962, p. 5.

8. C. C. 34, I, 1, 245.

9. *Sermones super Cantica Canticatorum* voll. I-II dell'edizione critica citata.

10. WEBB, *An introduction*, cit., p. 5.

Tali ricerche, d'altronde, sono sempre volte in ultima analisi ad *aedificare* e quindi sono anch'esse frutto di carità.

Tra queste opere, che rivelano tanti interessi scientifici da farle ritenere a prima vista addirittura estranee a un ambiente monastico, si colloca il trattato di Aelredo, non più originale degli altri, ma molto più vicino degli altri alle posizioni agostiniane e, quindi, qualche volta più personale o magari contrastante con le teorie comunemente accettate dai suoi confratelli ¹¹.

A parte il « De anima », poi, che si inserisce in un filone tutto particolare di ricerca e meriterebbe quindi un intero discorso a parte, anche lo studio delle altre opere aelrediane, quelle più propriamente ascetiche, si rivela utile per chi voglia fare una storia dei diversi modi di intendere la « conoscenza di sé » nel XII secolo. Infatti, ancora una volta, dagli scritti di Aelredo, anche da quelli meno originali, anche da quelli che più rivelano la mancanza di spirito e di capacità filosofiche dell'autore, emerge una personalità singolarissima ed affascinante, che impronta della propria sensibilità e rende del tutto nuovi i più comuni e scontati motivi di meditazione della scuola cistercense.

2. *La conoscenza di sé per S. Bernardo.* — Prima di esaminare le opere di Aelredo è opportuno riassumere brevemente le idee che la scuola cistercense, e primo fra tutti S. Bernardo, aveva elaborato sul tema della « conoscenza di sé ».

L'imperativo delfico era stato oggetto fin dall'antichità classica di meditazioni filosofiche e di valutazioni morali ¹². Col cristianesimo il *nosce te ipsum* si colora poi di sempre nuovi significati. Origene per primo lo applica al commento del Cantico dei Cantici e imposta il

11. Nell'introduzione al *De anima* il TALBOT esamina l'opera a confronto con i testi contemporanei degli altri autori cistercensi e ne rivela a tratti l'originalità. Ad esempio a p. 34 scrive: « On the analysis and elaboration of the terms of this definition (è stata precedentemente esaminata la definizione di *anima*) it becomes evident that he is working quite independently of his two cistercian contemporaries, William of Saint-Thierry and Alcher of Clairvaux; the first of whom gives two definitions and the latter four: but his formula is essentially Augustinian in character and owes nothing to the newer currents of thought ».

12. P. COURCELLE, « *Nosce te ipsum* » du Bas-empire au haut Moyen-Age. *L'héritage profane et les développements chrétiens*, negli *Atti della settimana 6-12 aprile 1961* su *Il passaggio dall'antichità al Medioevo in Occidente*, Spoleto 1962.

problema della « conoscenza di sé » da un punto di vista morale (l'uomo deve riconoscersi immagine di Dio e quindi dotato di intrinseca nobiltà) e da un punto di vista scientifico. Stimolato da questo invito all'autoconoscenza, Origene si chiede infatti se l'anima sia o meno una sostanza corporea, se sia creata o increata, se la si può porre in un rapporto di somiglianza con gli angeli e così via¹³. Questa tematica è poi ripresa da S. Agostino, il quale non si limita a indagare sull'uomo, sulla sua natura e sui suoi limiti, bensì tende a superare l'indagine sull'uomo per attingere quella su Dio¹⁴; e attraverso Boezio il *conosci te stesso* diventa infine un elemento comune nel pensiero medievale¹⁵.

Origene, Agostino e Boezio: ecco i maestri dei cistercensi e particolarmente di S. Bernardo e di Guglielmo di S. Thierry. Anche per loro il *nosce te ipsum* è il momento iniziale della speculazione morale, ascetica e teologica.

Per S. Bernardo l'uomo che vuole intraprendere il cammino verso Dio deve esercitare prima di tutto la virtù dell'umiltà. E che cosa è l'umiltà se non la veritiera conoscenza di se stessi e della propria miseria, che distrugge ogni orgoglio e diventa il fondamento di ogni progresso spirituale¹⁶? D'altra parte, se l'uomo guarda bene se stesso, non può non accorgersi anche della sua incommensurabile nobiltà, che gli deriva dall'essere stato creato ad immagine di Dio: il peccato, benché abbia fatto precipitare la creatura nello stato attuale di miseria, non ne ha distrutto la dignità. Ed è proprio tale scoperta che rende l'uomo impaziente di riconquistare ciò che con la colpa ha perduto e di ritornare così dall'esilio alla vera patria. Questo ricono-

13. ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, introduction, traduction et notes de O. ROUSSEAU (*Sources chrétiennes*, 37), Paris 1954; cfr. *In Exod.* (*Sources chrétiennes*, 16), cap. III, p. 116. Cfr. P. T. DEROY, *Bernardus en Origenes. Enkele opmerkingen over de invloed van Origenes of Sint Bernardus Sermones super Cantica Canticatorum*, Haarlem 1963.

14. G. VERBEKE, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez S. Augustin*, in *Augustiniana*, IV, 1954, pp. 597-516.

15. A. VISCARDI, *Boezio e la conoscenza e la trasmissione dell'eredità del pensiero antico*, negli *Atti della settimana 29 marzo-5 aprile 1955 su I Goti in Occidente*, Spoleto 1956.

16. *De gradibus humilitatis et superbiae*, III, 1, 17. In seguito citeremo quest'opera con l'abbreviazione *De grad.*

scimento della miseria e della nobiltà intrinseca alla condizione umana, il considerare l'umanità come peregrinante sulla terra in un esilio al quale solo la morte potrà porre termine, comporta, inoltre, un atteggiamento di comprensione e di solidarietà nei confronti degli altri uomini: il singolo uomo va via via purificando il suo egoismo, superando l'amore di sé nell'amore per gli altri ¹⁷.

Bisogna anche notare che la conoscenza di sé non è utile soltanto per conseguire fini ascetici o morali. Essa è, infatti, per S. Bernardo, il primo momento della conoscenza di Dio ¹⁸.

Incomprehensibilis est Deus ¹⁹. Questa frase si ritrova tante volte negli scritti bernardini e — affermando l'assoluta trascendenza di Dio — limita fortemente le possibilità che ha la creatura di attingere Dio. Così, per l'uomo c'è un solo mezzo per poter avere notizia di Dio, anche senza attendere il dono della rivelazione: il processo analogico. Se Dio ha creato il mondo, è causa del mondo e se l'effetto deve necessariamente essere analogo alla causa, nel mondo si può ritrovare Dio ²⁰. Il causare o meglio il creare un effetto significa comunicare qualcosa di sé, che sarà ritrovabile nella cosa creata, pur se con le inevitabili differenze dovute al nuovo modo di essere. Ecco come dalla causalità o dal concetto di creazione si passa a quello di analogia. Tutte le cose sono state create da Dio e quindi tutte riportano a Dio, ma, naturalmente, quanto più una creatura è perfetta e quindi in alto nella scala gerarchica che si viene a stabilire tra gli esseri, tanto più evidente sarà la sua somiglianza con Dio. L'uomo è così fra le creature della terra la più simile a Dio ²¹ e perciò, se guarda se stesso, può in un certo qual modo apprendere qualcosa di Dio.

Ecco un esempio. L'uomo si riconosce composto di anima e di corpo; esiste cioè in lui un'aggregazione di parti, il che lo espone alla morte qualora avvenga una separazione tra di esse. La stessa anima, la quale è immortale in quanto semplice, è continuamente sottoposta a mutamenti, a turbamenti, che la rendono diversa momento per mo-

17. E. GILSON, *La théologie mystique de S. Bernard*, Paris 1947, pp. 95-102.

18. *De grad.* III, 1, 17.

19. *De consideratione*, III, 5, 478; C. C. 4, I, 3, 20; 22, I, 1, 131.

20. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1943, cap. V.

21. C. C. 80, II, 1, 277.

mento da ciò che era stata fino a un attimo prima. E in un certo senso questi cambiamenti di stato, che comportano la scomparsa di una realtà dell'anima, possono definirsi anch'essi delle morti. In questa mancanza di semplicità pertanto è ritrovabile la causa dalla miseria umana. Per necessità logica Dio, l'essere supremo, dovrà allora evidentemente avere come caratteristica la semplicità, dalla quale scaturiscono poi, come suoi attributi, l'immortalità e l'immutabilità²².

Una volta ammessa l'efficacia del metodo analogico, la « conoscenza di sé » termina, come ben vede il Burch, nella conoscenza di Dio e questa affonda le sue radici nel *nosce te ipsum*²³. L'introspezione, questo semplice precetto ascetico-morale, assume così una importanza determinante nell'ambito della meditazione bernardina²⁴.

3. *La conoscenza di sé per Aelredo*. — Aelredo ripropone nelle sue opere questi stessi schemi apportandovi poche varianti. Dallo « *Speculum caritatis* », la sua prima opera scritta, come si sa, per invito di S. Bernardo, al « *De spirituali amicitia* », evidentemente composto nella maturità, forse fra l'aprile del 1164 e il gennaio 1167²⁵, anno della sua morte, la tematica di fondo è sempre quella propriamente cistercense, di S. Bernardo soprattutto.

Ecco qualche esempio. Nello « *Speculum* » troviamo tracciata una vera e propria filosofia dell'amore. Per Aelredo è scontata la teoria bernardina dell'anima immagine di Dio, capace di beatitudine,

22. *Cons.* III, 5, 480.

23. G. B. BURCH, *The Steps of Humility by Bernard, Abbot of Clairvaux, translated with Introduction and Notes, as a Study of his Epistemology*, Indiana 1963, p. 49. A p. 39 l'autore scrive: « Selfknowledge comes first in the rational order of knowledge, ... and it comes first in the order of utility ».

24. Se attraverso la « conoscenza di sé » l'uomo può giungere a conoscere Dio, che pure lo trascende, a maggiore ragione, con lo stesso mezzo, può conoscere il mondo che lo circonda ed a cui è superiore. Dal « *nosce te ipsum* » si origina così anche un'indagine ed un interesse scientifico, ben posto in luce da E. BERTOLA, *Il socratismo cristiano nel XII secolo*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LI, 1959, pp. 252-264.

25. « On devine, fût-ce à une lecture superficielle, que le *De spirituali Amicitia* n'est pas l'oeuvre d'un homme jeune. La jeunesse est l'âge de l'amitié; ce n'est que dans la maturité que l'on commence à disserter sur elle. L'ouvrage est truffé de souvenirs: autre indice d'un début de sénilité... », così scrive J. DUBOIS nella prefazione a *L'amitié spirituelle*, présentation, traduction et notes par J. DUBOIS, Bruges 1948, pp. XCII-XCIII.

bene concesso solo alle creature razionali e quindi segno d'onore che distingue gli uomini dalle bestie²⁶. Giacché non può esistere la beatitudine senza l'amore²⁷, sola vera felicità per l'uomo è amare Dio e *Deo adhaerere*, sola miseria a *Deo recedere*²⁸. Questo perché l'amore è inscindibile dalla razionalità e perché Dio è amore.

Nell'amore Aelredo, sempre seguendo lo schema bernardino, distingue tre gradi. Il primo è l'amore per sé, amore naturale, istintivo, che si pone come base e modello e misura degli altri amori. La capacità affettiva umana è troppo grande per accontentarsi di un unico oggetto e non può non espandersi al di fuori del singolo, del se stesso, verso gli altri. Nascono così la carità, la concordia, la pace, ma sempre sulla base dell'amore per sé. Infatti chi non ama se stesso non può amare l'altro²⁹, non saprebbe *come e quanto* amarlo. Proprio perciò, secondo Aelredo, Dio avrebbe dato all'uomo il precetto « Ama il prossimo tuo come te stesso », offrendo così un modello e una guida³⁰. Dall'amore per gli altri si giunge poi, con un successivo superamento, ad amare Dio. Anche questo nuovo amore, in ultima analisi, ha alla base il giusto amore per sé. Solo chi si conosce nel suo valore di creatura amata dal Creatore e colmata di doni, necessariamente e spontaneamente è indotto a ringraziare Dio e ad amarlo³¹. L'uomo che orgogliosamente, invece, preso da se stesso vuole divenire più simile a Dio, si ama male e così, amando male se stesso, perde sia se stesso che Dio³². In questa acuta analisi dell'amore, di cui viene posta in luce l'interna dinamica, nulla c'è di originale, tranne forse una particolare insistenza sul valore del giusto amore di sé che rende possibile ogni altro amore, persino quello per Dio. Per il resto,

26. *Speculum caritatis*, P. L. 195, 506 B-507 C. D'ora in poi citeremo tale opera con l'abbreviazione *Spec.*

27. *Spec.* 508 CD.

28. *Ibid.*

29. *Spec.* 570-580; *L'amitié*, p. 196.

30. *Spec.* 586 D; 614-615.

31. *Spec.* 578-9.

32. *Spec.* 508 C: « Libero ergo male usus arbitrio, amorem suum ab illo incommutabili bono deflexit, et ad id quod minus erat, *propria cupiditate caecatus reflexit*, sicque a vero bono recedens, et ad id quod ex se bonum non erat deficiens, ubi aucupabatur profectum, invenit defectum; perverseque diligendo seipsum, et se perdidit et Deum ».

le stesse idee si possono ritrovare nelle opere di un qualsiasi autore cistercense.

Sarebbe interessante, piuttosto, notare due elementi che possono suggerire qualche spunto per comprendere più da vicino un autore, il quale così bene cela la sua individualità nell'accettazione perfetta e indiscussa delle teorie della sua scuola. Forse l'analisi più attenta di queste idee ormai « scontate » per chiunque abbia una certa dimestichezza con la spiritualità di questo secolo può servire a rivelare, diradando le tenebre addensatesi attraverso i secoli, il volto di un uomo, che vive il dramma sempre attuale dell'essere-nel-mondo.

Anche se talvolta Aelredo accenna all'odio contro se stesso riacceso nell'uomo dal ritorno alla propria interiorità e dalla presa di coscienza della propria miseria³³, anche se giunge a parlare di odio per la carne e per le sue debolezze³⁴, di *contemptus sui*³⁵, il contesto generale delle sue opere rivela in lui la capacità di valutare serenamente le possibilità umane e persino gli impulsi meramente naturali. Vediamo anzi che questi divengono modello e base per i sentimenti più spirituali.

Nell'analisi aelrediana dell'amore va colto, inoltre, l'anelito di una natura affettuosa, che scorge nella volontà comune, nell'*unus spiritus* tra Dio e gli uomini la sola, vera felicità. Il Paradiso è la conquista della perfetta beatitudine intesa come accordo di volontà nell'unità, accordo reso possibile dall'amore per Dio che *conglutinat* tutto insieme³⁶. Tra i vari modi di rappresentarsi, in un'idea più o meno definita, il Paradiso, Aelredo sceglie quindi quello più congeniale alla sua personalità e che meglio risponde al suo desiderio di amore. Il concetto filosofico neo-platonico del Dio-unità, che rende partecipi le creature stesse della sua unità e che alla fine riabbraccerà tutti gli esseri che a lui faranno ritorno, si tramuta così in una visione puramente affettiva di un Dio-Amore nel quale tutti gli uomini buoni si ameranno e si amano già ora sulla terra.

33. *Spec.* 586 B.

34. *La vie de recluse - La prêtre pastorale*, introduction, traduction et notes par C. DUMONT (*Sources chrétiennes*, 76), Paris 1961, p. 90. D'ora in poi citeremo tale opera con l'abbreviazione *La vie*.

35. *Spec.* 601 B.

36. *Spec.* 509; 563; 566; 579; 580-581.

Tale trasformazione del concetto di Dio ci rivela come Aelredo fosse più attento ad una penetrante indagine psicologica, all'esame delle aspirazioni umane ed affettive del singolo, che alla pura speculazione metafisica. Questa è dunque la chiave che permette la comprensione degli scritti di Aelredo e ci dà il senso dell'originalità di questo autore che traduce in termini personalissimi, impregnandoli della sua affettività, i concetti più tradizionali, a cui vuole pur sempre restare fedele.

Ancora un esempio. Chiaramente è ripreso tutto da S. Bernardo il concetto di un Dio sommo bene³⁷, *omnia in omnibus*³⁸, di un Dio immutabile³⁹, la cui volontà è insondabile⁴⁰ e la cui conoscenza completa è impossibile per l'uomo. Eppure, l'uomo può accedere alla contemplazione di Dio. Se si guarda il mondo creato, bisogna ammettere, infatti, la potenza divina senza la quale nessun essere può esistere. Bisogna poi riconoscere la sapienza, perché tutto nel mondo è ordinato e necessario. E ancora non si può disconoscere la bontà di colui che provvede ad ogni cosa, che ha ordinato tutto in un piano di amore. C'è poi un secondo modo di contemplare Dio *in his quae secundum carnem gessit*. Si può immaginarlo mentre vagisce nella stalla, mentre succhia il latte materno o è fra le braccia di Simeone, per comprenderne la bontà. L'immagine del Cristo che cammina sul mare, che resuscita Lazzaro, che atterrisce le turbe scacciando i demoni, rivela senza possibilità di dubbio la potenza di Dio così come i discorsi tra Gesù e i Farisei ne svelano la sapienza⁴¹.

È chiaro che un tal genere di meditazione è molto più familiare ad Aelredo di quanto non sia la speculazione teologico-filosofica, per lo meno lo entusiasmo di più. Ancora una volta alla meditazione più astratta egli ne contrappone e sostituisce una affettiva, basandosi sulla sua diretta esperienza. Anche in S. Bernardo è continuo il richiamo alla personale esperienza che si pone come necessaria base per ogni

37. *Spec.* 586 D; 591 C; 604 B; *L'amitié*, p. 200.

38. *L'amitié*, p. 200; *Spec.* 576 D; *La vie*, p. 106.

39. *Spec.* 506-523; *La vie*, p. 106; *Quand Jésus*, p. 71.

40. *Spec.* 566 D.

41. *Quand Jésus*, pp. 106-109 ss.

comprensione ⁴²: solo chi ha provato qualcosa può comprenderla, cioè riviverla di nuovo in sé, sollecitato dalle esperienze e dagli stati d'animo che coglie negli altri. In Bernardo, tuttavia, questa esigenza è solo affermata e a volte serve come mezzo per tralasciare o sorvolare su qualche discorso, ma quasi mai egli vi insiste tanto e con tanta precisione di particolari. L'esperienza singola diventa subito, cioè, specchio di un'esperienza generale, esemplificazione di un processo comune ⁴³. Per Aelredo, invece, essa è, e resta, il ricordo di una vicenda personale legata a particolari situazioni e valida soltanto per chi l'ha vissuta.

È chiaro allora che in un tale autore la « conoscenza di sé » acquista una nuova dimensione. Se il conoscere se stesso è sempre un riconoscersi come creatura media tra le cose irrazionali e Dio ⁴⁴, come immagine del Creatore, voler orgogliosamente superare il proprio limite per una mancata o errata comprensione della propria dignità genera, come già affermava S. Bernardo, il peccato e il conse-

42. « Un S. Thomas saura, plus tard, dissocier la science chrétienne de l'expérience religieuse. Chez S. Bernard, elles sont liées, il ne veut pas les délier: toute sa science n'est que l'analyse de son expérience. Pour S. Thomas comme pour lui, la théologie est une science du salut: mais pour S. Thomas c'est, pour ainsi dire, la science du salut en général; elle fait abstraction du personnel et du concret. Pour Bernard c'est la science du salut tel qu'il se réalise en Bernard et en chacun de nous: Bernard n'atteint l'universel que par la voie du personnel et du concret; l'histoire sainte qu'il étudie est son histoire à lui ». (J. LECLERCQ, *Saint Bernard théologien*, in *S. Bernardo*, Pubblicazione commemorativa nell'VIII centenario della sua morte, Milano 1954, pp. 30-41. La citazione è da p. 35).

43. « Saint Bernard ne parle pas souvent d'une manière directe de lui même. Le professeur Knowles [D. KNOWLES, *Saint Bernard of Clairvaux 1090-1153*, in *The Dublin Review*, 1953, p. 107] dit de lui qu'il est plutôt un extraverti. Même quand il décrit ses propres expériences c'est comme s'il parlait d'une tierce personne » (E. WELLENS, *Saint Bernard mystique et docteur de la mystique*, in *S. Bernardo*, cit., pp. 66-97). La citazione è da p. 72. A p. 83 si trova il seguente passo: « D'une part l'expérience de Saint Bernard, comme il a été déjà dit, n'est pas si manifestement individuelle comme la mystique d'aujourd'hui après un siècle d'individualisme. Elle est individuelle dans le sens qu'elle n'est pas mystique de communauté, qu'elle cherche la réalisation d'une union entre une personne et une autre. Elle est aussi individuelle en ce sens que toute expérience mystique est personnelle et non modelée sur les expériences des autres. Mais elle n'est pas individuelle en ce sens que elle ait pour objet des confidences essentiellement particulières d'âme-à-âme. C'est la mystique des grands dogmes de l'amour de Dieu en général, l'amour éternel se diversifiant à travers toutes manifestations. Ces mystères sont les mêmes pour chacun. C'est en somme l'expérience de Dieu et pas l'expérience de soi-même ».

44. *Spec.* 506 C.

guente offuscamento della similitudine divina⁴⁵ e, quindi, la drammatica esperienza dell'esilio nella *regio dissimilitudinis*⁴⁶. Per Aelredo questo concetto implica il peccato (*vitium*) e la pena (*miseria*) e quindi egli ammette che sulla stessa terra, mediante l'esercizio della virtù, l'uomo possa essere reintegrato nella *regio similitudinis*. Per S. Bernardo, invece, la *regio dissimilitudinis* è soprattutto la condizione terrestre, carnale, che resta all'uomo, anche dopo la conversione, per il fatto stesso che è sulla terra quale *viator*⁴⁷. A parte questa particolare sfumatura diversa con cui i termini sono adoperati, rimane costante lo sviluppo generale del pensiero, il ritenere come causa prima del peccato una mancata conoscenza di sé, e come momento iniziale di ogni salvezza la presa di coscienza del proprio valore e dei propri limiti. La posizione è tipicamente cistercense e bernardina in particolare.

Ci si può, inoltre, porre l'interrogativo su che cosa istintivamente Aelredo intenda per « conoscenza di sé » o meglio quale specie di esame introspettivo Aelredo compia accogliendo l'invito e l'imperativo di tutta la mistica del suo ordine. Non lo affascina certo l'esame di sé come creatura posta a raffronto con gli altri esseri dell'universo, quali le pietre, gli animali, gli angeli. Molto più fruttuoso è per lui vedersi come uomo di fronte al suo Dio, perché molto di più lo turba l'effetto del peccato originale su di lui in quanto singolo, quindi più la sua debolezza e miseria, che l'analisi del peccato originale in sé.

4. *La nuova dimensione del 'Nosce te ipsum'*. — Lo slittamento da una prospettiva universale all'altra strettamente personale avviene quasi insensibilmente, con una naturalezza che deriva da una

45. *Spec.* 507-509, 614. Per la bibliografia sulla « regio dissimilitudinis » cf. P. CORCELLE, *Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne de la « region de dissemblance »* in *Archives d'hist. doct. et litter. du moyen âge*, t. XXIV (1957), pp. 5-33; G. DUMEIGE, *Dissemblance*, in *Dict. de spiritualité*, III (1957) col. 1336-1343; J. LECLERCQ, *Nouveaux témoins de la « regio dissimilitudinis »*, appendice all'articolo *Documents sur les « fugitifs »* in *Analecta Monastica*, Romae 1965, pp. 87-145.

46. *La vie*, pp. 70-72; *Quand Jésus*, pp. 52-54.

47. *Quand Jésus*, p. 53, n. 1.

necessità interiore, di cui lo stesso autore non ha una chiara coscienza. Nello *Speculum*, ad esempio, Aelredo esamina i frutti della carità che sa affrontare con serenità ogni evento e le tristi conseguenze della *concupiscentia*, da cui deriva all'uomo ogni affanno interiore. Ci troviamo dinanzi ad un tipico ragionamento ascetico. Eppure, per Aelredo, esso in tanto risulta valido in quanto egli può ritrovarne in se stesso la dimostrazione e la conferma. E si rifà ad una banale esperienza della sua vita di ogni giorno. « *Si ergo adhuc cibus me contristat asperior, laborem mihi concupiscentia carnalis indicit* ». E ancora si chiede: « *Quid mihi has parit angustias, passio cupiditatis an suavitas charitatis?* »⁴⁸.

Un procedimento retorico per rendere più efficiente l'esposizione? Oppure il bisogno proprio del maestro dei novizi⁴⁹ di analizzare il caso particolare e concreto più che di enunciare una teoria generale? In qualsiasi modo si voglia valutarlo, certamente l'invito all'esperienza personale⁵⁰ e la descrizione della individuale situazione si ritrovano spesso in tutta l'opera.

In questa prospettiva va intesa anche l'esortazione nel *De Jesu puero duodenni* affinché prima di tutto il nostro cuore, come un campo, venga « concimato » dal ricordo dei nostri peccati e dalla considerazione della nostra infermità perché vi possano sbocciare i fiori delle virtù⁵¹. La meditazione sulla nostra vicenda individuale, e non quella sulla storia di tutta l'umanità, è quindi base di ogni progresso spirituale.

Così, nelle esortazioni alla sorella reclusa, viene proposta come oggetto di considerazione, accanto alla Scrittura, la propria realtà storico-ambientale, così da riconoscere le grazie concesse da Dio singolarmente e quindi ringraziarlo, così da conoscere i propri mali e peccati e quindi tentare di guarirne⁵². Lo stesso trattato sull'amicizia nasce

48. *Spec.* 549 B.

49. Lo *Speculum* fu scritto appunto nel 1142-43 e nel 1143 Aelredo veniva nominato maestro dei novizi (W. DANIEL, *Life of Ailredo Abbot of Rievaulx edited by F. M. POWICKE*, London 1950, Introduction, p. xc1).

50. *Spec.* 553 C; 559 C; 560 A; 562 B C D; 573 D.

51. *Quand Jésus*, p. 94.

52. *La vie*, pp. 144 ss.

proprio, per il Dubois, da un'indagine introspettiva sulle proprie tendenze e i propri sentimenti⁵³ e la struttura dell'opera deriva da una esigenza autobiografica di dialogo⁵⁴, per cui ogni tesi viene poi sempre confermata da esempi tratti dall'esperienza personale⁵⁵. C'è dunque in Aelredo il bisogno della confessione diretta, dello sfogo autobiografico a volte celato da un resto di pudore dei propri sentimenti, quel « Conosco un monaco che... » con cui narra alla sorella le proprie tentazioni; a volte diretto, in prima persona⁵⁶.

Persino nella preghiera da lui composta quando era abate, preghiera che poi sarà ripetuta dai suoi successori, ci sono accenni alle proprie debolezze e alle lotte sostenute contro la sua natura ardente... « *Ex antiqua consuetudine mea pessima sive ex infirmitate corruptae et vitiatae naturae meae, sive ex occulta malignorum spirituum tentatione...* ». Solo la grazia divina ha potuto estinguere l'*aestus concupiscentiarum* e mortificare le *caruales affectiones*⁵⁷, confessa umilmente l'abate dinanzi a tutti i suoi monaci. Anche la preghiera, rileva il Dumont, diventa così un dialogo diretto e personale con Dio e acquista « ce ton émouvant, pathétique même », perché in essa riaffiora sempre la propria storia, gli errori passati, i dubbi di coscienza e i tormenti in cui un amore o un'amicizia colpevole l'avevano gettato, persino un accenno alla disperata tentazione del suicidio, che l'aveva ossessionato per qualche tempo⁵⁸.

In questo atteggiamento psicologico Aelredo segue da vicino il suo maestro Agostino. Pierre Courcelle ha studiato minutamente i rapporti tra gli scritti di Aelredo e quelli agostiniani, soffermandosi sulle *Confessioni*, e giunge alla conclusione che non solo una o l'altra delle opere di Aelredo risente, come già altri studiosi avevano rilevato, dell'influenza agostiniana, ma tutta l'opera, lo stile, persino il

53. *L'amitié*, p. 3.

54. *Ibid.* (cf. 172-186 ss).

55. *L'amitié*, pp. 104-106; 116-118.

56. *La vie*, pp. 88-90; 114-150.

57. *La prière*, pp. 191-192.

58. Recensione di C. DUMONT in *Cahiers de civilisation médiévale*, X (1967), pp. 463-4, al libro « *For Christ luve* ». *Prayers of Saint Ailred, Abbot of Rievaulx, Texts Selected and Introduced by A. HOSTE, Translated by S. R. de LIMA Steenbrugge* 1965.

modo di narrare e presentare le proprie esperienze⁵⁹. La perfetta identità tra la narrazione agostiniana e quella di alcune vicende della vita di Aelredo, come la conversione modellata sulla scena del giardino di Milano, o l'episodio della morte dell'amico Simone, ha fatto sorgere dubbi sulla verità storica di questi stralci di confessioni aelrediane⁶⁰.

Così, per esempio, possono essere ritenuti sinceri i frequenti accenni alle tentazioni della concupiscenza e alle lotte contro la carne, cenni che ricordano esperienze agostiniane e ne riprendono punto per punto il linguaggio? Walter Daniel, il biografo attento di Aelredo, lo descrive fanciullo ed adolescente puro e casto, che pur vivendo nel secolo, alla corte del re di Scozia, per mente e volontà era più vicino al cielo che alla terra, quasi come un monaco⁶¹. Tutto questo contrasta con quanto Aelredo dice spesso di se stesso, con quello che fa intuire quando, rivolgendosi alla sorella, le chiede di ricordare le brutture per cui da ragazza piangeva e rimproverava il fratello⁶². Esagerazioni letterarie di un asceta oppure esagerazioni letterarie dell'agiografo?

Certamente esistono le une e le altre. Però un indizio che le confessioni di Aelredo, seppure letterariamente ed asceticamente accentuate, non sono del tutto false ci è offerto dalla lettera che Walter Daniel scrisse per difendere la vita di Aelredo, da lui stesso compo-

59. P. COURCELLE, *Les confessions de S. Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963. Cap. III, *Confessions et contemplation au temps d'Aelred de Rievaulx*, pp. 265-305.

60. F. LAZZARI e A. MAIORINO, *Senso del tempo e nostalgia del passato in Aelredo di Rievaulx*, in *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, vol. I, Napoli 1967-68, pp. 147-171.

61. « Igitur pater noster in puericia mirabilis fuit et fere uirum fecit preclarum eum minusculam etatem ageret, nisi quod ibi habuet maiorem uirtutem ubi uicium esse non potuit. Nam quidam in adolescencia uix eciam sapientes a libidine se abstinent et multum superbia tument. Set iste in hac etate cogitans bona que postmodum inuenit, antequam iuuenis fieret cepit meditari de Deo et meditationem sanctam operibus adimplere. Licet enim seruicium domini sui regis utique magni, secundi David, regis Scocie, talem puerum, tam egregium florem uitis uere, tenere in seculo, in celo tamen mente ac uoluntate conuersabatur, et iam plane infantulus fecisset ne ulla ex parte seruiret mundo, nisi tam pure sanctitatis domino pro tempore in quibusdam deseruire uoluisset, cuius erat uita ueneratione digna et regali auctoritate suffulta » (DANIEL, *Life*, p. 2).

62. *La vie*, p. 146.

sta⁶³. Walter Daniel afferma che tenterà di rispondere brevemente a due suoi amici e alle loro accuse di aver falsato la realtà, quando aveva scritto: « *Aelredum nostrum quasi monachum uixisse in curia Regis Scocie sub primo iuuentutis flore* ». Dopo aver esclamato con una certa impazienza: « *O ignaros homines rethorice discipline que splendore colorum suorum sub multimodis figuris faciem artis delectabiliter specificando illuminat!* », Walter Daniel continua: « *Idcirco uidelicet quod Alredus eodem tempore uirginitatem suam aliquociens deflorauerit talem hominem a me non debuisse monacho comparari* »; e conclude « *Ego autem illo in loco non de castitate Alredi sum locutus set de humilitate* ». Egli continua ancora a scusarsi affermando che in realtà nessuno, in ultima analisi, può dirsi puro, neppure il bambino che ha vissuto solo per un giorno, e che d'altra parte, se ha attribuito ad Aelredo l'appellativo di monaco (appellativo che richiama l'umiltà e la castità), lo ha fatto servendosi della « *intellectio* », una figura retorica mediante la quale si definisce il tutto citandone una sola parte o una parte citando il tutto. Aelredo, quindi, è stato definito monaco non « *quia castus tunc admodum fuit, sed quia ualde humilis* ». L'affermazione è precisa. Alla corte di Davide II Aelredo « *deflorauit aliquociens uirginitatem suam* ». E del resto i testi di Aelredo, anche così agostiniani come sono, hanno una loro sincerità che non sarebbe giusto porre del tutto in dubbio. Si può soltanto dire senza dubbi che essi rivelano l'amore per « *Le Confessioni* », che tante volte è testimoniato da Walter Daniel⁶⁴ e dallo stesso Aelredo, il quale ha tanto letto, meditato, rivissuto quel libro da non riuscire più a scindere la sua vicenda da quella di Agostino o, come meglio scrive il Courcelle, « *il ne saurat concevoir son passé d'après une autre perspective* »⁶⁵.

Il Courcelle riesce dunque a salvare la sincerità dei brani autobiografici aelrediani e questo risultato è della massima importanza per la nostra ricerca. Possiamo infatti concludere che, seguendo da

63. DANIEL, *Life*, pp. 75-76.

64. Come esempio basti ricordare le ultime parole di Aelredo ai suoi monaci a cui affida come eredità appunto *Le Confessioni*, il Salterio e il Vangelo di S. Giovanni (DANIEL, *Life*, p. 58).

65. COURCELLE, *Les Confessions*, cit., p. 305.

presso Agostino anche per questo tema, Aelredo concepisce la « conoscenza di sé », il pilastro della mistica cistercense, in un senso nuovo: come penetrazione e scandaglio della propria personalità.

Da qui l'importanza della memoria intesa non solo come ricordo del passato, ma come inconscio o subconscio, come ben la definisce il Talbot ⁶⁶.

Attraverso un'analisi di questo tipo, attraverso una indagine di sé in senso così moderno e personale Aelredo giunge ad una identificazione di se stesso col figlio prodigo della parabola e ad attribuirsi le sue miserie e vergogne, per cui può esclamare: « Ego, ego prodigus ille filius, qui accepi ad me substantiam meam, nolens custodire ad te fortitudinem meam, profectus sum in regionem longinquam, regionem dissimilitudinis, comparatus jumentis insensatis, et similis red-ditus illis. Ibi dissipavi omnia mea vivendo luxuriose et sic coepi egere... Sequens quidem animalia immundissima erravi in solitudine, in inaquoso, viam civitatis habitaculi non inveniens. Esuriens et sitiens anima mea in malis contabuit » ⁶⁷. Identificazione che non è un artificio retorico, ma il grido di chi ritrova esemplificata nella propria vicenda personale la miseria di tutta l'umanità e nella propria salvezza la speranza per tutti gli uomini.

5. *Conclusioni*. — Tant'è, dunque, per ciò che riguarda i rapporti tra Agostino ed Aelredo. Rimane ovviamente aperto il problema della misura in cui esattamente la « voce » di Aelredo rivela un suo tono particolare e nei confronti di Agostino e di Bernardo, le due fonti più importanti per una ricostruzione storica del suo pensiero, e rispetto alla spiritualità cistercense del XII secolo, alla quale di tanto in tanto si è fatto riferimento. Si è accennato anche alle pre-

66. « It is evident that the word [memoria] signifies much more than the modern psychological contents of the term. In Ailred, as in Augustine, it applies not merely to a remembrance of the past but to everything that is present in the soul without being explicitly known nor perceived. The only modern terms equivalent to this memoria would be the unconscious or subconscious, provided such terms were enlarged to include, besides the presence of states not actually perceived, the metaphysical presence of God » (TALBOT, *Introduction to De Anima*, cit., p. 29).

67. *Quand Jésus*, pp. 52-54.

cise ed esperte osservazioni del Courcelle, e tuttavia, per chi voglia cogliere la sfumatura più intima e individualizzante di un pensiero, una ricerca filologica non può mai riuscire a determinare l'eco effettiva che quella frase, quel giro di parole, quell'insieme di espressioni (e tutto ciò ch'esse sottintendevano) hanno avuto nello sviluppo della nuova opera. Si potrebbe parlare crocianamente delle illusioni degli autori sui loro autori: Aelredo ha letto e meditato lungamente Agostino ed è stato, concretamente ed idealmente, allievo di Bernardo. Eppure, lo storico non potrà mai determinare quanto l'uno e l'altro abbiano effettivamente inciso sulla meditazione aelrediana. Allievo di Agostino e di Bernardo, dunque, e al tempo stesso di tanti altri Padri dei quali non poté non conoscere le opere: tuttavia, Aelredo non può non essere riconosciuto diverso, come ogni uomo è sempre diverso da ogni altro. Inserito perfettamente nella tradizione cistercense dalla quale non intendeva coscientemente allontanarsi, non può non essere un uomo nuovo, con una sua storia particolare di vita, con un complesso di problemi filosofici, teologici e psicologici personali, con una serie di impliciti riferimenti culturali e spirituali a tutto un mondo, che fu il *suo* mondo, e che noi possiamo ricostruire soltanto nei limiti in cui possiamo determinare le componenti più estrinseche, senza riuscire mai a coglierne la nota più personale e segreta, quel mistero ineffabile ch'è l'anima di un uomo.

Mistero, dunque, rimane sempre ogni indagine storica. Ed è alla luce di questa considerazione fondamentale che vanno valutati anche gli accenni compiuti all'« ambiente cistercense ». Espressione, questa, inevitabilmente generica, la quale rivela non semplicemente una « balbuzie espressiva », ma in cui è implicita l'impossibilità su accennata di cogliere i molteplici elementi diversificanti un mondo che solo apparentemente può apparire uniforme e indifferenziato. Pertanto, se Aelredo ci è sembrato potersi ricondurre all'« ambiente cistercense », se la sua nota più originale è apparsa essere quel suo continuo, quasi intimistico, riferimento alle proprie esperienze biografiche, queste affermazioni devono essere prese per quel che valgono: semplici astrazioni, frutto di ricerche ancora *in fieri* e che non potranno mai trovare un loro definitivo compimento. Il giorno in cui fosse possibile ricostruire veramente il mondo del « monachesimo medie-

vale » in tutte le sue infinite sfaccettature, nei suoi recessi più intimi e sfuggenti, allora potremmo dire veramente chi è stato Aelredo, quale il suo pensiero, quali i suoi accordi più personali, le sue risonanze più irripetibili.

Per una storia umana e integrale del monachesimo: ecco un compito per il quale c'è ancora tanto da fare, pressoché tutto. In questa prospettiva il « nosce te ipsum » non è soltanto un tema di ricerca da sviluppare a proposito di Aelredo o di Bernardo, di Gilberto di Hoyland o di Isacco di Stella. E' innanzi tutto un invito allo stesso storico, il quale, meditando sulla « conoscenza di sé » nella spiritualità di un pensatore medievale, è portato inevitabilmente a meditare su di sé, sul proprio compito di storico, sui risultati ai quali può pervenire e sui limiti che la sua disciplina, *umana* e quindi finita, necessariamente comporta.

ANNA MAIORINO

L'ESPULSIONE DEI GESUITI DAL REGNO DI NAPOLI*

1. La contesa ideologica tra il curialismo difensore dei suoi tradizionali interessi, contrario a rinunciare agli antichi privilegi, ormai divenuti anacronistici, e l'anticurialismo sostenitore del principio della supremazia dello Stato sulla Chiesa, raggiunse la fase più critica nel periodo della restaurazione borbonica di re Carlo. Invero, fu proprio con l'avvento del nuovo re che gli interessi della corona coincisero con le dottrine degli anticurialisti, e la classe politica e quella intellettuale e forense fusero le loro forze contro la curia romana. Lo scopo degli anticurialisti era di spingere il giovane re ad introdurre nella sua politica ecclesiastica le idee riformatrici, e di garantire un programma non alieno da talune rivendicazioni. La letteratura regalista attraverso opuscoli, memorie e suppliche, riprese con maggiore vivacità l'antica polemica anticurialista sulla proliferazione dei conventi, sulla pletora e il malcostume dei chierici, sul diritto di manomorta, sul beneficio d'asilo, sulla indebita estensione del privilegio delle « *causae mixti fori* », sulle doti devolute dalle monacande ai conventi, sulla necessità dell'*exequatur regium*: con dotte argomentazioni il giovane re fu sollecitato ad intraprendere, senza alcun indugio, l'auspicata opera di rinnovamento. Scriveva a tal proposito nel 1740 don Paolo Antonio Troili: « E perché siamo in affare che non tocca la dottrina e la disciplina ecclesiastica (...) dove possa entrarvi il minimo scrupolo col mettervi le mani, ma trattasi di cose pure laicali, che riguardano le rendite dei benefici, li gravami dei suoi sudditi, li torti della sua Corona, Vostra Maestà non solo come difensore della chiesa e protettore dei sacri canoni deve darvi

* Questo articolo di Enrica Robertazzi fa parte di un volume sull'espulsione dei gesuiti dal Regno di Napoli di prossima pubblicazione nella collana di saggi dell'Istituto Universitario di Salerno.

un occhio, ma anche come Principe dei Suoi Stati, come Monarca del suo Regno, e come degnissimo padrone di tanti ossequiosi vassalli deve darvi il suo necessario provvedimento »¹.

In favore del diritto di Carlo a nominare vescovi nel regno apparve nel 1734 una supplica con cui l'anonimo autore attraverso lo studio della Sacra Scrittura volle dimostrare con infinite prove che i principi erano sempre intervenuti nell'elezione dei vescovi, senza provocare opposizione da parte del Papa; pertanto si auspicava che anche nel reame di Napoli fosse attuato lo stesso procedimento².

Con accenti prettamente giannoniani fu sostenuto l'*exequatur regium* da Carlo Franchi in un opuscolo edito nel 1746³; e contro le doti che venivano portate dalle monacande ai conventi scrissero il Vargas Machuca ed il Patrizi per convincere gli intellettuali e gli uomini politici che le doti monastiche dovevano essere abolite perché causa di decadimento della vita religiosa e perché nocive allo Stato⁴. Le affermazioni del Patrizi furono riprese dall'abate Antonio Genovesi, che dimostrò il suo acceso anticurialismo soprattutto nella opposizione ad alcune decretali, perché ritenute pregiudizievoli ai diritti sovrani. Pure attraverso lo studio degli scritti dei Santi Padri e di qualche passo della Sacra Scrittura gli anticurialisti cercarono di sostenere le loro tesi regaliste, come il giureconsulto P. Contegna, che dalle affermazioni di S. Paolo nella lettera ai romani: « Rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio;

1. P. A. TROILI, *Gravami che il Regno di Napoli soffre dalla corte di Roma in materia di benefici e rendite ecclesiastiche*, Napoli 1740, p. 104.

2. *Ragioni e meriti di Carlo di Borbone, re di Napoli, per ottenere dalla Santa Sede la presentazione o nomina ai vescovati, badie e benefici concistoriali dei suoi Stati d'Italia*, Napoli 1734, pp. 1-58.

3. C. FRANCHI, *Difesa dell'illustre Piazza di Nilo per lo padronato laicale della chiesa ed ospedale di S. Angelo a Nido*, Napoli 1746.

4. F. VARGAS MACHUCA, *Dissertazione intorno alla riforma degli abusi introdotti nei monasteri delle monacande per le doti e per le spese che vogliono dalle donzelle che vestono l'abito*, Napoli 1745. STEFANO PATRIZI, in *Una supplica della città di Lecce e delle altre città della provincia alla Maestà del Re intorno alla polizia delle doti monastiche*; e in *De recta dotium monasticarum ratione ineunda*, Napoli 1745.

Ogni anima sia soggetta alle autorità superiori » dedusse che anche i chierici dovevano sottostare ai tributi stabiliti dalle autorità civili ⁵.

Orbene, se con l'avvento nel regno di Napoli di un re appartenente ai Borboni, dei quali erano note le tendenze regalistiche, gli anticurialisti ebbero ragione di sperare nell'attuazione di talune rivendicazioni, ben diversamente si prospettava per la Santa Sede la situazione ecclesiastica nel regno medesimo.

Già sotto la dominazione austriaca di Carlo VI, la curia romana aveva dovuto constatare che nel regno di Napoli sia la religione che la giurisdizione ecclesiastica erano oggetto di una lenta e continua azione disgregatrice. Invero nel Regno il ceto intellettuale aveva accolto favorevolmente alcune dottrine provenienti da altre nazioni, che avevano messo in crisi la filosofia dei chiostrì e la potestà della chiesa; inoltre, essendo caduta in discredito la censura ecclesiastica, circolavano liberamente giornali letterari francesi, germanici e olandesi, che pure erano stati condannati dalla Chiesa, perché ritenuti pericolosi. La pratica del regio *exequatur*, le figure del delegato della giurisdizione reale e del cappellano maggiore e la politica del regno in materia di benefici ecclesiastici, nonché le cause di foro misto, costituivano i fatti che maggiormente preoccupavano la Curia romana, che sentiva diminuire l'influenza che prima aveva esercitato nelle manifestazioni della vita del regno. Il programma che la curia romana prospettava, per la difesa dei principî morali e religiosi, si fondava sulla necessità di rimettere il controllo della stampa nelle mani dei vescovi, di far abolire l'ufficio del delegato della giurisdizione reale, di riorganizzare la carica del cappellano maggiore, di limitare il regio *exequatur* alle bolle, alle provviste dei vescovati e dei benefici maggiori, alle sentenze e agli ordini riguardanti i laici ⁶. Infine venivano rivendicati i privilegi immunitari e si desiderava che gli ordinari locali riacquistassero l'amministrazione spirituale e ma-

5. P. CONTEGNA, *Ragionamento primo sull'immunità reale, ossia sull'esenzione dei tributi, goduta dai beni della chiesa e dalle persone dei chierici*, Napoli 1746, v. p. 22, 26, 70.

6. v. Archivio Vaticano, Nunziatura di Napoli cod. 459, *Osservazioni ai capi di doglianza*, f. 103, f. 106. D'ora in avanti A. V. Nunz. Napoli.

teriale dei luoghi pii, ed i loro primitivi poteri nelle cause di misto foro⁷.

Queste erano le aspirazioni della Curia romana, che poté constatare il fallimento del suo programma soprattutto durante il Regno di Carlo III, allorché fu stipulato il Concordato del 1741, col quale, pur contemplandosi l'accoglimento della investitura e l'offerta della chinea, si induceva il Papa a fare varie concessioni.

Evidente risultò l'indirizzo anticurialista del governo borbonico di re Carlo, che, appoggiato dalla classe intellettuale e forense, attuò una politica prettamente regalista. Invero Carlo di Borbone stabilì che i benefici ecclesiastici dovevano essere assegnati soltanto ai nazionali⁸, e proibì il 17 settembre 1738 che le chiese si impossessassero dei beni di coloro che morivano senza testamento⁹. Il 9 aprile 1740 fissò limiti alla costruzione di nuove chiese e conventi¹⁰, e l'anno seguente, con la formazione del catasto generale, stabilì che anche il clero, le chiese, i monasteri, gli ospedali, le parrocchie e i seminari dovessero denunciare i propri beni¹¹. Nel 1751 per ordine di Carlo diminuirono i monaci mendicanti, e vennero soppressi 11 monasteri di agostiniani; nel 1754 furono privati della esenzione dal pagamento delle tasse quei chierici che al ventesimo anno di età non avevano raggiunto gli ordini sacri. Cinque anni dopo furono soppressi due monasteri in Calabria, uno in Basilicata, quattro in Puglia, tre in Abruzzo, ventotto in Sicilia ed i loro beni furono incamerati dal Fisco. Quando Carlo dovette abbandonare il regno di Napoli, per succedere sul trono di Spagna a Ferdinando VI, la politica anticurialista fu continuata, durante la minore età di Ferdinando IV, dal marchese Bernardo Tanucci che « si adoperò a ridurre i privilegi della nobiltà e a togliere gli abusi

7. v. A. V. Nunz. Nap. 591, ff. 103-104, 107.

8. B. PELUSO, *Le elezioni ecclesiastiche nelle due Sicilie dai Normanni al concordato del 1818, con documenti inediti*, Napoli 1898, pp. 76, 77

9. L. BIANCHINI, *Storia delle finanze del Regno di Napoli*, Palermo 1838, p. 409.

10. L. BIANCHINI, *op. e loc. cit.*

11. M. SCHIPA, *Il Regno di Napoli al tempo di Carlo di Borbone*, Napoli 1914, pp. 114-115.

del feudalesimo, e soprattutto rivolse il suo spirito pugnace contro il potere ecclesiastico e la curia di Roma »¹². Si destinarono le entrate delle sedi vacanti ad opere di beneficenza, si soppressero trentotto conventi devolvendone i beni ai relativi Comuni, e si abolirono le decime ecclesiastiche. Fu vietato ai notai di redigere testamenti che disponessero nuovi acquisti agli enti ecclesiastici; fu ampliata la giurisdizione laicale e ridotta quella ecclesiastica; fu altresì aggiunto un avvocato della Corona al delegato della regia giurisdizione perché tutelasse la sovranità dello Stato.

Il numero degli ecclesiastici fu ridotto a dieci, e poi a cinque ogni mille abitanti, e non furono ordinati preti e diaconi coloro che non possedessero un proprio patrimonio; fu proibito ai figli unici il sacerdozio, ed a tutte le famiglie di avere più di un figlio negli ordini religiosi, ed infine lo stesso Tanucci fece dichiarare inefficace ogni bolla o documento pontificio antico o nuovo, che non fosse stato convalidato dal regio assenso¹³. Anche quando Ferdinando IV raggiunse la maggiore età, Tanucci conservò i suoi ampi poteri e proseguì nella sua politica anticurialista, sino ad ordinare la espulsione dei Gesuiti dal Regno di Napoli.

Nel 1776, quando Tanucci fu allontanato dal governo per volere della regina Maria Carolina, la lotta contro la curia romana fu continuata prima dal Marchese di La Sambuca, suo successore, e dal 1785 dal Marchese Caracciolo, il cui giannonismo si era manifestato già durante il periodo del suo governo in Sicilia. Caracciolo chiese di stipulare un nuovo concordato che regolasse le questioni rimaste insolute con quello del '41. A tal proposito compilò il « Progetto di un trattato tra la S. Sede e il re delle Due Sicilie, per terminare varie controversie e pendenze, e stabilire un fermo e permanente sistema di concordia fra le due potestà »¹⁴.

12. B. CROCE, *Uomini e cose della vecchia Italia*, Bari 1943, p. 15.

13. V. RENÉ BUOVIÉ e ANDRÉ LAFFARGUE, *Vita napoletana nel XVIII secolo*, Bologna 1960, p. 182.

14. M. SCHIPA, *Un ministro napoletano del secolo XVIII* (D. Caracciolo), Napoli, Pierro, 1897, p. 125.

Ma Roma non trovò favorevole accettare i ventidue articoli del progetto, che prevedevano la cessione di tutti i vescovadi e badie e la rinunzia di ogni giurisdizione ed esenzione; pertanto fu redatto un nuovo progetto che venne però immediatamente respinto. Con la ripresa dei negoziati il ministro Caracciolo ritoccò il suo progetto, e con la nuova redazione riservò al re la nomina per tutte le badie e la facoltà di secolarizzare i benefici di patronato regio, e mantenne altresì la secolarizzazione delle otto badie convertite in commende costantiniane.

Alla suprema Giunta Ecclesiastica, composta da sette prelati sudditi del re, fu data la facoltà di sopprimere i conventi e la sovrintendenza e giurisdizione sui regolari. Purtroppo il Caracciolo morì proprio quando sembrava che i negoziati con Roma, per la stesura di un nuovo Concordato, potessero approdare a risultati soddisfacenti.

Anche le successive trattative del 1792 e del 1800-1805 fallirono, e solo nel mutato clima politico e per opera del cardinale Consalvi e del cav. De Medici si poté giungere a stipulare il Concordato di Terracina, approvato dal re Ferdinando il 25 febbraio 1818, e dal Papa Pio VII con l'allocuzione « Non alieno » nel concistoro del 16 marzo dello stesso anno.

2. Durante il XVIII secolo al movimento anticurialista napoletano, si accompagnava un più vasto movimento intellettuale che rendeva sempre più difficile la posizione della S. Sede e la politica dei pontefici. Dalle fazioni esistenti nella stessa Curia romana i Papi ricevettero forti pressioni; alcuni sostenevano in modo intransigente i diritti della Chiesa, gli altri invece furono simpatizzanti del movimento regalista, ed infine non mancavano coloro che lottavano per una riforma ispirata a principi definiti genericamente giansenisti. Vi furono inoltre iniziative, nell'ambito della medesima gerarchia ecclesiastica, tendenti ad affermare una certa indipendenza nei confronti della S. Sede, e infatti numerosi vescovi, soprattutto in Francia, curarono la redazione di nuovi messali per le loro diocesi

« a volte eccellenti nella loro sobria erudizione, ma spesso assurdi nella loro latinità pseudo-classica »¹⁵. Nel messale di Bossuet, vescovo di Troyes, vennero eliminate le cerimonie medioevali, inoltre alcuni preti come Jacques Jubè, curato di Asnières, celebrarono le funzioni in modo da rendere il canone comprensibile ai fedeli. Nel 1722 all'Aia fu pubblicato il trattato di Paolo Sarpi, nel quale erano riconosciuti i diritti dei principi contro la scomunica e gli interdetti papali emessi ingiustamente. Inoltre il grande canonista di Lovanio, Zeger-Bernard Van Espen, difese il capitolo di Utrecht, che rivendicava il proprio diritto di scegliersi il vescovo, e contestò al Papa il diritto di sopprimere a suo piacere i vescovadi. Nella sua opera « *Ius universum ecclesiasticum* » non considerava il Papa vescovo universale, ma gli riconosceva solamente una maggiore autorità rispetto ai vescovi. Anche Febronio sosteneva che il Papato avesse solo un primato onorifico, mentre una maggiore autorità doveva riconoscersi alle Sacre Scritture. In ordine alla organizzazione delle chiese locali, egli sostenne l'autorità dei principi più di quella dei vescovi, e giunse anche a giustificare il rifiuto di obbedienza al Papa da parte di un principe cattolico in questioni non strettamente religiose, e spinto da un violento anticurialismo esortò i principi ad allearsi per contrastare le pretese del papato.

Il Papato, pertanto, anche per l'influenza sempre crescente del movimento regalista e giansenista, e per il fermento agitantesi nel mondo protestante, si era indebolito e subiva il dominio dei principi, che miravano ad accrescere la loro autorità. Nel 1740 il re di Portogallo ottenne il diritto di nomina a tutte le sedi vescovili e a tutte le abbazie; nel 1753 vennero stipulati dei concordati con la Spagna, che accrescevano i poteri del re; ed inoltre Benedetto XIV stipulò un concordato col re di Napoli, che prevedeva persino la costituzione di un foro ecclesiastico di appello, composto per metà da preti e per metà da laici. Contro gli attacchi provenienti tanto da religiosi quanto da laici, che colpivano in modo così profondo la

15. A. K. FORTESCUE, *The Mass. A Study of the Roman Liturgie*, London 1937, p. 210. Per tutta la questione si veda in generale, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, vol. IX, parte II, *Liturgies Néo-Gallicanes*, a cura di H. Leclercq, Paris 1930.

Santa Sede, si levò la Compagnia di Gesù, a difesa dei diritti del Papato. Toccò ai gesuiti come Bergier, Zaccaria, Richard Simon, affermare la preminenza della tradizione della Chiesa. « I grossi volumi e le pompose citazioni di riformatori sconsiderati — scrisse il gesuita Berruyer — non potranno mai prevalere contro la forza del precetto. È nell'insegnamento della chiesa romana, e nel suo insegnamento attuale che deve essere trovata la religione di Cristo »¹⁶. Intanto, man mano che progrediva la laicizzazione della politica europea, i gesuiti vedevano diminuire la loro influenza, per gli attacchi sempre più violenti portati dalla polemica degli anticurialisti. La lotta alla Compagnia da parte dei Regni cattolici di Francia, Portogallo, Spagna e Napoli, divenne l'azione necessaria per colpire a fondo il curialismo, per l'affermazione del principio regalista. Per i riformisti il gesuitismo, che per sua intrinseca natura era contrario al riconoscimento dei diritti della sovranità regale, divenne sinonimo di orgoglio, ambizione, regicidio e rappresentò il bersaglio da colpire per raggiungere un radicale mutamento politico.

In Portogallo¹⁷ i gesuiti subirono le persecuzioni di Pombal, ministro del re Giuseppe I. Il trattato per la delimitazione delle frontiere, stipulato nel 1750 tra Spagna e Portogallo, stabiliva che una zona del Paraguay fosse trasferita dalla sovranità spagnola a quella portoghese, danneggiando in tal modo i gesuiti, che avevano in quei territori la loro missione¹⁸. Nel 1758 Pombal espose in una relazione tutte le presunte iniquità compiute dai gesuiti; in essa i membri della Compagnia di Gesù erano rappresen-

16. J. BERRYER, *Histoire du peuple de Dieu*, citato da R. Roiwell. PALMER, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth - Century France*, Princeton 1929, pp. 70-71.

17. V. *Storia del mondo moderno*, Cambridge University Press, vol. VII, a cura di J. O. Lindsay, Milano 1968, p. 159 e sgg.

18. I gesuiti avevano colà create le cosiddette « riduzioni » del Paraguay, cioè dei villaggi in cui furono raccolti gli indigeni convertiti e dove, « isolati da ogni contatto con i colonizzatori e sotto la sorveglianza dei religiosi, producevano le merci i cui profitti servivano a finanziare l'opera missionaria. Quando i gesuiti si opposero al trasferimento forzato di interi villaggi, non solo vennero formulate le ipotesi peggiori sulle ragioni della loro resistenza, ma scoppiò anche una rivolta tra gli indigeni, attribuita ai loro intrighi ». V. *Storia del mondo moderno*, cit., vol. VII, p. 159.

tati come « (...) i padroni di una potente repubblica che sfruttavano gli indigeni come schiavi e miravano alla dominazione del mondo intero »¹⁹. La situazione peggiorò quando il 3 settembre 1758 un attentato alla vita di Giuseppe I diede la possibilità al ministro Pombal di coinvolgere in un processo per tradimento, insieme ad alcuni nobili, anche il predicatore gesuita italiano Malagrida²⁰ ed altri membri della Compagnia di Gesù, che con un decreto del 3 settembre 1759 vennero espulsi dal Portogallo²¹. Per ben dieci anni il Portogallo rifiutò di obbedire al Papa, ricorrendo in tal modo al « sistema consueto », come dichiarò il canonista portoghese Pereira de Figueiredo, « con cui le sovrane maestà dei principi cattolici, senza offendere la religione e il Primato di Pietro, hanno sempre reagito alle ingiurie e alle offese della corte romana »²². Allorché nel 1767 il Papa Clemente XIII cercò di giungere ad una riconciliazione col Portogallo, gli fu risposto che non era possibile senza la soppressione della Compagnia, e su questo punto tutti i Borboni erano ormai d'accordo.

L'azione antigesuitica del governo portoghese incoraggiò tutti gli altri nemici della Compagnia, soprattutto in Francia, dove, dopo l'attentato di Damiens contro Luigi XV, nel 1757 i gesuiti furono costretti a sconfessare la loro dottrina del tirannicidio, e ad accettare gli articoli gallicani. Ma gli eventi volsero al peggio per i gesuiti nel 1761, quando, dopo l'indagine proposta dall'abate Chauvelin dello Statuto dell'Ordine, il governo ritenne illegale l'esistenza della Compagnia in Francia, e il suo statuto fu considerato contrario ai principi del regno. Fu emanato quindi il decreto regio del 1° dicembre 1764, col quale fu ordinata l'espulsione della Compagnia di Gesù anche dalla Francia.

19. V. *Storia del mondo moderno*, cit., vol. VII, p. 160.

20. Nel 1761 Malagrida venne processato dall'Inquisizione portoghese, subordinata completamente al controllo dello Stato, e fu barbaramente giustiziato.

21. v. *Storia del mondo moderno*, cit., vol. VII, p. 161.

22. A. PEREIRA DE FIGUEIREDO, *Tentativa Theologica Episcopal Rights and Ultramontane Usurpations*, a cura di E. H. Landon, con introduzione di J. M. Neale, London 1847, p. 25.

La Bolla « Apostolicum pascendi » del 7 gennaio 1765, in cui il Papa Clemente XIII reputava « ottimo » lo statuto dell'Ordine, non valse ad impedire che, in seguito al tumulto di Madrid del 3 aprile 1766, i gesuiti venissero espulsi anche dalla Spagna²³. Il 31 marzo 1767 il re Carlo III inviò al Pontefice una lettera, con cui lo informava della immediata espulsione dai suoi domini dei gesuiti, che venivano mandati nello Stato della Chiesa²⁴. Il Papa rispose al monarca spagnolo il 16 aprile con un Breve in cui si doleva col religiosissimo e piissimo re di Spagna perché usava il suo potente braccio per proteggere i nemici di Dio e della Chiesa e per strappare dalla radice un istituto tanto utile e necessario alla Chiesa. Di fronte a così grave disastro il Pontefice si dichiarava esausto di forze. Era profondamente addolorato perché senza esaminare bene le cause, senza chiedere ai gesuiti alcune giustificazioni, senza ascoltarli, senza dar loro il tempo di difendersi, il monarca spagnolo aveva creduto opportuno « sterminare » un corpo di ecclesiastici dediti per voto al servizio di Dio e del popolo, privandolo della sua buona reputazione, della Patria e dei beni che possedeva.

Clemente XIII, oltre che ritenere prematuro questo provvedimento, temeva per la salvezza dell'anima del re di Spagna. Testimoniava dinanzi a Dio che il corpo, l'istituto, lo spirito della Compagnia di Gesù era non solo innocente ma anche pio e santo nei suoi fini, nelle sue leggi, nelle sue massime: inoltre riteneva che

23. DANVILA Y COLLADO, *Reinado de Carlos III*, Madrid 1892, vol. III, p. 84.

24. « Santissimo Padre: No ignorava Vuestra Santidad que la principal obligacion de un soberano es vivir velando la conservacion y tranquilidad de su Estado, decoro y paz interior de sus vasallos. Para cumplir yo con ella me he visto en la urgente necesidad de resolver la pronta espulsion de mis reinos y dominios de los jesuitas que se hallaban establecidos en ellos y enviarlos al Estado de la Iglesia bajola inmediata, sabia direccion de Vuestra Santidad, dignissimo Padre y maestro de todos los seles. Caeria en la incosideracion de gravar la Camera Apostolica, obligandola à consumirse para el mantenimiento de los P. P. jesuites que tuvieron la suerte de nacer vasallos mios, si no hubiese dado, conforme lo he hecho, revia disposicion para que se de à cada uno durante su vida la consignacion suficiente. En este supuesto ruego à Vuestra Santidad, que mire esta mi resolucion sencillamente, como una indispensable providencia economica, tomada con previo maduro examen y profundisima meditacion; y que haciendome justicia, echarà sin duda (como se lo suplico) sobre ella y sobre todas las acciones dirigidas del mismo modo al mayor honor y la gloria de Dios, su santa y apostolica bendicion. (Archivo Generale De Simancas; Estado - Legajo 5054). D'ora innanzi: A.G.S.

sebbene i membri della Compagnia, uomini come gli altri, fossero individualmente capaci di sbagliare, di commettere misfatti, tali errori e misfatti di singoli non avevano l'appoggio e la protezione dello spirito dello statuto. Dinanzi al vuoto che lasciava nella fiorente chiesa di Spagna la mancanza di tali operatori, Clemente XIII chiedeva a Carlo III la sospensione dell'esecuzione del decreto, ed invocava le preghiere della regina sua sposa, che dall'alto dei cieli avrebbe dovuto ricordare al re il suo affetto per la Compagnia. Terminava pregando che fossero state discusse, con regolare giudizio, i motivi dell'espulsione, per agire secondo giustizia e verità, e per dissipare le ombre di preoccupazioni e sospetti. Il Pontefice chiedeva inoltre che fossero ascoltati i pareri e gli ammonimenti dei principi di Israele, vescovi e religiosi, in un affare che interessava lo Stato, l'onore della Chiesa e la coscienza di Sua Maestà²⁵. Al dolore ed alla tristezza della S. Sede corrisposero manifestazioni di giubilo ed esultanza negli Stati borbonici, soprattutto a Napoli, ove il ministro Tanucci aveva contribuito non poco a far penetrare nell'animo del re di Spagna la diffidenza e l'avversione nei confronti della Compagnia di Gesù. E' di somma importanza leggere il carteggio del ministro napoletano²⁶ per comprendere il suo compiacimento, allorché ricevette le lettere indirizzategli dal re di Spagna e dai suoi ministri

25. La lettera è riportata in Appendice.

26. Gli archivi Spagnoli (A.G. di Simancas ed Archivio centrale di Alcalá de Henares) conservano in 110 volumi in lingua italiana il carteggio di Tanucci dal 1736 al 1783, anno in cui il ministro morì. Oltre questo carteggio, che comprende la sua corrispondenza personale e familiare, figura in 39 volumi la corrispondenza originale che Carlo III tenne con Tanucci dal 1759 al 1782, ed in 22 fascicoli tutta la corrispondenza ufficiale che nello stesso periodo intercorse con i ministri di Stato di Spagna. Nel carteggio del Tanucci conservato in Italia, 31 volumi in quarto, mancano le lettere dal 1756 al 1769. Di questo carteggio P. Calà Ulloa ha dato alcuni estratti di poche lettere nel volumetto *Di Bernardo Tanucci e dei suoi tempi*, Napoli 1875. Nicola Nicolini ha pubblicato una parte del carteggio del Tanucci col Galiani nel volume *Lettere a Ferdinando Galiani*, Bari 1914, 2 voll., estr. dall'« Archivio storico Napoletano ». Più importanti sono le 570 lettere inedite dal 1750 al 1775 scritte da Tanucci al Viviani in *Raccolta di lettere del console Bernardo Tanucci al senatore Luigi Viviani, ministro di S. M. Cattolica in Toscana*. La suddetta raccolta è conservata nella Biblioteca nazionale di Napoli. Inoltre, per le questioni ecclesiastiche, rilevante importanza hanno le *Lettere autografe del marchese Bernardo Tanucci a monsignor Giovanni Bottari*, dal 2 nov. 1752 al 24 ottobre 1764, che si trovano nella Biblioteca Corsiniana di Roma.

Grimaldi e Roda, che lo informavano della avvenuta espulsione dei gesuiti dalla Spagna²⁷. Il 18 aprile 1767 Tanucci scrisse al Bottari che doveva congratularsi con la Spagna e con Manuel de Roda per aver ottenuto l'espulsione per cui tanto aveva lavorato, « a cuyo tanto he trabajado ». Ciò che aveva vinto quei « mostri » era stata la loro insensata presunzione. Tanucci sperava « que tendria lugar esta fiesta dentro de algunos meses ò quiza de algún año », sapeva che i gesuiti si apprestavano con nuovi intrighi a nuovi attentati, e di questo fatto gli erano dispiaciute soltanto la incertezza del re di Spagna, e l'infamia che doveva ricadere su Firenze, poiché era fiorentino il generale dei gesuiti e il cardinale segretario di Stato. Costoro, con la loro condotta biasimevole, avevano irritato i grandi sovrani e le nazioni più importanti del mondo cattolico, e senza alcun dubbio avevano inimicato a Roma tre quarti del mondo cattolico²⁸. Al principe della Cattolica, ambasciatore del re delle due Sicilie a Madrid, faceva sapere che nella notte del 31 marzo, la Spagna aveva incominciato l'opera di redenzione da quei « malvagi », che erano i membri della Compagnia di Gesù. Dopo che Portogallo, Francia e Spagna li avevano sconfessati ed espulsi dai loro domini, poteva dirsi che la voce del popolo era la voce di Dio²⁹. Nella missiva

27. Grimaldi gli scriveva per ordine del re informandolo che il giorno seguente i gesuiti sarebbero stati espulsi dalla Spagna ed inviati nello Stato della Chiesa, compresi quelli delle Americhe e delle Filippine; dopo aver dato somma importanza a questo atto del re, aggiungeva: « V. E. che conosce l'autorità del sovrano per espellere imparzialmente dai suoi Regni coloro che non ne son degni, comprenderà sinceramente perché S. M. si sia decisa a liberarsi da questi nemici interni, tarli della sovranità ». Lettera di Grimaldi a Tanucci, 31 marzo 1767: A.G.S. Estado - Legajo 6100. Il testo spagnolo in DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*, vol. III, p. 48.

Il re Carlo III, da parte sua, il 31 marzo chiariva al ministro Tanucci il motivo per cui aveva ordinato a Grimaldi di inviare la missiva, con cui si annunciava l'espulsione dell'Ordine dei gesuiti dalla Spagna. Inoltre desiderava che il suo amatissimo figlio avesse ben compreso la risoluzione a cui era giunto dopo un maturo esame, per la sicurezza sua e di tutti i suoi domini. Carlo non dubitava che a Tanucci l'espulsione fosse apparsa « bene e necessaria » Lettera di Carlo III a Tanucci, 31 marzo 1767: A.G.S. Estado - Legajo 6057. v. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*, *ibidem*.

28. Lettera del Tanucci al Bottari. Napoli 18 aprile 1767. A.G.S. Estado, Legajo 5999. v. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*, vol. III, p. 49.

29. Lettera del Tanucci al Principe della Cattolica. Portici 21 aprile 1767. A.G.S. Estado, Legajo 5999. v. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*, *ibidem*.

inviata a Roda, segretario di Grazia e Giustizia, il ministro ribadiva la sua convinzione che la sommossa avvenuta a Madrid nel marzo 1766 era da attribuirsi senz'altro ai gesuiti. Tanucci riteneva che nella sedizione di Madrid vi era stato qualcuno che « portava la battuta », ma ciò nonostante non era apparso un fomentatore né civile, né militare, né capopolo, né assemblea di alcun genere. Pertanto la sommossa era frutto di complotti tramati durante le confessioni, di visite alle dame e alle donne influenti del Paese, e non poteva attribuirsi ai francescani, ai domenicani o ai carmelitani, ma unicamente ai gesuiti, gente fortemente unita, ambiziosa, intrigante ed inquisitoriale, che influenzava per mezzo di sortilegi ogni tipo di persona, che era nemica dichiarata del governo, per servire gli interessi della Corte di Roma³⁰.

Il giovedì Santo del 1767, verso mezzanotte, Tanucci lesse al re Ferdinando IV la missiva annunziante la espulsione dei gesuiti dalla Spagna, facendo di periodo in periodo quei commenti che si potevano fare solamente ad un sovrano di sedici anni³¹. Omise le parti della missiva che si riferivano alla protezione del Papa e dovendo spiegare quella espressione « tarli della sovranità », non trascurò di osservare che i gesuiti, impegnati nel conquistare autorità, potenza e ricchezza, con l'abuso della religione avevano insegnato e praticato dottrine contrarie alla morale cristiana. Aggiunse che i gesuiti avevano adottato tutti i mezzi per il perseguimento dei loro obiettivi, denigrando i magistrati e i ministri che si opponevano ai loro « crimini »³². Inoltre, per istigare i popoli contro i governi, si erano impadroniti delle scuole, dei confessionali, delle confraternite, ed avevano irretito ogni persona, insegnando che era lecito attentare alla vita dei sovrani. Il ministro inoltre non trascurò di porre all'attenzione del giovane re il sospetto fondato che i gesuiti avevano fomentato lo sommossa di Madrid e che il suo augusto padre aveva

30. Lettera del Tanucci a Roda, Portici 28 aprile 1767, A.G.S. Estado, Legajo 5999. v. DANVILLA Y COLLADO, *op. cit.*, vol. III, p. 50.

31. Lettera del Tanucci al Grimaldi, Portici 21 aprile 1767, A.G.S. Estado, Legajo 5999. v. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*, ibidem.

32. Lettera del Tanucci al Grimaldi, ultima citata.

saputo evitare le ostilità contro Roma, com'era avvenuto in Portogallo e in Francia, in quanto aveva presentato l'espulsione dei gesuiti dal suo regno come un provvedimento ispirato a motivi di carattere strettamente economico. Tutto si riduceva, secondo Tanucci, a scacciare un domestico che molestava la casa, e non piaceva al sovrano, che, essendo stato padrone di assumerlo lo era ugualmente per cacciarlo fuori³³.

I dettagli del colloquio col giovane re delle due Sicilie vennero riferiti ed ampliati dal Tanucci nella lettera inviata al re Carlo, in cui esprimeva i suoi ringraziamenti per quella espressione « non dubito che ti sembri bene e necessario », ed aggiungeva che i gesuiti, dopo l'espulsione dalla Spagna, ordinata da S.M., erano caduti in discredito presso il popolo napoletano, essendo tutti persuasi della serietà, della tolleranza, della equanimità e della giustizia del re cattolico³⁴.

Orbene se da questa corrispondenza del ministro Tanucci col re di Spagna ed i suoi ministri appare il sommo piacere del Tanucci alla notizia dell'espulsione dei gesuiti dalla Spagna, e la sua approvazione, è bene ora indagare i motivi del suo acceso antigesuitismo. « La dottrina del Tanucci era che il trono esser dovesse fondamento alla politica non che l'altare stesse al di sopra del trono »³⁵. Pertanto lottò contro i privilegi della nobiltà, gli abusi del feudalesimo e soprattutto il potere ecclesiastico e la curia di Roma. Le sue lettere, in particolare quelle inviate al Bottari e al Galiani, contengono su questo soggetto a profusione critiche storiche e dottrinali, esortazioni, satire, invettive. Roma era da lui considerata « quella città dell'ateismo che si è talora creduto non poter esistere »³⁶. « La ragione abusata, la religione abusata, la pratica abusata sono li peccati del genere umano, dei quali Roma nell'Occidente è la sentina, e Costantinopoli e Pe-

33. Lettera del Tanucci a Grimaldi ultima citata.

34. Lettera del Tanucci a Carlo III, Portici 21 aprile 1767: A.G.S., Legajo 5999. v. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*, vol. III, p. 52.

35. P. CALÀ ULLOA, *Di Bernardo Tanucci e dei suoi tempi*, Napoli 1875, p. 117.

36. Lettera del Tanucci al Galiani, 15 settembre 1764, in F. NICOLINI, *Lettere a Ferdinando Galiani*, Bari 1914, vol. I, p. 181.

chino nell'Oriente. I nostri padri toscani, Dante, Petrarca, Boccaccio, Berni, questo han predicato, questo San Bernardo, questo tutti li savi del genere umano che hanno scritto dopo Ammiano, il quale, fin dal tempo di Costanza parlò di Roma in questo tenore »³⁷. « Quando mai — scriveva al Galiani — hanno avuto li sacerdoti amore della patria, del sovrano, della religione? »³⁸. « Quale è il sovrano cattolico che stia bene con Roma? Dante disse bene che ogni suo nemico era cristiano, parlando di Papa Bonifacio VIII »³⁹.

Convinto sostenitore del movimento anticurialista, il ministro Tanucci inevitabilmente fu portato alla lotta contro i gesuiti, che costituivano un Ordine intransigentemente volto alla difesa degli interessi sia religiosi che politici della S. Sede. Nel 1755 rivolse le prime critiche alla Compagnia di Gesù, cui attribuiva un inconsueto rigore nella dottrina. « Non mi meraviglia — scriveva a Monsignor Costanzo — il gesuita che getta l'anima dalla finestra. Il figlio di S. Ignazio è l'essere vivente più contrario alla natura. In lui tutto si riduce a prevaricazioni, violenze e artifici; ognuno di essi è membro di un corpo che non è altra cosa se non una chimera o un capriccio. Quantunque i gesuiti pretendano di annullare in soli dieci anni tutti i caratteri di chi entra nella loro associazione, dovrebbe più spesso rimanere tra i loro neofiti qualche essere umano in cui si rifletta l'uomo, la libertà, la natura, e scappi da essi per qualunque strada, anche se sia solamente quella dell'amore alla vita, che secondo natura è molto misera, ma peggiore della morte se è contraria alla stessa natura »⁴⁰. Giudizio altrettanto negativo sulla Compagnia di Gesù espresse nella lettera indirizzata al principe di Jachi: « I

37. Lettera del Tanucci a Monsignor Bottari, 7 marzo 1761, in B. CROCE, *Uomini e cose della vecchia Italia*, Bari 1943, p. 47.

38. Lettera del Tanucci al Galiani, 18 dicembre 1764, in F. NICOLINI, *op. cit.*, vol. I, p. 3.

39. Lettera del Tanucci al Viviani, 15 dicembre 1771, in « Raccolta di lettere del console Bernardo Tanucci ... al senatore Luigi Viviani, ministro di S. M. Cattolica in Toscana ».

40. Lettera del Tanucci a Monsignor Costanzo, Napoli 18 ottobre 1775, A.G.S., Estado, Legajo 5935. In questa lettera e nelle altre pubblicate più avanti ho modernizzato l'uso delle maiuscole, la punteggiatura. (Il testo spagnolo in DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*, vol. I, p. 303).

gesuiti — scriveva Tanucci — non servono le monarchie, ma fanno servire questi stessi principi alle loro passioni, che non sono per il bene degli Stati ma per il bene della Compagnia, di cui la maggior parte è fuori dello Stato. Sono violenti e non hanno limite in ciò che da essi esige lo spirito della Compagnia. Grandi tragedie hanno arrecato nei luoghi ove sono penetrati (...). Una volta entrati in una Corte vogliono essere gli unici a comandare, e per conseguirlo si servono di persone incapaci, viziose, le quali hanno sempre bisogno di quella protezione che le ha elevate. Non importando nulla ai buoni Padri che il Governo vada di male in peggio, purché sia salvo il bene e l'utilità della Compagnia ⁴¹.

Gli avvenimenti del Paraguay ⁴² e gli attentati alla vita dei re borbonici ⁴³, contribuivano notevolmente ad accrescere nel Tanucci l'avversione nei riguardi dei gesuiti. Tuttavia solamente dopo l'espulsione di costoro dalla Spagna ritenne giunto il momento di abbandonare la lotta sino allora condotta su un piano meramente dottrinale, per organizzare la loro espulsione anche dal Regno delle Due Sicilie ⁴⁴. Tuttavia egli sapeva che non sarebbe stata impresa facile

41. Lettera del Tanucci a Iachi, Madrid 17 gennaio 1757, riportata in spagnolo da DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*, vol. I, p. 306.

42. Tanucci di quanto era successo nel Paraguay ritenne responsabili i gesuiti, che avevano agito in modo contrario agli interessi non solo del re di Spagna ma della stessa nazione. Scriveva al Principe Orsini a Roma: « Non so che buon effetto potranno produrre le istruzioni della Corte Pontificia al Nunzio del Papa in favore dei gesuiti. In Spagna sono perseguitati per il fatto del Paraguay perché, nel contratto che si fece col sacramento si venne a conoscenza delle usurpazioni che avevano fatto alla Corona cattolica, e con quali arti e per quanto tempo l'avevano ingannata ». Lettera del Tanucci a Orsini, Roma 24 aprile 1779. La lettera è riportata in spagnolo da DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*, vol. I, p. 311.

43. L'attentato al re del Portogallo gli faceva esclamare, nella lettera inviata a Majo: « Dal Portogallo tragedie, incarcerazioni di vari grandi, e tutti i conventi dei gesuiti sono vigilati dai soldati, perché presunti istigatori dell'atroce regicidio. I dati che su questo punto erano stati comunicati da quella Corte erano terribili ed indicavano che avevano per obiettivo una più vasta vendetta ». Lettera del Tanucci a Majo, Vienna 16 gennaio 1759: A.G.S. Estado, Legajo 5951.

44. Invero non erano mancati provvedimenti contrari agli interessi della Compagnia di Gesù: Carlo III di Borbone negò l'autorizzazione di acquistare a diverse Case e Collegi, e con un decreto dell'11 agosto 1742 vietò l'erezione di un nuovo collegio della Compagnia in Napoli, secondo la disposizione testamentaria del barone Mirto. Con un altro decreto del 30 dicembre dello stesso anno si

procedere alla espulsione dei gesuiti, poiché prevedeva le opposizioni che si sarebbero levate in seno allo stesso Consiglio di Stato, che già aveva mostrato di secondare poco la sua azione anticurialista. Scriveva infatti all'amico Galiani: « Sono e sono potenti tuttavia qui i gesuiti; sanno che senza questo Consiglio di Stato non saranno toccati, son sicuri della maggior parte dei voti e di sapere minutamente e per tempo tutto quello che si proponesse e si trattasse in questo Consiglio: Intus est hostis »⁴⁵. Lo stesso viceré Fogliani proteggeva apertamente i gesuiti anche dopo la loro espulsione dalla Spagna, non avendo voluto rendere pubblica la lista dei loro debiti⁴⁶.

Per superare le difficoltà che presentava la espulsione dei gesuiti dal Regno delle Due Sicilie, Tanucci trovò valido aiuto nel re Carlo, che pienamente soddisfatto dell'espulsione della Compagnia dalla Spagna, e convinto altresì del pericolo⁴⁷ che essi, ormai in sospetto, rappresentavano ovunque, riteneva non solo prudente ma doveroso prevenirli. Pertanto gli prometteva di fornirgli informazioni per mezzo dei ministri Grimaldi e Roda su tutto ciò che era stato scoperto, riguardo l'attività dei gesuiti in Ispagna, e sul procedimento della espulsione⁴⁸. Se altrove, come già si è visto innanzi,

vietò l'erezione di un secondo collegio nella città di Sora, come era stato stabilito dal Signor Fabio Tuzi. Con un terzo decreto del 6 agosto 1757 si vietò di fondare un'altra casa di Gesù nella medesima città di Sora, secondo la volontà di don Giambattista Renzi. Con un quarto decreto del 31 agosto dello stesso anno fu impedita l'erezione di un Collegio e di un Conservatorio di donne in Cava dei Tirreni. v. M. VOLPE, *I gesuiti nel Napoletano*, Napoli 1914, p. 16; F. SCADUTO, *Stato e chiesa nelle due Sicilie*, Palermo 1887, p. 729, nota 5.

45. Lettera del Tanucci al Galiani, 23 maggio 1767, in F. NICOLINI, *op. cit.*

46. Lettera del Tanucci al Galiani, 20 giugno 1767, F. NICOLINI, *op. cit.*

47. « (...) ben sappiamo che son capaci di tutto e nessuno lo sa meglio di me che lo ho sperimentato; e su quanto mi dici su questo argomento, mi rimetto a ciò che ti ho scritto e solo ti dirò che ogni giorno sono più contento e soddisfatto di quanto è avvenuto, poiché sempre più vedo la indispensabile necessità che si era di farlo ». Lettera di Carlo III a Tanucci, Aranjuez, 16 giugno 1767: A.G.S., Estado - Legajo 6057 (testo spagnolo in DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*, vol. III, p. 67).

48. « Veo lo que me dices de que habias dicho en secreto al Rey, mi muy amado hijo, algunas palabras de lo que yo te escribí en fecha 12 del pasado tocante à jesuitas y particularmente las que me citas, las que has comprendido en el mismo sentido en que yo entendia escribirte, y te apruebo muy mucho el habèrselo dicho, y veo todo lo que me dices sobre un asunto tan delicado y de tanta gravedad; y te dirè, que todo es así y mas que cierto, y que bien veo que no pueden quedar

i motivi dell'espulsione dei gesuiti dagli altri stati borbonici furono fatti consistere in alcuni avvenimenti in cui si ritennero implicati i gesuiti medesimi, accusati di lottare contro il potere laico e regio, nel Regno di Napoli al Ministro Tanucci si pose il problema di motivare la progettata espulsione, ormai irrinunciabile e indispensabile, con argomenti di carattere strettamente giuridico, da porre a fondamento del decreto di abolizione. Ma quale giustificazione legittima si poteva dare ad una inchiesta governativa sulla Compagnia a Napoli? Carlo III consigliava a Tanucci la costituzione di una Giunta segreta, sull'esempio della Spagna⁴⁹, ma il ministro nella lettera inviata a Roda, dopo aver elencato i motivi che rendevano indispensabile l'espulsione della Compagnia dal Regno di Napoli⁵⁰,

ahí así las cosas, pues por muchas razones y fundamentos nada bueno se debe esperar y todo malo se debe temer, y así no solo es prudente pero debido el preverlo para evitar lo que te dije, ya que el Rey quiere saber mi parecer, lo que digo por cuanto le amo y me importa; y como seria mucho y muy largo todo lo que yo deberia decir sobre esto, y muchisimos los documentos que me seria preciso tener à la vista y acompañar para la conducta y gobierno de ahí de lo que ha pasado aquí y de lo que se ha descubierto y va descubriendo todos los días en los papeles que se ha cogido en sus colegios, he mandado à Roda que te escriba, el cual escribira sobre todo cuanto crea conveniente y necesario, y así puedes sobre este asunto tan importante cartearte con el y con Grimaldi, que son los que están enterados de todo lo de aquí, y por cuyas manos, pasa todo lo concerniente à esto y de los que estoy seguro». Lettera di Carlo III a Tanucci, Aranjuez 23 giugno 1767: A.G.S. Estado - Legajo 6.057, v. DANVILA Y COLLADO, vol. III, pp. 70-71.

49. «(...) y agradécele por m quanto me dices de su parte y te agradezco lo que tú también me dices, y te vuelvo à asegurar, que podéis estar quietos de conciencia, pues ciertamente no os habéis excedido, y antes bien, con los papeles que voy viendo todos los días de los que se les han cogido en sus colegios originales, veo lo cortisimos que os habéis quedado, y creo muy conveniente que para resolver háí lo que convenga hacer, se fome una junta de las personas que se crean à propósito y seguras para el secreto, como yo lo hice aquí en las que también hubò obispos, que fueron tan fuertes ensus dictámenes, como los màs fuertes seglares, que no he querido omitir de decirtelo». Lettera di Carlo III a Tanucci, Madrid 30 giugno 1767: A.G.S., Estado - Legajo 6.057, v. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*, vol. III, p. 75.

50. Tanucci profondamente persuaso che i gesuiti dovessero essere espulsi dal Regno delle Due Sicilie, allegò questi argomenti a fondamento della sua azione: 1) che operavano uniformemente, e mossi da un solo spirito, e si poteva ritenere che erano pronti ad agire similmente a quanto avevano fatto quelli di Spagna; 2) che essendo essi nemici della Casa di Borbone si dovevano reputare tali anche quelli (i gesuiti: n.d.r.) delle due Sicilie; 3) che la vendetta costituiva il loro sistema; 4) che non avevano alcun diritto di continuare a risiedere in quel regno, perché erano entrati clandestinamente, senza presentare al governo la loro costitu-

obbiettava che volendo adottare il procedimento attuato in Ispagna si sarebbe corso in grave pericolo di lasciar passare l'occasione propria per la espulsione. I processi non potevano essere istruiti per mancanza di materia e di forma: mancavano infatti i delitti compiuti dai gesuiti contro il sovrano, né vi era stato alcun delitto di lesa Maestà, che avesse dato luogo ad inchieste; inoltre difettava la forma poiché mancava un ministero subalterno disposto a serbare il segreto e che avesse saputo con perseveranza raccogliere le prove sufficienti per l'istruzione di un processo, onde gli sembrava più opportuno creare una Giunta, e indicava le persone che gli sembravano adatte ad esserne membri⁵¹.

Carlo III approvò il piano del Tanucci, perché dava la possibilità di colpire i gesuiti, senza aspettare un pretesto, e suggerì di aggiungere alla lista delle persone, che dovevano formare detta Giunta, Monsignor Latilla, confessore di Ferdinando; inoltre riteneva opportuno non giustificare l'abolizione della Compagnia da Napoli, ma accennare i motivi giusti ed urgenti, tenuti segreti, come si era fatto in Ispagna, per evitare le infinite contestazioni che si erano avute in Francia⁵².

zione e sistema, camuffandosi sotto la povertà, l'umiltà e la carità; 5) che essendo rei, come doveva ritenersi dai decreti del Parlamento di Parigi, di una morale teorica e pratica molto rilassata, di opinioni contrarie al dogma cattolico, di sistema contrario al diritto naturale, che toglieva ai sudditi il diritto della difesa e consacrava la servitù della ragione: al diritto divino per quanto concerne la correzione fraterna, il segreto della confessione e la elezione dei superiori; e al diritto civile, in quanto erano in corrispondenza con tutti gli stranieri, comunicando ad essi le cose dello Stato, ricevendo ordini segreti ed eseguendoli sia a danno del popolo che dei magistrati e dello stesso sovrano. Simili colpevoli non dovevano essere tollerati nello Stato (...), Lettera di Tanucci a Roda, Napoli 14 luglio 1767: A.G.S. Estado - Legajo 6001. (Testo spagnolo in DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*, vol. III, p. 76).

51. Tanucci a Roda, lett. ult. cit.

52. Me ha mandado el Rey advertir à V. E., que aunque sean muy fundados los movitos que V. E. expone, y se pudiessen averiguaren particular otros muchos, no le parece à S. M. que en caso de resolverse la expulsión, se dixesen las causas, sino generalmente, que por justos, y urgentes motivos se ha conocido que no convienen al Estado, en la forma que S. M. dispuso se diese à entender en la pragmática de Espña, para evitar disputas y cotestaciones, como ha sucedido en la Francia contra cuyos arrestos y aserciones se ha escrito tanto», Lettera di Don Manuel de Roda a Tanucci, 4 agosto 1767: Estado - Legajo 6001. v. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*, vol. III, p. 79.

Il 16 settembre 1767 il dispaccio reale venne spedito a Jachi, principe di Campofiorito, segretario della guerra e della marina, a Carlo de Marco, segretario degli affari ecclesiastici, ad Angelo Cavalcanti, presidente della Camera della Sommaria, a Francesco Vargas Maciucca, delegato della Reale Giurisdizione, a Gennaro Pallante, Consigliere di Vicaria, a Ferdinando de Leon, commissario della Campania, a Diego Ferri, Stefano Patrizi, Angelo Granito, Diodato Targiani, Gennaro di Ferdinando. Nel dispaccio si comunicava: « Avendo il Re Nostro Signore sul principio dell'amministrazione dei suoi Regni, da lui felicemente intrapresa voluto esaminare la economia interiore dello Stato per promuovere tutto ciò che possa influire alla maggiore felicità dei suoi amatissimi popoli, la quale forma l'oggetto principale delle sue provvide cure, ha la M.S. ascoltato con rammarico introdotte negli ultimi tempi dalla studiosa ed occulta callidità varie inosservanze delli Saggi stabilimenti dello augustissimo Suo Genitore, alcuni abusi, i quali non curati potrebbero col tempo divenir sensibili e crescer tanto, che i popoli e lo Stato avessero a risentirne danno grandissimo. Riguardano questi finora la mancanza del circuito del danaro, alcune nuove forme di contrattazione di Ordini Ecclesiastici regolari, condotta delle amministrazioni di Banchi, decadenza di alcune popolazioni ed Università, perdita delle annone, rilasciamento della marina, ed altri simili trasgressioni. E mosso il clementissimo Real animo di S.M. da questo aspetto disgustoso per darvi il più pronto ed efficace riparo colla Sua Paterna cura ed economica provvidenza, ha scelto alcuni soggetti dal Suo Consiglio di Stato e dal suo ministero Togato, con cui ha formata una Giunta per informarsi, esaminare e proporre alla M.S. Dovrà questa Giunta tenersi nella Segreteria di Stato nelle giornate che saranno significate a ciascuno dei soggetti che la compongono, dal Segretario di Stato pel quale si dirigeranno a S.M. le relazioni. Ed essendo V.S. stata scelta dal Re per essere di questa Giunta, le partecipo tutto ciò di Real Ordine per lo adempimento della parte che le tocca »⁵³.

53. Dispaccio per la fondazione della Giunta degli Abusi, Procida 16 settembre 1767. Archivio di Stato di Napoli, Casa Reale Antica, f. 1477. D'ora in avanti A.S.N.

Ma il bersaglio di questo Consiglio straordinario doveva essere la Compagnia di Gesù, pertanto con altro dispaccio regio del 3 ottobre 1767, il re comunicava che la Giunta avesse proposto quel che stimava conveniente per assicurare lo Stato, e prevenire i disordini che poteva cagionare l'Ordine dei gesuiti: « Avendo la condotta tenuta dai gesuiti in Portogallo, in Francia e in Spagna data occasione all'esame del loro Istituto, molto si è pubblicato sulle massime e sul sistema di questa Società che non sembra compatibile col bene, col riposo, colla sicurezza delle Nazioni e della Sovranità. Questo oggetto così importante alla quiete e tranquillità dei popoli, che forma la principale cura del Re Nostro Signore, non ha potuto non richiamar tutta la Sovrana attenzione della M.S., mossa ancora e risvegliata dagli esempi dei Suoi amatissimi zii e del Suo Diletteissimo Padre, la pietà, saviezza dei quali fanno nel Suo Real animo la più sensibile impressione. Trovandosi dunque la S.M. di aver formata codesta Giunta, per essere informata e consultata sugli abusi che si sono sensibilmente introdotti nei Suoi Regni, e sugli espedienti per darvi ripari opportuni, ha risoluto e vuole che la Giunta suddetta esamini seriamente e proponga quel che stimi conveniente per rassicurare lo Stato e prevenire i disordini che possa cagionare questo Corpo »⁵⁴.

La Giunta degli abusi provvide a compilare una «consulta», in cui la Compagnia di Gesù veniva considerata pericolosa alla vita dello Stato, e si esponevano i motivi per cui si riteneva necessaria la sua espulsione anche dal Regno delle Due Sicilie⁵⁵.

A giustificazione della espulsione dal Regno delle Due Sicilie la Giunta riprendeva le accuse generali già mosse dalla polemica anticurialiste, e formulava anche l'accusa particolare ai gesuiti del regno di nutrire inimicizia nei confronti del re Ferdinando, e la consigliata espulsione veniva giustificata, da un punto di vista stret-

54. Dispaccio regio, Portici 3 ottobre 1767, A.S.N., Casa Reale Antica. Affari gesuitici, fascio 1477.

55. Consulta a S. M. della Giunta degli Abusi, Napoli 25 ottobre 1767, A.S.N., Casa Reale Antica, Affari gesuitici, fascio 1477. V. in Appendice documento in extenso.

tamente giuridico, dalla mancanza di *exequatur* regio alla Bolla di fondazione della Compagnia.

Con decreto del 31 ottobre il re Ferdinando, accogliendo il parere della Giunta ed « esortato dal sentimento di persone ecclesiastiche riguardevoli », e « mosso da altre giuste, gravi, urgentissime cause », ordinava la espulsione affidando la direzione dell'incarico al principe di Campofiorito, cui furono concessi ampi poteri, ed a cui dovevano ubbidire i magistrati ed i capi, sia politici che militari, del Regno e delle Provincie.

Decreto del Re al Principe di Jachi

Uniformatomi al parere concordamente proposto da tutta codesta Giunta con Consulta del 25 del corrente mese, ed esortato ancora dal sentimento di Persone Ecclesiastiche riguardevoli pel loro carattere e riputate comunamente dal pubblico per la loro pietà e dottrina, e mosso da altre giuste, gravi, urgentissime cause le quali han determinato il mio Real animo a provvedere alla pubblica tranquillità e sicurezza e al bene e al vantaggio dei miei amatissimi Popoli, usando di quella suprema assoluta potestà economica, che lo Onnipotente Dio ha posta tra le mani dei Sovrani per governare i sudditi dalla Sua Provvidenza commessi alla loro Paterna cura, son venuto in risolvere, come ho risoluto; voglio e comando *che siano espulsi e per sempre esclusi da tutti i miei Domini delle Sicilie e da qualunque altro luogo alla mia Sovranità* appartenente tutti i Sacerdoti, Diaconi e Suddiaconi della Compagnia di Gesù, e tutti anche i Fratelli Laici della stessa Comunità i quali vogliono ritenere lo abito e seguirne lo Istituto e ho risoluto parimenti e voglio e comando che si occupino tutte le temporalità della Compagnia suddetta nei miei Domini per farsene da me lo uso che io stimerò giusto e conveniente. Ed essendosi ben nota la prudenza, efficacia ed attenzione nel mio Real Servizio di Voi. D. Stefano Reggio Principe di Campofiorito, Capitan generale dei miei eserciti, Colonnello delle Reali Guardie italiane, Castellano proprietario del mio Real Castellonuovo, e mio Consigliere di Stato; Ed avendo chiare riprove della fedeltà e devozione, così Vostra come della Vostra Famiglia verso di Noi e della Nostra Corona, dò a Voi per la esatta esecuzione di questa mia Reale determinazione la piena e privativa facoltà e tutto il più ampio e straordinario potere; e perché diate gli ordini necessari e a tenore delle

Istruzioni formate dalla stessa Giunta da me approvate e nel mio Real nome Comunicatevi dal mio Segretario e Consigliere di Stato, e come Voi stimerete più opportuno, pel più accertato, pronto e quieto adempimento. Voglio a tale effetto e comando che non solamente i supremi Tribunali ed altri magistrati e Capi, così Politici come militari della Capitale eseguiscano puntualmente i Vostri Ordini riguardante detta espulsione, ma che si eseguiscano ancora gli Ordini che Voi dirigerete a qualunque parte del mio Esercito e delle mie forze terrestri e marittime, e a Presidi e udienze delle Provincie di questo Regno, e a Governatori, e altre qualsivogliano persone, che abbiano giurisdizione ordinaria o straordinaria, o parte del Governo dei luoghi del Regno, non escluso il Tribunale della Dogana di Foggia e qualunque altra privilegiata giurisdizione, che si abbia qui per nominata ed espressa, e che lo stesso si intenda per gli Ordini che Voi dirigerete al Vicerè di Sicilia e agli altri qualsivogliano Magistrati e Governatori de luoghi di quel Regno. Ognuno dovrà obbedirvi senza ritardo, e senza replica, sotto pena di cadere nella mia Reale indignazione chiunque non obbedirà e non eseguirà prontamente. Incarico ancora e comando ai Padri Provinciali, Rettori ed altri Superiori della Compagnia di Gesù, di uniformarsi per la loro parte puntualmente a tutto ciò che loro si prevenga; assicurandoli e ordinando che nella esecuzione saranno trattati colla maggiore decenza, attenzione, umanità, e assistenza secondo le mie Reali intenzioni. Confido nel vostro zelo e spero che tutto sarà esattamente eseguito, e che darete per lo adempimento le disposizioni corrispondenti accompagnandole colle copie di questo mio Real decreto, firmato di mia mano, sigillato col mio sigillo segreto, e referendato dal mio Segretario e Consigliere di Stato alle quali copie firmate da Voi voglio che si dia la medesima fede e credito che allo originale.

Portici 31 ottobre 1767.

Ferdinando, Bernardo Tanucci.

Al principe di Campofiorito.

(Casa Reale Antica. Affari gesuitici, fascio 1477).

Il successivo decreto di espulsione dei gesuiti, emanato il 3 novembre 1767, venne pubblicato il giorno 22 dello stesso mese ed anno, ad esecuzione già iniziata; in esso non venivano menzionati i motivi del provvedimento per non creare pubbliche discussioni, seguendo l'esempio ed il consiglio di re Carlo.

ENRICA ROBERTAZZI DELLE DONNE

LA SOCIETA' DELLA GIOVENTU' CATTOLICA ITALIANA TRA L'IMPRESA LIBICA E LA PRIMA GUERRA MONDIALE ATTRAVERSO LE CARTE DEL CONSIGLIO SUPERIORE

I documenti del Consiglio Superiore della Società della Gioventù Cattolica Italiana che vanno dall'impresa libica all'entrata in guerra dell'Italia nel primo conflitto mondiale rappresentano un utile aiuto per lo storico che voglia studiare in una prospettiva anche politica l'atteggiamento dei gruppi di cattolici militanti che operarono in quel periodo in dissenso o meno con la linea ufficiale della Santa Sede. Da una parte troviamo coloro — sono numerosi ma senza guida — che assumono una posizione di attesa durante la guerra di Libia, che contrastano decisamente l'influenza del nazionalismo, che sono prima neutralisti accesi e poi disorientati nei confronti della guerra mondiale. Dall'altra parte vi sono Martire, Aquilanti, Pietromarchi, Cingolani, che sono toccati dall'entusiasmo per l'impresa libica, influenzati in varia misura dal nazionalismo, più sicuri nell'accettare la guerra fin dalle prime ore dallo scoppio del conflitto mondiale.

Tra i gruppi, in funzione non soltanto di mediatore ma anche di moderatore delle voci più accese e soprattutto interprete del Vaticano, vi è il Pericoli¹.

1. Di Paolo Pericoli (1859-1943) non esiste ancora uno studio che analizzi compiutamente la parte avuta nell'evolversi del movimento cattolico organizzato tra il 1900 e il 1920. Valutazioni della sua opera, su piani diversi, comparirono al momento della morte in un articolo a firma MEMOR, *La morte di Paolo Pericoli*, ed in un altro, che riportava i discorsi commemorativi di Gedda, Cingolani e del Card. Tedeschini, dal titolo *La solenne commemorazione di Paolo Pericoli*, apparsi sull'Osservatore Romano rispettivamente il 21 gennaio e il 23 febbraio 1943. Queste righe, tratte dal primo di essi, credo ci diano il più esatto quadro fino ad oggi possibile della sua personalità: « Per il suo temperamento e per la posizione che aveva assunto nella immediata dipendenza dai Pontifici, egli non parteggiò mai nelle estreme ali del movimento dei cattolici, non si qualificò mai né destro né sinistro, ma serbò coerenza costante a quello atteggiamento di leale e volenterosa comprensione che lo rendeva accetto e caro non solo ai suoi giovani e ai compagni e agli anziani ma anche ai più lontani dalla Chiesa e dal laicato cattolico. Nella fiducia data generosamente alla gioventù si fondevano i suoi sentimenti più profondi: il sentimento della tradizione accoppiato con quello della modernità, la devozione alla Chiesa e l'amore alla Patria, la simpatia per il nostro tempo, che è, poi, il tempo che Dio ci ha dato per lavorare ».

Egli trova collaborazione, con l'aiuto degli assistenti, presso le presidenze dei Consigli Regionali, delle Direzioni Diocesane particolarmente dell'Italia settentrionale. Non può evitare però che nel Centro e nel Sud frequenti si levino voci discordanti da quella del Consiglio Superiore: dove le radici della SGCI (Società della Gioventù Cattolica Italiana) sono più giovani e soprattutto dove il Circolo si muove su di un terreno segnato solo alla superficie da quei temi di impegno di vita di fede o di organizzazione sociale che sono così frequenti al Nord, spesso registriamo più marcata l'influenza del nazionalismo, più appassionato e meno coerente il discorso sulla guerra e sull'intervento. In tale situazione, è facile cogliere negli stessi dirigenti della SGCI una profonda amarezza per le condizioni della gioventù la quale, sotto l'influenza di una scuola areligiosa e del linguaggio anticlericale, andava perdendo ogni attenzione per i veri problemi della vita, accettando sempre più l'ideale di vita borghese che i giornali diffondevano in ogni angolo². Nessuna meraviglia che il nazionalismo post-libico, che pareva caratterizzato da una tensione ideale adatta a riempire il vuoto causato dall'anticlericalismo, abbia trovato a un certo punto, tra gli stessi giovani, un largo seguito.

La guerra di Libia commuove molti ambienti cattolici, soprattutto giovanili, per le sorti della patria. Ma non si tratta della patria nata dalle lotte risorgimentali, quanto del mito di vago sapore neoguelfo, di un'Italia cristiana che già altre volte nei secoli passati si era stretta attorno al Papa nelle crociate contro i turchi e che ora si identifica in quell'esercito di figli del popolo che combatte benedetto ed assistito dai cappellani militari, che era partito per l'Africa dopo essersi riunito nei templi a pregare e ad ascoltare le vibranti parole di sacerdoti, vescovi, cardinali. In questo esercito i giovani riconoscono un segno di quella patria che anche nei circoli essi hanno imparato ad amare, per il cui bene e per la cui grandezza essi si sono

2. *I giovani d'oggi*, in « Bollettino della Società della Gioventù Cattolica », agosto 1910, pp. 2-5. L'articolo, che non è firmato, conclude pessimisticamente rilevando nei giovani « Nessun proposito nuovo, nessuna idea nuova, nessun eroismo, nessun entusiasmo ».

impegnati a lavorare³. È il fatto che i frati di S. Francesco partano per Tripoli « per operare e morire in nome di Cristo e dell'Italia », mentre tutti fuggono impauriti dalla ferocia dei turchi, che manda alle stelle l'entusiasmo dei partecipanti alla Settimana Sociale di Assisi, alla fine di settembre del 1911, quando il cappuccino Roberto da Nove sale alla tribuna della presidenza per benedire le armi ita-

3. Nelle Adunanze Generali della G.C.I., tenutesi a Roma dal 18 al 21 dicembre 1910, fu approvato l'art. 3° dello Statuto nella seguente formula: « Scopo della Società della G.C.I. è di informare la vita morale ed intellettuale dei giovani ai principi ed alla professione franca e sincera della Religione Cattolica ed all'azione cristiano-sociale secondo le direttive Pontificie. In ordine a questi scopi la Società della G.C.I.: a) incita i giovani alla frequenza anche collettiva dei Sacramenti, alle pratiche del culto, alle opere di carità, ed in segno di affetto filiale verso il Vicario di Cristo, alla raccolta dell'obolo di S. Pietro; b) diffonde la cultura religiosa; c) partecipa attivamente allo svolgersi della vita intellettuale e promuove opere di educazione ed istruzione popolare; d) inizia le associazioni all'azione specializzata delle diverse classi sociali ed a tutte le opere di economia cristiana; e) abitua i giovani alla forte e vigile difesa delle libertà religiose, presidio e gloria della civiltà italiana, cooperando in armonia col movimento cattolico generale ad instaurare nella vita pubblica i principi cristiani; f) educa i giovani a lavorare per il bene e la grandezza della Patria » (in « Bollettino della Società della Gioventù Cattolica Italiana », gennaio 1911). Il nuovo Statuto, nel maggio 1911, fu allegato ad un pro-memoria del Pericoli sulle ragioni che avevano motivato il mutamento del vecchio Statuto ed inviato al Santo Padre. Questi, nel novembre 1911, attraverso la sua Segreteria di Stato, fece sapere che permetteva l'adozione provvisoria e limitata ad un biennio del nuovo Statuto con alcune modifiche tendenti a non innovare rispetto al passato: perciò organizzazione centralizzata e non federativa — come avevano deciso i giovani —; Consiglio Superiore composto essenzialmente da residenti a Roma; l'art. 3° completamente cambiato secondo questa dizione: « Scopo della Società della G.C.I. è d'informare la vita morale ed intellettuale dei giovani ai principi ed alla professione franca e sincera della Religione Cattolica, e quindi all'amore, alla sottomissione, ed alla difesa dell'Autorità del Romano Pontefice. E inoltre suo scopo stimolare i suoi membri ad adoperarsi energicamente, ed in modo particolare con l'esempio, con le opere e con l'azione cristiano-sociale, per ravvivare nella gioventù e nel popolo il sentimento religioso ed il rispetto e la sottomissione all'Autorità del Romano Pontefice, sostenendone ad ogni opportunità e senza umano rispetto i sacri diritti » (Il pro-memoria del Pericoli e la lettera della Segreteria di Stato a firma Merry del Val, in Archivio Centrale Gioventù Cattolica — d'ora innanzi abbreviato in ACGC —, Cartella Rapporti con la Santa Sede). Il Consiglio Superiore, nella riunione del 17 dicembre 1911, « ossequiente alla volontà del Santo Padre », accettò le modifiche che significavano una sconfessione dei fermenti innovatori attraverso una riaffermazione della necessaria unione attorno al Papa, perché non fosse « menomamente oggi turbata la preziosa armonia delle menti e dei cuori di tanti giovani ». (Cfr. « Bollettino della Società della Gioventù Cattolica Italiana », dicembre 1911).

liane e per inneggiare alla vittoria⁴. Il Bollettino della SGCI, pur parlando della guerra di Libia sin dal novembre del 1911⁵, pur riportando le notizie di iniziative promosse dai circoli nell'occasione⁶ — quasi esclusivamente Messe e Comunioni generali per le anime dei caduti o raccolte di offerte per le sfortunate famiglie — solamente nel gennaio 1913 ricorda in un articolo⁷ la presenza degli italiani in Libia, quando parla dello scalpore suscitato presso alcuni ambienti massoni in patria dall'invito fatto da un generale ai suoi ufficiali di assistere alla Messa di Natale a Tripoli. È quell'esercito che era stato benedetto in Italia che anche laggiù si raccoglie attorno all'altare, segno di un nuovo sbocciare di sentimenti di fede e di pietà che decenni di anticlericalismo e di massoneria non sono valsi a spegnere nell'animo del popolo italiano: questa sostanzialmente è ancora la tesi ribadita.

Ma dalla gioia per una religiosità rinata alla considerazione di una provvidenzialità umana della guerra il passo è breve. E c'è più d'uno che lo compie. È quanto accade ad esempio a Francesco Aquilanti presidente del Circolo Universitario Cattolico di Roma e membro del

4. *Dopo la Settimana Sociale di Assisi*, in «L'Avvenire d'Italia», 2 ottobre 1911.

5. *Atti ufficiali*, in «Bollettino ...», cit., novembre 1911. Il Consiglio Superiore annuncia che è stata aperta una sottoscrizione fra tutti i circoli aderenti per raccogliere denaro da devolvere alle famiglie povere dei caduti in guerra. Nella parte riservata alle notizie dai circoli, si legge di auguri calorosi che partecipanti a convegni regionali e diocesani mandavano ai fratelli combattenti in terra d'Africa.

6. *Per i nostri valorosi fratelli lontani*, in «Bollettino ...», cit., dicembre 1911, febbraio, marzo, aprile maggio 1912.

7. *Uno scandalo clericale. La Messa di Natale ... a Tripoli*, in «Gioventù Italica», gennaio 1913. L'articolo è la riproduzione integrale di una corrispondenza comparsa sul «Giornale d'Italia», preceduta qui da alcune note della redazione della rivista. In esse, dopo aver definito anticlericale l'ambiente del «Giornale d'Italia» anche se con toni più riservati e meno legato forse alla massoneria di quanto non sia il «Messaggero» (che è il giornale che aveva parlato di scandalo clericale a proposito della Messa di Natale), ironizza sulle conclusioni a cui era giunto: se il «Giornale d'Italia» per un verso infatti polemizza con il «Messaggero» per lo scalpore suscitato attorno ad un fatto di poca importanza, dice che diversa deve essere la considerazione delle relazioni tra politica e religione in Libia ed in Italia: in quel paese infatti, ove religione e morale sono tutt'uno, è inconcepibile l'esistenza di un anticlericalismo. Da ciò la conseguenza che il «Giornale d'Italia» considera la religione strumento valido per le colonie ma dannoso in Patria.

Consiglio Superiore della SGCI⁸. Inaugurando il nuovo anno sociale del Circolo Universitario, a pochi mesi dall'inizio della guerra⁹, definisce il suo come un tempo di rinascita di valori morali in tutto il paese. Uno si è già affermato completamente: il risveglio della coscienza nazionale. E subito dopo, altri due valori si stanno ridestando: la famiglia e Dio. « Occorreva per questo la frusta aspra della guerra? Ben venga allora la guerra se essa è ridestamento di vita... Guerra dunque ha da essere; non come fine, ma come mezzo per preparare all'umanità sofferente e travagliata da mali crudeli, morali e materiali, l'aumento di quella pace universale, interna ed esterna, di quella profonda carità e solidarietà sociale che è come il pronaio del tempio di Dio, il cominciamento tra gli uomini del Regno Suo... Guerra ha da essere in un concetto trascendente di essa, per combattere gli istinti, le volgari brutalità degli uomini, in una grande lotta imminente e diuturna nella storia della umanità, per il continuo miglioramento di se stessa, per la faticosa conquista di ogni sua graduale ascensione: lotta fra il bene e il male; lotta dello stimolo morale, dell'elemento spirituale con gli stimoli dell'agonismo corporeo per effetto di una legge cosmica »¹⁰.

Le parole dell'Aquilanti rivelano quanto fosse già preparato, al tempo della guerra di Libia, un certo ambiente studentesco-cittadino ad accogliere la propaganda nazionalista degli anni successivi. È la reazione al soffocante ed immobile clima in cui la borghesia, soprattutto di estrazione clericale, si era venuta a trovare negli anni del Giolitti; è la idealizzazione che si fa della guerra, per cui nulla di male e tutto il bene da essa può derivare: è rinascita di valori religiosi fondamentali quali Dio, la famiglia, la patria; è liberazione dalle passioni animalesche per poter accogliere il bene; è l'ascendere dell'umanità verso mete più spirituali, verso la sua perfezione. Il pro-

8. Era inoltre redattore, assieme con Camillo Corsanego, Crespi, Dondona, Marchi e Marrè della rivista « Studium » della Federazione Universitaria Cattolica. Durante l'epoca fascista, fu professore di Filosofia del Diritto all'Università di Roma. Membro del Consiglio Superiore dal giugno 1913 al gennaio 1915. Sull'Aquilanti, cfr. F. GATEA, *Nazionalismo Italiano*, Napoli 1965, pp. 112-116; R. A. WEBSTER, *La Croce e i Fasci*, Milano 1964, pp. 57-59.

9. *Nei circoli*, in « Studium », dicembre 1911.

10. *Ibidem*.

gresso dell'universo è un progresso continuo, è tensione continua verso Dio; e nella bontà infinita di questo fine, divengono buoni anche i mezzi adoperati, e fra questi la guerra.

Sul tema del rapporto fra religione e patria, nell'ottobre 1912 « Gioventù Italica »¹¹ pubblica tre asterischi riguardanti Mons. Scablbrini, il Card. Capecelatro e Mons. Bonomelli. I primi due si riferiscono ad episodi da cui risalta l'indissolubile unione dell'amore per la patria con l'amore per Dio. L'ultimo è di tono più acceso ed invoca la liberazione dei cristiani ortodossi dalla tirannia dei turchi. Ma nulla che superi quelli che erano i tradizionali e frequenti discorsi sull'importanza dell'amore per la patria presso i giovani cattolici.

Si ha l'impressione, leggendo la rivista, che si sia volutamente evitato, per quanto era possibile, di parlare della guerra di Libia e perciò di cadere nel clima di spinto patriottismo, caratteristico in quell'ora di altri gruppi cattolici. Tale conclusione sembra trovare conferma dalla constatazione che, nella stessa rivista, nelle pagine riservate alla cronaca della vita dei circoli¹², si legge spesso di conferenze sulla Libia, sui doveri dei giovani nell'ora della guerra, sulle iniziative per i feriti o per le famiglie dei morti in guerra. È probabile che una delle ragioni dell'estrema serenità con cui procede la vita della rivista risieda nel controllo frequente che il Vaticano esercitava sulla SGCI, attraverso la persona dell'Assistente Ecclesiastico Nazionale che era spesso il portavoce della volontà dello stesso Papa. Un'altra indubbiamente è il senso di autocontrollo sempre vigile nell'organizzazione ed in modo del tutto particolare durante la presidenza Pericoli. Tale atteggiamento trovava ampie giustificazioni non solo nell'appoggio morale che il Vaticano continuamente dava alla SGCI nella sua opera di propaganda per l'istituzione di nuovi circoli, ma soprattutto nel ruolo fondamentale che quello aveva di principale finanziatore della SGCI¹³.

11. *Religione e Patria*, in « Gioventù Italica », ottobre 1912. Dal maggio dello stesso anno « Gioventù Italica », con il sottotitolo « Bollettino della Gioventù Cattolica Italiana », aveva preso il posto del vecchio « Bollettino ».

12. È la rubrica *Il nostro drappello*, che appare regolarmente in tutti i numeri di « Gioventù Italica ».

13. Anno per anno la SGCI presentava direttamente al Santo Padre una relazione delle attività svolte con un consuntivo dell'entrate e delle spese ed un

Per quanto riguarda più direttamente il Consiglio Superiore, in assenza di notizie di rilievo dai verbali delle riunioni degli anni dal 1911 al 1913, fanno testo le circolari ai presidenti dei Consigli Regionali e Diocesani e delle Associazioni giovanili.

Due mesi dopo l'inizio della guerra vede la luce la prima circolare del Consiglio Superiore. In essa, dopo aver ricordato l'opera che da tempo la SGCI andava svolgendo di assistenza morale e religiosa tra i giovani chiamati al servizio militare, allo scopo di rafforzare in loro il sentimento del dovere, della disciplina e del rispetto verso i superiori, si sostiene la necessità di non dimenticare coloro che compiono il loro dovere con gravi sacrifici « in lidi lontani ». A tale scopo suggerisce di facilitare ai soldati in patria l'adempimento dei loro doveri morali e religiosi; di invitare quelli che stanno per partire per l'Africa a brevi funzioni religiose, procurando che si accostino ai Sacramenti e lasciando loro per ricordo affettuoso oggetti di devozione e libri di argomento religioso; di mantenersi in corrispondenza con soci che combattono; di pregare durante le adunanze per le anime dei defunti, facendo celebrare Messe con Comunioni generali dei soci; infine, di raccogliere offerte per le famiglie povere dei morti e dei feriti.

Così come i giovani erano stati chiamati a dare il loro aiuto ai fratelli sfortunati in occasione di momenti dolorosi, ultimo il caso del terremoto in Calabria e Sicilia, allo stesso modo ora si fa appello al loro senso di solidarietà ed al loro entusiasmo giovanile. All'origine del nuovo invito vi è un altro momento doloroso — il termine guerra di Libia non è mai usato né vi è alcuna concessione ad un dovere nazionale che tutti stringerebbe gli italiani — in una prospettiva che considera i problemi religiosi e morali collegati all'impresa.

Questa impostazione, voluta principalmente dal Pericoli, non trovò tutti i membri del Consiglio Superiore concordi, sia perché

preventivo per l'anno successivo. Dalle relazioni che è stato possibile consultare, abbiamo questi dati per gli anni che ci interessano: 1912, entrate Lire 24.776,52 di cui 19.000 per sussidi pontifici; 1913, entrate Lire 33.916,34 di cui 27.300 per sussidi pontifici; 1915, entrate Lire 38.199,57 di cui 26.172,33 per sussidi pontifici. (Le relazioni in ACGI, Cartella Rapporti con la Santa Sede). Praticamente la SGCI esisteva perché il denaro della Santa Sede lo permetteva. Logico perciò che questa, sentendola come opera propria, la indirizzasse secondo le sue vedute.

troppo poco si concedeva allo spirito di patriottismo del momento ed inoltre perché, anche questa circolare, pur così controllata e al di sopra della mischia, non era stata pubblicizzata quanto era necessario per far comprendere a tutti che la SGCI era presente in questo delicato momento della vita nazionale¹⁴.

Nell'Assemblea generale della Società della Gioventù Cattolica del dicembre 1912¹⁵, la guerra di Libia è ricordata solo nella relazione del tesoriere: questi infatti rivela che le offerte pervenute dai circoli in favore delle famiglie e dei soldati feriti o caduti in Libia assommavano a 2.524 lire di cui solamente un quinto era stato distribuito perché poche erano state le domande di sussidi pervenute alla Presidenza.

Nei circoli però della guerra si parlava e si discuteva, pur se in termini meno entusiastici di quanto accadde presso il Circolo Universitario Cattolico di Roma, come risulta da una corrispondenza dell'« Unità Cattolica » del 26 novembre 1911¹⁶. In occasione di una commemorazione dei caduti in Libia, l'oratore ufficiale usò espressioni del tutto nuove per un circolo cattolico: « Colleghi, nelle ore grandi della Storia, quando la Patria celebra la vittoria e le aquile di nuovo romane garriscono ai venti d'Africa, è supremamente bello come pia ricordanza ammonitrice ricordare i cari compagni defunti, che rinnovando gli aviti eroismi... spartanamente consacrarono col battesimo del sangue il suolo redento alla Civiltà cristiana dalla bar-

14. Il rilievo era stato mosso allo stesso Pericoli in sede di Consiglio Superiore, da Pietromarchi (cfr. Verbale adunanza Consiglio Superiore, 17 dicembre 1911, ACGC, Cartella Consiglio Superiore 1911). Nella stessa riunione il consigliere Amici, dichiaratosi favorevole a raccogliere offerte senza troppo chiasso disse che ai giovani della GC si chiedeva soprattutto di pregare per i combattenti e per i caduti e concluse: « Non si tratta di contrapporre religione a patria, né è il caso di riunire questi termini, dato anche il concetto particolare che ha la guerra attuale ».

15. La relazione dei lavori dell'Assemblea in « Gioventù Italica », gennaio e febbraio 1913. Durante i lavori fu rinnovato il Consiglio Superiore di cui entrarono a far parte, oltre i Presidenti regionali, i seguenti consiglieri: Mazza, Cingolani, Ferrari, Rotta, Baldi, Cortis, Fornari, Martire, Mezzana, Pietromarchi, Merlin, Ciriaci. Nel giugno 1913, dato che Mezzana, Rotta, Cingolani e Martire si erano dimessi, il Consiglio Superiore cooptò Cingolani e Martire di nuovo mentre al posto dei primi due chiamò Ossicini e Aquilanti.

16. *In memoria degli studenti caduti in Libia*, in « Unità Cattolica », 26 novembre 1911.

barie islamica... Educati alla scuola del sacrificio, memori di italiche crociate glorie, ci raccogliamo proprio nell'ora in cui la Croce è per ritornare a Santa Sofia intorno alle tombe, non per pianto vano di sterile raccoglimento ma per fervido vigore di operoso sentimento giovanile... ».

Per i circoli giovanili cattolici è questa la prima occasione in cui la guerra di Libia è pretesto per un discorso che va oltre il patriottismo caratteristico di quegli ambienti che interpretavano l'impresa come l'ennesima crociata cristiana contro gli infedeli.

Non deve essere stata però l'unica occasione se nella primavera del 1914 « Gioventù Italica » può propagandare e consigliare alle Associazioni della SGCI un opuscolo di Ansovino Gambini che riprende ed amplia tesi affermate nella commemorazione sopra ricordata¹⁷.

L'opuscolo raccoglie il testo di una conferenza tenuta a Roma a studenti secondari nella primavera del 1913: il Gambini, attraverso una rapida scorsa nel susseguirsi dei rapporti tra italiani e araboturchi dall'epoca romana al secolo XIX, vuole dimostrare come l'Italia, nazione latina e cristiana, con la conquista della Libia, abbia « ricostituito i suoi diritti storici sopra gli arabi e sopra i turchi » e che « l'impresa libica è stata una ineluttabile necessità storica ». Per giungere a tale conclusione non esita ad interpretare singoli fatti o interi periodi storici in funzione della tesi di apertura¹⁸. Inoltre, pone alla base di tutto il suo discorso alcune leggi universali, « le leggi della storia » come lui le chiama, tra cui quelle fondamentali che affer-

17. A. GAMBINI, *Significato nazionale dell'impresa libica*, Roma 1913.

18. Secondo il Gambini, dopo che l'Italia ebbe raggiunto l'Unità, essa doveva « vendicare i suoi diritti naturali, i diritti della sua civiltà e l'onta dei secoli sopra gli arabi e sopra i turchi ... » e « ... dinanzi alle nazioni d'Europa, riabilitarsi della disastrosa campagna eritrea e provvedere in patria tutela e lavoro a più di sei milioni di figli vilipesi e dispersi al di qua ed al di là dell'Oceano » (p. 14). Egli afferma che attorno al 1890, il governatore di Tripoli, d'accordo con la Turchia, non solo aizzava l'elemento indigeno contro una possibile occupazione italiana, ma progettò l'invasione del nostro paese, rinnovando così le stragi ed i dolori causati dai pirati nei secoli precedenti (p. 17). Altro non ci si può attendere ai seguaci della « fanatica ed inumana religione di Maometto: questa obbliga ai suoi seguaci di sterminare, di distruggere i cristiani per poter ottenere più facilmente un premio ultraterreno, basato su la soddisfazione assoluta ed illimitata del senso materiale » (p. 21).

mano che « *niente si crea e niente si distrugge* e la così detta legge *del più forte*, per le quali, se un popolo fu tanto potente che con le severe e rigide discipline del suo spirito soggiogò e incivilì altri popoli, anche quando questo per circostanze esterne è prostrato ed abbattuto, conserva pur sempre nelle radici profonde della sua anima e nel ricordo dei suoi monumenti, quelle energie che produssero la sua antica grandezza e presto o tardi, per una fatale necessità storica, è destinato a ridestare quelle sopite energie, a riunire le sue sparse vestigia ed a riprendere il suo corso luminoso nella storia della civiltà »¹⁹. Tali leggi trovano la forza di affermarsi in quelle energie « che risiedono nella razza, nell'anima stessa della nazione, resa consapevole del proprio valore e della propria missione dalla sua origine, dalla sua genesi e dalla sua superiorità presente e passata in confronto alle condizioni storiche e civili delle altre nazioni »²⁰. La guerra, più che scontro di due eserciti o di due nazioni, è scontro di due civiltà e di due religioni: « Questa impresa gloriosa è stata indirettamente anche una crociata italiana contro i mussulmani d'Africa »²¹. Se nel passato Maometto per primo ha portato la guerra di sterminio contro i cristiani, ora è Cristo che fa guerra ai seguaci di Maometto, con il proposito di « vendicare milioni di martiri, immolati su gli altari della sua religione »²². Cristo vuole restaurare l'impero dello spirito che è impero di pace nell'Europa cristiana, che in parte è ancora sconvolta dalla presenza dei seguaci del Corano. Quei popoli che sono stati sottomessi dai turchi, sono stati mantenuti nella barbarie, perché questo imponeva la loro religione, piena com'è di « orrori e di errori » e che rappresenta « essa stessa in Europa un enorme anacronismo rispetto al grande risveglio religioso nel campo dell'idealismo cristiano... il Cristianesimo, religione dello spirito, trionfa sul Maomettismo, religione dei sensi »²³.

L'Italia, combattendo gli arabi e i turchi, compie opera di civiltà e di progresso: in un'epoca in cui tutta l'umanità si adopera, tende

19. A. GAMBINI, *op. cit.*, pp. 6-7.

20. *Ivi*, p. 6.

21. *Ivi*, p. 41.

22. *Ivi*, p. 42.

23. *Ivi*, p. 59.

verso nuovi orizzonti di grandezza, non è lecito che « un popolo si governi come dieci, quindici secoli fa, senza spostarsi d'un passo nel progresso civile, senza portare alcun suo contributo morale ed intellettuale alla grande evoluzione storica delle nazioni. Né, in conformità alle leggi della storia degli uomini, un popolo ha più ragione d'esistere, quando intorno a sé non ha più elementi bastanti per la sua esistenza, e quando, compenetrato tutto su una religione che sempre è stata e sarà — permettete il termine — assassina, ha sempre infestato e macellato altri popoli per la loro natura e per la loro storia grandi e civili »²⁴.

Così si giunge alla conclusione: « E l'Italia, più possente del suo passato glorioso, ora di nuovo maestra e terrore dei popoli, sterminatrice della barbarie e portatrice della civiltà, mentre rinnova i canti epici e le gesta gloriose degli antichi Romani ed eccita altri popoli contro la tirannide alla conquista faticosa della libertà, tra il canto dei poeti ed il sangue dei martiri, ascende superba ed orgogliosa verso gli alti destini assegnati a lei dalla sua origine e dalla sua storia »²⁵.

La conferenza del Gambini non si inserisce in nessun modo nel panorama degli atteggiamenti della SGCI di fronte all'impresa libica, per lo meno degli anni 1911-1912. È del tutto in contrasto con la prospettiva di aiuto cristiano ai fratelli sfortunati e con l'autocontrollo del Consiglio Superiore e della rivista²⁶. Non rappresenta se non una minima parte dei circoli alla base, contando che l'esperienza del Circolo Universitario Cattolico di Roma non sia rimasta isolata. Ciò nonostante il Gambini, nazionalista e imperialista, detta un commento che vale per tutta l'organizzazione, in nome di una SGCI che se non era stata contraria alla guerra, certo non aveva mai lasciato trapelare una sola riga di entusiasmo per l'impresa.

L'interpretazione più vicina al vero di questo comportamento contraddittorio è probabilmente quella che, ritornando all'anno 1913,

24. *Ivi*, pp. 57-58.

25. *Ivi*, p. 64.

26. Inoltre va decisamente contro la nota della Santa Sede dell'ottobre 1911, secondo cui la guerra di Libia non era affatto una nuova crociata contro gli infedeli ma era un fatto politico dal quale la religione rimaneva del tutto estranea.

vi scopre un indiscutibile mutamento di indirizzo nel Consiglio Superiore della SGCI, che spiega non solo la diffusione del Gambini ma anche quella di « *Nazionalismo e Cattolicismo* » dell'Aquilanti²⁷ e tutta una serie di contatti con gruppi e uomini del nazionalismo italiano facenti capo soprattutto alla « Idea Nazionale ». Solamente l'incontro con il nazionalismo infatti spiega l'accettazione di tesi come quelle del Gambini. Rimane comunque da vedere, al di là delle ragioni più profonde che hanno favorito a volte la collaborazione di gruppi cattolici, in modo particolare di gruppi giovanili, con il nazionalismo²⁸, quale sia stata la causa prossima di tale incontro presso la SGCI. Dai documenti che è possibile esaminare nell'archivio della G.C., si può arrivare a datare l'inizio di un nuovo atteggiamento con il giugno del 1913²⁹, epoca in cui i dimissionari Cingolani e Martire, rieletti al Consiglio Superiore, assieme ai neo eletti Aquilanti e Ossicini, diedero vita ad un gruppo di opposizione alla linea tenuta sino ad allora dal Pericoli per quanto riguardava l'impegno politico dei giovani. La figura centrale di questo manipolo è quella di Egilberto Martire: cresciuto nell'ambiente studentesco romano, vice presidente della Federazione Diocesana di Roma, sarà accettato dal

27. F. AQUILANTI, *Nazionalismo e Cattolicismo*, Roma 1913. Annunciato per la prima volta in « Gioventù Italiana », dicembre 1913, p. 384, fu presentato nei numeri successivi con questa nota: « È stato pubblicato a cura della nostra Società della GCI un breve ma succoso opuscolo nel quale il dott. Aquilanti, del Consiglio Superiore della GCI, ha fissato in 15 concisi paragrafi i punti di dissidio tra il nazionalismo e la dottrina cattolica. L'opuscolo, intitolato appunto *Nazionalismo e Cattolicismo*, risponde realmente ad una vivissima necessità, quella di illuminare i nostri amici intorno alla questione de rapporti teorici fra le due dottrine; questione che potrebbe essere non esattamente prospettata quando si tenesse conto unicamente di certe temporanee alleanze giustificate da impellenti ragioni di combattimento ».

28. A riguardo, cfr. G. DE ROSA, *Storia politica dell'Azione Cattolica in Italia*, Bari 1954, pp. 274-381, soprattutto per le origini del nazionalismo. Sul mutamento di indirizzo dei cattolici dopo la guerra libica, ancora G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia*, Bari 1965, vol. I, pp. 546-550.

29. *Adunanza del Consiglio Superiore*, 29 giugno 1913, in « Gioventù Italiana », luglio 1913.

30. Il momento magico del Martire però non fu il 1915, anno anzi che segna l'inizio del suo declino, quanto gli anni 1913-1914, e soprattutto il 1913 quando dimessosi dal Consiglio Superiore, non solo fu richiamato a farne parte ma, a tre mesi di distanza, fu l'oratore ufficiale della GC nelle celebrazioni per il Centenario Costantiniano, anche per l'intervento di Mons. Della Chiesa, Arcivescovo di Bologna (cfr. « Gioventù Italiana », settembre 1914, p. 366).

Pericoli in ruoli di sempre maggiore responsabilità nella SGCI fino a diventare nel 1915 vice presidente generale³⁰.

Il primo incontro ufficiale fra la SGCI ed il gruppo nazionalista della « Idea Nazionale » avvenne nel gennaio 1913, nella sede del Circolo Universitario Cattolico a Roma³¹. L'Aquilanti, presidente del circolo, aveva precedentemente esaminato i dati emersi dal Congresso nazionalista tenutosi a Roma nel dicembre 1912. Egli aveva accusato di genericismo le tesi dei nazionalisti in materia di problemi scolastici, di politica estera, di politica economica, pur riconoscendo il valore storico di quel movimento in contrapposizione alla volontà sovvertitrice di tutte le forze democratiche e socialiste e la superiorità dello stato etico dei nazionalisti contro lo stato laico dei liberali e dei democratici. Nei riguardi della religione, ne rilevava l'agnosticismo il quale, pur « non esitando a riconoscere la grande efficacia morale che nell'individuo e nella società ha il sentimento religioso », si risolve « nello strano e ripugnante ateismo... religioso di coloro che propugnano la così detta 'religione gendarme' dell'ordine pubblico. Questo agnosticismo poi, pecca profondamente dal punto di vista filosofico perché non dà alla persona umana altro termine di superazione che la nazione — termine astratto che si concreta se mai nello stato-Dio — e non possiede quindi il valore della concezione religiosa e cristiana »³².

L'esame dell'Aquilanti è anche la traccia su cui si svolge la discussione alla quale prendono parte il Meda, il Martire e l'Aquilanti per i cattolici; Federzoni e Coppola per i nazionalisti³³. Mentre gli interventi dei nazionalisti sono concordi nel sottolineare la volontà di reazione propria del loro movimento a quella che essi definiscono « condizione di depressione spirituale » in cui versa la nazione, e perciò nel sostenere che il nazionalismo è una vera e propria concezione

31. Sull'incontro, oltre ai già citati lavori del Gaeta e del Webster, cfr. *Un interessante dibattito sul nazionalismo*, in « Corriere d'Italia », 26 gennaio 1913; *Il contraddittorio tra nazionalisti e cattolici*, in « Idea Nazionale », 30 gennaio 1913; *Nei circoli: Roma*, in « Studium », maggio 1913.

32. *Un interessante dibattito*, cit.

33. All'incontro erano presenti anche il Cingolani e il Baldi per i cattolici e Maraviglia per i nazionalisti.

politica, non filosofica, pur se risente delle correnti idealistiche e spiritualistiche del momento, concezione che considera la guerra la più importante forza che operi una purificazione della volontà e generi l'entusiasmo per il valore morale in essa insito, i cattolici sembrano discutere con due interlocutori: i nazionalisti e gli altri cattolici. Il solo Meda, anche perché è il primo a prendere la parola, si limita a riaffermare quelle che sono le sue posizioni nei riguardi del nazionalismo, note ormai dall'agosto 1912³⁴: essere diverse le tesi nazionaliste a seconda dei singoli nazionalisti, tanto da creare dissidio all'interno del partito sulla soluzione dei diversi problemi; essere il nazionalismo come fatto storico parallelo al socialismo poiché ha in comune con questo la genesi materialistica ed il sistema di lotta, dato che trasporta tra le nazioni il contrasto che il socialismo teorizza tra le classi; essere infine la guerra sempre un fenomeno di una gravità eccezionale che può e deve essere subito ma mai desiderato perché benefico per la civiltà e per il paese come sostengono i nazionalisti³⁵.

34. È conosciuta la serie di articoli che tra il 12 agosto e il 1° settembre 1912 il Meda dedicò all'analisi del nazionalismo italiano. Tali considerazioni vennero quasi integralmente riprese nel saggio *Dal nazionalismo al pacifismo*, pubblicato in «Rassegna Nazionale», 1913 (ora in F. MEDA, *Scritti scelti*, Roma 1959). Una analisi comparata del testo degli articoli e del testo del saggio fa rilevare in quest'ultimo, e non solo per esigenze di stile, alcuni passi degli articoli soppressi, altri modificati con un'attenuazione della polemica nei confronti dei nazionalisti.

35. Nel commento al Congresso Nazionalista di Roma, il Meda aveva fatto sostanzialmente un unico rilievo di fondo ai nazionalisti: quello di non aver tenuto in nessun conto, dato il loro proposito di rinsaldare la compagine dello stato e dare forza e vigore all'unità del paese, della necessità di creare una condizione giuridica degna delle funzioni e della missione del Papa. «La saggezza dei partiti e dei governi dovrebbe appunto consistere nel riconoscere al papato il suo carattere internazionale, e conseguentemente nell'assicurargli quelle effettive garanzie di libertà e di indipendenza ...» (*Dopo il Congresso Nazionalista*, in «Corriere d'Italia», 25 dicembre 1912. L'articolo non è firmato. Lo stesso articolo, lo stesso giorno, apparve anche su «L'Avvenire d'Italia» a firma di F. Meda). Discorso questo insolito per i lettori dei giornali del «trust» e consono invece ai gruppi di quell'intransigentismo cattolico dei tempi migliori, educato a sentirsi tutto d'un pezzo con il Papa. Ma la chiave per leggere il giudizio del Meda è la famosa «Avvertenza» del dicembre 1912 che non solo ammoniva ma squalificava i giornali del «trust» a causa di idee non ortodosse che andavano diffondendo e della loro ignoranza per il problema della libertà e indipendenza della Chiesa. Dove la seconda era un'accusa precisa e concreta — e perciò più temibile — mentre la prima era vaga e nemmeno precisabile senza spaccare ulteriormente il mondo cattolico.

Egilberto Martire non è d'accordo con quella che è stata l'introduzione al dibattito fatta dall'Aquilanti, il quale ha valutato il nazionalismo come un sistema filosofico quando il nazionalismo italiano, a differenza di quello francese del Maurras, è un moto di reazione ad una concezione della vita, ma non è ancora una nuova concezione della stessa. D'altra parte il Martire è in disaccordo con il Meda sul tema della guerra poiché le assegna « un valore pedagogico, transeunte, quindi non definitivo », mentre il deputato di Rho aveva affermato che la guerra si doveva subire ma per nessun motivo desiderare e perciò non costituiva alcun valore oggettivo.

L'Aquilanti infine, chiudendo l'incontro, riafferma il valore provvisorio della guerra e controbatte l'opinione del Meda che il nazionalismo abbia un'anima materialistica quando invece esso è profondamente idealistico anche se di un idealismo filosofico e perciò incapace di arrivare alle verità della fede cristiana.

Fatto curioso di questo incontro è che tre esponenti cattolici del gruppo clericico-moderato, siano riusciti a trovarsi in così profondo contrasto teorico. A ben vedere però il contrasto non era insanabile anche perché incerte sono le fondamenta su cui si regge: il parallelo socialismo-nazionalismo sparirà presto dal frasario del Meda come cesserà il contrasto tra Aquilanti e Martire se il nazionalismo fosse o no una filosofia poiché il primo, concludendo per il sì non la scoprirà anticristiana, ed il secondo, propenso per il no, anche per questo avrà modo di collaborare ben presto con i nazionalisti romani.

L'incontro del gennaio 1913 segnò un momento importante per la vita delle organizzazioni cattoliche, ed in particolare per la SGCI: se la guerra di Libia aveva lasciato una traccia nella vita dei circoli — traccia che il tempo avrebbe senz'altro cancellato — ora il nazionalismo, che ascriveva a suo merito l'impresa libica ed il risveglio della coscienza nazionale che ne era seguito, minacciava di scardinare quel complesso di principi politici che si riassumevano per i giovani in una preparazione all'azione nella prospettiva della difesa della libertà e degli interessi della Chiesa, come avevano sentito ripetere anche negli ultimi anni e come affermava il loro statuto, all'articolo modificato da Pio X. Il pericolo era divenuto tanto più grave dal momento in cui quegli ordini del giorno antidemocratici ed antimas-

sonici votati al Congresso di Roma, avevano collocato inaspettatamente una forza politica vivace ed attiva a spalla dei cattolici³⁶. Poiché i nazionalisti erano presenti nelle competizioni politiche ufficialmente ed i cattolici no, quelle alleanze che naturalmente si svilupparono in questo clima di incontro, videro piuttosto i cattolici sopportare il peso delle elezioni in favore dei nazionalisti che l'inverso: classico resta l'esempio dell'elezione a Roma di Federzoni e di Medici con la collaborazione importantissima dei giovani cattolici³⁷; e l'anno successivo l'impegno di tutte le organizzazioni cattoliche per l'elezione (mancata) di Corradini a Marostica³⁸.

Se le alleanze elettorali erano state l'occasione per un primo incontro, l'intesa tra giovani cattolici e nazionalisti continuò anche

36. L'atteggiamento dei clerico-moderati dinanzi alle conclusioni del Congresso di Roma fu nel complesso assai favorevole, sia per l'accoglimento delle tesi antidemocratiche e antimassoniche, sia per le prime « avances » formulate dal Corradini nei riguardi dei cattolici (cfr. G. MANGIANTI, *Il nazionalismo liberato*, in « Corriere d'Italia », 22 dicembre 1912). In questo clima, il prudente atteggiamento del Meda e le acute analisi critiche di Carmelo Caristia (cfr. *Come vive il nazionalismo*, in « Corriere d'Italia », 29 dicembre 1912) si perdevano senza eco.

37. Nella riunione della Federazione Diocesana della SGCI di Roma del 16 novembre 1913, il Martire — che ne era il vicepresidente — ricordato come la passata campagna elettorale avesse visto un avvicinamento di cattolici e nazionalisti nella battaglia comune contro il blocco massonico, non esitò a sottolineare le benemeritenze che i nazionalisti si erano acquisiti con l'allontanarsi dalle vecchie posizioni del liberalismo classico per riconoscere « il valore sociale della religione e della Chiesa », con l'accettare, assieme ai cattolici, le pregiudiziali della difesa dell'ordine e della lotta per la libertà spirituale e religiosa; concluse tuttavia con l'invitare i giovani cattolici a riprendere la loro via per l'attuazione dei programmi di carattere sociale che erano loro propri. Da notare che propagandisti della Federazione di Roma avevano partecipato contemporaneamente alle lotte elettorali a Soresina, a Senigallia (per il Bertini) ed a Montegiorgio (*Consiglio Diocesano di Roma*, in « Gioventù Italica », novembre 1913).

38. Sulle elezioni nel collegio di Marostica frequenti le cronache sulla stampa del « trust » ed in particolare su « L'Avvenire d'Italia ». Il 18 maggio veniva annunciata la proclamazione di Enrico Corradini a candidato dei partiti dell'ordine (*Corriere Vicentino. Nel Collegio di Marostica*, in « L'Avvenire d'Italia », 18 maggio 1914). Due giorni dopo la notizia secondo cui l'Unione Elettorale aveva giudicato il Corradini meritevole dell'appoggio dei cattolici, i quali solo per il suo nome potevano recarsi alle urne (*Nel Collegio di Marostica*, ivi, 20 maggio 1914). Alla vigilia delle elezioni compare anche il manifesto della Direzione Diocesana nel quale si invitano i cattolici a compiere il loro dovere (*La lotta di Marostica*, ivi, 21 giugno 1914). Infine, dopo il ballottaggio che ha visto il Corradini perdere, l'accusa di corruttore al candidato avversario e di illusi a coloro che l'hanno seguito (*Il trionfo della corruzione a Marostica*, ivi, 30 giugno 1914).

dopo, con una diffusione così preoccupante da essere oggetto di richiamo ed ammonimento da parte degli organi direttivi centrali sia della SGCI³⁹ come della FUCI⁴⁰, di conferenze chiarificatrici, di un opuscolo che il Consiglio Superiore fece scrivere all'Aquilanti sul dissidio tra il nazionalismo e la dottrina cattolica⁴¹ e che fu presentato ai Circoli come il documento fondamentale sul problema dei rapporti fra cattolici e nazionalisti.

Conferma ulteriormente la gravità della situazione l'analisi dell'Aquilanti in apertura del suo lavoro: i giovani scambiano le associazioni nazionaliste per circoli cattolici ed anzi abbandonano gradatamente questi, attratti dalle novità che trovano presso quelle, più moderne ed audaci, più liberali ed alla moda, ove tutti si interessano e discutono anche dei problemi di politica estera e militare e respirano il clima di entusiasmo generato dai successi del nazionalismo italiano⁴².

Ma l'Aquilanti ammette subito di non avere alcuna intenzione di promuovere una campagna antinazionalista sia perché è nota la sua simpatia per i nazionalisti sia perché tutti debbono apprezzare questi uomini che, per la battaglia antimassonica e perciò per la resurrezione morale del paese, molto hanno lavorato accanto ai catto-

39. Il Consiglio Superiore della SGCI, nella sua riunione del 10-11 gennaio 1914, prese in esame i rapporti tra nazionalisti e cattolici. Dopo aver collegato il rivelarsi del nazionalismo al successo delle ultime battaglie elettorali — successo determinato « dall'appoggio, non vincolato da patti speciali, che a talune candidature hanno dato spontaneamente i cattolici organizzati » — il Consiglio Superiore disse che si era riconosciuta « la necessità di proclamare la differenza precisa e netta fra l'idea cattolica e l'idea nazionalistica concedendosi solamente un accordo transitorio per motivi transitori in certi determinati momenti della vita pubblica; e ciò allo scopo di illuminare quei giovani inesperti che, presi dall'entusiasmo, confondono le due idee — così diverse l'una dall'altra — dando inconsideratamente tutto il loro appoggio a quelle Associazioni che agitano nel paese il programma nazionalista » (*Adunanza del Consiglio Superiore della SGCI*, in « Gioventù Italica », gennaio 1914).

40. La FUCI, nel maggio del 1914, durante il Congresso di Bologna, decise l'incompatibilità tra la tessera della FUCI e quella delle Associazioni nazionaliste, espellendo dalla organizzazione qualche esponente tra i più accesi dei fucini nazionalisti. (*Il Congresso della FUCI*, in « L'Avvenire d'Italia », 6 maggio 1914; G. ANICHINI, *Cinquant'anni di vita della FUCI*, Roma 1946).

41. F. AQUILANTI, *Nazionalismo e Cattolicismo*, op. cit.

42. *Ivi*, pp. 3-4.

lici, tanto da divenire benemeriti del paese. Essi non sono nella luce della fede ma sono sulla via per raggiungerla. Però per quanto vi sia molto di bello e di buono nell'idea nazionalista — « tanto di vero che talora ci permette di militare insieme nel giorno supremo del combattimento » — non devono i cattolici scambiare l'alleanza momentanea per una fusione, ma piuttosto costringere la validità delle alleanze stesse agli accordi limitati e determinati che sono stati presi ⁴³.

Questo perché vi è « una differenza essenziale programmatica e tattica, che intercede tra noi e i nazionalisti » ⁴⁴ riguardante tutta una serie di problemi che vanno dall'indipendenza spirituale del Papa alla politica interna, a quella estera, a quella scolastica ⁴⁵.

43. *Ivi*, pp. 4-5.

44. *Ivi*, p. 4.

45. E l'Aquilanti, per confutare i nazionalisti, abbozza un programma politico dei cattolici che si articola sui seguenti presupposti: la questione della libertà e indipendenza del Papa è sempre viva e scottante nonostante la legge delle Garantigie; ad essa si collega il problema dei rapporti tra Stato e Chiesa che, per i cattolici si risolve con l'accettazione della concezione tomistica basata sul reciproco accordo tra i due poteri e con la delega dello Stato per ciò che concerne l'educazione religiosa ed etica dei giovani (pp. 5-7); mentre il nazionalismo considera la religione come mezzo per un buon governo, per i cattolici essa è il fine supremo (p. 7); e nella religione, che è il primo ideale, trova completamento e consacrazione il secondo, la nazione (p. 8); la battaglia contro i massoni vede impegnati sia i nazionalisti che i cattolici, ma questi combattono il dogma laico in nome del dogma religioso « mentre quelli lo fanno in nome della libertà dai pregiudizi e per la loro opposizione al democraticismo dei massoni (pp. 9-10); in politica interna i cattolici sono per un programma di libertà integrale e non sotto l'egida della sovranità statale (pp. 10-11); al fondo della vita politica del nostro paese esistono due atteggiamenti « definitivi e quindi ultrapolitici »: il cattolico puro e il sindacalista integrale: tutti e due si astengono dalla vita parlamentare in un confronto colossale e continuo (p. 11); in politica estera, contro i nazionalisti che puntano ad una affermazione dell'io italiano, si pongono i cattolici che tendono verso accordi internazionali (pp. 11-12); diversa anche l'impostazione della politica coloniale « la politica coloniale cristiana è tale in senso proprio: si propone cioè una civilizzazione cattolica delle razze, che ancora non hanno ricevuto o non hanno sufficientemente appresa la buona novella nazzarena », mentre il colonialismo dei nazionalisti è violento e dominatore (p. 12); la guerra, per i cattolici, è un'esperienza di sacrificio ed una triste necessità di alcuni momenti della storia dei popoli (p. 13); « noi siamo promotori assidui e vigorosi di una politica agraria e seriamente democratica, pure non trascurando le esigenze collettive del maximum di produzione, cioè siamo in mezzo tra le tre utopie: la socialista attuale o distributiva, la nazionalistica o produttiva e la marxistica o di un nuovo sistema di produzione » (p. 14); infine la scuola che per i nazionalisti è la suprema fucina del cittadino mentre per i cattolici forma sì il cittadino ma anche l'uomo nella sua interezza ed il credente (p. 16).

Eppure, quel lavoro che l'Aquilanti aveva fatto per contribuire a chiarire una situazione delicata e per rassicurare coloro che temevano non esservi più distanze tra i cattolici ed i nazionalisti — « si tranquillizzino le coscienze timorate: i nazionalisti non sono cattolici, noi non siamo nazionalisti »⁴⁶ —, non raggiunge affatto lo scopo: non distingue cattolici e nazionalisti attribuendo ai primi un programma astratto e nebuloso che sembra costruito solo per contrapporsi ai nazionalisti; non tranquillizza le coscienze timorate poiché, oltre a quanto si è detto, conclude il suo discorso affermando sì che « una linea netta ci divide, ma comune è nell'ora attuale il nemico: il Blocco, l'ateismo e la socialdemocrazia »⁴⁷.

Il fatto è che l'Aquilanti imposta tutta la sua analisi partendo da una distinzione tra teoria e pratica, tra ideologia e comportamento politico senza precisare quanto l'atteggiamento sia conseguente al pensiero: la linea netta che divide cattolici e nazionalisti è nella impostazione teorica, ma, come dice il Webster, « una volta fatte talune riserve teoriche sugli ideali nazionalisti, (molti cattolici) potevano facilmente sottoscrivere gran parte del programma nazionalistico »⁴⁸. Questo era l'atteggiamento in genere dei clerico-moderati, secondo quanto il Meda aveva già detto nel 1912 e aveva ripetuto negli anni successivi⁴⁹.

46. F. AQUILANTI, *op. cit.*, p. 16.

47. *Ivi*, p. 16.

48. R. A. WEBSTER, *op. cit.*, pp. 58-59.

49. « Noi è facile piuttosto che ci troviamo con i nazionalisti d'accordo il giorno in cui il loro sistema, spogliato dei paradossi etici che oggi lo fanno ricercato, perduta la facile popolarità di un'ora storica, sia ridotto ad esprimere un programma virile di difesa di legittimi interessi nazionali, nel conflitto con le prepotenti espressioni dell'imperialismo altrui » (*Nazionalismo e cristianesimo*, in « L'Avvenire d'Italia », 1 settembre 1912). « Noi — giova stabilirlo ben nettamente — non disconosceremo mai, anzi apprezzeremo sempre, il valore di un elevato « spirito nazionale » inteso come propulsore di energie interne alla efficace tutela anche dei nostri interessi esterni, e come educatore alla dignità ed occorrendo al sacrificio per la patria; ed in alcune proposizioni programmatiche — per esempio in quelle riflettenti la superiorità dell'interesse nazionale sull'interesse di classe e la preminenza per uno Stato dei problemi esterni su quelli interni — potremo coi nazionalisti essere talvolta d'accordo: non certo nel riconoscere che la legge fra i popoli sia, istituzionalmente, la forza anziché il diritto, che la giustizia collettiva sia diversa da quella individuale, che lo stato di necessità si traduca in uno stato normale, che l'individuo debba essere sacrificato alla specie, e che la civiltà consista nel do-

Ma, accanto al programma in parte comune, i cattolici sono spinti verso il nazionalismo dalla speranza, spesso manifestata, che questo partito sia in grado di rinnovare « il decrepito grande partito liberale, gli restituisca un'anima, e allora — dice l'Aquilanti con il suo linguaggio evanescente — la lotta tra i dettami della fiaccola della vita si irradierà di tutte le iridi fantastiche dei grandi tramonti, che preludono alle aurore meravigliose »⁵⁰.

Dopo il Congresso di Milano del maggio 1914, le cose in parte cambiano perché i nazionalisti affermano che « essi non intendono recitare nella vita pubblica precisamente il credo del liberalismo italiano, quel credo che dovrebbe essere buono per tutte le coscienze, come un cappello a cilindro per tutte le teste, per il cittadino che va alla Messa del mezzogiorno la domenica come per quello che si dilatta di riti simbolici nel mistero della loggia »⁵¹. Inoltre hanno parlato con favore nei riguardi dei cattolici ed hanno proclamato la possibilità di alleanze con loro nelle lotte elettorali.

Caduta la speranza di una 'conversione' del partito liberale, resta la realtà dell'apertura operata dal partito nazionalista nei riguardi dei cattolici, la prima pubblica proposta di alleanza che sia stata loro fatta dalla nascita dell'Italia unita. E la portata di questa 'avance' è tale da mantenere intatta la simpatia nei riguardi del nazionalismo di tutti quei gruppi che gli si erano mostrati ben disposti per il passato.

minio del più potente » (*Dal nazionalismo al pacifismo*, op. cit.). « Ma nella nostra doverosa critica non mancammo mai di fare le opportune riserve, perché ben comprendevamo come nella tendenza nazionalista ci fosse molto di buono e di utile, e sempre augurammo che in seno ad essa prevalessero gli aspetti pratici sugli aspetti teorici, perché quelli, nel conflitto colla realtà, avrebbe pur dovuto fugare i sogni di un dottrinarismo incompetente e verboso. Gli eventi ci hanno dato ragione: il nazionalismo, pur tenendo fede al suo programma di rafforzamento militare e diplomatico, di politica interna antisovversiva e di politica estera dignitosa e coraggiosa, ha dovuto grado grado semplificarsi e scendere nell'arringo delle necessità attuali per cercare il proprio posto su di un terreno solido e sicuro... » (*I nazionalisti e i cattolici*, in « L'Italia », 20 maggio 1914).

50. F. AQUILANTI, *Il Patto Gentiloni*, Roma 1914. È il testo di una conferenza tenuta nel novembre 1913 nella sede della Associazione Popolare Flaminia a Roma.

51. P. MATTEI GENTILI, *Un partito sotto processo*, in « L'Avvenire d'Italia », 24 maggio 1914.

* * *

La lunga estate del 1914 si annuncia improvvisamente con la 'Settimana rossa': è la conferma, negli ambienti cattolici, di tutti quegli orrori che sempre erano stati paventati al sopraggiungere di una rivoluzione socialista. Il Consiglio Superiore della SGCI, in due documenti, chiarisce il proprio pensiero: una circolare del Pericoli⁵² e un articolo su « Gioventù Italica »⁵³. Il Pericoli insiste particolarmente su due punti: quanto sia profondo ormai il male esistente in mezzo alle masse popolari a causa della continua propaganda di uomini che, sorprendendo la buona fede, sono riusciti a fare sviluppare l'odio di classe e l'anarchia; quanto grande sia la responsabilità, davanti a questi fatti, di quei cattolici che, non ascoltando le parole piene di saggezza dei Papi, si sono disinteressati della fondazione di circoli giovanili presso cui i figli delle campagne e delle città fossero curati nella loro formazione religiosa e preservati dalle insidie dei settari. Solo una forte e disciplinata organizzazione giovanile, con un unico centro direttivo, può essere in grado di opporsi efficacemente alle mene dei nemici di Dio e dell'ordine sociale, perché se gli sforzi delle « pubbliche autorità, di uomini generosi e delle nostre organizzazioni hanno potuto soffocare per ora il movimento anarchico, manifestatosi con tanta violenza in vari luoghi d'Italia, sarebbe fatale illusione il credere che il movimento stesso sia definitivamente sepolto e che l'opera nefasta dei pervertitori sia per questo cessata »⁵⁴.

Per quanto le regioni più interessate dai moti rivoluzionari ed in particolare la Romagna, non fossero mai state ricche di circoli della G.C., dalla lettera del Pericoli non traspare solo la preoccupazione per le sorti dell'organizzazione, quanto invece per la situazione della Chiesa stessa: le chiese distrutte, gli altari profanati, i sacerdoti oltraggiati in mezzo al disorientamento, al timore, alla fuga dei cattolici. E la reazione dei benpensanti, come anche dei cattolici — accanto alle forze pubbliche — si era avuta non quando i rivoluzionari avevano assaltati municipi, interrotto comunicazioni, incendiato caserme ma dal momento in cui la proprietà privata si era vista mi-

52. *Circolare* 4267, 19 giugno 1914, ACGC, Cartella Consiglio Superiore 1914.

53. *Per la pace cristiana*, in « Gioventù Italica », giugno 1914.

54. *Circolare* 4267, cit.

nacciata. Il partito dell'ordine cioè, così come non si muove a difesa della Chiesa, non si muove nemmeno a difesa dello Stato se non quando vede nella caduta dei primi due, anche la propria rovina.

Partendo da un'analisi di questo tipo, l'autore dell'articolo di commento ai fatti della 'Settimana rossa' supera le considerazioni di uomo d'ordine e di capo di un'organizzazione e giunge a proclamare la necessità e la bellezza della pace cristiana: essa è desiderio di giustizia e di carità, essa è l'unica possibilità di liberazione per il popolo tradito dalla follia rivoluzionaria: « non già incrociando vilmente le braccia innanzi all'organizzazione rossa, ma organizzando noi, nella giustizia e nella carità della Chiesa »⁵⁵. La condanna della tiepidezza dei governi da Giolitti a Salandra è parte della più vasta riprovazione di tutti coloro che, anche tra i cattolici, non hanno saputo reagire alla propaganda socialista, limitandosi a contrapporre ad una classe proletaria « briaca di rivoluzione » una classe borghese « fatta solidale, e nella resistenza e nell'attacco, dalla paura e dall'istinto di conservazione ». Così, mentre si ricorda ai rivoluzionari che « non v'ha giustizia se non nell'ordine », è doveroso dire alla « vecchia società liberale, responsabile di tanti mali, che non v'ha ordine se non nella giustizia »⁵⁶.

L'eco della rivoluzione rossa non s'è ancora spenta che a Serajevo scoppia la scintilla del conflitto mondiale: nessun commento né del fatto né della tensione scaturitane nell'Europa Orientale durante il mese di luglio nelle pagine di « Gioventù Italica ». L'ultima riunione del Consiglio Superiore⁵⁷ si era tenuta il 18 giugno; quella

55. *Per la pace cristiana*, cit., p. 165.

56. *Ivi*, p. 166. La rivista aveva dedicato un lungo articolo il mese prima alla incompatibilità dichiarata dal Congresso Socialista di Ancona tra l'iscrizione al partito e l'appartenenza alla massoneria. Pur rallegrandosi del fatto però, non vi era nessun accenno al problema dei rapporti con i socialisti (*Il Congresso socialista condanna la massoneria*, in « Gioventù Italica », maggio 1914, pp. 152-156).

57. *Verbale dell'adunanza del Consiglio Superiore residente in Roma*, 18 giugno 1914, Cartella Consiglio Superiore 1914. Nella riunione si parlò della circolare sulla « Settimana rossa », della data dell'adunanza trimestrale del Consiglio Superiore che si sarebbe tenuta a Genova in occasione del Congresso sull'educazione cristiana della gioventù del settembre successivo. Il Consiglio Superiore si riuniva in seduta plenaria ogni trimestre circa; negli altri mesi vi erano le riunioni della presidenza assieme con i consiglieri elettivi ed onorari presenti a Roma e, in questo caso, prendeva il nome di Consiglio Superiore residente in Roma.

successiva fu convocata dopo la morte di Pio X e si riunì il 24 agosto. In questo intervallo di tempo si colloca solo la circolare del 6 agosto 1914⁵⁸ a commento della disposizione dell'autorità ecclesiastica che sospendeva riunioni, convegni e congressi dei cattolici in Italia. Il Pericoli riprende le parole dell'Esortazione di Pio X⁵⁹ per invitare i giovani, in questa « ora supremamente tragica, che attraversa l'Europa, nel momento in cui milioni di uomini si lanciano gli uni contro gli altri in una lotta fratricida, della quale i secoli passati non videro l'eguale, apprestandosi a coprire la terra di sangue, di rovine e di desolazione... »⁶⁰ a ricorrere con le preghiere all'Altissimo perché sia abbreviata la terribile prova e restituita agli uomini la tranquillità e la pace.

L'improvvisa morte di Pio X viene poi a distogliere quasi completamente l'attenzione del Consiglio Superiore. Il manifesto che lo stesso rende pubblico il 20 agosto⁶¹, come pure il supplemento di « Gioventù Italica » interamente dedicato al ricordo della sua opera⁶² accennano alla guerra come al momento terribile in cui questo nuovo grande dolore si è aggiunto per l'umanità intera. Il Papa è caduto affranto « ma non vinto dinanzi alla visione fratricida ed ammonitrice. E non solo perché la guerra è dolore e morte; non solo perché la guerra è quella cosa orribile che è, ma per ciò che la guerra significa, per ciò che la guerra terribilmente dice ed annuncia. Perché la guerra è il prezzo del peccato, perché questa guerra, la più sanguinosa che la storia ricordi, scoppia proprio nel secolo che aveva combattuto più atrocemente Iddio »⁶³. Pio X è la vittima che implora dal Padre il perdono per l'umanità che voleva cancellare il Suo nome dalla faccia della terra. È ripresa qui l'immagine della guerra come giusta punizione di un mondo corrotto, a espiazione per i pec-

58. *Circolare 4268*, 6 agosto 1914, ACGC, Cartella Consiglio Superiore 1914.

59. *Ad universos orbis catholicos hortatio*, in « L'Osservatore Romano », 3 agosto 1914.

60. *Circolare 4268*, cit.

61. *Per la morte di S.S. Pio X*, 20 agosto 1914, ACGC, Cartella Consiglio Superiore 1914.

62. « Gioventù Italica », supplemento al numero 8 del 31 agosto 1914.

63. *Ivi*, p. 5.

cati degli uomini, presto fatta propria dai fogli dell'intransigentismo cattolico superstite⁶⁴, ma che è prima ancora l'immediata spiegazione che l'uomo devoto si dà di fatti eccezionali e tragici. Gli intransigenti non essendo in grado di confrontare con un parametro di natura politica l'avvenimento, si riportano a criteri di interpretazione religiosa e leggono nella guerra — come logicamente fa l'uomo di fede — l'impronta della provvidenzialità divina che fa giustizia delle colpe degli uomini punendo i malvagi, mettendo alla prova i buoni.

Il 30 agosto Pericoli chiude, con una solenne commemorazione a Roma, le manifestazioni dedicate a ricordare la figura dello scomparso pontefice⁶⁵. L'elezione di Benedetto XV e la sua immediata condanna della guerra⁶⁶, riportano tale problema anche al centro della vita della SGCI.

Raramente nel passato il Consiglio Superiore aveva avuto occasione di organizzare conferenze per i propri membri su temi che esulassero dai problemi concreti che l'organizzazione aveva. L'ultimo esempio era stata la lezione tenuta da Antonio Medri sull'organizzazione dei lavoratori della terra⁶⁷, nel maggio 1914 e pubblicata successivamente su « Gioventù Italica ». Mai, nemmeno in occasione della guerra di Libia, era stata avvertita la necessità di una discussione sul tema della guerra. I singoli componenti del Consiglio Superiore perciò si riconoscevano nella tesi affermata in passato a questo proposito dal Meda, o in quelle più vicine nel tempo del-

64. Cfr. G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia*, cit., pp. 585-586; G. DE ROSA, *I cattolici*, in AA.VV., *Il trauma dell'intervento 1914-1919*, Firenze 1968, pp. 172-173. Benedetto XV, sin dall'Esortazione dell'8 settembre 1914, invitava i fedeli a pregare Iddio perché « memore della Sua misericordia, deponga questo flagello dell'ira sua, col quale fa giustizia dei peccati delle nazioni... ».

65. *Lo Società della GCI a S.S. Pio X di sa.me.*, in « Gioventù Italica », supplemento cit., pp. 19-29. Il 24 agosto si era riunito in adunanza straordinaria il Consiglio Superiore residente in Roma per decidere il programma della partecipazione della SGCI al lutto del mondo cattolico. (Cfr., ACGC, Cartella Consiglio Superiore 1914).

66. *Ubi primum*, Esortazione a tutto il mondo cattolico, in « L'Osservatore Romano », 11 settembre 1914.

67. A. MEDRI, *L'organizzazione dei lavoratori della terra*, in « Gioventù Italica », maggio-agosto 1914.

l'Aquilanti⁶⁸, oppure si adeguavano immediatamente sulle posizioni della Santa Sede. Fu avvertita, comunque, subito l'urgenza di un chiarimento profondo e comune sull'importante problema. Per questo durante la riunione del C.S. dell'11 settembre, si parla quasi esclusivamente di ciò⁶⁹. Cingolani propone una giornata di studio per « fissare i concetti sul rapporto tra *funzione della guerra e cattolicesimo* ». Ma la sua proposta si scontra con due ordini di difficoltà: quelle creati dal Pericoli che afferma non essere ancora definito l'atteggiamento dell'azione cattolica e pensa perciò meglio non assumere atteggiamenti provocatori nei riguardi degli avversari; quelle di Pietromarchi e di altri che sostengono la necessità di attendere prima la prossima Enciclica che si dice tratterà il tema della guerra⁷⁰. Cingolani, preoccupato per le domande frequenti che i circoli rivolgono e confortato da alcune prese di posizione assunte da altri organismi cattolici, come l'Unione Popolare⁷¹, riesce ad avere partita vinta; un teologo sarà chiamato ad esporre le teorie vigenti sul tema della guerra.

Purtroppo non si trova nelle carte del C.S. alcuna notizia riguardante tale giornata di studio. Resta il fatto che alcuni uomini del C.S. abbiano avvertito la necessità di non appoggiarsi all'una o all'altra

68. L'Aquilanti, oltre che della guerra come esperienza di sacrificio e triste necessità iniziale, aveva sostenuto la possibilità e l'esigenza — dato che la guerra è connessa al finito — di epurare il fenomeno « dalla sua banalità e conformemente ad un sano criterio di evoluzione spirituale, convertirlo in espressione giuridica e morale, attraverso la lenta ma indefettibile preparazione secolare » (cfr. F. AQUILANTI, *Nazionalismo e Cattolicesimo*, op. cit., p. 13). È chiarendo il pensiero dell'Aquilanti che Martire, quando scrive sulla « Settimana Sociale » (*La Chiesa e la Guerra*, 17 ottobre 1914) potrà parlare della Chiesa che favorisce tutte « le approssimazioni storiche di una unità civile e politica di tutte le genti » (cfr. P. SCOPPOLA, *Cattolici neutralisti e interventisti alla vigilia del Conflitto*, in AA.VV., *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, Roma 1963, pp. 113-114).

69. *Verbale adunanza Consiglio Superiore residente in Roma*, 11 settembre 1914, ACGC, Cartella Consiglio Superiore 1914. Si parlò, oltre che della giornata di studio anche della data del successivo C.S. e dell'ordine del giorno delle adunanze generali di gennaio. Erano presenti: Pericoli, Cingolani, Ciriaci, Ossicini, Pietromarchi, Martire ed alcuni consiglieri onorari. Il verbale è raccolto in una pagina di appunti, non sempre decifrabili perché spesso i termini sono abbreviati, scritti a matita.

70. È la *Ad beatissimi Apostolorum Principis* che, con la data del 1° novembre, sarà pubblicata da « L'Osservatore Romano » il 17 dello stesso mese.

71. Cingolani accenna in C.S. ad un foglietto che l'Unione Popolare avrebbe pubblicato sul problema della guerra.

tendenza, per avere — con l'aiuto di una corretta impostazione teologica — una completa visione di insieme entro cui fare la propria scelta.

A due settimane di distanza si riunisce il Consiglio Superiore in seduta plenaria. Quelle incertezze che avevano intimorito sia Cingolani per un verso che Pericoli per l'altro qui sono sparite. La riunione, dedicata alla discussione di un lunghissimo ordine del giorno, prenderà vita con l'esame dei « Provvedimenti immediati per l'assistenza ai giovani chiamati ora sotto le armi »⁷² e giungerà a stilare un documento, indirizzato ai circoli della G.C., di notevole importanza, circa la guerra. È il primo documento ufficiale della Gioventù Cattolica⁷³, risultato di un compromesso tra opposte tendenze⁷⁴, a difesa della neutralità non più assoluta poiché viene condizionata ad una decisione che « la dignità e il diritto della patria rendessero inevitabile »⁷⁵. Eccone il testo: « Il Consiglio Superiore della G.C.I.,

72. *Verbale adunanza Consiglio Superiore*, 27 settembre 1914, ACGC, Cartella Consiglio Superiore 1914. Anche « Gioventù Italica » darà notizia della riunione. (Cfr. *Adunanza trimestrale del Consiglio Superiore*, in « Gioventù Italica », ottobre 1914, pp. 417-419). Per rendere un'idea della differenza riscontrata tra gli appunti originali dei verbali del C.S. e le relazioni apparse su « Gioventù Italica », riporto la relazione del giornale circa il punto in questione: « Nell'adunanza pomeridiana si è trattato a lungo dell'assistenza religiosa e morale da prestare ai giovani nostri che si recano lontano dalla famiglia e specialmente a coloro che ora si trovano sotto le armi, si è stabilito di intensificare l'azione, incoraggiando e favorendo in tutti i modi le tendenze naturali dei giovani alla pietà e alla religione. Allo scopo poi di dare un indirizzo sicuro e preciso ai nostri giovani organizzati nel grave momento attuale ed evitare così che essi abbraccino idee propugnatte da altrui e che non si debbono assolutamente seguire, il Consiglio Superiore, dopo lunga ed animata discussione, ha creduto opportuno esprimere col seguente voto il suo pensiero circa la linea di condotta che gli ascritti ai Circoli e alle Associazioni della GCI devono seguire in questa materia » (segue il documento riportato sopra).

73. Data l'importanza dell'Assemblea che l'aveva votato, si può anche considerare il primo documento ufficiale dell'Azione Cattolica sul tema della guerra e dell'atteggiamento dell'Italia.

74. Alla riunione del 27 settembre prendevano parte 15 presidenti regionali oltre ai consiglieri Aquilanti, Cingolani, Ciriaci, Martire, Ossicini, Mazza, Merlini e Pericoli e Don Pini della presidenza. Nulla si può dire del pensiero dei presidenti regionali poiché non vi sono interventi di rilievo da parte loro riportati nel verbale.

75. Secondo D. Veneruso (*I rapporti fra Stato e Chiesa durante la guerra nei giudizi dei maggiori organi della stampa italiana*, in « Benedetto XV ... », cit.,

innanzi alla immane conflagrazione che ha travolto tanti popoli nell'orrore della più vasta e dolorosa guerra fratricida, *convinto* dell'opportunità di esprimere altamente un voto ispirato alle ragioni supreme della coscienza cristiana; pure riconoscendo la funzione storica che i conflitti armati continuano ad esercitare nella civiltà contemporanea non ancora efficacemente informata allo spirito dell'unità evangelica nella Chiesa; *riafferma* il valore assoluto della pace cristiana, che elimina nelle origini la violenza esteriore, perché è conquista e possesso della carità e della giustizia di Gesù Cristo; *forma* l'augurio che il nostro paese possa scongiurare da sé l'estrema prova della guerra; fieramente consapevole che, ove la dignità e il diritto della patria la rendessero inevitabile, i giovani cattolici sapranno, ancora e sempre, adempiere generosamente al loro dovere civile »⁷⁶.

Di per sé il Pericoli, mettendo quella voce all'o.d.g., intendeva veramente parlare dell'assistenza religiosa da prestare ai giovani richiamati sotto le armi tanto che, riportandosi a quanto era stato fatto in occasione della guerra di Libia, ricorda la collaborazione di giovani e di sacerdoti al fine di far accostare i giovani ai sacramenti: ora c'è da fare lo stesso lavoro, anche se in proporzioni assai diverse. Pericoli non vuole o non sa affrontare il problema di quanto sia mutata ora la situazione: si incarica però di richiamarlo alla realtà Don Cipriani, Presidente del Consiglio Regionale delle Marche quando pone la domanda: « se ci sarà qualche movimento e se l'Italia dovrà muoversi là secondo l'opinione pubblica vuole, quale dovrà essere

p. 694) il Martire, nel dicembre 1914, sarebbe riuscito a portare la Federazione Diocesana di Roma sulle posizioni della neutralità condizionata. La cosa, alla luce delle presenti conclusioni, è direttamente conseguente alle decisioni del Consiglio Superiore.

76. La circolare 4270 del 19 ottobre 1914, per quanto fosse dedicata alle conclusioni raggiunte in sede di Consiglio Superiore, non fa il minimo cenno all'ordine del giorno sulla guerra (per il testo della circolare, cfr. « Gioventù Italica », ottobre 1914, pp. 421-423). I soci della G.C. perciò ne vennero a conoscenza solo ai primi di novembre con l'uscita di « Gioventù Italica » di ottobre. Anche così, pur collocandosi nei giorni ancora caldi per l'intervista dell'on. Montresor alla « Stampa » del 24 ottobre e le polemiche seguitene, è il primo atto di una organizzazione ufficiale di cattolici in favore della neutralità condizionata. Il « Corriere d'Italia » accenna alla riunione ed alla udienza concessa da Benedetto XV

la linea di condotta dei giovani cattolici? Occorre che i Presidenti regionali lo sappiano perché i giovani devono essere indirizzati »⁷⁷.

Si accende immediatamente la discussione: e deve essere stata piuttosto vivace perché il segretario-scrivano rinuncia a riportare i singoli interventi. Si sa solo che ad un certo punto prevale sulle altre tesi quella di Merlin⁷⁸ che insiste nel chiedere un voto dell'adunanza che servisse per tutti coloro che erano in quel momento dubbiosi sulla posizione da prendere. Aquilanti aveva proposto che si formasse una commissione cui affidare il mandato di studiare il problema. Martire si era detto contrario ad un ordine del giorno del Consiglio e inclinava invece per un voto che esprimesse avversione alla guerra e devozione alla patria. Merlin però rimane fermo nel suo proposito, e ne chiarisce anche le ragioni: « orienta le coscienze dei nostri giovani: essi si confondono con i nazionalisti perché non hanno avuto un indirizzo sicuro ». La discussione prosegue vivace. Al termine il Consiglio decide di prendere una posizione ma non accetta né l'o.d.g. di Merlin, né il voto di Martire, ma un documento che ne era un po' la fusione. Purtroppo non si ha il testo dei due diversi documenti, ma certo si può riconoscere nella chiusa la mano del Martire, in coerenza delle cose dette precedentemente nella stessa adunanza del C.S. È più facile che la parte comune sia stata quella sullo spirito della guerra e sul valore della pace, perché il capoverso sulla funzione storica dei conflitti sembra più in linea con la tendenza Martire-Aquilanti che con quella Merlin⁷⁹.

al Consiglio Superiore, ma non fa parola del voto (cfr. *Il Santo Padre Benedetto XV riceve la Società della G.C.I.*, in « Il Corriere d'Italia », 29 settembre 1914).

77. *Verbale ...*, cit., 27 settembre 1914.

78. Umberto Merlin era Presidente del circolo di Rovigo e membro eletto del Consiglio Superiore dal 1913.

79. Nel Martire, diventato, nella precedente primavera, consigliere comunale di Roma — come pure nello stesso Aquilanti, lo scoppio della guerra e le prese di posizione del nazionalismo italiano al riguardo, avevano dato l'avvio ad una diversa posizione nei riguardi di quel movimento. Ne sono testimonianza i prudenti atteggiamenti in Consiglio Superiore e la serie di articoli dedicati al nazionalismo dal Martire sulla « Settimana Sociale ». (cfr. P. SCOPPOLA, *Cattolici neutralisti*, cit., p. 120). Tale ripensamento, è noto, non era proprio in questa fase solo di alcuni ambienti ma in genere di buona parte dell'ambiente clericomoderato. (Si veda, al riguardo, *I nazionalisti e la neutralità italiana*, in « Corriere d'Italia », 12 settembre 1914 e *I nazionalisti e la neutralità italiana. La risposta dell'on. Federzoni*, in « Corriere d'Italia », 14 settembre 1914).

Quasi contemporaneamente allo svolgimento della seduta del Consiglio Superiore, usciva il numero di settembre di « Gioventù Italica », per la maggior parte dedicata all'esaltazione di Benedetto XV ma in cui trovano posto anche due articoli che, più o meno direttamente, trattano il tema della guerra. Il primo anzi⁸⁰, partendo dalle parole dell'esortazione di Benedetto XV, dimostra come tutta la vita della Chiesa, attraverso la sua bimillenaria esistenza, sia stata un annuncio di pace ed un impegno per perseguirla tra gli uomini. Sin dal messaggio del Cristo, e poi, via via, attraverso l'elaborazione dei Padri della Chiesa, è stato immutabile l'impegno di pace dei cristiani. Ciò non ostante il mondo ha continuato a regolare i suoi rapporti con la violenza. Il pensiero di S. Agostino — e più tardi S. Tommaso — è valso a dare un volto preciso alla teologia cattolica sulla guerra. Ma accanto alla teoria vi è sempre stato lo sforzo della Chiesa per far vivere il mondo in pace sino agli ultimi esempi del pontefice romano che s'erge arbitro tra le nazioni e che, con la propria autorità, reprime le guerre ingiuste e difende la pace⁸¹.

Il secondo articolo⁸², che riguarda le condizioni dell'agricoltura italiana nel conflitto europeo, è una mistura di acuta analisi economica e di profonda insensibilità sociale per tutto ciò che la guerra causa, al di là del mutamento dei prezzi e dell'occupazione. La conclusione del Giannitelli è che, nonostante l'imponente massa di connazionali che rientreranno in patria dalle nazioni europee che avevano loro offerto lavoro, le condizioni dell'agricoltura si manterranno sostanzialmente ad un livello produttivo soddisfacente. Al patto che l'Italia mantenga la propria condizione di neutralità perché altrimenti il domani diverrebbe assai fosco: « ma da tanta iattura ci salvino Iddio e la saggezza dei governanti! ».

Dinanzi a un discorso del genere avevano ben ragione il Cipriani e il Merlin di imporre una presa di posizione del Consiglio Su-

80. *La Chiesa e la guerra*, in « Gioventù Italica », settembre 1914, pp. 372-374.

81. Per quanto « Gioventù Italica » in questo periodo fosse diretta dal Martire, si nota una certa differenza tra le conclusioni degli articoli della rivista e gli scritti che il Martire nello stesso periodo pubblicava sulla « Settimana Sociale » (cfr. ancora P. SCOPPOLA, *op. cit.*, pp. 113-114). È molto probabile perciò che il Pericoli avesse preso la rivista nelle sue mani.

82. L. GIANNITELLI, *La guerra europea e l'agricoltura italiana*, in « Gioventù Italica », settembre 1914, pp. 375-378.

periore che desse alla neutralità, più o meno condizionata, della G.C. il significato di un impegno morale e politico esemplare o che valesse almeno a far salire di un gradino tale neutralità dal piano di tornaconto economico — chiuso nel proprio egoismo — che voleva dargli il Giannitelli.

Ma col passare dei giorni, l'ondata di reazioni confuse e contrastanti si placa e la mano del Pericoli sembra riprendere in pieno il controllo della situazione. L'atteggiamento della G.C. si fa via via più netto a difesa di una neutralità che non è solamente il male minore ma è anche un costante invito alla pacificazione interna ed uno stimolo per le altre nazioni a non programmare una guerra sempre più tragica perché più generale (con l'intervento dell'Italia) e sempre aperta alle opposte soluzioni, dato il peso che la decisione italiana indubbiamente assumerebbe a favore dell'uno o dell'altro. Dato che le preoccupazioni maggiori, sino a quel momento, erano venute dal Consiglio Superiore, il Pericoli non lo convocherà in seduta generale sino al gennaio 1915, cioè dopo il suo rinnovo. E le riunioni del Consiglio Superiore residente in Roma, due in quattro mesi, avranno un oggetto ben determinato su cui dibattere, evitando così qualsiasi ulteriore accenno al problema della neutralità italiana⁸³. Contemporaneamente « Gioventù Italica » assume una linea di maggiore consapevolezza dei rischi che potrebbero venire al paese se le mire dei gruppi interventisti centrassero il segno, e appoggia la neutralità⁸⁴; rimane però sempre non netta la ragione della neutralità, anche quando si parla degli interessi del paese, poiché, per la rivista, il vero nemico

83. Le due riunioni del Consiglio Superiore residente in Roma si tengono il 28 ottobre e il 24 dicembre 1914. La prima per l'esame del funzionamento del Segretariato di Cultura, proposto dal Martire, con lo scopo di un'azione di presenza culturale tra gli studenti medi; la seconda per iniziative a ricordo di Leone XIII e Pio X. Personalmente il Martire non seguirà la misura del prudentiale riserbo in cui Pericoli terrà la GCI e nello stesso mese di novembre appoggerà le tesi dell'on. Montresor basandosi sull'ordine del giorno votato dal Consiglio Superiore a settembre (cfr. P. SCOPPOLA, *op. cit.*, pp. 127-128).

84. *L'irriverente sfruttamento settario della guerra fratricida, Arturo Labriola confessa: il socialismo è finito. Noi rispondiamo: la Chiesa è immortale, La lotta religiosa in Italia, Guerra e pace nel Belgio, Povera cattedrale di Reims*, in « Gioventù Italica », ottobre 1914. *Luci di fede nell'ombra della guerra*, in « Gioventù Italica », ottobre, novembre e dicembre 1914.

del paese non è né l'imperialismo tedesco né la democrazia giacobina francese ma è l'anticlericalismo, sotto qualunque aspetto questo si presenti. Così come in Italia erano nemici i liberali, i nazionalisti (finché non avevano aperto ai cattolici), i socialisti e soprattutto la massoneria che era la vera origine e causa di ogni anticlericalismo, ora son nemiche la Francia (« l'unico paese, insieme al Portogallo (...), in cui la setta infame spadroneggia ancora con i suoi Rochette e i suoi Caillaux »), l'Inghilterra e la Russia (« l'Imperatore d'Inghilterra è il papa della Chiesa inglese come lo Czar è il papa di quella russa ») perché sono i paesi in cui il fermento anticlericale è più vivo e più tenace, mentre « Guglielmo II e Francesco Giuseppe non arrossiscono di nominare il nome di Dio »⁸⁵. In questo momento, cioè, il criterio per una scelta, la causa della preferenza è di ordine religioso, non politico, quasi si trattasse di prepararsi ad una nuova guerra per un ennesimo Scisma d'Occidente e non si discutesse invece di « gigantesche carneficine » di una lotta che non pone limiti alle rovine ed alle stragi e che riempie la terra di nuovo sangue, comprendola di morti e di feriti, fino a far dubitare che « tali genti, l'una contro l'altra armate, discendano da uno stesso progenitore (...) siano tutte della stessa natura, e parti tutte d'una medesima società umana »⁸⁶. Ma la scelta rimbalza, ricoperta del suo fondamento politico, in un giudizio sulla situazione italiana: « la massoneria vuole una cosa sola e ad essa si afferra con tutte le speranze che le restano; onde creare una *opinione pubblica* favorevole alla Francia »⁸⁷ in nome non di una fraternità latina ma della fraternità massonica. E mentre si diceva che il socialismo avesse espulso la massoneria dal suo corpo, ora quello che resta del socialismo si fa rimorchiare dalla massoneria verso una guerra internazionale.

Un socialismo che afferma, rimangiandosi lunghi anni di lotta allo Czar definito il carnefice della Siberia, che « l'egemonia tedesca

85. *Arturo Labriola confessa ...*, cit. Questa analisi e la conclusione successiva che individua nella massoneria la prima causa di tutto il conflitto — tesi ribadite sino all'entrata in guerra dell'Italia — pongono la rivista assai vicino alla posizione tenuta dalla intransigente « Unità Cattolica ».

86. *Ad beatissimi Apostolorum Principis*, cit.

87. *Arturo Labriola confessa ...*, cit.

rappresenta oggi per noi pericolo peggiore dello czarismo e noi vediamo che lo czarismo, tentando oggi di impedire che l'esercito tedesco arrivi a Parigi, difende la bandiera della Francia che è la più rivoluzionaria ad onta dei suoi difetti e dei suoi orrori »⁸⁸, è un socialismo completamente succube del radicalismo massonico venduto alla Francia secondo « un piano settario lungamente preparato ».

I cattolici non parteggiano « né pei tedeschi né pei francesi » e ritengono necessario in questo momento, davanti agli orrori scaturiti dalla guerra fratricida, reprimere « anche l'espressione di possibili simpatie ». È vero che le simpatie non indicano i veri interessi del paese. Ciò non ostante essi denunciano « al popolo nostro la inqualificabile manovra settaria che vorrebbe gettarci in braccio ai diversi Cailloux delle loggie franco-italiane », mentre restano « in attesa che coloro cui incombe l'alta responsabilità di segnare le vie alla vita del nostro paese, queste vie indichino »⁸⁹.

È un discorso assai difficile però da mettere in pratica per la stessa rivista che, per quanto si dica imparziale, non perde occasione per buttare acqua sulla simpatia per la Francia e lasciar trapelare, fra le righe, una qualche simpatia per gli Imperi Centrali. La lotta del popolo belga⁹⁰, più che per la sproporzione delle forze in campo e per la violazione delle norme che garantivano la neutralità del paese, è vista nella sua funzione di argine all'invasione della Francia dal lato più indifeso. E la distruzione della cattedrale di Reims⁹¹ se giustamente non può dare origine a ordini del giorno che chiedono la dichiarazione di guerra alla Germania come si afferma nell'articolo, è anche occasione per una serie di confronti. « Il bombardamento di Reims e il bombardamento di Roma nel 1849 (...). Protestano per Reims, ma volevano una lapide a Bixio per il bombardamento del Vaticano nel 1870 (...) » e di precisazioni su ciò che veramente è stato distrutto e ciò che invece è ancora in piedi della cattedrale, citando notizie di giornali stranieri che modificano in buona parte la

88. *L'irriverente sfruttamento ...*, cit.

89. *Ibidem*.

90. *Guerra e pace nel Belgio*, cit.

91. *Povera cattedrale di Reims*, cit.

versione data dal governo francese⁹² quasi a voler diminuire le responsabilità della Germania.

Verso la fine dell'anno, quando le discussioni circa l'intervento si accendono anche in campo cattolico, la « Gioventù Italica » ripropone l'ordine del giorno votato dal Consiglio Superiore nel passato settembre. Ma se allora aveva assunto — per coloro che lo avevano sottoscritto — il sapore di un compromesso tra la riaffermazione degli ideali cristiani di pace e di fratellanza e l'esigenza di non prestare il fianco a critiche di anti-italianità a causa dell'atteggiamento del Vaticano oppure l'esigenza di affermare quel tipo di attaccamento ed entusiasmo per la patria che l'influenza del nazionalismo aveva notevolmente accresciuto, ora risponde all'esigenza di trattenere quei gruppi di giovani che, nella Società, apertamente si erano schierati per l'intervento e propagandavano le loro convinzioni⁹³. Passato, cioè, il momento di esitazione, immediatamente seguito allo scoppio della guerra e reso ancor più difficile dall'incertezza causata dai mutamenti nella direzione della Chiesa, quei gruppi di giovani che erano rimasti influenzati dal nazionalismo, a questo punto riprendono il discorso conseguente e si pronunciano, con i nazionalisti, oppure autonomamente, in favore della guerra. Quell'o.d.g., a settembre, avrebbe scavalcato la base della società cioè i circoli; ora, riproposto in questa prospettiva, fa sì che questa base si trovi proiettata in

92. « La cattedrale non è distrutta! Ma si tranquillizzino i pudibondi difensori dell'arte: la cattedrale di Reims non è distrutta. Si ha infatti da Rotterdam: « Il "Nieuwe Rottedansche Courant" riproduce notizie di giornali inglesi, dalle quali risulta che sebbene la cattedrale di Reims abbia subito in parte irreparabili danni, non si può dire che la chiesa sia distrutta. Un corrispondente inglese dice: Il governo francese doveva essere male informato, quando annunciava al mondo che della cattedrale non rimaneva che un cumulo di rovina » (*Povera cattedrale di Reims*, cit.).

93. « La stessa Presidenza ricorda inoltre che il suddetto ordine del giorno, ispirato ai principi che la Gioventù Cattolica Italiana professa e che sono sanciti dal suo statuto fondamentale deve essere tenuto dagli associati come guida sicura nell'attuale momento storico. Invita quindi tutti i giovani iscritti alla Società della GCI ed in modo particolare coloro che rivestono in essa uffici e cariche di astenersi dall'assumere atteggiamenti o di fare propaganda nelle file della Società per fini e scopi contrari a quelli risultanti dall'ordine del giorno su riportato, e ciò per il bene supremo della Religione e della Patria » (*La Società della GCI nel grave momento presente*, in « Gioventù Italica », dicembre 1914, p. 485).

avanti rispetto al suo gruppo dirigente. E da questo momento sarà una corsa sempre in avanti, di cui il Consiglio Superiore non potrà più tenere il passo. Pericoli conferma questa analisi quando, nella relazione sui due anni trascorsi, all'Assemblea Generale della SGCI⁹⁴, ricorda l'ordine del giorno votato nel settembre 1914 e riproposto nel dicembre poiché « qualche eccezione qua e là verificatasi consigliò alla Presidenza di rinnovare la pubblicazione dell'ordine del giorno con l'aggiunta di una nota esplicativa e noi siamo certi che le nostre organizzazioni vorranno seguire la via tracciata, nella quale tutto consiglia a perseverare »⁹⁵.

Per quanto il Pericoli si adoperasse a limitare la portata del fenomeno ed a consigliar prudenza e disciplina, mancava ai giovani dei circoli della GC una vera, una solida ragione per essere contrari alla guerra: la grande espansione della organizzazione verificatasi negli anni immediatamente precedenti⁹⁶ aveva fatto affluire soprattutto nuovi gruppi di studenti della piccola e media borghesia cittadina; ed è noto come proprio tra queste classi fossero più numerosi i gruppi irrequieti di interventisti. Lontanissime dalla sensibilità della SGCI le preoccupazioni di un Miglioli per le sorti del mondo contadino o di alcuni gruppi che vivevano nella stessa Società di fronte all'orrore della guerra, come ad esempio il Consiglio Diocesano della GCI di Bologna, che nel novembre del 1914 promosse un pellegrinaggio al santuario di S. Luca per impetrare la pace e la salvezza dell'Italia da una sventura così grande⁹⁷.

L'Assemblea Generale trovò occasione per affrontare il problema pressoché in conclusione dei lavori e, secondo quanto riporta

94. L'Assemblea Generale della GCI si tenne a Roma dal 3 al 5 gennaio 1915. Due punti del lungo ordine del giorno han dato un'impronta all'incontro: lo studio del Cingolani sulle condizioni dei braccianti agricoli e dei contadini e la relazione del Martire sull'intensificazione di un programma culturale per i circoli della SGCI. (Il resoconto dei lavori dell'Assemblea in « Gioventù Italiana », gennaio 1915, pp. 16-31).

95. *Due anni di attività della GCI. La relazione del Presidente Generale all'Assemblea di Roma*, in « Gioventù Italiana », gennaio 1915, p. 13.

96. I circoli erano passati da 935 a 1416 nel periodo 31 dicembre 1912-31 dicembre 1914, con un incremento probabile di circa 30 mila soci (cfr. *Due anni di attività ...*, cit.).

97. *La Gioventù Cattolica di Bologna per la pace*, in « Gioventù Italiana », dicembre 1914.

« Gioventù Italica », senza che l'argomento fosse oggetto di discussione⁹⁸. Merlin propose un ordine del giorno per congelare l'atteggiamento della Società sulle posizioni del voto del 27 settembre (con l'interpretazione datane nel dicembre successivo): e la sua proposta fu subito votata ed approvata. Immediatamente dopo « Merlin ritiene... doveroso per i giovani cattolici l'esprimere un voto di simpatia per il Belgio »: così fece approvare un secondo ordine del giorno in cui, affermato di non poter giudicare sulle cause del conflitto, espresse l'augurio di ogni cristiano che alla fine della guerra il Belgio ritrovasse il suo posto tra le nazioni libere⁹⁹. Così la guerra fu archiviata dai lavori dell'Assemblea, né sarà riesumata nella riunione — la prima dal suo rinnovo — del Consiglio Superiore del 5 gennaio, dedicata interamente all'esame di questioni organizzative¹⁰⁰.

L'elezione del nuovo Consiglio Superiore non modificò quasi nulla della preesistente situazione: due nomi su dodici furono sostituiti da due nomi nuovi¹⁰¹. Ma è un fatto interessante notare alcune coincidenze riguardanti uno dei due esclusi: Francesco Aquilanti. Dopo essere stato agli onori della cronaca per tutto il 1913, l'anno successivo il suo nome era apparso sempre più raramente alla ribalta; scoppiata la guerra, la sua posizione in Consiglio Superiore fu assai riservata e prudente. Il suo opuscolo sul nazionalismo era stato propagandato da « Gioventù Italica » sino al dicembre precedente, ma

98. « Sulla grave questione dell'atteggiamento dei cattolici di fronte alla guerra, si vota il seguente ordine del giorno presentato dall'avv. Merlin. "La Società della GCI, riunita in Assemblea generale il 4 gennaio 1915; letto l'ordine del giorno votato il 27 settembre 1914 dal Consiglio Superiore, ne prende atto, plaudendo ai concetti ai quali esso si ispira" » (cfr. *L'Assemblea Generale della GCI*, in « Gioventù Italica », gennaio 1915, p. 25).

99. « La Società della GCI, riunita in assemblea generale il 4 gennaio 1915; senza attardarsi all'esame delle cause dell'immane conflitto, del quale sarà giudice competente solo la storia, crede però dovere d'ogni cristiano di fermamente augurarsi che alla fine della guerra il Belgio, così benemerito della civiltà, risorga a dignità di Nazione » (cfr. *L'Assemblea ...*, cit., p. 25).

100. *Verbale dell'adunanza del Consiglio Superiore*, 5 gennaio 1915, ACGC, Cartella Consiglio Superiore 1915.

101. Dei dieci membri eletti, sette erano residenti a Roma (Ciriaci, Martire, Baldi, Cingolani, Ossicini, Pietromarchi e Campilli), uno era delle regioni del Sud (Massa), quattro del Nord (Fornari, Merlin, Ferrari e Pasquinelli). I nuovi sono Pasquinelli e Campilli. Oltre all'Aquilanti, non viene riconfermato Cortis, già segretario generale del Consiglio Superiore.

il suo nome non rientrò tra quelli dei componenti del nuovo Consiglio Superiore. E che l'esclusione sia stata accompagnata da qualche dissidio interno è rivelato dai 55 voti ottenuti dall'Aquilanti nell'elezione che, se non furono sufficienti a farlo includere nella rosa — l'ultimo eletto, Campilli, ne aveva ricevuti 117 — sono troppi per un semplice voto di stima personale, tenuto conto che dopo il suo, vi sono altri tre nomi di candidati che ricevono però un solo voto a testa. Quasi a bilanciare questa esclusione, Martire, così spesso vicino all'Aquilanti ideologicamente, fu nominato dal Consiglio Superiore vice-presidente generale. Non vi è nessun documento che possa far pensare ad un qualsiasi piano per voler escludere l'Aquilanti, per cui è più ragionevole concludere che ciò sia stato dovuto alla volontà del gruppo del Nord di essere maggiormente rappresentato in Consiglio.

Nel febbraio 1915, l'ultimo numero di « Gioventù Italica » prima dello scoppio della guerra¹⁰² propone una serie di considerazioni sull'atteggiamento del Papa e sul valore della legge delle Guarentigie in tempo di conflitto generale¹⁰³. Anche in questa circostanza, la rivista trova modo di esprimere la propria convinzione in favore della neutralità; ma, come si è notato altre volte, non è una neutralità equidistante dalle due parti in conflitto poiché, appena se ne presenta l'occasione, Francia Russia e Inghilterra sono giudicate negativamente¹⁰⁴. Contemporaneamente non si presentano occasioni per esprimere giudizi negativi sugli Imperi Centrali, piuttosto si forzano interpretazioni nel tentativo di giustificarli. Dopo aver consta-

102. Nonostante la rivista fosse mensile, dopo il numero di febbraio 1915, quello successivo uscì ai primi di luglio con la data del mese precedente.

103. *Il Pontefice e la guerra e La legge delle guarentigie e la guerra*, in « Gioventù Italica », febbraio 1915.

104. « E per tutti il Pontefice di Roma aveva vagheggiato la *tregua natalizia*... Ma la proposta pontificia non venne accettata: la cronaca non ha detto i motivi, non ha detto chi è stato ad opporre l'ingeneroso rifiuto: chi ha supposto che fosse stata la Francia, non ancora totalmente libera dall'infamia settaria, chi ha affermato essere stata la Russia la quale avrebbe opposto la difficoltà di seguire essa un calendario arretrato di tredici giorni su quello gregoriano sol perché, al tempo della importante riforma scientifica, gli scismatici russi non vollero accettare il computo nuovo perché veniva da Roma » (cfr. *Il Pontefice e la guerra*, cit., p. 33).

tato, nel primo articolo ricordato, come tutti i belligeranti oggi dicano di combattere per la giustizia e per una pace nella giustizia, si afferma che solo la Provvidenza è arbitro sicuro di queste contese e si conclude: « Certo la pace cristiana è giustizia e diritto; certo in linea di principio, l'invasore violento offende l'una e l'altra. Ma bisogna pure domandarsi se tutti i popoli meritino questa pace cristiana, e se talvolta essi non debbano espiare le loro colpe curvando il capo sotto l'ingiustizia, se talvolta l'invasore non sia l'esecutore inconsapevole delle sanzioni della storia »¹⁰⁵. Un discorso simile, di per sé esatto, non poteva non essere interpretato polemicamente dai lettori appena questi avessero tentato di applicare i criteri esposti alla situazione presente.

Ad un mese dall'entrata in guerra dell'Italia, ufficialmente il Consiglio Superiore è ancora fermo alle posizioni del settembre 1914. La riunione del Consiglio Superiore del 18 aprile 1915 ratifica tale atteggiamento; essa ha però due volti: quello dato dal resoconto di « Gioventù Italica »¹⁰⁶ secondo cui, giunti a parlare dei cattolici e la guerra, i consiglieri riconfermano la validità dell'ordine del giorno votato dal Consiglio Superiore e approvato dalla Assemblea Generale, anche nell'eventualità di una partecipazione dell'Italia alla guerra; l'altro volto è quello che emerge dal verbale della riunione¹⁰⁷. Come già in altra occasione, è Don Cipriani, Presidente Regionale delle Marche, che sollecita una chiara presa di posizione nell'eventualità dell'entrata in guerra dell'Italia. Attorno a questa richiesta si scontrano due tendenze: la prima (Merlin, Don Tesauri dell'Emilia) che approva la linea tenuta sino ad allora dal « Corriere d'Italia » di appoggio al governo nella difesa dei diritti dell'Italia ma senza una campagna in favore dell'intervento a fianco dell'Intesa; la se-

105. *Il Pontefice e la guerra*, op. cit., p. 37.

106. *Adunanza trimestrale del Consiglio Superiore*, in « Gioventù Italica », giugno 1915, pp. 120-122.

107. *Verbale dell'adunanza del Consiglio Superiore*, 18 aprile 1915, ACGC, Cartella Consiglio Superiore 1915. Sul problema della guerra Martire, presente alla riunione non prende la parola. La decisione emersa alla fine della discussione, così come risulta dal resoconto datone dalla rivista, non fu mai né proposta né votata dai Consiglieri. Ciò conferma ancora una volta come Pericoli, nel caso fosse necessario, sapesse agire contro o senza il parere favorevole del Consiglio Superiore.

conda (Cingolani, Cipriani) che accusa i giornali del « trust » di non essere obiettivi nelle loro cronache, favorendo i tedeschi e soprattutto tagliando i pezzi che vorrebbero esprimere simpatia ai Belgi ed all'Intesa. Cingolani, presumendo la quasi unanime accettazione del suo punto di vista, vorrebbe un documento del Consiglio Superiore che si pronunci in favore di una guerra a fianco dell'Intesa. Ma la volontà del Pericoli prevale ancora, appoggiata da Merlin ed altri, e si ritorna perciò al documento del settembre 1914.

Poi è la guerra.

Il 22 maggio 1915 il Consiglio Superiore si riunisce nuovamente¹⁰⁸. Cingolani invita il Pericoli ad indicare « lo spirito che dovrà prevalere fra i giovani » e questo risponde citando il proclama che la Società ha indirizzato a tutti i suoi soci¹⁰⁹: la Gioventù Cattolica si è sempre dichiarata pronta a compiere il proprio dovere nel caso la patria avesse chiamato i suoi giovani alla guerra: « l'ora supremamente grave per la Patria nostra, che avremmo desiderato non giungesse, sta oggi per scoccare. Coloro che dinanzi a Dio e dinanzi agli uomini hanno, insieme al potere, la terribile responsabilità di reggere in questo momento le sorti della Nazione, hanno ritenuto di non poter altrimenti che con la forza delle armi difenderne i diritti, tutelarne gli interessi e conseguire l'adempimento delle sue aspirazioni »¹¹⁰. Quei giovani che nei circoli hanno imparato a difendere la propria fede contro le calunnie e il sarcasmo degli avversari ora, con lo stesso coraggio, dimostreranno di essere soldati degni della patria. Cingolani aggiunge alle parole di Pericoli la sua piena fiducia nei giovani i quali « sapranno con eroismo cristiano affermare i diritti della nostra Italia, prega i presidenti perché non venga meno la loro parola di incoraggiamento ai soci, e dopo aver inneggiato alla grandezza della nostra Patria propone con nobilissime parole che il Consiglio Superiore esponga il Tricolore »¹¹¹.

108. *Verbale adunanza Consiglio Superiore*, 22 maggio 1915, ACGC, Cartella Consiglio Superiore 1915.

109. *Ai Giovani Cattolici Italiani*, 22 maggio 1915, ACGC, Cartella Consiglio Superiore 1915.

110. *Ibidem*.

111. *Verbale ...*, 22 maggio 1915, cit.

Che dire dell'atteggiamento del Consiglio Superiore in questa occasione? Passato il peggio, rappresentato dai contrasti sull'atteggiamento della SGCI durante la neutralità italiana, ora l'unità è ritrovata attorno al fatto irreversibile della dichiarazione di guerra. E con l'unità, anche il significato religioso del sacrificio di migliaia di vite umane e di infinite sofferenze di coloro che sono partiti per il fronte e delle famiglie rimaste in triste attesa: « tutto ciò questi giovani fecero con entusiasmo magnifico, quantunque per profondo sentimento cristiano desiderassero tutti ardentemente la pace ed i sacrifici imposti dalla guerra accettassero per un altissimo sentimento del dovere »¹¹². L'esperienza del dolore che unisce la G.C. trova completamente il suo senso nella preghiera: preghiera perché i giovani soldati tornino salvi alle loro famiglie, perché i fratelli morti abbiano presto la eterna felicità, perché i feriti trovino il coraggio di soffrire; ma prima di tutto è preghiera per la pace e perché l'Italia possa trovare la vittoria e raggiungere le sue giuste aspirazioni¹¹³.

Accanto a ciò manca un qualsiasi collegamento della guerra italiana con la guerra europea: così come è stata l'Italia a chiamare i suoi figli a combattere, allo stesso modo i suoi figli chiedono per il loro paese la pace dopo il raggiungimento degli obbiettivi perseguiti. Quella incapacità a leggere durante la neutralità, negli opposti schieramenti — qualcosa di diverso che le manovre tortuose della massoneria internazionale o della lotta secolare di scismatici e cattolici (in senso opposto a quanto avverrà dopo la dichiarazione di guerra) — si rivela ora in tutti i suoi limiti. Quando il Vice Presidente del-

112. P. PERICOLI, *La Gioventù Cattolica Italiana e la Guerra*, in « Gioventù Italica », dicembre 1915.

113. *Circolare* 4275, 24 maggio 1915, ACGC, Cartella Consiglio Superiore 1915. Al significato religioso dell'esperienza bellica si rifà quel foglietto settimanale che dal giugno 1915 accompagnerà i soldati in guerra: « Mentre si combatte ». La stessa struttura del periodico — parabola evangelica, esempi di coraggio e di virtù cristiane dei combattenti, figure di santi — significa da sola la prospettiva entro cui il conflitto viene considerato: è una sofferenza, è una espiazione, è una preghiera continua, come dice il lungo sottotitolo del foglietto « ... preghiamo ed operiamo: preghiamo fervidamente ed operiamo fortemente, affinché Iddio benedica i nostri soldati, la nostra terra diletta, tutti coloro che muoiono, che soffrono, che aspettano, che confidano, affinché ci riconosca degni di meritare presto — nel diritto e nell'onore — la pace e la libertà del suo Cristo ».

l'Association Catholique de la Jeunesse Française, Victor Bucaille, indirizza al Pericoli una lettera che mette in luce la comunanza di situazioni e di propositi delle due organizzazioni giovanili ¹¹⁴, ed accenna al futuro di un'Europa purificata — grazie anche al contributo di sangue dato dalle due Associazioni — in cui le nazioni più libere tenderanno alla libertà, alla giustizia ed al diritto ¹¹⁵, non aggiunge nella risposta nulla a quanto il Bucaille già aveva espresso, e piuttosto limita l'ampiezza del discorso se scrive che la SGCI spera, come l'Associazione sorella, che « una pace gloriosa, basata saldamente sul trionfo della giustizia e del diritto, abbia a regnare di nuovo e presto in mezzo all'Europa, travagliata da tanti mali », rifiutando perciò l'idea di un'Europa diversa da quella del passato.

Ma non si tratta di incapacità a superare lo schema della guerra nazionale quanto piuttosto di estrema difficoltà, per questi ambienti cattolici a superare l'interpretazione in chiave religiosa di questo evento straordinario, drammatico, oscuro che era costituito dalla guerra mondiale. Come dice il Prandi, alla base della più attenta lettura ideologico-politica o etico-culturale della guerra, vi era il turbamento per questo cataclisma scatenato dall'uomo ma che dell'uomo sconvolgeva ogni modo di esistere, ogni immaginazione che volesse indovinarne gli sviluppi e la durata ¹¹⁶: e tutto ciò, per i cattolici, finiva per essere naturalmente interpretato per un segno oscuro ma provvidenziale della volontà divina, dinanzi alla quale l'uomo trovava rifugio nella supplica, nell'accettazione della sofferenza, nella preghiera, nell'espiazione, secondo quanto le parole di Benedetto XV continuamente raccomandavano. Solo così il cerchio trovava la sua difficile quadratura, perché ogni altra interpretazione finiva in un vicolo

114. L'originale della lettera del Bucaille, in data 28 maggio 1915, e copia della risposta del Pericoli, del 30 maggio in ACGC, Cartella Consiglio Superiore, 1915. La lettera tradotta e la risposta furono pubblicate in « Gioventù Italica », ottobre 1915, pp. 152-153.

115. « Demain, dans une Europe purifiée, les nations plus libres poursuivront leurs destins et se montreront plus que jamais soucieuses de liberté, de justice et de droit. Cette Europe, nos deux Associations, par les sang versé de leurs membres, auront contribué à la faire renaitre ».

116. A. PRANDI, *La guerra e le sue conseguenze nel mondo cattolico italiano*, in *Benedetto XV ...*, cit.

cieco: non l'esaltazione delle decisioni di un governo che aveva mostrato essere nelle mani di una minoranza piazzaiola ed anticlericale; non la condivisione delle aspirazioni della gran parte della popolazione che si era vista ingannata e condotta perciò ad una guerra di cui non accettava le ragioni che l'avevano provocata, per il timore di essere confusi con i socialisti neutralisti. E in questo atteggiamento scompariva qualsiasi distanza tra i vari gruppi presenti in Consiglio Superiore, sia perché fosse riuscita la tattica dilatoria del Pericoli, sia perché l'opposizione avesse rinunciato a lavorare nelle pieghe del Consiglio Superiore per manifestare altrove la passione interventista. Fu così che coloro che in Italia si definivano cattolici si trovarono a combattere almeno due guerre: una basata su diritti imprescrittibili, dignità da difendere, affermazione da provocare nel consesso delle nazioni; un'altra fatta di mistica rassegnazione, di accettazione obbediente di tutto ciò che quel fenomeno aveva che potesse essere ricondotto ad espressione della volontà divina. Questa, appunto, fu la guerra di quei cattolici che non avevano voluto la guerra.

LUCIANO OSBAT



COME NON NACQUE IL CORPORATIVISMO FASCISTA

*Idee del primo fascismo
e progetti corporativi dal 1922 al 1925*

Dopo la presa del potere da parte del fascismo, inizia la fase di transizione, destinata a concludersi nel '25-26 con più netti orientamenti sia politici che istituzionali. Le idee circa lo sviluppo della « rivoluzione » sono quanto mai fluide ed in seno al fascismo, di cui affiorano meglio ora le diverse componenti, ed in mezzo all'opinione pubblica, che, pur giudicandolo nel complesso un fatto irreversibile, ne sollecita diversi svolgimenti.

Cercheremo qui intanto le idee prevalenti all'interno del fascismo circa il futuro assetto sociale-istituzionale, perché è in quegli anni che esse si rivelano con maggiore schiettezza e perché quegli elementi rivoluzionari che nel fascismo antemarcia premevano sulle vecchie strutture liberali, si trovano ora a dover realizzare le loro aspirazioni, pena la conferma degli attributi di « transitorio » o di « reazionario » che gli avversari accoppiano al movimento.

I

Le idee

I nazionalisti. — C'è una corrente, che potremmo definire genericamente risulti dalla destra liberal-salandrina e dal nazionalismo di Rocco, che punta una volta per tutte a fissare il consenso attorno al fascismo, perpetuando in sostanza una aristocrazia, guerriera o politica che sia, al servizio dello stato-nazione. Un Vincenzo Fani-Ciotti (Volt) ci presenta il fascismo come la vittoria dei ceti conservatori, delle classi medie sul socialismo pre-bellico, stabilendo così una equivalenza fra democrazia come regno dei gruppi parassitari socialistoidi e fascismo come organizzazione dei produttori reali.

« Nel dopoguerra — aggiunge — occorre scegliere: o conservare la libertà politica degenerata in licenza e sacrificare quindi alla

demagogia la libertà economica o salvare, sopprimendo la libertà politica, l'economia nazionale ».

Se i gruppi della sinistra fascista si illudevano di attuare una rappresentanza del lavoro interna allo stato, che superasse le antitesi fra socialismo e stato nazionale, la risposta del nazionalista Volt è chiara: « Il fascismo, trasferendo alla nazione quel fervore ideale e bellicoso, onde il socialismo pretendeva permeare la lotta di classe, ha conservato sì come organi tecnici i sindacati, ma ha ucciso come dottrina il sindacalismo. I sindacati, come organi economici, che rappresentano una categoria di cittadini, generalmente sfornita di senso politico, non possono da soli costituire la classe dirigente dello stato. Identificare stato e sindacati è materialismo storico ».

D'altra parte, se lo stato ha fini suoi propri, non esisterà l'*homo oeconomicus*, se non nel senso che « i limiti della libertà economica sono determinati dalla politica estera »¹.

Ed è a questo sospetto di invadenza eventuale dei sindacati nella vita dello stato, di ricreazione della demagogia socialista, che si riattacca il proposito più costruttivo di controllare gli stessi sindacati fascisti espresso dal Rocco.

Medesima ostilità del Fani-Ciotti allo svolgimento autonomo della vita sindacale per Rocco; ma insieme affermazioni, a suo modo, costruttive. In sostanza, se il vario nazionalismo si contenta della funzione di cane da guardia dell'autorità dello stato, Rocco va indubbia-

1. Nel 1924 (« Critica fascista », n. 12) Volt polemizza fortemente, dopo l'uscita di *Stato e sindacati* del Panunzio, per dimostrare che Panunzio è ancora socialista; infatti i sindacati da sostituire all'individuo non sono che i soviet; le elezioni di secondo grado (dalle associazioni economiche a quelle politiche) non eliminano il pericolo della distruzione dello stato stesso. Ancora nel n. 18 i sindacati sono definiti non già l'essenza, ma la semplice base dello stato. Dovrà essere lo stato, come in Rocco a riconoscere un solo sindacato per categoria, escludendo il sindacato obbligatorio e generalizzato di Panunzio.

Né il Fani-Ciotti è un isolato: abbiamo accanto Antonio Pagano (« Critica fascista », 1924, nn. 5 e 20; 1925, n. 24; 1926, n. 3) e Antonio Renda (« Stato e classi », Alpes, 1925, Milano), che oppongono le stesse obiezioni stataliste alle illusioni tecniche poiché « con tali riforme, reali sarebbero solo gli interessi particolari, le funzioni di classe e gli organismi per se stanti » (Renda). E poi oltre: « Spinta al limite tale tendenza potrebbe portare a due risultati opposti: o si sostituisce alla funzione unitaria e universale una disorganica attività di gruppi particolari, o la direzione tecnica ridiventerà funzione di stato » (Renda).

mente oltre, assegnando ai sindacati una funzione attiva al servizio del medesimo. C'è nei colleghi nazionalisti un superstite agnosticismo liberale, per cui lo stato si difende dalle associazioni minori, mentre Rocco le vuole assorbire sì, ma altamente considerate nel quadro dell'economia nazionale.

La sua dottrina « sindacalista » appare ben delineata fin dal 1919-1920. Due documenti soprattutto colpiscono al riguardo e sono precorritori: la relazione al Congresso nazionalista di Roma del 16-III-1919 ed il discorso inaugurale dell'anno accademico di Padova, del 15-XI-1920 ².

Ricompare, come sfondo storico delle sue idee, la tesi della decadenza dello stato, dopo l'età dell'assolutismo, come conseguenza dell'idea liberale: di qui lo sviluppo incontrollato delle associazioni operaie e padronali di autodifesa ³. Finalmente, dal disordine liberale nascerà la risurrezione dello stato, non solo come senso dell'ordine sociale, ma come entità biologica superindividuale. Ormai, anzi, non esiste più il solo stato giuridico, perché quello nato nel dopoguerra « funziona a mezzo di altri organismi, i quali, in una comunità economica a base industriale sono le collettività organizzate ». « Non dobbiamo — osserva — dissimularci questa verità, tanto più che forse, l'abbiamo vista prima di molti altri ».

Ma già nella visuale 1919 del Rocco sono contenute ampiamente le idee di sindacati misti di imprenditori e lavoratori (di cui crede di scorgere un principio di realizzazione nella costituzione della Confindustria e nell'accettazione pacifica delle otto ore); e la visuale politica correlativa (« sorgerà una coscienza che supererà gli interessi di classe e arriverà all'interesse globale della produzione e quindi agli interessi nazionali »). Ci sono in nuce perfino le corporazioni al ver-

2. A. Rocco, *Scritti e discorsi*, Giuffrè, Milano 1938.

3. Nel 1920 il sindacalismo appariva al Rocco come giunto al punto più basso della degenerazione, tanto che le lotte economiche o armate erano ricondotte al « risorgere dell'autodifesa » di tipo corporativo-medievale. E, respingendo insieme sorelismo e sovietismo, osservava che « sul fenomeno economico naturale e legittimo, si è costruita tutta una dottrina politica, la quale mira come meta finale a sostituire i sindacati allo stato, affidando ad essi non solo la gestione dell'impresa con pieni poteri d'impero, ma anche, attraverso le loro federazioni, la tutela degli interessi generali ».

tice « I sindacati dei lavoratori e degli industriali si riuniranno infine sotto comuni organi per tutelare gli interessi comuni, per dirimere controversie, e per trovare dei contemperamenti che soddisfino non solo gli interessi particolari delle classi produttrici, ma quelli generali della produzione ». C'è l'idea della rappresentanza politica corporativa, che viene localizzata, e « non per motivi demagogici » nel Senato, (Cfr. l'ordine del giorno del Congresso che riflette ai punti 4 e 5 questi concetti).

E nel 1920, in mezzo ai vari progetti di rappresentanza dei sindacati nello stato, osservava che il semplice riconoscimento non bastava: occorreva farne degli organi statali, con ben più profonda trasformazione. « Occorre da un canto proclamare la obbligatorietà dei sindacati e dall'altro porli risolutamente sotto il controllo dello stato, determinandone con precisione le funzioni, disciplinandone la vigilanza e la tutela in una forma autarchica e non eccessivamente svincolata. Ma soprattutto bisogna trasformarli da strumenti di lotta per la difesa di interessi particolaristici in organi di collaborazione al raggiungimento di fini comuni. I sindacati padronali e quelli operai devono essere riuniti in un unico sindacato misto organizzato, s'intende in due, anzi piuttosto in tre sezioni [con i tecnici e gli impiegati] ». Ma l'azione comune del sindacato deve essere ridotta ad *unità* da un apposito consiglio o direttorio sindacale per il raggiungimento dei molteplici fini comuni. Si otterrebbero così vari ed importanti risultati: tutela del lavoro, assistenza, istruzione professionale, realizzazione dell'intervento dello stato in campo economico.

Se infine il sindacato misto avrà inizialmente una funzione di amichevole arbitrato, « la funzione di decidere come giudice, con forza pienamente obbligatoria di queste controversie dovrebbe essere devoluta a speciali magistrature di stato. Ciò implica due cose: anzitutto l'assoluto divieto di quelle forme di autodifesa di classe, che oggi permangono, detriti di epoche giuridiche da gran tempo superate, che nascondono vecchi malanni ricomparsi sotto altri nomi: sciopero, serrata, ostruzionismo, boicottaggio... In secondo luogo questo divieto implica l'abbandono, ogni giorno smentito dai fatti, dell'idea che il salario e le condizioni di lavoro siano determinanti dalla legge della domanda e dell'offerta e l'adozione del principio del giusto sala-

rio, che la giurisprudenza si incaricherebbe ben presto di precisare e di sviluppare ». E, anticipando la difesa che ne farà alla Camera, nella relazione sulla legge sindacale del '25-26: « I tribunali del lavoro dovrebbero essere composti di veri magistrati... di altissimi magistrati, anzi, posti in una situazione eccezionale di libertà e di indipendenza, sottratti cioè a qualunque influsso del potere esecutivo e del Parlamento. Invece per i pubblici dipendenti non si può parlare di sindacati misti, perché non è supponibile che lo stato consenta a creare un sindacato fuori di sé, che in qualche modo diriga la sua attività. I sindacati di funzionari potrebbero essere trasformati in associazioni di assistenza... Vietato lo sciopero, potrebbe riconoscersi agli impiegati il diritto a ricorso ad un organo amministrativo (per esempio la quinta sezione del Consiglio di stato) ».

Ora, se consideriamo il fondamento dello stato rocciano, siamo ricondotti ad una concezione meccanico-biologica, anche se attivistica nelle sue apparenze, del suo esistere: è un tutto che prevale sulle parti, pur non derivando da esse, con incontrollabili suoi fini; anziché offrirsi come sintesi finale di esigenze spontanee, lo stato riconosce discrezionalmente una sola associazione, perché attraverso questa si attui la sua politica, anche economica. Se fosse stata portata dal fascismo alle sue estreme conseguenze l'idea del Rocco della "impresa nazionale", sarebbe sboccata nella corporazione statale proprietaria. In realtà la grande coerenza e chiarezza di idee del Rocco sembrano accompagnarsi ad un tatticismo consumato. Sarà proprio del Rocco la rinuncia iniziale all'obbligatorietà del ricorso alla magistratura del lavoro per l'industria; sarà il Rocco ad avvertire la inattuabilità della ripartizione per professioni secondo la Commissione dei 18.

E certamente meriterebbe una indagine accurata il tema della concreta influenza politica che prima e dopo la sua assunzione alla carica di Ministro della Giustizia, il Rocco dovette svolgere nell'ambito del fascismo ⁴.

4. Il libro di P. UNGARI, (*A. Rocco e l'ideologia giuridica del fascismo*, Morcelliana, Brescia 1963), se è prezioso per la dimostrata chiarezza delle visuali rocciane, (stato autoritario — concentrazione cartellistica — ideologia e prassi degli alti salari) accenna semplicemente alla concreta situazione in cui il giurista

I sindacalisti. — Per i sindacalisti già rivoluzionari e soreliani, il fascismo dovrebbe essere la legittimazione statale dei sindacati, non solo risolvendo il problema dei loro attributi legali, ma facendone la base effettiva della vita politica.

Le tesi di un semplice ritorno al regime costituzionale o ad una prevalenza autoritaria degli interessi nazionali, quali sono prospettate da Rocco o dai liberali di destra dovrebbero essere a prima vista per loro cose inaccettabili. Tuttavia il sindacalismo di tipo soreliano è entrato in crisi coi suoi schemi messianici fin dall'anteguerra. Scriveva nel dopoguerra uno dei suoi seguaci più qualificati, il Panunzio, come di « concezione priva di realtà ed anzi, come la guerra ha dimostrato, contraria alla realtà ».

« C'è dunque da fare i conti e come! con la nazionalità » in quanto « alla prova del fuoco il sindacalismo economico assoluto ha fatto bancarotta e la stessa internazionale operaia all'apparire del vero è caduta ». Ma, mentre i nazionalisti ne deducono la prevalenza dello stato, i sindacalisti, col Panunzio hanno ancor vivo lo spettacolo della moltiplicazione dei sindacati nel dopoguerra, quasi la fine dello stato liberale classico o politico fosse l'effetto della avanzata dei gruppi sindacali organizzati, che attenderebbero solo la « forma », la legislazione del lavoro, per avviare, non nella età remota del comunismo, ma ora, col fascismo, lo « stato del lavoro ».

Che il Panunzio e per lui, a maggior ragione, i dirigenti sindacalisti subiscano l'influsso della situazione è possibile scorgere ove si confrontino le varie « profezie » del Panunzio, a partire dal 1914 fino al 1924, raccolte sotto il titolo *Stato nazionale e sindacati*.

Ma l'antica aspirazione al superamento dei partiti e dell'esclusivismo caratteristico della lotta di classe, che Panunzio invocava in occasione della costituzione del Comitato Sindacale Italiano del 28 aprile 1918 (Cfr. *Giornale del mattino* alla stessa data), non si è perduta e riapparirà nel '22-'23 con la proposta del sindacato di stato obbligatorio. Questo significava che, dimessa l'idea di una unica ari-

Rocco ebbe ad operare; e suggerisce, per la sua stessa forma monografica, un po' pericolosamente l'idea della prevalenza ideologico-giuridica del più coerente Rocco su di un fascismo del tutto privo di idee. Concetto questo che ci sforzeremo in questo studio di rettificare osservando le altre tesi sindacali-corporative prima del '25.

stocrazia operaia, e riconosciuta la possibilità e la capacità del capitalismo, si cercava di comprendere in un futuro stato del lavoro tutte le forze esistenti, controllandole e cioè rendendole istituzionali. I mezzi per realizzare questo ingresso del sindacato nello stato, furono, come già si è detto sopra legati alle varie situazioni politiche. Nella *Stirpe* del dicembre 1923 (n. 1), il Panunzio rivelava che, dopo la costituzione della prima camera del lavoro fascista, nel maggio 1921, « le inclinazioni di Rossoni e mie erano per aderire alla UIL, piegandola al fascismo ». Ma il congresso della UIL del settembre 1921, avendo preso una piega antifascista, Panunzio, Racheli e Rossoni prospettarono queste tre ipotesi: 1) un accordo contrattuale o una specie di patto di unità di azione fra le varie associazioni sindacali di ispirazione nazionale; 2) una legge di stato, che imponesse d'autorità un legame fra i diversi sindacati in relazione almeno ad alcuni problemi, come gli uffici del lavoro, gli appalti alle cooperative, la partecipazione al Consiglio superiore del lavoro; 3) « in caso di impossibilità del primo e del secondo mezzo, attacco militare simultaneo e generale alle altre organizzazioni e imposizione de jure del nuovo, cioè del nostro regime sindacale ». Avvenuta la distruzione delle altre organizzazioni per opera del fascismo, l'obiettivo dei sindacati come base rappresentativa viene perseguito dal Panunzio, proponendone la massima ed obbligatoria estensione.

I sindacati sono sì, per Panunzio, quei laboratori giuridici « primari » che erano per lui ancora nel 1919, ma la loro produzione per avere un valore e non disperdersi nei contrasti politici viene incanalata e filtrata dallo stato. Dovrebbe esserci, insomma, una spinta generale per la partecipazione dei cittadini-produttori alla direzione della cosa pubblica. Fra i sindacalisti che vogliono generalizzare il sindacato statale ed i nazionalisti che temono una riorganizzazione della vita parlamentare sotto apparenze sindacali, il solo punto di contatto è la prevalenza della politica sugli interessi settoriali, cosa riconosciuta da tempo e da entrambi.

E questa coinciderà con la fine della « anarchia » sindacale del 1919-22. « Lo stato — dirà Panunzio in una conferenza del 5 marzo 1925 (*Critica fascista*, 1965, n. 6) — se si arma poderosamente di poteri, non potrà essere, come temeva V. Pareto, lo stato potente

solo verso gli individui, ma lo stato potente "contro" e "sopra" le organizzazioni ». Il riconoscimento non sarà di tipo civilistico, come avveniva già in Francia con la pura registrazione, (« questa è questione di demografia »), ma pubblicistico. Si tratterà per i sindacati di avere un patrimonio e di risponderne di fronte allo stato, personalità attiva e passiva nei processi, di responsabilità penale nelle persone degli organizzatori. Si avranno eventuali sanzioni collettive da parte dello stato, la diminuzione della attività dell'organizzazione, la riduzione del patrimonio, la sostituzione dei dirigenti, lo scioglimento dell'organizzazione.

E, naturalmente, un unico sindacato, poiché, « si può lottare per il governo dei sindacati, ma il sindacato deve essere unico, per la contraddizione che nol consente ».

Il pluralismo sindacale assume, agli occhi del Panunzio, il carattere di una rottura alla base della possibilità della partecipazione di tutti ai problemi della produzione, fermo restando che i sindacati sono il luogo dove questi sono dibattuti e risolti.

Press'a poco come il comune sotto la tutela dello stato, è o dovrebbe essere una assemblea chiamata a governare certi interessi locali. E, seguendo l'analogia cittadino-produttore, l'appartenenza al sindacato ha i medesimi limiti della cittadinanza: « nessuno nel diritto moderno costringe l'individuo a non cambiare cittadinanza ». La libertà sindacale è in ultima analisi per il Panunzio un precedente storico, come la libertà o la pluralità degli istituti medievali rispetto allo stato moderno.

Essa cessa quando il sindacato diviene di tutti (« se il sindacato è un ente di diritto pubblico, non si può a priori ammettere un frazionamento, un secessionismo intersindacale » dice ne *Lo stato fascista*, 1925). Tanto è radicato questo concetto della necessaria esistenza di un solo sindacato, che il Panunzio propugna fra il '23 ed il '25 tutta una sistemazione degli istituti politici su basi sindacali: comuni o province come consigli o federazioni di sindacati, (cfr. *Stato nazionale e sindacati*), parlamento su di un'unica base elettorale, quella sindacale; camera corporativa, cui sovrasterebbe un senato « politico ».

Invece, almeno inizialmente la magistratura del lavoro doveva, essere per il Panunzio, di estrazione tecnico-economica.

Osservando l'intransigente sindacalismo del Panunzio e la sua unicità e la difesa poi del partito unico, dopo alcune prime indecisioni, viene fatto di pensare da un lato alle lontane basi integraliste della sua visione del sindacalismo e dall'altro al bisogno che egli mostra di concludere in modo soddisfacente l'avventura soreliana, permettendo alla base una certa dialettica pur entro il partito unico, che conduca poi al vertice alla generalizzazione, alla politicizzazione dei contrasti di interesse. Tutta la ricerca del Panunzio muove alla ricerca di un diritto da dare al sindacato. Un sindacato statale dunque, che vuole annullare le posizioni ideologiche differenti dei singoli col pretesto della funzione di pubblico interesse che ha ormai il lavoro organizzato.

Se passiamo poi agli indirizzi di Rossoni, il tono diminuisce naturalmente di rigore concettuale, ma l'intransigenza nei confronti degli altri sindacati e l'obiettivo finale di una riorganizzazione finale della società italiana su basi sindacali unitarie si accrescono, anzi, per motivi politici⁵.

Infatti, mentre egli si studia di respingere le ritornanti accuse di reazione mosse al fascismo, prospettando una società solidaristica⁶, una selezione dei migliori fra i lavoratori e fra gli imprenditori; mentre non rinuncia al sindacato misto (il solo che arriverebbe al disarmo degli odi di classe e alla tutela dei singoli), Rossoni respinge nettamente ogni idea di unità sindacale con cattolici o socialisti. « Che cosa c'è da unire? — si chiede nel dicembre '22 di fronte ai contatti Mussolini-GGL ed al revisionismo Baldesi-D'Aragona, in senso operaistico — Vogliamo forse unire le antitesi nazione e antinazione? lavoro e scioperomania? Nulla c'è da unire ».

5. Di Rossoni abbiamo *Le idee della ricostruzione*, raccolta di discorsi fra il 1922 ed il 1923 ed inoltre gli articoli sulla « Stirpe ». Viene annunciato nel 1923, presso lo stesso editore Bemporad « Il sindacalismo fascista », da me non rintracciato.

6. Ai commercianti, in occasione della loro adesione alla Conf. delle corporazioni nazionali: « Voi continuate a difendere i vostri legittimi interessi e contribuite a moralizzare il commercio, a rendere più floridi gli affari italiani e nello stesso tempo non mancherete di compiere i vostri doveri (« La Stirpe », 1925, febbraio).

Quel che viene sostenuto correntemente in proposito è la pura e semplice adesione dei sindacati socialisti al fascismo ⁷.

Contemporaneamente il solidarismo nazionale non impedisce di tornare di tempo in tempo sulla impossibilità di una lotta di classe a rovescio (« perchè le camicie nere non servono il portafoglio di nessuno ») e sulla persistenza dei contrasti di classe ⁸.

I bottaiani. — Che fra i sindacalisti, i quali tentavano di ottenere la esclusiva del movimento operaio ed il gruppo più eterogeneo, raccolto intorno a Bottai, non corresse esattamente buon sangue, trapare abbastanza bene dalla raccolta di *Critica fascista* fra il '23 ed il 1926. La campagna normalizzatrice o revisionista non potè dirigersi esclusivamente contro il rassisto, la confusione dei poteri statali e « fascisti », l'arrivismo e l'affarismo pullulanti attorno ai fasci; al conformismo e alla violenza imposti come nuovo costume. Se si fosse limitata a questo obiettivo, *Critica fascista* avrebbe reso un segnalato servizio semplicemente ai liberali e forse a certo nazionalismo. Le ambizioni, almeno quelle, erano differenti. Era chiara la sensazione della più ampia partecipazione allo stato da offrire al lavoro e della mancata rispondenza a questo stato d'animo delle istituzioni liberali. E bene l'avvertiva Gherardo Casini (*Critica fascista* 1924, n. 23): « Qui si tratta per il fascismo di scegliere la via: o con il nazionalismo rigidamente classista e disposto a perdersi nei deliquii imperialistici... ed allora il socialismo si ritroverà, per opera dei suoi stessi nemici ad avere una rinnovata funzione storica... [oppure] partito del lavoro dovrà essere il fascismo, socialismo nazionale direi, se il logoro senso delle parole non nascondesse fatti diversi da quel ch'io m'intendo ».

In effetti, fra il '23 ed il '26 Bottai, Rocca, Vincenzo Miceli, Augusto De Marsanich e, nonostante il suo dottrinarismo fumoso,

7. Cfr. « La Stirpe », Roma 1924, n. 12.

8. Al Consiglio delle Corporazioni del 23 marzo 1923: « Ripetiamo per la millesima volta che non ci siamo mai sognati di abolire la lotta ... [di classe]; sotto qualsiasi aspetto economico e politico, poiché la lotta è ragione di vita, è la vita stessa ».

Carlo Costamagna puntano su di una soluzione intermedia fra i conati statilisti-integralisti alla Volt e il parallelo integralismo di Panunzio-Rossoni. È la strada dei Gruppi di competenza, dei consigli tecnici e poi degli Ordini corporativi della Commissione dei 18, che dovrebbero offrire una piattaforma comune alle varie « competenze » o settori del lavoro, della cultura, pur lasciando ai sindacati una funzione di tutela in senso immediato degli interessi di categoria. Il riconoscimento non sarà una pura registrazione, ma dovrà essere concesso a certe condizioni. Una volta stabilito un codice dei diritti sindacali, non si vede perchè ci si debba rinchiudere nella caserma del Panunzio⁹. Senza riconoscimento a parecchi ed ideologicamente diversi sindacati risulterebbe vana la pretesa di imporre la validità di un contratto ai non organizzati o agli altri sindacati, come sostenuto da Rossoni.

Per questo i sindacati misti, che Rossoni pretende ancora di sostenere nel '24, sono agli occhi del Miceli un assurdo, specialmente dopo Palazzo Chigi¹⁰. Su questo punto ancora nel '25 la proposta di Rossoni alla Commissione dei 18 del riconoscimento da concedersi ad un solo sindacato per categoria suscitava l'energico commento di Bottai: « Rivelazione caratteristica dell'intransigenza, che si volge furiosamente a proteggere le forme della organizzazione... e molla in quello che è sviluppo di principi ed applicazione di idee ». (*Critica fascista*, 1925, n. 6).

Per il gruppo che potremmo chiamare genericamente bottaiano, il centro della riforma istituzionale finisce per essere non già il sindacato o la confederazione dei sindacati di Rossoni, strettamente legata a presupposti integralisti e quindi al partito unico, ma una organizzazione a livello provinciale e regionale, che attui una prima mediazione fra le diverse forze in gioco.

Siano poi stati questi i Gruppi di competenza o i Consigli Tecnici o gli Ordini, il nesso ideologico è evidente. Come evidente

9. V. MICELI (« Critica fascista », Roma 1923, n. 6), giudicando logico l'incontro fra Governo e CGL: « Non si può imporre all'operaio di stare in una organizzazione piuttosto che in un'altra ».

Ancora sull'argomento DE MARSANICH, « Critica fascista », Roma 1923, n. 7.
10. V. MICELI, « Critica fascista », Roma 1924, n. 10.

risulta da varie reciproche critiche il pericolo che Rossoni vedeva di assemblee a più larga base, concorrenti dei suoi sindacati misti ¹¹.

In questa lotta di tendenze si cerca da parte dei corporativisti « alla Bottai » di sostituire alla camera dei deputati una camera corporativa, che rappresenti al vertice le tendenze di base tecniche, di categoria e culturali (e non solo quindi sindacali). Gli accenni mussoliniani ad un superamento del liberalismo per il tramite del sindacalismo, la necessità di risolvere la posizione dello stesso Gran Consiglio nel quadro più vasto della rappresentanza organica, fanno credere a breve scadenza e persino dopo il fallimento della commissione dei 18 ad una profonda trasformazione istituzionale dello stato ¹².

Si attui questa con la trasformazione della camera o del senato, come il fascismo sembrò accettare nel '25, il gruppo bottaiano punta alla soluzione del contrasto fra libertà parlamentari e dittatura di partito, istituendo organi rappresentativi a vari livelli di interessi e classi differenti e con una certa latitudine ideologica, pur nell'ambito di una accettazione delle necessità nazionali. In pratica, questa politica coincideva con certi orientamenti della confederazione del lavoro, molto più possibilista di quanto i verbali dei suoi convegni e riunioni possano rappresentarci ¹³.

Si vorrebbe così, guardando avanti, la liquidazione del liberalismo; nella realtà invece non ci fu neppure l'inizio di un nuovo

11. DE MARSANICH, (« Critica fascista », Roma 1923, n. 9). Circa i Consigli Tecnici « È di ieri un ordine del giorno votato dalla corporazione della scuola (rossoniana), per il loro scioglimento, assicurando che le Corporazioni possiedono già gli elementi necessari alla bisogna ».

Altri attacchi muove Rossoni alla « Stirpe ». Nel n. 3, del 1924: « I Gruppi di competenza sono falliti e gli attuali consigli tecnici non sono in grado di dare migliori risultati ». Nel n. 7 del 1924, rivendicando la funzione del suo corporativismo, dopo il delitto Matteotti: « Guai se il fascismo si normalizzasse e diventasse un partito del vecchio stampo, esprimendo degli interessi particolari anziché generali ».

12. Mussolini affermò al Congresso del PNF del giugno 1925 che il sindacalismo sarebbe stato l'affossamento del liberalismo.

Cfr. ancora V. MICELI, *La camera dei deputati è superata* (« Critica fascista », 1926, n. 8) e G. BOTTAI, *Parlamento fantasma* (« Critica fascista », 1926, n. 7).

13. L. MARCHETTI, *La CGL negli atti, nei documenti nei congressi dal 1906 al 1926*, «L'Avanti! », Milano 1962.

ordine sociale e rappresentativo, mentre ci sono i segni indubitabili del prevalere della dittatura.

Alle innovazioni puramente verbali di Mussolini corrispondono ben pochi mutamenti sostanziali di struttura; e tuttavia sarebbe poco storico liquidare i miti di certi gruppi entro il fascismo, con la considerazione che si limitarono a fare semplici chiacchiere corporative. Allo stato liberale dei diritti si andava contrapponendo e non dal 1923, ma potremmo dire con le aperture giolittiane al socialismo, lo stato sociale, immanente alla condizione del cittadino, più che derivato da patti di origine illuminista.

Quando Costamagna diceva (*Critica fascista*, 1925, n. 3) che « il vincolo fra cittadino e lo stato non è posto più in un preteso atto di libera adesione dell'individuo, ma è implicito nella stessa condizione umana e risulta da una necessità sociologica tanto più intensa quanto maggiore capacità lo stato possiede nel perseguire e nel raggiungere le utilità generali », diceva quello che avevano detto prima Panunzio o i nazionalisti, poichè la storia muoveva, per il Costamagna, dallo stato metafisico o teocratico allo stato dei diritti giuridico-personali, ma pur sempre inadeguato ad esprimere i diritti di tutti e le relazioni economiche fra i singoli, i loro aggregati e lo stato. Ed è indicativo che il Costamagna veda l'inizio della crisi del regime liberale in Italia nella riforma del suffragio quasi universale del 1912-13: « quando infatti gli istituti del razionalismo politico...sforzando la propria natura classista vollero cimentarsi ad esprimere quella capacità totalitaria e nazionale, che portavano solamente sul frontespizio, ...quel giorno l'equilibrio si ruppe definitivamente ed apparvero sulla vita politica i segni della dittatura ».

Senonchè, quando dalla constatazione evidente della avanzata del « sociale » si passa alla soluzione istituzionale dei rapporti nello stato, il Costamagna svicola nell'irrazionalismo del Governo-guida. Infatti (*Critica fascista*, '25, n. 22): « quando il sindacato viene assunto in funzione di un'intera categoria o almeno quando gli si prescrivono le sfere ed i modi di azione... il sindacato, come formazione libera e volontaria è in realtà abolito e assorbito nella corporazione integrale: ...per un fine che trascende tutti gli interessi particolari ».

Di questo fine è depositario il Governo e non sono depositarie le assemblee « atomistiche ».

Si può seguire perciò il Costamagna quando parla (*Critica fascista* '26, n. 1) di stato in senso ultrasindacale « nel convincimento che solo con la sintesi, che attua la collaborazione di tutti i cittadini su obiettivi ben determinati, sarà possibile contenere l'azione delle classi sindacate o sindacabili in danno degli interessi generali e realizzare la solidarietà di tutte le classi e di tutte le categorie nello stato nazionale »; ma non quando appare evidente già nella teoria che le assemblee non avranno da dare all'esecutivo, sganciato in quegli anni anche formalmente dalla Camera, che indicazioni più o meno accettabili ¹⁴.

14. Sono caratteristiche le polemiche fra il Costamagna ed i nazionalisti Volt e Pagano sulle colonne di « Critica fascista » del '25, n. 22 e del '26, n. 1, circa i timori del risorgere del pericolo parlamentare, per i diversi obiettivi che rivelano.

Altre posizioni, fuori di precise indicazioni istituzionali sono quelle del Pellizzi e del Suckert-Malaparte.

Usciva nel '25 del PELLIZZI, *Fascismo-aristocrazia*, Milano, Alpes, che affrontava il problema non tanto delle istituzioni, ma della esistenza e della costituzione di una classe dirigente fascista. E la ritrovava nei « boni homines fascistae », ossia nella legalizzazione della oligarchia venutasi a formare con lo squadrismo. Tutto fisso al problema morale e umano, più che ad istituzioni che avevano sempre alcunché di razionalistico, il Pellizzi vorrebbe far leva sul « fatto », sulla prova che quella aristocrazia ha dato per assicurare ad essa la priorità. Anzi, l'ereditarietà sul modello della repubblica veneta! Si lascino pure — dice su *Critica fascista*, '26, n. 2 — al populus indifferenziato le partecipazioni civili o sindacali nelle Camere, ma si tolga ad esso la direzione propriamente politica. Che non sarà privilegio di gruppi fascisti chiusa una volta per sempre, ma aperti alle personalità via via emergenti, sì da allargare o vivificare il gruppo dirigente — in pratica il Gran Consiglio — consolidando una classe non di funzionari o di politicanti, ma di uomini collaudati dalle prove già offerte nella vita pubblica o designati per una specie di cooptazione. La dialettica interna varrà a preservare dal conformismo, mentre — ribadisce in « Critica fascista », '25, n. 7 — il Parlamento sindacale o non conterebbe nulla per la prevalenza della volontà politica del governo o se valesse di per sé riprodurrebbe i medesimi inconvenienti del regime parlamentare. Con l'aggravante della dispersione settoriale.

Se nel Pellizzi le tendenze irrazionali sono temperate dalla concreta proposta della classe dirigente ad aristocrazia aperta, le medesime tendenze irrazionali compaiono allo stato puro, vale a dire senza preoccupazioni politiche, nel Suckert de *L'Europa vivente* (Firenze, « La Voce », 1923). Qui non considerazione di fatti o di persone o di legislazione, ma l'interpretazione della storia europea come antitesi fra civiltà moderna razionalista, antireligiosa, borghese ed una neo-civiltà medievale, religiosa, latina, istintiva e faziosa, pronta alla sofferenza e custode perciò di chissà quali virtù primigenie della razza. Per il Suckert il perdurare del mito soreliano,

Comunque le assemblee supersindacali del gruppo Bottai sarebbero state almeno una forma di rappresentanza, che avrebbe attenuato lo strapotere puramente cortigianesco dei singoli intorno alla figura di Mussolini.

Ma proprio la vicenda dei Gruppi di competenza, dei Consigli tecnici e della Commissione dei 18 ci fa constatare l'eliminazione anche di un potenziale pericolo parlamentare-sindacalista, perseguita ben a ragion veduta da Mussolini e dall'ala nazionalista.

II

Dai gruppi di competenza ai consigli tecnici

Se il fascismo ha messo da parte certi postulati estremisti del '19, se la sua ascesa si svolge con il concorso delle forze d'ordine, non è detto con questo che manchino proposte di rinnovazione economico-sociale. Ci si aspetta, nell'opinione pubblica favorevole, un rinnovato impegno di produttività della macchina statale (cfr. Aquarone, *Nord e sud*, 1964, n. 52). È la *fase De Stefani*. Accanto, un problema quale quello della migliore partecipazione dei sindacati alla vita nazionale, che veniva fuori dalla crisi dello stato liberale e dei partiti. Di queste aspettative e proposte entro il primo fascismo abbiamo già detto sopra.

Come primo passo, insieme al sindacalismo fascista, cresciuto notevolmente nel '21-22, nacquero gruppi di studio per i problemi locali o gruppi di competenza, che avranno avuto sì il compito implicito di « esca per attirare nell'orbita fascista numerosi elementi apolitici » (Aquarone, in *Nord e sud*, cit.), ma sembrano già voler realizzare l'idea della partecipazione per professioni e interessi alla

nonostante il mito classista, non è altro che la prosecuzione della capacità di sofferenza dei romantici del Risorgimento. L'antitesi del '14 e del '20 resta la stessa: le minoranze eroiche contro le plebi o le borghesie borboniche, legalitarie, statiche. Naturalmente questo tipo di rivoluzione deve continuare, anche se il Suckert ripugna nel suo istinto alle codificazioni.

vita comunitaria o nazionale. Scrive infatti Massimo Rocca (in *Come il fascismo divenne una dittatura*): « Già durante la campagna di Corgini e mia per il risanamento delle finanze dello stato [che fu del 1921], Dante Dini lanciò l'idea geniale di costituire i gruppi di competenza ». Questa fu ripresa dal Rocca, che fu incaricato di attuarla dalla direzione del PNF, e col favore dei sindacalisti fascisti e di certi industriali (come Benni, Targetti e Clerici) e di De Stefani (« quando fu ministro appoggiò l'iniziativa, scorgendovi una remora alla demagogia fascista »). Non sappiamo in maniera particolareggiata quale sia stata l'opera ante-marcia dei Gruppi di competenza: probabilmente assai limitata¹⁵. Fra le iniziative di questi, nella seduta del 17 marzo 1923 del G. Consiglio, secondo la relazione Rocca vengono citate: la campagna per il risanamento del bilancio dello stato, la sistemazione delle « cose comunali » a Milano dopo le elezioni, lo studio della speciale posizione di Roma capitale, da cui deriverà, secondo Acquarone, la legge 28 ottobre 1925, n. 1949 sul Governatorato), lo studio della riforma scolastica.

Al termine della relazione, per cui Mussolini sottolinea la validità delle proposte per Roma e per la scuola, Rocca domanda che « ai gruppi di competenza sia riconosciuto il merito del lavoro compiuto e si dia loro il mezzo di continuarlo ». Mentre il numero dei gruppi di competenza sale, Rocca ne esalta addirittura il 28 luglio 1923 « il significato storico e rivoluzionario nel preparare attraverso di essi il mezzo affinché i dirigenti dell'economia privata possano contribuire efficacemente a governare la cosa pubblica ». Il prestigio e l'azione del Rocca attirano evidentemente l'attenzione di Mussolini,

15. Nel settembre 1922 la Direzione del PNF delibera la loro costituzione. A quell'epoca risale lo statuto-regolamento. Fra i ritardi della loro azione Rocca cita la sua « campagna finanziaria », poi la stessa marcia su Roma ed infine la sua malattia.

Nella « *Relazione al Gran Consiglio* » del marzo 1923 si insiste sul fatto che i gruppi di competenza non sono sindacati, né assemblee generiche, ma costituiti da « esigui cenacoli » di una ventina di persone al massimo, tecnici ed esperti, che studiano un certo problema locale, coesistendo diverse esperienze e professioni.

Caratteristica è la preoccupazione di evitare qualsiasi prevalenza politica. « I segretari tecnici provinciali [per i G. C.] avranno perciò il diritto di NON accogliere tutte le persone indicate dal Partito o dalle Corporazioni » (art. 4 dello Statuto).

il quale, mentre prosegue la politica del « governo nazionale », senza profonde innovazioni e con i noti propositi di riassetto dell'economia, non depone l'idea di una riforma in senso costituzionale-sindacale come scopo del fascismo. (« Lo prova — dice Rocca — la sua frase, più volte ripetuta in Gran Consiglio "*Non si compie una marcia su Roma per fare dell'ordinaria amministrazione*" »).

Tuttavia il Mussolini tattico prevale volentieri sul Mussolini idealista. Non era una novità per il Rocca, se è vero che lo stesso programma del PNF. del '22, di cui egli era stato redattore con Corgini, dopo il convegno provinciale dei dirigenti provinciali del gennaio 1922, era stato silurato con un fondo anonimo del *Popolo d'Italia*. Rocca aveva chiesto spiegazioni, ma « Mussolini aveva inaugurato già il sistema di non rispondere e di cambiare discorso di fronte alle obiezioni anche più amichevoli ».

Così il gruppo speciale per la riforma costituzionale, costituito il 1° maggio 1923 ed invitato a fornire una relazione entro il 30 giugno di quell'anno, ebbe, secondo Aquarone, il valore di un semplice sondaggio delle reazioni dell'opinione pubblica al progetto di riforma Bianchi, preso come base di discussione.

Il progetto Bianchi prevedeva che, ottenuto dal governo il voto di fiducia della Camera, non potesse farsi luogo, come in passato, a nuove richieste di voti di fiducia, anzi successive composizioni o decomposizioni o sfaldamenti di maggioranze dovessero considerarsi come lesioni di quel patto che lega i deputati a quella massa che conferì loro il mandato legislativo.

Intanto, pur archiviato il problema istituzionale, che sarà poi ripreso con la C. dei 18 e con le leggi Rocco, le quotazioni di Massimo Rocca e dei Gruppi di competenza non erano meno alte ed il 28 luglio i G. di competenza apparivano fra il sindacalismo e la milizia come « una delle originalità (!) allo (!) sviluppo del fascismo » nella Relazione del G. Consiglio della stessa data.

E non pare che si possa parlare¹⁶ di un abbandono di discussioni e proposte per tutto il 1924, come prova tutta l'annata di *Cri-*

16. Come vorrebbe Aquarone, quando dice: « E di riforma costituzionale si tornò a parlare solo nell'autunno del 1924 ».

tica fascista e l'uscita di vari libri: *Stato nazionale e sindacati*, del Panunzio; *Sindacalismo fascista*, del Pighetti; *Il problema dei consigli tecnici*, del Costamagna.

È invece vero che i Gruppi di competenza non ebbero la vita facile fra il '22 e l'autunno del 1923, cioè fino a quando non fu approvato in Gran Consiglio il loro mutamento nei « Consigli tecnici ».

La ragione ci sembra consistere nella mancanza di una base di interessi immediati per la vita dei gruppi, mentre i sindacati rossoniani convogliavano le esigenze della periferia e premevano sugli organi centrali. Infatti la forza poteva venire loro solo dalla trasformazione da organi consultivi quali erano fino ad allora in organi dello stato, ponendosi come cuscinetto fra i sindacati ed il parlamento.

Ecco dunque perchè il Rocca, dopo essersi « accordato con parecchi amici sindacalisti », aprì la discussione della seduta del Gran Consiglio del 16 novembre 1923 sulla necessità della riforma costituzionale.

Il Rocca chiese « l'istituzione, attraverso i Consigli tecnici, formati di competenti di tutte le classi, comprese quelle medie, di nuovi, efficaci controlli all'azione dello stato, paralleli a quello che il Parlamento esercitava in campo puramente politico ».

Insistette inoltre « sulla necessità di chiamare gli organizzatori di masse a rendersi conto, grazie al continuo contatto con i capitani d'industria delle esigenze del processo produttivo ».

È evidente il legame con le idee di riforma istituzionale del dopoguerra. Infatti il Rocca premise alcune per noi ormai ovvie constatazioni: interdipendenza di politica ed economia, posizione marginale nel diritto pubblico dei sindacati e interferenza pratica degli interessi economici nella vita quotidiana dei partiti.

Infine « lo scopo supremo di un movimento come il fascismo, dopo il suo trionfo non era tanto di stare al potere eternamente, quanto di creare qualcosa di originale e di solido, capace di durare al di là degli uomini e del partito ».

Questi concetti furono riscritti dal Rocca nelle prigioni belghe nel 1945 e pubblicati nel 1952, quando concetti analoghi, come l'armonizzazione dei vari sindacati con la politica del governo, il riconoscimento giuridico degli stessi, la direzione unitaria dell'economia, o

con parola attuale, la « pianificazione », non erano ancora in circolazione. Non si può perciò pensare che se li sia inventati pensando al presente; d'altronde non era il solo a guardare avanti, come già si è visto.

Secondo il Rocca, egli propose di realizzare questi concetti attraverso Consigli Tecnici, che permettessero un costante contatto fra padronato e sindacalisti, con il « provvido cuscinetto » delle classi medie, e « di professionisti, di tecnici, di ingegneri, di artigiani, di piccoli proprietari, di mezzadri ». Questo avrebbe permesso di preparare grazie ad una giurisprudenza in re, un vero codice del lavoro, di cui i teorici invece avrebbero solo potuto fissare le linee generali.

Dai Consigli corporativi o tecnici Rocca avrebbe voluto trarre, mantenendo distinti i settori di competenza specifica, gli elementi per rinnovare il Consiglio di stato (cfr. l'intervista del 27 febbraio 1923 di G. Preziosi al *Giornale d'Italia* riportava da Aquarone in *Nord e sud* cit.), a meno che non si preferisse, secondo quel che proponeva I. Balbo, rendere con essi parzialmente elettivo il Senato. Anche qui la relazione Rocca concorda con molte idee espresse da G. Arias nella C. dei 18: funzione di mediazione dei ceti medi ed intellettuali, gradualità nelle soluzioni delle controversie di lavoro e degli arbitrati, funzione elettorale degli ordini corporativi, ed infine, da sottolineare, superamento dell'opera dei sindacati in una specie di stanza di compensazione a livello sia provinciale che nazionale, anziché l'allargamento dei compiti del sindacato unico proposto da Rossoni o da Panunzio.

Nella stessa seduta del 16 novembre si preannunciava il riconoscimento da parte del fascismo della Confindustria ed insieme il suo accordo con i sindacati fascisti (« il G. Consiglio dichiara che non intende portare scissioni o diminuzione di efficienza tecnico-morale di questo organismo ed esige che la Confindustria tenga conto di ciò nei suoi rapporti con i sindacati operai fascisti »). Ma al contempo si riaffermava la volontà del fascismo di impedire « qualsiasi monopolio sindacale » e questo particolarmente nel campo agricolo, dove operava, per la parte padronale, la filofascista FISA.

Gli accordi del 19 novembre 1923 non segnano dunque un monopolio reciproco, chè anzi le pretese monopolistiche di Rossoni ve-

nivano sconfessate da Mussolini¹⁷ ed i due contraenti entravano alla pari nel vertice del fascismo. Era una mossa di Mussolini per tranquillizzare l'opinione pubblica borghese e accaparrarsene il favore nelle prossime elezioni¹⁸? Fatto sta che le dichiarazioni di opposizione ad ogni tentativo di monopolio sindacale furono molteplici: per esempio nei Gran Consigli del 15 marzo 1923 e del 1° maggio 1923. Di conseguenza l'approvazione all'esperimento dei consigli tecnici rientrava ottimamente nella linea moderata fin qui seguita da Mussolini e nei contatti con i medesimi dirigenti della Confindustria, che avevano visto, secondo Rocca, con favore la nascita dei Gruppi di competenza. La coincidenza dei due atti non sarà stata casuale.

Essa fu infatti rilevata dal Costamagna nel suo opuscolo *Il problema dei consigli tecnici*, che constatava il fallimento della tesi Rossoni (« l'obiettivo della integrazione nazionale non pareva più conseguibile sul terreno dell'unità economica »). Questo apriva la strada, a suo giudizio, alla rappresentanza mista, non già a livello sindacale o di confederazione dei sindacati fascisti, ma sul terreno neutro e più « nazionale » dei consigli opponendo a Rossoni « i più larghi adattamenti di un sistema di rappresentanze pubbliche, che rispettassero l'indipendenza delle assemblee economiche contrapposte o semplicemente ne utilizzassero le formazioni rispettive ».

E concludeva, con qualche forse intenzionale forzatura, tipica del resto di un ideologo, in cerca di « segni » nella realtà politica: « Tale obiettivo ebbe certamente presente il Gran consiglio nella trasformazione in via di massima dei Gruppi nei Consigli tecnici ».

Dall'intervento Rocca uscì una ennesima commissione di studio « a comporre la quale rimanemmo in ultimo Alfredo Rocco ed io ». I punti su cui i due sarebbero stati, secondo Rocca, d'accordo furono: 1) il riconoscimento giuridico dei sindacati di ogni categoria o classe (e quindi Rocco ammetteva nel '23 un riconoscimento pluralistico), con libere elezioni interne e controllo statale « come per i consigli comunali »; 2) consigli tecnici ed economici sulla base delle

17. Vedi P. MELOGRANI, *Confindustria e fascismo tra il 1919 e il 1925*, in *Nuovo Osservatore*, 1965, n. 44-45, p. 844.

18. R. DE FELICE, *Mussolini, il fascista*, vol. I, p. 557, Torino, Einaudi 19 .

tre classi dell'agricoltura, dell'industria e delle professioni libere; 3) divieto di sciopero per gli impiegati pubblici; 4) ritorno al collegio uninominale.

La sorte della commissione Rocca-Rocco fu decisa ancora una volta dalla volontà politica di Mussolini, che, impressionato da reazioni sfavorevoli dell'opinione liberale, si affrettò a diramare alla stampa un comunicato, dichiarando che il governo non intendeva affatto attentare ai diritti del parlamento in materia di riforme istituzionali e facendo sapere ai due «che era meglio sospendere tutto¹⁹».

L'attività del Rocca dopo la sospensione dal partito del settembre 1923 dovette andare diminuendo, nonostante la solidarietà manifestatagli il 29 settembre dai dirigenti dei Gruppi di competenza²⁰, ed il suo posto verrà preso dal Costamagna. Con lui sembra che ci si orienti verso una base più larga, costituita non solo da individui isolati, ma da rappresentanti di associazioni. A questo alludeva già la circolare del 5 agosto '23 (in *Aquarone Nord e sud*, cit.), quando lamentava: « Non dissimuliamoci che l'azione dei gruppi di competenza ebbe a subire molti inconvenienti derivante dal sistema del reclutamento volontario dei propri aderenti », e si riprometteva una accresciuta selettività con l'adesione di qualificate organizzazioni tecniche e culturali, nonché professionali.

Inoltre si intendevano distinguere i settori tecnico-economico da quello giuridico-culturale. Si cercava da parte del Costamagna di utilizzare tutto l'associazionismo spontaneo esistente in Italia e di convogliarlo ai fini istituzionali, anticipando quella tendenza alla « istituzionalizzazione²¹ » che si svolge sotto i nostri occhi: pensiamo p. es. alle vesti legali assunte dall'ACI, o alle funzioni già antiche delle Camere di Commercio, o ai collegi professionali per tacere degli enti

19. M. ROCCA, *Come il fascismo divenne una dittatura*, Milano 1952: « Ricordo un opuscolo di Papafava e caldeggiai per un momento il proposito di abbozzarmi con qualche personalità del mondo liberale e conservatore, per rassicurarla ». Dopo la liquidazione della commissione, « la delusione fu profonda per me e per i miei amici sindacalisti ».

20. « Il Messaggero », 29-IX-1923, citato da Aquarone. Si invocava « la necessaria autonomia (dei Gruppi) dagli organi meramente politici del partito », sulla linea del revisionismo del Rocca.

21. Sit venia verbo!

parastatali, così cari al fascismo e all'antifascismo di poi. Tanto è vero che lo stesso concetto guida la relazione Costamagna del 18 settembre 1923 (in Arch. Centr. dello Stato, riportata da Aquarone in *Nord e Sud* cit.), che prevede « il riconoscimento giuridico dei sindacati, delle aziende e delle associazioni professionali al fine di assicurare la consistenza della base di formazione dei consigli » ed inoltre « l'istituzione dei Consigli tecnici centrali quale parlamento corporativo, con competenza esclusiva e diretta sulle materie di interesse tecnico-professionale per cui sono costituiti, accanto alla camera dei deputati ».

Il senato avrebbe funzionato da raccordo fra queste due camere: politica e del lavoro.

Neppure le dimissioni formali di Rocca il 26 gennaio '24 (*Critica fascista*, '24, n. 1) alla sede di vicolo Sciarra 54 in Roma, rallentarono l'attività dei Gruppi, poi Consigli Tecnici. Infatti, promosso il Costamagna Segretario generale, Rocca conserverà fino all'ultima relazione col gruppetto dirigente, se è vero che alla stessa data era nominato presidente del Gran comitato centrale di propaganda dei consigli tecnici.

Dal dicembre 1923 l'idea dei consigli tecnici trovava a suo organo la *Critica fascista* di Bottai, che offriva una regolare rubrica al Costamagna, accanto alla Rassegna sindacale del Miceli. Nell'ambito della *Critica* nasceva il proposito di « sfondare » nell'opinione pubblica: infatti, sciolte le camere e avvenuto l'ingresso della Confindustria nell'orbita fascista il momento potè sembrare favorevole. Il PNF e per esso Giunta, che s'incontra verosimilmente nel dicembre 1923 con Costamagna, rimane se non ostile, in posizione di attesa. Perciò « i Consigli Tecnici — scrive Costamagna su *Critica fascista*, '24, n. 1 — debbono anzitutto affrontare, in difesa della propria esistenza il problema del loro riconoscimento ufficiale e giuridico ».

E questo con un'azione di diffusione capillare, che viene lanciata dal Gran comitato centrale di propaganda del dicembre 1924 sotto la presidenza prima di Bottai e poi di Rocca, come si è detto, con lo scopo di arrivare alla costituzione di consigli provinciali misti di rappresentanti sindacali, padronali e di enti morali.

Ad essi si promette di far eleggere il « consiglio nazionale della tecnica e delle corporazioni, il parlamento corporativo, il nuovo organo direttivo e legislativo dello stato²² ».

Intanto nella relazione al re dopo lo scioglimento delle camere, Mussolini accennava all'inserimento nello stato delle rappresentanze organizzate (*Critica fascista*, '24, n. 3), come problema della futura legislatura ed il discorso della corona alla riapertura delle camere conterrà ugualmente un cenno alla questione (*Critica fascista*, '24, n. 12).

Ma la soluzione del Costamagna veniva a complicare l'assetto costituzionale esistente, e l'opinione liberal-conservatrice aveva ancora tanto peso, se l'on. Acerbo nel discorso del 19 marzo all'Aquila, preconizzando il riconoscimento dei sindacati, escludeva però una terza camera come « intralcio di competenze ». Ecco allora il Costamagna offrire non una, ma varie soluzioni di ricambio.

Infatti il 9 gennaio 1924 proponeva la sostituzione della camera dei deputati con i consigli tecnici; una relazione sul problema dei consigli tecnici « rassegnata ed approvata da Mussolini nel marzo del 1924 » (*Critica fascista*, '24, n. 7) e che è verosimilmente la stessa pubblicata poi sotto il titolo *Il problema dei C. Tecnici* in data 10 marzo 1924, dichiarava invece la disponibilità, per il concorso parziale dei consigli nella formazione di una delle due camere.

Come si vede, importava inserire i consigli, in vista della riforma, che sembrava imminente. Essa risultava, a giudizio del Costamagna, dalla frammentarietà stessa dell'associazionismo in Italia poichè « i sindacati non avevano ottenuto la personalità nemmeno ai fini patrimoniali », ed il riconoscimento giuridico poi, se fosse andato a beneficio esclusivo delle organizzazioni già forti, avrebbe portato a situazioni di monopolio o in campo padronale o in quello operaio. Frequente è infatti nella *Critica fascista* la deprecazione del pericolo di monopolio sindacale fascista, che maschererebbe il pericolo della prevalenza di ceti e di categorie, come ai tempi della supremazia della CGL.

22. Vedi in « Critica fascista », 1924, n. 1, la lista delle associazioni aderenti.

« Alla potenza della Confindustria — osservava poi il Costamagna — fa contrasto la decadenza della Confederazione dell'agricoltura, la disorganizzazione delle associazioni del commercio e del credito », il che spiega l'adesione di queste categorie alla Confederazione di Rossoni. Quanto alle professioni liberali (tranne quelle forensi e sanitarie) « esse aspiravano vanamente al riconoscimento in ordini e collegi sia pure aperti; il regime delle società commerciali restava un congegno a discrezione delle più audaci intraprese individualistiche; le cooperative si alimentavano con magnifica irresponsabilità sui fondi dello stato; deboli ed esaurite le camere di commercio; in piena dissoluzione i comizi agrari; l'associazione in materia commerciale del tutto frammentaria e contraddittoria, senza alcuna distinzione fra le varie categorie ²³ ».

Ecco dunque per il Costamagna la necessità di un pronto intervento per coordinare tutta la materia « associazione », partendo dai sindacati o enti esistenti per arrivare ai Consigli provinciali. Siamo quindi su di un piano diverso dai Gruppi di competenza, poichè se ne vuole la trasformazione in un organo mediatore di carattere statale.

Rimane pertanto sostanzialmente limitativo l'atteggiamento del Costamagna verso i sindacati fascisti, del resto in accordo con l'atteggiamento generale di *Critica fascista*. Se anche essi, si riconosce, « hanno dato e danno grande conforto al programma dei consigli tecnici, il problema del riconoscimento giuridico dei sindacati non è necessariamente pregiudizievole rispetto a quello dei consigli ». Insomma, i consigli tecnici sono il maius, in cui i sindacati nazionali debbono « ravvisare l'unica garanzia della loro disciplina morale e della loro stessa vitalità ».

23. Il Costamagna indicava con riconoscenza Corbino e Serpieri per il R. D. 30-XII-23, n. 3229, istitutivo dei consigli agrari provinciali, peraltro facoltativi « per cui vollero tener conto degli studi condotti da questa associazione ed accettarne in via di massima il concetto fondamentale da essa elaborato, circa gli elementi che li avrebbero costituiti: rappresentanti sindacali, di uffici statali, di vari istituti, con lo scopo (art. 2) di coordinare le attività locali, decentrando l'azione dello stato.

Con uguale favore salutava la concessione del riconoscimento giuridico alle associazioni dei laureati in Economia e Commercio, dei Ragionieri e degli Ingegneri, mentre analoghe richieste avanzavano i Raccomandatori di navi e gli Agenti di cambio.

Dopo un questionario diffuso dal Costamagna fra il '23 ed i primi mesi del '24 e le relative risposte, il Costamagna si prospetta già uno schema di Consigli in cui sarebbero dovute entrare le rappresentanze sindacali padronali, operaie, tecniche, ed enti, ordini, istituti, uffici vari. « In sede locale ed in via di decentramento istituzionale » essi si sarebbero interessati di agricoltura e di materie amministrative particolari, come p. es. la beneficenza. A livello regionale invece, la loro competenza si sarebbe estesa anche all'industria mentre avrebbero assunto le funzioni di tribunale di arbitrato, facoltativo od obbligatorio che fosse; ed inoltre sarebbero divenuti assemblee elettorali per la rappresentanza corporativa nazionale.

Che la soluzione dei Consigli tecnici centrali quali terza camera non fosse condivisa dagli interpellati dice il Costamagna stesso, rilevandolo dalle risposte che prevedevano: o il semplice invio al senato di un certo numero di eletti per categorie o arrivavano all'estremo opposto di sostituire la camera con un parlamento sindacale o davano carattere solo consultivo ai Consigli tecnici, come l'attuale CNEL.

Dalla « *Relazione* » del marzo 1923 appare inoltre che il Costamagna si rendeva ben conto che, nonostante la istituzione di un ispettorato nazionale e di segreterie provinciali, i comitati locali erano ancora un ripiego, un abbozzo, « riunione collegiali di elementi tecnici indifferenziati, i quali al massimo avevano potuto svolgere azione consultiva ²⁴ ».

Nei pochi mesi trascorsi di febbrile attività, per così dire, privata, il segretario generale dovette fare parecchie penose constatazioni quanto alla « mancanza di un'adeguata posizione ufficiale » in rapporto con l'attività paralegislativa dei vari ministeri. Ed invece il Costamagna reclamava almeno poteri di inchiesta e tali che autorizzassero i delegati a mettersi in rapporto con i pubblici uffici al fine « di poter vigilare su tutto il coordinamento dell'attività legislativa ».

24. Dell'attività di quei mesi abbiamo conferenze di Panunzio, De Marsanich, Corrado Marchi, Giulio De Cesare, Giulio Balduccini in varie città d'Italia; « articoli ispirati » in vari giornali, e interviste coi dirigenti per attirare l'attenzione sul movimento per Consigli Tecnici. All'estero se ne interessarono A. Thomas del B. I. T. ed il gildista Odon Poor.

Ecco quindi nella sua *Relazione* del marzo 1924, il Costamagna tentara l'agganciamento diretto a Mussolini.

« Al Segretario stesso, posto alle dirette dipendenze del Capo del governo, dovrebbe attribuirsi l'autorità di provocare, secondare assumere tutte le iniziative volte ad ottenere il riconoscimento legale delle associazioni o istituzioni..., di rappresentare gli interessi relativi presso i pubblici uffici; di coordinare l'azione governativa a questo riguardo e di intervenire in nome dello Stato tra i diversi enti, associazioni ed organizzazioni, per disciplinare i rapporti; di studiare e promuovere anche mediante progetti di legge i provvedimenti necessari da parte dello Stato, elaborandoli anche ove occorra con delegazione degli opportuni poteri da parte del parlamento ».

Non solo il Costamagna invoca per sé il potere d'inchiesta che fu poi della commissione dei 18, ma esclude una partecipazione a questa fase di studio dei burocrati; non solo, ma degli organi del partito. Il tentato agganciamento a Mussolini come unico superiore del segretario dei consigli è ispirato infatti al concetto che tale creazione implica la trasmissione dal partito allo Stato dell'iniziativa, sì da togliere ai consigli tecnici il carattere di « atto di parte per diventare atto di sovranità ». Egli offre intanto nelle conclusioni, di riorganizzare il Segretariato generale in modo tale da offrire tutte le migliori garanzie a questo fine, in unione con gli elementi di uno « straordinario comitato nazionale »; che è, come si vede l'idea madre della commissione dei 15 e poi dei 18, che dalle pressioni per la riforma istituzionale trovarono alfine vita fra il '24 ed il '25.

Senonché la strada per arrivarvi sarà lunga e non passerà per i consigli tecnici.

Alcuni mesi dopo la *Relazione* Costamagna, il 24 agosto 1924, il Gran consiglio, rispondendo evidentemente ad opposte sollecitazioni, stabilisce che il Com. Centrale per la preparazione dei consigli tecnici nazionali « agisca d'ora innanzi come organo collegato col direttorio nazionale delle corporazioni e sotto il controllo del PNF ». Il contrasto con la mossa precedente — autonomia alle dipendenze

del solo Mussolini — si chiarisce con il lamentato disinteresse proprio della direzione del Partito per i sindacati ed ancor più per i C. Tecnici (*Critica fascista*, 24, n. 9); disinteresse, che porta nel luglio 1924 (*Critica fascista*, n. 15) il Costamagna a scrivere: « È ignota la sorte che nella sistemazione generale dell'organismo fascista, dovrà toccare all'iniziativa dei C. Tecnici nazionali autorizzata dal governo nel novembre del 1923 ». La deliberazione del G. Consiglio significava in sostanza la fine dei propositi ambiziosi di una doppia autonomia nei confronti del partito²⁵ e dei sindacati.

La resistenza del Costamagna e non del solo Costamagna, ma del gruppo intorno a Bottai in generale continuarono per tutto il 1924. Nominata il 14 settembre la commissione dei 15, il tema dei consigli tecnici, che aveva avuto autorevole riconoscimento nel Gran Consiglio del '23 non vi figura neppure, poiché, secondo quanto riporta il Costamagna, si rimprovera al Segretariato dei consigli « di non avere ancora dato esecuzione al deliberato del G. Consiglio, che lo poneva sotto l'autorità del PNF ». (*Critica fascista*, 24, n. 21).

La sorte finale del movimento, guidato ormai da C. Costamagna, sarà la relegazione nel limbo degli istituti culturali. Infatti un comunicato dell'ufficio stampa della direzione del PNF avvertiva il 4 febbraio 1925 che, volendo dare esecuzione alla deliberazione del G. Consiglio e definire stabilmente le attribuzioni dei consigli tecnici, li riconduceva in sostanza al modesto ruolo di organi fiancheggiatori del partito²⁶. Dal numero 4 della *Critica fascista* del 1925,

25. In occasione della istituzione dei Consigli agrari provinciali scriveva il Costamagna: « Parliamoci chiaro: noi diffidiamo a questo riguardo della iniziativa e della collaborazione dei burocrati ».

Alle critiche del Costamagna corrisponde quella del Miceli circa l'impostazione autoritaria spesso dei sindacati. V. la critica alla richiesta Panunzio e altri per avere subito la magistratura economica senza attendere la sistemazione giuridica dei sindacati, in occasione del congresso delle Corporazioni (22 giugno 1924) (« Critica fascista », 1924, n. 11); o contro il sindacato di stato ('24, 16 agosto), o contro i propositi di monopolio alle corporazioni fasciste (« Critica fascista », '24, n. 22).

26. Già nel n. 3 del 31 gennaio 1925 di « Critica fascista », C. Costamagna avverte che i comitati provinciali « devono intendere particolarmente allo studio dei problemi di carattere tecnico-amministrativo in coordinamento con l'azione politica del Partito » (*I comitati per i consigli tecnici e la nuova situazione politica*).

Secondo il comunicato del 4-11-'25 i Consigli Tecnici « sono organi specializzati del PNF e aderenti al fascismo », studieranno i problemi concreti secondo le diret-

la rubrica dei consigli tecnici cessa di esistere; e C. Costamagna doveva constatare che « abbiamo avuto una politica del partito ed una politica dei sindacati, spesso procedenti per volontà separate », cui i C. Tecnici non hanno rimediato per le « difficoltà dall'una e dall'altra parte non risolte, né definite dalle supreme gerarchie in modo esauriente ».

III

Vicende della Commissione dei 18

L'unico significato e sviluppo che ebbe l'azione del Costamagna²⁷ si può quindi considerare la nomina di una commissione di studio per le riforme istituzionali, il 4 settembre 1924²⁸ in base alle deliberazioni del PNF dello stesso anno.

Allargando ora lo sguardo alla situazione interna italiana, fra il '24 ed il '25, cioè dopo il delitto Matteotti, appare evidente che questa nomina corrispondeva al desiderio di Mussolini di procedere ad una riforma istituzionale, che ponesse fine alle ambiguità del periodo '23-24. Dal punto di vista politico, infatti, dopo il rimpasto del ministero Mussolini il 26 giugno 1924 in senso moderato ed

tive del fascismo, della nazione e delle amministrazioni locali, sovrintenderanno alle iniziative culturali relative e faranno da tramite con le varie associazioni aderenti ».

27. Confronta il significativo riconoscimento di Gino Arias (intervista sull'« Epoca », raccolta da A. De Marsanich il 2 luglio 1925): « Un altro precedente molto importante [della c. 18] è il movimento dei consigli tecnici, di cui fu l'anima l'attuale segretario della commissione, comm. Costamagna e che ebbe anche grande influenza nelle determinazioni del PNF per la costituzione di una commissione incaricata di studiare le riforme legislative ».

28. La C. dei 15 lavorò circa due mesi, tenendo la sua prima seduta il 28 ottobre 1924. Essa produsse la proposta e la relazione, da cui derivò la legge sulle società segrete; una relazione sui rapporti fra potere legislativo ed esecutivo, mentre aveva affrontato genericamente, quando fu allargata, il problema di modificare la rappresentanza politica, introducendovi l'elezione da parte di collegi corporativi (relazione Romano a p. 156 delle « Relazioni e proposte », della C. dei 18, citato nell'Appendice bibliografica).

altri provvedimenti, ora distensivi (assoggettamento della MVSN al giuramento al re) ed ora repressivi (applicazione dei precedenti decreti sulla stampa), la situazione del fascismo si complicava nell'estate con la ripresa delle polemiche fra estremisti e normalizzatori. La liquidazione di Rocca, la nomina alla segreteria del PNF di Farinacci, indicavano ormai una via. Bottai correva ai ripari, cercando di salvare la presenza interna del suo gruppo « riformista » per cui si allineava formalmente col nuovo corso e protestava la propria lealtà (*Saluto a Farinacci in Critica fascista*, 1925, n. 7). La nomina della commissione dei 15 preannunciava una riforma in senso sindacale. Ma Mussolini non ha evidentemente le idee chiare, se accetta, forse con tattica dilatoria, una commissione di studio in cui la prevalenza è data dal gruppo di Gentile (presidente), Arias, Barone, Romano, Volpe, Leicht favorevoli ad un rinnovamento moderno, mentre Rossoni e Lanzillo con diversi motivi si rifaranno alla difesa del sindacalismo; Mazziotti, Melodia e, sembra, Greppi assumeranno posizioni conservatrici, insieme al nazionalista Coppola ed al fratello di Alfredo, Arturo Rocco. Posizione particolare poi, come si vedrà, assumerà il professor Corrado Gini.

L'importanza della situazione sindacale è altresì attestata da parecchi interventi del Gran Consiglio fra il secondo semestre del '24 ed il 1925: segno che alle preoccupazioni più politiche di dominare le manovre degli aventiniani e degli stessi liberali fiancheggiatori fa riscontro l'idea di conquistare favore al regime fra le masse, procedendo inoltre alla soluzione legislativa anche per quanto riguardava le agitazioni sindacali.

Infatti le sedute del 24 agosto 1924 e poi del 14 gennaio e 23 gennaio 1925 ed infine del 24 e 25 marzo 1925 battono su due temi sostanziali: la solidarietà nazionale, che deve escludere il ricorso alla lotta di classe totale ed i moniti agli industriali perché cedano alle « giuste esigenze » del lavoro. Lo sciopero dei metallurgici lombardi, iniziato a Brescia da Augusto Turati e in un primo momento, suscitando indubbio imbarazzo nel governo, porterà alla centralizzazione, d'ora in avanti delle direttive di sciopero (« lo sciopero deve avere l'autorizzazione preventiva degli organi supremi delle

Corporazioni e del partito » ed alla revisione dei quadri dirigenti evidentemente per « purgarli » dei residui sindacalisti autonomi²⁹.

Intanto nell'autunno del '24 la situazione si era fatta di nuovo tesa (uccisione del deputato sindacalista Casalini e minaccioso discorso dell'Ascensione a Monte Amiata), mentre il congresso liberale di Livorno approvava a maggioranza l'ordine del giorno Soleri, che chiedeva il rispetto delle libertà statutarie e l'eliminazione della Milizia. Riapertasi la Camera il 12 novembre, si ebbe la presentazione del d.l. governativo sul ritorno al collegio uninominale, per intimidire la maggioranza liberale e fascista insieme. Si arriva così alla

29. Gli interventi del Gran Consiglio si ebbero il 24 agosto in occasione degli scioperi del Valdarno. L'appoggio « ai lavoratori e delle legittime aspirazioni loro » « pur senza esorbitare dalle leggi economiche, che costituiscono la ragione essenziale della produzione », è spiegato con il periodo di astensione dagli scioperi e « la ripresa industriale ed agricola », merito del fascismo.

Ora i sacrifici debbono essere ripagati dagli industriali. Il 14 gennaio, esame della situazione sindacale, senza commento. Il 23 gennaio monito agli industriali perché « si sono incontrate qua e là resistenze ed ostacoli da parte di alcuni datori di lavoro i quali dimostrano spesso una colpevole incomprensione degli scopi nazionali del sindacalismo fascista ». Si riconosce la necessità che i sindacati, in determinate contingenze non escludano il ricorso alla lotta economica per stabilire il giusto rapporto tra il compenso dovuto al lavoro e alla possibilità della produzione ».

Si accenna alla « preparazione di una nuova legislazione dello stato fascista » e fondamentale è dichiarato l'inquadramento delle forze economiche organizzate nella vita statale.

Indubbio accenno all'opera della C. dei 18 e alla importanza della soluzione del problema sindacale per il fascismo.

Il 24 aprile, in occasione dello sciopero dei metallurgici di Lombardia, dopo le relazioni dei sindacalisti fascisti sulle situazioni locali, l'o.d.g. esalta il seguito che fra le masse avrebbero i sindacati fascisti e si riporta come prova il fatto che in Lombardia le maestranze avrebbero abbandonato e ripreso il lavoro obbedendo esclusivamente alle Corporazioni e non alla FIOM. Ma al secondo punto del comunicato si ammette poi che a Milano, il primo giorno di ripresa lavorarono 5697 operai ed il secondo 9748, rimanendo quindi circa 25.000 operai a casa. Sarebbero stati conclusi accordi interessanti centinaia di migliaia di operai ad opera delle Corporazioni nel Veneto, in Emilia, in Liguria ecc.

Il 25 aprile invece, l'o.d.g. dopo i consueti indirizzi alla collaborazione, batte invece sui due motivi già detti: centralizzazione degli scioperi e revisione dei quadri sindacali.

« I segretari provinciali debbono essere nominati di comune accordo dalle Corporazioni, dal Partito e dalle Federazioni provinciali fasciste ».

Segue un altro monito agli industriali. Il Gran Consiglio richiama « talune organizzazioni di datori di lavoro al rispetto dei postulati del concordato di palazzo Chigi, altrimenti il fascismo prenderà le misure necessarie onde spezzare il monopolio di quelle organizzazioni che interponessero i loro interessi a quelli generali della produzione della nazione ».

pubblicazione il 27 dicembre 1925 del memoriale di C. Rossi sul « Mondo » e alla crisi di fine d'anno. Ora, a pochi giorni dal 3 gennaio, il 14 ed il 23, il Consiglio torna ad occuparsi della situazione sindacale ed il 31 un decreto del Presidente del consiglio riordina la commissione dei quindici sotto la presidenza di Gentile.

Perché tanta insistenza sul problema sindacale ed istituzionale? Anche se in questa sede non possiamo occuparci della vera e propria situazione economico-sociale, dobbiamo pur accennare alla tendenza inflazionistica, che si manifesta contemporaneamente al rilancio dell'economia produttiva in fase De Stefani. Le preoccupazioni del regime per i rapporti sindacali derivano quindi da una situazione economica obiettivamente migliorata rispetto al '20-'21, ma densa di nuove incognite nel '25: arresto dell'emigrazione, con incremento medio della popolazione nel periodo fascista dell'8 per mille (contro il 6 per mille nel periodo pre bellico); ed arresto delle esportazioni per la caduta dei prezzi in America e l'aumentata concorrenza tedesca in Europa. E questo al termine di un periodo, quello 1921-25, che vede un significativo arresto circa il numero-indice delle retribuzioni reali nell'industria³¹. Mentre anche il reddito — pro-capite si stabilizza nel 1925-27³², ci si può domandare: che riflesso può

30. I diciotto « Soloni » furono: Coppola avv. Francesco publicista / Corradini Enrico, prof. e senatore, vicepresidente / Rocco prof. Arturo dell'Un. di Milano / Olivetti A. O. publicista / Rossoni E., deputato / Lanzillo Agostino, prof. e deputato / Gentile G., prof., presidente / Greppi nobile avv. Emanuele / Melodia Niccolò barone e senatore / Mazziotti dott. Matteo senatore / Leicht prof. P. Silverio / Arias avv. e prof. Gino dell'Un. di Genova / Barone avv. Domenico, consigliere di Stato / Ercole prof. Francesco dell'Un. di Palermo / Gini prof. consigliere di Stato / Ercole prof. Francesco dell'Un. di Pisa / Volpe prof. Gioacchino, Suvich on. Fulvio.

31. L. VANNUTELLI, *Occupazione e salari*, in « L'economia italiana dal 1861 al 1961 », Giuffrè, 1961, Milano

1916-20 = 85,6	1931-34 = 120
1921-25 = 117,6	1935-40 = 104
1926-30 = 117	

32. Secondo lo stesso autore:

1921 = 77,4	1927 = 91,1
1922 = 83,9	1928 = 95,2
1923 = 87,7	1929 = 96,2
1924 = 87,7	1930 = 88,9
1925 = 91,3	1931 = 88,2
1926 = 91,1	

aver avuto questa pesantezza economica, che sarà da sommare all'indirizzo « fascista » e autoritario preso dal regime nel '25 circa l'abbandono finale della commissione dei 18 e sulla preferenza che, come vedremo, darà Mussolini nell'estate-autunno alla soluzione Rocco circa i rapporti sindacali?

È certo che l'indirizzo pluralistico in materia sindacale dei Soloni avrebbe permesso una dialettica più vivace, che urtava sia l'indirizzo politico e sia quello economico. La soluzione Rocco, che supposeva invece idealmente i sindacati misti sotto la guida assai stretta dello stato, veniva invece incontro, nel momento giusto alle difficoltà d'inquadramento del sindacalismo non fascista, svuotandolo e assorbendolo; ed anche alle difficoltà economiche, consentendo un controllo più efficiente su organi padronali e di lavoratori insieme ormai agganciati al carro dello stato. Le soluzioni della commissione dei 18 si riveleranno quindi poco congeniali coi tempi. La loro condanna sarà però anche l'archiviazione dei tentativi di partecipazione del lavoro alla vita dello stato in un clima di relativa spontaneità: dello stato non fascista ma « nazionale » del '22-24.

La commissione dei 18 tenne la sua prima seduta il 26 febbraio e si divise in due sottocommissioni in ordine ai due gruppi di proposte che poi presentò: « rapporti fra la camera ed il governo » « modificazione dell'art. 33 dello statuto » relativo alle nomine regie dei senaori e alle categorie dei nominabili, « sostituzione ai sottosegretari di stato di Segretari generali » e costituzione di un dicastero della Presidenza del consiglio », « procedura da osservare per la emanazione di leggi e regolamenti ». Il secondo gruppo di provvedimenti comprendeva il « riconoscimento giuridico delle associazioni professionali ».

Questi ultimi lavori si conclusero parzialmente con una relazione del prof. Gino Arias. Man mano che le S. Commissioni definivano i punti fondamentali del loro lavoro, questi venivano presentati e discussi in seduta plenaria. Perno della relazione Arias non furono tanto il riconoscimento giuridico o il sindacato in se stesso, ma gli Ordini o Consigli professionali, come variamente furono designati.

Sarebbero stati infatti progettati inizialmente, se è vero che il 16 marzo abbiamo una dichiarazione generalmente impegnativa in tale senso Cfr. Relazioni a pag. 117: « Nella seduta del 16 marzo della II S. Commissione, approvate le norme del riconoscimento giuridico, si convenne che il conferimento della personalità giuridica ai sindacati professionali era ben lungi dall'esaurire il vasto compito affidato ad essa; e d'altra parte la S. Commissione si dichiarò contraria a conferire qualsiasi attribuzione amministrativa o politica ai sindacati ».

Nell'aprile la C. dei 18 in seduta plenaria affrontò il problema del riconoscimento ai sindacati, che si concluse per la facoltà al governo di riconoscere « anche più di un sindacato per categoria » contro la proposta di « un commissario » (verosimilmente Rossoni) di attuare invece un monopolio sindacale con iscrizione obbligatoria. Possiamo conoscere le idee di Rossoni dell'aprile 1925 da due articoli del « *Lavoro d'Italia* »³³ del 5 e del 12.

Se ne deduce che gli erano già noti i progetti relativi alla subordinazione dei sindacati ai consigli e alla rappresentanza da trarre da questi ultimi per una delle due camere³⁴. Nel primo articolo Rossoni sembra preoccupato della funzione « statale » dei consigli (« La corporazione diverrebbe perciò un consiglio o comitato sotto controllo statale, anziché una spontanea formazione economica nel campo della produzione »). Ecco quindi, dal proposito di salvare l'autonomia intanto, in vista di un eventuale monopolio per le proprie Corporazioni, la recisa negazione della « Corporazione di stato coi sindacati liberi di categoria ». « Nessuno — dico nessuno — con specifico riferimento ai sullodati consiglieri e professori potrà imporre alle Corporazioni, in fatto di riconoscimento giuridico una soluzione diversa da quella voluta dai nostri organi ».

33. Cfr. « Il Lavoro d'Italia » presso la Biblioteca della Conf. Gen. dell'Industria in Roma. Mancano i nn. dal 22 febbraio al 29 marzo 1925.

34. « Il Lavoro d'Italia » 29 marzo 1925. Nota: *I lavori dei 18*. « Senatori di nomina regia scelti nel campo corporativo? Deputati corporativi mischiati con i deputati eletti in collegi politici? Sarebbe il caos, la torre di Babele. Occorrono invece delle funzioni specifiche bene individuate, e perciò occorre assolutamente la formazione di una terza assemblea, sintesi delle categorie organizzate ... ».

« Piuttosto che un riconoscimento confusionario, è meglio nessun riconoscimento ». Nel secondo si ribattevano i caposaldi delle corporazioni in materia di riconoscimento, in attesa che venissero resi noti i progetti della C. dei 18, e cioè: « a) pregiudiziale nazionale nello spirito e nell'azione per i sindacati da riconoscere; b) riconoscimento di un solo tipo di sindacato per ogni categoria; c) disciplina uguale per le organizzazioni del lavoro e dei datori di lavoro ». La sfiducia di Rossoni nei Consigli supersindacali dei « teorici inconcludenti » è netta per due ragioni: la prima è il rifiuto di ammettere una resurrezione dei vecchi concorrenti socialisti e cattolici sotto il manto di ordini superiori; la seconda è la preoccupazione di opporre al fronte padronale e soprattutto alla confindustria un fronte di lavoro altrettanto e più compatto. (Cfr. ancora « *L'unità del sindacalismo* » nel « Lavoro d'Italia » del 10 maggio 1925). Si dichiara a tutte lettere « oggi inattuabile lo stato sindacale » intendendo probabilmente per stato sindacale la unificazione nelle corporazioni rossoniane delle organizzazioni padronali.

Di qui ne discende l'opposizione alla parziale rappresentanza politica tratta dal sindacalismo e la preferenza, in alternativa, per una terza Camera o Parlamento del lavoro.

In sostanza, l'esclusivismo di Rossoni determinerà, nonostante le smentite del relatore Arias³⁵, una fondamentale antitesi di principio fra fascismo moderato e intransigente.

Nell'aprile infatti Bottai attaccherà molto vivacemente sull'« Epoca » il comportamento di Rossoni e il suo rinvio in ogni caso dei progetti di partecipazione delle rappresentanze professionali alle Camere³⁶.

Dopo l'articolo programmatico del 12 aprile di Rossoni, la seduta plenaria per esaminare i Consigli fu rinviata e si tenne il 21 aprile.

35. « La questione della pluralità e del monopolio sindacale non ha suscitato in seno alla commissione i contrasti ed i dissensi che a taluno piacque immaginare ».

36. « Non conviene invadere il complesso del potere legislativo con l'azione di organi estranei » (« Il Lavoro d'Italia », 12 aprile).

E Bottai il 15 aprile sull'« *Epoca* », spalleggiato dalla « *Conquista dello stato* » denuncia « Una organizzazione fascista, che, per bocca del suo capo minaccia di schierarsi contro il programma delle riforme » e la strana posizione di un membro della C. dei 18 che attacca dall'esterno l'opera della medesima, senza fare quel che più correttamente poteva, cioè una relazione di minoranza o presentare le dimissioni. La replica delle Corporazioni fu fiacca, fumogena e contraddittoria³⁷, mentre non sappiamo quale fu il ruolo di Mussolini nella polemica; probabilmente, ricevendo Gentile e Rossoni il 16 dovette autorizzare Gentile ad andare avanti ed a consigliare la calma a Rossoni³⁸. Fatto sta che il 16, sec. l'informatissima « *Epoca* », Rossoni difese in una seduta della S. Commissione il suo sindacalismo unico e ribadì il comunicato delle Corporazioni nazionali.

Pertanto erano già noti i concetti fondamentali, quali furono approvati pochissimi giorni dopo, secondo l'Arias, nella seduta del 21 aprile (Relazioni, p. 118) « La commissione ritiene che il conferimento della piena personalità giuridica a tutti i sindacati, che svolgono la loro attività in accordo coi fini della nazione sia insufficiente a restaurare la sovranità dello stato e perciò... decide di proporre la fondazione di enti autarchici, risultanti essenzialmente dalla libera designazione di tutti i cittadini, iscritti nelle rispettive categorie ed elementi di categoria... ed affida ad una commissione di tre membri [Arias, Barone e Leicht] l'incarico di presentare al più presto un piano definitivo, che stabilisca le attribuzioni amministrative, giurisdizionali e legislative dei nuovi istituti » (approvati a maggioranza di 10 contro cinque e uno astenuto [e due assenti]).

Se Rossoni, si può ben dire, si ebbe nell'aprile una sostanziale sconfitta, circa le sue tesi integraliste, tuttavia ottenne con la sua pressione, insieme ai nazionalisti ed ai farinacciani, che il riconosci-

37. « Il Lavoro d'Italia » non si sarebbe riferito alla C. dei 18, ma a coloro che nelle ultime settimane pubblicarono cose assolutamente inesatte e diversi strampalati progetti attribuendoli proprio alla medesima Commissione ». « Dal canto suo l'on. Rossoni non può essere in contrasto con la C. dei 18 per la semplice ragione che gli studi sul problema sindacale non sono ancora ultimati ».

38. « *Epoca* », 17 aprile 1925.

mento fosse limitato e in maniera discrezionale ai sindacati che svolgessero la loro attività in senso « nazionale »³⁹.

Scrivendo infatti il 16 aprile *L'idea nazionale*: « I fautori in seno alla corporazione, divenuta organo di stato di tutti i sindacati operai di qualsiasi graduazione si creano, ci sembra, un tipo di sindacato del tutto teorico, agnostico politicamente, che non esiste nella realtà ». « Quale lavoro in comune potrebbe essere fatto, sia pure sotto controllo, da rappresentanti che hanno vincoli internazionali con le rappresentanze dei sindacati fascisti, che si sono costituiti partendo da premesse rigidamente nazionali, non si riesce a capire ».

Naturalmente l'« *Epoca* » di Bottai, che appoggia i consigli contro il sindacalismo unico deve dichiarare il 19 aprile che « non intende porre sullo stesso piano le organizzazioni bianche o rosse col sindacalismo fascista », ma vuole in sostanza una specie di concorrenza, che sembra un invito alle organizzazioni bianche o rosse a deporre certi caratteri, certe mitologie, per rientrare nell'ovile. Cfr. poi sotto le interviste Ambrosini.

Lo sbocco legale di questo pluralismo sembra essere rappresentato dagli articoli 1 e 2 della proposta di legge della C. 18.

Mentre proseguiva la polemica fra Rossoni e Bottai con punte di notevole violenza⁴⁰, erano in calendario per il 23 una riunione del Gran Consiglio e per il 26-27 la riunione del Consiglio nazionale delle Corporazioni rossoniane.

39. « Idea nazionale », 19 aprile. « L'on. Rossoni, a nome delle organizzazioni sindacali fasciste ha in linea di massima accolto tale formula, ma ha insistito perché siano tassativamente fissate le condizioni e le limitazioni, con le quali i sindacati possano essere riconosciuti per ogni categoria ».

« Ciò non significa che solo i sindacati fascisti possano ottenere il riconoscimento; significa però che dal riconoscimento saranno esclusi gli organismi sindacali, che si propongano un fine ed un'azione antistatale ed antinazionale ».

40. « Il Lavoro d'Italia », 26 aprile 1925. *Adagio* (e. r.). L'on. G. Bottai, dopo aver partecipato con gioia all'aggressione contro il sottoscritto, inventando anzi nientemeno per primo che un « caso Rossoni », si è trasformato improvvisamente in un dolcissimo angioletto, vittima... della mia violenza polemica. Ma bravo Bottai!

Andiamo pure alla corte di disciplina! Quanto ai risultati però vada un po' adagio Biagio Bottai. E intanto, se non vuole smetterla di rivelare i piani della

Intanto abbiamo (25 aprile) l'ordine del giorno del Gran Consiglio relativo alla centralizzazione degli scioperi. E Mussolini se ne dichiarerà autore nell'articolo sul sindacalismo fascista pubblicato in maggio su « Gerarchia ». Ci si aspetterebbe ormai una presa di posizione del capo del governo sui problemi del riconoscimento e della rappresentanza. Ma Mussolini non va oltre i postulati generici della solidarietà del sindacato con la nazione, rifacendo sommariamente la storia del sindacalismo fascista. Preferisce non pronunciarsi sui « problemi gravissimi in corso di studio ». C'è comunque una significativa ammissione del diritto di sciopero, che farà a pugno di lì a qualche mese coll'accettazione della Legge Rocco (ottobre).

Dice precisamente Mussolini: « Davanti a quelli di Lombardia, bisogna ormai dare il diritto di cittadinanza allo sciopero anche nella concezione del sindacalismo fascista: uno sciopero cioè che sia l'eccezione nei rapporti fra capitale e lavoro, come la guerra è l'eccezione nei rapporti fra i popoli ».

Intanto dai due opposti campi bottaiani e rossoniani cercano di orientare il partito e l'opinione pubblica, sì da premere su Mussolini. Così al Consiglio Nazionale delle Corporazioni, il 26 aprile Forges Davanzati respingeva il « laburismo » della non citata esplicitamente, linea Bottai o del pluralismo sindacale. E, nel fare questo, si riattaccava alla mozione del G. Consiglio del 23 gennaio 1925⁴¹

C. dei 18, mi faccia almeno sapere come diavolo gli consti che io avrei tenuto un "contegno ambiguo" in seno alla Commissione medesima. Non sarebbe male mettere fuori il nome di qualche correttissimo gentiluomo!

41. « Il G. Consiglio del fascismo riconferma che l'azione sindacale è parte integrante del movimento e dell'idea fascista e ne constata l'utilità ai fini nazionali, avendo essa già in breve tempo realizzato i seguenti postulati: a) nuclei sempre più importanti di lavoratori, liberati dalle assurde teorie universalistiche ... sono venuti acquistando coscienza della realtà e della missione della nazione ... e in conseguenza lo stesso sindacalismo avversario è stato costretto a rettificare le sue tesi antipatriottiche; b) i Sindacati Nazionali, ... hanno elevato la loro funzione, definendo il loro specifico compito di difesa del lavoro, senza negare il compito del capitale, subordinato a sua volta alle esigenze della produzione e della nazione; c) la Nazione italiana ... trova nella disciplina sindacale fascista il fondamento essenziale della sua espressione ». Segue un monito agli industriali ed un cenno al « fondamentale » problema della soluzione legislativa dell'inquadramento delle forze del lavoro nello stato.

sulla funzione del sindacalismo fascista. Infatti, rivelava Forges Davanzati che quelle indicazioni programmatiche « erano state provocate da un movimento [leggi Costamagna-Bottai, con eventuali addentellati nella politica della CGL], che in seno al fascismo tendeva a creare una specie di laburismo... Una specie di sindacalismo apolitico, che avrebbe poi potuto preparare una specie di fusione e di confusione con altro sindacalismo ». Secondo Forges Davanzati il pericolo intravisto avrebbe provocato contatti fra dirigenti delle Corporazioni e del Partito e quindi la presentazione al Gran consiglio della predetta mozione (« Dopo tale discussione io e l'amico Rossoni, che eravamo i formulatori della nozione ci aspettavamo che si manifestasse l'altra corrente. « Senonché questa corrente tacque ». Ci sembra che Forges Davanzati si richiamasse ad una investitura in esclusiva che non trova conferma nella mozione del 23 gennaio, dove si sottolinea l'utilità dell'azione sindacale in regime che potremmo ancora definire concorrenziale rispetto agli altri sindacati, si ammonivano gli industriali restii a trattare con i sindacati fascisti, si giudicava fondamentale la soluzione legislativa, senza però impegnarsi in nessun senso. Che l'altra parte, cioè Bottai, tacesse nel G. Consiglio sembra ben possibile, dato il riferimento nell'ordine del giorno a caratteri come il patriottismo, l'interclassismo del nuovo sindacalismo, cose tutte ripetute da almeno quattro anni in campo fascista e quindi genericamente accettabili.

Di qui il carattere di forzatura impresso al suo discorso da Forges Davanzati, con le rivelazioni di accordi con elementi importanti del Partito in vista del Gran Consiglio. E soggiungeva più sotto di aver detto [ma dove? e quando?] « presenti due autorevolissimi membri della C. dei 18, che essa doveva ormai lavorare « su di un tema dato dal fascismo: ed il tema è questo: esiste un solo sindacalismo, quello fascista » (Applausi)⁴².

Se nessun riferimento esplicito ai lavori della C. dei 18 si ritrova nella mozione finale del Consiglio, è però invocato al punto 1) il riconoscimento sollecito da parte dello stato delle corporazioni fasciste, che era rispetto alla C. 18, un'altra forma di pressione. Gli

42. « Il Lavoro d'Italia », 3 maggio 1925.

altri punti sono egualmente significativi di una politica volta all'inserimento delle Corporazioni nella vita statale: al punto 2) riforma radicale del Ministero dell'economia nazionale per una più efficace politica « fascista »; al 4) richiamo all'esecuzione integrale da parte degli organi periferici delle disposizioni centrali.

Assistiamo insomma ad una specie di tiro alla fune, quasi che entrambe le parti avvertissero l'imminenza di una soluzione legislativa del problema della fascistizzazione o della statalizzazione dei rapporti sindacali.

A loro volta i bottaiani dell'*Epoca*, in vista della conclusione dei lavori della Commissione, prevista per il maggio del 1925 e del successivo congresso del P.N.F. del 22 giugno, premono per un rapido trasferimento delle tesi ormai conosciute nella realtà politica⁴³, con l'adozione di esse da parte del partito.

Ci sono poi notizie, che han tutta l'aria di anticipazioni interessate, come il preannuncio dato il 17 giugno che Mussolini illustrerà al congresso le conclusioni della Commissione dei 18, la quale dovrebbe tenere seduta plenaria circa la stessa data. La notizia è del tutto infondata in quanto il Direttorio del Partito delibera, al posto della relazione sindacale, di « far suo » il « magistrale » articolo mussoliniano apparso su *Gerarchia* e citato da noi sopra. Il che rivela già la tendenza alla coreografia cortigianesca. L'ultima seduta della commissione dei 18 si ebbe il 24 giugno e non trovò un'eco proporzionata sulla stampa⁴⁴.

43. Segnaliamo il fondo di A. De Marsanich sull'*« Epoca »* del 24 aprile (« O il partito si assumerà in proprio la riforma studiata o dovrà battere altre strade. Lo statuto è stato abbondantemente superato e si impongono altre « nuove istituzioni » »).

E quello anonimo del 29 aprile contro la tesi di Forges Davanzati: « Come dunque si concilia quanto chiede la C. dei 18 con i deliberati del consiglio naz. delle Corporazioni? A quale dei due organismi fascisti si deve prestar fede? Noi confermiamo il nostro pensiero che è questo; stato organico e corporativo, non stato sindacale ».

44. Gentile nella lettera del 5 luglio, riprodotta in testa alle « Relazioni » citate accenna alla consegna dei verbali (andati ora perduti?) e delle varie relazioni di minoranza.

È strano che nella pubblicazione dell'INCF figurì per intero la relazione Gini e manchi invece quella collettiva Coppola Mazzotti Melodia Suvich, cui

Nell'estate del '25 l'«*Epoca*» si studia di tener desta l'attenzione dell'opinione pubblica intorno alla riforma con articoli ed interviste: a Gentile, ad Arias, a B. Giuliano, a Barone⁴⁵, anche allo scopo di dissipare dubbi nell'opinione liberale circa il proposto inquadramento per professioni di tutti i cittadini⁴⁶ e soprattutto allontanare la taccia di materialismo o di un sorelismo ormai defunto.

D'altra parte non meno chiare sono le riaffermazioni sul carattere pluralistico della riforma: valga per tutte la dichiarazione di Gentile, uno dei teorici dell'assolutismo di stato, « nel senso che il fatto sindacale non è statalizzabile, né può essere effetto di leggi...

I suoi elementi sono quasi naturali e quasi fatali. È inconcepibile che il conflitto sindacale, che scaturisce spontaneo e che è storicamente necessario e vitale, possa essere preordinato e disposto dallo stato, onde dire sindacato di stato equivale a dire una contraddizione in termini ».

Il 20 agosto *L'Epoca* faceva un grosso colpo giornalistico pubblicando l'intervista a Ludovico d'Aragona da parte di Vittorio Ambrosini⁴⁷, cui seguiva il 25 quella con Gino Baldesi. In esse i due

fa cenno Gentile, « e alla quale sono da aggiungere le dichiarazioni verbali parzialmente concordì o analoghe dei commissari Lanzillo e Rossoni ».

45. «*Epoca*», 27 giugno (Gentile), 2 luglio (Arias), 5 luglio (Giuliano), 11 luglio (Barone).

46. «*Epoca*», 30 giugno. Risposta ad Orlando, che aveva scritto: « Sentiamo attraverso le annunciate riforme corporative l'unità del popolo italiano rinnegata anche formalmente, sostituendovi l'unità corporativa ».

47. Di se stesso dice nella premessa al suo libro « La battaglia per lo stato sindacale »: « Io, dopo essere stato uno dei primissimi collaboratori [di Mussolini] nel '18 e nel '19 divenni fieramente avverso a te ed al fascismo quando esso, con la lotta antisocialista era o sembrava reazionario ed antiproletario » (cfr. la partecipazione dell'Ambrosini alla formazione di gruppi di Arditi rossi in quel di Bologna ne « La crisi del massimalismo e la nascita del fascismo a Bologna » di B. UVA, Conte editore, Roma 1961).

Quando però nel 1923 apparve chiuso il primo ciclo e si aperse per il fascismo quello della ricostruzione sociale, diedi la mia adesione al regime fascista ». Il libro dell'Ambrosini è della fine del 1925, dopo la liquidazione cioè dei progetti solonici. Ambrosini vi appare come un integralista, convinto non solo che la legge Rocco ha significato l'avvento del vero sindacato, ma che non guasterebbe l'iscrizione obbligatoria dei cittadini o addirittura il successivo controllo delle industrie. La distruzione degli altri sindacati, che V. Ambrosini vede benissimo, è il trionfo del « vero » sindacato; tuttavia il superstite operaismo lo spinge ad

capi della CGL si dichiaravano, diremmo oggi, disponibili per le riforme soloniche.

Che le idee del giornale non collimassero con quelle avveniristiche di V. Ambrosini risulta dal confronto fra il libro che questi poi ricavò dalla sua attività di intervistatore e la tendenza della bottaiana *Epoca*.

Scopo dichiarato a posteriori di V. Ambrosini con le due interviste e con altre che poi venne facendo (ad Oreste Mosca, al fratello Gaspare) era solo di « impostare la discussione » e portare il proletariato alla considerazione che quella in atto era la « vera » rivoluzione sindacale; non quello di creare contatti fra CGL e fascismo; anzi di spezzare i legami che si erano formati fra i partiti demoliberali dell'Aventino e le forze sindacali socialiste e popolari.

Non potevano essere questi gli scopi di Bottai, che, prospettando invece la favorevole accoglienza delle riforme soloniche presso i due capi della CGL, sembra piuttosto mirasse ad allargare la base dei consensi ad un corporativismo aperto, pluralistico, a sollecitare Mussolini stesso in questo senso o contro il pericolo della prevalenza della tesi Rossoni-Farinacci o del mantenimento puro e semplice del liberalismo tradizionale.

D'Aragona avrebbe detto: « L'idea della inserzione delle forze manuali ed intellettuali nello Stato non può in linea di principio che trovarci consenzienti ». Non si opponeva alla elezione per corpi professionali, salvo la difficoltà di attribuire un voto proporzionale ai ceti imprenditoriali, data la difficoltà di stabilire il loro peso. Non si opponeva all'arbitrato obbligatorio « verso il quale... marciamo fatalmente ».

Baldesi, dopo aver rievocato il progetto confederale di un parlamento del lavoro (epoca dell'inchiesta Ruini) ed i suoi due colloqui con Mussolini, avrebbe detto: « Noi domandiamo che lo Stato riconosca i gruppi di cittadini riuniti quali produttori ».

affermazioni del genere. « La funzione della commissione interna il fascismo non potrà mai trascurarla » « essendo indispensabile che non solo per lo svolgimento dell'attività sindacale vera e propria, ma anche per il regolamento della disciplina interna della fabbrica ».

Pur essendo contrario ad ogni controllo ed ad ogni ingerenza sindacale sui sindacati divenuti « enti di diritto », si augurava che passassero le riforme soloniche coi deputati del lavoro, i quali « anche se eletti ad usum delphini, non potranno non fare gli interessi del proletariato ». Posizione dunque nettamente antitetica a quella dei liberali, anche se mira a salvare, principalmente, l'indipendenza sindacale.

Sia D'Aragona che Baldesi poi sono pessimisti circa le condizioni obiettive di avvicinamento del fascismo all'ambiente operaio poiché (Baldesi) « se dopo la marcia su Roma c'erano le premesse per una svolta a sinistra, oggi tutto ciò non è possibile, anche perché è passato il momento buono ». Tuttavia non ogni speranza è perduta, perché (D'Aragona) « gli uomini che reggono oggi l'Italia devono comprendere che solo una politica di giustizia sociale può consolidare davvero l'attuale regime accostando ad esso le masse »⁴⁸.

Verso la fine dell'estate cominciarono a circolare le notizie di una prossima presentazione di una legge Rocco sui sindacati, mentre

48. Circa le reazioni all'intervista Ambrosini, prescindendo dalle polemiche imbarazzate che il sasso nella piccionaia socialista dovette suscitare ed alle precisazioni dei due capi confederali sulla « Giustizia » dell'agosto 1923, noteremo che 1) il gruppo liberaldemocratico, dal « Mondo » al « Corriere della sera » al « Giornale d'Italia », è sostanzialmente agnostico e scettico di fronte alle riforme soloniche. Valga p. es. l'intervista dell'Ambrosini ad Oreste Mosca.

« Dato infatti — egli dice — che l'interdipendenza fra le classi è cresciuta negli ultimi anni, lo sciopero ha reso potenti i sindacati. Bisogna che l'organismo statale non si spogli delle armi che tiene in mano e non le consegna in tutto o in parte agli avversari, come avverrebbe oggi se cedesse una parte dei suoi poteri sovrani ai rappresentanti delle classi sindacali delle assemblee legislative ».

Si confronti con le preoccupazioni di Einaudi (« Corriere della sera », 1924, 15 e 20 agosto) sulla rigidità di una divisione per professioni, sulla prevalenza della corporazione più potente, sulla prevalenza dei capi sindacali sui politici, sulla pluralità e libertà della rappresentanza sindacale; si verrebbe insomma ad alterare il confronto classico fra i migliori in campo economico o politico.

Il « Popolo » del 21 agosto 1924 ribadiva le differenze fra corporativismo cattolico e fascista emerse già nel quinto congresso del PPI (« il congresso ... concorda nelle relazioni del relatore Gronchi intorno alle concezioni e alla possibilità pratica di attuazione del corporativismo fascista, che si collega nelle sue forme, ma non nel suo spirito animatore ai principi della scuola sociale cristiana »). Le differenze essenziali (pluralismo sindacale e preferenza per la rappresentanza corporativa al Senato) permangono.

Nel complesso sono favorevoli in diversa misura alle riforme soloniche i fascisti moderati, i socialisti confederali ed i cattolici, sono avversi i nazionalisti ed i fascisti intransigenti, sono ostili i democratici ed i liberali in genere.

era in corso la formulazione dei codici di commercio (on. D'Amelio) marittimo (Perla) e delle obbligazioni.

Il 1° agosto Rocco riaffermava durante un banchetto la volontà codificatrice del regime (« Abbiamo bisogno di procedere nella applicazione delle leggi fasciste, senza di che il nostro appassionato movimento, che gronda di lacrime e di sangue diverrebbe sterile »).

Non va poi dimenticato il plauso di Mussolini, subito dopo il discorso del 30 agosto 1925 nella sala dei Notari in Perugia: « discorso fondamentale » « Bisogna che tutti i fascisti d'Italia leggano il tuo discorso per trovare in esso chiaramente riaffermati i capisaldi programmatici del nostro partito e la ragione per la quale il fascismo deve combattere tutti gli altri partiti, seguendo il metodo della più decisa, razionale, sistematica intransigenza ».

Quasi nulli i riferimenti alle vicende sindacali nel discorso di Rocco, ma piuttosto una decisa riaffermazione dello stato-nazione rispetto all'individuo transeunte, della necessità del governo di élite; della necessità, in una parola, di opposizione sistematica dello stato-nazione al liberalismo, alla democrazia, al socialismo, per i quali la società « solvitur in singulares ».

Non era un plauso generico, come intuiva il commentatore del *Giornale d'Italia* il 2 settembre: « Certo, l'on. Rocco è definitivamente investito della carica di primo giurista del partito fascista e la lettera dell'on. Mussolini è per lui la migliore delle patenti. Gli altri faticosi ricostruttori di una dottrina fascista sono superati. Le tavole del fascismo sono quelle di Perugia ».

Finalmente il 12 settembre il « Resto del Carlino » informava in forma prudentiale che « gli studi concretati dall'on. Rocco e da lui recentemente presentati al Presidente del consiglio si riferiscono all'importante tema della legislazione del lavoro intesa in senso più ampio. Il ministro di grazia e giustizia, che già da tempo studia questa materia, ha raccolto in un certo numero di schemi legislativi i risultati della sua dottrina giuridica e dell'esperienza politica e sociale di questi ultimi anni, in modo da risolvere una buona volta gli annosi problemi del lavoro.

Sappiamo che l'on. Rocco... crede nell'intervento dello Stato nella doppia forma della magistratura del lavoro e del sindacato obbligatorio »⁴⁹.

L'*Epoca* aveva sostenuto che l'iter della proposta dei 18 sarebbe stato: 1) l'approvazione da parte del Gran Consiglio (e si dimostrava convinto della favorevole presentazione di essa da parte di Mussolini; 2) presentazione alle camere e formazione di una o più commissioni per definire aspetti particolari del progetto⁵⁰.

Mentre altre conferme della presentazione da parte di Rocco del suo p. di legge continuano a giungere fra il 13 settembre e la fine del mese, l'*Epoca* pare presa alla sprovvista da questa parallela iniziativa.

Il 13 settembre infatti, dopo un colloquio Arias-Mussolini, supponeva: « Poiché nella sua sessione d'ottobre, il Gran Consiglio esaminerà fin dove il fascismo può appropriarsi la dottrina della C. 18, si deve arguire che gli studi del ministro Rocco circa la magistratura economica ed il sindacalismo obbligatorio siano stati fatti in armonia con quanto sullo stesso argomento la predetta Commissione ha proposto ». Ed il 19 settembre: « Non è quindi pensabile che prima di tali discussioni e deliberazioni [del G. Consiglio] siano stati già preparati nuovi schemi di legge sulla magistratura e sull'inquadramento sindacale, perché nella riforma concretata dalla commissione dei 18, tale materia è stata oggetto di precise proposte, che l'on. Mussolini ha personalmente esaminato, riservandosi di esprimere il suo parere, che riteniamo di massima favorevole, dinanzi al Gran Consiglio ».

Finalmente il 27 settembre sembra chiara l'opposizione fra i progetti Rocco e quelli della Commissione: « Siamo informati che la maggioranza della C. dei 18 difenderà le riforme nella loro glo-

49. Già il 31 luglio un « giornale di Firenze » secondo « L'Epoca » aveva parlato di stralcio dal testo della C. 18 della parte riguardante la valorizzazione dei sindacati per sottoporla alla Camera alla riapertura.

50. Cfr. « Epoca », 31 luglio e 22 agosto. « Di essa [riforma dei 18] l'on. Mussolini ha già preso visione e si può pertanto prevedere che egli la illustrerà favorevolmente al massimo istituto rivoluzionario del fascismo, quale è il gran Consiglio nella ripresa autunnale ».

Ancora il 19 settembre si presume il favore di Mussolini alla riforma.

balità in Gran Consiglio, nonché il concetto del sindacato libero... a prescindere dal quale le riforme proposte non avrebbero alcun senso ».

Intanto anche il Consiglio nazionale delle Corporazioni, riunitosi il 10 settembre, non si dimostrava al corrente dei progetti Rocco, se è vero che accettava di fatto l'equiparazione con gli altri sindacati, più scettico restando di fronte alla rappresentanza corporativa. Del resto, la riunione alla stessa data fra Confindustria e Corporazioni, nello spirito di palazzo Chigi, aveva per oggetto lo scarso impegno degli industriali, che trattavano ancora con le organizzazioni socialiste e non si decidevano a rinnovare i contratti già scaduti. Arrivati dunque alla fine del settembre 1925 è lecito supporre che Mussolini fosse già da tempo (luglio-agosto?) al corrente delle proposte Rocco e che si riservasse sulla base delle reazioni dell'opinione pubblica (che, come vedemmo, non furono di massima favorevoli) e dei rapporti fra Confindustria e corporazioni, di spingere avanti l'uno o l'altro dei due progetti, non esistendo possibilità di accordo fra entrambi.

Un anticipo probabilmente delle decisioni di ottobre si può scorgere nell'intervista del « Secolo » a Farinacci del 24 settembre; anche se egli sembra approvare la riforma costituzionale, vorrebbe rendere in parte elettivo il senato, tesi che poi trionferà al Gran Consiglio. (E si noti un'intervista-parafulmine dell'*Epoca* ad uno dei 18, che respinge la proposta del Segretario del partito).

Non avevano dunque torto *Il Mondo La Giustizia* e *L'Avanti!* di considerare quello di Farinacci un modo di preparare l'insabbiamento della riforma più impegnativa della Camera dei deputati.

Infine lo stesso Mussolini, che si è recato in Piemonte per le grandi manovre, preannuncia ad Ivrea il cambiamento di rotta: « Certamente il governo sta all'avanguardia; e, se è possibile dirlo, avanti al carro. Esso si serve dell'opera procedurale dei Soloni, ma è già più innanzi. Andiamo verso un periodo autunnale molto interessante ».

A questo punto Bottai cerca di interpretare le parole di Mussolini in senso favorevole ai Soloni: « Significa — scriveva del discorso di Mussolini — l'affermazione precisa della volontà del governo di attuare la riforma amministrativa e politica nel senso e nelle linee tracciate dalla commissione dei 18 e più in là ». Non solo; ma Bottai corre ai ripari nei confronti del prevalere di Farinacci rispetto al quale del resto aveva tenuto un atteggiamento di deferenza sin dalla nomina sua a segretario del partito. Le dichiarazioni di Bottai su *Critica Fascista* del 1° ottobre (anteriori quindi alle dichiarazioni mussoliniane di Ivrea dello stesso 1° ottobre), sembrano già avere lo scopo di salvare insieme la propria posizione personale e l'azione del gruppo riformista, proponendo ancora una volta l'unità del partito intorno all'opera svolta dai Soloni⁵¹.

Invece di dare atto di fusioni e riconoscimenti, il 2 ottobre il *Popolo d'Italia* fulmina la scomunica contro il gruppo riformista-normalizzatore-solonico su questi punti: non è mai esistito un accordo Farinacci-Bottai; piena indipendenza del Partito dagli studi dei Soloni; sconfessione di ogni moderatismo, dopo i casi Rocca e Oviglio⁵².

51. « C'è tra revisionismo ed estremismo una affinità di impostazione polemica e dialettica nei confronti dei problemi posti dalla rivoluzione fascista, che non è affatto casuale e tanto più è significativa, quanto meno è voluta e pensata, come sforzo di proseguire la rivoluzione ». L'affinità fra Farinacci e Bottai consisterebbe nell'attivismo della vecchia guardia, a differenza e al di sopra dei contrasti esistenti. Di qui la necessità di un incontro che si sarebbe verificato nell'agosto del 1924. « Il principio dell'unità, che la concorde volontà di tutti ha permesso a Roberto Farinacci di realizzare, tra le più opposte concezioni, s'ha da ricercare in quel consiglio nazionale dell'agosto 1924, in cui, superando la polemica sul metodo di condotta e di azione del Partito, che li aveva fino ad allora divisi, estremisti e revisionisti si accordarono, in un ordine del giorno memorabile sul problema delle riforme. Da allora ... l'unità del Partito consiste nel proposito sostanziale di fondare l'opera legislativa della rivoluzione ed il nome di Farinacci non è che il pegno dell'unità di siffatta intesa. Il giorno che così non più fosse al processo di integrazione che ha fuse volontà e intelligenza in un unico sforzo, seguirebbe un processo di disintegrazione rapido e lacerante quanto quello è stato lento e riparatore. Ed è bene che tutti ricordino questo. L'unità del partito non può più a lungo poggiare sul compromesso e sui nomi degli uomini, ma deve prendere vigore dalla sostanza viva dei principi e delle idee ».

52. « Popolo d'Italia », 2 ottobre 1925. « Molto cordialmente e non meno amichevolmente diciamo all'on. Bottai che le sue continue lezioni di fascismo più o meno soloniche non sono in istile fascista ». E si precisa: « Non è vero che nell'agosto dell'anno scorso l'unità del partito si ricomponesse sulla base di una specie

La condanna dovette essere di « ispirazione mussoliniana », come scriveva il *G. d'Italia* del 2 ottobre 1925 — se non addirittura di penna di Mussolini giornalista.

Non altrimenti si spiegherebbe la umiliante accettazione della lezione da parte di Bottai, un misto di adulazione e di rinnegamento degno di un cortigiano del Basso Impero: premesso infatti che l'articolo in questione, del 1° ottobre, non è di Bottai [ma è ben firmato Giuseppe Bottai], « esso è dettato dal proposito nobilissimo ... di secondare il travaglio del partito, che sotto la guida geniale del suo Duce evolve verso una concezione sempre più unitaria e organica del suo compito storico. Nessuno meglio di noi è convinto che il capo abbia una funzione insindacabile...

Ed è per questo che ci meravigliamo che il *Popolo d'Italia* non abbia avvertito che il nostro era un articolo di onesta discussione destinato a non superare la cerchia dei gregari e degli uomini minori;

di riconciliazione fra Bottai e Farinacci, fra estremismo e revisionismo. Vero è invece che il revisionista Bottai, il quale fino ad allora aveva marciato con gente del tipo di Rocca, si sentì isolato, isolatissimo e rettificò molto intelligentemente il suo ritiro.

2) L'opera legislativa della rivoluzione non è affatto legata all'opera legislativa dei 18, anche perché i 18 si sono tripartiti e bisognerà che il Gran consiglio decida tra le diverse tesi, e non è detto affatto e tanto meno provato che la tesi della maggioranza sia la migliore e la più fascista.

Che l'opera legislativa della rivoluzione fascista non sia necessariamente legata agli studi — diciamo studi — dei Soloni è dimostrato dal fatto che il Governo ha preceduto i Soloni, è in anticipo e forse più estremista dei 18 stessi o di gran parte di loro.

3) L'unità del partito è quindi indipendente dalla maggiore o minore quantità di proposte che il gran consiglio e il governo crederà di accettare. I 18 — e fra essi c'erano dei non fascisti — non pretenderanno di rappresentare la genuina quintessenza e genuità del fascismo. Non ci saranno quindi processi di disgregazione rapida e lacerante, come con frase drammatica e chirurgica vorrebbe darcì ad intendere Giuseppe Bottai. Di disintegrati e lacerati finora — lo ricordi l'on. Bottai — ci sono stati soltanto gli uomini che sono stati allontanati o sono stati espulsi dal partito, ed il caso recentissimo dell'on. Oviglio, ex-ministro fascista — ahimè ultrarevisionista — informi.

4) È quindi assolutamente arbitraria la frase sentenziosa dell'on. Bottai, rivolta a tutti, che l'unità del partito non può più a lungo poggiare sui compromessi e sui nomi degli uomini. L'on. Bottai sarebbe assai imbarazzato ad indicarci i compromessi di cui favella ed i nomi degli uomini; i quali, lo ricordi l'on. Bottai, fanno essi trionfare o perdere la rivoluzione, indipendentemente dalle dottrine più o meno congegnate in schemi pensati a tavolino. Ed ora attendiamo con assoluta fiducia le decisioni del governo ».

tanto è vero che noi parlavamo come gregari a gregari, e che, tenendo conto di un esplicito veto di discussione, ci siamo guardati bene dal tirare in ballo la commissione dei 18, delle cui proposte, divisioni e contrasti noi non ci siamo in alcun modo occupati. In quanto a Massimo Rocca e ad A. Oviglio la questione non ci riguarda ».

Il quadro del nuovo corso è così prefigurato dal *Popolo d'Italia* del 3 ottobre « Il Gran-Consiglio e Mussolini ripudieranno forse una parte delle riforme soloniche non già perché troppo estremiste, ma perché troppo poco estremiste e troppo poco rivoluzionarie ». Rocco insomma, al posto di Gentile.

Da una parte la sconfessione della C. dei 18 non deve servire ai timorati liberali del *Giornale d'Italia* (cui è diretto l'articolo « Altre cose a posto »); dall'altra si cerca di coprire la clamorosa inversione di rotta con la presenza dei principali membri della C. dei 18 alla seduta del Gran Consiglio e con la parziale utilizzazione del loro lavoro. Ma intanto la Direzione del partito insiste, nell'imminenza di Palazzo Vidoni, perché « si tenga fermo nell'affermazione del punto di vista dell'esclusività del sindacalismo fascista » mentre in Gran consiglio Mussolini proporrà un plauso a Farinacci per l'azione svolta alla guida del partito.

Il 5, 6, 7, 8 ottobre si riunì il Gran Consiglio. Dopo aver ringraziato il 5 la Commissione per l'opera svolta, viene ascoltata il 6 una relazione « lucida e dettagliata » di Rocco, che si rispecchia nella dichiarazione finale della seduta⁵³. Riconosciuta la necessità del controllo da parte dello Stato del sindacalismo, essa prospetta: 1) il riconoscimento a due soli sindacati per categoria (datori e prestatori di lavoro), con potere di stabilire contratti collettivi anche per i non iscritti e la sussistenza di fatto degli altri sindacati; 2) la magistratura del lavoro (« per cui i tempi sono maturi ») « forma più perfezionata del semplice arbitrato obbligatorio », con la funzione precipua di giudicare sui contratti già esistenti o su nuove condizioni che si venissero a creare nell'ambito degli stessi. Essa

53. Vedi *Il G. Consiglio nei primi cinque anni dell'Era fascista* a cura del PNF, Libreria dello stato, Roma 1928.

interverrà automaticamente per le imprese che gestiscono servizi pubblici; se vi ricorreranno le due parti negli altri casi.

Infine divieto di sciopero e di serrata. Il 7 e l'8 sono dedicati all'ordinamento corporativo, ma non si parla affatto del punto centrale della riforma dei 18, dei consigli provinciali professionali a base associazionistica. (Vi avrebbero preso parte Arias, Gentile, Masi, Federzoni, Rossoni, di cui peraltro non conosciamo assolutamente le idee espresse).

La relazione prende le mosse da una tripartizione verificatasi nella commissione: la maggioranza (relazione Arias) avrebbe proposto l'elezione di membri corporativi per metà della camera dei deputati (tesi definita « eterogenea »); una seconda tesi (di cui non è traccia nelle « Relazioni » edite dall'INCF)⁵⁴ avrebbe portato alla rappresentanza parziale corporativa tanto alla Camera che al Senato (tesi definita « negativa »); prevedeva una terza, del solo Gini, che « il Senato e non la Camera dovesse accogliere, sia pure gradualmente, i rappresentanti delle categorie professionali ».

La tesi del Gini è accolta dal Gran Consiglio, ma non si capisce perché venga « ampliata », dal momento che la relazione del G. Consiglio prospetta « un senato *in parte* elettivo attraverso il voto di enti e corporazioni ».

Infine, unica traccia di ordini corporativi locali, il Gran Consiglio si dichiara favorevole ad un esperimento corporativo per i comuni con popolazione superiore ai 5.000 abitanti.

Le reazioni del gruppo intorno a Bottai non fanno che confermare il rientro di ogni corporativismo pluralistico. Si osservi in proposito il notevole funambolismo di Gino Arias nell'intervista dell'11

54. Si parla nella lettera introduttiva di Gentile di una contro relazione Coppola, Mazziotti-Melodia-Suvich, non riportata nelle *Relazioni*. Non ne conosciamo il testo, ma la relazione Arias dice: « Contro il progetto dell'ordinamento corporativo è stata presentata una relazione di minoranza sottoscritta dai commissari senatori Mazziotti, e Melodia, dai deputati Suvich e dal pubblicista Coppola. Tale relazione di minoranza non formula nessuna proposta per la disciplina giuridica dei sindacati, mentre nega totalmente il sistema amministrativo e politico, che fa capo al principio corporativo... ». Dove e come Coppola e gli altri abbiano proposto l'elezione di mezza Camera e metà del senato da parte dei sindacati resta da chiarire...

ottobre sull'*Epoca* ed il suo tentativo di valorizzare le deliberazioni del Gran Consiglio come riaffermazioni del principio corporativo.

Circa il riconoscimento giuridico « non vi sono differenze profonde fra le nostre proposte ed i deliberati del Gran Consiglio. Infatti, è vero, noi non escludevamo che fosse riconosciuto anche più di un sindacato per categoria, purché rispondesse alle norme che ho detto [cioè adesione a principi nazionali]. Ma d'altra parte stabilisce che i sindacati non riconosciuti continuino a sussistere come associazioni di fatto, secondo le norme vigenti, le quali consentono... specie con l'attuale indirizzo della giurisprudenza, un'esistenza assai attiva ».

Che era un voler chiudere gli occhi dinanzi alla realtà. Osservava poi più sotto, prospettandosi l'incremento automatico dei sindacati fascisti: « Una volta deliberato che i sindacati legalmente riconosciuti hanno la rappresentanza di tutta la categoria, è evidente che il sindacato diverrà un organo di diritto pubblico, un organo dello Stato. Se i sindacati richiameranno verso di sé tutti gli elementi delle categorie ed estenderanno la loro attività oltre i limiti della semplice azione sindacale, secondo l'attuale tendenza, assorbendo quelle funzioni disciplinari e amministrative, che il progetto attribuisce alle corporazioni istituzionali; arriveremo certo alla corporazione integrale, che deve armonizzare gli interessi parzialmente divergenti delle classi e delle categorie, con l'interesse della nazione ».

Ancora, mentre l'articolo 25 della solonica proposta in materia corporativa prevede l'arbitrato obbligatorio solo per i servizi pubblici gestiti da privati e si limita a prevenire « con offerte di conciliazione... e definire a mezzo di arbitrati... » i conflitti privati quando ne fosse fatta richiesta ai Consigli; Arias vuol far credere ad una sostanziale identità fra questi Consigli eletti dalle varie categorie e la magistratura del lavoro, di origine statale.

Circa la quale, Arias si augurava che non si trattasse di « una magistratura ordinaria, ma di una magistratura speciale, costituita dai rappresentanti dell'intera collettività, come appunto il collegio corporativo ». « Aggiungo che il magistrato dovrebbe avere l'obbligo dell'opinamento; ... non dovrebbe perciò disinteressarsi mai del conflitto, ma esprimere in ogni caso il suo giudizio sulle ragioni di esso »

(L'istituto si richiamava alla Corte delle inchieste inglesi del 1919-20). Precisamente contrarie, invece, le idee del Rocco.

Da questo momento ci pare si possa parlare di aborto del corporativismo fascista. Quando infatti gli elementi moderati, favorevoli ad un pluralismo sindacale (e implicitamente partitico) sono costretti ad allinearsi sulle posizioni del sindacato unico, comincia l'equivoco della volontà del gruppo dirigente che si vuol far passare per rappresentativo. Se questa rappresentanza non ha più rapporti spontanei con la base, il sofisma è evidente.

E così come l'11 ottobre Bottai si dichiarava più realista del re, compiacendosi sull'*Epoca* dell'oltranzismo verbale del Capo, il 15 ottobre Costamagna si illude di identificare la sua antica « corporazione associazionistica » con il sindaco monopolizzatore, proprio lui che aveva costantemente contrapposto sindacato e corporazione.

Del resto, nonostante i ringraziamenti ufficiali alla C. dei 18, la parte rossoniano-nazionalista parlò subito di seppellimento di una congiura solonica a sfondo liberale, celebrando con la consueta retorica il proprio trionfo ⁵⁵.

55. « Idea nazionale », 7 ottobre 1925 (*Ordine, non monopolio* di R. Forges-Davanzati. Sostiene che Rossoni avrebbe sventato una manovra definitiva « socialista » col pretesto della libertà sindacale).

Il medesimo l'8 settembre (« Nella realtà con la volontà ») nega l'esistenza di un pluralismo sindacale nella storia dei vari paesi.

Sempre Forges-Davanzati sul « Lavoro d'Italia » del 10 ottobre (*L'ordine dei produttori*) Il fascismo ha vinto « superando l'insidia di un socialismo improvvisamente addomesticato » ... « ed eliminando i ripetuti tentativi di ridurre il sindacalismo fascista ad un laburismo, che avrebbe ridato diritto di cittadinanza alle organizzazioni socialiste. Questo è il maggior merito di Edmondo Rossoni ».

« La stirpe » del dicembre 1925 rievoca le ultime vicende così (ROSSONI. *L'idea irresistibile*): « Nel secondo tempo, con una lotta durata alcuni mesi, abbiamo costretto ad una fine miseranda quella cosa buffa che fu la dissolvente corporazione anagrafica — inventata da alcuni Soloni e strombazzata da un giornalismo ignorante ed equivoco — corporazione anagrafica, che ebbe per un istante la folle pretesa di sostituirsi alla corporazione fascista, questa nostra creatura viva e vitale, scaturita non da teste professorali, ma dalla realtà sanguinante e feconda ecc. ».

IV

*Confronto fra le proposte della Commissione dei Diciotto
e la legge Rocco del 3 aprile 1926*

La differenza essenziale in materia di riconoscimento giuridico stava nella pluralità del riconoscimento adottata dai 18 e negata risolutamente dal Rocco⁵⁶. Già il G. Consiglio del 6 ottobre 1925 aveva affermato che « il riconoscimento deve aver luogo per un solo sindacato per ogni specie di impresa o categoria di lavoratori e precisamente per un solo sindacato fascista ». E Rocco alla Camera: « Questa unicità è stata deprecata da molti durante molto tempo, ma è necessaria. Non possiamo concepire una organizzazione di rapporti collettivi di lavoro con una molteplicità di sindacati.

Se il sindacalismo è, come deve essere, rappresentante di categoria di classe ed organo giuridico dei suoi interessi, deve necessariamente essere unico. Il concepire l'esistenza di più sindacati, esercitanti le identiche funzioni in concorrenza fra di loro... è residuo di mentalità arretrata e direi medievale... Oggi ci meraviglieremmo di veder esercitare le funzioni comunali da più comuni nello stesso territorio. Perché la stessa cosa non deve valere per i sindacati?

56. Art. 1 (C. dei 18) — « Le associazioni di professionisti, di industriali, di commercianti e di assuntori di lavoro in genere; di impiegati, di tecnici, di operai e prestatori di lavoro in genere, che, costituite per la miglior tutela dei comuni interessi, perseguano nell'ambito delle leggi e in modo non contrastante con gli interessi generali, finalità di indole morale ed economica, possono ottenere il riconoscimento giuridico ».

Art. 1 L. Rocco (3-IV-26, n. 563) Capo I.

« Possono essere legalmente riconosciute le associazioni di datori di lavoro e di lavoratori intellettuali e manuali, quando dimostrino l'esistenza delle seguenti condizioni ... [abbiano 1/10 di iscritti della categoria se lavoratori o 1/10 dei dipendenti per categoria se di datori di lavoro; abbiano scopi di tutela anche extra economica: "che i dirigenti diano garanzia di capacità, di moralità e di sicura fede nazionale" »].

Art. 5 « Le associazioni legalmente riconosciute hanno personalità giuridica e rappresentano legalmente tutti i lavoratori, datori di lavoro, artisti e professionisti della categoria per cui sono sostituiti vi siano o non vi siano iscritti, nell'ambito della circoscrizione territoriale dove operano ».

Se il sindacato è organo di diritto, non può essere che uno. Al più si può consentire, e siamo stati molto larghi nel farlo, che col sindacato riconosciuto coesistano altri sindacati, come pure associazioni di fatto ».

Che questo riconoscimento fosse fatto su misura per i sindacati fascisti non risulta in modo esplicito dalla legge Rocco, dove non si dice neppure del riconoscimento ad un solo sindacato per categoria.

E Rocco ha apparentemente buon gioco a dire che « mentre al sindacato legalmente riconosciuto non viene attribuita alcuna caratteristica di partito, si assicura in modo preciso che non possano né entrare né permanere nel sindacato elementi di dubbia fede nazionale ». Il che non esclude che sia già nella mente del politico Rocco, come poi ammetterà apertamente, previsto il riconoscimento ai soli sindacati fascisti.

Quella che può sembrare una piccola ipocrisia legislativa ha in realtà la sua giustificazione nel considerare quasi assorbito nello Stato il fascismo medesimo; e dunque « noi vogliamo la separazione fra il sindacato e la politica di partito, non già fra il sindacato e il sentimento nazionale »⁵⁷. Siamo così ricondotti alla base della concezione rochiana, che è un monismo statale di tipo biologico: lo Stato come unità sopravvivenza alle parti, con propri organi specifici, non emanazione di partiti che ne condizionino l'esistenza.

Sindacato « di Stato » quindi, più che del P.N.F.

Nella concezione di Arias sembrerebbe a prima vista che vi siano gli stessi concetti: lo Stato non riconosce quei sindacati che non riconoscono lo Stato; i sindacati riconosciuti hanno privilegi particolari (uffici di collocamento, contratti collettivi).

Altre analogie si possono ritrovare nella comune inammissibilità dei sindacati dei pubblici dipendenti (art. 3 C. dei 18 e art. 11 L. Rocco) nella sussistenza degli ordini professionali (art. 3 C. dei 18 e art. 2 L. Rocco) e infine nella esistenza di fatto dei sindacati non riconosciuti, sottoposti già a vigilanza prefettizia per quel che riguardava dirigenti e statuti sec. il R.D. 24 gennaio 1924 (art. 8 C. dei 18 e art. 12 L. Rocco).

57. A. Rocco, *La trasformazione dello stato*, p. 387, Roma 1927.

Per contro la Commissione, avendo respinto il 16 aprile '25 la tesi del sindacato obbligatorio mirerà piuttosto a far sì che « le associazioni professionali si persuadano a chiedere il riconoscimento giuridico, che allo stato delle cose la Commissione non crede di poter rendere obbligatorio » (cfr. *Relazioni* cit. p. 110).

La differenza di mentalità è evidente, perché, mentre per Rocco era impensabile il ricorso a forze eterogenee, la C. dei 18 codificava la situazione del 1922-24, caratterizzata dalla collaborazione col fascismo di elementi diversi nell'ambito « nazionale »⁵⁸.

Di nazionale, dopo la L. Rocco non resterà che il sindacato fascista.

Altro punto importante: lo sciopero. Arias: « S'intende che, nell'ambito della legge, il sindacato [riconosciuto] avrà libertà di difendere anche colla interruzione del lavoro gli interessi dei gruppi rappresentati, come fu esplicitamente riconosciuto dalla Commissione con speciali ordini del giorno ».

Per Rocco: « occorre una riforma che comprenda il riconoscimento giuridico dei sindacati, la disciplina dei contratti collettivi di lavoro, l'istituzione di un organo giudiziario per le controversie di lavoro e infine il divieto per lo sciopero e la serrata...

Se noi facciamo cadere una sola maglia di questa catena, cade il tutto ».

Particolarmente « rocchiano » sembra il divieto di sciopero e di serrata, considerato, come il pluralismo sindacale e con il discutibile semplicismo in materia storica che caratterizza le ricostruzioni del nostro giurista, una sopravvivenza medievale.

La C. dei 18, indubbiamente meno organica, fu invece indotta a trasferire il punto d'incontro fra interessi sindacali e esigenze collettive non tanto nella magistratura di Stato, ma nei Consigli stessi. Obietta difatti Arias che i giudici ordinari non potrebbero conoscere i termini delle controversie con sufficiente competenza e che meglio potrebbero farlo, in sede di arbitrato con decisioni vevoli per le

58. Cfr. COSTAMAGNA, *I conflitti collettivi*, allegato alle citate « *Relazioni* », dove si allinea con le idee di Arias circa la « spontanea » tendenza del vario sindacalismo a chiedere il riconoscimento.

parti che si fossero sottomesse ad esso, gli elementi tratti dai Consigli stessi, dato il carattere pubblicistico e quasi politico delle funzioni affidate ai Consigli.

Per Rocco invece, l'arbitrato ha il torto di « dare al giudizio il carattere di transazione, e di compromesso, un carattere quasi contrattuale, che ne diminuisce necessariamente l'autorità ». Il giudizio ne è appunto il superamento, in quanto affidato ad un giudice imparziale e non interessato, fiancheggiato da competenti. Però il Rocco stesso riconosce che sarà magistratura d'equità, non esistendo certo norme scritte ed una tradizione giuridica.

Il progetto iniziale della L. Rocco prevedeva il ricorso obbligatorio al giudice solo per i contratti collettivi in agricoltura, lasciando che per l'industria avvenisse solo con l'adesione delle due parti. La riserva era dettata al Rocco da « difficoltà molto gravi », in quei momenti, per l'industria più che da strane o bucoliche idee circa la secondarietà della industria in un'Italia destinata a rimanere in perpetuo « alma parens frugum » o strapaesana. Era un vuoto sostanziale nei conflitti futuri, che intanto venivano bloccati dal divieto di sciopero. Sarà l'opposizione di Rossoni e la sostanziale adesione di Mussolini a questa, durante la discussione del progetto, a far cadere la differenza.

Meglio coordinati apparivano invece i rapporti fra sindacati e di organi di controllo nel progetto dei 18: i contratti collettivi non sono semplici atti fra le parti (una volta depositati presso le autorità statali, come in Rocco); ma abbisognano della ratifica dei Consigli. Sotto la vigilanza dei medesimi inoltre i sindacati possono gestire uffici di collocamento.

Ma per Rocco i Consigli a base professionale-anagrafica erano una astrazione « Noi non crediamo che un simile artificiale inquadramento di tutta la popolazione risponda alle condizioni attuali della vita italiana. Meglio è partire da un dato di fatto esistente, dalla realtà, cioè da sindacati » (*La trasformazione dello Stato*, p. 377).

Tuttavia col R.D. 2 luglio 1926 (n. 1131) nasceva un Ministero delle corporazioni, che veniva a completare al vertice quegli « organi centrali di collegamento » fra datori di lavoro e lavoratori previsti dall'art. 3 della L. Rocco ed ai quali era affidato il compito di « stabi-

lire norme generali sulle condizioni di lavoro nelle imprese cui si riferiscono », con effetti legali.

Ma quasi tutto il corporativismo fascista, secondo i pochi autori che abbiano tentato una qualche valutazione critica dal Guarneri a Louis Rosenstock-Franck ad A. Aquarone, rimarrà sulla carta come collegamento autonomo di categorie e come politica generale coordinata fra Stato e forze interessate.

Quella del Ministero era in sostanza, partendo dall'alto anziché dal basso, l'idea dei consigli corporativi previsti invece a vari livelli dalla C. dei 18, col vantaggio di avere non un ministero-fantasma e pleonastico, ma una costruzione, artificiale come tutte le costruzioni legali nei loro inizi, ma almeno completa nelle province e al vertice.

Era vero che le funzioni dei consigli provinciali si sarebbero limitate in materia di rapporti e conflitti di lavoro all'arbitrato dietro ricorso delle parti, alla omologazione di contratti collettivi, alla vigilanza sugli uffici di collocamento. Probabilmente a questa minore incisività si riferiva Mussolini proclamando di essere andati « oltre » colla L. Rocco.

Avrebbero tuttavia i Consigli potuto provvedere ad una serie di funzioni che vennero mal disciplinate e frammentariamente, come al solito; dall'alto: decreti di regolamentazione (art. 26 delle proposte della C. dei 18) / tenuta di albi professionali ed emissione di libretti di lavoro (28, 1° comma) / statistica ed usi e consuetudini (28 2°) / collocamento (28 5°) e vigilanza sulle condizioni del lavoro (28 3°) emigrazione (28 8°) apprendistato (28 6°) previdenza e mutualità (28 7° LL° 12°) assistenza sanitaria (28 10°).

Funzioni generiche e cartacee, si osserverà; ma intanto avrebbero potuto evitare la dispersione settoriale cui fu costretto il regime con la continua creazione di Enti per questo o per quello, che contrastavano con i propositi corporativi e unitari.

Le conseguenze della politica degli Enti speciali le vediamo ancora intorno a noi.

L'art. 28, 4° comma non parlava in termini attuali di pianificazione, ma prevedeva tuttavia « il coordinamento delle varie forme di attività economica e professionale per promuovere la riduzione dei

costi di produzione, la specializzazione ed il collegamento fra le aziende e la normalizzazione dei tipi del prodotto ».

Al rapporto che oggi si vorrebbe istituire fra regione e pianificazione corrispondeva nel progetto di legge dei 18 un implicito rinvigorismento della provincia, come intermedia fra Stato e comune, con facoltà (art. 11) di riunire due o più province « in un unico organismo camerale », per quel che riguardasse l'industria-commercio o l'agricoltura; o di costituire consorzi interprovinciali.

I Consigli o Ordini, distinti nelle tre grandi branche dell'industria-commercio, dell'agricoltura e delle professioni liberali e impiegate (con tre corrispondenti camere) sarebbero dovuti risultare non tanto dalle associazioni, come nei Consigli tecnici del Costamagna, ma da una anagrafe professionale, analoga a quella elettorale o politica, con la registrazione della professione ufficiale di ogni cittadino presso il comune ⁵⁹. Il sindacato come associazione aveva invece diritto di essere inteso in sede provinciale « tutte le volte che occorrerà adottare provvedimenti relativi agli interessi per la cui tutela sono stati costituiti ». In tal modo, nonostante che il timore della strapotenza settoriale avesse indotto la Commissione a negare il riconoscimento alle unioni provinciali, il sindacato o l'associazione avrebbero servito da cellula di raccolta, anche in vista della elezione ad una delle tre camere provinciali. Il criterio « fotografico » e le obiezioni alla anagrafe professionale sarebbero stati probabilmente superati dallo svolgimento della realtà. Intanto essi urtavano il gruppo della opposizione di Coppola-Mazziotti-Melodia-Suvich, che affermava: « Il sistema proposto rinchiude e cristallizza il cittadino entro l'angusta cerchia dei suoi interessi di categoria ». Invece il Gini, per superare l'apparente ugualitarismo di tutte le categorie e degli individui, proponeva addirittura di attribuire un peso diverso ai grandi capitalisti o redditieri, il che avrebbe riportato in fondo alla elettività per

59. Le ripartizioni per professioni sarebbero state rivedute ogni sei anni (art. 6) e sarebbero state fatte a richiesta o d'ufficio, con eventuale opzione per chi esercitasse più attività (art. 8). Anche le donne lavoratrici (art. 9) e gli stranieri con dieci anni di residenza nel regno (art. 10) erano ammessi a votare.

censo o capacità. Ed in maniera analoga proponeva di eleggere per categorie i grossi nomi della finanza e dell'industria, a correzione del carattere del senato stesso, dove pochi a suo parere, erano le menti che potessero vagliare la vita economica, degli ultimi anni « Altrimenti — avvertiva il Gini — la riforma sarà talmente in contrasto con la realtà delle forze economiche da togliere la possibilità che essa si attui ».

Un criterio produttivistico-aristocratico, come si vede, quale traspariva del resto dalle sue proposte sui rapporti fra camera e senato: alla camera sarebbe rimasta solo l'approvazione annuale dei bilanci ed una ristretta serie di commissioni legislative.

Infine la relazione Arias fa cenno di due altre tesi attribuite ad « un commissario » (*Relazioni*, citate, pag. 125) e ad « un altro commissario », forse da identificare in Rossoni e Lanzillo rispettivamente, la prima per un sindacalismo obbligatorio unico per ogni categoria (con la proibizione dello sciopero, la conversione dei contratti collettivi in atti amministrativi, mentre l'arbitrato diverrebbe « controllo statale sulle aziende »). Vi sono in questa tesi alcuni punti di contatto con quella unitaria del Rocco. Non dimentichiamo inoltre che la stampa nazionalista aveva costantemente spalleggiato Rossoni.

L'altra voleva il sindacato autonomo da ogni consiglio. Dato che Arias la riferisce al persistere di una mentalità soreliana, ne era forse autore Lanzillo.

Il criterio dell'anagrafe professionale era temperato dalla creazione o meno di categorie e sottocategorie a seconda delle situazioni ambientali dentro i tre Ordini principali⁶⁰. A parere quasi l'obiezione

60. Art. 3 — « Nel primo Ordine saranno costituite categorie corrispondenti alle principali professioni liberali, arti ed impieghi pubblici, le quali, a seconda delle condizioni locali saranno poi raggruppate in sezioni. I ministri del culto, gli impiegati pubblici a riposo ed i giornalisti saranno assegnati al primo ordine.

Art. 4 — Il secondo Ordine comprenderà i proprietari coltivatori e non coltivatori, gli imprenditori agricoli ed i tecnici, i fattori e gli affittuari, i braccianti ed i salariati agricoli e quanti altri attendono all'agricoltura od hanno in essa interessi preminenti, divisi in categorie secondo le esigenze locali.

Art. 5 — Il terzo Ordine potrà essere diviso, in quanto le condizioni locali consentano nelle tre sezioni fondamentali dell'industria, del commercio, della

Gini circa la prevalenza numerica dei salariati rispetto agli imprenditori ed ai tecnici era prevista una distribuzione proporzionale dei seggi nei consigli (per esempio, nell'industria 2/5 ai datori, 2/5 ai prestatori e 1/5 a tecnici ed impiegati).

Il progetto di legge, accogliendo l'idea di contemperare gli interessi economici con quelli di una rappresentanza di funzionari statali, di professionisti e di artisti, ricalcava in ciò le idee del Costamagna per i Consigli tecnici, anche se aveva modificato a favore della base anagrafica l'idea iniziale dell'assemblea delle associazioni esistenti.

Quali poi fossero le competenze specifiche o le interferenze fra le tre camere veniva naturalmente lasciato nell'indistinto.

Infine, dalla base corporativa, mediante elezioni di secondo grado sarebbe derivata metà della Camera dei deputati. E Gentile ed Arias (« *Relazioni* » citate, pag. 157) erano favorevoli a considerare la futura eventualità della estensione di tale tipo di rappresentanza a tutta la camera.

Per il Gini invece, come già visto, la Camera doveva rappresentare interessi particolari ed il Senato quelli generali: di qui la sua preferenza per una ristrutturazione della Camera alta.

In realtà, non sembra che la diversa provenienza o politica o « professionale » (ma in realtà, mantenendo una certa libertà sindacale avrebbe finito per essere anch'essa politica) potesse significare automaticamente difesa degli interessi di categoria o spassionato culto degli interessi generali. La novità della riforma dei 18 stava nella possibilità dei Consigli di fare da filtro fra le esigenze economiche o professionali immediate (sindacati) e quelle nazionali: e di costituire un'utile piattaforma di addestramento, in vista di problemi più

proprietà edilizia o mobiliare, le quali a loro volta si suddivideranno in categorie, sec. l'oggetto della loro attività. Potrà anche aversi una sezione marittima. I possessori di azioni industriali e commerciali faranno rispettivamente parte delle sezioni dell'industria e del commercio.

Nell'interno delle singole categorie, quando la struttura dell'azienda lo richieda, saranno distinti i seguenti elementi di categoria: imprenditori, tecnici ed impiegati, ed operai, che a loro volta potranno essere distinti in qualificati e non qualificati.

L'artigianato, la piccola industria ed il piccolo commercio potranno costituire apposite categorie. E potranno parimenti costituire una speciale categoria gli impiegati privati che non appartengono a categorie agricole industriali e commerciali, come elemento costitutivo delle medesime.

generali. Occorre appena ricordare che oggi il medesimo fenomeno si manifesta spesso empiricamente nella carriera di un deputato di partito già rappresentante sindacale o uomo politico locale.

Respinto da Mussolini nell'estate del '25, cadeva col consiglio corporativo provinciale anche la sua trasformazione in base elettorale ed insieme il concetto della compenetrazione fra attività professionale ed attività politica. « Allargando » la soluzione Gini⁶¹ il Gran Consiglio si limitava in realtà a far proporre dagli enti e dalle corporazioni fasciste un imprecisato numero di candidati al senato, che non dalle assemblee di 2° grado, ma dal Re, ossia dal governo sarebbero stati poi scelti e nominati.

Lasciata cadere poi anche questa proposta (Ordini del giorno del G. Consiglio dell'8 ottobre 1925 e del 26 marzo 1926) il fascismo sembrerà conservare dell'antica aspirazione all'immissione del lavoro nello Stato l'aspetto più superficiale, evitando con cura che questa si realizzasse effettivamente⁶².

Al criterio della elezione dal basso venne sempre più sostituendosi nel regime quello della presentazione di un certo numero di candidati fascisti, fra cui sceglieva il partito e il governo. Infatti con la riforma elettorale del 1927-28, le 13 confederazioni del lavoro esistenti ed altri enti proposero i loro candidati per la formazione della lista unica nazionale al Gran Consiglio, mentre gli elettori, o meglio i partecipanti a questa specie di plebiscito erano scelti fra i contribuenti sindacali, gli stipendiati dello Stato o i contribuenti generici con almeno 100 lire annue di imponibile. Dove si potrà vedere un pallido riflesso della partecipazione dei cittadini attivi alla vita dello Stato. Ma era ormai una facciata, dietro cui si palesava già morto il tentativo precedente. E la creazione delle Corporazioni (1934), la formale assunzione di caratteri pianificatori da parte del

61. Ma in realtà il Gini era stato molto generico: « Da tutto ciò discende che il senato e non la camera dei deputati dovrebbe accogliere, sia pure gradualmente, i rappresentanti delle categorie professionali ».

62. L'art. 3 del R. D. 3 aprile 1926 che aveva prospettato « organi centrali di collegamento » fu sviluppato dal R. D. 1° luglio 1926 istitutivo di corporazioni con funzioni simili a quelle degli ordini, ma con nomina del loro presidente da parte del Ministro delle corporazioni. Le corporazioni però rimasero sulla carta per ben otto anni (1926-34).

consiglio nazionale delle corporazioni (1930) dovevano sembrare coronate nel 1939 dalla riforma elettorale per cui la nomina a certe cariche politiche o sindacali comportava automaticamente ma pro tempore, la nomina a « consigliere nazionale » della Camera dei fasci e delle corporazioni. Evitando quindi persino le elezioni.

La necessità invece di organi economici intermedi, respinta formalmente, si riaffacciava invece in maniera del tutto improvvisata con la trasformazione delle camere di commercio in consigli dell'economia corporativa alle dipendenze del Ministero dell'economia nazionale (L. 18 aprile 1926) e poi con l'assunzione fra le istituzioni fasciste dei comitati intersindacali provinciali del partito per la risoluzione di vertenze, la vigilanza sui prezzi ⁶³.

V

Significato del primo corporativismo fascista

Il recente libro di A. Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, ha precisato sotto molti aspetti un processo di ossificazione e di accentramento nella persona di Mussolini del movimento fascista, con l'impovertimento corrispettivo del Gran Consiglio e dello stesso partito. Circa il corporativismo si è ribadita sostanzialmente la sua inesistenza come organismo pianificatore rispetto ai ministeri ed agli enti autarchici.

E di questa inefficienza nella vita economico-sociale fu viva la coscienza in Bottai e nei minori organizzatori già durante il regime, in mezzo al coro degli osannatori professionali. Tuttavia non si può parlare solo di « curiosità filologica » per l'attenzione che durante molti anni si portò sulla questione della corporazione, del sindacato in vista di una politica di massa, come intende F. Gaeta ⁶⁴, per esempio. Infatti la creazione di organismi intermedi fra Stato e individuo

63. AQUARONE A., *L'organizzazione dello stato totalitario*, Torino 1965, pp. 139-40.

6. A proposito del libro di A. Aquarone sul « Cannocchiale », 1966, nn. 1-3.

è problema insoluto a tutt'oggi, a meno che non si voglia vedere nel comune o nella provincia quello che non c'è.

Nel fascismo questo problema, conseguenza delle proposte di riforme istituzionali del dopoguerra fu agitato nel periodo di transizione che precedette il regime vero e proprio.

E, con particolare interesse, fra le due ali rossoniana e nazionalista abbiamo notato il filo comune che lega i Gruppi di competenza di Rocca, i Consigli tecnici di Costamagna, la riforma dei diciotto.

Con il fiancheggiamento costante di Bottai.

Sappiamo bene che tali proposte non trovarono un principio di attuazione. Coloro che le sostennero o andarono in esilio o si appartarono o compirono le consuete funambolistiche evoluzioni, richieste dalla storia di ogni regime totalitario.

E neppure potremmo dire della consistenza degli ordini corporativi proposti e della loro possibile influenza sulla creazione di una classe politica interessata a problemi che uscissero dalle angustie locali per arrivare ad una migliore comprensione di quelli nazionali: l'ignoranza e l'avversione del vecchio liberalismo, la possibile strumentalizzazione loro da parte dei partiti la imprecisata sfera d'azione di tali organi rappresentavano difficoltà obiettive, di costume e politiche.

In queste condizioni, si spiega come la campagna del gruppo per così dire « bottaiano » fosse seppellita dall'ideologia nazionalista, che offriva soluzioni più nette, ma forzatamente limitatrici dell'apporto personale alla vita delle comunità.

Ecco perché non ci convince il ritrovamento dei grandi resti delle costruzioni giuridiche del fascismo, operata o meglio additata da P. Ungari⁶⁵, come lontana prefigurazione di soluzioni per il regime di massa.

In realtà quelle soluzioni avevano bisogno di una responsabile partecipazione, non irrazionale ed emotiva, ma graduale e legata al complesso delle attività umane. E di questo i migliori del fascismo mostrarono di avere qualche coscienza: dal proposto umanesimo gen-

65. « Il Cannocchiale », 1966, nn. 1-3.

tiliano alla scuola media di Bottai alle stesse « inconcludenti » discussioni corporative. In questo senso la guerra e la disfatta trovarono già dentro il fascismo dei gruppi e degli uomini più o meno consapevoli della mancata partecipazione popolare allo Stato.

Problema che passava in tutt'altre e imprevedibili condizioni ai nostri giorni.

BRUNO UVA

BIBLIOGRAFIA

Giornali e riviste

Critica fascista, anni 1923-1926, Roma.

L'Epoca, anno 1925, Roma.

La stirpe, anni 1923-1926, Roma.

L'Idea nazionale, anno 1925, Roma.

Libri contemporanei

ROCCA MASSIMO, *Discorso di Napoli. Relazione al G. Consiglio del marzo 1923. Relazione introduttiva e statuto-regolamento dei Gruppi di competenza*, Imperia, Milano, 1923.

BALDESI G., *Di tante briciole fare un'ostia sola*, Tip. Galileiana, Firenze, 1923.

FORMENTINI G., *Gerarchie sindacali*, Gobetti, Torino, 1923.

SUCKERT C., *L'Europa vivente*, La voce, Firenze, 1923.

ROSSONI E., *Le idee della ricostruzione*, Bemporad, Firenze, 1923.

VOLT (VINCENZO FANI CIOTTI), *Programma della destra fascista*, La voce, Firenze, 1924.

PANUNZIO S., *Stato nazionale e sindacati*, Imperia, Milano.

PIGHETTI G., *Sindacalismo fascista*, Imperia, Milano, 1924.

PELLIZZI C., *Fascismo-aristocrazia*, Alpes, Milano, 1924.

COSTAMAGNA C., *Il problema dei consigli tecnici*, La poligrafica nazionale, Roma, 1924.

PANUNZIO S., *Lo stato fascista*, Cappelli, Bologna, 1925.

- AMBROSINI V., *La battaglia per lo stato sindacale*, An. Editoriale, Roma, 1925.
- ROCCO A., *La trasformazione dello stato*, Roma, 1927. Cfr. dello stesso, *Scritti e discorsi*, Giuffrè, Milano, 1938.
- PNF, *Il Gran consiglio nei primi cinque anni dell'E. F.*, Libreria del littorio, Roma, 1928.
- RIGOLA R., *Problemi del nostro tempo*, ANS, Problemi del lavoro, Milano, 1931.
- MALUSARDI E., *Elementi di storia del sindacalismo fascista*, Arti grafiche Drocchi, Genova, 1932.
- IST. NAZ. DI CULTURA FASCISTA, *Relazioni e proposte della commissione di studio per le riforme costituzionali*, Le Monnier, Firenze, 1932.
- L. ROSENSTOCK-FRANCK, *L'économie corporative en doctrine et en fait*, *La presse universitaire*, J. Gamber, Parigi, 1924.
- SALVEMINI, *Sotto la scure del fascismo*, De Silva, Torino, 1948 [1^a edizione americana 1936].
- GUERIN, *Fascismo e gran capitale* (pubblicato da Schwarz), Milano, 1956 [1^a edizione 1938].
- I. MARIO SACCO, *Storia del sindacalismo*, Ispi, Milano, 1942.

Libri postbellici

- PALOSCIA L., *La concezione sindacalista di S. Panunzio*, Gismondi, Roma, 1949.
- ROCCA M., *Come il fascismo divenne una dittatura*, Milano, 1952.
- GRADILONE A., *Storia del sindacalismo*, III vol., Giuffrè, Milano, 1959.
- GIUGNI G., *Esperienze corporative e post-corporative in Italia*, « Il Mulino », n. 1.
- MARCHETTI L., *La CGL negli iatti, nei documenti, nei congressi dal 1906 al 1926*, l'Avanti!, Milano, 1962.
- UNGARI P., *Alfredo Rocco e l'ideologia giuridica del fascismo*, Morcelliana, Brescia, 1963.
- AQUARONE A., *Aspirazioni tecnocratiche del primo fascismo*, in « Nord e sud », 1965.
- AQUARONE A., *Sindacalismo fascista*, in « Nuovo osservatore », n. 44-45, 1965.
- AQUARONE A., *L'organizzazione dello stato totalitario*, Einaudi, Torino, 1965.
- DE FELICE R., *Mussolini il fascista*, vol. I, Einaudi, Torino, 1966.

IL MITO DI ERISITONE IN CALLIMACO

Nell'Inno VI di Callimaco, dedicato a Demeter, il mitologema classico della divina fanciulla e della divina madre è solo fugacemente accennato: l'interesse del poeta si volge al mito di Erisittone, che nell'Inno trova una formulazione diversa da quella attestata nelle fonti anteriori, ed appare per la prima volta legato al culto di Demeter.

L'indagine sul mito sia dal punto di vista storiografico, sia dal punto di vista esegetico offre interessanti spunti per la comprensione dell'atteggiamento di Callimaco nei confronti di una espressione religiosa così suggestiva e diffusa quale la mistica religione di Eleusi; e pone una vasta serie di problemi, che a volte abbiamo cercato di risolvere, a volte abbiamo solo accennato, poiché aprono la via ad ulteriori studi sull'argomento.

Nella tradizione innografica relativa a Demeter non esiste testimonianza del mito di Erisittone; e la sua presenza in Callimaco non può essere casuale, né rispondere solo all'esigenza erudita dell'alessandrino che ama il mito antico e non troppo noto. La nostra ricerca si propone pertanto di chiarire i motivi storici e religiosi che hanno spinto Callimaco ad inserire il mito 'non ortodosso' di Erisittone nel complesso mitico dedicato al culto di Demeter¹, e a formulare il mito in maniera così originale.

Sarà opportuna una preliminare indagine storico-filologica delle fonti — anteriori e posteriori a Callimaco — attestanti il mito di Erisittone. La fonte più antica è un frammento del *Catalogo delle donne*, contenuto nel papiro PIFAO 322, pubblicato dallo Schwartz nel 1960². Nel fr. B³, che è per noi il più significativo, si legge:

B. ε]ύστέφανος Πολυμήλη
ος ἀντι]θέοιο
]ου Τριοπίδαο

1. Il PICARD (*La pseudo-migrazione tessalica*, in « Revue des Etudes Grecques », 1927, p. 332) afferma che la leggenda tessalica di Erisittone è una leggenda non ufficiale esclusa dal ciclo ortodosso propriamente eleusino d'Attica.

2. J. SCHWARTZ, *Pseudo-Hesiodèia*, Leiden, 1960, pp. 265-ss.

3. Nel frammento B del papiro non si fa il nome di Erisittone, tuttavia è fa-

Χαρίτων ἀ]μαρύγματ' ἔχουσα ·
 5 ἐπ]ών[υ]μ[ο]ν εἶνεκα λιμοῦ
]θνητῶν ἀνθρώπων
 αἰθω]να δὲ λιμὸν ἅπαντες
 θ]νητο[ις] ἀνθρώποις
 πυκι]νά [φ]ρεσὶ μὴδὲ ἰδ[υι . (.)
 10]θε . [.]ν . γε περν[ας
 γυ]ναικῶν

Prima della scoperta del papiro, tuttavia, si era già a conoscenza, attraverso la testimonianza di Tzetzes (*ad Lyc.* 1393) ⁴, dell'elaborazione esiodea del mito di Erisittonne: Ἐρυσίχθων τις, υἱὸς Τριόπα, ἐξέτεμε τὸ ἄλσος τῆς Δήμητρος · ἥ δὲ ὀργισθεῖσα ἐποίησεν αὐτῷ ἐκ φυῆναι λιμὸν μέγαν ὥστε μεδέποτε λήγειν τῆς πείνης · εἶχε δὲ οὗτος θυγατέρα Μνήστραν φαρμακίδα, ἥ τις εἰς πᾶν εἶδος ζώου μετεβάλλετο καὶ ταύτην εἶχε μέθοδον τοῦ λιμοῦ ὃ πατήρ · ἐπίπρασκε καὶ ἐκ τούτων ἐτρέφετο · ἥ δὲ πάλιν ἀμείβουσα τὸ εἶδος φεύγουσα πρὸς τὸν πατέρα ἤρχετο · ὃ δὲ Ἐρυσίχθων Αἰθων ἐκαλεῖτο ὡς φησὶν Ἡσίοδος διὰ τὸν λιμὸν.

Altra testimonianza è poi quella offerta da un frammento del *περὶ εὐσεβείας* di Filodemo ⁵, che è stato così trascritto da R. Philipson ⁶:

[Ἄχε-|λ]ώου καὶ πάν[των τῶν | ἀ]λ[ή]πτων θ[εῶν με-|τ]αμορφώ[σεις]
 ἔτι | δὲ πολυ[ε]ιδ[ίαν | π]αντελῶς τα[ύτην Πο-|σ]ειδῶν λέγετ[αι | τ]ῶν
 ἀνθρώπ[ων τι-|σ]ιν περιθεῖν[αι τήν | τε αὐτήν δ[ι]οῦναι | Περικλυμέ[νων
 κ[αὶ | Μ]ήστραι· τούτων [δὲ | τήν μὲν ἰστορεῖ γ' ἐν Ἡ-|οίαι]ς Ἡσίοδος
 'δίχα | π]λασθῆναι' χάρι[ν τοῦ δι]ατρέφεσθ' Α[ἰθω-|να]· οὐδὲ γὰρ
 [εἰκὸς | μετασχ]ημα[τί]ζεσ-|θαι ἐ|τύμ[ως Περικλύ-|μενον].

La scoperta del papiro ha naturalmente chiarito le citazioni di Tzetzes e di Filodemo, contribuendo inoltre ad individuare l'esistenza

cilmente desumibile dal patronimico che si legge alla l. 3 ου] Τριοπίδαο. Alle linee 5-7 si fa riferimento alla nota caratteristica di Erisittonne di aver sempre fame.

4. La testimonianza di Tzetzes viene citata dal Rzärch come fals. fr. 5 b.

5. Nel 1866 T. GOMPERZ pubblicò *Herkulanische Studien*, II, contenente il lacunoso testo del *περὶ εὐσεβείας* di Filodemo. Nel 1898 il Wilamowitz (in «Herm.» 33, p. 522) discusse brevemente il significato della p. 49 (Gomperz), dove sono menzionati i poteri di Mestra, e dove Esiodo viene citato come fonte.

6. R. PHILIPSON, in «Herm.», 55 (1920), p. 260.

di un rapporto del mito di Erisittone con la storia di Mestra già nella fonte più antica. Sono infatti oggetto del fr. A del papiro la storia di Mestra, figlia di Erisittone, ed il suo legame amoroso con Poseidon:

- A. ἀνδρῶν δὲ προὔχεσκε νοήματά τε πραπίδας τε
 ἀλλ' οὐ πως ἕδει Ζητὸς νόον αἰγιόχοιο -
 ὡς οὐ οἷ δοῖεν Γλαύκῳ γένος Οὐρανίωνας
 ἐκ Μήστρης καὶ σπέρμα μετ' ἀνθρώποισι λιπέσθαι
 5 καὶ τὴν μὲν ῥ' ἐδάμασσε Ποσειδάων ἐνοσίχθων
 τῆλ' ἀπὸ πατρὸς ἐοῖο φέρων ἐπὶ οἴνοπα πόντον
 ἐν] Κόῳ ἀ[μ]φιρύτῃ καίπερ πολύιδριν ἐοῦσα[ν
 εἶν]θα τέκ' Ἐυρύπυλον πολέων ἡγήτορα λαῶν
 .]. . . . α γείνατο παῖδα βίην ὑπέροπλον εἶχοντα
 10 τοῦ δ' υἱεῖς Χάλκων τε καὶ Ἀνταγόρης ἐγένοντο
 τῶν δὲ καὶ ἐξ ἀρχῆ ω[γ]υγες Διὸς ἄλκιμος υἱὸς
 ἔπραθεν ἡμερόεντα πόλιν κε[ρ]αίξει δὲ κώμας
 .υθ[. . .] . . Τροίηθεν αν. [. . .].
 .[.]λαιων ἐνε[χ] ἴπ]πων Λαομέδοντος
 15]ε Γίγαντας ὑπερφιάλους κατέπεφ[νε
]λιποῦσα Κόων ποτὶ πατρίδα γαῖαν
]ησερ.ων ποτὶ γουνὸν Ἀθηνέων
]πει τέκε πα[ῖ]δα Ποσειδάωνι ἀνακτι -
 αἰν]όμορον πατέρ α ὄν π ορσ[α]ίνεσκεν -

È da notare che in Callimaco non si fa cenno a Mestra, e si parla di Erisittone come di un βρέφος; ma tuttavia non si può porre in dubbio che Callimaco fosse a conoscenza della versione esiodica per l'uso della espressione αἶθων λιμός comune al *Catalogo* (fr. B linea 7) e all'Inno (vv. 66-67). Tale espressione, inoltre, sembra non poter essere casuale, giacché la sua importanza è tale che su di essa si è basata la identificazione Erisittone-Aithon attestata nel frammento della *Deucalionieia* di Ellanico (4 F 7 Jacoby), citato da Ateneo (*Deipn.* X. 416b): Ἐλλάνικος ἐν πρώτῳ Δευκαλιωνείας Ἐρυσίχθωνα φησι τὸν Μυρμιδόνοιο, ὅτι ἦν ἄπληστος βορᾶς, Αἶθωνα κληθῆναι.

Il papiro pseudo-esiodico, con la sua testimonianza, stabilisce il *terminus post quem non* per la contaminazione delle due storie, di Erisittone e di Aithon, rivalutando anche l'esattezza della testimonianza,

già citata, di Tzetzes ⁷. L'uso in Callimaco della espressione esiodea è quindi senza dubbio indicativa della conoscenza della versione del *Catalogo* da parte del poeta alessandrino.

Prima della scoperta del papiro pseudo-esiideo, il frammento di Ellanico era la fonte più remota attestante il mito. La frase si ritrova anche in Eliano (*V. H.* I 27)⁸ e in Eustazio (*Il.* 862,7-ss.)⁹, i quali la riprendono da Ellanico, e pone alcuni interessanti problemi, poiché Erisittone vi è detto figlio del Mirmidone, mentre in tutte le altre testimonianze, anche in Callimaco, appare come figlio di Triopas ¹⁰, ed è inoltre identificato con Aithon. Non è improbabile, per quanto riguarda la discendenza da Mirmidone, che tale genealogia sia contraddittoria con l'altra solo superficialmente. Esiste infatti un legame tra la Tessaglia, regione in cui il crimine avvenne, e Mirmidone, che è l'eroe eponimo dei Mirmidoni, o Tessali. È possibile pertanto che in origine Erisittone fosse chiamato il figlio del « Tessalo » e in poesia genealogica questo legame fosse espresso come discendenza da Mirmidone, che era l'eponimo del popolo tessalico, e che più tardi, in letteratura, entrasse in competizione con Triopas ¹¹.

Più complessa è certamente la identificazione di Erisittone con Aithon, che nel frammento è detto essere il soprannome di Erisittone. Nel suo fondamentale studio su Erisittone lo Zielinski ¹² sostiene che la storia nella sua forma più recente deve essere la fusione di un Erisittone che offende Demeter e di un Aithon affamato che ha una figlia, Mestra. La connessione tra le due storie deve essere sorta sulla base del comune elemento di « fame violenta », poiché ad un certo momento le due storie si sono integrate con l'uso dell'espressione αἰθῶν λιμός, che, come abbiamo visto, appare già in Esiodo. È infatti un palese artificio l'attribuire ad Erisittone, in quanto caratterizzato da una « fame

7. Λ'ὄς φησιν Ἡσίοδος di Tzetzes (*ad Lyc.* 1393), che si era supposto facesse riferimento al v. 363 degli Ἔργα, dove si legge αἰθῶνα λιμόν (αἰθῶνα è emendamento del Bergk per αἰθοπα), si riferisce al P1FAO 322 fr. B, l. 7.

8. ELIANO, *V. H.* I 27 ἀδηφάγους λέγουσιν ἀνθρώπους γεγονέναι . . . καὶ Ἐρυσίχθωνα τὸν Μυρμιδόνος, ἔνθεν τοὶ καὶ Αἰθῶν (MSS .κάνθων, κλάδων: corr. Scheffer) ἐκλήθη οὗτος.

9. EUSTAZIO, *Il.* 862. 7-ss. ἐρρέθη δὲ ἰδίως Αἰθῶν καὶ Ἐρυσίχθων ὁ Μυρμιδόνος διὰ τὸ εἶναι, φασὶ, βορᾶς ἀπληστος.

10. Per Erisittone come figlio Triopas: cfr. CALL. VI, 95-ss.; OV. *Met.* VIII 878; SCHOL. LYC. 1393; STEPH. BYZ. s. v. Τριόπιον; P1FAO 322 fr. B, l. 3.

11. Cfr. K. J. MC KAY, *Erysichthon. A Callimachean Comedy*, Leiden 1962, p. 8.

12. TH. ZIELINSKI, *Erysichthon*, in « Philologus » N. F. 4 (1891), p. 147.

ardente», il soprannome di Aithon, in quanto Aithon non può indicare l'uomo con αἴθων λιμός se non per un poeta che sforza il linguaggio per fare una accurata fusione¹³.

La definizione della storia di Aithon è estranea alla nostra ricerca:¹⁴ a noi basta essere giunti alla definizione di un *terminus post quem non* per la contaminazione delle due storie, che continueranno a vivere così contaminate anche nelle fonti posteriori. Licofrone e Nicandro, infatti, verificano il persistere del mito Erisittone-Aithon, legato al mito della figlia Mestra, come è già attestato nella elaborazione esiodea della storia, e alle sue capacità di metamorfosi. Nei frammenti superstiti del *Catalogo* non troviamo accenno a tale dono; e tuttavia, grazie alla testimonianza di Filodemo (fr. 112b Rzarch), è possibile ricondurre anche questo elemento a Esiodo (δίχρα πλασθῆναι)¹⁵.

13. La più celebre testimonianza del nome Aithon è nell'*Od.* 19.183, dove Ulisse si presenta a Penelope con il falso nome di Aithon. Probabilmente il nome si trova anche in una tavoletta in lineare B, KN Da 6061, dove si legge *ai-to* (forse Aithon) che sembra riferirsi a persona in arretrato con il pagamento di un tributo di rame (cfr. VENTRIS-CHADWICH, *Documents*, pp. 197 ss.). Il nome ricorre ancora in una iscrizione a Figaleia in Arcadia (*IG V 2.* 425) e in una iscrizione di Delo (*IG XI 1054*) ed appare più tardi a Roma (cfr. *Thesaurus* s. v. Aethon). In letteratura lo troviamo in Theogn. 1029 (Αἴθων μὲν γένος εἰμι), nell'*Αἴθων*, commedia satirica di Acheo, di cui possediamo sei frammenti (5 frammenti ci sono conservati da Ateneo (*Deipn.* 6, 7-9, 10) il sesto ci è fornito dallo *Schol. Ar. Ran.* 184), e in Marziale 12. 72. L'interpretazione del nome, sulla base di tali testimonianze, appare molto incerta.

14. Nell'articolo citato lo Zielinski sostiene che Aithon è una divinità solare. Sulla base della testimonianza della Suda: Αἴθων ὁ βίαιος λιμός ἀπὸ Αἴθωνος Ἥλιου τινός .. ὅς τὸ Δῆμητρος ἄλσος κατέκοψε καὶ τιμωρίαν ὑπέσπε ἀξίαν. καὶ διὰ τοῦτο ἐλιμώτην αἰεὶ lo Zielinski deduce, infatti, una relazione tra Aithon ed Helios, come derivante da un ἥλιος αἴθων da cui poi l'eponimo, come in altri casi, si è reso indipendente, dando vita ad una divinità. Come da Ἡέλιος φαέθων (*Il.* 11. 735), o da ἥελιου ἀγγλη (*Od.* 4. 45), o da πασιφαής, epiteto del Sole nell'*Orph. Hymn.* 7. 14, sono nati Fetonte, Aigle, Pasiphae, così da ἥλιος αἴθων è nato Aithon. L'espressione della Suda ἀπὸ Αἴθωνος Ἥλιου τινός presenta notevoli difficoltà, perciò è stata variamente emendata. Tra le congetture più importanti: <Τρίοπος> Ἥλιου del Mayer (in «Roscher Lexicon» s. v. Triopas col. 1119), in cui τινός è spiegato come corruzione da Τρίοπος; <τοῦ Τρίοπα> Ἥλιου del Crusius (in «Roscher Lexicon» s. v. Erysichthon, col. 1375); Ἥλειου (Toup), difeso dal Wilamowitz (*Hell. Dicht.* II, p. 40). Tuttavia, a nostro avviso, anche accettando il testo tradito, è possibile giungere ad una interpretazione del passo della Suda. Infatti in Diodoro Siculo (*V.* 61) si legge che Triopas era figlio di Helios (Τρίοπαν, ἓνα τῶν Ἥλιου καὶ Ῥόδου παίδων), e ci è lecito pertanto sospettare che la dichiarazione della Suda si basi proprio sull'elemento fornitogli da Diodoro, mostrando un tardo livellamento delle versioni.

15. 'δίχρα πλασθῆναι', è la lettura del Philippson del fr. 112 b (Rzarch).

In Licofrone (*Alex.* vv. 1393-ss.) — del quale già abbiamo esaminato lo scolio di Tzetzes al v. 1393 — si legge: ... ἤτ' ἀλφαῖσι ταῖς καθ' ἡμέραν βούπειναν ἀλθαίνεσκεν ἀκμαίαν πατρός, ὀθνεῖα γατομοῦντος πετρῶ.

L'espressione γατομοῦντος Αἴθωνος parafrasa il legame con Erisittone, per cui Ἐρυσίχθων Αἴθων è divenuto γατομῶν Αἴθων. Infatti, l'etimologia di Erisittone più accettata è « Erdaufreiser », cioè colui il quale apre la terra, in altre parole l'aratore personificato. Nei versi di Licofrone è anche attestata la conoscenza della caratteristica di Erisittone, la βουλιμίλα (nel testo βούπειναν), e delle facoltà di metamorfosi di Mestra (detta παντομόρφου). In Nicandro, riportato da Antonino Liberale (17.5), la storia di Mestra è ancora occasione per far riferimento al padre di lei Erisittone-Aithon, il quale, caratterizzato da una fame insaziabile, si serve della figlia per provvedere al suo sostentamento (τροφήν): καὶ Ὑπερμήστραν πιπρασκομένην ἐπὶ γυναικὶ μὲν ἄρασθαι τίμον, ἄνδρα δὲ γενομένην Αἴθωνι τροφήν ἀποφέρειν τῷ πατρί.

Una diversa versione del mito triopico appare invece nelle tarde testimonianze di Diodoro Siculo¹⁶, Igino¹⁷ e Marcello di Side¹⁸. La versione alla quale essi si rifanno presenta Triopas, e non Erisittone, come colpevole contro Demeter, ma non menziona la punizione della dea, né accenna alla storia di Mestra.

16. DIOD. (V, 61): Μετὰ δὲ ταῦτα Τριόπαν, ἓνα τῶν Ἡλίου καὶ Ῥόδου παιδῶν, φεύγοντα διὰ τὸν Τενάγρω τοῦ ἀβελφοῦ φόνον εἰς τὴν Χερρόνησον ἀφικέσθαι. ἐνταῦθα δὲ καθαρθέντα τὸν φόνον ὑπὸ Μελισσέως τοῦ βασιλέως εἰς Θετταλίαν πλεῦσαι ἐπὶ συμμαχίαν τοῖς Δευκαλιωνος παισὶ, καὶ συνεκβαλεῖν ἐκ τῆς Θετταλίας τοὺς Πελασγούς, καὶ μερίσασθαι τὸ καλούμενον Δῶτιον πεδίον. ἐνταῦθα δὲ τὸ τέμενος τῆς Δήμητρος ἐκκόψαντα τῇ ὕλῃ καταχρήσασθαι πρὸς βασιλείων κατασκευὴν δι' ἣν αἰτίαν ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων μισηθέντα φυγεῖν ἐκ Θετταλίας, καὶ καταπλεῦσαι μετὰ τῶν συμπλευσάντων λαῶν εἰς τὴν Κνιδίαν, ἐν ἣ κτίσαι τὸ καλούμενον ἀπ' αὐτοῦ Τριόπιον. ἐντεῦθεν δ'.

17. HYG. (*Astron.* XIV, 20): "Nonnulli etiam Triopan Thessalorum regem dixerunt esse; qui cum suum domicilium tegere conaretur, Cereris ab antiquis collocatum diruit templum - pro quo facto a Cerere fame obiecta, numquam postea frugibus ullis saturari potuisse existimatur".

18. MARC. SID. (*IG XIX* 1389 II 36-37): Οὐδὲ γὰρ ἱφθιμον Τριόπεω μένος Αἰολίδαο ὦναθ' ὅτε νεῖον Δημήτερος ἐξαλάπαξεν.

Non abbiamo elementi sufficienti per giudicare l'antichità della versione alla quale si rifanno Diodoro, Iginò e Marcello. Tale versione, tuttavia, offre un interessante elemento per la identificazione del luogo del crimine¹⁹. In Diodoro, infatti, è detto che Triopas devastò il *temenos* della deà; in Iginò si parla di *templum* e in Marcello di *νειών* o *νηόν*; mentre diversa appare la versione callimachea nella quale si parla di un *ἄλσος*, che Ovidio traduce *nemus* (v. 741); *luci* (v. 742). Poiché *temenos* è un termine che ha ampio sviluppo semantico ed assume pertanto diverse accezioni, il Kay²⁰ sostiene, attraverso un'indagine sul termine, che il punto di partenza della storia sia un'offesa contro il *temenos* di Demeter; in quanto all'inizio l'espressione « Triopas/Erisittone devastarono il *temenos* di Demeter » indicò l'oltraggio di terra arata (*τέμενος*) sacra a Demeter, ma più tardi essa fu reinterpretata dai poeti quando diedero sviluppo alla storia, e il mito si evolse seguendo lo sviluppo del termine. Questa ipotesi del Kay sembra a nostro avviso accettabile, ed apre la via ad un altro problema molto interessante che cioè Callimaco possa essersi servito della medesima versione di Diodoro adattandola alle conoscenze mitiche di cui era in possesso, come vedremo più avanti nell'analisi del testo callimacheo.

Nella versione offertaci da Diodoro il legame della storia con Demeter rimane un elemento senza particolare rilievo, poiché il sacrilegio, che in Callimaco è la chiave per spiegare la caratteristica di Erisittone, non porta qui alcuna conseguenza.

19. Nella testimonianza della Suda — di cui già abbiamo esaminato la relazione Aithon-Helios — è detto Αἴθων . . . τὸ Δῆμητρος ἄλσος κατέκοψε. Il sacrilegio di Aithon, il quale nella Suda non appare identificato con Erisittone, fu dunque quello di tagliare il bosco (*ἄλσος κατέκοψε*) di Demeter. È possibile postulare che la Suda, nella sua pur composita testimonianza, possa condurci ad una diversificazione tra la colpa di Erisittone e quella di Aithon, nel senso che Aithon compì un sacrilegio contro il bosco (*ἄλσος*), probabilmente senza legame con Demeter, ed Erisittone devastò il *temenos* della deà (come afferma la versione di Diodoro), cioè lo spazio coltivato riservato alla divinità. Tale aspetto del mito di Erisittone è attestato anche negli scolia all'*Ibis* di Ovidio per le linee 615-616: « Erisicus, quia fuit vastator segetis, a Cerere missus in exilium, fame periit » o « Eristeus quia vastator erat segetum, a Cerere missus in exilium, periit fame ». La variante callimachea *ἄλσος* è propria del cambiamento enfatico cui sono soggetti alcuni termini dell'area semantica alessandrina.

20. K. J. MC KAY, *op. cit.*, p. 18.

La testimonianza latina che noi possediamo sul mito, molto ampia e documentata, si legge nell'VIII libro delle *Metamorfosi* di Ovidio (vv. 738-ss.)²¹. Nella versione ovidiana la storia di Erisittone assume un ruolo molto più importante della storia di Mestra, che è l'argomento diretto della metamorfosi. In Ovidio il mito di Erisittone riprende la falsariga callimachea con inevitabili varianti dovute alla fervida fantasia di un abile creatore di miti quale è Ovidio. Tuttavia, non è possibile sostenere che Ovidio abbia avuto come unica fonte Callimaco, perché in questo caso non potremmo spiegarci donde egli abbia tratto la storia di Mestra. È innegabile anche un legame con la storia narrata nel *Catalogo*, ma non si può, d'altro canto, parlare di derivazione diretta. Nel *Catalogo* non vi è accenno al sacrilegio di Erisittone, né all'autofagia che vi è strettamente connessa. Ovidio, pertanto, deve aver tenuto presente il testo di un intermediario alessandrino²².

Nell'VIII libro delle *Metamorfosi* (vv. 738-878) Achelous racconta a Teseo come gli dèi posseggano la facoltà di *in plures transire figuras* e come possano trasmetterla ad altri. Fra gli altri esempi egli adduce quello della sposa di Autolico, figlia di Erisittone (il cui nome Mestra non è menzionato da Ovidio). È narrato come antefatto alla metamorfosi di Mestra il sacrilegio compiuto dal padre, che non offre sacrifici agli dèi ed ha osato violare con la scure il *cerale nemus*. L'episodio è lo stesso narrato da Callimaco, ma con alcune varianti. Erisittone ordina ai servi di abbattere una maestosa quercia sotto la quale le Driadi sono solite eseguire le loro danze. I servi si rifiutano e l'empio continua ad infliggere colpi nel tronco dell'albero, finché dal tronco non si ode una voce: « *Nympha sub ego sum; Cereri gratissima ligno, | quae tibi factorum poenas instare tuorum | vaticinor moriens nostri solacia leti* ». Egli, tuttavia, non cessa di colpire finché l'albero non giace a terra portando seco tutti gli altri alberi. Allora, le Driadi indossano abiti di lutto e vanno da Cerere a chiedere che il reo sia punito. Cerere stabilisce che Erisittone sia tormentato da una *pestifera fame*, ma (poiché la dea non può avvicinarsi all'empio) invia un'Oreade nel regno della Fame. Mentre Erisittone giace, immerso in un sonno profondo, nel deserto scitico, la Fame *seque viro inspirat faucesque et pectus et ora | adflat et in vacuis spargit ieiunia venis*. La terribile *flamma gulae*

21. Per un'indagine accurata del mito in Ovidio: cfr. K. BUCHNER, *Humanitas Romana*, 1957, pp. 203-220.

22. Cfr. J. SCHWARTZ, *op. cit.*, pp. 278-279.

si impadronisce di Erisittone: *cibus omnis in illo / causa cibi est semper locus fit inanis edendo*. Infine, gli rimane solo la figlia: *hanc quoque vendit inops*. È in questa tragica situazione che la fanciulla invoca Nettuno e lo prega di liberarla. Nettuno la esaudisce e la trasforma in un pescatore. Ella allora ritorna al padre, che, accortosi delle sue facoltà, la vende a sempre nuovi padroni; *ast illa / nunc equa, nunc ales, modo bos, modo cervus abibat / praebebatque avido non ista alimenta parenti*. Alla fine, tuttavia, poiché la sofferenza di Erisittone aumenta sempre, *ipse suos artus lacero divellere morsu / coepit et infelix minuendo corpus alebat*.

La seconda parte del testo ovidiano, nella quale è narrata la storia di Mestra, conferma l'esistenza di una versione secondo la quale Mestra, sedotta da Poseidon, ottiene da lui il dono della metamorfosi, che le permette per un certo tempo di nutrire il padre bulimico. La storia pseudo-esiodica di Mestra, prima della scoperta del papiro, si limitava alla sua capacità di trasformazione (fr. 112b Rzarch) che le permetteva di nutrire il padre bulimico (*Schol. ad Lyc. 1393*); nel fr. A del papiro sono testimoniati invece gli amori di Mestra e di Poseidon. Dai vv. 6, 16, 18 del papiro si deduce con certezza che Mestra viveva ancora con il padre quando Poseidon la portò via, e gli generò un figlio prima ancora di prendersi cura del suo infelice padre (vv. 18-19). Le due versioni di Ovidio e di Esiodo, sembrano pertanto coincidere su questo punto; tuttavia, in Ovidio si assiste ad un ampliamento per quanto riguarda la storia delle metamorfosi. Una prima trasformazione (in pescatore) è poi seguita da altre trasformazioni in forme animali. È da notare, a questo punto, che in Antonino Liberale noi leggiamo di un'unica trasformazione di Mestra da donna in uomo (*ἄνδρα δὲ γενομένην*), attestata anche in Ovidio (*Met. VIII, 853-54 formamque novat vultumque virilem / induit*). Probabilmente in Ovidio assistiamo ad una sovrapposizione di storie di un Poseidon che concede a Mestra da lui sedotta il mutamento di sesso, anteriore al suo ritorno al padre, e di un Poseidon che dona a Mestra la capacità di trasformarsi in forme animali per essere di aiuto al padre bulimico. Poiché nel fr. A del papiro (che è la fonte più antica) si parla del legame di Mestra con Poseidon, che la condusse nell'isola di Cos, ove ella gli generò un figlio, è possibile riconoscere nel rapporto di Mestra con Poseidon un elemento antico (e probabilmente in questa fase del mito si parlava anche del mutamento di sesso); mentre più

tardi, quando Mestra ritornò al padre ²³, le si attribuì un potere di metamorfosi che le servisse ad aiutare il padre bulimico.

Per quanto riguarda la storia di Erisittone — che è narrata nella prima parte della metamorfosi — la testimonianza di Ovidio riprende la versione callimachea. Alcune forme ci sembrano particolarmente indicative di questa dipendenza:

Callimaco: ἧς δέ τις ἀγχιερὸς, μέγα δένδρεον αἰθέρι κῦρον, (37)

Ovidio: stabat in his ingens annoso robore quercus (743)

Callimaco: τῷ ἐπι ταὶ νύμφαι ποτὶ τῶνδιον ἐψιόωντο· (38)

Ovidio: Saepe sub hoc Dryades festas duxere choras (746)

Callimaco: ἃ πρᾶτα πλαγεῖσα κακὸν μέλος ἔαχεν ἄλλαις. (39)

Ovidio: gemitumque dedit Deoia quercus (758)

Callimaco: οἱ μὲν ἄρ' ἡμιθνήτες, ἐπεὶ τὰν πότνιαν εἶδον, (59)

Ovidio: obstipuere omnes (765)

Callimaco: αὐτίκα οἱ χαλεπὸν τε καὶ ἄγριον ἔμβαλε λιμὸν (66)

Ovidio: pestifera fame (748)

Callimaco: ἦσθιε μυρία πάντα· κακὰ δ' ἐξάλλετο γαστήρ

αἰεὶ μᾶλλον ἔδοντι, τὰ δ' ἐς βυθὸν οἶα θαλάσσης (88-89)

Ovidio: plusque cupit, quo pleno suam demittit in alvum (834)

Callimaco: καὶ δ' αὐτὸς Τριόπας πολιαιῖς ἐπὶ χειῖρας ἔβαλλε, (96)

Ovidio: et vicina suas tendens super aequora palmas (849)

Callimaco: καὶ τὰν βῶν ἔφαγεν, τὰν Ἑστία ἔτρεφε μάτηρ,

καὶ τὸν ἀεθλοφόρον καὶ τὸν πολεμήιον Ἴππον, (108-109)

Ovidio: nunc equa, modo bos... (873)

A questo punto è necessario completare l'indagine storica sin qui condotta con l'esame della versione callimachea. Nell'Inno a Demeter la storia di Erisittone, inserita a mo' di esemplificazione delle conse-

23. Anche la testimonianza di Tzetzes, purtroppo vaga, ci dà notizia del ritorno al padre: ἐπίπρασσε γὰρ αὐτήν... ἧ δὲ πάλιν ἀμείβουσα τὸ εἶδος φεύγουσα πρὸς τὸν πατέρα ἤρχετο.

guenze a cui può giungere la deà qualora si sdegni (v. 22. ἕνα καὶ τις ὑπερβασίας ἀλέηται), occupa i vv. 24-117. Erisittone il figlio ancor giovinetto (βρέφος) di Triopas, in preda a folle proposito, si reca con venti servi per abbattere il bosco sacro a Demeter, che i Pelasgi le avevano offerto. Egli abbatte in primo luogo un nero pioppo (ἀγχειρος), che rivolge agli altri alberi un funesto canto (κακὸν μέλος). Alla vista di ciò Demeter assume le forme della sua sacerdotessa Nichippe ed ammonisce lo scellerato (κακὸν καὶ ἀναιδέα φῶτα), ma egli la minaccia con l'ascia e le grida baldanzoso:

‘χάζεω’, ἔφα, ‘μὴ τοι πέλεκυν μέγαν ἐν χροῖ πάξω.
ταῦτα δ’ ἐμὸν θησεῖ στεγανὸν δόμον, ᾧ ἐνι δαῖτας
αἰὲν ἐμοῖς ἐτάροισιν ἄδην θυμαρέας ἄξῶ.’ (53-55)

Allora Demeter si manifesta in tutta la sua potenza e si lancia contro il sacrilego con terribili parole:

‘ναὶ ναί, τεύχεο δῶμα, κύον κύον, ᾧ ἐνι δαῖτας
ποιησεῖς. Θαμινὰ γὰρ ἐς ὕστερον εἰλαπῖναι τοι.’ (63-64)

Una fame terribile è la punizione che la deà infligge ad Erisittone. Invano i genitori celano il tormento cui è condannato il figlio; essi inventano sempre nuovi pretesti per non accettare gli inviti che gli vengono rivolti. Intanto Erisittone si strugge e deperisce al punto da diventare solo ossa e tendini. Grande è la disperazione della famiglia: Triopas implora, ma invano, il padre Poseidon. Alla fine Erisittone, dopo aver consumato tutti i beni della sua famiglia, siede, figlio di re, agli angoli delle vie a mendicare. Il mito rimane così incompiuto quasi ripugni al poeta di portarlo al suo limite estremo e si svolge — come abbiamo visto — molto organicamente²⁴.

24. Interessante ci sembra l'analisi dei primi versi (vv. 24-26) introduttivi del mito:

οὐπω τὰν Κνιδίαν, ἔτι Δῶτιον ἱρὸν ἔναιον,
<τὴν δ' αὐτᾶ> καλὸν ἄλσος ἐποίησαντο Πελασγοί
δένδρεσιν ἀμφιλαφές.

È possibile postulare una proposta per la soluzione del soggetto del v. 24; piuttosto che Πελασγοί del v. 25, esso potrebbe essere Τριοπίδαι, che troverebbe facilmente posto nella lacuna del v. 23 π ἰδέσθαι. Dal verso si trarrebbe così un interessante elemento cronologico che farebbe coincidere la versione di Callimaco

Dall'indagine sulle fonti son venuti fuori gli elementi compositi insiti nel mito: la fame ardente di Erisittone, il legame della storia di Erisittone con la metamorfosi (o le metamorfosi) di Mestra, la identificazione di Erisittone con Aithon, il sacrilegio di Erisittone (o di Triopas, padre di Erisittone) contro il bosco sacro a Demeter, la punizione inflitta da Demeter al sacrilego.

Le conclusioni che possono trarsi dall'indagine ci inducono a rilevare che nell'elaborazione callimachea appaiono alcuni elementi nuovi: innanzitutto il sacrilegio di Erisittone contro il bosco sacro sviluppato come motivo per cui la dea punisce Erisittone con l'αἰθων λιμός, che nelle altre fonti appare solo come caratteristica qualificante di Erisittone-Aithon; e poi l'assenza della storia di Mestra, che già nella più antica fonte, il *Catalogo delle donne*, appare legata al padre Erisittone. Il legame con Demeter è attestato anche in Ovidio; ma, come abbiamo visto, la sua versione è condizionata dalla versione callimachea. Questo elemento è da ritenersi la componente più notevole della versione di Callimaco, in quanto il legame tra il sacrilegio di Erisittone e la pena inflittagli da Demeter vi appaiono strettamente connessi.

In Diodoro, Igino e Marcello, che attestano un'altra versione del mito, secondo la quale non Erisittone, ma Triopas compì l'azione sacrilega, il legame della storia con Demeter rimane un elemento senza particolare sviluppo, in quanto il sacrilegio non porta alcuna conseguenza. Tali conclusioni fanno nascere una serie di riflessioni tendenti

con quella di Diodoro: ἐνταῦθα δὲ τὸ τέμενος τῆς Δήμητρος ἐκκόψαντα . . . φυγεῖν ἐκ Θετταλίας, καὶ καταπλεῦσαι . . . εἰς τὴν Κνιδίαν.

Solo così la notizia del v. 24, avrebbe senso: il fatto criminoso avvenne quando i Triopidi abitavano la pianura di Dotio, e non si erano ancora stabiliti in Cnidia.

I vv. 31-32 pongono un altro interessante problema:

ἄλλ' ὅκα Τριοπίδαισιν ὁ δεξιὸς ἄχθετο δαίμων,
τουτάκις ἂ χείρων Ἐρυσίχθονος ἄψατο βωλά.

Il legame concettuale tra i due versi sembra alquanto enigmatico, poiché in questi versi lo sdegno della dea è causa del comportamento sacrilego di Erisittone, mentre dalla lettura dell'episodio si deduce che lo sdegno di Demeter è effetto del sacrilegio. Poiché secondo la versione di Diodoro la dea si sdegnò con i Triopidi quando Triopas devastò il temenos sacro, è possibile postulare che Callimaco si riferisca alla colpa di Triopas, formulando l'espressione in forma volutamente oscura, poiché ha deciso di offrire una versione del mito in cui la colpa di Triopas viene attribuita ad Erisittone, fondendo così le immagini mitiche del padre e del figlio.

a chiarire i motivi storici e religiosi che hanno spinto Callimaco ad inserire il mito 'non ortodosso' di Erisittone nel complesso mitico legato al culto di Demeter. Nell'Inno Demeter, la dea delle messi che rende fertili i campi e dà frutti agli uomini, diviene, nell'episodio di Erisittone, la dea che infligge come pena la βούβρωσις, la fame insaziabile, al sacrilego Erisittone, il quale, incurante delle preghiere della dea, aveva distrutto il bosco a lei sacro, per costruirsi una sala in cui banchettare con i suoi compagni.

Il legame tra il sacrilegio e la pena che Demeter infligge è molto sottile: ché il sacrilegio esprime il desiderio di liberarsi dagli schemi precostituiti di una religiosità statica e tradizionale; la pena inflitta verifica sul piano culturale il medesimo scetticismo: al digiuno degli iniziati si contrappone l'αἰθῶν λιμός dell'empio. Erisittone è l'uomo che compie il sacrilegio e testimonia, con la sua azione, il mutamento dei tempi, e l'atteggiamento nuovo nei confronti dei contenuti mitici tradizionali. Attraverso il sacrilegio, cioè la lotta dell'uomo contro la divinità preconcepita, si stabilisce tra l'uomo e la divinità un rapporto che verifica il medesimo rapporto esistente tra l'iniziato e Demeter, perché — e lo si deduce dalla pena inflitta — anche Erisittone, in maniera del tutto paradossale, compie il rito del digiuno. Tuttavia la ribellione dell'uomo contro la tradizione può essere ammessa solo come colpa (vv. 31-32: ἀλλ'ὄκα Τριοπίδαισιν ὁ δεξιὸς ἄχθετο δαίμων, τουτάκις ἂ χείρων Ἐρυσίχθονος ἄψατο βωλά) e deve pertanto essere punita con una pena.

Nell'Inno callimacheo Erisittone è la coscienza dell'uomo ellenistico che lotta contro i pregiudizi (la sacertà del bosco) di una religione ormai consunta. Demeter la dea delle messi, che dà il nutrimento, diviene strumento di fame e di distruzione. Il simbolismo del mitologema classico rimane intatto. Tra la colpa di Erisittone (distruggere il bosco sacro per elevarsi una sala in cui banchettare) e la pena cui Demeter lo condanna (una fame insaziabile) è evidente il contrappasso; ed il valore simbolico è da individuarsi nella identificazione tra la pratica iniziatica del digiuno e la pena cui viene condannato Erisittone. Il poeta anche all'inizio insiste su questo particolare del rituale e se ne serve per esprimere il suo ironico commento: l'iniziato si astiene dal cibo, quindi soffre la fame per adempiere ai suoi doveri nei riguardi della dea; l'empietà di Erisittone viene condannata con una fame ardente. Al limite dunque il raggiungimento dell'iniziazione coincide, nel rituale, con la pena dell'empio. Sulla base di queste riflessioni ci è

lecito, formulare un'ipotesi di lavoro — che non vuole essere una soluzione, ma una semplice proposta — che il mito di Erisittone assuma nell'Inno di Callimaco un valore etiologico, tendente a ritrovare nella storia l'ἀστειον del digiuno iniziatico.

Nell'Inno il poeta, che rispetta ancora nelle forme le divinità tradizionali, cerca attraverso il mito di esprimere la nuova esigenza religiosa che lo spinge, a sì lunga distanza da Omero, a riprenderne alcuni temi poetici e a riadattarli culturalmente, perché in quest'epoca si assiste alla trasformazione della religione da oggetto della conquista spirituale ad oggetto di cultura ²⁵.

Come si può facilmente notare — già ad un primo superficiale esame — l'elaborazione callimachea appare spiccatamente originale. Il mito, lungi dal cristallizzarsi in forme stereotipe, sembra qui assumere un senso compiuto di riflessione e di meditazione. Anche se i nomi di Triopas e di Erisittone non sono ignoti alla letteratura mitologica e Callimaco sembra consapevole delle leggende che intorno a questi personaggi si sono create, la storia è così organicamente congegnata e originalmente formulata da farci sospettare che Callimaco abbia assimilato queste storie, asservendole al suo scopo, di creare cioè un mito che si giustificasse come mito etiologico e al contempo testimoniassero il suo atteggiamento ironico e pensoso nei confronti della religione tradizionale ²⁶.

MARISA GHIDINI TORTORELLI

25. Il mito di Erisittone non è attestato nella letteratura omerica. Nell'Inno Omerico a Demeter, infatti, è il mito di Demofonte (vv. 231-271) che appare strettamente legato al culto e ai misteri di Eleusi. Metanira la moglie di Celeo che ha accolto nel suo peregrinare Demeter come nutrice del suo ultimo nato, ignara della divinità della dea, ha involontariamente trasgredito al volere di Demeter che di notte immerge il piccolo Demofonte nel fuoco, allo scopo di acquistargli l'immortalità e l'eterna giovinezza, emettendo grida di paura alla vista del figlio immerso nel fuoco. La reazione della dea è violenta e inadeguata alla colpa di Metanira, colpevole solo di aver ostacolato un piano di cui non era a conoscenza. Tuttavia la dea non solo le rivolge asprissime parole di biasimo, ma le ordina anche di elevarle un tempio; sì che l'atto di Metanira si conclude in una nuova gloria per Demeter. Nell'Inno omerico, infatti, Metanira, sottomessa e pentita, è lo specchio della fede olimpica.

26. Anche se per Callimaco gli dèi impongono ancora la loro potenza, c'è una critica accorata a questo mondo lontano e possente nella decisione del poeta di lasciare inconcluso il mito: l'atroce morte di Erisittone si intuisce soltanto lasciando aperto lo spiraglio ad una diversa soluzione.

STUDIA ANNAEANA

Per la datazione del *de providentia* (edizioni dell'Ateneo, Roma 1968) ho già addotto dati tematici e stilistici sufficienti, credo, a stabilirne la composizione negli ultimi anni della vita di Seneca. Una cosa voglio aggiungere qui: il *de providentia* è l'unico dialogo in cui appaia la figura di Mecenate, descritta con quel tono spregiativo, proprio e peculiare di Seneca. I motivi per cui egli ne traccia un profilo così ostile, penso possano ridursi a due: aveva bisogno di un personaggio storico romano che gli servisse come *exemplum* negativo, così come la predica ellenistica aveva avuto Alcibiade; negli ultimi anni di vita gli era venuto di paragonare la sua vicenda accanto a Nerone a quella di Mecenate accanto ad Augusto, con conclusioni di desolata tristezza. Questi accenni a Mecenate appaiono infatti solo nelle *Epistole* e nel *de beneficiis*, opere scritte dopo il ritiro dalla vita politica; se il *de providentia* contiene anche esso un accenno a Mecenate, deve essere datato come coevo alle *Epistole* e al *de beneficiis* (fra il 61 ed il 64).

dial. 1, 2, 7: *ego vero non miror, si aliquando (dii) impetum capiunt spectandi maguos viros concludantis cum aliqua calamitate ... ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus ... non video, inquam, quid habeat in terris Iuppiter pulchrius, si convertere animum velit etc.* Per illustrare questo passo ho citato nel mio commento al *de providentia* (o.c.) Platone, Fedro 250 D, come prima fonte di questa immagine. Che si tratti di un pensiero ricorrente in Seneca, lo prova anche epist. 64, 6: *mihī certe multum auferre temporis solet contemplatio ipsa sapientiae: non aliter illam intueor obstupefactus quam ipsum interim mundum, quem saepe quantum spectator novus video.* Ci troviamo di fronte ad un intrecciarsi di pensieri: come il saggio ammira e guarda l'universo, e quindi la divinità, allo stesso modo la divinità ammira sulla terra e fra gli uomini, ciò che vi è di più bello, saggezza ed uomini saggi. E questo, sempre nell'ambito del concetto stoico, che comune è l'universo — la megalopoli — sia agli uomini che agli dei. Seneca ha dunque originalmente sviluppato l'usuale immagine dell'ammirazione dell'uomo per l'universo, e ne ha dedotto l'altro aspetto: l'ammirazione del dio per l'uomo.

dial. 3, 1, 4: *flagrant ac micant oculi* (nella prima descrizione che Seneca dà dell'ira). *Ac micant* è dato dalla prima mano del codice Ambrosiano, ed è confermato dal testo del *de ira* di Martino di Bracara; parte della tradizione ha *emicant* (oppure *et emicant*), e cf. apparato della mia edizione paraviana. L'asindeto bimembre che ne deriva (*flagrant emicant*) è stato accettato dal Bourgery nella sua edizione; ma a parte che è inopportuno, il verbo qui richiesto è proprio *micant*, come comprova Ovidio, A.A. 3, 504: *ora tument ira ... lumina ... igne micant*.

dial. 3, 2, 2: appoggia la proposta di espunzione fatta dal Koch: *intra sacra mensae [iura]* anche Quintiliano, decl. min. 321 (pg. 263, 7).

dial. 3, 13, 1: *deinde, quae habenda sunt, quo maiora eo meliora et optabiliora sunt*. Il significato di *habeo* è qui quello di «tener in conto» come risulta da Ovidio, ex Ponto 2, 5, 58: *scripta tamen profugi vatis habenda putas*; pertanto, inutile sarebbe la proposta di integrazione *habenda < bona >*.

dial. 4, 32, 1: *inhumanum verbum est et quidem pro iusto receptum ultio, et talio non multum differt nisi ordine*. Ancora recenemente A. Grilli (Rend. Ist. Lomb. sc. e lett., 1963, 154), riprendendo in parte una proposta di P. Thomas, suggerisce: *ultio [et talio]*. *Non multum* etc. Invece *talio* va conservato (cf. epist. 81, 7: *reddere ... iniuriae talionem*; Seneca ret., contr. 10, 4, 13: *talionis agere singuli possunt, iniuriarum possunt*), come vocabolo tecnico che indica il contraccambio legittimo dell'*iniuria*; *ultio*, nel passo senecano, è meno specifico, meno giuridico: c'è quindi una specie di climax.

dial. 7, 25, 4: *delicatus ille Liberi currus triumphantem usque ad Thebas a solis ortu vehat, iura reges †penatium petant*. Il passo è stato variamente corretto (cf. ed. Hermes, apparato). Tratto in questa stessa nota (pg. 331) della somiglianza istituita dalla retorica fra le imprese in Oriente di Bacco e quelle di Alessandro: in base quindi ad epist. 59, 12: *Alexander cum iam in India vagaretur et gentes ne finitimis quidem satis notas bello vastaret*, propongo di leggere: *iura reges paene <ignotarum gentium> petant*.

dial. 10, 9, 2: *clamat ecce maximus vates et velut divino ore instinctus salutare carmen canit*. Gli editori (fino alla paraviana del Castiglioni) accettano le congettura *instinctu* del Gertz, facendone un asindeto bi-

membre; Livio 5, 15, 10: *cecinerit divino spiritu instinctus* dà ragione alla tradizione manoscritta.

dial. 12, 6, 7: *nunquam resistat* è da correggere in *musquam resistat* in base a N.Q.1, praef. 13.

Ancora alcune osservazioni di carattere linguistico. Il vb. usato in epist. 82, 7: *sonant flagella* è da intendersi come un richiamo allo stile tragico: H. F. 982: *flammifera Erinys verberare excusso sonat*; Oed. 590: *torva Erinys sonuit*; 645: *traham sonantes verbera*. — In epist. 95, 26: *ossa* col significato di « spine » è da confrontare con Terenzio, Ad. 378: *pisces exossare*. — Epist. 108, 4 (di argomento retorico): *qui in unguentaria taberna resederunt et paullo diutius commorati sunt, odorem secum loci ferunt*, richiama Petronio 2 (di argomento affine all'epistola senecana): *qui inter haec nutriuntur non magis sapere possunt quam bene olere qui in culina habitant*. Si tratta probabilmente di espressione proverbiale. — L'uso del vb. (ἀπᾶξ con tale valore) in N. Q. 4b, 13, 5: *aestus frangatur* è simile ad epist. 67, 1: *rigorem ... infringo*. — È Seneca che inaugura un ironico gioco di parole, che sottintende l'accusa di vanità e di superbia, sull'appellativo *Magnus* dato a Pompeo: dial. 6, 14, 3: *Cn. Pompeius ... non aequae laturus animo quemquam alium esse in republica magnum*; 10, 13, 7: (*Pompeium*) *tum demum intellecta inani iactatione cognominis sui*; epist. 94, 64: *ne Gnaeus quidem Pompeio externa bella ac domestica virtus aut ratio suadebat sed insanus amor magnitudinis falsae*. Di qui deriva Lucano, il quale, di questo particolare uso dell'aggettivo *magnus*, fa un leit motiv del suo poema (a partire da 1, 123: *Magne, times*; 1, 135: *stat magni nominis umbra* etc.).

Non solo Seneca cita spesso Lucrezio, ma sono soprattutto le derivazioni lessicali e tematiche che dimostrano la profonda conoscenza che egli ne ha avuto: il valore didascalico e la forza espressiva della lingua lucreziana hanno, com'era logico, interessato Seneca, mentre altri tratti indicano la diatriba come matrice culturale comune.

Dial. 6, 11, 4 (ed epist. 78, 25): *morbidus* detto del malato è termine lucreziano. — Dial. 10, 2, 4: *cottidiana ostentandi ingenii* (<occupatio> (Gertz) *sanguinem educit*: la metafora è giustificata da Lucrezio 5, 1129: *sanguine sudent*. — Dial. 10, 9, 4: *mortalibus miseris* (cf. Lucr. 5, 944). — Dial. 10, 11, 1: *in cassum ceciderit* (cf. Lucr. 2, 1165). — Dial. 12, 8, 6

(e N.Q. I, 14, 2): *longo tractu* (cf. Lucr. 2, 207; ripreso anche da Virg., G. I, 367). — De beneficiis 2, 29, 5: *confitearis necesse est* (cf. Lucr. I, 269). — De ben. 4, 8, 2: *ingratissime mortalium* (cf. Lucr. 3, 933, per l'apostrofe *mortalis*). — In epist. 94, 61, a proposito delle stolte imprese di Serse, Seneca presenta l'espressione *mare magnum*; l'accostamento è comune in poesia (da Livio Andr., scen. 22), ma è Lucrezio 3, 1029 che l'usa proprio in riferimento a Serse. — Epist. 94, 67: *turbinum more, qui rapta convolvunt, sed ipsi ante voluntur*, sviluppa l'agg. lucreziano (6, 438): *versabundus turbo*. — L'uso particolare dell'agg. *plenus* in epist. 61, 4: *mortem plenus expecto*: 95, 15: *quae desiderantibus alimenta erant, onera sunt plenis* deriva da Lucr. 3, 938: *plenus conviva*. — In dial. 9, 10, 3: *omnes cum fortuna copulati sumus: aliorum aurea catena est, aliorum arta et sordida* ci troviamo di fronte all'interpretazione allegorica di O, 19: *σειρήν χρυσελήν ἐξ οὐρανόθεν κρεμασάντες / πάντες τ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαι τε θέαιναι*. Già Lucr. 2, 1154: *haud, ut opinor, enim mortalia saecula superne / aurea de caelo demisit funis in arva*; ed ancora in Plutarco, de latenter vivendo 5 (1129 F): *ἄνθρωποι τῇ πρὸς ἀλλήλους ὀρυγῇ, καθάπερ ἀρτήματι συντόνω σπασθέντες*.

In dial. 9, 17, 4, trattando della necessità di un giusto rilassamento, che sollevi lo spirito dopo la fatica, Seneca descrive Scipione che: *triumphale illud ac militare corpus movebat ad numeros, non molliter se infringens ... sed ut antiqui illi viri solebant inter lusum ac festa tempora virilem ad modum tripudiare*; così Lucr. 5, 1401: *atque extra numerum procedere membra moventes / duriter et duro terram pede pellere matrem*. — Il tema del sonno (*ναρκᾶν* secondo Epicuro S.V. 11) è presente in Seneca in dial. 9, 17, 6: *somnus refectioni necessarius est, hunc tamen si per diem noctemque continues, mors erit* ed in dial. 10, 18, 2: *nec te ad segnem aut inertem quietem voco, non ut somno et caris turbae voluptatibus quicquid est in te indolis vividae mergas: non est istud adquiescere*. Soprattutto il primo passo ricorda Lucr. 3, 1046: *mortua cui vita est prope iam vivo atque videnti, / qui somno partem maiorem conteris aevi*; ma a questo proposito è da tener presente anche Plutarco, quaest. conv. 8, 7, 4 (728 C): *οὐδὲν γὰρ ὄφελον καθεδόντος ὥσπερ οὐδὲ τεθνηκότος*. — In dial. 10, 2, 1: *alium defatigat ex alienis iudiciis suspensa semper ambitio*, Seneca ricorda Lucr. 5, 1124: *defessi ... argustum per iter luctantis ambitionis*. — Così dial. 10, 9, 4: *subito in (senectutem) necopinantes inciderunt* è da confrontare con Lucr. 3, 959: *necopinanti mors ad caput adstitit ante*. — Lucreziana (3, 434: *quassatis undique vasis / diffluere umorem ... cernis*; 3, 936: *et non omnia pertusum congesta quasi in vas / commoda perfluxere*) è l'espressione usata da Seneca

in dial, 10, 10, 5: *nihil refert quantum temporis detur, si non est ubi subsidat, per quassos foratosque animos transmittitur*; epist. 99, 5: *perforato animo*. Ci troviamo invero di fronte ad un uso « diatribico » della pena subita dalle Danaidi, quale leggiamo anche in Plutarco, de recta ratione audiendi 18 (48 C): οὐ γὰρ ὡς ἀγγεῖον ὁ νοῦς ἀποπληρώσεως ... δεῖται; de exilio 4 (600 D): τοῖς δὲ πολλοῖς, ὥσπερ ἡθμοῖς, ἐμμένει καὶ προσίσχεται τὰ φαυλότατα, τῶν βελτιόνων ὑπεκρεόντων; ad principem ineruditum 7 (783 F): αἱ σαθραὶ ψυχαὶ τὰς ἐξουσίας μὴ στέγουσαι ῥέουσιν ἐξωταῖς ἐπιθυμίαις, ταῖς ὀργαῖς, ταῖς ἀλαζονείαις, ταῖς ἀπειροκαλίαις. — Ancora in dial. 10, 12, 2, Seneca dice: *quorundam otium occupatum est: in villa ... sibi ipsi molesti sunt*. Celebre a questo proposito è la descrizione in Lucr. 3, 1063: *currit agens mannos ad villam precipitanter ... oscitat extemplo, tetigit cum limina villae*. Quindi, nello stendere questa parte del *de brevitate vitae*, Seneca ha avuto presente i temi conclusivi del terzo libro del *de rerum natura*. — La fatica grave e l'aspetto deforme dei minatori serve a Seneca come esemplificazione del concetto che azione contro natura è la cura posta nella ricerca di quei metalli preziosi, che la natura à posto sotto terra. Dice in epist. 94, 58: *denique ipsos opifices intuere per quorum manus sterile terrae genus et informe perpurgatur: videbis quanta fuligine oblinantur*. Già Lucrezio 6, 808: *denique ubi argenti venas aurique secuntur terrai penitus scrutantes abdita ferro | qualis expiret Scaptensula subter odores? | quidve mali fit ut exhalent aurata metalla! | quas hominum reddunt facies, qualisque colores*. Per quanto ne sappiamo, Posidonio è il primo filosofo che abbia trattato dei minatori; egli aveva avuto modo di osservarne la vita in Spagna (cf. F 47 e 117 Iac.). — Una sequenza come quella che Seneca propone in de ben. 4, 6, 1: *argentis, aeris, ferri inmane pondus* è tradizionale: così Lucr. 5, 1241: *aes atque aurum ferrumque ... argenti pondus*; Cicerone, de nat. deor., 2, 151: *aeris, argenti, auri venas*; Ovidio am. 3, 8, 37: *aeraque et argentum cumque auro pondera ferri*. Anche i tragici ne hanno fatto uso: S.R.F., inc. auct. 153 Kl.: *ferrum, aes, aurum, argentum penitus abditum*. — Che ogni cosa succeda a suo tempo, per volontà della divinità, lo dimostra anche, secondo de ben. 4, 6, 6: *puerilium dentium lapsus*; così Lucr. 5, 672: *nec minus in certo dentes cadere in perat aetas*. — Parmenide per primo trattò della divisione della terra in zone, come testimonia Achille Tazio, in Ar. pg. 157 C: *πρῶτος δὲ Παρμενίδης περὶ τῶν ζωνῶν ἐκίνησε λόγον. περὶ δὲ τοῦ ἀριθμοῦ αὐτῶν πολλὴ διαφωνία τοῖς μετ' αὐτὸν γέγονεν*; e fra questi ci fu anche Aristotele (Meteor, II, pg. 362 b, 25; Strabone II, pg. 94): parafrasi aristotelica deve infatti essere considerata la tratta-

zione data a questo riguardo da Cicerone, Tusc. I, 68: *globum ... duabus oris distantibus habitabilem et cultum, quarum altera, quam nos incolimus « sub axe posita ad stellas septem, unde horrifera / Aquilonis stridor gelidas molitur nives » altera australis, ignota nobis, quam vocant Graeci ἀντίχθονα, ceteras partes incultas, quod aut frigore rigeant aut urantur calore.* Da Eratostene invece, secondo la testimonianza di Probo nel suo commento, deriva Virgilio (cf. Eratostene, *Hermes* fg. 19 ed. Hiller: πέντε δὲ οἱ ζῶναι περιειλάδες ἐσπεύρητο, / αἱ δύο μὲν γλαυκοῖο κελαινότεραι κυάνοιο, / ἡ δὲ μία ψαφορῆ τε καὶ ἐν πυρὸς οἶον ἐρυθρῆ / ἡ μὲν ἔην μεσάτη, ἐκέκαυτο δὲ πᾶσα περί / τυπτομένη φλογμοῖσιν, ἐπεὶ ῥά ἐ μαῖραν ὑπ' αὐτὴν / κεκλιμένην ἀκτῖνες ἀειθερέες πυρόωσιν / αἱ δὲ δύο ἐκάτερθε πόλοις περιπεπτηῦται, / αἰεὶ φρικαλέαι, αἰεὶ δ' ὕδατι μογέουσαι / σὺ μὴν ὕδαρ, ἀλλ' αὐτὸς ἀπ' οὐρανόθεν κρυστάλλος / κεῖται ἀνάπεσχε· περίψυκτος δὲ τέτυκται. / ἀλλὰ τὰ μὲν χερσαῖα καὶ ἄμβρατα ἀνθρώποισι / δοιαὶ δ' ἄλλαι ἔασιν ἐναντία ἀλλήλαισι / μεσσηγὺς θέρεός τε καὶ ὑετίου κρυστάλλου, / ἄμφω ἐύκρητοὶ τε καὶ ὄμπιον αὐδῆσκουσαι / καρπὸν Ἐλευσινίης Δημήτερος· ἐν δὲ μιν ἄνδρες / ἀντίποδες ναίουσι; Virgilio, G. I, 233: *quinque tenent caelum zonae quarum una corusco / semper sole rubens et torrida semper ab igni, / quam circum extremae dextra laevaue trahuntur / caeruleae, glacie concretae atque imbribus atris; / has inter mediamque duae mortalibus aegris / munere concessae divom, et via secta per ambas, / oblicus qua se signorum verteret ordo*). L'esposizione di Aristotele (cf. Bignone, *Arist. perd.* I, 236) aveva fatto trarre pessimistiche conclusioni ad Epicuro, che voleva dimostrare come la vicenda umana non interessasse gli dei: cf. Lucrezio 5, 205: *inde duas porro prope partis fervidus ardor / adsiduusque geli casus mortalibus aufert. / Quod superest arvi etc.* È proprio questa desolata visione della terra, quale Epicuro deve aver proposto, che è accolta, nella trattazione di questo tema, dalla tradizione posteriore: Cicerone, *de nat. deor.* I, 24 (parla l'epicureo Velleio): *terrae maximas regiones inhabitabiles atque incultas videmus, quod pars earum adpulsu solis exarserit, pars obriguerit nive pruinaque longinquoque solis abscessu*; Tibullo 4, I, 152: *atque duo gelido vastantur frigore semper: illic et densa tellus absconditur umbra, / et nulla incepto perlabitur unda liquore, / sed durata riget densam in glaciemque nivemque / ... at media est Phoebi semper subiecta calori*; Plutarco, *de facie in orbe lunae* 25 (938 D): οὐδὲ γὰρ τήνδε τὴν γῆν δι' ὅλης ἐνεργὸν οὐδὲ προσοικουμένην ὀρώμεν, ἀλλὰ μικρὸν αὐτῆς μέρος ὥσπερ ἄκροισι τισὶν τῆ χερρονήσοις ἀνέχουσιν ἐκ βυθοῦ γόνιμόν ἐστι ζώων καὶ φυτῶν, τῶν δ' ἄλλων τὰ μὲν ἔρημα καὶ ἄκαρπα χειμῶσι καὶ αὐχμοῖς, τὰ δὲ πλεῖστα κατὰ τῆς μεγάλης δέδυκε θαλάσσης. A questa intr-

pretazione epicurea si rifà anche Seneca, N. Q. 1, praef. 8: *terrarum orbem superne despiciens, angustum et magna ex parte opertum mari, etiam qua extat, late squalidum et aut ustum aut rigentem.*

Anche se Seneca (epist. 114, 18) se la prende contro chi esagerava nell'imitazione di Sallustio, questi è un autore che egli — come del resto i retori di cui Seneca il vecchio ci riporta i discorsi — ha tenuto ben presente.

La descrizione di Caligola (dial. 2, 18, 1) è esemplata su quella di Catilina (Cat. 15, 5); l'antitesi in dial. 3, 17, 1: *habent non habentur* deriva da Giug. 2, 3; in dial. 10, 12, 3: *quis est istorum qui non malit rem publicam turbari quam comam suam* ed in epist. 77, 17: *tanti (patriam) putas, ut tardius cenes*, Seneca ricorda Sallustio, Cat. 52, 5: *semper domos, villas, signa, tabulas vestras pluris quam rem publicam fecistis.*

Livio ha influenzato in molti luoghi Seneca ed altrove (edizione paraviana del *de ira* 3, 2, 6) un passo di Livio (23, 27, 5) mi ha suggerito una congettura che ritengo probabile. Qui propongo altre osservazioni.

Seneca fa uso due volte dell'antitesi fra i verbi *trahi* e *sequi*: dial. 2, 5, 4: *non trahuntur a fortuna, sequuntur illam*; 7, 15, 6: *quae autem dementia est potius trahi quam sequi*. In ciò egli modifica Livio 9, 19, 6: *trahunt consiliis cuncta, non sequuntur*. Si tratta di un passo liviano — il confronto fra Roma ed Alessandro Magno — che diviene modello di un certo tipo di suasoria, e quindi ben noto a Seneca. — Dial. 3, 15, 2: *portentosos fetus extinguimus, liberos quoque, si debiles monstrosique editi sunt mergimus* va chiarito con l'esposizione che Livio dà in 31, 12, 8. — Il significato assoluto del vb. in dial. 6, 6, 2: *si fletibus facta vincuntur, conferamus* può essere ricondotto a Livio 27, 20, 4: *conferentibus, quid in cuiusque provinciae regione animorum Hispanis esset*. — Così di origine liviana sono *regiae opulentiae* (dial. 9, 9, 5: cf. Livio 26, 21, 7) ed *in tanto fremitu tumultuque* (epist. 94, 59: cf. Livio 31, 24, 7: *fremitu hominum trepidantium ut in tanto tumultu*). — Il concetto espresso in dial. 10, 17, 4: *qui altius surrexerit, opportunius est in occasum richiama* ancora Livio 30, 30, 23: *quanto altius elatus erat, eo foedius corruit*.

Quanto Seneca tragico debba ad Ovidio ho cercato di indicare altrove (cf. *La Fedra di Seneca*, Napoli 1968); ma anche nelle opere

in prosa, a parte le frequenti citazioni, soprattutto nelle *Naturales Quaestiones*, influssi linguistici e tematici ovidiani sono riconoscibili.

Dial. 4, 9, 2: *ad fas nefasque miscendum* deriva da Ovidio, A.A. 1, 737: *mixtum fas omne nefasque*. — Dial. 9, 17, 5: *ut fertilibus campis non est imperandum, cito enim illos exhauriet nunquam intermissa fecunditas* riprende un paragone ripetuto in Ovidio, A.A. 2, 351: *da requiem: requietus ager bene credita reddit*; 3, 82: *continua messe senescit ager*; ex Ponto 1, 4, 13: *quae nunquam vacuo solita est cessare novali, / fructibus assiduis lassa senescit humus*. — L'immagine che Seneca presenta in epist. 115, 9: *omnium istorum, quos incedere altos vides, bratteata felicitas est. Inspice et scies sub ista tenui membrana dignitatis quantum mali iaceat*, è sì di tono diatribico, ma il modello da cui direttamente deriva è Ovidio, A.A. 3, 231: *aurea quae pendent ornato signa theatro, / inspice quam tenuis brattea ligna tegat*. — Sia in prosa (dial. 9, 2, 1: *sicut est quidam tremor etiam tranquillii maris utique cum ex tempestate requievit*; 10, 2, 3: *profundum mare, in quo post ventum quoque volutatio est*) che in poesia (H.F. 1089: *ingenti / vexata Noto servat longos / unda tumultus / et iam vento / cessante tumet*) Seneca ha tenuto presente un pensiero di Ovidio, F. 2, 775: *ut solet a magno fluctus languescere flatu; / sed tamen a vento, qui fuit, unda tumet*. — L'espressione in climax di N.Q. 1, praef. 6: *pecuniam turpiter amittens quam turpius reparet* deriva da Ovidio, Met. 5, 315: *turpe quidem contendere erat, sed cedere visum turpius*. — Così in epist. 55, 1: *spissum litus* ha il suo precedente in Ovidio, A.A. 2, 132. — Ovidiano (A.A. 3, 273: *ira subit, deforme malum*) è infine l'uso dell'apposizione *malum*, che Seneca riprende spesso: dial. 2, 2, 2: *ambitu ... multiformi malo*; 4, 36, 6: *avaritiam, durissimum malum*; 12, 16, 3: *maximum saeculis malum impudicitia*; N.Q. 4 b, 13, 11: *luxuria, invictum malum*; de ben. 2, 13, 1: *superbia, magnae fortunae stultissimum malum* (ed anche in poesia: H.F. 241: *monstra, numerosum malum*).

Orazio che offre a Seneca motivi di interesse, e che egli cita, è il poeta delle Satire; qualche osservazione va fatta a proposito di derivazioni meno note.

Il concetto senecano, secondo cui occorre prendere esempi dal comportamento altrui, per poi migliorare se stessi (dial. 5, 22, 1: *et haec cogitanda sunt exempla, quae vites et illa ex contrario quae sequaris*; 9, 10, 6: *ipsos multo quidem citra exempla hortentur consistere*) ha il suo modello nell'insegnamento paterno di cui parla Orazio (sat. 1, 4, 106); così del resto Terenzio, Ad. 415: *inspicere tamquam in speculum in vitas*

omnium iubeo; e Demonatte, fg. philos. Graec. II, pg. 351, n. 4 M.: ἐν ἀλλοτρίοις παραδείγμασι παίδευε σεαυτόν. — La *tacita conscientia* in dial. 10, 13, 2 ci richiama ad Orazio, sat. 1, 6, 122: *lecto | aut scripto quod me tacitum iuuet*. — Dial. 10, 14, 4: *hesterna crapula graves deriva da Orazio, sat. 2, 2, 77: corpus onustum | hesternis vitiis animum quoque praegravat una*. — Epist. 68, 4: *multi aperta transeunt, condita et abstrusa rimantur* è da confrontare con Orazio, sat. 1, 2, 108: *transvolat in medio posita et fugientia captat*. — Che in dial. 9, 3, 3 (*qui in tanta bonorum praeceptorum inopia virtutem instillat animis*), *praeceptorum* sia da considerarsi genitivo di *praeceptum*, e non di *praeceptor*, lo può provare anche Orazio, epist. 1, 8, 16: *praeceptum auriculis hoc instillare memento*. — L'uso di certi vocaboli conviviali è comune ai due autori: per epist. 94, 59: *tibi exsurdato*, cf. Orazio, sat. 2, 8, 38: *exsurdant vina palatum*.

La conoscenza di Cicerone da parte di Seneca — in linea generale sempre facilmente e probabilmente presupponibile — può essere dimostrata anche con riscontri ben precisi.

Sulla diffusione che ha avuto nell'antichità classica la descrizione degli effetti deformanti provocati sul volto, sul corpo dell'uomo dall'ira, ha già scritto Luigi Castiglioni (*Decisa forficibus* pg. 271 e seg.): un richiamo si può fare anche a Cicerone, de off. 1, 102: *licet ora ipsa cernere iratorum ... vultus voces motus statusque mutantur*. — Che gli uomini, secondo gli Stoici, *esse generatos ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent* lo dice già Cicerone (de off. 1, 22): così Seneca, dial. 3, 5, 2: *homo in adiutorium mutuum genitus est*. — Diatribico è il paragone proposto da Cicerone, de off. 1, 83: *medici leviter aegrotantes leniter curant, gravioribus autem morbis periculosas curationes et ancipites adhibere coguntur* e ripreso da Seneca, dial. 3, 6, 2: *medicus primo in levibus vitiis temptat non multum ex cottidiana consuetudine inflectere et cibis, potionibus, exercitationibus ordinem imponere ac valetudinem tantum mutata vitae dispositione firmare; proximum est, ut modus proficiat; si modus et ordo non proficit, subducit aliqua et circumcidit; si ne hoc quidem respondet, intercidit cibis et abstinentia corpus exonerat; si frustra molliora cesserunt, ferit venam membrisque, si adhaerentia nocent et morbum diffundunt, manus adfert, nec ulla dura videtur curatio, cuius salutaris effectus est*. — Da Cicerone, Verr. 2, 1, 9: *hunc unum fuisse arbitrer, cui damnari expediret*, deriva Seneca, dial. 3, 6, 3: *nemo pereat, nisi quem perire etiam pereuntis interest*. — Quanto dice Cicerone (pro Murena 35): *nonnumquam ita factum esse etiam populus*

admiretur, quasi vero non ipse fecerit, sembra essere stato il modello di Seneca, dial. 7, 1, 5: *in comitiis ... eos factos esse praetores idem qui fecere mirarentur*. — L'antitesi ciceroniana (Piso 96: *tibi pestem optant, te execrantur*) è stata ripresa due volte da Seneca: dial. 7, 2, 3: *quicquid optavi, inimicorum execrationem puto*; epist. 94, 53: *nocent qui optant, nocent qui execrantur*. — L'espressione *sanguinem miserit* è comune a Cicerone (ad Att. 6, 1, 2) e a Seneca (dial. 3, 16, 1). — Dial. 3, 16, 5: <agi> (Gertz) *lege iubebo, non iratus sed severus* ci riconduce a Cicerone, de off. 1, 89: *qui praesunt rei publicae legum similes sint, quae ad puniendum non iracundia sed aequitate dicuntur*. — Cicerone, orat. 224: *incurristi amens in columnas* (proposto come esempio di espressioni *quae membratim efferuntur*): così Seneca, dial. 3, 19, 4: *quid se in columnas impingere?* — La correzione: *quid adiecit?* in dial. 3, 20, 4 ha il suo precedente in Cicerone, par. 5, 41: *quid enim adiungit?* — In epist. 110, 14 Seneca attribuisce ad Attalo l'aneddoto, secondo cui proprio la vista di *pecuniae pompam* l'avrebbe distolto dal desiderare la ricchezza: ciò è da confrontare con un simile detto di Socrate in Cicerone, Tusc. 5, 91: *Socrates in pompa cum magna auri argentique ferretur: «quam multa non desidero» inquit* (cf. anche Diog. L. 2, 25). — Al *consensus hominum* per il problema dell'immortalità dell'anima fa ricorso Cicerone, Tusc. 1, 35: *omnium consensus naturae vox est omnesque qui ubique sunt, consentiunt esse aliquid, quod ad eos pertineat qui vita cesserint ...* (36): *permanere animos arbitramur consensu nationum omnium*; l'argomento è ripreso da Seneca, epist. 117, 6: *cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium*. — La conclusione dell'epist. 56, 15: *experiri et exercere me volui. Quid necesse est diutius torqueri, cum tam facile remedium Ulixes sociis etiam adversus Sirenas invenerit* è da intendersi nel senso che le Sirene allettavano i naviganti anche colla promessa di far conoscere loro cose nuove; si tratta cioè dell'interpretazione allegorica di μ , 188: (chi ascolta il canto delle Sirene) $\tau\epsilon\rho\psi\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \nu\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota \kappa\alpha\iota \pi\lambda\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu\alpha \epsilon\acute{\iota}\delta\acute{\omega}\varsigma$. Seneca si sarebbe dunque esposto ai rischi comportati dal permanere fra la folla per imparare qualche cosa; ma se il pericolo di contagio — quale deve sempre presumere chi ha a che fare cogli uomini — dovesse farsi troppo pressante, c'è sempre la possibilità di evitarlo, usando lo stesso mezzo con cui Ulisse — che il pericolo lo ha corso — ha immunizzato i suoi marinai. Tale interpretazione allegorica è già in Cicerone, de fin. 5, 49: (le Sirene) *multa se scire profitebantur, ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent* (così Sesto Emp., adv. Mathem. 1, 42).

Come fonte di dial. 2, 2, 1: *non intellegebant se dum vendunt et venire*, ho già indicato altrove (Edizioni dell'Ateneo, Roma 1968) Demostene, or. 18, 46. Ma l'orazione per la corona è stata presente a Seneca anche altrove.

In epist. 14, 15: *ars ei constat, qui per ornamenta* (cf. N.Q. 4a, praef. 5: *cum omnia caveris, per ornamenta fiet) percussus est. Denique consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat. Initia in potestate nostra sunt: de eventu fortuna iudicat* è da confrontare con Demostene, or. 18, 194: ὡςπερ ἂν εἴ τις ναύκληρον πάντ' ἐπὶ σωτηρία πράξαντα καὶ κατασκευάσαντα τὸ πλοῖον ἀφ' ὧν ὑπελάμβανε σωθήσεσθαι, εἶτα χειμῶνι χρησάμενον καὶ πονησάντων αὐτῶ τῶν σκευῶν ἢ καὶ συντριβέντων ὅλως, τῆς ναυαγίας αἰτιῶτο. Parimenti di origine demostenica (or. 9, 68: καὶ μὴν ἐκεῖνο γ' αἰσχρόν, ὕστερόν ποτ' εἶπεν « τίς γὰρ ἂν ᾤηθη ταῦτα γενέσθαι; ») è il concetto esposto in dial. 4, 31, 4: *turpissimam excusationem ... non putavi*. Così ancora in Polibio 10, 32, 12: τὸ μὲν γὰρ λέγειν ὡς « οὐκ ἂν ᾤομεν » τίς γὰρ ἂν ἤλπισε τοῦτο γενέσθαι; μέγιστον εἶναι μοι δοκεῖ σημεῖον ἀπειρίας στρατηγικῆς καὶ βραδυτήτος e Cicerone, de off. 1, 81.

Esaminiamo ora pensieri ed espressioni che Seneca ha in comune colla tradizione retorico-filosofica greca e che debbono rifarsi a fonti comuni o che ci illuminano su di un generico patrimonio culturale molto antico. Cominciamo con Epitteto.

Socratico è il concetto che si sbaglia « per non conoscenza »; comunque, è da notare che l'espressione in dial. 3, 14, 2: *error in eiusmodi delicta compellat* è la stessa che in Epitteto 1, 26, 6: τί οὖν ἐστὶ τὸ αἴτιον τοῦ ἁμαρτάνειν με; ἡ ἀγνοία (cd in Musonio pg. 56, 4 H.: τὰ πολλὰ τῶν ἁμαρτανομένων ὑπ' ἀγνοίας τε καὶ ἀμαθίας τοῖς ἀνθρώποις ἁμαρτάνεται). Si tratta quindi di un'affermazione divenuta comune nella predica filosofica. — Dice Seneca, dial. 9, 11, 1: (quanto a servi, ricchezze, onori, vita stessa il saggio è pronto) *reposcentibus sine tristitia redditurus*; anche Epitteto 1, 1, 22: ἀποθανεῖν με δεῖ· μὴ τι οὖν καὶ στένοντα; — Ad un uso romano di esecuzione capitale si riferisce Seneca, dial. 9, 11, 5: (dice la fortuna) *eo magis convulneraberis et confodieris, quia nescis praebere iugulum*. Questo esempio preso dalla vita pubblica ed assunto a valori di insegnamento (e quindi « diatribico ») è immesso anche da Epitteto 1, 1, 19: οὐ θέλεις οὕτως ἐκτεῖναι τὸν τράχηλον, ὡς Λατερανός τις ἐν τῇ Ῥώμῃ κελευθεὶς ὑπὸ τοῦ Νέρωνος ἀποκεφαλίσθηναι; Il racconto di Apicio (dial. 12, 10, 9), che si uccide quando si accorge di non possedere più di 10.000.000 di sesterzi, è simile a quello in

Epitteto 1, 26, 11: ἐγὼ τινα οἶδα κλαίοντα Ἐπαφροδίτου τῶν γονάτων ἀπτόμενον καὶ λέγοντα ταλαιπωρεῖν· ἀπολελεῖσθαι γὰρ αὐτῷ μηδέν, εἰ μὴ ἑκατὸν πεντήκοντα μυριάδας.

Ad espressione cinica sembra risalire de ben. 4, 6, 3: *ista palatum tuum saporibus exquisitis ultra satietatem lacessentia*, se lo confrontiamo con Epitteto, man. 33, 7: τὰ περὶ τὸ σῶμα μέχρι τῆς χρείας ψιλῆς παραλάμβανε e con Luciano, Cyn. 7: μετέχων τραπέζης... ἱκανῶς ἔχον πρὸς τὴν ἑαυτοῦ χρεῖαν.

Anche Musonio ci aiuta a capire il modo di lavorare di Seneca, comune del resto a tutta questa cultura.

L'aneddoto raccontato in dial. 4, 32, 2, secondo cui M. Catone, colpito in un bagno da un tizio che non lo aveva riconosciuto, al momento di riceverne le scuse, disse: «*non memini, me percussum*», è del tutto simile a quanto dice Musonio pg. 55, 2 H.: Φωκίων δὲ ὁ χρηστός, τῆς γυναικὸς αὐτοῦ προπηλακισθείσης πρὸς τινος, τοσοῦτον ἐδέησεν ἐγκαλεῖν τῷ προπηλακίσαντι, ὥστε ἐπεὶ δέισας ἐκεῖνος προσῆλθέ τε καὶ συγγνώμην ἔχειν ἠξίου τὸν Φωκίωνα, φάσκων ἠγνοηθῆναι ὅτι ἦν ἐκεῖνου γυνή, εἰς ἣν ἐπλημμέλει· «ἀλλὰ ἦ γε ἐμὴ γυνὴ οὐδὲν» ἔφη «ὑπὸ σοῦ πέπονθεν, ἑτέρα δὲ τις ἴσως· ὥστε οὐδὲ χρὴ ἐμὴ σε ἀπολογεῖσθαι». —

Al comportamento tenuto da Socrate al tempo dei Trenta Tiranni, dedica un cenno Senofonte (Mem. 4, 4, 3: καὶ ὅτε οἱ τριάκοντα προσέταττον αὐτῷ παρὰ τοὺς νόμους τι οὐκ ἐπέιθετο); ed anche questo dato diventa elemento aneddotico per la predicazione popolare, come indicano Seneca ed Eliano.

Seneca, dial. 9, 5, 2: *Socrates in medio erat et lugentis patres consolabatur et desperantis de re publica exhortabatur et divitibus opes suas metuentibus exprobrabat ... et imitari volentibus magnum circumferebat exemplar*; similmente Eliano, V.H. 2, 21: Σωκράτης ἰδὼν κατὰ τὴν ἀρχὴν τῶν τριάκοντα τοὺς ἐνδόξους ἀναιρομένους καὶ τοὺς βαθυτάτα πλουτοῦντας ὑπὸ τῶν τυράννων ἐπιβουλευομένους κ.τ.λ. — In N.Q. 1, praef, 8, la terra viene definita come *punctum* nello spazio, *quod inter tot gentes ferro et igne dividitur* (già Cicerone, Tusc. 1, 40: *persuadent enim mathematici terram ... quasi puncti instar obtinere* e *Somnium* 16¹); lo stesso pensiero lega questo passo ad epist. 91, 17: *Alexander Macedonum rex discere geome-*

1. Ancora Amm. Marcellino 15, 1, 4: *ambitus terrae totius, quae nobis videtur immensa, ad magnitudinem universitatis instar brevis optinet puncti*.

triam coeperat, infelix, sciturus quam pusilla terra esset ex qua minimum occupaverat. Eliano ce ne chiarisce l'origine aneddótica: in V.H. 3, 28 narra come Socrate, vedendo Alcibiade, gonfio per la sua ricchezza e superbo soprattutto per i suoi campi, lo condusse in un luogo di Atene dove era esposta una « carta geografica » della terra, e lo invitò ad indicargli, su quella carta, l'Attica. Trovatale, Socrate volle poi che Alcibiade gli indicasse dove erano segnati i suoi campi; ma dicendo Alcibiade che questi non vi erano indicati, Socrate conclude: ἐπὶ τοῦτοιοῦ οὖν μέγα φρονεῖς, οἵπερ μὴ μέρος τῆς γῆς εἰσίν;

Così pure Massimo Tirio prova la non originalità di certi concetti ed immagini senecane, riconducibili invece ad una tradizione.

Sull'educazione del giovane dice Seneca, dial. 4, 21, 4: *inter utrumque regendus est ut modo frenis utamur modo stimulis; nihil humile, nihil servile patiatur: numquam illi necesse sit rogare suppliciter nec prosit rogasse: potius causae suae et prioribus factis et bonis in futurum promissis donetur.* Il passo va confrontato con Massimo Tirio, or. 1, 8 d: οἷόν που καὶ οἱ πωλεῦται δρῶσιν, μήτε ἀποσβεννύντες τὸν θυμὸν τῶν πωλευμάτων μήτε ἐφιέντες αὐτοῖς ἀνέδην χρῆσθαι τῇ γενναιότητι. Οἰκονομεῖ δὲ πάλου μὲν θυμὸν χαλινός, καὶ ῥυτῆρες καὶ ἱπέως καὶ ἡνιόου τέγγη: ψυχὴν δὲ ἀνδρὸς λόγος, οὐκ ἀργός, οὐδὲ ῥυπῶν, οὐδὲ ἡμελημένος, ἀλλὰ ἀνακεκραμένος ἔθει καὶ πάθει καὶ μὴ παρέχων σχολὴν τοῖς ἀκρωμένοις τὰς φωνὰς ἐξετάζειν καὶ τὰς ἐν αὐταῖς ἡδονάς, ἀλλὰ ἀνίστασθαι προσαναγκάζει καὶ συνενθουσιᾶν. — L'esemplificazione in dial. 7, 7, 1: *vident et in iliis qui summum bonum duxerunt, quam turpi illud loco posuerint,* può essere illustrata da Massimo Tirio, or. 31, 5 d: ἐὰν δὲ προέλθῃς περαιτέρω ἐπὶ τὰς ἡδονῆς ὁδοὺς, ὅρα τίσιν ὄργανοις ἀνατίθῃς τὴν σωτηρίαν. Εὖρες τὰ ὄργανα, ζήτει τὰ ἔργα. Λιχνεύετω ἡ γλῶττα, τηρέσθωσαν οἱ ὀφθαλμοί, ἐκλυέσθω ἡ ἀκοή, πληρούσθω ἡ γαστήρ, ὑβρίζετω τὰ ὑβρίζειν πεφυκότα. Εὖρες τὰ ἔργα, ἐντετύχηκας τῷ ἀγαθῷ. Τοῦτο ἡ σωτηρία; τοῦτο ἡ εὐδαιμονία; — Ancora un passo. In dial. 7, 8, 1 Seneca dice: *bonae voluntatis non dux sed comes sit voluptas;* simile il pensiero in Massimo Tirio, or. 33, 3 c: εἰ δὲ ἔπεται ἡδονὴ τοῖς καλοῖς ... ἐὰν δὲ ... ἀρχὴ μὲν ἡδονῆς, ἔπεται ὁ λόγος. —

Più numerosi i riscontri che possiamo istituire fra Plutarco e Seneca.

Che certi paragoni ed esemplificazioni, risalenti ad un ben determinato filosofo, perdano via via il loro marchio di origine, per diventare comune patrimonio culturale, lo prova questo esempio. In de

ben. 2, 17, 3 Seneca attribuisce a Crisippo un paragone volto a chiarire il comportamento nel dare e nel ricevere un beneficio: *volo Chrysippi nostri uti similitudine de pilae lusu; quam cadere non est dubium aut mittentis vitio aut excipientis*. Plutarco si serve invece di questo paragone senza citarne più la fonte: de ratione audiendi 3 (38 E): τοῖς μὲν σφαιρίθουσιν ἅμα τοῦ βαλεῖν καὶ τοῦ λαβεῖν τὴν σφαῖραν ἡ μάθησις; 14 (45 E): ὥσπερ ἐν τῷ σφαιρίθειν τῷ βάλλοντι δεῖ συγκινοῦμενον εὐρύθμως φέρεσθαι τὸν δεχόμενον. — L'invito a tenersi lontano dalla folla, a guardarsi dal contagio, dato che la vicinanza con gente malata può corrompere il nostro corpo come i vizi altrui deformano la nostra anima, è in Seneca ricorrente: dial. 5, 8, 1: *sumuntur a conversantibus mores et ut quaedam in contactos corporis vitia transiliunt, ita animus mala sua proximis tradit*; dial. 9, 7, 4: *itaque quemadmodum in pestilentia curandum est ne correptis iam corporibus et morbo flagrantibus adsiedeannus quia pericula trahemus adflatuque ipso laborabimus ita in amicorum legendis ingeniis dabimus operam ut quam minime inquinatos adsumamus: initium morbi est aegris sana miscere*; dial. 9, 17, 3: *conversatio dissimilium bene composita disturbat et renovat adfectus et quidquid imbecillum in animo nec percuratum est exulcerat*; epist. 7, 2: *inimica est multorum conversatio: nemo non aliquod nobis vitium aut commendat aut imprimit aut nescientibus adlinit*. Si tratta di un precetto medico trasferito nel campo della parnesi morale, in linea colla confusione che dopo Aristotele si verifica fra « arte del medico » e « arte del filosofo ». Confronteremo a questo proposito Orazio, epist. 1, 12, 14: *inter scabiem tantam et contagia lucri*; Plutarco, de garrulitate 14 (510 A): ὡς γὰρ ἐν τῷ σώματι πρὸς τὰ πεπονθότα μέρη καὶ ἀλγοῦντα γίνεται φορὰ καὶ ὀλκὴ τῶν πλησίον κ.τ.λ. — Paragoni colla vita e colle attività dei naviganti, degli atleti, dei medici sono usuali nella predica filosofica per illustrare un determinato precetto; meno comune quello istituito col comportamento dei briganti e ladri: Seneca, epist. 14, 9: *nudum latro transmittit*; 68, 4: *furem signata sollicitant*. Che si tratti non di una peculiarità senecana, lo dimostrano Orazio, epist. 1, 2, 32: *ut iugulent homines, surgunt de nocte latrones*; Plutarco, de sera numinum vindicta 20 (562 D): χρῆται ... καιροῦ καὶ δυνάμεως ἐπιλαβόμενος τῷ κλέπτειν ὁ κλέπτης. — Osservazioni di carattere medico, quali in Seneca, epist. 59, 10: *omnia enim vitia in aperto leviora sunt: morbi quoque tunc ad sanitatem inclinant, cum ex abdito erumpunt ac vim suam praeferunt*, trovano il loro corrispondente nella tradizione greca: Plutarco, coniugalia praecepta 22 (141 B): ὥσπερ γὰρ οἱ ἰατροὶ τοὺς ἐξ αἰτιῶν ἀδῆλων καὶ κατὰ μικρὸν συλλεγμένων γεννωμένους πυρετοὺς μᾶλλον δεδοίκασιν ἢ τοὺς ἐμφανεῖς καὶ

μεγάλας προφάσεις ἔχοντας. — Quanto vuote di significato siano le indaffarate occupazioni dei non saggi, Seneca lo esemplifica nel *de brevitae vitae*; ed il pensiero che lo angustia nell'ultima parte della sua vita è proprio quello di aver sprecato nelle incombenze dell'attività pubblica e nelle vane cure, di cui la vita a corte lo ha gravato, la sua giovinezza e maturità. E questo, soprattutto quando gli appare con evidenza quale mole di ricerche e di lavoro comporti la stesura delle *Naturales Quaestiones*. Con toni decisi, e programmatici per se stesso, dirà che non valgono giustificazioni di obblighi sociali o politici ad escludere dal proprio impegno quotidiano l'attività intellettuale: epist. 62, 1: *mentiuntur, qui sibi ob stare ad studia liberalia turbam negotiorum videri volunt: simulant occupationes et augent et ipsi se occupant. Vaco, Lucili, vaco et ubicumque sum, ibi meus sum. Rebus enim me non trado, sed commodo, nec consector perdendi temporis causas. Et quocumque constiti loco, ibi cogitationes meas tracto et aliquid in animo salutare converso*. Queste espressioni ci richiamano a Plutarco, an seni gerenda res publica 26 (796 D): (Socrate) πρῶτος ἀποδείξας τὸν βίον ἅπαντι χρόνῳ καὶ μέρει καὶ πάθει καὶ πραγμάσιν ἀπλῶς ἅπασι φιλοσοφίαν δεχόμενον. — Paragoni presi dalla vita degli animali sono frequentissimi nella predica filosofica; ma singolare è la somiglianza fra Seneca, epist. 68, 4: *animalia quaedam vestigia sua circa ipsum cubile confundit* e Plutarco, de sollertia animalium 16 (971 D): οἱ δὲ δασύποδες πρὸς εὐνήν ἐπανιόντες ἄλλον ἀλλαχῆ κομίζουσιν τῶν λαγιδέων γαί πλεθροῦ διάστημα πολλάκις ἀλλήλων ἀπέχοντας, ὅπως ἂν ἄνθρωπος ἢ κύνων ἐπιτή, μὴ πάντες ἅμα συγκινδυνεύουσιν· αὐτοὶ δὲ πολλαχόθι ταῖς μεταδραμαῖς ἴχνη θέντες, τὸ δ' ἔσχατον ἄλλα μέγα καὶ μακρὰν τῶν ἴχθῶν ἀποσπᾶσαντες, οὕτω καθεύδουσιν; così per gli ippopotami, Ammiano Marcellino 22,15,22: *cumque iam coeperit redire distenta, aversis vestigiis distinguit tramites multos, ne unius plani itineris lineas insidiatores secuti, repertum sine difficultate confodiant*. — Espressioni come quelle usate da Seneca, epist. 73, 12: *ita dico, Lucili, et te in caelum compendiario voco*; 62, 3: *brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est* (descrivendo un atteggiamento del cinico Demetrio); 109, 5: *breviores vias rerum aliqui cogitare posset*; 118, 1: *ad maximas te divitias compendiaria ducam*, sono sì di origine socratica (cf. Senofonte, Mem. 2, 6, 39: συντομωτάτη τε καὶ ἀσφαλεστάτη καὶ καλλίστη ὁδός; Cicerone, de off. 2, 43: *Socrates hanc viam ad gloriam proximam et quasi compendiariam dicebat esse*), ma il concetto che vi si esprime deve essere stato caro soprattutto ai Cinici, come risulta da Plutarco, amatorius 16, 16 (759 D): οἱ κυνικοὶ λέγουσι σύντονον ὁδοῦ καὶ σύντομον εὐρημέναι πορείαν ἐπ'

ἀρετήν. La cosa è interessante, perchè confermerebbe l'influsso esercitato da Demetrio cinico negli ultimi anni della vita di Seneca. A questo proposito, vale anche l'osservazione a riguardo di una certa durezza di linguaggio, presente più nelle *Epistole* che nelle altre opere. Consideriamo infatti l'epist. 95, 25: *quam foedi itaque pestilentesque ructus sunt, quantum fastidium sui exhalantibus crapulam veterem* e confrontiamolo con lo ps. Plutarco, de liberis educandis 18 (13 F): χθιθῆς μέθης ἀποπνέων.. Che si tratti di una comune derivazione nei due autori dal linguaggio duro del Cinismo, può essere provato anche dal fatto che lo pseudo Plutarco nell'opera citata, cap. 7 (5 C), dà questo giudizio di Diogene: καὶ τό γε παράγγελμα τοῦ Διογένους ἔμαθον ἄν, ὅς φορτικῶς μὲν τοῖς ῥήμασιν, ἀληθῶς δὲ τοῖς πράγμασι παραινεῖ (e per le testimonianze sul tema cinico, che considera l'inutilità dei cibi raffinati, poichè questi si riducono a sterco e a polvere, rimando al mio Agazia Scolastico Epigrammi, Milano 1967, pg. 89 e seg.). Così l'aggettivo usato per Demetrio, epist. 62, 3: *Demetrium ... mecum circumfero et relictis conchyliatis cum illo seminudo loquor* è spiegato come derivato da un aneddoto di Diogene in de ben. 5, 4, 3: *Diogenes ... per medias Macedonum gazas nudus incessit*. — Nell'epist. 86 Seneca descrive la vecchia villa di Scipione, rozza e semplice, rispetto agli eleganti edifici appartenenti ai ricchi del proprio tempo, che soprattutto nei bagni ostentano ricchezza e raffinatezza smodate. Ma anche questi tratti di vita vissuta, questi aneddoti personali sono spesso da intendersi come rivestimenti realistici di un tema filosofico e declamatorio che si suole proporre. L'episodio della visita ad un vecchio rudere appartenente a grandi personaggi del passato, è dato anche da Plutarco, Cato. Magg. 2: ἦν δὲ πλησίον αὐτοῦ τῶν ἀγρῶν ἡ γενομένη Μανίου Κουρίου τοῦ τρις θριαμβεύσαντος ἑπαυλις. Ἐπὶ ταύτην συνεχῶς βαδίζων καὶ θεώμενος τοῦ τε χωρίου τὴν μικρότητα καὶ τῆς οἰκῆσεως τὸ λιτόν, ἔννοιαν ἐλάμβανε τοῦ ἀνδρός, ὅτι Ῥωμαίων μέγιστος γενόμενος καὶ τὰ μαχμώτατα τῶν ἔθνῶν ὑπαγαγόμενος καὶ Πύρρον ἐξελάσας Ἰταλίας τοῦτο τὸ χωρίδιον αὐτὸς ἔσκαπτε καὶ ταύτην τὴν ἑπαυλιν ᾤκει μετὰ τρεῖς θριάμβους. — L'epistola 90 è in polemica con Posidonio: Seneca non ammette che la filosofia abbia fatto progredire l'uomo inventando arti e tecniche, che hanno pur reso meno ferina la vita umana. L'antitesi che egli istituisce fra una favoleggiata, primitiva libertà e la servitù del presente, si conclude al pgf. 10: *culmus liberos texit, sub marmore atque auro servitus habitat*. Il termine *servitus* può intendersi anche come «servitù comportata dall'avere molti servi», ed in tal caso è da confrontarsi con Plu-

tarco, de vitando aere alieno 8 (831 B): σὺ γενοῦ ἄδουλος, ἵνα μὴ δοῦλος ᾖς. — Illustrano il tema retorico delle imprese di Alessandro Magno, che giunge oltre l'Oceano, oltre il sole seguendo le orme delle avventure di Libero e di Eicole (de ben. 1, 13, 2: *Herculis Liberique vestigia sequens*; epist. 94, 63: *it tamen ultra oceanum solemque, indignatur ab Herculis Liberique vestigiis victoriam flectere*), Seneca ret., suas., 1, 1: *satis sit hactenus Alexandro vicisse, qua mundo lucere <Soli>* (Gertz) *satis est. Intra has terras caelum Herculis meruit ... ultra Liberi patris trophaea constitimus*; Curzio Rufo 9, 4, 26: *pervenimus ad solis ortum et Oceanum ...* (29): *ne infregeritis in manibus meis palmam, qua Herculem Libenumque patrem, si invidia afuerit, aequabo*; ed infine Plutarco, de fort. Romanorum 13 (326 B): ὥσπερ ἄστρου φερομένου καὶ διὰ ττοντος ἐπὶ δυσμὰς ἐξ ἀνατολῶν ... ὑπερβαλέσθαι τὰ Διονύσου καὶ Ἑρακλέους πέρατα τῆς στρατηλασίας; de Alexandri Magni fortuna an virtute 1, 10 (332 B): Ἑρακλέα μιμοῦμαι ... τὰ Διονύσου ἔχνη μετιῶν. — È il desiderio di ostentazione che spinge al lusso, ed ai vizi da questo comportati: epist. 94, 69: *magna pars sanitatis est hortatores insaniae reliquisse et ex isto coitu invicem noxio procul abisse. Hoc ut esse verum scias, aspice, quanto aliter unusquisque populo vivat, aliter sibi. Non est per se magistra innocentiae solitudo* (questo è tema cinico: cf. Dione Crisostomo, or. 20, 17) *nec frugalitatem docent rura, sed ubi testis ac spectator abscessit vitia subsidunt, quorum monstrari et conspici fructus est*. Il pensiero ricorre in Plutarco, de cupiditate divitiarum 10 (527 F): τοιαύτην ὁ πλοῦτος εὐδαιμονίαν ἔχει θεατῶν δεομένην καὶ μαρτύρων ... τὸ μὴδὲν ἔστιν; quaestiones conviviales 5, 5, 2 (679 B): ἄπλουτον γὰρ διοῦνται τὸν πλοῦτον καὶ τυφλὸν ἀληθῶς καὶ ἀδιέξοδον, ἂν μὴ μάρτυρας ἔχη, καθάπερ τραγωδία θεατάς. — Epist. 94, 70: *sub alicuius arboris rusticae umbra*. Come le descrizioni «bucoliche» riguardanti le fresche acque dei ruscelli, l'ombra riposante dei grandi alberi derivino nella letteratura classica da Platone (Fedro 230 D), è noto, ed anche il passo di Seneca è in questa tradizione; meno noto è che questa derivazione platonica, giustamente postulata, è già dichiarata da Plutarco, Amatorius 1 (749 A): ἄφελε τοῦ λόγου τὸ νῦν ἔχον ἐπιποιῶν τε λειμῶνας καὶ σκιάς καὶ ἅμα κιττοῦ τε καὶ σμιλάκων διαδρομὰς καὶ ὅσ' ἄλλα τοιούτων τόπων ἐπιλαβόμενοι γλίσχονται τὸν Πλάτωνος Ἰλισσὸν καὶ τὸν ἄγρον ἐκεῖνον καὶ τὴν ἡμέρα προσάντη πεφυκυῖαν προθυμότερον ἢ κάλλιον ἐπιγράφεσθαι. — È la «civiltà» che ha rovinato l'uomo; anche le malattie sono aumentate, per numero e per virulenza, dato che la mensa si è fatta troppo raffinata; cosicchè anche i problemi posti alla medicina sono diventati più complessi. Epist. 95, 15: *medicina*

quondam paucarum fuit scientia herbarum ... deinde in hanc pervenit tam multiplicem varietatem. Nec est mirum tunc illam minus negotii habuisse firmis adhuc solidisque corporibus et facili cibo nec per artem voluptatemque corrupto, qui postquam coepit non ad tollendam, sed ad irritandam famem quaeri et inventae sunt mille conditurae, quibus aviditas excitaretur, quae desiderantibus alimenta erant, onera sunt plenis. (18) Immunes erant ab istis malis, qui nondum se deliciis solverant, qui sibi imperabant, sibi ministrabant. È un giudizio che anche Plutarco fa suo: quaest. conv. 8, 9, 3, 24 (733 A): (considerando le malattie che ci sono ora) περί τὰ σιτία καὶ τὰ ὄψα καὶ τὰς ἄλλας διαίτας τοῦ σώματος ἐξαλλαγῆν, ὅση γέγονεν, οὐ παραλείπτειν; 8, 9, 3, 28 (734 A): οὐδὲ γὰρ ὕδωρ οἱ παλαιοί, πρὶν ἐντραγεῖν, ἔπινον· οἱ δὲ νῦν ἄσιτοι προμεθυσοθέντες (Seneca, epist. 122, 6: *post prandium aut cenam bibere vulgare est. Hoc patres familiae rustici faciunt et verae voluptatis ignari: merum illud delectat, quod non innatat cibo, quod libere penetrat ad nervos. Illa ebrietas iuvat, quae in vacuum venit*) ἄπτονται τῆς τροφῆς διαβρόχω τῷ σώματι καὶ ζέοντι, λεπτὰ καὶ τομὰ καὶ ὀξεῖα προσφέροντες, ὑπέκκαυμα τῆς ὀρέξεως, εἴτα οὕτως ἐμφορούμενοι τῶν ἄλλων. — *Philosophus* è chi declama nelle sale di recitazione *locos philosophumenes*; molti si recano alle sue conferenze per ricavarne solo acute e brillanti espressioni, da ripetere, in forme di epigramma, davanti ad un pubblico che vuole essere stupefatto. La polemica contro questi atteggiamenti della cultura del tempo è espressa da Tacito (*Dialogus*), da Petronio e da Seneca il vecchio. Ma è interessante ritrovarla simile, per quanto riguarda la mancanza di utilità « filosofica » di questa oratoria, in Seneca e Plutarco. Epist. 108, 6: *quidam veniunt ut audiant, non ut discant, sicut in theatrum voluptatis causa ad delectandas aures oratione vel voce vel fabulis ducimur. Magnam hanc auditorum partem videbis, cui philosophi schola deversorium otii sit. Non id agunt, ut aliqua illo vitia deponant, ut aliquam legem vitae accipiant, qua mores suos exigant, sed ut oblectamento aurium perfruantur. Aliqui tamen et cum pugillaribus veniunt, non ut aures excipiant, sed ut verba, quae tam sine profectu aliquo dicant quam sine suo audiunt*; de profectu in virtute 8 (80 B): τοὺς δὲ μανθάνοντας ἔτι καὶ πραγματευομένους καὶ σκοποῦντας, ὁ λαβόντες ἐκ φιλοσοφίας, εὐθύς εἰς ἀγοράν, ἢ νέων διατριβήν, ἢ βασιλικὸν συμπόσιον ἐκκυκλήσουσιν, οὐ μᾶλλον ὀίεσθαι χρῆ φιλοσοφεῖν, ἢ τοὺς τὰ φάρμακα καὶ τὰ μίγματα πωλοῦντας ἰατρεύειν. — La stessa polemica contro questo tipo di retorica, dal punto di vista del filosofo, è presente in Musonio (1p. Aul. Gell. 5, 1) ed in Epitteto 3, 23, 19. — Anche un'espressione come quella usata in N.Q. 1, praef. 6: *non video quare sibi placeat*

qui robustior est in valetudinario, multum interest inter vires et bonam valetudinem è chiarita come tema comune da Plutarco, de educatione puerorum 9 (7 B): καθάπερ δὲ τὸ σῶμα οὐ μόνον ὑγιεινόν, ἀλλὰ καὶ εὐεκτικόν εἶναι χρή· καὶ τὸν λόγον ὡσαύτως οὐκ ἄνοσον μόνον, ἀλλὰ καὶ εὐρωστον εἶναι δεῖ. — Così, subito dopo, N. Q. 1, praef. 10, il paragone fra gli uomini che si affannano per cose di piccolo momento e le formiche (*si quis formicis dat intellectum hominis nonne et illae unam aream in multas provincias dividunt*) risulta essere tradizionale, dal confronto istituibile con Plutarco, de exilio 6 (601 C): τί οὖν τῆς οἰκουμένης μέρος ἢ τῆς γῆς ἀπάσης ἕτερον ἑτέρου μακρὰν ἔστιν, ἣν ἀποδεικνύουσιν οἱ μαθηματικοὶ σημείου λόγον ἔχουσαν ἀδιαστάτου πρὸς τὸν οὐρανόν; ἀλλ' ἡμεῖς, ὥσπερ μύρμεκες ἢ μέλιτται, μυρμηκίᾳς μιᾶς ἢ κυψέλης ἐκπεσόντες ἀδημονοῦμεν καὶ ξενοπαθοῦμεν. — Comuni forme di passaggio insegnate dalla retorica incontriamo in Seneca, epist. 50, 2: *incredibilem rem tibi narro, sed veram*; N. Q. 4 a, praef. 4: *incredibile est quod dicturus sum, sed tamen verum* ed in Plutarco, de Alexandri Magni fortuna an virtute 2, 11 (342 A): ἀτοπὸν τι δόξω λέγειν, ἐρῶ δ' ἀληθές. — In N. Q. 4 a, praef. 6, Seneca attribuisce a Crispo Passieno questo paragone fra l'adulatore e l'amante: *adulatori nos non claudere ostium sed operire, et quidem sic quemadmodum opponi amicae solet: quae si impulit grata est, gratior si effregit*; il paragone ritorna in epist. 22, 10: *sic de ambitione quomodo de amica queruntur; id est si verum adfectum eorum inspicias, non oderunt sed litigant*. Confrontiamo a questo proposito Plutarco, de virtute morali 9 (449 C): οἱ φαῦλοι ... τὴν δὲ ἐταίραν καὶ τὸν κόλακα κρίναντες, εὐθύς καὶ φιλοῦσι. — Un certo gusto per la descrizione di carnefici e di torture deriva a Seneca da quel tipo di oratoria, di cui Seneca il vecchio ci da esempi copiosi; ma singolare è la somiglianza fra N. Q. 4 a, praef. 17 (dove non si tratta di descrizione reale, ma di un'immagine che concretizza un concetto): *videbam apud Gaium tormenta, videbam ignes* e Plutarco, an vitiositas ad infelicitatem sufficiat 2 (498 C): οἱ γε τύραννοι σπουδάζοντες οὐς ἂν κολάζουσιν ἀθλίους ποιεῖν, δημίους τρέφουσι καὶ βασιανιστὰς ἢ καυτήρια καὶ σφῆνας ἐπιμηχανῶνται. — Proprio dello Stoicismo è la presa in considerazione dei valori etimologici negli appellativi rivolti alla divinità. Simili sono le espressioni in Seneca, da ben. 4, 7, 1: *et Iovem illum Optimum ac Maximum rite dices et Tonantem et Statorem* ed in Plutarco, de communibus notitiis 33 (1076 C): εἰ γοῦν, ὃ μὴδὲ θέμις ἔστιν εἰπεῖν, ἐθελήσειε μὴ Σωτήρ, μὴδὲ Μειλίχιος εἶναι, μὴδ' Ἀλεξίκακος, ἀλλὰ ἰάναντία τῶν καλῶν τούτων προσηγοριῶν. — Nota è l'impor-

regenda sit respublica 26 (796 F): τὸν δὲ κοινωνικὸν καὶ φιλόφθρον καὶ φιλόπολιν καὶ κηδεμονικὸν καὶ πολιτικὸν ἀληθῶς καὶ μὴδέποτε τὴν χλαμύδα περίθηται, πολιτευόμενον αἰεὶ τῷ παρορμαῖν τοὺς δυναμένους ὑφηρεῖσθαι τοῖς δεομένοις συμπαρεῖναι τοῖς βουλευομένοις, διατρέπειν τοὺς κακοπραγμονοῦντας, ἐπιρρωνύναι τοὺς εὐγνώμονας, φανερόν εἶναι μὴ παρέργως προσέχοντα τοῖς κοινοῖς ... 27 (797 A): οὐδὲ γὰρ Ἀθηναίων Ἀριστείδης, οὐδὲ Ῥωμαίων Κάτων ἤρξε πολλάκις, ἀλλὰ πάντα τὸν αὐτῶν βίον ἐνεργὸν αἰεὶ ταῖς πατρίσιν παρέσχον. Seneca ha dunque tenuto presente un patrimonio di precetti che riguardavano i vari modi di servire lo stato e li ha poi volti a comprovare l'utilità, anche sociale, di una vita appartata, ma fiorente di interessi filosofici e didascalici. — Un concetto stoico esprime Seneca, in dial. 9, 7, 5: *utraque turba opus erat ut Cato posset intellegi: habere debuit et bonos quibus se adprobaret et malos in quibus vim suam experiretur*, e precisamente di Crisippo, contro cui si mette in polemica Plutarco, de communibus notitiis 13 (1065 C): ἀρετὴ δ' ἄνευ κακίας οὐκ ἔχει γένεσιν ... ἀναγκαῖόν ἐστιν ἐπιτηδειότης ἑτέρα τῇ Μελίτου μοχθηρίᾳ πρὸς τὴν Σωκράτους δικαιοσύνην. — Concetti simili ritroviamo ancora in Seneca, dial. 9, 10, 4: *adsuescendum est itaque conditioni suae et quam minimum de illa querendum et quicquid habet circa se commodi adprehendendum: nihil tam acerbum est in quo non aequus animus solacium inveniat* ed in Plutarco, de tranquillitate animi 5 (467 C): οἱ δὲ φρόνιμοι, καθάπερ ταῖς μελίτταις μέλι φέρει τὸ δρυμύτατον καὶ ξηρότατον ὁ θύμος, οὕτω ἀπὸ τῶν δυσχερεστάτων πολλάκις πραγμάτων οἰκτιρόν τι καὶ χρήσιμον αὐτοῖς λαμβάνουσι. — Comune ad entrambi gli autori è anche il pensiero che non è facile allontanarsi dal potere: Seneca, dial. 9, 10, 6: *multi quidem sunt quibus necessario haerendum est in fastigio suo, ex quo non possunt nisi cadendo descendere*; Plutarco, praecepta gerendae rei publicae 2 (798 D): πολλοὶ δὲ ἀπὸ τύχης ἀψάμενοι τῶν κοινῶν καὶ ἀναπλησθέντες, οὐκέτι ῥαδίως ἀπελθεῖν δύνανται. — Deve rifarsi ad un'espressione tradizionale, che caratterizzava la burbanza di certi filosofi, Seneca quando dice, dial. 10, 10, 1: *cathedrariis philosophis*, se la ritroviamo in Plutarco, an seni gerenda respublica 16 (796 D): Σωκράτης γοῦν οὔτε βάρβαρα θεῖς, οὔτ' εἰς θρόνον καθίσας. — Motivo comune di predica è il rimprovero rivolto a chi troppo si cura dei propri capelli e perde il tempo dal parrucchiere. Seneca, che questo tema tratta anche in dial. 4, 35, 1; epist. 85, 15; 124, 22, dice in dial. 10, 12, 3: *apud tonsorem multae horae transmittuntur, dum decerpitur si quid proxima nocte subcrevit, dum de singulis capillis in consilium itur*; così Plutarco, de audiendo 8 (42 A): οὐ γὰρ ἐκ κουρείου μὲν ἀναστάντα δεῖ τῷ κατόπτρῳ παρασ-

τῆναι καὶ τῆς κεφαλῆς ἄψασθαι τὴν περικοπὴν τῶν τριχῶν ἐπισκοποῦντα καὶ τῆς κουρᾶς τὴν διαφορὰν. È una polemica che risaliva a Diogene, secondo Basilio, ai giovani 9, 15: κουρᾶς... ἔξω τῶν ἀναγκαίων περιεργά — ζεσθαι, ἣ δυστυχοῦντων ἔστι, κατὰ τὸν Διογένους λόγον, ἣ ἀδινούντων. — Nell'affresco di vita romana che Seneca traccia nel *de brevitae vitae*, tratta anche di coloro che (dial. 10, 12, 6): *quos quando lavari debeant quando natate quando cenare alius admonet*. Allo stesso modo si esprime Plutarco, *praecepta gerendae reipublicae* 19 (815 A): οἱ χωρὶς ἰατροῦ. μήτε δειπνεῖν μήτε λούεσθαι συνεθισθέντες.

Concludiamo questa nota con l'esame di alcuni passi senecani che hanno il loro modello in Platone.

Compito del magistrato è secondo Seneca, dial. 3, 6, 3: *cupiditatem honesti et aequi conciliet animis faciatque vitiorum odium*: così Platone, legg. 862 D: ποιήσει τις μισῆσαι μὲν τὴν ἀδικίαν, στέρεξαι δὲ ἢ μὴ μισεῖν τὴν τοῦ δικαίου φύσιν, αὐτὸ ἔστιν τοῦτο ἔργον τῶν καλλίστων νόμων. — Ugualmente platonico è il concetto subito dopo espresso, riguardo al significato della pena: dial. 3, 6, 4: *ut documentum omnium sint et quia vivi noluerunt prodesse morte certe eorum respublica utatur*; Platone, legg. 862 E: τοὺς ἄλλους ἂν διπλῆ ὠφελοῖεν ἀπαλλαττόμενοι τοῦ βίου, παράδειγμα μὲν τοῦ μὴ ἀδικεῖν τοῖς ἄλλοις γενόμενοι, ποιούντες δὲ ἀνδρῶν κακῶν ἔρημον τὴν πόλιν. — L'abbandono delle cure comportate dalla vita attiva, per rifugiarsi nello studio e nell'introspezione, rientra soprattutto nell'ambito dell'insegnamento epicureo. A questo proposito, ricorrente è in Seneca l'affermazione che se ci si ritira in se stessi, è possibile raggiungere il dialogo con i grandi ingegni del passato; disprezzando così il presente e rifugiandosi nel colloquio con i filosofi antichi, è indubbio che l'animo ne risulti grandemente avvantaggiato. Seneca chiarisce questo concetto con l'esemplificazione: dial. 10, 14, 1: *qui sapientiae vacant ... omne aevum suo adiciunt. Quidquid annorum ante illos actum est, illis acquisitum est. Nisi ingrattissimi sumus, illi clarissimi sacrarum opinionum conditores nobis nati sunt, nobis vitam praeparaverunt. Ad res pulcherrimas ex tenebris ad lucem erutas alieno labore deducimur: nullum nobis saeculum interdictum est, omnia admittimur et, si magnitudine animi egredi humanae imbecillitatis angustias libet, multum, per quod spatium, temporis est. Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere*; epist. 62, 2: *cum me amicis dedi, non tamen mihi abduco nec cum illis moror, quibus me tempus aliquod congregavit aut causa ex officio nata*

civi, sed cum optimo quoque sum: ad illos in quocumque saeculo fuerunt, animum meum mitto; epist. 104, 21: ad meliores transi: cum Catonibus vive, cum Laelio, cum Tuberone. Quod si convivere etiam Graecis iuvat, cum Socrate, cum Zeonone versare: alter te docebit mori, si necesse erit, alter, antequam necesse erit. Vive cum Chrysisippo, cum Posidonio. È soprattutto l'esemplificazione - di cui non conosco altri esempi per quanto riguarda questo tipo di parentesi filosofica - che avvicina i passi senecani alla parte conclusiva dell'Apologia di Platone (41 A): εἰ γὰρ τις ἀφικόμενος εἰς Ἄιδου, ἀπαλλαγείς τουτωνῶν τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι, εὐρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν, Μίνως τε καὶ Ῥαδάμανθους καὶ Αἰακὸς καὶ Τριπτόλεμος καὶ ἄλλοι ὅσοι τῶν ἡμιθέων δίκαιαι ἐγένοντο ἐν τῷ ἑαυτῶν βίῳ ἄρα φαύλη ἂν εἴη ἡ ἀποδημία; ἢ αὖ Ὀρφεὶ συγγενέσθαι καὶ Μουσαίῳ καὶ Ἡσιόδῳ καὶ Ὀμήρῳ ἐπὶ πόσῳ ἂν τις δέξαιτ' ἂν ὑμῶν; ἐγὼ μὲν γὰρ πολλάκις ἐθέλω τεθνάναι εἰ ταῦτ' ἔστιν ἀληθῆ. Ἐπεὶ ἔμοιγε καὶ αὐτῷ θαυμαστῆ ἂν εἴη ἡ διατριβὴ αὐτόθι, ὅποτε ἐντύχοιμι Παλαμήδει καὶ Αἴαντι τῷ Τελαμῶνος καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν παλαιῶν διὰ κρίσιν ἄδικον τέθνηκεν.

Abbiamo dunque testimoniato certe derivazioni del nostro moralista, che, uomo letteratissimo, ha abbellito e dato la punta al suo stile con imprestiti anche poetici. Le sue letture più qualificanti comprendono gli storici, in specie Sallustio e Livio, e poi Cicerone: questi fornisce a Seneca non solo alcune *agudezas*, ma anche una base culturale e stilistica, da Seneca pur dissimula ed oltre la quale egli tenterà programmaticamente di progredire. Lucrezio, Orazio ed Ovidio sono i poeti che più ha presenti; ma anche Lucrezio lo ha interessato più per i suoi efficaci aspetti descrittivi e stilistici — in specie la tonalità didascalica, e quindi oracolare — mentre la più impegnativa problematica della fisica epicurea è estranea ai suoi interessi e travalica anche i limiti della sua comprensione filosofica. Per quanto riguarda la ricerca sui motivi comuni a Seneca e a tradizione greca, i punti di contatto riscontrati — che non aspirano affatto a completezza — comprendono tutta una massa di esempi, di paragoni, di giudizi, di atteggiamenti filosofico-culturali, desunti evidentemente dalla filosofia ellenistica, che colle sue implicanze predicatorie e divulgative rappresenta la cultura comune di quel mondo; addirittura fino ai Padri della Chiesa, che per le necessità della loro predicazione, hanno ripreso il sermone di tipo diatribico: palmari risposdenze fra Seneca, Giovanni Crisostomo, Gregozio Nazianziano ho riscontrato infatti nel mio commento al *de providentia* (o.c.). Interessanti sono soprattutto le somiglianze fra Se-

neca e Plutarco, dovute a comunanza di letture, vastissime e dirette in Plutarco, in Seneca invece più limitate e fatte spesso su gnomologi¹, che raccoglievano e catalogavano pensieri di uno o di più filosofi: queste somiglianze riguardano in parte esempi presi dalla vita ed elevati a valori parenetici — e che quindi risalgono ad un comune atteggiamento filosofico e più genericamente culturale² — in parte invece le comuni teorie filosofiche che vi sono esposte ci fanno presupporre una precisa fonte greca, che fu comune ai due autori. Chè non si pone neppure il problema di una conoscenza e studio dell'opera di Seneca da parte di Plutarco: la consuetudine diuturna con questi due autori, non ha potuto che farmi concordare con il giudizio espresso al riguardo dallo Ziegler (P.W., Plutarco, trad. ital. pg. 347).

Ricercando dunque e catalogando tutto questo materiale, comune a tradizione greca e latina — molto è stato fatto, ma molto resta da fare: il filologo classico che rilegga con questo scopo i Padri della Chiesa può ancora trovare interessanti sorprese — con più precisa definizione si scorgono i limiti, ancora incerti e non chiari, dell'originalità di Seneca, non come scrittore, ma come creatore di immagini, come portatore di pensieri.

Per comodità del lettore riporto l'elenco dei passi presi in esame.

1. Cf. epist. 33, 7: *certi profectus viro captare flosculos turpe est et fulcire se notissimis ac paucissimis vocibus et memoria stare: sibi iam innitatur. Dicat ista, non teneat. Turpe est enim seni aut prospicienti senectutem ex commentario sapere. « Hoc Zenon dixit »: tu quid? « Hoc Cleanthes »: tu quid? quousque sub alio moveris? impera et dic, quod memoriae tradatur.*

2. Cf. Plutarco, quomodo adulescens audire poetas debeat 4 (20 B): οἱ γούν φιλόσοφοι παραδείγμασι χρώνται, νουθετοῦντες καὶ παιδεύοντες ἐξ ὑποκειμένων.

*Elenco dei passi di Seneca**dai dialoghi*

1, 2, 7 p. 315	4, 31, 4 p. 325	9, 10, 6 p. 322; 336
2, 2, 1 » 325	4, 32, 1 » 316	9, 11, 1 » 325
2, 2, 2 » 322	4, 32, 2 » 326	9, 11, 5 » 325
2, 5, 4 » 321	4, 35, 1 » 336	9, 17, 3 » 328
2, 18, 1 » 321	4, 36, 6 » 322	9, 17, 4 » 318
3, 1, 4 » 316	5, 8, 1 » 328	9, 17, 5 » 322
3, 2, 2 » 316	5, 22, 1 » 322	9, 17, 6 » 318
3, 4, 6 » 334	6, 6, 2 » 321	10, 2, 1 » 318
3, 5, 2 » 323	6, 11, 4 » 317	10, 2, 3 » 322
3, 6, 2 » 323	6, 14, 3 » 317	10, 2, 4 » 317
3, 6, 3 » 323; 337	7, 1, 5 » 324	10, 9, 2 » 316
3, 6, 4 » 337	7, 2, 3 » 324	10, 9, 4 » 317; 318
3, 7, 1 » 334	7, 7, 7 » 327	10, 10, 1 » 336
3, 8, 2 » 334	7, 8, 1 » 327	10, 10, 5 » 319
3, 13, 1 » 316	7, 15, 6 » 321	10, 11, 1 » 317
3, 14, 2 » 325	7, 19, 3 » 335	10, 12, 2 » 319
3, 15, 2 » 321	7, 25, 4 » 316	10, 12, 3 » 321; 336
3, 16, 1 » 324	8, 2, 2 » 335	10, 12, 6 » 337
3, 16, 5 » 324	9, 2, 1 » 322	10, 13, 2 » 323
3, 17, 1 » 321	9, 3 » 335	10, 13, 7 » 317
3, 19, 2 » 334	9, 3, 3 » 323	10, 14, 1 » 337
3, 19, 4 » 324	9, 5, 2 » 326	10, 14, 4 » 323
3, 20, 1 » 334	9, 7, 5 » 336	10, 18, 2 » 318
3, 20, 4 » 324	9, 7, 4 » 328	12, 6, 7 » 317
4, 9, 2 » 322	9, 9, 5 » 321	12, 8, 6 » 317
4, 14, 2 » 335	9, 10, 3 » 318	12, 10, 9 » 325
4, 21, 4 » 327	9, 10, 4 » 336	12, 16, 3 » 322

dalle naturales quaestiones

1, praef. 6 p. 322; 332
1, praef. 8 » 321; 326
1 praef. 10 » 333
1, praef. 13 » 317
1, 14, 2 » 318
4a, praef. 4 » 333

dal de beneficiis

1, 13, 2 p. 331
2, 13, 1 » 322
2, 17, 3 » 328
2, 29, 5 » 318
4, 6, 1 » 319
4, 6, 3 » 326

dalle naturales quaestiones

4a, praef. 5 p.	325
4a, praef. 6 »	333
4a, praef. 17 »	333
4b, 13, 5 »	317
4b, 13, 11 »	322

dal de beneficiis

4, 6, 6 p.	319
4, 7, 1 »	333
4, 8, 2 »	318
5, 4, 3 »	330

dalle epistole

7, 2 p.	328	77, 17 p.	321	95, 15 p.	318
14, 9 »	328	78, 25 »	317	95, 26 »	317
14, 15 »	325	81, 7 »	316	95, 15-18 »	318; 331
22, 10 »	333	82, 7 »	317	95, 25 »	330
50, 2 »	333	85, 15 »	336	99, 5 »	319
55, 1 »	322	86, 1 »	330	104, 21 »	338
56, 15 »	324	90, 10 »	330	108, 4 »	317
59, 10 »	328	91, 17 »	326	108, 6 »	332
59, 12 »	316	94, 53 »	324	109, 5 »	329
61, 4 »	318	94, 58 »	319	110, 14 »	324
62, 1 »	329	94, 59 »	323	114, 18 »	321
62, 2 »	337	94, 61 »	318	115, 9 »	322
62, 3 »	329; 330	94, 63 »	331	116, 3 »	334
64, 6 »	315	94, 64 »	317	117, 6 »	324
67, 1 »	317	94, 67 »	318	118, 1 »	329
68, 4 »	323; 328	94, 69 »	331	122, 6 »	332
73, 12 »	329	94, 70 »	331	124, 22 »	336

dalle tragedie

H.F. 241	p.	322
H.F. 982	»	317
H.F. 1089	»	322
Oed. 590, 645	»	317

Elenco degli autori citati

- Ammiano Marcellino 15, 1, 4
 p. 326 (nota 1); 22, 15, 22 p. 329
 Achille Tazio, in Ar. p. 157 C
 p. 319
 Aristotele, Met. 11, p. 362b, 25
 p. 319
 Basilio, ai giovani 9, 15 p. 337
 Cicerone, de nat. deor. 1, 24
 p. 320
 — de nat. deor. 2, 151 p. 319
 — Tusculane 1, 35-36 p. 324
 — Tuscolane 1, 40 p. 326
 — Tusculane 1, 68 p. 320
 — Tusculane 5, 91 p. 324
 — de officiis 1, 22 p. 323
 — de officiis 1, 81 p. 325
 — de officiis 1, 83 p. 323
 — de officiis 1, 89 p. 324
 — de officiis 1, 102 p. 323
 — de officiis 2, 43 p. 329
 — de finibus 5, 49 p. 324
 — Somnium 16 p. 326
 — par. Stoic. 5, 41 p. 324
 — orator 224 p. 324
 — pro Murena 35 p. 323
 — Piso 96 p. 324
 — Verrin. 2, 1, 9 p. 323
 — ad Atticum 6, 1, 2 p. 324
 Curzio Rufo 9, 4, 26-29 p. 331
 Demonatte p. 323
 Demostene or. 9, 68 p. 325
 — or. 18, 46 p. 325
 — or. 18, 194 p. 325
 Diogene Laerzio 2, 25 p. 324
 Dione Crisostomo or. 20, 17
 p. 331
 Eliano V.H. 2, 21 p. 326
 — V.H. 3, 28 p. 327
 Epicuro S.V. 11 p. 318
 Epitteto 1, 1, 19 p. 325
 — 1, 1, 22 p. 325
 — 1, 10, 1 p. 325
 — 1, 26, 6 p. 325
 — 1, 26, 11 p. 326
 — 3, 23, 19 p. 332
 — man. 33, 7 p. 326
 Eratostene, Hermes fg. 19 (ed.
 Hiller) p. 320
 Euripide fg. 979, 3 p. 334
 Grazio p. 334
 Livio Andronico, scen. 33 p. 318
 Tito Livio 5, 15, 10 p. 317
 — 9, 19, 6 p. 321
 — 23, 27, 5 p. 321
 — 26, 21, 7 p. 321
 — 27, 20, 4 p. 321
 — 30, 30, 23 p. 321
 — 31, 12, 8 p. 321
 — 31, 24, 7 p. 321
 Lucano 1, 223, 135 p. 317
 Luciano, Cynicus 7 p. 326
 Lucrezio 1, 269 p. 318
 — 2, 207, 1154 p. 318
 — 2, 1165 p. 317
 — 3, 434 p. 318
 — 3, 933 p. 318
 — 3, 936 p. 318
 — 3, 938 p. 318
 — 3, 959 p. 318
 — 3, 1029 p. 318
 — 3, 1046 p. 318
 — 3, 1063 p. 319
 — 5, 205 p. 320
 — 5, 672 p. 319

segue elenco degli autori citati

- 5, 944 p. 317
 — 5, 1124 p. 318
 — 5, 1129 p. 317
 — 5, 1241 p. 319
 — 5, 1401 p. 318
 — 6, 438 p. 318
 — 6, 808 p. 319
 Massimo Tirio, or. 1, 8 d; 31, 5d; 33,3c; p. 327
 Musonio, p. 55, 2 (ed. Hense) p. 326
 — p. 56, 4 p. 325
 — apud A. Gellium 5, 1 p. 332
 Omero, o, 19 p. 318
 — μ , 188 p. 324
 Orazio, sat. 1, 2, 108 p. 323
 — sat. 1, 4, 106 p. 322
 — sat. 1, 6, 122 p. 323
 — sat. 2, 2, 77 p. 323
 — sat. 2, 8, 38 p. 323
 — epist. 1, 2, 32 p. 328
 — epist. 1, 8, 16 p. 323
 — epist. 1, 12, 14 p. 328
 Ovidio, ex Ponto 1, 4, 13 p. 322
 — ex Ponto 2, 5, 58 p. 316
 — amores 3, 8, 37 p. 319
 — A.A. 1, 737; 2, 132; 2, 351; 3, 82 3, 231; 3, 273 p. 322
 — A.A. 3, 504 p. 316
 — Fasti 2, 775 p. 322
 — Metam. 5, 315 p. 322
 Petronio, c. 2 p. 317
 Platone, Fedro 230 D p. 331
 — Fedro 250 D p. 315
 — Apol. 41 A p. 338
 — Leggi 862 D-E p. 337
 Plauto, Bacch. 711; Pseud. 584; Poen. 919 p. 334
 Plutarco, de lib. educ. 7 (5 C) p. 330
 — de lib. educ. 9 (7 B) p. 333
 — de lib. educ. 18 (13 F) p. 330
 — de ratione aud. 3 (38 E) p. 328
 — de ration aud. 8 (42 A) p. 336
 — de ration aud. 14 (45 E) p. 328
 — deratione aud. 18 (48 C) p. 319
 — de prof. virt. 8 (80 B) p. 332
 — coniug. praec. 22 (141 B) p. 328
 — fort. Roman. 13 (326 B) p. 331
 — Alex. fort. an. virt. 1, 10 (332 B) p. 331
 — Alex. fort. virt. 2, 11 (342 A) p. 333
 — de virt. mor. 9 (449 C) p. 333
 — de virt. mor. 12 (452 A) p. 334
 — de tranq. an. 5 (467 C) p. 336
 — vitios. ad tranq. suff. 2 (498 C) p. 333
 — degarrulitate 3 (501 B) p. 334
 — de garrulitate 14 (510 A) p. 328
 — de cupid. div. 1 (523 D) p. 335
 — de cupid. div. 10 (527 F) p. 331
 — de inv. et odio 3 (537 B) p. 334
 — de sera num. vind. 2 (549 A) p. 334

segue elenco degli autori citati

- de sera num. vind. 9 (554 A)
p. 335
- de sera num. vind. 20 (562 D) p. 328
- de exilio 4 (600 D) p. 319
- de exilio 6 (601 C) p. 333
- consol. ad uxor. 6 (610 A)
p. 334
- quaest. conv. 5, 5, 2 (679 B)
p. 331
- quaest. conv. 8, 7, 4 (728 C)
p. 318
- quaest. conv. 8, 9, 3, 24
(733 A) p. 332
- quaest. conv. 8, 9, 3, 28
(734 A) p. 332
- amatorius 1 (749 A) p. 331
- amatorius 16, 16 (759 D)
p. 329
- ad princ. inerud. 7 (782 F)
p. 319
- an seni ger. resp. 24 (795 D)
p. 335
- an seni ger. resp. 26 (796 D)
p. 329; 336; (796 F) p. 336
- an seni ger. resp. 27 (797 A)
p. 336
- praec. gerend. reipubl. 2
(798 D) p. 336
- praec. gerend. reipubl. 19
(815 A) p. 337
- de vitando aere alieno 8
8 (831 B) p. 331
- de facie in orbe lunae 25
(938 D) p. 320
- de sollert. anim. 16 (971 D)
p. 329
- de comm. notitiis 13 (1065
C) p. 336
- de comm. notitiis 33 (1076
C) p. 333
- de latenter vivendo 5 (1129
F) p. 318
- Cato Maior 2 p. 330
- Polibio 10, 32, 12 p. 325
- Posidonio fg. F 47, 117 p. 319
- Quintiliano, decl. min. 321 p. 316
- Sallustio, Cat. 15, 5; 52, 5;
Giug. 2, 3 p. 321
- Scaenicorum Romanorum Fra-
gmenta, inc. auct, 153 Kl.
p. 319
- Seneca retore, contr. 10, 4, 13,
p. 316
- suas. 1, 1 p. 331
- Senofonte, Mem. 2, 6, 39
p. 329
- Mem. 4, 4, 3 p. 326
- Sesto Empirico, adv. math. 1,
42 p. 324
- Strabone 11, p. 94 p. 319
- Terenzio, Ad. 378 p. 317
- Ad. 415 p. 322
- Tibullo 4, 1, 152 p. 320
- Virgilio, G. 1, 233 p. 320
- G. 1, 367 p. 318

IN PRAESENTI RERUM DISCRIMINE LATINA LINGUA
AD OMNES CONIUNGENDAS ETIAM VALET GENTES *

Avenionem, in hanc inclutam urbem, a qua decem et tres iam annos nobilis ad Latinam linguam defendendam, servandam, propagandam initium cepit pugna, iterum undique, clarissimi viri, convenimus.

Decennium paulo amplius, minus tria lustra, spatium tamen temporis, quod multis modis et eventis idem atque non unum, sed plura saecula valet: ad Concilium Vaticanum II, ad miras res a Ioanne XXIII et a Paulo VI pontifice gestas, ad inventa, ad progressus huius aetatis, bellis et rerum mutationibus, verum etiam fructibus exitibusque in animi et naturae rebus tam opulentae, me revoco.

Atqui Latinae linguae quid accidit? Quae fortuna obtigit Latinae linguae, quam fovendi et inter gentes provehendi primi Galliae et Latinis litteris et physicis disciplinis doctissimi viri mentem voluntatemque susceperunt?

Nemo negare potest tantos viros omni ope atque opera enisos esse et eniti, ut fidem servantes Avennica vota efficiant eosque re vera felicem exitum ac gloriam iam esse consecutos, aperte et fortiter tamen dicendum nobis, praeter proposita, contentionem, fructus, causam Latinae linguae, Latinitatis causam non vel nondum periisse, sed, temporibus ruentibus, ob quandam barbariam se magis magisque effundentem, ob quandam immanitatem humanitatem nostram magis magisque opprimentem, esse perituram.

Ne verum dissimulemus, ne insidias, ne impedimenta, ne dimissiones persecutorum Latinae linguae et Latinitatis occultemus: non Avenione ad quodlibet ad artem pertinens colloquium congressi sumus, ad quartum vel ad quintum, sed nunc quidem frequentes sollicitique huc venimus, ut, quod urget, periclitantem sustineamus, ut aegrotantem curemus, ut morientem servemus.

* Testo integrale della comunicazione tenuta al IV Congresso Internazionale per il Latino vivente svoltosi ad Avignone dal 1° al 3 aprile 1969.

Nam non modo haud ignoti inimici et adversarii Latinae linguae acerrimi hostes facti sunt eo consilio incitati, ut eam capite damnatam tandem aliquando caedant et sepeliant, sed pro! et illi amici custodesque, qui Latinam linguam per saecula tamquam sacram conservaverunt et posteris prodiderunt, repente non inimici facti, verum gravi de causa et inviti iuxta inimicos collocati, tantam ipsi Latinae linguae inflixerunt plagam, ut ea maxime saucia evaserit.

Non placeat licet, catholicam dico Ecclesiam, quae, cum tot per saecula in sacris ritibus Latina lingua usa sit, Latinam linguam fundamentum et praesidium et ornamentum perpetuitatis universitatisque suae habens, Latinitatis facem non solum in mediae aetatis tenebris tollens, nuperrime, rebus instantibus, ex Concilii Vaticani II decreto, non damnavit aut seposuit Latinam linguam, sed vernaculas ad eius latus constituit linguas: ex quo, aperto ruina itinere, quid iam secutum sit quidque etiam sequatur inter omnes constat vel facile cogitur.

Notum clarumque est Concilii decretum: « *Linguae latinae usus, salvo particulari iure, in Ritibus latinis servetur. Cum tamen, sive in Missa, sive in Sacramentorum administratione, sive in aliis Liturgiae partibus, haud raro linguae vernaculae usurpatio valde utilis apud populum existere possit, amplior locus ipsi tribui valeat, imprimis autem in lectionibus et admonitionibus, in nonnullis orationibus et cantibus, iuxta normas quae de hac re in sequentibus capitibus singillatim statuuntur...* »¹.

Omnia tamen contra ac dicta sunt evenerunt: catholica Ecclesia, suam praeter sententiam, malorum interpretum culpa, ad Latinam linguam conficiendam egregiam operam dedit: quis enim ignorat missali Romano missalia iam successisse vernacula? Quis quot quantaque iam mutata sint, quot quantaque cotidie mutantur? Nullus fere dies sine mutatione!

Servato igitur temporis ordine, Ioannes XXIII in illa Constitutione Apostolica « *Veterum Sapientia* », quippe qui Latinae linguae — linguae *universalis, immutabilis, catholicae* — pulchritudinem, auctoritatem, praestantiam, utilitatem agnosceret, linguam Ciceronis

1. Cfr. *Constitutio de Sacra Liturgia* 61-64 (36, 1-4) (anno MDCCCCLXIII).

et Augustini altius etiam sustulerat cum clericos tum laicos docens², idemque Pontifex, sibi consentiens, ad Latinam linguam fovendam provehendamque Pontificium Institutum Altioris Latinitatis condiderat, sed Concilium Vaticanum II, ab ipso Ioanne XXIII apertum, a Paulo VI conclusum, ad Christi doctrinam universam reddendam, non damnavit neque seposuit Latinam linguam, tamen, vernaculas una in altaribus collocans, rem scilicet huc deduxit, ut Latinam quasi amoverit: nam vernaculae linguae, post tot saecula ad libertatem vocatae, brevi vicerunt.

Quibus de causis catholica Ecclesia, summus Pontifex, Concilium Vaticanum vernaculas cum Latina in sacris caerimoniis aequaverit linguas facile intellegitur, cum hac redundantis materialismi, hac barbariae progredientis aetate Christiana religio, ut strenue se defendat suumque Evangelica luce illustrandi gentes etiam nunc exsequatur officium, cum Antichristo et pseudopropheta clara vel clariore voce colloqui debeat.

Quod et mihi verum, iustum, necessarium videtur, si rationes necessitatesque catholicae tantum Ecclesiae respicimus³; sed ex nostra parte grave a catholica Ecclesia Latinam linguam accepisse vulnus negare non possumus.

Ceterum, vernaculis Latinae quodammodo spoliatae praestantibus linguis, vicine vel potius vincet catholica Ecclesia? Catholici id precamur, homines trepidamus.

Quid autem de Latinae linguae fortuna apud varias gentes dicam? Alii quid in suis acciderit scholis dicent, ego Italus de Italia dicam.

Ne singula persequar, referam tantum in Italia, nuper Schola Media renovata, Latinam linguam demotam, deminutam, mutilatam esse: nam ex rei publicae constitutione, aequae cuiusque dignitatis,

2. Vide: Sanctissimi Domini Nostri IOANNIS divina Providentia PAPAE XXIII *Constitutio Apostolica de Latinitatis studio provehendo* (anno MDCCCCLXII).

3. Cfr. *Const. de Sacra Liturgia, prooem. I*: « Sacrosanctum Concilium, cum sibi proponat vitam christianam inter fideles in dies augere; eas institutiones quae mutationibus obnoxiae sunt, ad nostrae aetatis necessitates melius accommodare; quidquid ad unionem omnium in Christum credentium conferre potest, fovere; et quidquid ad omnes in sinum Ecclesiae vocandos conducit, roborare; suum esse arbitratu peculiari ratione etiam instaurandam atque fovendam Liturgiam curare ».

sui cuiusque iuris, suae cuiusque libertatis nomine, Latina lingua, quasi semen distinctionis ordinum, privilegium divitum, discordiarum origo, ipsius rei publicae hostis iniuste habita, magis magisque in dies premitur, opprimitur, comprimitur.

Neque plura de patria mea addam, cum Avenione, ut quae qualisque Latinae linguae sit condicio non apud singulas, verum apud universas gentes spectemus, congressi simus.

Res cunctationem non recipit: ubique Latina lingua in periculo versatur, ubique Latinitas in summo discrimine est.

Quis enim nostrum doloris vocem Avenione profectam non exceptit? Quis Avennicae convocationi defuit? Roma, Roma mater nos invocat et nostrum est, qui convenimus, videre, providere.

« Videant consules, ne quid res publica detrimenti capiat: servanda Latina lingua, servanda Roma, servanda Latinitas! »: haec ego iam ante Argentorati clamavi.

Sed cum hodie, post sex annos, quod timuimus, res publica, id est Latina lingua, id est Latinitas, magnum ceperit detrimentum, nulla iam interponenda est mora quin barbariae irrupenti opponamus molem, quin contra barbaros invadentes exstruamus aggerem.

Barbari enim, Latinae linguae et Latinitatis dico hostes, ut Tertulliani in *Apologetico* de Christianis loquentis accommodatis verbis utar⁴, barbari igitur, et cum eis heu! inviti non amici, nostra omnia impleverunt, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; ne scholas quidem, ne templa quidem reliquerunt nobis: quorum templorum — dico veterum, cum nova sint protestantium simillima — parietes stant et manent, illud vero sacrum, illud augustum, illud divinum una cum Latina lingua penitus amisimus: domus Dei hominis domus facta est!

Ad Latinam linguam, sodales, ad Latinitatem, ad ipsam humanitatem nostram defendendam soli mansimus: quod nos non frangit aut affligit, sed illustrat atque inflammat.

4. Ipsa Tertulliani verba profero: « *Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; sola vobis reliquimus templa.* » (TERT. apol. 37, 4).

Ne sonantia verba tamen dicere videamur, in primam aciem procedentes contra hostium impetum resistere ac propulsare debemus.

Prima victoriae nostrae via erit concordia, et concordia discors, erit conscia libertas, tota erit Latinae linguae devotio.

Maximis de quaestionibus dissentiamus, disputemus, contendamus licet, utrum in Latina lingua docenda grammatica an activa ratio sequenda sit, an altera cum altera temperanda, utrum ipsa grammatica ratio eadem quae praeteritarum aetatum, in optimis videlicet nisa scriptoribus, esse debeat an et alios bonos Latinitatis complecti auctores, ut Sallustium et Livium, ut Senecam et Tacitum, utrum in Latina lingua novis augenda verbis circuitationibus tantum a Cicerone petitis utendum sit an libere et prudenter Latinam nova verba induere possint formam, utrum in pronuntiando classica, Ciceroniana, Avennica pronuntiatio tantum adhibenda sit an et Italicae, Romanae, catholicae adhuc, ut in vita maneat, sit potestas, quantum ad Latinam linguam faciliorem reddendam mechanica et audiendi et videndi prosint instrumenta, de his igitur et aliis dissentiamus, disputemus, contendamus quaestionibus, sed caveamus ne, Academicorum more nimis dissensionibus aut contentionibus indulgendo, navem Latinitatis in terram eiciamus.

Quae quaestiones quam utiles, quam graves, quam opportunae sint nemo ignorat, tamen hoc puncto temporis, quo iam non proximus ardet Ucalegon, sed nos ipsi ardemus, periculum est ne inanes fiant, quasi de lana caprina rixari videamur, nisi, praeter opiniones et verba, Latinitatis quam sentimus tollemus vexillum, nisi voluntatibus nostris contra barbariam erigemus propugnaculum murumque.

Quod ad me attinet, saepe — et Avenione et Lugduni et Argentorati et Romae — quid de Latina lingua eiusque praecipuis quaestionibus sentiam dixi: antiquam grammaticam vel syntaxim, ex Cicerone et Caesare tantum compositam, magis mutilandam non esse, sed etiam cum Sallustio et Livio, cum Seneca et Tacito saltem amplificandam; stilum quoque renovandum, ut non solum Ciceronem et Caesarem, sed quemque optimum cuiusque aetatis Latinum scriptorem, et Christianos, imitari possimus; lexicon et Christianis voci-

bus et novis verbis locupletandum; in docendo neque grammaticam neque activam rationem omnino repudiandam, sed alteram alteri conciliandam; in pronuntiando pronuntiationem classicam, Ciceronianam, Avennicam esse sequendam, sed illam Italicam, Romanam, catholicam, adhuc vivam, minime sepeliendam; nullam denique metallicam aut mercennariam vocem pro magistri voce substitui posse: docendi rationem esse magistrum, esse hominem.

Quare non est cur hic, renavigans, mea de his rebus repetam atque confirmem iudicia, quibus ceterum fidem servo, neque mihi est in animo enumerare quas ob causas Latina lingua servanda sit, ob quas servanda Latinitas: nemo enim ignorat aut negare potest quid Latina lingua, quid Latinitas fuerit sitque nobis.

Latina illius populi Romani fuit lingua, qui, maximus ex antiquis, suis armis totum fere subactum in unum redegit terrarum orbem; Latina lingua expressit illuminavitque perfecta vel magni momenti opera, Plauti et Terentii, Catulli et Lucretii, Ciceronis et Caesaris, Sallustii et Livii, Vergilii et Horatii, Senecae et Taciti, Petronii et Apuleii, Martialis et Claudiani, Tertulliani et Lactantii, Ambrosii et Prudentii, Hieronymi et Augustini; Latina illarum nobilissimarum linguarum, quas neolatinas vel Romanicas appellamus, fuit mater; Latina et mediae et recentis et maxime illius aetatis, quae a nascentibus Latinis Graecisque litteris nuncupatur, lingua fuit docta: poesis et solutae orationis, philosophiae et physicae, historiae et philologiae; Latina, lingua princeps catholicae Ecclesiae; Latina lingua, sua natura et virtutibus, tum copia tum robore tum elegantia tum numero, omni aetate nervos ac lumina dedit datque scriptoribus; Latina lingua ad puerorum mentes sicut ceram formandas multum etiam adiuvat; Latina non solum praeteritorum, sed horum temporum lingua; Latina cum Romanorum omniumque gentium a Romanis subactarum, tum gentium, quae post Romanos fuerunt suntque, lingua; Latina, lingua immortalis; Latina, lingua universalis.

Cum hoc igitur Latina lingua fuerit sitque nobis, cum Latinitas ipsum fundamentum et ornamentum sit humanitatis nostrae, quippe qui pro certo habeamus Latinam linguam suum non perfecisse munus neque humanitatem nostram a Latinitate dividi posse, omnibus viribus contendere debemus, ne Latina lingua, quasi obstet pro-

gressui, ex humana societate expellatur, ne in patria exsulet, ne occidatur, ne sepeliatur.

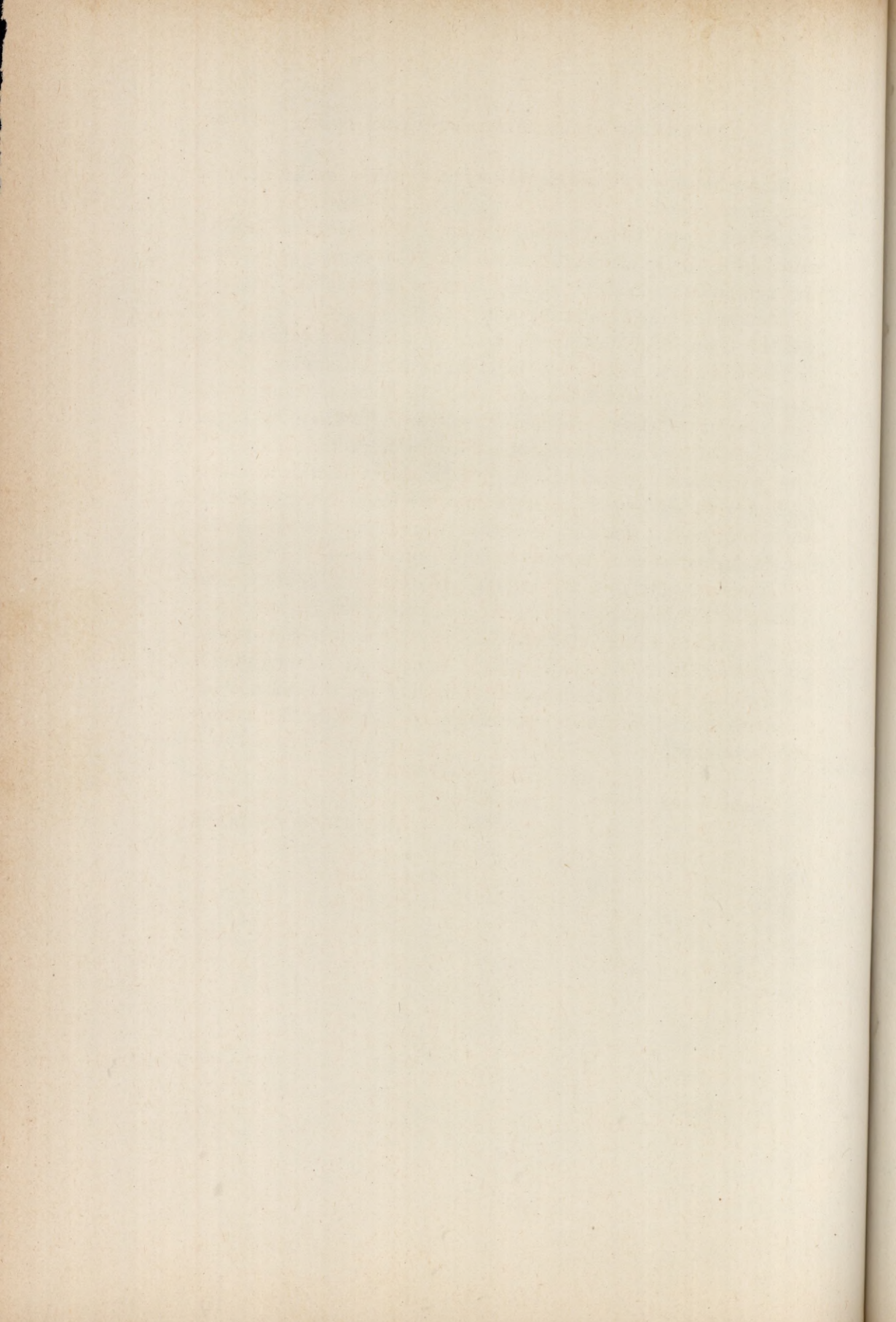
Potius quam, novorum barbarorum et Pharisaeorum socii et conscii facti, ad Latinicidium patrandum operam demus, necesse est sine cunctatione, destricto gladio, Latinam defendamus linguam, ut Latinitatis sol etiam fulgere possit.

Hac enim aetate, qua homo, et suo quasi divino ingenio et sua incredibili audacia libratus, se in infinitatem spatii mittit, petens Deum, cum Deo certans, hac aetate, qua, dum homo ad pugnam provocat universum, bella rerumque mutationes ardent, Latina lingua adhuc hominibus temporum iactatis fluctibus clarissimum lumen afferre potest, Latina lingua adhuc ad coniungendas valet gentes, illas videlicet quae ab humano civilique cultu ad feram agrestemque vitam restitui nolint: hoc Latinae linguae, hoc perenne Latinitatis munus: humanitatem dare, servare et tueri humanitatem!

Avenione igitur, ex hac incluta urbe, veteribus novisque tam opima gloriis et monumentis, Romanorum, pontificum, poetarum, ubi ipsius venustatis Laurae et Petrarcae versus memoria non excidit, sed viget manetque, Avenione, ut iam Argentorato, contra barbaros nostra tollatur vox: defendamus Latinam linguam, defendamus Latinitatem, ut nostram ipsam humanitatem, ut nos ipsos defendamus atque servemus!

Vivat Roma!

RICHARDUS AVALLONE



LA GUERRA DEI POETI DI GRUB STREET
IN UNA LETTERA EROICOMICA DI THOMAS BROWN

Dalla lettera *To a Physician in the Country*¹ di Thomas Brown si desume, già vari anni prima della pubblicazione dell'opera eroicomica in prosa dello Swift, *The Battle of the Books*, come all'origine delle fasi più esasperate della guerra che sconvolse l'ambiente di Grub Street alla fine del secolo XVII debbano esserci state particolari situazioni ambientali e notevoli trasformazioni in campo culturale che coinvolsero quasi tutti i letterati e gli scienziati del tempo.

Va detto, innanzitutto, che, per seguire più agevolmente lo sviluppo del conflitto e per intendere meglio le cause che determinarono il sorgere delle rivalità e dei risentimenti che turbarono l'atmosfera di Cheapside e di Covent Garden alla vigilia dell'età augustea, non sarà forse inutile dividere il periodo che va dalla Restaurazione monarchica all'inizio del regno della regina Anna in due fasi distinte: quella che va dal 1660 al Popish Plot e quella che arriva alla fine del regno di Guglielmo III. La prima fase è caratterizzata dalle commedie di costume di Etherege, Wycherley, Aphra Behn, Ravenscroft, Crown; dai drammi eroici di Dryden, Lee, Otway e dalle opere di poeti che avevano assimilato i ritmi levigati e le forme eleganti della lirica francese. La seconda fase segna l'inizio della poesia neo-classica, della prosa narrativa e del saggio di costume. Gli scrittori della prima fase insistevano sulla tesi che l'occupazione più idonea all'uomo di mondo fosse il senso, una convinzione che impresse il suo carattere sia sulla commedia di costume che sulla poesia lirica. L'*esprit* di cui menavano vanto i poeti di corte era cinico e irriverente, dominato dall'edonismo e dalle peggiori sregolatezze. Ma già nasceva ad opera di uno dei più dissoluti libertini, il conte di Rochester, che la introdusse e sviluppò lungo l'arco degli ultimi cinque anni della sua breve vita, un tipo di satira sociale, sconcertante e chiaroveggente, che esprimeva, con una lingua sardonica e violenta, l'indignazione e l'angoscia in

1. THOMAS BROWN, *Works*, I, London 1760, pp. 205-207.

un mondo fatto di piaceri e di « follie », di ipocrisie e di ingiustizie. Durante la crisi della successione monarchica, provocata dal duca di Monmouth, i tempi mutarono sensibilmente. I risentimenti, causati da ambizioni insoddisfatte, rivalità implacabili, timori di futuri luttuosi eventi, avevano esacerbato l'animo degli uomini. Gli intrighi politici e le persecuzioni avevano scacciato la spensieratezza dei cortigiani e dei vagheggini della corte di Carlo II.

Durante il regno di Guglielmo III, il clima culturale cambiò e sparì il gaio e spensierato linguaggio dei letterati che avevano scritto nei primi anni della Restaurazione e si diffuse sempre più quel genere di satira spietata e violenta che aveva alimentato il Popish Plot e che raggiunse le punte massime durante il periodo augusteo. I cortigiani e i drammaturghi di professione smisero di scrivere quelle commedie in prosa che avevano incantato la corte, piene di sottili artifici, di paradossi e di epigrammi contenuti nel teso gioco dei dialoghi e si rifugiarono nei classici latini, che tradussero in numero sempre maggiore. Nel 1680 Wentworth Dillon, conte di Roscommon tradusse l'*Arte poetica* di Orazio, il Dryden le *Vite* di Plutarco e, con un gruppo di collaboratori, le *Eroidi* di Ovidio; Thomas Creech tradusse il poema di Lucrezio nel 1682; Cotton i *Saggi* del Montaigne nel 1685, J. Phillips, il nipote di Milton, il *Don Chisciotte* nel 1687. Molte altre opere furono tradotte negli anni che seguirono. Nel 1688 Perrault pubblicò il suo *Parallèle des ancient et modernes* e La Bruyère i suoi *Caractères* che ebbero notevole influsso sulla letteratura inglese. Qualche drammaturgo inglese divenne romanziere come, per esempio, Aphra Behn, o adattò al nuovo gusto i drammi di Shakespeare, come fecero Otway, Nahum Tate, Thomas Shadwell, John Lacy, o scrisse poemi religiosi come John Dryden. I medici invasero il campo dei poeti, scrissero poemi, provocando così le invettive di Grub Street. Nacquero il saggio critico con i contributi del Dryden, di John Dennis, Thomas Rymer e Jeremy Collier e il saggio di costume con le pubblicazioni periodiche di Roger L'Estrange, John Dunton, Thomas Brown e di altri.

Codesta seconda fase cominciò con la pubblicazione dell'*Essay on Translated Verse* (1684) del conte di Roscommon il quale sosteneva che la poesia non dovesse necessariamente proporre idee origi-

nali, ma che le idee dovessero essere « well exprest », piene di immagini retoriche e di similitudini calzanti. Riuscì a convincere il Dryden, George Saville, marchese di Halifax e Charles Sackville, conte di Dorset, i quali seguirono i principi di codesto manifesto, dando l'avvio allo sviluppo di quella scuola di poesia neo-classica, didascalica che guadagnò rapidamente terreno per giungere al massimo splendore con Alexander Pope.

Sotto il regno di Guglielmo III cominciò in Inghilterra un periodo in cui si vollero imporre le regole di un vivere moralmente sano e si cercò di ricondurre l'intelletto pervertito e corrotto degli inglesi della Restaurazione all'antica statura morale del protettorato di Cromwell. Drastiche leggi punivano coloro che si ubriacavano nei giorni festivi, ma nessuna legge proteggeva gli scrittori e i librai contro i pirati dell'editoria. Il Licensing Act non fu rinnovato nel 1679 e la censura fu abolita, le tipografie si moltiplicarono rapidamente e numerosi librai ed editori si stabilirono a St. Paul's Churchyard, accanto alla cattedrale di Londra e a Fleet Street. Tra costoro Samuel Briscoe, John Dunton, Abel Roper, Jacob Tonson svolsero un ruolo notevole nello sviluppo delle pubblicazioni periodiche degli ultimi quindici anni del secolo XVII.

Affluirono a Londra, sempre più numerosi, i giovani *wit* provenienti dalle università di Oxford e di Cambridge e dalla provincia che stabilirono rapporti di collaborazione duratura con gli editori e i librai capaci così di offrire un nuovo tipo di letteratura che fu presto apprezzata da una folla di lettori poco inclini a lasciarsi incantare dalle sottigliezze intellettuali e stilistiche dei poeti e dei drammaturghi della Restaurazione. Erano ricercati gli scritti che avessero un contenuto polemico e satirico, le invettive contro uomini e istituzioni, gli articoli di attualità e i saggi di costume, spesso redatti in forma di lettera. Gli scrittori si divisero in fazioni e circoli e si combatterono senza esclusione di colpi. Fu attaccato il Dryden per la sua conversione al cattolicesimo, furono criticate le sentenze del Tribunale del Middlesex, emesse in danno di coloro che profanavano il giorno del Signore, ubriacandosi e abbandonandosi a smodate gozzoviglie e a « lewd, enormous, and disorderly practices », furono biasimate le condanne alla fustigazione e alla gogna dei poeti che osavano

denunciare la corruzione delle istituzioni e furono ridicolizzati i belimbusti, la cui presenza era ormai anacronistica in un'età brutale e violenta, dominata dalla borghesia in rapida ascesa.

Tra i giovani letterati che vennero a Londra per tentare la fortuna nel campo spinoso delle lettere, oltre a Jonathan Swift, il quale potette maturarsi nella tranquilla casa di Sir William Temple, lontana dal frastuono della città e William Congreve, che si bruciò in pochi anni e abbandonò il teatro, divenuto borghese, si fecero strada Ned Ward, un provinciale privo di cultura accademica, ma non di ingegno, che seppe divertire i londinesi con il suo *London Spy* e che finì per diventare taverniere a Moorefield; Charles Gildon, un laureato di Oxford, amico di Aphra Behn e poi collaboratore di John Dunton; Daniel De Foe, un calzettaio fallito (poi grande romanziere) che scriveva libelli e che divenne improvvisamente famoso nel 1703 con il suo *The Shortest Way with the Dissenters*, per cui fu esposto alla gogna; Thomas Brown, poeta satirico tra i maggiori della scuola di Grub Street, laureato di Oxford, che si abbreviò la vita, schiacciato sotto il cumulo di traduzioni dal latino e dal francese in inglese che fece per vivere.

Nel corso di pochi anni, si andò formando e consolidando a Londra, con l'apporto di codesti giovani autori, un ambiente letterario che Charles Wibley definì lo strano mondo sotterraneo delle lettere (« a strange underworld of letters »), fatto di scrittori indipendenti i quali, se in poesia si attenevano alle norme dettate dal Roscommon e ai principi dell'*Arte poetica* di Orazio, nella prosa dettero inizio al saggio di costume e all'articolo di attualità in forma di *newsletter*. Si sviluppò sempre più un tipo di satira acuta e sferzante che si serviva di un linguaggio immediato, estremamente vigoroso e spregiudicato, fatto di frasi brevi e concise, non scevro di colorazioni umoristiche, in cui mancava ogni forma di adulazione, in quanto mirava solo a frustrare i vizi e le follie, a colpire le istituzioni e a denigrare gli avversari.

Uomini intraprendenti e battaglieri curarono la pubblicazione di giornali e periodici. L'Estrange lanciò l'*Observer* (1681-87), John Dunton l'*Athenian Gazette* (*Mercury*) (1691-97), in cui pubblicò la prima ode di Swift, Peter Anthony Motteux fu redattore del *Gentle-*

man's Journal (1692-94), Thomas Brown curò *The London Mercury* (1692), su cui trattò con sarcasmo le avventure culturali in cui si era imbarcato il Dunton. Ridicolizzò la presunzione dell'astrologo John Partridge nella pubblicazione periodica *The Infallible Astrologer* (1700) che dette allo Swift lo spunto per scrivere i suoi *Bickerstaff Papers*.

Gli scrittori si davano convegno, bevevano, discutevano e scrivevano nei locali che una volta erano stati il luogo di incontro di Etherege, Rochester, Sedley, Dryden come il Will's Coffee-house di Covent Garden e nelle taverne di Aldersgate, al Castle Tavern di Fleet Street, al Rose, al Blue Post o anche al Black Swan, dove aveva il suo quartiere generale Thomas Brown, lo scrittore che seppe ritrarre con una varietà e un realismo, ancora sconosciuti alla fine del secolo XVII, la vita di una Londra, brutale e convulsa, tormentata dalle passioni e dai contrasti di ogni specie.

Poiché è difficile che l'arte di uno scrittore possa travalicare i limiti della sua cultura e del suo tempo — la cultura di quegli anni si basava sui testi latini che via via venivano tradotti e, in specie, sulle satire di Marziale, Giovenale, Orazio e sulle opere di Voiture, Fontenelle, de Pays, Balzac, sui saggi di Boileau e di Rapin e sugli innumerevoli epistolari francesi —, ne consegue che il carattere degli scritti di quel tempo è ironico, satirico, impietoso, realistico, anti-romantico e pieno di *wit*. Gli autori di Grub Street avevano pochi scrupoli nell'utilizzare tutte le fonti ispirative disponibili, scarsa familiarità con la conversazione salottiera brillante e arguta della gente raffinata della corte, ma avevano — a eccezione di Ned Ward e di Daniel De Foe — buona conoscenza dei classici greci e latini, che traducevano con discreta, a volte notevole abilità. Preferivano, tuttavia, servirsi di un linguaggio capace di definire la realtà, così come si presentava ai loro occhi e, nei saggi e nelle *newsletters*, riproducevano la conversazione quotidiana, intessuta di espressioni vivaci e calzanti, che gli scrittori del periodo successivo non esitarono a ricalcare e a sviluppare. Amavano le facezie, i *puns*, le bizzarrie stilistiche, le espressioni ardite, crudeli, scurrili e crearono un nuovo modo di esprimere la realtà del loro tempo. La loro disponibilità alla parlata

comune trovò esiti impensati che arricchirono la lingua, ma non la ingentilirono.

Essi vanno considerati come i precursori di quei mirabili campioni di un'intelligenza ricca di bizzarri umori e di ironica attenzione agli eventi e al costume del tempo che furono Steele e Addison, Swift e Goldsmith, in quanto presentano, in embrione, quel particolare carattere del saggio del Settecento, perfettamente equilibrato tra moralismo e ironia, tra realtà e fantasia, tra maldicenza ed errore, atto a soddisfare le esigenze di una società che cercava di imitare un'eleganza che non possedeva e che in fondo detestava. I saggisti del Settecento — sia detto per inciso — se non disdegnarono di servirsi delle esperienze dei loro predecessori, non esitarono a fare del triste esempio offerto dalla loro vita ansiosa e dissipata, il bersaglio della loro satira e del loro malumore forse per avere trovato, nelle loro opere, antecedenti assai significativi dei loro saggi. Lo Swift li accusò, nella introduzione alla sua *Polite Conversation*, di avere corrotto la lingua inglese con i *trips, spies, amusements*, in cui avevano introdotto espressioni raccolte nelle taverne e per le strade di Londra. Il Pope dette a loro il colpo di grazia, quando incluse i sopravvissuti di Grub Street nella sua *Dunciad*.

* * *

Non è assunto di questo articolo approfondire lo sviluppo dei singoli generi letterari germogliati nel clima degli ultimi anni del secolo XVII, ma solo di presentare l'ambiente in cui proliferarono le contese scaturite in quegli anni a Londra sul modello della polemica scoppiata in Francia tra Perrault e Boileau e dimostrare come Thomas Brown abbia preceduto lo Swift nella descrizione eroicomica della guerra dei poeti. Essa cominciò quando gli eruditi dettero battaglia a Sir William Temple e si acuì quando i poeti di Grub Street lanciarono le loro frecciate contro i medici del College of Physicians e le loro composizioni in versi. I medici stessi si schierarono in due fazioni opposte, dando luogo alla battaglia descritta da Thomas Brown nella lettera *To a Physician in the Country, giving a true State of the Poetical War, between Cheapside and Covent Garden*. Tutti i poeti di

Grub Street, molti eruditi e scienziati furono coinvolti nelle controversie letterarie che, tra il 1690 e la fine del secolo, sconvolsero Covent Garden, Will's Coffee-house e il College of Physicians di Londra e che si trascinarono per anni. La polemica più celebre fu — com'è noto — quella che ebbe origine, nell'ambito di mediazioni culturali, con la pubblicazione del saggio *Of Ancient and Modern Learning* (1690) di Sir William Temple, nel quale egli sosteneva l'autenticità delle lettere di Fallàride e delle favole di Esopo. Alla verifica della sua tesi da parte degli eruditi², risultò che le lettere non erano un prodotto degli antichi e che la datazione delle Favole era errata.

Fu quello il momento che dette inizio agli scandali che collegarono, in un'ondata di denigrazione, tutti i letterati di Londra (e di Oxford) con reazioni imprevedibili. Charles Boyle, che nel 1695 aveva curato una edizione delle lettere di Fallàride, prese posizione in favore del Temple contro Wotton e Bentley e nel suo saggio, *Dr. Bentley's Dissertation on Phalaris Examin'd* (1698) cercò di scerverare gli attacchi di Wotton, più rispettoso nei riguardi del Temple, da quelli più grossolani di Bentley. Thomas Rymer, il maggiore sostenitore del razionalismo neo-classico e grande ammiratore di Aristotele, entrò nella contesa pubblicando il suo *Essay Concerning Critical and Curious Learning, in which are contained some short Reflections on the Controversie betwixt Sir William Temple and Mr. Wotton; and that betwixt Dr. Bentley and Mr. Boyle* (1698). Thomas Brown, che più volte si inserì nelle varie fasi del conflitto, espresse il suo pensiero sulla contesa, affermando, negli *Amusements*³ che « nessun uomo d'ingegno saprà scrivere correttamente in quest'età, fintantoché non avrà formato il proprio giudizio sugli antichi e l'eleganza delle forme espressive sulla varietà e sulle frasi dei moderni. Non vedo — egli dice — perché questi ausili debbano squalificare la capacità degli autori moderni di essere utili al pubblico ».

2. Cfr. J. SWIFT, *A Tale of a Tub*, etc., Oxford (1920), 1958, pp. 213-14 (W. Wotton attaccò il Temple in *The Reflections upon Ancient and Modern Learning* (1694) e Richard Bentley intervenne nella polemica con le sue *Dissertations upon the Epistles of Phalaris and the Fables of Aesop*, 1697).

3. THOMAS BROWN, *Works*, III, London 1708, p. 4.

Mentre gli eruditi si combattevano senza esclusione di colpi, tra i letterati di Covent Garden e i medici di Cheapside si svolgeva un conflitto non meno duro e crudele. Per intenderne la portata, si ricordi che Sir Richard Blackmore aveva pubblicato nel 1695 il suo lungo poema epico *Prince Arthur* e che, nella prefazione al testo, aveva deplorato la licenziosità della commedia della Restaurazione, attaccato il Dryden e dichiarato di voler « temper wit with morality ». Avendo così assunto una chiara e motivata posizione del problema critico dal suo esordio, egli confessò candidamente di non essersi mai occupato di poesia prima d'allora e di non averle mai dedicato il suo tempo:

Poetry has been so far from being my Business and Profession, that it has imploy'd but a small part of my time; and then, but as my Recreation and the Entertainment of my idle hours.

(R. Blackmore, *Prince Arthur*, Preface, 1695).

Se il suo era un tentativo velleitario e vanitoso di scrivere un poema epico in un periodo in cui nulla poteva giustificare la sua scelta, pure si noti come il perdurare di drammi eroici e la diffusione delle teorie del Rapin sul poema epico, siano elementi che parlano in favore della scelta del Blackmore. Dryden aveva, prima di lui, accarezzato l'idea di scrivere un poema sul re Artù, ma non lo aveva realizzato. Ma quando il Blackmore sortì con il suo poema, il Dryden lo accusò di avergli rubata l'idea, come ricorda Samuel Johnson nella sua Vita di Dryden. Gli attacchi dei poeti di Covent Garden fioccarono numerosi sull'imprudente chirurgo. Uno dei « criticks », John Dennis che, dopo il suo viaggio sul continente, si era stabilito a Londra e dal 1688 era diventato assiduo cliente di Will's e perciò membro del circolo letterario che faceva capo al Dryden, sottopose il poema a un'attenta analisi critica. Al lume dei più autorevoli saggi sulla validità del poema epico, egli collocò — nei suoi *Remarks on Prince Arthur* (1696) — l'opera del Blackmore in una prospettiva storica precisa, confrontandola con i poemi di Spenser e di Milton. Era il tempo in cui i sostenitori della tendenza classicheggiante facevano una netta distinzione tra i generi letterari — eroico, tragico,

comico, pastorale, etc. — che in nessun caso andavano confusi. In Francia sia Rapin che Boileau avevano dichiarato di essere contrari alla fusione di elementi pagani con entità cristiane. Il chirurgo, invece, aveva dimostrato con il suo poema di essere favorevole alla fusione di codesti elementi, al punto da suscitare perplessità nel Dennis il quale, pur ritenendo, col Dryden, che alla poesia epica fossero consentite libertà inammissibili in altri generi letterari, finì per concentrarsi sui rapporti tra la religione, le passioni e la poesia. L'atteggiamento conciliante del Dennis irritò i nemici del Blackmore. Nella prefazione al suo secondo poema, *King Arthur* (1697) il Blackmore si giustificava per gli errori in cui era incorso nel primo, confessava di averlo scritto nei *coffee-houses* « and in passing up and down the street », ma non tralasciò di accusare i letterati di Covent Garden di averlo attaccato solo perché non aveva fatto atto di omaggio e di sottomissione al Governatore di Covent Garden, cioè al Dryden, e al comitato dei critici riuniti in permanenza al caffè di Will. In altri termini, ripeté l'accusa che, già prima di lui, il conte di Rochester aveva mosso ai poeti della città nei versi finali di *An Allusion to Horace* (Shou'd I be troubled ... / ... when the poor-fed poets of the Town / For scraps and coach-room cry my verses down?). Il tono del Blackmore, però, è ben lontano dalle elucubrazioni smaglianti del nobile libertino. La sua prefazione è un atto di chiara denuncia contro le intemperanze e i soprusi dei critici, ma il suo tono rivela il carattere irritabile e totalmente privo di arguzia dell'autore dei due poemi:

I knew — egli dice —, that I ran a very great Risk which I was so hardly to venture abroad naked and unguarded, when none of the *company* went out without a notable convoy of Criticks and applauded who were constantly in their service.

(Sir Richard Blackmore, Preface al *King Arthur*, 1697).

Ciò spiega la pioggia di epigrammi e di satire che si abbattè sul medico. Ed è qui che erompe l'attacco critico del Brown il quale, nella commediola *Physick lies a Bleeding* (1697), prende posizione contro l'atteggiamento di sfida del Blackmore e lo colpisce con le sue sarca-

stiche osservazioni sull'arte medica. Se ne sente l'eco anche in altre opere come, per esempio, negli *Amusements*⁴, in cui è descritto l'incontro tra il medico e l'indiano, svenuto durante la visita alla « city »:

Eravamo appena entrati nell'ambulatorio quando il medico del re comparve, recando in mano due grossi volumi in folio. Dopo avermi chiesto qual'era la natura dell'indisposizione del mio amico (che non era in grado di dirglielo lui stesso) ed essersene reso conto lui stesso con le dita, controllando i battiti del polso, aprì la tremenda pagina degli esorcismi e cominciò a leggere la descrizione di una delle battaglie combattute dal principe Artù, in modo tanto patetico che il fragore delle parole destò il timido indiano dal suo letargo e fece sì che, riavutosi da una forma di spavento [causatagli dalla vista di un nero spazzacamino], fu preso subito da un'altra.

Santo cielo, caro amico, disse il paziente, dove ci troviamo, ma che lingua parla questo onest'uomo che rotola così forte le parole nella gola da confondere l'intelletto che vuole migliorare? — E' uno dei nostri medici inglesi, risposi io, il quale, dopo aver assassinato la gente, è ora sul punto di estirpare la lingua e di impigliarsi in ogni sillaba che compone il vocabolario. Lascia che ti dica che è anche poeta e, quel che è peggio, compone versi quando va in carrozza. Al caffè racconta storie in modo mirabile quando, a giudicarlo, sono farmacisti e medici. Da qualche tempo si è reso ridicolo a corte, se vi sono ancora persone serie costì. Insomma, egli è stato insignito di un titolo nobiliare per aver fatto re un principe. L'unica cosa che tu possa fare è quella di trattarlo come fanno i potenti, cioè adularlo e dirgli che è il migliore autore di versi eroici del nostro tempo, altrimenti ti prescriverà una pillola che ti farà cambiare giudizio o ti spedirà in un posto, dove sono andati a finire, prima di te, tanti altri audaci latori di verità.

In questo clima nasce la lettera *To a Physician in the Country*, pubblicata probabilmente nel 1698, in cui Thomas Brown informa il suo presunto corrispondente in campagna che a Cheapside è scoppiata la guerra civile tra i seguaci del Pestello e del Mortaio e lo stuolo dei seguaci di Esculapio. Dopo un cenno alla guerra che si combatte nel Nord dell'Europa tra l'Holstein e la Livonia, inizia la pitto-

4. THOMAS BROWN, *Amusements*, « London » Works, III, London 1708, pp. 23-24.

resca descrizione di come si sono date battaglia le forze di Cheapside e quelle di Covent Garden. Ecco il testo in traduzione letterale:

Voi non ignorate — scrive il Brown — che recentemente è scoppiata la guerra civile tra i sudditi di Apollo, causando gravi disordini in Parnaso. Due muscolosi eroi, figli di Apollo, capeggiano le opposte fazioni. Entrambi si sono distinti in azioni eccezionali, uno scrivendo quattro poemi che ha stampati e l'altro con un poema stampato quattro volte. Il poeta della « city » è ricorso alle armi per cacciare quel cattivo consigliere che è il *wit* da tutti i reami di Apollo. L'eroe di Covent Garden [forse il Dennis] sorge in armi in sua difesa per tenergli le posizioni. La contesa è dilagata al punto che non sembra che possa essere decisa se non da Marte. Ogni capo ha la sua fazione: il cavaliere della tavola rotonda [il Blackmore] ha raccolto un corpo di mercenari fronteggiato da uno squadrone ausiliario di volontari. Come nel 1641 le camicie blue si opposero alle giacche orlate di merletti, così la plebaglia si schiera contro i gentiluomini e la zizzania dilaga. Ogni parte è fiduciosa del successo. Una confida nella moltitudine dei seguaci, l'altra nel coraggio e nella condotta dei capi. Gli uomini del Pestello e del Mortaio si schierano contro i seguaci di Esculapio. I primi che, come i sarti e le donne, giudicano la bontà delle cose dalla lunghezza, sostengono la « buona vecchia causa » di lunghe liste e di lunghi poemi contro il *jus divinum* dell'efficacia del buon senso e credono che sia infinitamente più meritorio scrivere tre o quattro volumi di versi in-folio privi di *wit*, anziché riempire un agile e spiritoso volumetto. Preferiscono, invece, l'abilità di gonfiare gli elenchi all'arte di curare i malanni. L'eroe di Cheapside, essi dicono, si mette interamente al loro servizio: scrive versi e prescrive ricette secondo le esigenze commerciali. Codesto prode capo, malgrado i suoi trionfi di Cheapside è stato deferito alla corte marziale e costretto a correre tra due file di commilitoni che lo hanno fatto bastonare da tutte le autorità del Parnaso di Covent Garden, quando si sono accorti che aveva combattuto sotto falsa bandiera, contravvenendo alle norme che regolano l'atteggiamento delle parti in conflitto.

Quelli che ne appoggiano la causa, lamentano l'ingiustizia e l'indegnità della punizione inflittagli, adducendo che è sproporzionata alla sua colpa. Essi, dal canto loro, difendono il loro operato, affermando di averlo riconosciuto nonostante il suo travestimento, mentre si dirigeva verso di loro mascherato. Perciò è giusto che venga punito come una spia o un assassino. Non merita alcuna considerazione, visto che non ne ha avuta per i suoi malati.

Ciò nonostante il suo partito si è riunito ancora una volta e i mercenari sono guidati all'attacco da coloro che sperano di ottenere, con

uno stratagemma, i risultati che disperano di conseguire con la forza; e, come gli Scozzesi a Bass, visto che non possono vincere con le armi, tentano di avvelenare gli avversari con vasi fetidi (stink-pots).

Alla testa di costoro si è messo un miserabile poeta [mendicant Rhymer] il quale, come chi è pervaso dal fuoco poetico, chiede l'elemosina, tenendo in mano una poesia, come un lasciapassare, avvolta in una copertina finta e in dodici mesi chiede due volte la carità ai membri caritatevoli del Parnaso. Quando poi li ha stancati tutti, da vero mendicante, li copre di invettive. E' pronto a venderli al tipografo, che gli stampa le ballate, per una liberalità appena sufficiente a non privarlo del beneficio concesso dalla legge ai carcerati poveri o, per la promessa di un pranzo offertogli di tanto in tanto da Sir Artù, ha acconsentito a scrivere libelli contro i suoi vecchi benefattori e a ritirarsi nei vecchi quartieri a vivere di carità per il resto della sua vita. Appoggiato e incoraggiato in questo modo, si aggira, deluso, come chi non si cura molto del successo, tra l'incenso e le armi fornitegli dalla stessa impresa. Tratta allo stesso modo amici e nemici: a uno fa un rigido inchino, mentre, quando ha le mani in pasta, imbratta l'altro con le lordure che distribuisce in modo liberale, come fa il conquistatore nell'ovazione di *Hudibras*.

Ora vi ho esposto, mio signore, lo stato delle operazioni belliche tra i poeti, capeggiati, nei due schieramenti, da due gentiluomini della vostra facoltà. Se non vi è stato spargimento di sangue, vi è stato molto rumore di carneficina e di esecuzioni, né più e né meno come tra l'Holstein e la Livonia. Peraltro si attendono ulteriori sviluppi su questo tema perché non sembra che la contesa possa aver termine fintanto che Hopkins conta i versi con le dita e Wesley vive biascicando forme metriche.

(Tho. Brown, *To a Physician in the Country*).

Prima di esaminare i singoli punti della lettera, va ricordato che Jeremy Collier fece seguito alla prefazione che il Blackmore aveva scritto al suo poema, *Prince Arthur*, criticando, in modo assai determinato e deciso, la licenziosità della commedia inglese nel suo famoso saggio *A Short View of the Immorality and Profaneness of the English Stage* (1698) che provocò la risposta del Dennis. Il quale, nel suo saggio intitolato *The Usefulness of the Stage, to the Happiness of Mankind, to Government, and to Religion, Occasioned by a late Book, written by Jeremy Collier, M. A.* (1698), contraddice il Collier e asserisce che l'aspirazione alla felicità è il fine più importante dell'uomo (« the chief end and design of man is to make himself hap-

py »), che la felicità può essere ottenuta ricorrendo a una intensa vita emotiva e che, mirando il teatro a suscitare le passioni umane, esso può essere considerato « instrumental to the Happiness of Mankind ».

L'anno dopo il Dr. Garth, un celebre medico del College of Physicians che successivamente divenne amico di Alexander Pope e medico di corte, pubblicò un poema eroi-comico, *The Dispensary* (1699), in cui satirizzò non solo i medici e i farmacisti per le loro velleità letterarie ma, nel canto IV, anche i versi del suo collega. Ciò irritò il Blackmore che lo incluse nella sua *Satyr against Wit* (1699), scritta per vendicarsi di coloro che lo avevano coperto di ridicolo e in particolare del Dr. Garth. Nella satira colloca anche Dryden, Boyle, Congreve e John Locke e, in testa alla schiera dei suoi avversari il Brown (« their Captain Tom does at their Head appear »), vendicandosi così anche di colui che l'aveva ridicolizzato nel *Physick lies a Bleeding*. Dalla *Satyr against Wit* si apprende che i più famosi scrittori del tempo avevano preso posizione contro il Blackmore il quale, come ricorda il Brown, si era avventurato nel campo nemico — quello di Covent Garden — in veste di poeta anziché in quella del medico.

Se si chiedesse che cosa propriamente accadde, quale fu, a questo punto, la conseguenza di così feroci critiche, va detto che in aiuto del Blackmore intervenne Samuel Wesley, il cognato di Dunton, che scrisse *An Epistle to a Friend Concerning Poetry* (1699-70), una satira con cui cercò di alleviare l'umiliazione del Blackmore. Subito Thomas Brown rispose alla *Satyr* con la « Letter to Sir W. S. » (*Familiar and Courtly Letters*, 1700), in cui, prendendo le parti del Boyle contro il Bentley, ritorse le effusioni contenute nel *Poetae Britannici* (1700), un volumetto pieno di invettive contro di lui e il suo amico « pigmy Pittis » (successivamente autore del romanzo *The Jamaica Lady*). L'*animus* della concentrazione umoristica contro il Blackmore fu però il libriccino di satire intitolato *Commentatory Verses on the Author of the Two Arthurs and the Satyr against Wit, by some of his Particular Friends* (1700) a cura di Thomas Brown, in cui l'elemento satirico e quello ironico si mostrano nel più acuto tormento. Alla silloge contribuirono il Dr. Garth, Sir Charles Sedley,

Christopher Codrington, Charles Boyle, James Drake, il dott. Baynard, Richard Steele (con versi in lode di Addison) e altri. I versi scritti per l'occasione da Thomas Brown si possono leggere nei suoi *Works*, (I, 1760), sotto il titolo *Epigrams, Poems and Satyrs on Sir R—Bl—re's King Arthur, and Prince Arthur, the Satyr against Wit and Job and Habakkuk*.

* * *

Di questo tirocinio di invettive e di situazioni comiche è testimonianza la *newsletter* del Brown che, come si cercherà qui di dimostrare, ha offerto spunti non trascurabili allo Swift nella composizione del suo *Battle of the Books* e nella digressione sui critici inserita nel *Tale of a Tub*, dove le frecciate sono dirette soprattutto contro Bentley, Dennis e Rymer.

Lo Swift negò sempre di essersi servito di fonti ispirative per questa sua opera eroicomica in prosa. Ciò nonostante la ricerca delle fonti da parte degli studiosi è stata continuata e approfondita. Infatti, Guthkelch e Smith, nell'edizione del *Battle of the Books* del 1920 (ristampato nel 1958), citano un paio di testi francesi, nonché un romanzo di Furetière che potrebbero aver fornito allo Swift l'idea di scrivere quel suo libro sulle vicende alterne della tenzone tra gli autori antichi e moderni.

A codeste fonti ipotetiche va aggiunta un'altra, mai notata finora, e cioè la lettera *To a Physician in the Country* del Brown, contenente, in embrione, assai più delle opere francesi, la tematica sviluppata dallo Swift, anche se tanto diversa nella proporzione delle parti, nel numero dei personaggi, nella varietà delle trovate, nell'arguzia e nella sferzante ironia delle immagini. Di tale affermazione, che riapre la discussione sulle fonti, ma non nega, ovviamente, la grandezza dell'opera dello Swift, è appunto testimonianza una serie di situazioni analoghe reperibili nelle due opere, come, per esempio, la natura della polemica, la critica che si fa delle opere letterarie, lo schieramento degli avversari, il luogo dello scontro diverso da quello della contesa, l'uso dei vasi e dei veleni per sterminare gli avversari irriducibili, la viltà dei mediocri, l'intervento di forze ausiliarie for-

mate dai mercenari, la punizione dei traditori e, infine, l'analogia di certe espressioni. Se poi si pone attenzione non alle differenze risultanti dall'impasto linguistico e alla massiccia struttura del *Battle* rispetto alla tenue tessitura di *To a Physician in the Country* — racchiusa in sole tre pagine di stampa — ma al suo contenuto, risulterà evidente che non si tratta di una semplice coincidenza, ma di una evidente adesione al tono eroicomico assunto da Thomas Brown, anzi, di una vera e propria analogia di motivi, figure, situazioni colte dallo Swift nella lettera del Brown. Già in passato non è mancato chi ha dimostrato che esistono legami di dipendenza tra alcune opere di Thomas Brown e *A Tale of a Tub* e *Gulliver's Travels* per ciò che si riferisce alla materialità delle cose corruttibili, all'arguzia di certe trovate e alla satira contro i difetti, le storture, le colpe dei singoli uomini e dell'intera società umana⁵. Lo stesso Swift ammise di aver letto attentamente le opere di Thomas Brown (Introduzione alla *Polite Conversation*). La presente discussione delle analogie tra la lettera di Thomas Brown e *The Battle of the Books* dello Swift, non fa che confermare ed allargare la tesi secondo la quale lo Swift non disdegnò né di leggere né di servirsi delle idee contenute in alcune opere di Tom Brown. Ma quel che più conta è la constatazione che sia nello scritto del Brown sia in quello dello Swift emergono, in una luce ugualmente spietata, i colori grotteschi della crisi letteraria del tempo.

Dopo la breve parte introduttiva sulla guerra nei paesi del nord dell'Europa, a cui fa riscontro la lunga discussione dello Swift sulle cause che provocano le guerre, affiorano i primi punti in comune: il carattere della guerra civile tra i letterati e il luogo della contesa:

To a Physician in the Country

The war betwixt... the poetical physicians is the only subject at present... Cheapside and Covent-Garden, the scene of all our coffee-

The Battle of the Books

Pride and Want, jealousies and suspicions — dice Swift — sono la causa di manifest state of war of every citizen against every citi-

5. Cfr. BENJAMIN BOYCE, *Tom Brown of Facetious Memory*, Harvard Studies in English, vol. 21, 1939; e SWIFT, *A Tale of a Tub*, Oxford 1958, p. 82.

house debates... You are not ignorant of the civil war that is broke out amongst the subjects of *Apollo*, and what disorders we have lately had in *Parnassus*.

(Tho. Brown, *Works*, 1760, I, p. 206).

zen... This Quarrel first began... about a small spot of ground, lying and being upon one of the two Tops of the Hill *Parnassus*.

(Swift, *The Battle of the Books*, Oxford, 1958, p. 218-19).

Thomas Brown attribuisce al Blackmore l'intenzione di voler allontanare dai reami di Apollo quel cattivo consigliere che è il *wit*, e aggiunge che la polemica del medico si inaridisce nella caparbia presunzione che i lunghi poemi pubblicati in-folio, privi di arguzia e di intelligenza, siano superiori agli esili libri di versi, agili e spiritosi, pubblicati dai poeti di Grub Street. Nell'opera dello Swift la contesa è motivata dalla presunzione dei moderni di voler snidare gli antichi dall'alta vetta del Parnaso, dove sono arroccati da tanto tempo. La lotta divampa e l'ardore dei contendenti è tale da rendere vana qualsiasi possibilità di composizione amichevole.

To a Physician in the Country

This quarrel is so far spread, that it is not like to be decided *proprio Marte* (p. 207).

The Battle of the Books

The present Quarrel is so enflamed by the warm Heads of either Faction, and the Pretensions somewhere or other so exorbitant, as not to admit the least overture of accomodation (p. 219).

Nella lettera di Thomas Brown gli uomini del Pestello e del Mortaio si schierano contro i seguaci di Esculapio. Nel libro dello Swift, agli autori antichi si oppongono quelli moderni. Colpisce subito il cenno fatto, nelle due opere, alla diversa consistenza delle parti e l'accento posto sul coraggio dei capi del gruppo che ha il minor numero di seguaci. Il Blackmore è seguito da uno stuolo di mercenari, mentre intorno al Dr. Garth si stringe un piccolo nucleo di volontari assai coraggiosi e capaci. Analogamente, gli antichi, che prendono parte alla battaglia nell'opera dello Swift, sono assai meno

numerosi dei moderni, ma coraggiosi e risoluti quanto i volontari che combattono per il Dr. Garth.

To a Physician in the Country

Each chief has his faction, the Knight of the round Table has gathered a body of mercenaries, to whom, on the other side, are oppos'd a squadron of auxiliary volunteers... each side confident of success, that *trusting to their multitudes*, this to *their courage and conduct* (p. 206).

The Battle of the Books

This Difference broke out into a long and obstinate war, maintain'd on the one Part, by Resolution, and by the *Courage of certain Leaders and Allies*; but, on the other, by *the greatness of their Number*, upon all Defeats, affording continual Recruits (p. 221). The army of the Ancients was much fewer in number (p. 238).

All'eccitazione aggressiva dei figli di Apollo e del loro capo Blackmore, autore di quattro poemi, che ha fatto pubblicare, si contrappone con la tranquilla consapevolezza della propria forza, il Dr. Garth, autore di un solo poema, pubblicato quattro volte. La vivace caratterizzazione dei due *leader*, dovette lasciare un ricordo nella mente dello Swift perché, nella sua opera si notano analogie non solo nello schieramento degli eserciti, ma anche nello stato d'animo che regna nei campi avversari prima della battaglia e in certi episodi che si verificano durante gli scontri. L'eroe di Cheapside che ha avuto l'imprudenza di addentrarsi nel campo nemico di Covent Garden travestito da poeta, è stato riconosciuto e condannato « to run the guntlet in Covent Garden, and switch'd the whole posse of Parnassus » per aver combattuto sotto falsa bandiera, cioè sotto quella della poesia, anziché nelle vesti del medico. Le bastonate si abbattono su di lui da tutte le parti. Nel campo di Blackmore si alzano clamorose proteste per la punizione inflitta al loro eroe e i mercenari riprendono coraggio quando si profila la possibilità di servirsi di nauseabondi vasi, colmi di invettive, capaci di sterminare gli avversari. Non c'è pietà tra quegli uomini, ma solo rabbiosa ricerca dell'affermazione della propria posizione intellettuale che dà senso ai loro interessi. Se i mercenari del Blackmore entrano in lizza armati di *stink-pots*, i con-

tendenti messi in campo dallo Swift si servono di frecce avvelenate, capaci di fomentare odi e risentimenti.

Alla testa dei mercenari del Blackmore avanza un mendicant rhymmer (forse il Wesley, parente di Dunton) che offre, ad amici e nemici, le sue velenose composizioni, avvolte in false copertine, mentre nell'opera dello Swift avanza il Bentley con la sferza in una mano e un fetido vaso nell'altra:

To a Physician in the Country

The mercenaries are brought to the attack, who hope to effect that by stratagem, that they despair of by plain force; and since they can't reduce 'em by arms, attempt to poison them with stink-pots... A mendicant Rhymer [avanza], one that begs with a poem, like a pass in his hand and with a sham brief [nell'altra] (pp. 206-7).

The Battle of the Books

This malignant Liquor [l'inchio-stro] was composed... of Gall and Copper as, by its Bitterness and Venom, to suit in some degree, as well as to Foment the Genius of the Combatants (p. 221)... In his right hand he [Bentley] grasp'd a Flail, and (that he might never be unprovided of an offensive Weapon) a Vessel full of Ordure in his left. Thus completely arm'd, he advanc'd with a slow and heavy Pace, where the modern chiefs were holding a Consult... (p. 251).

Vi è, inoltre, nel *Battle of the Books*, un passo in cui Lucano si scontra con il Blackmore. Swift lo chiama Esculapio e lo pone in mezzo all'esercito dei mercenari, esattamente dove Thomas Brown lo aveva collocato prima di lui:

Bl-ckm-re, a famous Modern (but one of the Mercenaries) strenuously opposed himself [a Lucano]; and darted a Javelin, with a strong Hand, which falling short of its Mark, struck deep in the Earth.

(Swift, *A Tale of a Tub*, p. 247).

Ciò conferma che, quando lo Swift scrisse questa parte del suo libro, aveva in mente la lettera eroi-comica di Thomas Brown. La lettura di un passo del *Tale* avvalorava la tesi qui presentata cioè, che alla

base della « quarrel » di Grub Street erano i timori degli scrittori di professione che si vedevano minacciati dalla concorrenza degli uomini del Gresham College e dei critici di Covent Garden. Lo Swift scrive, infatti, che non è sfuggito agli osservatori come ai dissidi di Grub Street siano seguite le scissioni e come di recente siano sorte due nuove società di scrittori: quella del collegio di Gresham (dove si riunivano i membri della Royal Society) e quella che aveva il suo quartiere generale nel Will's Coffee-house in Bow Street a Covent Garden. Eccone i termini esatti:

... the World (has not) been so negligent a looker on, as not to observe the continual Efforts made by the Societies of Gresham and of Will's to edify a Name and Reputation upon the Ruin of ours [quella di Grub Street]... I am informed, that Our two *Rivals* have lately made an Offer to enter into the Lists with united Forces, and Challenge us to a Comparison of Books, both as to *Weight* and *Number*... We are ready to accept the Challenge, but with this Condition, that a third indifferent Person be assigned, to whose impartial Judgment it shall be left to decide, which Society each Book, Treatise or Phamphlet do most properly belong to.

(Swift, *A Tale of a Tub*, pp. 64-65).

Vi è qualcosa di vibrante in queste parole: la chiarezza dell'accusa è la sintesi di una complessa situazione, di una opposizione insanabile, di una palese irriducibilità degli avversari. Conferma la generale partecipazione dell'ambiente di Grub Street alla campagna contro i ponderosi volumi prodotti dai soci del Gresham College, dai medici e dai critici. Se a ciò si aggiunge la protesta contro l'anonimato, dietro al quale si nascondevano gli scrittori per rendere ardua l'attribuzione delle loro opere e la loro perseguibilità, si avrà una visione d'insieme dei motivi che rendevano così pesante l'aria dei circoli letterari e si comprenderanno meglio le ragioni che alimentarono la polemica che movimentò e invelenò la vita degli scrittori di Grub Street e di Covent Garden alla fine del secolo XVII.

Indubbiamente, sia la lettera di Thomas Brown che l'opera dello Swift dimostrano come punga il dolore di chi si sente tolto al ruolo più caro, più vero di scrittore da concorrenti alteri e ostili in

un'atmosfera morale ambigua che, anziché tendere alla brama del conoscere, si frantuma in un gioco aspro e teso di sentimenti impetuosi che l'interiore tumulto spinge alla denuncia. Nel processo qui esaminato, risulta come, al di là delle coincidenze e delle divergenze letterarie, la vera causa della tensione intellettuale e delle dispute è da ricercarsi nella storia della crisi umana e sociale e nelle condizioni morali dell'arte alla fine del Seicento.

Di fronte alla frattura tra la Restaurazione e il mondo provvisorio e inadeguato che coinvolse i destini dell'uomo alla fine del secolo XVII, le vecchie norme non tengono più e le nuove non sono ben stabilite. L'insoddisfazione è acuta e diretta. Le opere degli scrittori del « nuovo mondo sotterraneo delle lettere » di Covent Garden e di Grub Street esprimono la crisi intellettuale di quegli anni e la lettera di Thomas Brown ha valore documentario. Egli denuncia, qui come in altri scritti, in forma ironica e umoristica, i piaceri velenosi dello scandalo letterario, l'artificio, il disordine morale, la sopraffazione, la retorica dei gesti, come fece, alcuni anni dopo, in forma ancora più decisa e violenta, lo Swift.

EDVIGE SCHULTE

NOTE

MISTICA E STORIA DELLE IDEE

Western Mysticism è tutto costruito intorno al problema del significato e dei contenuti della mistica in quanto tale, e cioè come esperienza essenzialmente religiosa. Il Butler, infatti, si propose di descrivere organicamente e fedelmente (tanto da utilizzare, per gran parte del libro, le loro stesse parole) le esperienze che del divino hanno avuto tre dei più grandi maestri mistici della Chiesa occidentale: Agostino, Gregorio e Bernardo. Contemporaneamente, mentre cercava di far rivivere l'ineffabile e tremenda testimonianza di questi straordinari esploratori metafisici, il Butler si sforzò anche di esporre le teorie che essi formularono, ciascuno in base alla propria individuale e irripetibile esperienza religiosa. *Western Mysticism*, inoltre, è diviso in due parti nettamente distinte per i problemi dei quali trattano, anche se inevitabilmente in stretta relazione l'una con l'altra: mentre la prima parte è dedicata all'analisi della contemplazione e dell'esperienza mistica in sé e per sé, la seconda puntualizza il problema della necessaria armonizzazione tra la vita attiva e la vita contemplativa in quella forma che Agostino, Gregorio e poi Tommaso definirono — con una formula precisa, ma forse un po' banale — «vita mista». Gli *Afterthoughts* del Butler, dal canto loro, rappresentano il frutto delle ulteriori letture e meditazioni che furono provocate dalle critiche e dagli interrogativi mossi alla prima edizione del libro. Vi si parla ampiamente (e documentatamente) delle controversie che in quegli anni si accesero negli ambienti teologici intorno ai problemi più importanti ed essenziali della contemplazione e della mistica.

Secondo il Butler, l'esperienza della quale testimoniano con sorprendente coerenza tutti i grandi scrittori spirituali ha forse la sua definizione più limpida e più esatta (per quanto di esattezza e di precisione è possibile realizzare in quell'immenso anelito, indescrivibile e misterioso, ch'è l'universo della mistica) in quella pagina, giustamente celebre, di Agostino, là dove egli narra di come la sua mente « giunse, in un impeto della visione trepida, all'Essere assoluto, a Ciò che È ». In questa delicata ed efficace allusione di Agostino è *in nuce* tutto ciò che sarà scritto,

nella storia plurisecolare del cristianesimo, sull'esperienza mistica come conoscenza sperimentale della presenza e dell'essere di Dio, come unione con Lui non soltanto etico-psicologica (consistente, cioè, nel conformarsi della volontà umana alla volontà di Dio), ma addirittura ontologica, essendoci conformità dell'anima con Dio, dello spirito umano con lo Spirito divino. Secondo il Butler, pertanto, le caratteristiche fondamentali del « misticismo occidentale », che predominò grosso modo dal 550 al 1150 (durante tutti i cosiddetti « secoli benedettini »), sono riassumibili in pochi punti ben determinati.

Il primo dato che si evidenzia al termine dell'analisi dei testi di Agostino, Gregorio e Bernardo, è l'atmosfera luminosa d'ineffabile pienezza e di superiore conoscenza che vi è diffusa. Dopo Bernardo, invece, s'imporranno i concetti di tenebre, vuoto, « oscura notte dell'anima », soprattutto per l'influenza dello Pseudo-Dionigi, tradotto in latino nel IX secolo da Giovanni Scoto Eriugena, ma largamente diffuso soltanto a partire dal XII secolo. A un misticismo luminoso e appassionato verranno sostituendosi così le gelide armonie di una contemplazione mista di beatitudine e d'ineffabile mistero. Al tempo stesso, da Agostino e Gregorio sino a Bernardo, i testi principali del « misticismo occidentale » non si presentano come opere sistematiche a struttura speculativa, né come trattati di mistica quali, per esempio, quelli di un Ugo e soprattutto di un Riccardo di S. Vittore. Questi ultimi sono già nella temperie spirituale della nascente scolastica; e dopo di essi, col passare del tempo e il mutare dei contesti culturali e religiosi, la teologia mistica andrà progressivamente identificandosi con una scienza della contemplazione, con un sistema intellettuale, piuttosto che con l'esperienza squisitamente religiosa della contemplazione vera e propria. Pertanto, senza che ciò nulla tolga alla sincerità e alla genuinità di tanti mistici successivi, si può tuttavia affermare che con Bernardo termina un'epoca: l'epoca di un certo tipo di mistica, quella mistica che secondo il Butler trovò la sua collocazione naturale in Occidente, una mistica « romana » come romano era Gregorio, improntata a una nitida austerità e immune da ogni elemento di stravaganza, fanatismo, soggettività sfrenata. Così, se nei *Sermones in Cantica Canticorum* Bernardo si rivela come un poeta, tenero e appassionato, dell'unione dell'uomo con Dio, il suo misticismo rimane pur sempre semplice e pratico negli intenti, limpido e lineare nelle modalità del vissuto e nelle forme espressive, contemporaneamente esercizio severo e contemplazione amorosa. Parimente, mancano del tutto in Agostino, Grego-

rio e Bernardo, quei fenomeni di *vision*, *locution*, *revelation*, che saranno frequenti in quell'altro tipo di misticismo, destinato anch'esso ad avere larga diffusione e iniziato, nel secolo immediatamente successivo al tempo di Bernardo, con S. Gertrude, Mechtilde von Magdeburg e Mechtilde von Hackeborn. È inoltre assente, nei tre maestri studiati dal Butler, ogni accenno a stati di violento rapimento e di *trance* (dei quali parla tanto spesso S. Teresa nel *Castello interiore*) e a quei fenomeni psicofisici minori, concomitanti (ma non necessariamente) con lo stato mistico vero e proprio. Né vi hanno rilievo l'ossessione e la possessione diaboliche, le quali sembrano essersi verificate, in altri mistici, durante la preghiera e in ogni momento della loro vita spirituale.

Tant'è per quelle che sone, secondo il Butler, le caratteristiche essenziali e costanti del « misticismo occidentale ». E non si può negare che tale tipo di discorso faccia sorgere numerose e rilevanti perplessità nello storico il quale non intenda rinunciare ad alcune conquiste fondamentali (e ormai comunemente accettate) della metodologia della storiografia e magari anche della sociologia del sapere. Se sono ancora recenti le vivaci discussioni sollevate dalle tesi di Braudel sulla *longue durée*¹, dalla relazione di Dupront sull'acculturazione al XII Congresso Internazionale di Scienze Storiche², dagli ancor più radicali e rivoluzionari tagli d'indagine proposti da Lévi-Strauss³, ciò che lascia dubbioso e insoddisfatto lo storico di fronte al libro del Butler non è la mancata applicazione di queste più recenti e raffinate tecniche di ricerca — il che sarebbe, ovviamente, anacronistico — quanto piuttosto l'ingenuità innegabile dei presupposti metodologici di *Western Mysticism* rispetto agli

1. Cf. F. BRAUDEL, *Histoire et sciences sociales: la longue durée*, in « Annales », XIII (1958), pp. 725-753, e *Sur une conception de l'histoire sociale*, in « Annales », XIV (1959), pp. 308-319; e la discussione che n'è seguita: W. W. ROSTOW, *Histoire et sciences sociales: la longue durée*, in « Annales », XIV (1959), pp. 710-718; W. KULA, *Histoire et économie: la longue durée*, in « Annales », XV (1960), pp. 294-313; T. HALPERIN DONGHI, *Histoire et longue durée: examen d'un problème*, in « Cahiers Vilfredo Pareto », 15, 1968, pp. 109-133.

2. Cf. A. DUPRONT, *L'acculturazione*, Torino 1966, con prefazione di C. VIVANTI. Oltre all'attenta analisi del Vivanti, si vedano anche le osservazioni di F. BOLLIGIANI, *Il XII Congresso Internazionale di Scienze Storiche a Vienna e gli studi di storia religiosa*, in « Rivista di Storia e Letteratura religiosa », II (1966), pp. 161-162, e di G. MANACORDA, *Il XII Congresso internazionale di scienze storiche*, in « Studi Storici », VI (1965), pp. 574-577.

3. Sarà sufficiente citare, oltre naturalmente alle opere stesse di Lévi-Strauss, i numerosi interventi pubblicati sulle « Annales »: R. BARTHES, *Les sciences humaines et l'oeuvre de Lévi-Strauss*, XIX (1964), pp. 1085-1086; R. PIVIDAL, *Signification et position de l'oeuvre de Lévi-Strauss*, XIX (1964), pp. 1087-1099; E. LEACH,

stessi canoni più tradizionali della « storia della spiritualità ». Il Butler, per esempio, previene una critica che a suo avviso avrebbe potuto essere mossa al suo libro allorché ammette ch'esso si occupa troppo esclusivamente del misticismo cattolico; e afferma di essere convinto che le sue conclusioni avrebbero assunto un risalto e una forza di convinzione di gran lunga maggiori da un confronto con altre forme di esperienza mistica, non religiose allo stesso modo e tuttavia simili, almeno apparentemente, a quelle dei grandi mistici cattolici (donde le pagine dell'appendice sul problema del misticismo naturale e non-cristiano, inserite nella seconda edizione del 1926). In realtà, invece, sono altrove i motivi di fondo delle perplessità alle quali si va facendo cenno. Il Butler si riserva la parte del semplice presentatore per lasciar parlare gli stessi mistici; e il libro conserva così l'aspetto di un *fichier* appena rifinito, di un vasto *collage*, nel quale l'A. interviene soltanto per richiamare l'attenzione del lettore su alcuni punti di particolare rilievo, per segnalarne il significato e per stabilire i possibili collegamenti con altri testi (e talvolta tali relazioni sono abbastanza discutibili). Vi sono fin troppi libri sulla mistica, dice il Butler, ed essi espongono le idee personali degli autori, mentre i testi vi figurano con la sola funzione di arricchire e dimostrare una tesi già consolidata. Il criterio metodologico indispensabile per una trattazione più scientifica e una ricostruzione più rigorosa della mistica sembrerebbero essere, pertanto, la raccolta e l'organizzazione sistematica del maggior numero possibile di estratti dai testi dei mistici, per ottenerne, in questo modo, una presentazione « più oggettiva » del pensiero dei mistici stessi intorno al loro misticismo.

Sarebbe inutile soffermarsi su questa candida aspirazione del Butler a cogliere *la verità*, nella quale si potrebbero forse intuire l'incapacità, consapevole o meno, di sottrarre il sapere storico (e la storiografia) alla suggestione metodologica delle scienze naturali e al loro ideale di oggettività, e una meditazione, solo affrettata, sulla radicale differenza di natura dei due campi d'indagine. Negli stessi decenni nei quali il Butler si dedicava allo studio di Agostino, Gregorio e Bernardo, s'intrecciavano

Telstar et les Aborigènes, ou « La Pensée Sauvage », XIX (1964), pp. 1100-1116; J.-F. LYOTARD, *A propos de Cl. Lévi-Strauss: les Indiens ne cueillent pas les fleurs*, XX (1965), pp. 62-83; J.-C. PIGUET, *Les conflits de l'analyse et de la dialectique*, XX (1965), pp. 547-557; R. PIVIDAL, *Peut-on acclimater « La Pensée Sauvage »?*, XX (1965), pp. 558-563; N. WACHTEL, *Structuralisme et histoire: à propos de l'organisation sociale de Cuzco*, XXI (1966), pp. 71-94; G. LANTÉRI-LAURA, *Histoire et structure dans la connaissance de l'homme*, XXII (1967), pp. 792-828.

proficuamente numerose proposte metodologiche, tutte tese a preparare il terreno di una storiografia più complessa, più criticamente articolata e più sensibile alle infinite prospettive da cui ogni fatto storico può essere analizzato e interpretato. Così, all'illusoria pretesa positivistica, che vuole fare della conoscenza storica un apprendimento di dati « oggettivi » realizzato attraverso regole « oggettivamente valide », e allo scetticismo, che può sorgere dalla constatazione dell'impossibilità di attuare una conoscenza storica la cui validità si configuri come « oggettiva » verità razionalmente dimostrabile, si andava opponendo la prospettiva storicistico-relazionale, la quale chiariva come le necessarie variazioni sincroniche e diacroniche delle forme e dei contenuti del sapere storico e la sua necessaria e totale fusione nello stesso processo storico (ch'è l'oggetto della sua conoscenza) non costituiscono un limite intrinseco che privi il sapere storico di ogni valore e lo destituisca di ogni scientificità, ma la fonte stessa della sua ricchezza e del suo peculiare valore. Questo modo essenziale di essere del sapere storico, infatti, mentre indica che la sua validità fa appello a criteri differenti da quelli con cui si misura la validità delle proposizioni « scientifiche », gli conferisce l'inesauribile creatività della storia stessa, poiché della sua inesauribile creatività esso partecipa intimamente.

Alcune affermazioni del Butler risultano poi particolarmente discutibili. Egli ipotizza tranquillamente, per esempio, che Gregorio e Bernardo avrebbero egualmente scritto quanto scrissero sulla contemplazione e sul misticismo anche se Platone, Aristotele, Plotino, lo Pseudo-Dionigi e persino Agostino non fossero mai esistiti, perché le esperienze religiose delle quali narrarono non sarebbero dipese in alcun modo da ciò che potevano aver imparato dagli uomini: il loro pensiero sarebbe simile proprio perché le esperienze sarebbero state le stesse. A prescindere dall'ovvia ed elementare obiezione che fortunatamente la storia non può essere scritta con i « se » (giacché altrimenti diventerebbe, ancor più di quanto già non sia, una babelica confusione di lingue), si potrebbe agevolmente controbattere al Butler che è vero proprio il contrario di quanto egli afferma, senza che ci sia neanche bisogno di indagini specifiche per comprovare la verità di questo assunto. Basta, infatti, un minimo di buon senso storiografico e di sensibilità per le variazioni diacroniche che il mutare dei tempi comporta, per indurne fondatamente che l'esistenza e le opere di Platone e di Aristotele, di Plotino e dello Pseudo-Dionigi, e tanto più quelle di Agostino, hanno avuto senza

dubbio un qualche peso, magari anche rilevante, su Gregorio e Bernardo (senza, con ciò, nulla voler negare della grandezza e dell'originalità di questi ultimi). Nel caso contrario, la storia e la storiografia rischierebbero di librarsi in un vuoto intemporale, popolato di astorici ed astratti schemi e modelli, nei quali non sarebbe possibile neppure intravedere la vivente ricchezza dell'*umano*. Così, per restare nell'ambito dei concreti risultati e prospettive della ricerca storiografica e non limitarsi soltanto ad osservazioni di carattere puramente metodologico, uno storico di ben altra sensibilità ha potuto ipotizzare, in un bel libro sul vocabolario monastico del Medioevo, che indagini più approfondite sul monachesimo medievale rivelerebbero « tout ce qui, de cette tradition, elle-même tributaire d'un passé plus lointain, a été conservé dans la langue et la pensée des époques suivantes, à commencer par celles des grands Docteurs du XIII^e siècle. Un maître en la matière faisait remarquer naguère que la lecture des textes monastiques éclaire certains traités de S. Thomas sur des problèmes de vie spirituelle. Nous savons, de fait, que celui-ci lisait assiduellement Cassien et les auteurs dont les moines du moyen âge ont eux-mêmes vécu. Ainsi la connaissance de la tradition antérieure à S. Thomas peut-elle aider au commentaire de ce qu'il a enseigné, par exemple, au sujet de la contemplation et de la vie contemplative »⁴.

Ci si trova, per questa via, ad affrontare un altro grosso problema di ordine metodologico, del quale il Butler non sembra avere consapevolezza. Se l'avventura del mistico non è la speculazione intellettuale, ma la preghiera, il « mestiere » dello storico non è la contemplazione mistica, ma l'esame attento, minuzioso, rigorosamente filologico, di ciò che gli autori hanno voluto e tentato di esprimere nei propri testi; e i testi, dal canto loro, son fatti di parole, e quest'ultime indicano, suggeriscono, adombrano contenuti di volta in volta diversi. La storia delle parole è un riflesso della vita e — giacché la vita, che piaccia o meno, è ininterrotto fluire e mutamento — anche le parole fluiscono e mutano continuamente e del significato primigenio conservano magari soltanto il guscio vuoto di un puro *flatus vocis*. Di qui la sempre crescente « importance des mots pour qui veut saisir les réalités dont vivait le passé, toujours présent dans la tradition: lexicques, voca-

4. J. LECLERCQ, *Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Age*, Romae, 1961, pp. 2-3.

bulaires, études sémantiques, sont en faveur à notre époque »⁵. Se le realtà storiche mutano, laddove le parole sono forse ciò che v'è di più costante nel mare imprevedibile della storia umana⁶, esse si evolvono, s'adattano alle forme successive della cultura e della civiltà, si svuotano talvolta di senso e talaltra si arricchiscono di significati nuovi. In qualche caso-limite, anzi, si può avere addirittura una *conversion des mots*. La storia di alcuni vocaboli fondamentali per il monachesimo dell'Occidente medievale — *quies, otium, vacatio e sabbatum* — ha dimostrato come sia avvenuta una profonda trasformazione del significato di tutti questi termini sotto l'influsso del cristianesimo, prima, e poi solo di tappa in tappa, attraverso innumerevoli e talora impercettibili mutamenti, si sia arrivati alla costituzione di un vocabolario tecnico della contemplazione e della vita contemplativa⁷. La più esperta linguistica storica è quindi « tutta tesa all'inseguimento instancabile della parola come 'segno vivente', che va compreso nella sua storicità, non anatomizzato, giacché, spento e isolato, è privo del significato che il glottologo deve indagare »⁸.

Se lo storico delle idee deve tendere a mettere in luce i significati diversi di un'idea in momenti diversi, egli non può che diffidare delle continuità tradizionali avallate, spesso troppo semplicisticamente, da opere che presumono di saper abbracciare una storia e uno sviluppo plurisecolari: « posizioni diverse di un'idea, se non sempre la trasformano fino a renderne incerta la fisionomia unitaria, quasi sempre le danno caratteristiche, di volta in volta, tanto differenti da rendere illusori gli accostamenti stabiliti sulla base della sola continuità esteriore. Tale continuità, in più di un caso, è tanto esteriore da essere meramente nominale ... La storia delle lingue con tutto il suo lavoro più progredito ammonisce a dubitare, almeno, che ogni 'eredità di parole' sia una 'eredità di idee', mentre diffida delle classificazioni troppo schematiche ... perfino le parole dotte non hanno vissuto, non vivono una vita meramente dottrina; sicché pretendere di trovare nella continuità di alcuni

5. *Ibidem*, p. 1.

6. Cf. le considerazioni di carattere rigorosamente filologico di A. DARMESTER, *La vie des mots étudiée dans leurs significations*, Paris 1887. Il Leclercq ha giudicato questo libro « ancien, mais qui reste actuel » (*Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Age*, cit., p. 1, n. 2).

7. Cf. J. LECLERCQ, *Otia monastica. Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Age*, Romae 1963, pp. 58-59.

8. P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Bari 1965, p. 178.

segni una immutabilità di razionali significati, comprovante un'uniformità, è ingannevole ... [lo storico] deve guardarsi dal confondere l'*omonimo* con l'*identico*, o dal trattare per *monosenso* un *polisenso*, o dallo scambiare uno pseudonimo per un nome proprio, anche nella nomenclatura delle idee »⁹.

Tanto meno si possono quindi accettare le osservazioni del Butler, là dove afferma che — per quanto la scienza moderna indaghi le ragioni dell'inconscio — nessuno l'ha fatto meglio di Agostino, quando nel libro X delle *Confessioni* parla della potenza sconfinata della memoria, nei cui recessi segreti e indescrivibili sono riposte tutte le immagini e tutti i prodotti del pensiero umano. Secondo il Butler, inoltre, anche qualora non si accetti la « verità oggettiva » della testimonianza mistica, si deve riconoscere in essa qualcosa che non può spiegarsi in termini di allucinazione o d'isteria, né con alcune forme di alienazione mentale; e i mistici possono e devono essere considerati completamente estranei — ma l'avverbio non è forse troppo categorico? — a quelle pittoresche manifestazioni di pseudo-misticismo che tanto spesso contribuiscono a confondere le idee sull'argomento. Se quest'ultima osservazione è sostanzialmente accettabile, non ha certamente alcun fondamento il rapporto tra l'io inconscio o subliminale e la « memoria » agostiniana: il paragone vale quanto può valere un eventuale raffronto tra il Pitecantropo e « l'uomo a una dimensione ». E tuttavia l'incauta relazione stabilita dal Butler consente di cogliere l'occasione per riproporre, anche per il misticismo e il monachesimo medievali, l'esigenza di una *histoire des mentalités*, la quale, « comme toute histoire qui cherche à expliquer en profondeur, ne connaît pas de frontières; elle ne se sépare surtout pas des autres secteurs historiques. Prétendre isoler une histoire psychologique, [même sous le beau nom d'histoire des idées et des sentiments, — ou encore d'histoire sociale des idées] est une entreprise sans grand espoir: l'histoire des mentalités est, à tout instant, partie inséparable d'une histoire totale, conçue non pas comme le rêve idéal et romantique d'un Michelet, mais comme une exigence méthodologique présente à chaque moment de la recherche »¹⁰.

Histoire des mentalités, dunque, storia psicologica e — perché no? — storia psicoanalitica. Se si vuole valutare il sentimento d'amore che

9. *Ibidem*, pp. 268-270.

10. R. MANDROU, *Introduction à la France moderne (1500-1640). Essai de psychologie historique*, Paris 1961, p. 366.

sembra stimolare e pervadere le opere dei mistici e l'esistenza di tanti innumerevoli e umili monaci, per far rivivere il *vissuto* dei quali si è giustamente proposta una storia *umana e integrale* del monachesimo¹¹, allora il discorso sul significato del misticismo deve diventare necessariamente meno netto, più sfumato, più problematico e meno rigidamente conclusivo di quanto non sia in *Western Mysticism*. Il Butler trascura che — al di là delle apparenze — l'amore assume nei testi dei mistici una molteplicità di significati e indica, di volta in volta, tipi di relazioni assai dissimili (tra Dio e l'uomo, tra i monaci e il « popolo cristiano », tra l'uomo e la donna, e così via), sicché alla fine il termine stesso sembra naufragare nell'equivocità. Queste varianti, o contraddizioni, nell'impiego della medesima espressione sono — par dire il Butler, come direbbe Saint-Exupéry — soltanto « litigi » delle parole umane, oltre le quali sta l'unità, che si può intuire e vivere, dell'unico oggetto. E certo, se ci si sofferma a un primo superficiale esame dell'esperienza dei mistici, si può anche riconoscere questa fondamentale unità di tutte le forme dell'amore, la quale si svela nella sua specificità qualora si consideri che tutte le forme di amore sono caratterizzate, nei testi di Agostino, Gregorio e Bernardo, da un atteggiamento interiore essenzialmente « donativo » (cioè, di fervida disponibilità a fare dono di sé) in contrasto con quell'atteggiamento « acquisitivo » che caratterizza il falso amore, nel quale si desidera possedere ciò che si ama, e lo si ama perché procura piacere, soddisfa la vanità, o perché, in generale, *serve* (nel senso più ampio del termine) anziché rendere pronti a servire. O ancora, con altre parole, l'amore vero è quello che crea e mantiene legami stabili tra gli uomini in quanto compagni di umanità e di « pellegrinaggio » nell'esilio terreno, tra gli uomini e il senso della loro vita, tra gli uomini e Dio.

Vivere e osservare la vita con animo distaccato, e attendere che l'amore divino li sommerga sempre di nuovo come una marea: ecco l'esperienza e l'insegnamento dei mistici. Solo se si riaccende l'amore che dà fervore, la realtà e l'esistenza saranno giustificate; solo se si riaccende l'amore, si potrà riattingere la misura dell'universale, e l'angoscia per le sofferenze singole sarà vinta nella rinnovata tensione che a tutto darà un significato positivo. Le opere dei mistici sono così un immenso arabesco sul tema dell'amore: l'opposizione tra amore e desiderio di possesso;

11. Cf. J. LECLERCQ, *Pour une histoire humaine du monachisme au moyen âge*, in *Analecta Monastica*, IV, Roma 1957, pp. 1-7, e J. LECLERCQ, *Pour une histoire intégrale du monachisme*, in *Analecta Monastica*, VI, Roma 1962, pp. 1-3.

la preghiera come esercizio d'amore e l'amore per gli uomini come mezzo per amare, attraverso di loro, Dio; l'amore-fervore come dono di sé agli altri e a Dio; Dio come « oggetto » perfetto da amare, il quale richiede, per la sua perfezione, che si muoia al mondo perché si viva nella luce. L'uomo deve esercitare il proprio cuore all'amore mediante l'esercizio della preghiera che riceve risposta; e la risposta è il silenzio, misterioso e inefabile, dell'unione con Dio, e questo silenzio dà un senso alla vita, traccia una direzione nel mondo, fa camminare sulle onde del mare. Se l'amore umano come tale è fragile e inconsistente, lieve sospiro disperso dal vento, se la realtà sensibile è divenire e solo le « cose invisibili » permangono eguali a se stesse, il mistico vuole fondare un amore che sia duraturo, che trovi, cioè, un oggetto non-mutevole, non abbandonato ai precari slanci e alle precarie cadute dell'amore individuale-egoistico, un amore nel quale esistere senza la minaccia dell'imprevedibile e i brividi della caducità. Par quasi che i mistici, malinconicamente consapevoli della fragilità di ogni vita, vogliano placare nella contemplazione un senso di profonda insicurezza esistenziale, « scegliendo » un « oggetto » che non sfugga, che non si consumi, un « oggetto » che trasformi l'amore da un divenire in un essere immobile. In questo amore, il quale è adesione definitiva e senza mutamento, si rivela Dio; e in questo amore, nel quale si rivela Dio, l'anima sarà rapita e pronta a servire.

Se questa sembra essere per i mistici l'unica via (dura, ma felice) attraverso la quale l'uomo può conquistare la concretezza dell'esistere vero, e se è esatto lo « schizzo » sintetico e schematico che se n'è tracciato, rimane pur fermo ch'esso può assumere un significato, può storicamente « incarnarsi » e acquistare vita solo mediante quell'esame attento, minuzioso, rigorosamente filologico, al quale prima si è fatto cenno e che forse potrebbe (e dovrebbe) rivolgersi a nuovi e più approfonditi livelli di individuazione critica: « La proposition maîtresse que nous voudrions soutenir — ha scritto recentemente il Besançon sulle *Annales* — est qu'il existe une analogie de position entre le psychanalyste et l'historien à l'égard du *texte*, qui, convenablement exploitée, peut conduire à une histoire psychanalytique fondée en théorie »¹². Per realizzare effettivamente una storia *à part entière* e senza nulla nascondersi delle difficoltà

12. A. BESANÇON, *Vers une histoire psychanalytique*, in « *Annales* », XXIV (1969), p. 594.

dell'impresa¹³, bisogna che lo storico non tenti un « approccio » psicologico ai testi soltanto *en amateur*¹⁴: occorre « fixer les principes selon lesquels le psychanalyste, agissant selon ses méthodes propres, se trouve en même temps faire de l'histoire; ... promouvoir, donc, la psychanalyse au rang de méthode historique »¹⁵.

Certo, non è questa la sede per sviluppare un discorso così problematico e impegnativo, tutto considerato ancora ai suoi inizi e che richiede approfondimenti e puntualizzazioni adesso soltanto immaginabili. Tuttavia, tal'è la via da seguire se non si vuole che la storia della mistica resti per sempre cristallizzata in una rigida e fredda storia di dottrine o sia abbandonata all'intuito, « plus proche de celui du poète ou du romancier »¹⁶, di coloro i quali le si accostano come se fosse un sogno dolce, luminoso, caldo e tenero, un mondo di splendori misteriosi e di faville di

13. « Référons-nous ... aux remarquables essais qui ont voulu appliquer la psychanalyse à l'histoire. Aussi brillants qu'en soient les résultats, ils ne lèvent jamais tout à fait le doute méthodologique qu'ils inspirent dès leur départ. La psychanalyse est d'abord une pratique. Conçue pour guérir des névroses, sa légitimité repose sur l'efficacité de cures dont le succès exige un long apprentissage préalable, auquel, jusqu'à présent, aucun formulaire ne supplée. Bien plus, la réussite, ici, est celle d'abord du malade lui-même. Le psychanalyste n'administre pas des drogues que le patient ne doive que passivement absorber, bien plutôt ce traitant est-il l'objet passif du transfert. Il n'est en outre que le guide d'un effort où le malade, élucidant ses symbolismes, reconstitue lui-même son propre être mental. Situation on ne peut plus contraire à celle de l'historien dont l'immense clientèle est hors d'atteinte. Certes, des cas peuvent se présenter où un disparu a, de son vivant, esquissé plus ou moins volontairement des moments de sa propre cure. Si le docteur Jean Delay a pu traiter d'André Gide, c'est en recourant à son oeuvre abondante, une volumineuse correspondance, encore que lacunaire, et aux souvenirs vécus ou écrits d'une connaissance personnelle. Dans un tel cas il existe une espèce de participation du sujet au traitement. Cas rare, qui implique de la part du héros quelque obscur souhait d'être analysé. Appliquer comme on l'a fait la méthode à Martin Luther ou à Karl Marx c'est moins en élucider des cas personnels que travailler à découvrir ce qui manque à la psychanalyse pour la transformer en méthode commune que les historiens pourraient alors pratiquer sans avoir préalablement reçu la longue formation de psychanalyste » (C. MORAZÉ, *L'histoire et l'unité des sciences de l'homme*, in « Annales », XXIII, 1968, pp. 235-236). Sul problema dei rapporti tra storia, psicologia e psicoanalisi cf. anche (oltre ai saggi citati in queste pagine) i quattro stimolanti contributi pubblicati sulle « Annales »: R. MANDROU, *Pour une histoire de la sensibilité*, XIV (1959), pp. 581-588; A. BESANÇON, *Histoire et Psychanalyse. A propos de Metabletica*, XIX (1964), pp. 237-249; G. DEVEREUX, *Psychanalyse et histoire: une application à l'histoire de Sparte*, XX (1965), pp. 18-44; E.-A. LÉVY-VALENSI, *Histoire et psychologie?*, XX (1965), pp. 923-938.

14. MORAZÉ, *art. cit.*, p. 235.

15. BESANÇON, *art. cit.*, p. 616.

16. MORAZÉ, *art. cit.*, p. 235.

luce, una strada selciata di stelle. La scoperta dell'inconscio ha per lo storico conseguenze che Freud ha immediatamente intuito e sfruttato. Sulla base della prospettiva implicita nel volume su *L'interpretazione dei sogni*, la storiografia ha infatti « la funzione di togliere all'azione, colta nel suo documento o nella sua attualità, la maschera del suo significato 'storico', di tradurla e rivelarla nel suo significato puntuale »¹⁷. Sotto le parole esplicitamente formulate, alle quali soltanto si è tradizionalmente rivolta l'attenzione dello storico, ve ne sono altre che cercano di farsi intendere e che le prime si sforzano di celare: il silenzio è per il testo ciò che l'incoscio è per il conscio e il contenuto latente per quello manifesto. Ciò che è taciuto, ciò che è apparentemente dimenticato o sembra aver perso il suo senso, è il desiderio *refoulé*, il vero segreto d'un uomo; e le parole che restano nel fondo dei cuori, nascoste e opalescenti, inafferrabili come un velo di sabbia e tuttavia dotate del potere enigmatico di trasformare ogni fuga in ritorno, quelle parole pallide dicono il contrario delle espressioni d'amore e di rispetto che gli uomini rivolgono ai loro re e ai loro dèi¹⁸. Sotto l'adorazione c'è talvolta, celata e invincibile, una *intention meurtrière*: il silenzio della storia dev'essere oggetto d'ascolto, come il primo oracolo che sorse come un sospiro dalla terra e fu voce dei morti e desiderio dei cuori.

E il Butler? Il sapere storico (con i suoi mutevoli contenuti, le sue mutevoli forme, le sue mutevoli strutture, i mutevoli valori dai quali è orientato nella sua opera di selezione dei « dati », di messa in risalto di alcuni di essi e di interpretazione dei medesimi) è un evento *integralmente* umano e non il frutto di un puro atto intellettuale, sganciato dalla dimensione spazio-temporale dell'esistente, cioè dalle concrete condizioni storiche nelle quali il soggetto (che interpreta la storia) vive nella storia stessa, parte-

17. A. ARMANDO, *Introduzione* ad E. H. ERIKSON, *Il giovane Lutero*, Roma 1967, p. 6. Cf. anche: « il concetto di significato latente è ... il portale d'ingresso alla concezione psicoanalitica della storia » (*ibidem*, p. 7). Di qui l'affermazione che « ne *L'interpretazione dei sogni* è implicita una nuova tematica non solo sulla storia, ma anche sulla storia delle idee » (*ibidem*, p. 7).

18. Cf., per esempio, le ipotesi avanzate da uno studioso meritatamente celebre come il Fromm a proposito di Lutero e Calvino: « Lutero e Calvino rappresentano questa ostilità onnipervadente [della quale il Fromm ha parlato poco prima, descrivendo l'ostilità e il risentimento della classe media nei confronti del capitalismo in ascesa e degli alti dignitari della Chiesa, ostilità e risentimento repressi per tutta una serie di motivi, ma ovviamente non aboliti]; non solo nel senso che personalmente appartenevano al novero degli odiatori più violenti di tutta la storia, ma anche, cosa ancora più importante, nel senso che le loro dottrine erano intrise di questa ostilità e potevano attrarre solo un gruppo sociale spinto a sua volta da un'intensa,

cipando alla sua quotidiana dinamica, cioè al suo quotidiano continuare-ad-essere: tale soggetto dispone di una coscienza la quale è solo il prodotto di quello stesso processo storico verso cui essa si tende per comprendere e valutare. La conoscenza storica si attua sempre entro l'ambito di una visione del mondo, di una *Weltanschauung* storicamente determinata e quindi storicamente mutevole (in quanto creazione, incessantemente rinnovantesi, dell'intera dinamica storica); e così le interpretazioni si succedono alle interpretazioni, e gli storici sono come « fratelli separati », uniti dal mestiere e dalla passione comuni, divisi dalle prospettive (innumerevoli quanto i singoli individui esistenti) dalle quali si volgono verso il passato, nel desiderio di *comprendere indagando*.

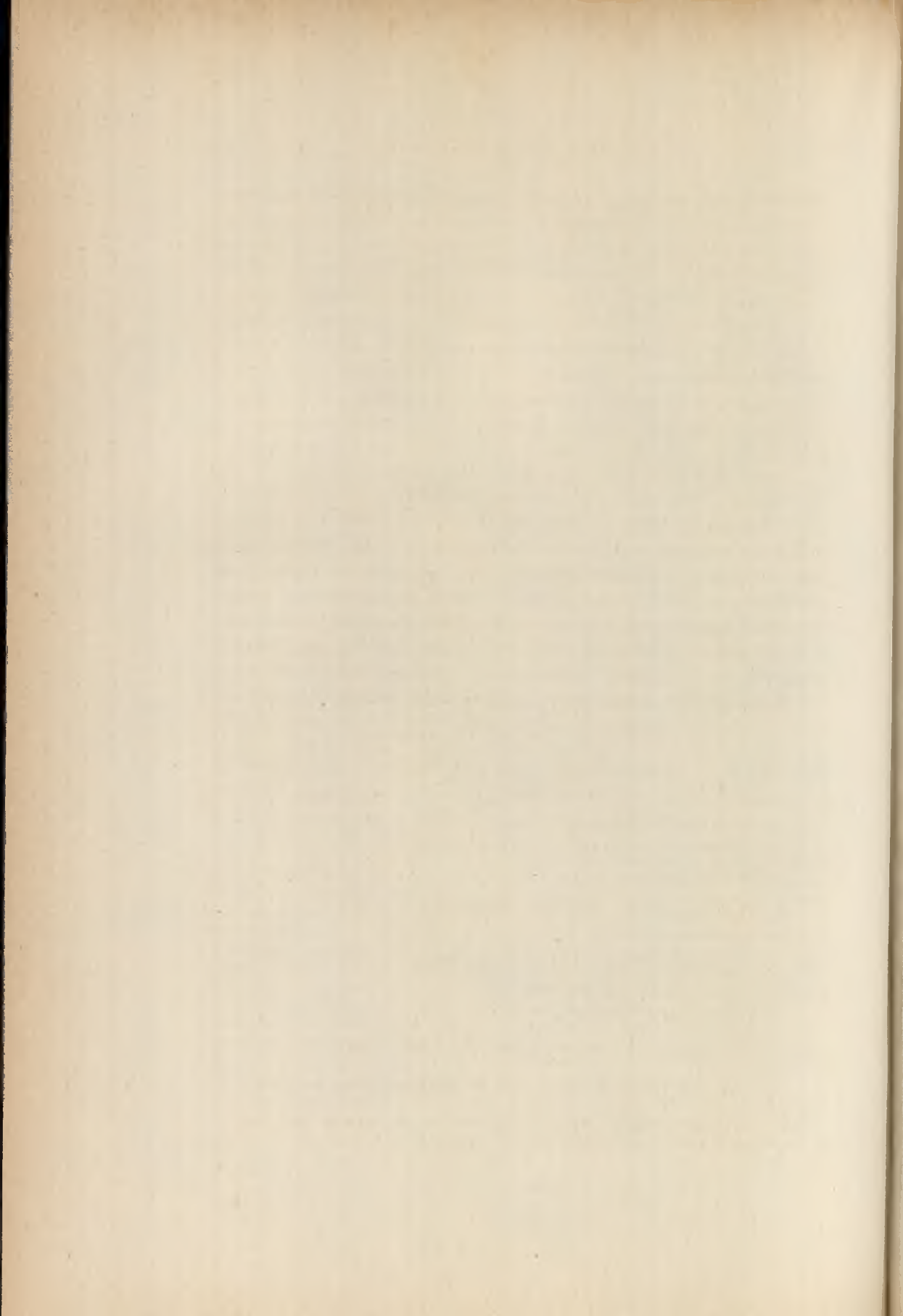
Ricercatore perseverante e sensibilmente partecipe, il Butler dedicò oltre vent'anni allo studio dei suoi autori prediletti e i limiti di *Western Mysticism* sono in parte spiegabili con le condizioni nelle quali egli lavorò¹⁹. Né si può negare che il libro — il quale vuole essere di storia, ma dev'essere esso stesso ricondotto al suo tempo e opportunamente storicizzato — costituisca un'introduzione, utile e documentata, al lontano mondo del « misticismo occidentale ». All'opera d'uno storico serio come il Butler bisogna dunque accostarsi col rispetto dovuto a ogni forma di sincera ricerca della verità da parte di coloro i quali, storici o non storici che siano, abbiano la consapevolezza dell'origine esclusivamente umana di tutto ciò che è umano e tuttavia, come Sisifo, continuino fedelmente il proprio cammino: « cieco che desidera vedere e sa che la notte non ha fine »²⁰.

FRANCESCO LAZZARI

repressa ostilità. L'espressione più palese di questa ostilità si riscontra nel loro concetto di Dio, specie nella dottrina di Calvino. Pur essendo a tutti noi ben noto questo concetto, spesso non intendiamo appieno che cosa significhi concepire Dio — come fa Calvino — come un essere arbitrario e spietato, che destina una parte dell'umanità alla dannazione eterna, senza alcuna giustificazione o ragione fuorché quella che l'atto è espressione della potenza divina. Lo stesso Calvino, naturalmente, si preoccupava delle ovvie obiezioni che potevano esser mosse a questa concezione di Dio; ma le costruzioni più o meno sottili da lui escogitate per sostenere l'immagine di un Dio giusto e amorevole non suonano affatto convincenti. Questo quadro di un Dio dispotico, che vuole un potere illimitato sugli uomini e la loro sottomissione e umiliazione, era la proiezione dell'ostilità e dell'invidia della classe media » (E. FROMM, *Fuga dalla libertà*, Milano 1963, p. 82).

19. Cf. la prefazione di D. KNOWLES alla terza edizione di C. BUTLER, *Western Mysticism. The Teaching of Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, London 1967.

20. A. CAMUS, *Il Mito di Sisifo*, Milano 1962², p. 163.



AGATIA: IL VERSO 32 DEL PROEMIO

Il verso 32 del proemio di Agatia Scolastico è stato variamente emendato ed interpretato.

Il testo tradito del manoscritto palatino è:

Ταυτὶ μὲν οὖν ἔρεϊ τις οὐδὲ τῶν σοφωτάτων
τῶν ὀψοποιῶν...

Il verso, così scritto, alla luce di evidenti ragioni metriche, è, senza dubbio, inaccettabile: il trimetro giambico ha due sillabe in più. E' chiaro, dunque, che nel testo vi è una corruzione, di qui i vari emendamenti proposti.

Il Salmasius, per primo, corresse:

Ταυτὶ μὲν οὖν ἔρεϊ τις, οὐ γε τῶν σοφῶν

eliminando in questo modo l'errore metrico. Da un punto di vista paleografico la correzione appare verosimile, perché nei codici in minuscola facilmente può avvenire lo scambio tra δ e la forma onciale di γ, che permane accanto alla forma minuscola. Tuttavia l'emendamento, come si vedrà in seguito, è inutile, perché al testo tradito si può dare il senso che il Salmasius vorrebbe ripristinare con οὐ γε.

Enorme difficoltà presenta l'emendamento del Visconti:

Ταυτ'εὖ μὲν οὖν ἔρεϊ τις τῶν σοφωτάτων

Il Visconti muta completamente il verso 32 del proemio, aggiungendo εὖ ed espungendo l'οὐδέ del manoscritto. Lo studioso dà, dunque, all'intera frase un senso positivo (*dirà bene ciò...*) là dove, a mio avviso, il poeta vuole rimproverare l'invidia dei suoi collaboratori.

Lo Hecker¹ legge:

Τὰ μὲν οὖν, ἔρεϊ τις ὧδε τῶν σοφωτάτων
τῶν ὀψοποιῶν...

dando del verso una interpretazione che mi sembra si allontani molto dal senso di tutto il proemio di Agatia.

L'emendamento di Jacobs²:

Ταυτὶ μὲν οὖν ἔρεϊ τις, οἶδα, τῶν σοφῶν

1. A. HECKER, *Commentationis criticae de Anthologia graeca pars prior*, Leiden, 1852.

2. F. JACOBS, *Anthologia graeca ad fidem codicis olim Palatini, nunc Parisini, ex apographo Gotano edita*, Leipzig, voll. 3, 1813-1817.

fu accolto, anche nella sua edizione dell'*Anthologia graeca*, dal Beckby³, che così traduce:

*So raunt, ich weiß es, mancher von der Künstlerschaft
der Küchenmeister...*

Tale correzione, giudicata già dal Boissonade, « non sine temeritate », non è accettabile sia per motivi paleografici sia per il senso.

Arbitrario — mi sembra — l'emendamento del Desrousseaux:

Ταυτὶ μὲν οὖν ἐρεῖ τις οὐ μεμνημένος

accettato dal Waltz⁴, che così traduce:

Eh bien, celui (des cuisiniers) qui dira cela le fera sans se rappeler...

Ugualmente fantasioso è l'emendamento dello Stadtmüller⁵ che propose di scrivere:

Ταυτὶ μὲν οὖν ἐρεῖ τις, οὐκ ἐτὸς ψέγων

Proporrei, invece, di leggere il v. 32 così:

Ταυτὶ μὲν οὖν ἐρεῖ τις, οὐδὲ τῶν σοφῶν.

οὐδέ col valore di καὶ οὐκ che aggiunge un'idea negativa ad una precedente positiva si incontra molto spesso⁶.

Omero *A* 330 τὸν δ'εὐρον... ἤμενον· οὐδ'ἄρα τῷ γε ἰδῶν γῆθησεν Ἀχιλλεύς. Eschilo, *Pro.* 586 ἄδην με πολύπλανοι πλάναι γεγυμνάκασι, οὐδ'ἔγω μαθεῖν ὅπη πημονὰς ἀλύξω. Sofocle, *Aiace*, 1037 οὐς... ὠθεῖς ἀθάπτους, οὐδ'ἐπαισχύνῃ λέγων. *O. C.* 663 μακρὸν τὸ δεῦρο πέλαγος οὐδὲ πλώσιμον. Euripide, fr. 495. 9 εἰπὸν θ' εἶα συλλάβεσθ' ἄγρας, καιρὸν γὰρ ἤκετ'· οὐδ'ὑπώπτειον δόλον e così via.

Τῶν σοφωτάτων può essere spiegato facilmente. Lo scriba avrà mentalmente contaminato la desinenza ων di σοφῶν che certamente era scritta in compendio tachigrafico, con il τῶν del verso seguente, dettando a se stesso e scrivendo σοφωτάτων.

Ma, prima di procedere oltre, mi sembra opportuno considerare nella sua interezza la parte iniziale del proemio di Agatia. Lo Hecker, al riguardo, così diceva: « per totum hoc prooemium Agathias allegoria utitur a Platone inde pervulgata ἐράνου et ἐστίασεων, cuius convivii singula orna-

3. H. BECKBY, *Anthologia graeca*, Monaco, 1957-1960, p. 247.

4. P. WALTZ, *Anthologia palatina*, Parigi, 1928-1957, p. 114.

5. H. STADTMÜLLER, *Anthologia graeca*, Lipsia, 1892-1906, p. 130.

6. S. D. DENNISTON, *The greek particles*, Oxford, 1959, p. 192.

menta ab omnibus illo tempore florentibus poetis acceperat »⁷. Lo stesso Beckby, introducendo il proemio di Agatia, così scrive: « Im ersten, der in jambischen Trimetern abgefast ist, vergleicht er seine Sammlung mit einem Nachtsch, den er einer schon reichlich gesättigten Gesellschaft vorsetzt »⁸. Infatti nella prima parte (vv. 1-46) del proemio Agatia paragona la sua raccolta di epigrammi ad un sontuoso banchetto ed invita i suoi collaboratori, ossia gli altri epigrammatisti, a contribuire con le loro opere al suo faticoso lavoro (vv. 23-24: πολλοὺς ἔπεισα συλλαβεῖν μοι τοῦ πόνου | καὶ συγκαταβαλεῖν καὶ συνεστιᾶν πλέον). Nei versi successivi (vv. 29-31) il poeta ha come una pausa (τοῦτο δέ τις αὐτῶν προσφόρως δεκνὺς ἐμέ, | ἴσως ἔρεϊ πρὸς ἄλλον· « Ἀρτίως ἐμοῦ | μάζαν μεμαχότος μουσικὴν τε καὶ νέαν, | οὗτος παρέθηκεν τὴν ὑπ' ἐμοῦ μεμαχμένην »), dalla quale egli si riprende subito, pronto a confutare le posizioni dei suoi collaboratori. Infatti così continua (vv. 32-35):

Ταυτὶ μὲν οὖν ἔρεϊ τις, οὐδὲ τῶν σοφῶν
τῶν ὀψοποιῶν, ὧν χάριν δοκῶ μόνος
εἶναι τοσαύτης ἡγεμῶν πανδαισίας.

Proporrei perciò la seguente traduzione:

Dunque qualcuno dirà questo e non qualcuno dei sagaci tra i cuochi, a motivo delle parti per le quali io solo sembra essere l'unico anfitrione.

Il poeta riprende in questi versi il motivo della composizione del *Ciclo*. Egli, cioè, per supplire ad una lacuna della cultura e letteratura giustiniana, aveva deciso di raccogliere gli epigrammi del tempo ed aveva invitato altri poeti a pubblicare le loro opere: del *Ciclo* egli era l'editore, al *Ciclo* egli aveva collaborato, componendo epigrammi, come gli altri poeti. L' ὧν χάριν dovrebbe, a mio parere, essere considerato come avente valore neutro e andrebbe riferito sia a ταυτὶ μὲν οὖν ἔρεϊ τις sia ad οὐδὲ τῶν σοφῶν.

A motivo delle parti che Agatia aggiunge — ossia delle poesie da lui stesso composte — qualcuno potrebbe dire che egli si arroghi il vanto di essere l'unico anfitrione del banchetto offerto; per il medesimo motivo questo censore di Agatia è certamente non sagace, in quanto il poeta, per

7. A. HECKER, *op. cit.*

8. H. BECKBY, *op. cit.*, p. 237.

il contributo da lui dato al *Ciclo*, può apparire, ma non è, in realtà, l'unico anfitrione: questo censore confonderebbe l'apparenza con la realtà.

Il testo, così corretto, rende più chiaro il senso di tutto il discorso di Agatia. D'altra parte già il Salmasius ne aveva compreso il significato, ma questo primo studioso fu poi dimenticato e gli altri emendamenti proposti certamente sono ben lontani da ciò che il poeta voleva effettivamente esprimere. Il Salmasius, tuttavia, leggendo οὐ γε non colse completamente il tono provocatorio di Agatia. L'οὐ γε è limitativo; invece conservando il tradito οὐδέ, si coglie l'esatto significato del testo e si dà a tutto il contesto quella carica, anche comica e canzonatoria propria del proemio e di tutti gli epigrammi di Agatia.

PAOLA VOLPE

PIAZZE CHIUSE E CETO MEDIO NELLA SALERNO
DELLA FINE DEL '700

È noto che i borghesi meridionali ebbero tardi una vera vita legale nell'ambito dell'amministrazione dell'Università. Per molta parte di essi la meta da raggiungere era rappresentata dal titolo, dal feudo, dall'elezione al seggio dei nobili; il loro sforzo sociale si concludeva nel pensiero della partecipazione al governo municipale con poca spesa morale, senza nessun timore di rivalsa. Questi nobili viventi disdegnavano, *et pour cause*, ogni possibilità di un'unione con i propri simili di un tempo ai fini di una platea borghese permanente, non dovuta a baratti con la nobiltà. Le diatribe che i professionisti dovevano sostenere con i nobili di sangue per una partecipazione di ceto all'Università erano sempre a vuoto, giacché nessuna emanazione giuridica veniva a parificarli a quest'ultimi e a immetterli direttamente nel buon uso dell'amministrazione locale.

È vero che le platee del popolo erano in ogni città espresse dal loro numero¹, piuttosto che da contadini od operai², ma col tempo veniva a diffondersi, per merito del pensiero dei riformatori e dei giuristi napoletani, un bisogno di por freno nel campo dell'amministrazione locale allo statu quo nobiliare e al trasformismo popolare, sì da avere alla fine una sorta di 'terzo stato' progressista capace di operare dei

1. «... Riuniti, adunque, i popolari, che eran poi la classe dei mercanti e dei borghesi», G. ABIGNENTE, *I Seggi dei nobili e la platea dei popolari di Salerno*, in G. A., *Scritti scientifici e politici*, Napoli, Giannini, 1930, II, p. 67.

2. «... s'introdusse per questi Seggi come una divisione, e distinzione trà cittadini, per li quali i Nobili si vennero a separare da' Popolani, i quali impiegati, o ne' lavori di mano, o nell'agricoltura, ovvero in altre opere di braccia, non potevano aver quest'ozio di convenir nelle Piazze a trattar co' Nobili de' pubblici affari, o d'altri bisogni della città»: P. GIANNONE, *Istoria civile del Regno di Napoli*, Venezia, Pasquali, 1766, III, lib. XX, cap. IV, p. 22. Sulla diversa qualificazione di Piazza e Seggio cf. quanto dice il DEL Pozzo (ms. cit. in appresso, c. 11 r.; ripetuto a c. 166 r.): «Nel seggio si ragunano solamente i Nobili destinati in esso, e nella Piazza radunar si possono tutti i nobili, che sono a li diuersi Seggi; e uedesi l'unione, che nella città di Salerno suole souente accadere di tutti e trè li Seggi nobili, si chiama Piazza, e non Seggio, perché conuenghi al sol ridotto destinato per li nobili il nome di Seggio, imperocche la ragunanza di tutti gli altri ordini appellasi Piazza e non Seggio».

programmi municipali non meramente sanatorii³. Ed è a tale traguardo che i borghesi non 'insegiati' cercavano ovunque di arrivare: su ogni preoccupazione valeva ormai il principio della creazione di un seggio di borghesi non tanto come espressione di una nuova casta quanto di un ceto debitamente riconosciuto; municipali non di terza o di quarta categoria, ma pienamente inseriti nel governo della cosa pubblica, che da anni promuovevano e sostenevano⁴.

I nobili di sangue, in quanto tali, non avrebbero mai visto di buon occhio la legalizzazione di questi principii. Era una realtà quasi di norma in tutte quelle città che, come Salerno, avevano Piazze chiuse, non aperte cioè ad aggregazioni che alterassero, anche con la sola presenza di estranei, la pura stirpe del patriziato... Altrove, e da tempo, per mancanza di nobili effettivamente idonei all'amministrazione⁵ i Re avevano sospeso

3. Alla vigilia della Rivoluzione del '99 questo stato di fatto non aveva ricevuto sostanziali cambiamenti. Di contro a città in cui all'Università confluivano rappresentanti dei tre ceti, il resto del Regno era contraddistinto da amministrazioni in mano ai nobili: «... non sorto un ceto medio, in un benessere operoso, scevro di privilegi, rimase e perdurò ciò che era stato, un ceto civile, superiore a' più bassi strati sociali, privilegiato anch'esso, inerente all'esercizio di professioni, in cui spesso aveva nobili a compagni, superbo o disdegnoso verso il punto d'origine, anelante a un titolo nobilescio, come meta suprema, confitto in gran parte ne' congegni amministrativi, confuso nell'azione di governo...» (M. SCHIPA, *Il Regno di Napoli al tempo di Carlo Borbone*, Milano, Albrighi e Segati, 1923³, II, p. 190). Dello SCHIPA si veda pure: *Alcune opinioni intorno ai Seggi o Sedili di Napoli nel Medio Evo*, in «Napoli Nobilissima», XV (1906), VII, pp. 97-99; Id., *ibid.*, XV (1906), VIII, pp. 113-115.

4. Nel passato anche in Napoli s'era avuto un ceto di mezzo, probabilmente di benestanti arricchitisi con l'uso delle armi, i quali non volendo «stare frà mezzo a' gli uni e a' gli altri si chiamavano Militi Mediani», e nel 1333 ebbero da Roberto d'Angiò il piacere di veder confermato il proprio rango, «e così si ridusse la città in tre ordini di Nobili, Mediani e Popolo». Ma la nuova qualifica durò poco e sotto Giovanna I, nel 1380, si ritornò alla vecchia consuetudine del Seggio di Nobili e della Piazza del Popolo (cf. C. TUTINI, *Dell'origine e fundazion de' Seggi di Napoli...*, ivi, Gessari, 1754, cap. VIII, pp. 83-84).

5. In tutte le città con Seggi chiusi (cinque erano le Piazze chiuse nel Regno: Salerno, Sorrento, Bari, Trani e Tropea, cf. G. SOLIMENA, *Costituzione del Patriziato Salernitano*, in «Rivista Araldica», XII (1914), 4, pp. 206-210), si assisteva alla decadenza fisica del patriziato. Già dal 1585, secondo i documenti pubblicati dall'Abignente (*op. cit.*, p. 76), nel Seggio del Campo di Salerno v'erano «sole sette famiglie di nobili: Graniti, Grilli, Sciabica, Ruggi, Castileomita, Cavaselice e Solimele». Due secoli più tardi, quando fu trascritto il ms. Pinto, *Fameglie nobili delli Trè Seggi della città di Salerno* (prelevo dalla copia dei primi anni dell' '800 esistente nella Biblioteca Provinciale di Salerno, segn. R. 2-6-7), il Seggio del Campo aveva le stesse famiglie nobili, ma alcune estinte — Sciabica, Castellomata, Solimena — e soppiantate dai Carrara, Cioffi e Mariconda. Al Seggio di Portanova erano

con propri decreti tali assurde limitazioni e il ceto medio era entrato in piena legalità nell'arengo municipale⁶. Con la Restaurazione, e col Decurionato napoleonico i Seggi e le Platee crollarono in modo definitivo per ciò che atteneva all'amministrazione, e con la legge n. 146 del 20 Maggio 1808 anche Salerno ebbe, come amministratori, possidenti, professionisti ed esercenti arti liberali⁷.

Le Piazze chiuse, s'è accennato, aggiungevano all'intralcio alla vita locale il pretesto d'un patriziato antico che potesse dar garanzia, con la propria autorità, del bene pubblico⁸, facendo perpetuare tutti i tipi di

ascritti i Capogrosso, Comite, Mazza, Pagano, Pinto, Salernitano, Santo Magno, Vicarij; al Seggio di Porta Rotese i Della Calce, Capano, Lembo, del Pezzo, Prignano, Roggiero, Salerno.

Il mn. *Del Pezzo* (cit. in appresso, c. 25 v.) dà, al 1705, la seguente classificazione: « Godendo solamente di presente nel seggio del Campo, le famiglie Cauaselicce, Cioffi, Grillo, Mariconda, Naccarella, Del Pezzo, Ruggi e Sciapica. Nel Seggio di Portarotesa sono oggi le sole Famiglie, Calce, Capano, Lembo, Manganaro, del Pezzo, Prignano, Porta, e Ruggieri. e 'l Seggio di Portanoua ui godono presentemente le famiglie Capogrosso, Comite, Pagano, Pinto, Salernitano, Santo Mango e Vicarij ».

6. N. F. FARAGLIA, *Il Comune nell'Italia Meridionale*, Napoli, Tip. d. R. Università, 1883, p. 236 sgg.: nel 1758 a Pozzuoli, nel 1738 a Capua, nel 1759 a Giovinazzo (10 patrizi, 10 della borghesia — « de secundo coetu civilium » — 10 del terzo ceto, artigiani, nocchieri, coloni). Nota che le aggregazioni ai Seggi del Patriziato e alle Piazze del popolo avvenivano con più celerità, come per la Bari del 1745, tanto che il Faraglia (*op. cit.*, I, c.), poté dire che « si costituiva in certo modo un terzo ceto, che apparteneva ai seggi solo per quanto riguardava l'amministrazione della città », fermi restando i diritti e i privilegi delle antiche famiglie che, fino a tutta la seconda metà del '700, brigarono perché fossero aumentate le Piazze chiuse, come in effetti avvenne (cf. M. PALUMBO, *I Comuni meridionali prima e dopo le leggi eversive della feudalità*, Montecorvino Rovella, L'Unione, 1910, I, pp. 138-139).

7. Sul decurionato salernitano cf. ora F. DENTONI-LITTA, *Amministratori del Comune di Salerno*, ivi, Di Giacomo, 1967, p. 47 e sgg. Il decreto di abolizione dei Seggi in tutto il Regno risale al 25 aprile 1800 (cf. B. CROCE, *I Seggi di Napoli*, in « Napoli Nobilissima », n. s., I (1920), II, pp. 17-19).

8. Ma quasi nessun periodo della storia salernitana era stato salvo da lotte tra l'uno e l'altro ceto. Anzi il sistema Universitario nella città fu legalizzato per la prima volta proprio per sedare le beghe tra patrizi e mercanti: il reggente Carlo Martello, nel 1290, emanò un decreto per la costituzione del governo, regolato da dodici uomini, quattro per ciascun ordine cittadino, e cioè tra nobili, mercanti e mediocri (doc. in N. F. FARAGLIA, *op. cit.*, p. 92, e in C. CARUCCI, *Codice Diplomatico salernitano del sec. XIII*, Roma, Fonti per la Storia d'Italia, 1946, III, pp. 89-90). Un anno dopo, nel 1291, la città aveva il suo sindaco, "Johannes Geborge de Camplo, sindicus universitatis eiusdem terre" (doc. in C. CARUCCI, *op. cit.*, III, p. 121).

Sull'Università, in generale, cf. G. CARANO-DONVITO, *Ordinamenti municipali nel Reame di Napoli*, Bari, Laterza, 1938, *passim*; A. PANNONE, *Lo Stato borbonico. Saggio di storia del diritto pubblico napoletano dal 1734 al 1799*, Firenze, Seeber,

privilegi e di dinieghi. La discussione nell'Università era dai nobili condotta e manovrata, con ricorsi e scritture di ogni genere. Di quest'ultimo tipo di difesa vale ora parlare, presentando per poco la situazione nella città di Salerno al 1793, quando in seguito ad un ennesimo tentativo dei borghesi di reclamare e istituire la loro platea, i nobili risposero con due opuscoli, il primo dal titolo: « Per le tre nobili Piazze chiuse de' Patrizj della città di Salerno contra alcuni *zelanti* cittadini della medesima »⁹, il secondo: « Giunta alla Scrittura per le Piazze Nobili di Salerno », replica ad una memoria dei borghesi all'opuscolo precedente, uscita nello stesso anno¹⁰.

Gli *Zelanti*¹¹ — borghesi che da tutte le città tentavano di portar davanti alla R. Camera di S. Chiara le loro aspirazioni ugualitarie raramente appagate¹² — erano tacciati di indurre « secoloro alcuni altri citta-

1924, I, p. 114 sgg. Per un immediato riscontro dell'Università nel pensiero meridionale del '700 cf. F. VENTURI, *Illuministi italiani, Riformatori napoletani*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, V (F. Longano, pp. 403-404; D. Grimaldi, pp. 465-467).

9. L'opuscolo usciva « Di casa [cioè da uno dei Seggi della città] a di 26 del mese di maggio dell'anno 1793 ». Si compone di 34 pagine, ed è segnato 6.2.41 nella Biblioteca Provinciale di Salerno.

10. La « Giunta » è datata « Napoli il dì 9 luglio 1793 », di 8 pagine.

11. Di essi (in Bari, Giovinazzo e altrove), fa cenno N. F. FARAGLIA, *op. cit.*, p. 247 *et passim*.

12. Fin dai tempi di Carlo I d'Angiò le ammissioni ai Seggi, o la creazione di nuovi, davan adito a controversie locali: sotto quel Re neanche i militari avevano Piazze precise, « perché non volendo essere del Popolo s'arrolavano co' nobili ». Ciò, ovviamente, doveva infastidire non poco il patriziato, tanto che i nobili della napoletana Piazza di Capuana stabilirono, nel 1500, che per l'aggregazione al loro Seggio si doveva « esser nobile di quattro quarti di nome e d'arme, senza alcun riprezzo: che fosse legittimamente nato e figliuolo di legittima persona: che per lungo tempo avesse praticato con Nobili, e con essi contratta ancora parentela: che non fosse macchiato di alcun vizio, che offender potesse la nobiltà ». Gli « altri » continuavano a rimaner fuori, e molte famiglie, al tempo di don Pietro di Toledo, supplicarono Carlo V di ammetterle ai Seggi, oppure di « conceder loro licenza, che potessero edificare un nuovo Seggio ». L'Imperatore non rispose perché a guerre, e nel 1558 — insistendo le stesse — Filippo II, « rimesso l'affare a giustizia, s'impose perpetuo silenzio ». Nel 1637 altri borghesi tornarono alla carica con suppliche a Filippo IV, « ma dopo un lungo aspettare ... stancati finalmente i pretendenti, non ne fecero più parola, tanto che procuraron da poi d'essere aggregati negli antichi Seggi, dove sono stati ammessi ». Si fortificavano, così, le Piazze chiuse e « non riconoscendosi nella città di Napoli se non che due Ordini, di Nobiltà, e di Popolo, poiché lo Stato Ecclesiastico, che in Francia fa ordine a parte, presso di noi non è riputato Ordine separato; ma (siccome l'Ordine de' Magistrati) è rimasto mescolato tra la Nobiltà, e Popolo: perciò nel governo della medesima, non si anettono se non Nobili, e del Popolo » (per i riferimenti citati cf. P. GIANNONE, *op. cit.*, pp. 26-29). Quest'ultimo, tuttavia, giammai fu considerato, come non lo sarà durante il Decennio, nella sua globalità ma per categorie, e già sotto i Re Angioini, nel 1338,

dini, bisognosi però e idioti, che non comprendendo punto di agire contra i proprj interessi si posero ad esclamare *abusi, riforma, oppressioni* »¹³. La memoria passa a rievocare lo stato amministrativo di Salerno, che era governata da sette uomini, tre dai tre Seggi chiusi dei nobili, tre dall'unica Piazza del Popolo, con un Sindaco scelto un anno fra gli uni e un anno fra gli altri¹⁴: per la elezione dei « settemviri » valeva l'unanimità dei voti, con la clausola che se nella Piazza del Popolo si fosse avuta dissenzione il diritto dell'elezione sarebbe passato ai Nobili e solo successivamente alla Piazza Grande¹⁵. Ciò, in molti casi, doveva giocare a pro'

per popolo s'intendeva « quello grasso, non quello minuto, e degli artigiani, che non sono soliti, né è loro necessario d'impacciarsi di pesi e di onori » (N. F. FARAGLIA, *op. cit.*, p. 100), affermazione che va messa a fondamento di ogni futura sperequazione elettiva.

13. *Per le tre nobili...*, p. 3. Il corsivo è nel testo.

14. Notizia dello stesso reggimento Universitario, ma molto più particolareggiata, è nel ms. cart. *Contezza Della origine, aggrandimento e stato de' i Seggi della città di Salerno* di PIETRO DEL PEZZO dedicata a Monsignor Bonaventura Poerio Arcivescovo di Salerno, 1705, Badia di Cava dei Tirreni, Sala dei Cart., H-117, cc. 59 r - 59 v. Il ms. cavese è un insieme alquanto sconnesso di originali, copie, trascrizioni di allegazioni e appunti marginali, non sempre della stessa mano e perciò difficilmente ascrivibili, io credo, al solo monaco cavese, uno fra gli ultimi discendenti di quella nobile famiglia salernitana. Il ms. è fra le più sicure fonti archivistiche del patriziato salernitano (cf. la citata c. 25 v. con l'elenco di tutte le famiglie viventi ed estinte; il catalogo è ripetuto alla c. 44 r.), anche se non raggiunge la dovizie d'informazioni genealogiche degli altri quattro mss. sulla nobiltà salernitana, vale a dire il citato cosiddetto ms. Pinto della Biblioteca Provinciale di Salerno, il cart. G. B. PRIGNANO, *Delle famiglie nobili Salernitane*, sec. XVII, (vol. 2), della Biblioteca Angelica di Roma (segn. cod. 275-277), il cart. LUIGI STAIBANO, *Memorie storiche della antichissima Nobiltà Salernitana raccolte da varii manoscritti e stampe, 1871*, nella Biblioteca Nazionale di Napoli, segn. XIV-H-22, cc. 3-153 (notizie già note da altri mss.; di scarsa importanza), e il cart. *Notamentum extractum a libro notamentorum familiarum Salerni et Prouvinciae Principatus Citra Domini IULIJ RUGIJ*, della Biblioteca Provinciale di Salerno (seg. R.1.6.18, vol. I; cc. 2 r. - 95 r.).

Quest'ultimo ms. miscellaneo, della prima metà del XVII sec., è poco noto, e val la pena di accennarne. Esso è ordinato secondo i tipici dettami della genealogia: famiglie ricostruite in base a documenti archivistici (platee conventuali, atti notarili, necrologi), e opere a stampa (Ugone Falcando, l'Albino, il De Lellis, il Capaccio). Vi si reperiscono anche notizie non strettamente salernitane, come il breve catalogo delle « Famiglie nobili Capuane, e aggregati » (c. 14 v.), i Capograssi di Somma, Marigliano e Sulmona (cc. 13 v. - 14 r.), i Comiti di Sorrento (c. 20 r.), i Miro e i Medici di Gragnano.

15. Quest'ultima, assemblea comunale straordinaria direttamente convenuta in pubblico, in un luogo diverso dalla sede municipale ordinaria, era in Salerno « nella Piazza presso Porta di Mare », vale a dire ov'è oggi la Chiesa di S. Lucia in via Roma (cf. G. CARUCCI, *Il Masaniello Salernitano ...*, Salerno, Volpe, 1908, p. XXXVI).

dei nobili, poco polemici quando erano in gioco le conferme del proprio rango.

Nel 1766, il cittadino di Salerno d. Matteo Candia indirizzò alla Real Camera di S. Chiara il voto che i popolari di Salerno potessero avere non più l'unanimità, ma la maggioranza dei voti. La R. Camera non diede ascolto, e nel 1785 Sabato De Sanctis, colla divisa di « Procuratore de' Zelanti Cittadini di Salerno » rinnovò la richiesta, alla quale lo stesso Ufficio rispose picche. Nel 1792 altri Zelanti ripeterono l'antica aspirazione¹⁶, che finalmente la Consulta napoletana prese in esame. In Salerno si cercò di rintracciare nel « Pubblico Archivio »¹⁷, un libro del 1569, da cui si sarebbe dovuto accertare il vero modo dell'elezione dei « Reggimentari » di Salerno. Poiché le cose andavano per le lunghe (mancava la terza chiave « per l'assenza di uno de' tre Archivarj »), il Segretario dell'Università irruppe di forza nell'Archivio in un giorno di Domenica, ma invano, giacché il volume non fu reperito. La 'pratica', allora, fu passata all'Avvocato Fiscale il quale, dopo aver interpellato varie persone per riconoscere l'andamento delle elezioni avvenute anni prima ed anche per accertare i conclamati abusi dei nobili, riferì alla R. Camera che c'erano state in effetti delle falsità nelle elezioni, e che non sempre s'era avuta in passato l'unanimità dei voti.

I nobili, a questo punto, si posero sulle difensive e dopo aver accusato i popolari di « oltraggiare l'Ordine de' Patrizj, stato mai sempre il decoro di quella città », risposero che se c'erano stati ammanchi nell'Amministrazione municipale, ciò era avvenuto anche in presenza dei popolari, non rispondendo a verità anche un'altra affermazione contraria, e cioè che le trentasei cariche pubbliche dei patrizi (grascia, catapano, luoghi pii ecc.), erano ben affidate, a nobili che rientravano subito in città dai loro feudi, non appena eletti.

Codeste lagnanze e difese, le più apertamente rivelatrici d'una situazione municipale corrotta, furono ancor di più manipolate dai nobili nei due opuscoli. Poiché non potevano negare la verità, essi ripiegarono, come sempre, sul privilegio ed esposero una giustificazione dei loro principii che è, in fondo, la nota più valevole d'un costume intestarditosi nella perpetuazione legalistica d'un 'comando' astrattamente inteso. Alla

16. *Per le tre nobili ...*, pp. 5-7.

17. Deve trattarsi dell'Archivio dell'Università, giacché quello di Stato fu fondato in Salerno, come altrove, solo nel 1818. Gli atti comunali della città iniziano dal 1808.

fine fecero trovare il volume del 1569, ma dalle argomentazioni ivi esposte trassero soltanto ciò che a loro faceva comodo, cioè la conclamata e mai smessa asserzione dei due ceti, opponendola ad un « preteso terzo ceto surto da per se, ed in sostanza intruso », formato — dopo il 1765 — da « Dottori di Leggi e di Medicina, di Regi Notaj, e di altri cittadini facoltosi, che civilmente si trattassero, esclusi i Speciali, i Mercanti e gli Artieri ».

La reale situazione si precisava: i borghesi avanzavano e tentavano di staccarsi in autonomia dalla Piazza del Popolo; impediti, furono anche accusati di « usurpazione de' dritti del popolo Salernitano »¹⁸. I nobili aggiunsero al rifiuto, la beffa; e si posero a verificare con precedenti storici la distinzione di due e non di tre ceti, riportando alcune iscrizioni latine di Salerno¹⁹, da cui, secondo loro, si poteva trarre « che in Salerno vi siano sempre stati due soli Ordini, *Nobiltà e Popolo*, né giammai vi sia conosciuto ceto di mezzo: ceto che da pochi anni surto da per se si è intruso nel governo di quella città in pregiudizio di tutte le altre Classi del Popolo »²⁰.

Non contenti della chiarificazione storica, i nobili dimostrarono ancor di più la loro protervia con alcune 'raccomandazioni', che danno l'esatto senso della tragica ordinazione municipale in alcune città del Mezzogiorno, che né gli annunci dell'89 prima, né il '99 poi avevano potuto radicalmente cambiare: « Si diano alle piazze chiuse de' Nobili quelle preminenze e distinzioni che loro sono dovute, e che specialmente in tutti i Governi Monarchici vengon loro usate. Stia al suo luogo la Piazza del Popolo, in cui non abbiano a sdegno di venire involti coloro che civilmente vivono in Salerno ... Si persuadano benvero i Popolari

18. *Per le tre nobili ...*, pp. 16-20.

19. Le iscrizioni (*Per le tre nobili ...*, pp. 21-22), sono note. La prima è quella di Arrio Mecio Gracco, del I sec. a. C., la seconda, "Reparatori Orbis", dell'epoca di Costantino, ambedue raccolte nel C.I.L., X, e conosciute da studiosi salernitani come il Ventimiglia, il Garrucci, il Panebianco. Anche nel nominato ms. Del Pezzo vi sono ricorrenti attestazioni storiche dell'"Ordo" salernitano. Il monaco cavese, dopo aver riportato (c. 164 r.), la onnipresente iscrizione di Annio Vittorino, così scrive (c. 19 r.): « Gran tempo parimente hà, che uidi in alcune cave dirute di Salerno dette di Sarluca, un'altro marmo, oue staua scritto

— Decuriones ad Publicam

Utilit —

annotando che decurioni in antico significava i nobili ». Quasi ultima iscrizione è inedita.

20. *Per le tre nobili ...*, pp. 20-23.

di non poter, né pareggiare coll'Ordine de' Patrizj, né prender co' medesimi ugual parte nel pubblico governo ... E finalmente la saviezza della Regal Camera si occupi ad organizzare colla giusta proporzione tutte le Classi de' Cittadini, che dovranno avere ingerenza nel governo economico per la Piazza del Popolo; e non permettere più che ne dispongano a lor talento pochi Individui, i quali senza veruna autorità legittima cercano di separarsi dal resto del Popolo col nome di *Piazza de' Civili* »²¹.

PASQUALE NATELLA

21. *Per le tre nobili ...*, pp. 32-34.

RIGHTS OF INDIVIDUALS AND DEMANDS OF SOCIETY

There is a tendency to conceive of society as something anonymous, as a body or a machine or a living being, that would be endowed with a life of its own, with rights of its own and with demands of its own. This view is not only the product of a way of philosophizing, but also the object of a belief that frequently has been held by political leaders and accepted by people that were able to experience self-identification with such a being labelled with the name of 'society'. But such an identification can easily stop or be absent, when demands and needs of individuals are frustrated. Then society can still be felt like something anonymous, like a body or a machine or a living being, but no right of its will be admitted and its demands will be ignored. It will be felt like something that is menacing and unfair, that wants to crush individuals and against which a struggle is to be engaged to obtain freedom and human rights. Open revolution and less violent uneasiness and rebellious behaviour are consequences of such a lack of identification with a society that frustrates demands of individuals.

This proves that the very feeling and view of society as something endowed with a life and rights of its own is grounded in the problems, endowed with a life and rights of its own is grounded in the immediate experience individuals have of their own needs demands, problems sufferings, hopes and requests; this feeling and this view are only a way of experiencing oneself acting in a milieu, where other people are also engaged in similar or different activities.

As a consequence of such remarks we should agree that the tendency to conceive of society as something anonymous, as a body or a machine or a living being endowed with a life of its own, with rights of its own and with demands of its own, is a rather mythical tendency or a metaphorical way of speaking and a dangerous one, that can be profitably substituted by a more realistic and non-metaphorical way of speaking.

Dal giorno 11 al 16 agosto 1969 nel centro universitario di Herseq Novi venti rappresentanti del pensiero occidentale e venti marxisti appositamente invitati, hanno compiuto un confronto fra l'umanesimo occidentale e quello marxista. Fra i venti pensatori occidentali rappresentava l'Italia Emanuele Rivero, dell'Università di Salerno, il quale sottoponeva alla discussione la comunicazione che qui pubblichiamo.

In fact, the problem of defining the relations existing between each of us and society is the problem of defining relations existing between each of us and others; we should not care of society, if in it there were no question of togetherness of us with others, and what we are interested in, when engaged in clarifying rights, demands and functions of society, is what each of us gets from others, what he is allowed to expect from them and what others are entitled to expect from him.

Our form of living, the technical level of our way of conceiving of the world and of using its resources, our language with its structures, that are the structure of our thought, are things that we receive from society, that is to say from other people we live with, and we would not be what we are, if we had not been together with such and such people. Analogously, other people will receive from us such things more or less modified.

If this view is to be accepted, speaking of rights of individuals and of demands of society is to be the same as speaking of my rights and the rights of other individuals and we are safeguarded against the danger of alienating ourselves and others by admitting a fictitious thing, that could falsify our problems and disguise our real needs.

Now it is obvious that each of us can ask others only what he himself is ready to grant to them. What we could label with the name of 'demands of society', can only be the counterpart of what each individual grants to others. It is not possible to state once for all what exactly one individual can ask others as his rights and what the other members of his social group can ask him as the counterpart of what they grant to him. Historical evolution of tribes, nations, cities, individual and social behaviour determine different ways of experiencing private and social life, different needs and demands, different grounds for moral options and for engagin oneself in one or another way of giving meaning to his life.

Men of our time are going to agree upon some general concepts that make unquestionable some fundamental rights of individuals to the point that life would be felt by us as deprived of meaning and worth, if such rights should be denied.

The first of such rights is the one of sharing adequately in enjoying life and material goods connected with life (food, dress, house, comfort, means for displacement) with which society is endowed. To reduce possibilities of living and to prevent an individual from enjoying such

goods according his needs, means to frustrate his demands, to slight the value of his life, to make him feel dejected and desperated. He will be pushed to conceive of society as his enemy and of others as robbers, that deprive him of what he is entitled to enjoy. A big mistake is to calculate material needs of men by means of the number of calories their bodies have to burn day by day. In fact, material needs are felt as human need only for the meaning they have for our life and our need of living is only a way of feeling that our life is endowed with worth and meaning. Each individual has fundamentally the right of seeing that value and meaning are attached by others to his life and consequently his life is given the possibility of existing and developing like the life of others. We are, therefore, in need of all what is necessary to feel our life not slighted in comparison with the life of others. There are societies where not so many commodities are enjoyed and publicly shown; consequently members of such societies can feel satisfied having got little comfort; but in richer societies, where there are people that can eat exquisite foods and dress marvellous dresses, and live in two or three or four sumptuous houses and have all comfort and reach snugly and rapidly all places they want, in such societies individuals will have much more material needs, and they will be real needs. In such societies an individual can feel dejected and desperate because of the car he is unable to buy, while in other societies people can be happy to foot it.

Unfortunately, it seems that a fundamental feature of western societies is a larger and larger ostentation of comfort, goods and commodities enjoyed by a limited number of their members and vainly coveted by the greater part of people. So more and more material needs are artificially provoked to the end of enlarging the market for the profit of industries. Presently it is easy to realize that such a stimulation is journeying eastward and producing uneasiness, where before people were satisfied with a spare way of living.

Yet, the point is not so easy to be settled. We know that such uneasiness and such needs are the spring of economical and technical progress. We know that where people are more and more distressed by coveting more and more things to the point that many choose prostitution, crime and dishonesty to get more and more money to buy comfort and commodities, economical progress is more rapid than elsewhere. So what is important is not that all stimulations of needs and wishes

should be forbidden, but that only such expectations should be produced, that all members of society can conceivably satisfy in a reasonable space of time. A certain stimulation can be useful also to help people of some poor country to make an effort to better their condition of life. But the point never to be forgotten is that no expectation and need should be provoked over the existing possibility of satisfying them; consequently nobody should enjoy and show richness and high standard of life over the existing possibilities for all to reach the same in a reasonable space of time and by honest and legitimate means.

This is a right of individuals. As its counterpart stands the demand of society (that is to say: of all other individuals of the same group) that the goods, comfort and commodities of society should not be squandered or destroyed or monopolized by only one or few individuals and should not be reduced with dangerous consequences for the future.

This means that society has to secure and improve the standard of life of his members by stimulating their demands, but also by obliging them to reduce such demands to a reasonable level and by asking them to contribute to the increase of goods and commodities that the whole community enjoys. Probably the best way to stimulate individuals to give their contribution to material improvement of life is the one of rewarding work and productivity, by giving to each individual a share in the enjoyment of goods bearing proper relation to the work they accomplish. It is important that young men learn early that they will have no right of asking society something, if they are not willing to reward it by their work. They should feel early their responsibility towards other people and particularly towards those who, by hard working and struggling, have made it possible for them to enjoy comfort and commodities, and towards the future generation, whose standard of living should not be inferior to the one of presently living men. It can happen that sometimes uneasiness and rebellious behaviour of young men are the consequence of a lack of responsibility towards society especially in the field of work and production.

As a second right of individuals I would count the one of sharing adequately in the cultural goods (language, poetry, art, mathematics, science, history, philosophy), with which society is endowed. Enjoying such goods is not less important than enjoying material goods. Such goods give men the possibility of living a life richer in meaning and satisfactions, more extended in the past by history, in the future by

science and scientific anticipations, in the present by geography and cosmology, made more interesting by art and better understandable by critical philosophy and science. Men living in a society where there is a certain amount of cultural goods, have the right of sharing in them. Being deprived of such good would make them live a poorer life than the one lived by cultured men; so they would feel dejected and be ready to a revolution that will destroy the cultural goods they are not allowed to share and understand.

But cultural goods are of a particular nature; their fruition, to be effective, cannot be a passive one, but must be active; they are not things that could be received, used and consumed, they are ideas, thinkings, behaviours, feelings, mental patterns, operations, proceedings, experiences. So sharing them means having a form of life, of behaving, of thinking, of feeling, of experiencing, of speaking, that is our own way of interpreting, assimilating and applying them. Sometimes such interpretation can be the refusal of one or more elements of a culture. But also such a refusal should be allowed as a way of sharing in this culture. Freedom of thought and of speech, freedom of moral behaviour and of artistic expression are necessary prerequisites for sharing cultural goods, because such goods are not of the sort that can be imposed forcefully upon individuals. In fact, freedom of thought, of speech and of moral behaviour is not more than the right of abstaining from lie in assimilating culture in one's own way. The right of sharing cultural goods of society incloses the right of receiving education and freedom in accepting culture and in interpreting it according to one's needs, experience and feelings, incloses freedom in education. Another cause of dissatisfaction and uneasiness of young men of our time is the lack of freedom in education. Very frequently students are obliged to study what they are not interested in and to follow trends of ideas that are old-fashioned and deprived of relevance for them, briefly, they are obliged to show beliefs they cannot accept. So they are disgusted and rebel with violence against the whole culture of their society and lose the benefits of the very culture they are in need of.

As a counterpart of the right that individuals have to share in cultural goods, there is the demand of society that the body of knowledges, technicalities, patterns of thought and operations it possesses be preserved, increased, improved, criticized and made fitter and fitter to satisfy the changing needs of its members, the new results of experien-

ce, the changing problems that social and natural life produce. So individuals are to be requested to study and learn and criticize and discuss and improve intellectual, behavioural and moral elements that constitute the culture of their society. This has to be made in the school, particularly in the university, but also by press, by public debates, through television and radio.

Perhaps the greater part of the rights of individuals and of the demands of society can be reduced to the two heads just mentioned. But, of course, it is impossible that rights be really granted and demands be really satisfied, if there is so violent an opposition and a conflict between individuals and society that no loyalty of the first towards the second can be hoped for and no duty of the second towards the first is to be fulfilled. Violence of opposition will be prevented, if society will be conceived of and organized not as a machine working anonymously to the advantage of a class or a group of men, but as the unity of individuals, each of them bearing responsibility towards himself and the others in the guide of the life of society. It is useless to talk about sharing in material and cultural goods, where there is no sharing in power (political, social, economical and cultural power). The most urging problem of our time is how to make all members of society share adequately and really in powers existing in it. In the past the belief was accepted that democracy (western democracy or eastern democracy) supply the best way of sharing power among all the members of society, nowadays we feel profoundly deceived and are no more convinced that democracy is really a sharing of power among individuals. A new way is to be found out. Unfortunately we have no indication at present that could suggest wherewards we should look for such a way.

EMANUELE RIVERSO

SANT'ALFONSO E L'ABATE GENOVESI *

Furono certamente due personalità insigni della cultura meridionale del Settecento: il santo napoletano moralista sommo e pastore di anime, l'abate salernitano professore universitario ed economista che tracciò nuove vie alla scienza agraria. Vissero quasi gomito a gomito intorno al Vesuvio, battendo sentieri diversi a volte convergenti, più spesso divergenti a causa del temperamento e della missione scelta. Genovesi, nemico delle sottigliezze scolastiche, aderì con l'impeto del provinciale inurbato e dell'età acerba alle filosofie diffuse nei paesi di oltralpe e di oltremarica; sant'Alfonso col buon senso latino, che mai gli venne meno, si mantenne fermo in una posizione nettamente avversa alle trovate dei regalisti borbonici, ma non chiuso alle correnti intellettuali che fermentavano in Europa. Quegli innamorato del metodo di Cartesio e dell'empirismo di Locke declinò in certa maniera dalla stretta educazione teologica, ricevuta in privato da dotti preti del luogo e di Buccino, con interpretazioni personali della disciplina giuridica sui rapporti tra Chiesa e Stato e accettò l'anticurialismo giannoniano sino ad apparire a taluni « un abate anticlericale » o addirittura « un volteriano »; questi, al contrario, con notevole indipendenza e capacità si disfece gradualmente dell'ambiguo apparato giurisdizionalista di Aulisio e Caravita, di cui era stata imbevuta nella scuola la sua giovinezza. Tutti e due, con scopi differenti, compirono passi faticosi per epurare o arricchire la propria istruzione: Genovesi con accentuato entusiasmo per Montesquieu abbracciò

* Sui rapporti Sant'Alfonso-Genovesi potrà essere utile il ricorso ai seguenti volumi: S. ALFONSO, *Breve dissertazione contro gli errori de' moderni increduli*, Napoli 1756; FELICE M. GARZIA, *Dimostrazione della ignoranza e dell'empietà dell'italiano anonimo scrittore delle Riflessioni sopra la Chiesa in genere*, I-II-III, Napoli 1770; A. TANNOIA, *Della vita ed istituto del ven. servo di Dio Mons. A. Liguori*, I-II-III, Napoli 1798-1802; S. ALFONSO, *Lettere*, I-II-III, Roma 1887-90; G. M. MONTI, *Il Genovesi e la lotta anticlericale*, in « Nuova Rivista », 6 (1922); ALFONSO TISI, *Il pensiero religioso di A. Genovesi*, Amalfi 1937; G. CIGNO, *G. Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale*, Palermo 1938; G. CIGNO, *La devozione di Mons. Adeodato Turchi alla S. Sede*, Roma 1938; G. CACCIATORE, *S. Alfonso de Liguori e il giansenismo*, Firenze 1944; R. TELLERIA, *S. Alfonso M. de Liguori*, I-II, Madrid 1950-51; P. COLLETTA, *Storia del reame di Napoli*, Napoli 1951 (ed. Nino Cortese); E. PAPA, *P. Francesco Pepe e la sua attività apostolica a Napoli nel giudizio del Nunzio Gualtieri*, in « Archivio storico S.I. », 27 (Roma 1958), pp. 307 ss.; O. GREGORIO, *Il « Pater noster » dell'abate Genovesi*, in « Osservatore della Domenica », 12 ottobre 1969, pp. 8-9; O. GREGORIO, *Una pagina di A. Genovesi sul Catechismo*, in « Nuova Stagione », Napoli, 23 ottobre 1969, p. 16.

« i lumi del secolo », benché si esprimesse con durezza circa Voltaire e Rousseau; il Liguori, ancorandosi a san Tommaso, non si discostò dall'insegnamento tradizionale rielaborato dal concilio di Trento, senza restarne prigioniero con un anemico immobilismo. Genovesi guardò troppo le condizioni esteriori della Chiesa del suo tempo, lamentandone irato le strutture logore; sant'Alfonso senza perdersi in contestazioni verbali s'industriò di curarne le ferite con contributi positivi.

Le due figure di primo piano entrarono nella mischia delle controversie consapevoli delle acque agitatissime che presentava la evoluzione della spiritualità coeva. Con delusione osserviamo che i biografi antichi e moderni hanno toccato appena o ignorato gl'incontri o scontri d'idee tra l'uno e l'altro nel giro di un ventennio. Non è giusto. Potevano scomodarsi a sottolineare i punti salienti di riferimento per avviare una fruttuosa esplorazione delle fonti. Crediamo che nel bicentenario genovesiano in corso, onorato da convegni di studi, valga la pena di spendere un rapido cenno in attesa che tal lato sia approfondito con un discorso oggettivo più largo al di fuori di toni polemici, in cui si scivola ordinariamente nelle rievocazioni.

Il rev. Antonio Genovesi, che abitava a Napoli nel pittoresco quartiere di S. Efremo Nuovo, alla salita dell'Infrascata, come si diceva allora, si spense il 23 settembre 1769, l'anno della nascita di Napoleone Bonaparte ad Ajaccio. Sant'Alfonso de Liguori, sulla settantina, era al vertice della fama di vescovo di S. Agata dei Goti nel Sannio e di moralista e autore devoto. Proprio in quel mese, impugnando le tesi equivocate di Paolo Sarpi, cacciò dai torchi la *Opera dommatica contro gli eretici pretesi riformati*, suscitando un vespaio nel mondo laico. Il Ministro Bernardo Tanucci arrabbiatissimo impose al regio consigliere Vargas « di impedirne e sospenderne la pubblicazione e la vendita ». Il dispaccio, varato in ritardo dai burocrati, non riuscì a fermare il libro, che l'anno seguente rilanciato da Remondini sul mercato veneziano, valicò per giunta le Alpi. Congetturiamo che Genovesi, già infermo, non sia rimasto all'oscuro della vicenda, della quale si discuteva in corte, nella curia arcivescovile e sin nella Nunziatura apostolica con ostentato rammarico o compiacenza. Fu un colpo mancino assestato all'illuminismo e ai suoi aderenti, che non osarono confutarlo se non con amari sarcasmi. Il can. G. Simioli, teologo di punta, favorevole ai quesnellisti, dovette mordersi le labbra per lo scacco subito!

Non è difficile che il santo sin dal 1735-36 abbia avuto occasione d'imbattersi in Genovesi a Salerno, dove abboccavasi con l'arcivescovo Mons. Fabrizio Di Capua (m. 1738) per la nascente fondazione di Ciorani o veniva a predicare al clero. Il 27 dicembre 1738 si recò a Castiglione, patria del rev. professore, natovi nel 1713, per dare la sacra missione ai 1900 abitanti sparpagliati nelle valli e sui colli picentini. Azzardiamo l'ipotesi che a sollecitarla egli non sia stato estraneo, avendo scoperto nel Liguori un apostolo dei tempi primitivi. Genovesi, che nel 1738 passò a Napoli con la mira di farsi strada, dovette probabilmente essere informato dai parenti del gran bene operato in mezzo ai paesani, in massima parte rurali e analfabeti. Non ci risulta che abbia pensato e detto dell'avvenimento prodigioso rammentato per più lustri. Il santo in una lista di missioni stesa da lui ricordò che furono in cinque padri a predicarla¹.

Immessosi nei circoli colti della capitale Genovesi non tardò ad emergere: venne apprezzato il talento del giovane sacerdote, ch'era stato maestro di eloquenza nel capoluogo del Principato Citra. Mons. Celestino Galiani (m. 1753), Cappellano Maggiore, ch'esercitava una influenza determinante, prese a volergli bene e a proteggerlo per le palesi ripugnanze alla curia e per l'apertura dimostrate verso il rinnovamento sociale. Gli spalancò le porte della regia Università, facendogli conferire nel 1741, a 28 anni, la cattedra di metafisica, e nel 1745 quella di etica. Gli allievi accorsero numerosi alle lezioni, che rompendo un vecchio uso egli esponeva in lingua italiana. Una estrosa spregiudicatezza di pensiero, intriso delle sospette dottrine straniere, gli attirò le simpatie dei dicasteri borbonici e in pari tempo il biasimo dei gruppi ecclesiastici più rigorosi. Mons. Battiloro segnalava al Card. Torrigiani la situazione incresciosa con allusioni indirette: « Quasi tutti i lettori, deposto qualunque rossore, impunemente insegnano false dottrine, avvelenando la gioventù, e quel che credo peggiore si è l'esempio pessimo de' medesimi, essendovi de' sacerdoti che non recitano mai l'offizio divino, né celebrano la santa messa ». Per quanto però si sforzasse il « progressista » Genovesi, invisato al Card. Spinelli e al mariologo p. Pepe, non conseguì l'ambita cattedra di teologia non ostante le pressioni dei suoi più cospicui ammiratori. A cominciare da Carlo III parecchi dissentivano dalle teorie di lui e di altrettanti cattedratici, che si stimavano più « razionali ».

1. Arch. generale C.S.S.R., xxxiv, f. 161.

Intanto nel 1748 san'Alfonso stampava a Napoli le famose *Adnotationes* alla *Medulla theologiae moralis* del gesuita Busembaum, che riscossero il favore degli esperti più temperati. L'ab. Genovesi, che si professava acerrimo avversario dei casisti, insorse brontolando che si trattava in fondo di « commentari stolti fatti ad un libro empio ». Aggiunse pure che « l'infallibilità pontificia era un'adulazione dei curialisti, che si udiva allora in bocca a scroccatori italiani e a qualche semimoro spagnuolo ». Nel linguaggio un po' fuliginoso faceva capolino Febronio.

E' possibile che le pungenti censure vennero notificate allo scrittore zelantissimo, il quale non reagì; neanche in seguito diede alcun peso ai rimproveri piuttosto volgari dell'ab. Ferdinando Galiani (m. 1787), che nelle lettere spedite da Parigi al Tanucci lo qualificava siccome « un prete fanatico ». Né rispose alle ingiurie scagliategli da Mons. Andrea Serrao, oratoriano calabrese, che su proposta del Genovesi era stato creato professore di storia sacra e profana nei regi studi; finì poi assassinato nel suo episcopio di Potenza. Sia Genovesi, sia Galiani, sia Serrao, legati tra loro, sottovalutando il moralista napoletano, aggredito da destra e da sinistra, non si accorsero che questi stava per creare con le sue risoluzioni equilibrate un nuovo clima nella Chiesa cattolica con fare giustizia di una foresta di opinioni rigide o troppo lasse.

Il Liguori pubblicò nel 1756 una *Breve dissertazione contro gli errori dei moderni increduli oggidì nominati materialisti e deisti*: al solito, per documentarsi, sfogliò altri trattati del Moniglia, Concina, le *Lettere contro l'ateismo* del Magalotti e la *Metafisica del dotto Genovesi*, nelle cui pagine era stato svolto un argomento affine. L'incontro nell'apologetica è meritevole di attenzione; se ne trova un altro uguale nella catechica con un veloce raffronto di testi sopra l'istruzione religiosa degli adulti. Nel novembre del 1758 il santo in un biglietto pregava il p. Caione rettore della comunità di Materdomini (Avellino): « Non vi scordate di farmi copiare quel trattato della scrittura, che vi dissi, di Genovesi » (*Lettere*, I, 406). Forse bramava la trascrizione di un brano delle *Meditazioni filosofiche sulla religione e sulla morale*, apparse in quell'anno o di altro libro anteriore. Essendo perduta la lettera precedente, non sappiamo meglio individuare l'opera. Comunque sant'Alfonso s'interessava delle produzioni genovesiane, che percorreva con discernimento misto a cautela ed eventualmente le sfruttava nei propri scritti.

Avendo dato a luce nel 1759 il *Gran mezzo della preghiera*, ne mandò un esemplare al professore, che gradì l'omaggio e si affrettò

a citare il volumetto ascetico-teologico nelle *Lettere filosofiche ad un amico provinciale* edite nel medesimo anno. Il santo in una questione della *Theologia moralis* si appellò alle *Disciplinae metaphysicae* del Genovesi. Nel 1761-62, preparando una edizione corretta della *Breve dissertazione*, l'autore cancellò l'aggettivo «dotto» premesso a Genovesi, come può vedersi nell'opera originale custodita nella biblioteca di Bassano del Grappa (Vicenza). Perché? Un riesame più acuto dei libri dell'abate dovette indurlo a ridimensionarne la bontà del contenuto, lasciando a lui tutta la responsabilità.

Nell'avanzato autunno del 1763 la carestia precipitò improvvisa sul Regno di Napoli a guisa di un flagello. I servizi logistici rudimentali, la scarsità delle vie di comunicazione, la incapacità dei governanti resero più disastrose le conseguenze nei paesi lontani dai centri come S. Agata dei Goti alle falde del Taburno. «L'avidità dei commercianti e i guadagni congiunti ad una pubblica sventura, osserva il Colletta, produssero danni maggiori e pericoli». Sant'Alfonso, ch'era vescovo, non attese il soccorso dall'alto, miracolisticamente. Uomo quadrato considerò la gravità della congiuntura e non dormì preoccupandosi dell'approvvigionamento insieme con le autorità cittadine: stabilì una specie di «carta annonaria» nell'episcopio, perché la distribuzione giornaliera si eseguisse con ordine, e nessuno morisse d'inedia.

Cominciò ad affiorare un sordido strozzinaggio nelle vendite al minuto, che dissanguava i meno abbienti. Il santo si affliggeva «per il monopolio espresso o tacito che per i prezzi alterati rilevò nei possessori o ricettatori dei grani», come narra il Tannoia suo biografo. Avversò con savi accorgimenti questo «mercato nero» o «borsa nera», come diciamo con frase moderna. Non avendo una competenza tecnica per regolarsi con esatta valutazione circa la vendita dei cereali acquistati in altre zone, interrogò l'ab. Genovesi, che sin dal 1754 ricopriva a Napoli la prima cattedra di economia istituita in Europa. Sant'Alfonso ne apprezzava le intuizioni e anticipazioni sul piano economico e approvava in linea di massima la propaganda della libera circolazione del frumento. Peccato che sia andata smarrita, come sembra, la corrispondenza epistolare tra il grande moralista e il celebre economista! Se si scoprissero tali lettere, avremmo davanti un capitolo di storia d'indiscusso valore. Conosciamo all'ingrosso che il santo accolse i suggerimenti del professore e vagliatili sulla bilancia della teologia morale incaricò i predicatori, particolarmente i domenicani e i cap-

puccini, di combattere dal pulpito gli esosi incettatori, che agivano alla macchia nel perimetro diocesano.

La mutua stima, che si era conservata con alti e bassi, s'incrìnò infine sboccando in dirette battute polemiche. La scintilla partì dal libro di Genovesi *De iure et officiis*, edizione del 1764, offerto da un sacerdote, reduce da Napoli con la laurea, ad alcuni giovani di Airola. Racconta Tannoia: « Monsignore avendolo saputo, ne proibì subito la lettura, specialmente per quella proposizione: *Patriam religionem servato, proque ea pugnato* ». Non mancò il parroco don Pasquale Diodati spiegarla in buon senso. « Non è come dice, gli scrisse Alfonso; ci rifletta e vedrà non esserci parola in questo paragrafo che non vomita veleno. Come in buon senso potersi intendere il *patriam*, susseguendo la bestemmia *etsi falsa*? Dunque in senso suo, se taluno portandosi nella Cina, ivi acquistasse la cittadinanza, per suo dovere far si dovrebbe idolatra, e se a Costantinopoli, si farebbe maomettano e dovrebbe difendere l'Alcorano: vale a dire o che indifferentemente ammette ogni religione o che non ne ammette veruna. E' vero, soggiunse, che egli non so se più per paura o per altro, ha in altra edizione (an. 1767?) mutato il *patriam* in *christianam*. Quest'istesso fa vedere la sua mala fede: perché *christianam* e non *catholicam*? Ma questo neanche accozza con tutto il di più. Dicendo *etsi falsa*, ne segue che anche dubitar si potrebbe della cristiana e non saprebbe se seguitar si dovesse la religione di Lutero o di Calvino, d'Inghilterra o di Zuinglio. Se ne offese l'abate di questa proibizione. Ma Alfonso gli fe' petto riscrivendogli di buon inchiostro, e poco mancò che proibisse in diocesi tutte le sue opere ».

Il santo geloso della ortodossia possedeva un fiuto spiccato per scovare l'errore ammannito in termini eleganti o coperti. Ma era anche prudente: non emanò difatti un editto per proscrivere le stampe di Genovesi. Meno intransigente del Card. Spinelli e più comprensivo dell'archeologo Giacomo Martorelli (m. 1777), che appellava l'abate « un pseudo-filosofo », denunziandolo di avere « impestata tutta la gioventù del Regno », attribuiva le inesattezze dottrinali a leggerezza e infatuazione culturale e non a pervicacia ereticale. A fil di logica il vescovo nel caso predetto aveva ragione: Genovesi teorico e valente sperimentalista in materia economica appariva debole, piuttosto partigiano ed involuto in teologia: nei suoi libri metafisici si riscontrano non poche venature d'instabile eclettismo, ed è dato scorgervi la porzione più sca-

dente e meno originale delle sue scritture copiose, delle quali purtroppo non possediamo una edizione critica o almeno sicura per valutare il testo definitivo attraverso le correzioni dell'autore e sapere con precisione il concetto ultimo adottato. E' desiderabile pure una edizione completa delle sue lettere per conoscere sin dove si spingeva il suo rigorismo morale per cui avversava le cosiddette *divozioncelle* ed in quale significato riprovava la *Regolata devozione* di Pritanio (L. A. Muratori), incoraggiando G. Federici « alla difesa di Nostra Signora e Regina sì villanamente attaccata da Pritanio » (lett. del 1750).

Il rev. professore non riconobbe il torto rinfacciategli, come del resto fece con altri scrittori che prima erano stati suoi amici, e approfittò di una circostanza propizia per rimbeccare Mons. Liguori. Nel 1768 in una lunga memoria esibita al Ministro De Marco per opporsi al ripristino della cattedra delle decretali, investì con un giudizio sprezzante la teologia morale del santo, che nel 1767 aveva raggiunto la VI edizione, chiamata « novissima ». Travolto dalla collera, odiando ogni dialogo, giunse ad alterare il testo e il pensiero genuino per ingenerare sospetti: forse dovette riferire a memoria alcuni tratti. Al termine del libello rifletteva con malinconia: « Il libro del Liguori, quel che mi fa meraviglia, fu stampato a Napoli e approvato da un frate domenicano, professore di teologia nei regi studi, e sotto il vigilante e felice regno del re cattolico! ». Fu l'ultimo grido anticurialista di Genovesi: l'insinuazione dovuta più alla foga polemica che a mal animo cadde come altre sue antecedenti sfuriate, in un pallido crepuscolo.

I reiterati assalti e l'ambiente ostile non incepparono il cammino della morale alfonsiana, che andò acquistando terreno di giorno in giorno, sino ad imporsi con la « editio octava absolutissima » (Bassano 1779)².

Il rev. Genovesi, consunto dalle intense fatiche della scuola e della stampa, sentendo approssimarsi la morte, volle al capezzale nelle ore supreme di quell'inizio di autunno del 1769 un umile cappuccino, indicatogli dal p. Felice M. Garzia, suo ammiratore ed amico, onde concludere in pace con Dio la sua esistenza irta di lotte ideologiche di fronte alla classe dirigente impreparata e inefficiente alle riforme auspiccate dalla cattedra con ininterrotto ardore. Nel suo sagace realismo dovette rilevare la inadeguatezza di certe speculazioni filosofiche e teologiche, consolandosi al riflesso di lasciare dietro di sé un nutrito nucleo

2. Pio XII nel 1950 proclamò sant'Alfonso patrono celeste di tutti i confessori e moralisti col Breve « Consueverunt omni tempore » (26 aprile 1950).

di discepoli, che avrebbero sviluppato l'opera appena inaugurata con le *Lezioni di commercio*.

Prima di concludere ci sia permessa una parentesi sulla contestata religiosità cristiana di Genovesi, che mentre consigliava un alunno nel 1765: « Veda di mettere da parte tutti gli scolastici ed i casisti, se vuol essere teologo », dichiarava in altra occasione di non volere interessarsi più di scienze teologiche, avendo « in orrore studi sì turbolenti e sanguinosi ». Volubilità di carattere o d'ingegno? Simili dissidi non sono rari in lui. Crediamo che egli avrebbe, presane visione, rifiutato non poche opinioni errate sparse nei suoi molteplici libri, se fosse vissuto ancora. Gli mancò il tempo propizio per una revisione serena a causa della morte sopraggiuntagli nel vigore intellettuale, a 56 anni. La troppa fecondità nocque, facendogli sfuggire di mano il controllo dei concetti; le disparate letture e questioni svolte lo sviarono nella terminologia, portandolo a variazioni, che spesso paiono porlo in contraddizione. I frequenti contatti con regalisti accesi, con illuministi e giansenisti notorii influirono, sia pure esternamente, nella elaborazione delle opere, rendendole oscure o fluttuanti nella dottrina. Per eliminare le oscillazioni occorre una maturazione cauta in quel periodo così tormentato: la innata tendenza critica l'avrebbe sicuramente guidato nella scoperta delle incongruenze durante una pausa di quiete, che non ebbe, per omettere, cambiare, raddrizzare o chiarire.

L'ipotesi non è campata in aria. Esiste nel suo testamento qualche inciso, in cui aleggia un'ansia accorata di ritrattazione degli sbagli incorsi nello scrivere, di un più oculato accertamento dei dubbi emersi nelle indagini. Estraiamo un brano sintomatico dal testo che per il primo pubblicò un attento studioso, A. Potolicchio, arrecando discreta luce nella dibattuta controversia. Colpiscono le espressioni vibranti di fede che s'intrecciano con aneliti di rettifiche.

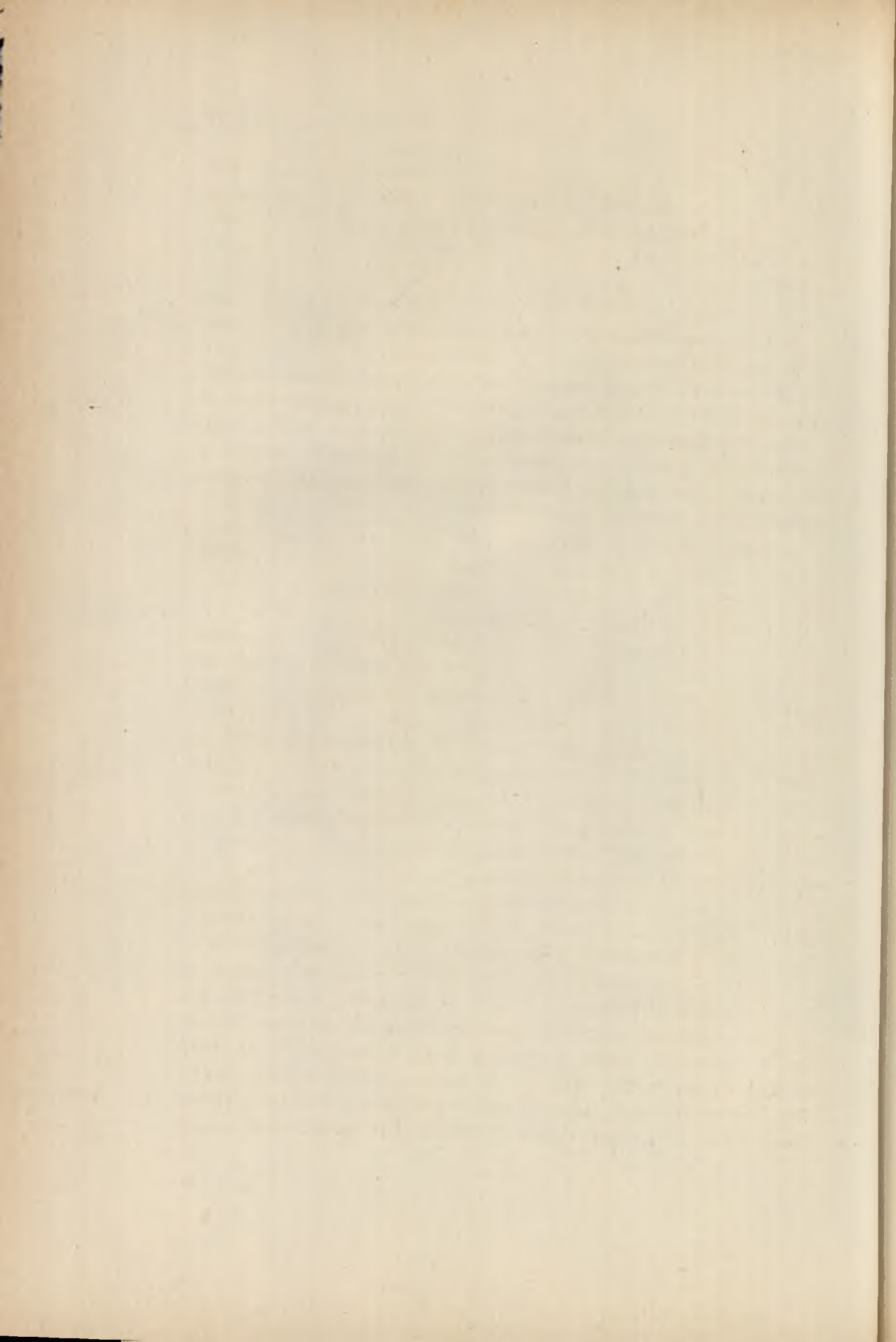
« A Voi, che siete Padre nostro, il cui nome sia magnificato in eterno, e la cui volontà, a misura della vostra grazia, e delle mie deboli forze, mi sono studiato di adempire, raccomandando lo spirito mio. Voi siete il mio principio, Voi il mio fine. Ho amato l'uomo, e ho cercato d'essergli utile: so che questa è la vostra legge. Sono nelle mani della vostra eterna giustizia, ma son vostro figlio, e Voi amate d'esser chiamato mio Padre; non vogliate guardare alle mie debolezze o alla mia ignoranza; ma alla vostra divina bontà, ed alli meriti di Gesù Cristo figliuol vostro, nostro Signore. Amen.

Ho creduto nei miei scritti di difendere la Religione verso il nostro Creatore, e la giustizia e l'amore verso gli uomini. Può stare che mi sia ingannato in alcuni punti; priego i miei amici e scolari a voler venerare il vero e non già l'amico e il maestro. Uno è il nostro Maestro, ch'è Dio ».

Non si possono obliare con leggerezza e saltar a piè pari le ultime volontà di un autore sincero, prossimo ad entrare nella eternità: non è un'attenuante, ma un dovere.

Il Genovesi rimane nel tempo un appassionato precorritore delle ricerche agrarie. Già nel 1769 Cesare Beccaria nella prolusione che tenne alle scuole palatine di Milano, riconoscendone i meriti, l'aveva salutato: « Il fondatore di questa scienza in Italia ». E in riguardo alla mentalità economica di lui sant'Alfonso non avanzò alcuna riserva, anzi manifestò un pieno consentimento.

ORESTE GREGORIO



L'OPERA DI LIDDELL HART
SULLA PRIMA GUERRA MONDIALE

I

1. La casa editrice Rizzoli ha recentemente pubblicato l'opera « The Real War 1914-1918 » di Sir Basil Liddell Hart, il più illustre storico militare britannico, sotto il titolo « La prima guerra mondiale 1914-1918 ». In questo volume lo scrittore inglese cerca di conciliare le opposte esigenze dell'analisi e della sintesi adottando una sistematica senz'altro originale: cioè riassumendo brevemente gli avvenimenti di un intero anno ed esaminando poi particolarmente le operazioni principali.

Tale metodo, oltre che originale, potrebbe essere anche efficace se non fosse viziato da una vena di nazionalitarismo in ordine alla scelta delle operazioni da esaminare e dalla impostazione generale dell'opera stessa. Per l'autore infatti il « fronte principale » è quello francese, dove operava anche l'esercito britannico e, più in generale, è importante ogni operazione in cui fossero presenti reparti terrestri e navali del Regno Unito. Per fare un solo esempio, riguardo l'anno 1915, il Nostro dedica ben due « scene » (così vengono chiamati i capitoli in cui si esaminano un po' più da vicino le singole operazioni) alla sfortunata impresa dei Dardanelli, mentre liquida in poche pagine la grande campagna austro-tedesca ad est che portò alla conquista della Polonia e della Lituania. Per il modo con cui sono scritte alcune « scene » l'opera fa pensare, più che a un lavoro organico, ad una raccolta di saggi, collegati, infine, fra loro da una trama generale. Né è questo il solo limite dell'opera, poiché, se si tende a valorizzare ogni sforzo britannico nel campo dell'Intesa, si considera altresì l'azione degli Imperi Centrali come diretta esclusivamente dalla Germania, il che è certamente forzato.

Tutta l'opera inoltre, scritta per altro con uno stile limpido e chiaro non di rado brillante, è pervasa da uno spirito anti-tedesco che, se è concepibile nell'ufficiale combattente, ferito ed intossicato dai gas, non fa onore allo storico. Va tenuto conto, d'altronde, che si tratta di un libro scritto molti anni fa, quando gli avvenimenti erano troppo vicini perché potessero essere valutati con il necessario distacco. Nonostante questi gravi limiti, l'opera di Liddell Hart costituisce un lavoro

di notevolissimo interesse tanto da rendere necessario uno studio particolareggiato e approfondito delle sue tesi.

Nella prima parte, « le Origini della Guerra », l'autore ci fornisce una versione delle cause lontane e vicine della guerra, analizzando brillantemente, ma unilateralmente, la politica della Germania nel ventennio antecedente al conflitto. Il quadro che ne vien fuori è di un potente Impero Germanico, deciso a dare « l'assalto al potere mondiale », ma diretto in maniera così maldestra, da crearsi un nemico dietro l'altro, mentre all'Austria va il triste alloro di avere scatenato la guerra prendendo a pretesto l'incidente di Sarajevo, per schiacciare la Serbia che si opponeva ad una sua ulteriore penetrazione nei Balcani. Se poi una qualche responsabilità vi fu da parte delle potenze dell'Intesa, essa deve farsi risalire all'autocratica Russia. Versione tipicamente britannica o intesista, se si vuole, che urta con le più note conduzioni storiografiche d'oggi. Dopo il 1870, la Francia aveva cercato di « assicurarsi » contro il ripetersi dell'isolamento che l'aveva portata alla catastrofe, e la sua « polizza sulla vita » fu costituita dall'accordo del 1891 con la Russia e dalla Convenzione Militare del 1892 la quale stabiliva, tra l'altro, che al mobilitarsi di uno degli eserciti della Triplice Alleanza, sia la Francia che la Russia avrebbero mobilitato i loro e, come si affrettò a chiarire il negoziatore francese: « Mobilitazione significa dichiarazione di guerra ». La Russia, dal canto suo, perseverava nella sua politica tendente ad impossessarsi degli stretti dei Dardanelli e del Bosforo ed a tale scopo si era addossata la parte di « grande protettrice degli Slavi »; ciò non poteva non provocare un conflitto con gli interessi austro-ungarici nei Balcani. Strumento, non sempre inconsapevole, della politica panslavista, era il Regno di Serbia che, sotto la protezione russa, si era assunto il compito di riunire gli Slavi del sud. Le relazioni di questo piccolo stato con l'Austria erano, quindi, tutt'altro che buone; Vienna e Budapest spiavano, con giustificata apprensione, ogni suo ingrandimento territoriale. La situazione nei Balcani giustificava perfettamente il nome dato alla regione di polveriera d'Europa.

Tra il 1910 e il 1914, per due volte, una crisi Austro-Serba sembrò precipitare le grandi potenze in un conflitto generale; per due volte il pericolo venne scongiurato a stento. Il rischio corso indusse i circoli responsabili serbi ad una maggiore cautela; ecco allora entrare in scena un'organizzazione segreta: la « Mano Nera » costituita, in gran parte, da ufficiali dell'esercito serbo con potenti addentellati nelle altre ammi-

nistrazioni dello Stato. Fu questa associazione che si assunse l'onere di provocare la crisi estrema. Quando il governo serbo seppe del progettato attentato e volle correre ai ripari, fermando gli attentatori, non potè far nulla. Gli organi di polizia non obbedivano a lui bensì alla « Mano nera »! Questo fu il primo caso in quegli anni (e non doveva essere l'ultimo) di organi dello Stato che si sottraggono alla subordinazione gerarchica ed agiscono per proprio conto. In ogni caso, la responsabilità del governo serbo era certa, poco importa se gli organi dello Stato che avevano collaborato all'attentato si fossero sottratti al controllo dello Stato stesso; anzi ciò fa pensare a un venir meno della stessa organizzazione sovrana, poiché non si può definire « stato » un'organizzazione che non è in grado di imporsi ai suoi stessi organi!

L'attentato e la riprovazione mondiale che lo seguì offrirono all'Austria un « casus belli » ideale ed essa non si lasciò sfuggire questa buona occasione, così almeno sembrava allora, per « farla finita con la Serbia una volta per tutte ». L'allargamento del conflitto dipendeva ormai dalla volontà della Russia che difficilmente si sarebbe rassegnata alla perdita della sua pedina balcanica, ma, a quanto constava al governo ed allo stato maggiore austro-ungarico, il riarmo russo, finanziato dai Francesi, stava allora iniziandosi; si aveva quindi ragione di ritenere che lo Zar non avrebbe rischiato una guerra contro l'Austria e la Germania. D'altro canto, se la guerra si fosse resa inevitabile, era preferibile intraprenderla prima che l'avversario si fosse ben preparato.

Lo Zar, posto dinnanzi al bivio di provocare una conflagrazione generale o subire una perdita di prestigio, aveva a lungo esitato, nonostante le pressioni dei circoli panslavisti e di taluni ambienti militari, ma quando il 24 luglio fu sicuro del pieno appoggio francese, il suo atteggiamento si irrigidì e l'esercito ricevé l'ordine di tenersi pronto a mobilitare. Parigi era pervasa, non meno di Vienna e di Pietroburgo, da « animus bellandi »; ai nazionalisti, che sognavano da tempo la rivincita del '70, si erano aggiunti i radicali e i democratici che, accesi da spirito missionario e convinti, sull'esempio napoleonico, che la libertà possa essere esportata sulla punta delle baionette, anelavano di liberare le « minoranze oppresse » dell'Austria-Ungheria, e in perfetta coerenza, ritenevano che ciò potesse realizzarsi avvalorando il diritto dell'autocrazia russa ad ergersi tutrice di tutti gli Slavi. Il Liddell Hart cita, per provare il desiderio di pace francese, un rapporto dell'ambasciatore tedesco a Parigi in cui si legge: « nonostante l'atteggiamento sciovinistico di molti ambienti e la

generale aspirazione a riacquistare le province perdute, la nazione francese, nel suo complesso, può essere definita desiderosa di pace » (pag. 40). Ciò non serve molto alla causa che si vuol sostenere, poiché in nessun Paese del mondo vi è mai stata una maggioranza favorevole alle dichiarazioni di guerra.

In questi casi sono le minoranze attive che impongono la loro volontà al Paese; d'altro canto, il rapporto citato è ben anteriore al luglio del 1914! In quelle fatali giornate furono solo dei gruppi a muoversi, ma essi finirono per trascinarsi dietro il resto della Nazione. « Le truppe stanziate nella capitale dovettero sfilare lungo le strade prima di partire per la guerra »: scrive De la Gorce « la loro sfilata era richiesta negli stessi quartieri operai dove, solo poco tempo innanzi, gli ufficiali in uniforme si sarebbero sentiti a disagio »¹. E' in questa atmosfera, di concordia e di esaltazione nazionale, che i giovani parigini percorrono le strade gridando: « A Berlino! », Qual'era l'atteggiamento della Gran Bretagna in questo frangente? La visione che ce ne dà il Liddell Hart è di un governo esitante, trascinato in guerra dall'azione tedesca in Belgio. La realtà fu alquanto diversa. Che l'Inghilterra fosse preoccupata per l'espansione coloniale germanica e per lo svilupparsi della concorrenza commerciale tedesca e per il potenziarsi della marina da guerra imperiale, è certo, ma vi è dell'altro: la politica tradizionale britannica era stata sempre volta ad impedire che una potenza, o un gruppo di potenze, si affermasse stabilmente in Europa. Nella nuova situazione, però, era prevedibile che senza l'intervento dell'Inghilterra i franco-russi sarebbero stati battuti. Il potenziale industriale austro-tedesco era senz'altro superiore a quello degli avversari; le flotte degli imperi alleati, due volte più forti di quelle delle due potenze dell'Intesa; se sul piano terrestre un certo equilibrio sembrava ristabilirsi, era lecito dubitare dell'efficienza dell'esercito russo a sopportare sforzi prolungati. L'entrata in guerra dell'Inghilterra poteva pertanto considerarsi scontata. Se dal punto di vista strettamente politico l'intervento era inevitabile, poiché l'equilibrio delle potenze sul continente era il presupposto del dominio britannico sugli oceani e quindi della potenza mondiale inglese, il problema del governo di Sua Maestà era principalmente quello di fare accettare un tale intervento all'opinione pubblica. Poiché non vi era nessun « Onore Nazionale » da salvare, nessun'onta da vendicare, nessun'opera missionaria da com-

1. PAUL-MARIE DE LA GORCE, *Le armi e il potere*, Milano 1967, p. 141.

piere, nessun fratello da liberare, la popolazione inglese non si abbandonò a quel delirio di xenofobia in cui sembravano essere caduti gli abitanti di Berlino, Parigi, Vienna e Pietroburgo. Ciò rendeva più difficile al governo britannico trascinare il paese in una guerra che si annunciava lunga e non facile. Per questo l'atteggiamento conciliante dell'Inghilterra sembra dettato, più che dalla volontà di perseverare nella pace, dalla necessità di « simulare intenzioni pacifiche » di fronte alla propria opinione pubblica. D'altro canto, il governo di Sua Maestà evitò accuratamente di servirsi dell'unica arma che avrebbe forse evitato il conflitto; non fece sapere cioè alla Francia ed alla Russia che non approvava interventi nei Balcani. Ciò avrebbe indotto il governo francese a riflettere, e siccome è fuor di dubbio che lo Zar non avrebbe mosso le sue armate senza l'appoggio francese, con ogni probabilità, la guerra non vi sarebbe stata. Ciò in pratica avrebbe significato esporre la Russia ad un grave insuccesso diplomatico e liquidare la Serbia; i due stati slavi sarebbero però rimasti vittima della loro stessa politica e la pace mondiale sarebbe stata salvata. Del sistema di disdire il proprio appoggio si era servita la Germania per ben due volte, senza troppo curarsi delle mortificazioni subite dal prestigio austriaco, impedendo in tal modo all'Austria di invadere la Serbia. Non si vede perché l'Inghilterra non avrebbe dovuto adottare tale sistema! Intanto è un fatto che il governo di Sua Maestà chiese disposizioni per la mobilitazione delle forze armate il 26 luglio, con due giorni di anticipo sulla dichiarazione di guerra austriaca alla Serbia. Va tenuto conto altresì che l'esercito e la marina inglesi erano costituiti totalmente da volontari e che quindi la loro mobilitazione risultò rapidissima. Infatti se pure la mobilitazione fu ordinata il 2 agosto, l'esercito fu subito pronto a scendere in campo. La flotta britannica poi la mattina del 29 era salpata per raggiungere gli ancoraggi previsti nell'eventualità di un conflitto con la Germania. Non restava che trovare un motivo che potesse giustificare l'entrata in guerra agli occhi dell'opinione pubblica e il pretesto fu fornito dai tedeschi con l'invasione del Belgio. Così nei quattro anni successivi i giovani inglesi si sacrificarono sui campi delle Fiandre e dell'Artois in difesa del « diritto delle genti » (come se l'ordinamento che impone di rispettare la neutralità non fosse lo stesso che fa obbligo agli stati di non permettere, sul proprio territorio, l'organizzarsi di atti ostili nei confronti degli stati esteri) ed, incidentalmente, della posizione di supremazia mondiale della Gran Bretagna. La crisi del luglio 1914 altro non fu che la conseguenza del continuo acuirsi della tensione

tra i due gruppi di potenze nei Balcani, cosa che rese l'ambiente saturo di polvere da sparo. Allorquando i circoli responsabili della Serbia si accorsero di essere giunti sull'orlo del baratro e tentarono di fare marcia indietro, furono scavalcati da alcuni membri dell'apparato statale che provocarono il « casus belli ». Alla luce dei fatti che abbiamo esposto ci sembra di poter concludere che se « la pace morì a Sarajevo », ciò avvenne perché nessuna delle grandi potenze contrapposte, come ben capì da noi Nitti nella sua famosa triologia sulla guerra, era propensa ad un qualche sacrificio per tenerla in vita. Cercare di ridurre le responsabilità della guerra ad una contrapposizione di buoni e cattivi, può rispondere ad esigenze di propaganda, ma non alla verità storica, non in questo caso, almeno.

2. Nella seconda parte, « Le forze e i piani contrapposti », di argomento più specificatamente militare, Liddel Hart ritrova l'obiettività che aveva perduta nella prima. Il quadro che traccia sulle caratteristiche principali degli eserciti di Germania, Francia e Gran Bretagna è sintetico ma esauriente, mentre sono carenti quelli riguardanti gli eserciti d'Austria e di Russia. Per quanto riguarda le armate dello Zar, il nostro non si rende conto che il loro più grave limite fu costituito dai quadri. Lo sterminato impero poteva mobilitare grandi masse di uomini, ma non improvvisare i capi che li guidassero, cosicché, ad onta dei provvedimenti di emergenza, la mancanza di quadri si fece subito sentire e la situazione, invece di migliorare, peggiorò in seguito alle gravi perdite subite nel corso della guerra. Inoltre i sottufficiali erano assolutamente scadenti, provenivano dalla truppa, non avevano alcuna possibilità di carriera, in pratica finivano per svolgere la funzione che, negli altri eserciti, svolgono i graduati, di conseguenza godevano di scarso prestigio tra i soldati. « Non servivano, come succede negli eserciti bene organizzati, di tessuto connettivo fra gli ufficiali e la truppa »². Le carenze dei sottufficiali non facevano che aumentare il vuoto esistente tra ufficiali e soldati; per colmare tale carenza istituzionale sarebbe stata necessaria l'opera attenta e paziente di un'ufficialità coscienziosa. Per contro è difficile immaginare qualcosa di più inadatto a tale compito di una notevole parte degli ufficiali russi; di loro si potrà dire che avevano grande coraggio ed assoluto sprezzo del pericolo, ma l'elenco delle qualità positive si arresta qui. « Mentre l'uso

2. A. VALORI, *La guerra dei tre Imperi*, Zanichelli, Bologna 1925, p. 28.

dei liquori spiritosi era stato vietato in Russia per tutta la durata della guerra, gli ufficiali si ubriacavano sotto gli occhi dei soldati. Considerandosi, per orgoglio di casta, enormemente superiori alla truppa, essi credevano di poter violare impunemente la legge; credevano anzi con ciò di riaffermare la loro autorità »³.

Ma i difetti peggiori degli ufficiali russi non erano questi. Smisuratamente orgogliosi, nutriti di intellettualismo decadente, essi ostentavano un assoluto disprezzo per tutti coloro che non ritenevano essere al loro livello. Si comprenderà facilmente così come il soldato russo, non solo non venisse amato e compreso dai propri ufficiali, ma come venisse considerato dagli stessi poco più che un bruto da dirigere con un pugno di ferro. La disciplina veniva concepita quindi come un vincolo esterno, imposto ad una massa recalcitrante. Nel complesso questa situazione costituiva la formula più demenziale e suicida che un esercito abbia mai escogitato per la propria rovina. La disciplina dell'esercito russo era senz'altro meno rigida di quella tedesca, ed è difficile immaginarsi qualcosa di più distante, nel senso di superiore, dell'ufficialità tedesca; eppure il continuo esempio di questi ufficiali, non solo nel momento dell'attacco, e la loro costante preoccupazione, a tutti i livelli, per il benessere della truppa, fece sì che la possente macchina bellica tedesca funzionasse perfettamente fino all'ultimo, anche quando, tutto attorno, la situazione stava precipitando. È chiaro che in queste condizioni l'esercito russo non era adatto ad uno sforzo prolungato. Quando il vincolo disciplinare fu logorato da tre anni di guerra subentrò irreparabilmente il disastro.

L'indagine del Liddell Hart sull'esercito austro-ungarico è ancora meno accurata di quanto non lo fosse quella riguardante l'esercito russo. Quando egli afferma che « l'Austria non accettava certo con piacere la guida tedesca » (pag. 63) cade vittima della sua petizione di principio che vi fosse una guida tedesca. Se così fosse stato l'Italia sarebbe intervenuta a fianco della Triplice o, quanto meno, sarebbe rimasta neutrale in quanto i tedeschi erano dispostissimi a soddisfare le richieste italiane fin dal primo momento. Abbiamo citato il caso italiano solo a titolo di esemplificazione; molti altri fatti dimostrano, come vedremo in seguito, che la tesi del nostro non è esatta.

La giustificazione che viene data della saldezza dell'Impero Austriaco,

3. A. VALORI, *op. cit.*, p. 29.

la quale permise a quest'ultimo di superare dure prove e di resistere fino all'estremo, nonostante la sua composizione plurinazionale, è quanto meno superficiale. Affermando che « la spiegazione va ricercata nel fatto che quel complesso tessuto etnico era ordito su una robusta trama germanica e magiara » non coglie il fenomeno nella sua essenza. La verità è un'altra: se con l'avvento del nazionalitarismo e degli stati nazionali era divenuto di moda, in tutti i salotti intellettuali d'Europa, predire l'imminente scomparsa dell'Impero d'Austria, l'Impero stesso aveva sopravvissuto per altri cento anni subendo bene colpi durissimi come quello del 1848. Ciò era dovuto al fatto che, a parte i circoli irredentistici, il sentimento dinastico che legava i popoli alla persona del Sovrano era vivo e vitale nelle varie parti dell'Impero; gli Asburgo regnavano da settecento anni, e questa continuità non poteva non creare dei solidi legami tra la dinastia e la popolazione. Gli altri pilastri su cui si reggeva l'Impero erano l'amministrazione e l'esercito, e questi, a differenza di quanto avveniva nell'altro impero plurinazionale, quello russo, erano un modello di onestà e di efficienza; né l'esercito né l'amministrazione erano composti da soli austriaci, il che ne agevolava il compito e faceva sì che l'Impero, nonostante la sua composizione plurinazionale e le crisi che da ciò derivarono, resistesse bene fino all'estremo.

Dopo aver brevemente e brillantemente trattato del potenziale navale ed economico, limitandosi per altro, secondo la tendenza a considerare importante il solo fronte occidentale, a quello anglo-francese ed a quello germanico, il Nostro passa a trattare dei piani contrapposti. Le pagine che il Liddell Hart dedica alla descrizione del piano tedesco di guerra, alla sua genesi, alla figura del Conte von Schlieffen che lo ideò e al cattivo rimaneggiamento che ne fece il von Moltke, sono mirabili. Non meno brillante è l'analisi del piano francese e di quello britannico ad esso collegato. L'acutezza dell'indagine diminuisce immediatamente non appena il Nostro passa ad esaminare i piani di guerra all'est; anzi, nell'esame dei piani austro-tedeschi, lo scrittore inglese prende una solenne cantonata, ma di ciò parleremo quando esamineremo da vicino l'andamento delle operazioni militari.

3. Nella terza parte dal titolo, « 1914; il corpo a corpo », lo storico militare britannico tratta degli avvenimenti del primo anno di guerra, in una parte generale e in due « scene »: una dedicata alla battaglia della Marna e l'altra alla non meno celebre battaglia di Tannen-

berg. Per comodità sistematica noi esamineremo le operazioni sul fronte ovest poi quelle sul fronte est, concludendo con un'analisi degli altri fronti di guerra.

Sarà opportuno premettere che le pagine che trattano delle operazioni sul fronte franco-belga sono, forse, le migliori del libro, quindi ci limiteremo a delineare brevemente gli avvenimenti rinviando il lettore alla brillante analisi di Liddell Hart. Il piano originale di guerra tedesco datava dal 1905, ed era opera del conte von Schlieffen capo di stato maggiore dell'epoca. Questo piano prevedeva un vasto aggiramento delle posizioni fortificate francesi di confine attraverso il Belgio. La massa aggirante tedesca, prevista inizialmente in 53 divisioni, attraversato il Belgio, avrebbe raggiunto Parigi; poi, facendo perno sulla fortezza di Metz, si sarebbe abbattuta come un maglio sul tergo delle armate francesi. Secondo questo piano sarebbero rimaste a tenere la linea tra Metz e la frontiera svizzera solo 8 divisioni. Il successore di von Schlieffen, von Moltke non capì l'idea di fondo che animava il piano von Schlieffen, e, pur rispettandolo formalmente, ne compromise in partenza il 50% delle probabilità di riuscita assegnando otto delle nuove divisioni all'ala sinistra, e solo una all'ala marciante.

Non contento di ciò, prelevò un'altra divisione delle già scarse truppe di copertura sul fronte russo, per assegnarla all'ala destra. Come ognuno può facilmente intuire, l'ala sinistra era stata lasciata dal von Schlieffen intenzionalmente debole, essa doveva ripiegare combattendo, attirando l'ala destra francese in Germania e ciò per l'ovvio motivo che non si poteva pretendere che i Francesi conservassero la maggior parte delle loro forze al confine con l'Impero una volta che fossero stati respinti, mentre i Tedeschi invadevano il nord della Francia e marciavano su Parigi. L'unica possibilità di trattenere il grosso delle forze francesi sull'ala destra germanica era di far credere, al comando nemico, di essere alla vigilia di una grande vittoria sul campo e dell'invasione della Germania! Von Moltke, non solo dimostrò di non avere il sufficiente coraggio morale necessario per correre il rischio calcolato insito nel piano originale, ma apportò un'ulteriore variante che illustra la sua totale incomprendenza per i problemi politici connessi con le operazioni militari. Il piano von Schlieffen prevedeva uno schieramento iniziale concepito in maniera d'attrarre i Francesi in Belgio, il che avrebbe scagionato i Tedeschi da ogni successiva accusa d'invasione. Von Moltke dispose invece che i forti di Liegi fossero conquistati immediatamente

dopo lo scoppio delle ostilità. È chiaro che il Capo di Stato Maggiore germanico non seppe valutare le conseguenze politiche e morali dell'invasione del Belgio e l'irreparabile perdita di prestigio che la Germania ne avrebbe subito.

Allo scoppio della guerra i Francesi, nel cui stato maggiore dominava la così detta « dottrina dell'offensiva ad oltranza », passarono immediatamente all'attacco sul confine con la Germania, ma le loro 19 divisioni si scontrarono con l'ala sinistra tedesca che pur ritirandosi, riportò lusinghieri successi difensivi. Dinanzi a questa nuova situazione, von Moltke pensò addirittura di sospendere l'esecuzione del piano von Schlieffen per attaccare in Lorena. Il rinunciare ad un piano lungamente studiato e preparato per lanciarsi contro delle truppe che avevano alle proprie spalle il loro principale sistema di fortificazioni, era pazzia pura ed anche il capo di stato maggiore tedesco dové accorgersi di ciò.

Pur avendo abbandonato questo progetto, von Moltke rinforzò con altre 9 divisioni la sua ala sinistra ordinando, al contempo, che le due armate schierate su quel fronte tenessero impegnato il maggior numero possibile di truppe francesi; quando il principe ereditario di Baviera, che comandava una delle due armate, rispose che, per trattenerne le forze nemiche, avrebbe dovuto attaccarle, Moltke lo lasciò libero di scegliere; così il 20 agosto anche l'ala sinistra passò all'offensiva.

In conseguenza di questo attacco i Francesi, respinti, si ritirarono dietro le loro fortezze su posizioni che permettevano di tenere il fronte con poche forze. Von Moltke aveva schierato dinanzi a Metz la 5^a armata ed immediatamente a destra di questa la 4^a. Compito della 5^a armata era di fungere da perno nel movimento aggirante, mentre la 4^a costituiva l'ala sinistra della massa di manovra. Queste unità disponevano complessivamente di 20 divisioni; troppe per il compito loro affidato. È bensì vero che il 22 agosto furono attaccati da 23 divisioni francesi (3^a e 4^a armata) ma, considerata la superiorità tattica e la maggiore capacità nell'impiego delle mitragliatrici delle unità germaniche, non vi è dubbio che sarebbero state respinte anche se le due armate tedesche fossero state meno numerose. Per la massa aggirante propriamente detta, non restavano che 38 divisioni (1^a, 2^a, 3^a armata e forze di riserva) poiché l'esercito tedesco aveva schierato sul fronte franco-belga l'equivalente di ottantatré divisioni (molto di più di quanto credessero i servizi d'informazione francesi). Queste forze, nel corso dell'attacco, subirono ulteriori riduzioni: cinque divisioni furono lasciate a sorvegliare l'esercito

belga, ritiratisi ad Anversa; per prendere la fortezza di Namur furono distaccate 6 divisioni e, quando la città cadde, quattro di queste furono trasferite al fronte orientale mentre una divisione e mezza furono lasciate indietro per assaltare la vecchia fortezza francese di Maubeuge. Per svolgere questa operazione von Schlieffen aveva previsto di utilizzare reparti della *Landswehr*; von Moltke preferì impiegare unità di prima linea. Quando le truppe della 1^a armata germanica iniziarono la conversione a sinistra dinanzi a Parigi, l'ala marciante tedesca non era il potente maglio che aveva ideato von Schlieffen, ma un pugno di divisioni logorate dall'avanzata e senza riserve disponibili. Il comandante in capo francese gen. Joffre, dopo gli insuccessi in Lorena e nelle Ardenne e la sconfitta del corpo di spedizione inglese a Le Cateau, aveva ordinato una ritirata generale su una linea formata dai fiumi Senna, Aube e Ornain; è più che probabile che su questa linea l'avanzata tedesca sarebbe stata al fine fermata date le condizioni in cui si trovava la massa di manovra germanica.

Improvvisamente si verificò il fatto nuovo. Il dinamico comandante della piazza di Parigi gen. Galliéni si accorse che i Tedeschi convergevano verso la loro sinistra, scoprendo il fianco proprio dinanzi alle fortificazioni della città; a « colpi di telefono » convinse il suo riluttante superiore ad ordinare una controffensiva a tutta l'ala sinistra francese, ordinando, al contempo, alle truppe da lui dipendenti di attaccare. Sotto l'attacco francese venne alla luce un altro difetto dell'organizzazione tedesca: l'ala marciante non aveva chi coordinasse i movimenti delle armate tra loro. Per respingere le truppe di Galliéni, la 1^a armata concentrò il peso delle sue divisioni sulla sua destra, scoprì il fianco dell'armata schierata alla sua sinistra aprendo un varco di cinquanta Km. In questo spazio si incunò lentamente, ma inesorabilmente, il corpo di spedizione britannico costringendo gli esausti Tedeschi, rimasti senza alcuna riserva, alla ritirata. I Tedeschi, nonostante i successi tattici conseguiti dalle loro truppe, avevano mancato il risultato strategico di avvolgere e schiacciare l'esercito francese. L'insuccesso è da attribuirsi all'incapacità di von Moltke il quale, avendo un esercito più numeroso, meglio addestrato, ed ottimamente armato, con eccellenti quadri ed un ottimo piano, non seppe, pur avendone tutti gli strumenti, conseguire una vittoria risolutiva. Ciò riafferma come la guerra non sia solo un brutto scontro tra comuli di materiali, ma soprattutto un confronto fra le capacità di comando e l'ingegno dei capi.

Dopo la battaglia della Marna, che abbiamo testé descritto, i Tedeschi si ritirarono per una quarantina di Km. fino al fiume Aisne dove accettarono battaglia, respingendo tutti gli attacchi degli Anglo-Francesi, i quali vista l'impossibilità di sfondare il fronte tedesco, cercarono disperatamente di aggirarne l'ala destra. Da questo tentativo nacque la « corsa al mare », che non ebbe altro effetto se non quello di logorare gli eserciti contrapposti esaurendone le riserve. Anche se i Tedeschi riuscirono a prendere Anversa e a gettare fuori quasi l'esercito belga dal suo territorio nazionale, il loro tentativo, di cogliere in contropiede gli eserciti avversari e di sfondare la linea nemica a Ypres, fallì. Le tecniche difensive avevano preso il sopravvento, la buona occasione per l'impero germanico era sfumata: iniziava la lunga lotta di logoramento.

4. Liddell Hart non dà molta importanza al fronte russo e, riferendosi a questo, prende in considerazione quasi esclusivamente le operazioni condotte dai Tedeschi. Ciò facendo commette un errore: se lo scrittore inglese avesse approfondito l'analisi delle operazioni sul fronte russo, sarebbe venuto a conoscenza di quel monumento all'egoismo nazionalistico che è costituito dall'insieme delle prime operazioni su quel fronte. Il Nostro, quando parla dei piani di guerra all'est, dopo avere accennato al desiderio dei Tedeschi di mantenere su questo fronte il minor numero di unità possibili, scrive testualmente: « Ma gli Austriaci, influenzati da Conrad von Hotzendorf, il loro Capo di Stato Maggiore, erano impazienti di scardinare la macchina bellica russa con una offensiva immediata, e, poiché una strategia di questo genere prometteva di tenere pienamente impegnati i russi fino a che non si fosse decisa la campagna di Francia, Moltke finì con l'accettarla. Il piano di Conrad prevedeva un'offensiva a nord-est contro la Polonia, sferrata da due armate, protette da altre due sulla destra, ancora più ad est. Secondo il piano originale, simultaneamente all'offensiva austriaca, i Tedeschi avrebbero dovuto attaccare dalla Prussia orientale in direzione sud-est. Convergenndo, le forze dei due alleati, avrebbero isolato le forze russe avanzate nella 'lingua' polacca. Ma Conrad non riuscì ad indurre Moltke ad assegnare a questo sforzo offensivo forze sufficienti » (pagg. 79-80). Più oltre, parlando delle operazioni sul fronte russo, scrive che il piano austriaco per un'offensiva iniziale diretta a tagliare alla radice la « striscia polacca » era stato paralizzato dal cattivo funzionamento della branca tedesca della tenaglia (pag. 105). Tutto ciò fa presupporre che vi fossero, sia una

stretta integrazione tra il comando austriaco e quello tedesco, sia una «branca tedesca della tenaglia». In realtà von Moltke aveva ingannato i suoi alleati e non intendeva affatto attuare la sua parte del piano. Un breve esame dello schieramento delle truppe tedesche ce lo dimostrerà. Immediatamente, subito dopo lo scoppio della guerra, tre Corpi d'armata tedeschi, stanziati presso il confine orientale (il II a Stettino, il V a Posen, il VI a Bratislavia)⁴ furono avviati verso il confine francese. Sulla frontiera con l'impero russo non restavano che i tre Corpi d'armata di guarnigione ordinaria nella Prussia orientale, e truppe della riserva, per un totale di altri tre Corpi, più due divisioni di Landwehr, alla estremità della striscia polacca. Truppe queste, appena sufficienti quindi a difendere il territorio, non certo ad essere lanciate in una offensiva! Von Moltke si guardò bene dal dare comunicazione di questa situazione all'alleato. Questo generale, dominato dalla preoccupazione di non permettere l'invasione del territorio tedesco ed, al contempo, di portare a termine le operazioni sul fronte francese, pensò bene di fare in modo che l'alleato affrontasse da solo l'esercito russo, poiché l'offensiva austriaca avrebbe impegnato il nemico impedendogli di minacciare l'importantissima regione industriale dell'Alta Slesia, difesa in quel momento da due deboli divisioni di Landwehr. Dopo di ciò, credo che non si possa più parlare di direzione unica delle operazioni come fa il Liddell Hart! È probabile che von Moltke contasse sulla lentezza della mobilitazione russa per riportare in tempo sufficiente truppe al fronte est. Il fatto è che espose i suoi alleati ad un gravissimo rischio. Si può facilmente comprendere quale ottimismo regnasse in quei giorni al comando supremo russo: la mobilitazione si svolgeva celermente e senza intoppi, il servizio informazioni aveva riferito lo spostamento verso occidente delle grandi unità germaniche. « Quanto al fronte austro-ungherese, risultò fino alla metà dell'agosto, che numerose concentrazioni austriache erano in corso di svolgimento dietro la linea del San e nel settore Jaroslav-Leopoli »⁵.

Liberi da una minaccia sul fronte con la Germania, i russi potevano concentrare le loro forze contro i nemici del sud ed erano a conoscenza

4. Due corpi d'armata tedeschi furono ritirati dalla Francia subito dopo lo scontro di Gumbinnen ed inviati d'urgenza sul fronte orientale, non poterono partecipare così né alla battaglia della Marna né a quella di Tannenberg. Sarebbe stato più opportuno che il comando tedesco non avesse mosso le truppe che, fin dall'inizio, si trovavano sul fronte russo.

5. A. VALORI, *op. cit.*, p. 48.

del piano di operazioni austriaco! Sembrava quindi che il brillante disegno ideato dal Conrand, per tagliare alla base la striscia polacca incuneata tra la Prussia orientale e la Galizia, prima che l'esercito russo completasse la mobilitazione, dovesse invece concludersi con il completo annientamento delle armate austriache attaccanti. A salvare gli Austriaci dal completo disastro intervennero i Francesi! Immediatamente dopo lo scoppio delle ostilità, l'ambasciatore francese a Pietroburgo fece un passo presso lo Zar per far sì che le armate russe attaccassero al più presto la Prussia Orientale. « Fino dai primi giorni di guerra il conte Ignatief, attaché militare russo a Parigi aveva comunicato a Pietroburgo il desiderio della Francia, che le operazioni russe fossero spinte con il massimo vigore contro i confini tedeschi, dovendosi (?) ritenere l'Austria-Ungheria come un avversario di secondaria importanza »⁶. I Francesi minacciando la sospensione dei loro crediti, il che avrebbe impedito ai russi di continuare la guerra, ottennero che fosse pienamente attuato il piano studiato dallo stato maggiore russo per l'invasione della Prussia Orientale. Il comando degli eserciti zaristi fu quindi costretto ad ordinare alla 1^a armata di trasformare il suo attacco di alleggerimento in un attacco a fondo, mentre la 2^a armata, anziché marciare assieme alla 4^a ed alla 5^a contro gli Austriaci, doveva dirigersi a nord, per attaccare la Prussia Orientale.

Il 17 agosto la 1^a armata Russa (Rennenkampf), attraversò il confine nord-est della Prussia Orientale, avanzò su Koenisberg e il 19 venne in contatto con l'8^a armata Germanica (von Prittwitz) e, dopo una confusa battaglia durata due giorni, la respinse. La situazione tedesca si stava facendo drammatica perché il 21 la 2^a armata Russa (Samsónof) aveva attraversato il confine sud della Prussia Orientale e minacciava l'8^a armata di accerchiamento. Von Moltke agì, questa volta, tempestivamente, sostituì von Prittwitz con von Hindenburg, assegnando a quest'ultimo, come capo di stato maggiore, il generale Ludendorff; poi, poiché evidentemente non poteva prendere una decisione valida senza fare al contempo un errore, prelevò due corpi d'armata dalla sua massa di manovra in Francia, per inviarli ad est. Von Hindenburg, a differenza del suo predecessore, aveva il coraggio morale necessario per prendere gravi decisioni e il suo capo di stato maggiore era uno stratega brillante. I due quindi approvarono il piano ideato dal capo ufficio operazioni dell'armata, tenente colonnello Hoffmann, di concentrare tutte le forze

6. A. VALORI, *op. cit.*, p. 48.

contro la 2^a armata Russa, lasciando, dinnanzi alla 1^a, solo un velo di truppe. Il 25 i tedeschi, impegnato il centro della 2^a armata, passarono all'attacco delle ali. Il generale Samsònof non si rese conto del rischio che stava correndo e continuò ad attaccare al centro. Il 27 il comandante russo comprese finalmente il pericolo che lo minacciava, ma quando si decise, il giorno successivo, ad ordinare la ritirata generale, era ormai troppo tardi: la morsa tedesca si era ormai chiusa sul centro della sua armata. Il 30 tutto era finito, 92.000 Russi erano caduti prigionieri e lo stesso Samsònof era rimasto sul campo. Il comando di gruppo d'Armata Russo (Gilinskj) era stato latitante per tutto il tempo della battaglia e non si accorse nemmeno che la 2^a armata era stata distrutta! Sarebbe bastato un più stretto coordinamento tra le due armate russe per trasformare Tannenberg in una nuova grande sconfitta tedesca. Von Hindenburg si assunse la responsabilità di una manovra audace e vinse, von Prittwitz esitò e sarebbe stato inevitabilmente schiacciato per eccesso di prudenza. L'8^a armata Tedesca, subito dopo la vittoria, si concentrò per attaccare la 1^a armata Russa; l'azione iniziò il 7 agosto: i russi, benché superiori di numero nella proporzione di 2 a 1, attaccati decisamente e minacciati di aggiramento sul fianco sinistro, si ritirarono in fretta al di là del confine. Frattanto in Galizia gli Austriaci avevano attaccato penetrando in forze in territorio polacco, cercando di prendere sul rovescio Varsavia e tagliare alla base la « striscia polacca ». Come sappiamo i Russi erano a conoscenza del piano di campagna austriaco e avevano preso le opportune contromisure. Il piano russo era così concepito: mentre la 4^a, la 5^a e la 2^a armata avrebbero affrontato e contrattaccato il gruppo d'attacco austriaco (1^a e 4^a armata a.u.) con una superiorità di 2 a 1, un gruppo d'attacco composto dalla 3^a e dalla 8^a armata, sarebbe piombato sulla 3^a armata a.u. che copriva il fianco destro delle armate avanzanti, schiacciandola. La superiorità russa sul fronte della 3^a armata, sarebbe stata di quasi 4 a 1. I Russi non intendevano manovrare; il loro attacco si basava principalmente sul pieno sfruttamento della loro immensa superiorità numerica; era il tanto vantato « rullo compressore » che si metteva in moto. Il duplice attacco, aveva il vantaggio di costringere il nemico ad impegnare subito tutte le sue riserve. Inoltre, una volta travolta la 3^a armata a.u., ben difficilmente le altre due armate austriache, pressate da un nemico due volte superiore, avrebbero potuto ripiegare, con la velocità necessaria e l'ordine sufficiente, per sfuggire all'accerchiamento e non essere tagliate a pezzi.

Come abbiamo visto, le pressioni francesi fecero sì che la 2^a armata, anziché a sud, si dirigesse a nord. Anche senza l'armata di Samsònof l'ala destra delle forze russe manteneva una superiorità di 3 a 2 sulla massa di manovra austriaca. Nonostante questo favorevole rapporto di forze, il 23 agosto, i Russi venivano ricacciati indietro e, per evitare uno sfondamento, dovettero fare affluire in fretta un corpo d'armata di riserva. Malgrado questo però, sotto la violenza dell'attacco austriaco e per una errata manovra russa, si aprirono due brecce; una tra la 4^a e la 5^a armata, e l'altra tra la 5^a e la 3^a. La posizione dei russi si fece criticissima, la loro 5^a armata riuscì a ritirarsi con gravi perdite, evitando a stento l'accerchiamento, mentre la 4^a armata era ormai semi accerchiata. Sotto l'incalzare degli avvenimenti il granduca Nicola, Comandante in Capo Russo, non perse la testa e inviò tutte le riserve disponibili (tre corpi d'armata più alcune divisioni della riserva) in soccorso della malconcia 4^a armata. A questo punto, nonostante il valore delle truppe austriache ed i successi conseguiti, l'enorme superiorità numerica russa cominciò a far sentire il suo peso, e le esaurite unità austro-ungariche furono fermate e contrattaccate su tutta la linea. Frattanto la 3^a e l'8^a armata russa, avevano iniziato la loro offensiva contro la 3^a armata a.u. che si era incautamente spinta in avanti e il 26 ottenevano un brillante successo sulla Zlota Lipa. L'armata austriaca, duramente provata, si ritirò. A questo punto il comando austriaco mutò radicalmente lo schieramento, spostando il grosso delle sue forze da sinistra a destra, cosicché, quando la 3^a armata russa riprese l'offensiva, si trovò dinnanzi forze superiori che la contrattaccarono e la ricacciarono indietro. Ma il generale Russki, comandante della 8^a armata dello Zar, con felice intuizione, si lanciò contro la 4^a armata austriaca, coordinando i suoi attacchi con quelli della 5^a armata. Sotto la pressione congiunta delle due poderose armate nemiche, l'armata austriaca si scompaginò e minacciò di cedere di schianto. Di fronte a questa situazione al comando supremo austro-ungarico, rimasto senza riserve, non restava che ordinare la ritirata generale. I Russi avevano vinto, ma non erano riusciti a travolgere l'esercito austriaco ed erano stati duramente provati.

5. La prima considerazione che si può fare sulle prime operazioni militari sul fronte russo è che l'egoismo tedesco e francese espose i rispettivi alleati a dure sconfitte. Il comportamento del Moltke, in particolare, fu estremamente irresponsabile, non solo verso gli alleati

che ingannò ma anche nei confronti del suo stesso Paese, poiché se i russi fossero riusciti a distruggere, nei primi giorni di guerra, l'esercito austro-ungarico, anche la Germania ne avrebbe subito le conseguenze. L'attività di questo generale fu davvero eccezionale, non solo riuscì a non vincere la guerra ad ovest ma per poco non la fece perdere ad est!

I russi credevano che per vincere bastasse mettere in moto il loro « rullo compressore », senza che vi fosse bisogno di manovrare. Furono delusi amaramente: a nord furono duramente battuti, mentre, vinsero a sud, solo grazie all'abile manovra del Russki. Anche il comando austriaco commise un grave errore, ordinando di attaccare contemporaneamente in Galizia ed in Serbia. Se si fosse tenuto sulla difensiva nei Balcani, costituendo con la 2^a armata e le altre truppe impiegate per attaccare la Serbia, una massa di riserva in Galizia, con ogni probabilità avrebbe potuto valersene per trasformare in un disastro il primitivo scacco subito dalla 4^a e dalla 5^a armata russa. Attaccando su due fronti contemporaneamente, il comando a.u. fu poi costretto ad interrompere l'attacco alla Serbia per inviare, d'urgenza, truppe sul fronte russo.

Tutto l'insieme delle operazioni sul fronte est, all'inizio della guerra, dimostra quanto sia pericoloso, per eserciti anche potentissimi come quello russo, abbandonare l'elementare principio della concentrazione degli sforzi. Dopo questi avvenimenti, il comando supremo germanico decise di costituire una nuova armata (la 9^a) e di porre le sue truppe, impegnate ad est, sotto il comando di von Hindenburg. Con queste nuove truppe fu preparata un'offensiva austro-tedesca che, partendo dalla linea Kreutzburg-Cracovia, avrebbe dovuto prendere alle spalle le truppe russe impegnate a sud dagli austriaci. Il granduca Nicola si accorse tempestivamente del pericolo e, con una pronta manovra, concentrò il grosso delle forze russe sul fronte attaccato riuscendo a contrattaccare gli austro-tedeschi e rigettarli al di là del confine. Nonostante la sconfitta il gen. von Hindenburg non si perse d'animo, sapeva che il nemico era stato duramente provato e che solo in virtù della sua enorme superiorità numerica aveva conseguito il successo; chiese quindi insistentemente rinforzi al comando supremo. Poiché i russi minacciavano dalla linea raggiunta l'importantissima regione industriale dell'Alta Slesia, von Falkenheyn (che aveva preso il posto dell'inetto von Moltke il 14 settembre) fu costretto a concedere i rinforzi richiesti. La 9^a armata tedesca, riorganizzata e rinforzata da due corpi d'armata di fanteria e due di cavalleria, fu posta agli ordini del generale von Mackensen. Le armate

russe erano schierate sul fondo della « striscia » polacca nel seguente ordine da sud a nord: 9^a, 4^a, 5^a, 2^a (interamente ricostruita) e 1^a. Queste unità erano disposte lungo un gigantesco arco, era « un'enorme falange » come la chiama il Liddell Hart. In realtà questa « falange » era meno potente di quanto sembrava. Le armate dello Zar erano schierate a « cordone » e non in profondità; erano lontane dalle loro basi logistiche e pesantemente logorate dai primi mesi di lotta. Inoltre le enormi riserve russe erano state quasi completamente impiegate. Von Hindenburg decise di attaccare a nord con la sua 9^a armata il settore tenuto dalla 1^a e 2^a armata russa, mentre la 2^a, la 1^a e la 4^a armata a.u. avrebbero impegnato le armate russe a sud. L'undici novembre l'armata di von Mackensen attaccò la 1^a armata russa respingendola verso est. Subito dopo l'armata germanica fece una rapida conversione e piombò sul fianco destro della 2^a armata, rimasto scoperto. I russi furono costretti a ripiegare. Si sviluppò allora una manovra tedesca tendente ad accerchiare e distruggere la 2^a armata, e un forte raggruppamento tedesco al comando del generale von Morgen tentò di tagliare le comunicazioni del nemico con il centro logistico di Varsavia.

Frattanto forti unità germaniche cercarono di incunearsi tra la 2^a e la 5^a armata russa. Per un momento la manovra sembrò riuscire, poi la 5^a armata contrattaccò con il V Corpo siberiano e chiuse il varco mentre un forte gruppo russo, formato con le ultime riserve al comando del generale Rannenkampf, attaccò sulla sinistra il gruppo von Morgen e lo circondò. La situazione era rovesciata e sembrò che i russi stessero nuovamente per vincere. Ma von Morgen non si lasciò travolgere, riunì le truppe e contrattaccò Rannenkampf. Dopo una notte di combattimenti attorno a Brzeziny i russi furono battuti e messi in fuga. Il granduca Nicola era riuscito ad evitare l'accerchiamento della 2^a armata, ma aveva dato fondo a tutte le sue riserve e quando l'armata di von Mackensen riprese ad attaccare, al Comando Supremo russo non restò che ordinare la ritirata generale. Con queste operazioni ebbe praticamente termine la campagna del 1914 sul fronte orientale.

6. Liddell Hart si occupa della guerra sul mare e della strategia marittima oltre che in un capitolo della III parte (anno 1914) in un capitolo della V (anno 1916) ed in uno della VI (1917). Soprattutto nei primi due analizza la strategia delle opposte flotte di superficie mentre nel terzo si occupa della lotta sottomarina. Le conclusioni a cui giunge

il Nostro nei due primi capitoli citati sono quanto meno sorprendenti. Infatti egli, dopo aver parlato della necessità dell'Inghilterra di rimanere la più grande potenza navale e, di conseguenza, della strategia di blocco, scelta dal Comando navale britannico, strategia da cui discendeva l'opportunità di non impiegare la « Grande Squadra » se non quando fosse strettamente indispensabile, descrive l'identica tattica adottata dall'ammiragliato germanico, il quale decise di non impegnare la sua « Squadra d'altomare » finché la « Grande Squadra » navale inglese non fosse stata logorata e gravemente danneggiata dai sottomarini tedeschi.

Il giudizio che il Nostro traccia è sorprendentemente positivo per entrambe le strategie scelte. Scrive infatti a pag. 352: « la nota chiave della strategia tedesca, come quella della strategia inglese, erano perfettamente intonate alle condizioni reali dei rispettivi paesi ». Ora, non vi può essere una scelta strategica valida per entrambi i contendenti; ciò che giova all'uno evidentemente nuoce all'altro. Poiché nella stessa pagina il Nostro scrive: « Nel maggio del 1916, dopo quasi due anni di guerra, la situazione era la seguente: la flotta inglese stava ancora aspettando l'occasione favorevole per ingaggiare battaglia, mentre quella tedesca era più lontana che mai dal conseguire il suo obiettivo preliminare: l'indebolimento dell'avversario » ne consegue, ovviamente, che, mentre la strategia scelta dalla marina inglese aveva assicurato la sopravvivenza della Gran Bretagna, quella tedesca aveva mancato il suo scopo.

Come tutti sanno l'Inghilterra è un'isola e la popolazione inglese per sopravvivere deve inevitabilmente contare sulle importazioni dall'estero. Il dominio del mare era quindi per l'Inghilterra, oltre che una garanzia di potenza, una necessità per sopravvivere. Di contro, la Germania poteva resistere a lungo anche senza il commercio marittimo, né l'impero germanico aveva molto da temere da quel lato. Scrive infatti lo stesso Liddell Hart: « La naturale potenza difensiva delle frontiere marittime rendeva la Germania quasi inattaccabile da quella parte e, per contro, le offriva una base eccellente per il lancio di rapide incursioni » (pag. 111).

L'impero germanico, a differenza dell'Inghilterra, poteva sopravvivere anche senza una grande marina di superficie; le sue coste potevano essere difese agevolmente con batterie costiere, sbarramenti di mine e impiego di siluranti, né, d'altronde, le operazioni nel Baltico richiedevano l'impiego di molte unità.

Nella II guerra mondiale, Hitler, constatata l'enorme inferiorità delle grandi unità di superficie tedesche, rispetto alle flotte nemiche, ne ordinò lo smantellamento ritenendole inutili alla difesa del Reich.

Nel 1914 questa « superiorità schiacciante » dei nemici della Germania, non c'era. La flotta tedesca era la più grande del mondo dopo quella inglese, e, a differenza di quest'ultima, non era impegnata in tutto il globo. Per tutte le ragioni su esposte, non si può che giudicare errata la strategia navale tedesca. La Germania poteva sopravvivere senza flotta, l'Inghilterra no. La strategia d'attesa adottata dal comando navale germanico non raggiunse il suo scopo, mentre la presenza della « Grande Squadra » a Scapa Flow ottenne il duplice risultato di permettere il commercio marittimo inglese e di impedire quello avversario. Non ci può quindi non sorprendere il giudizio sostanzialmente positivo del Nostro sulla strategia navale tedesca. Se la situazione era riassunta nella frase di Churchill, riportata dal Nostro a pag. 351: « Jellicoe (ammiraglio comandante della Grande Squadra) era il solo uomo delle due parti che potesse perdere la guerra in un pomeriggio » la conclusione per i tedeschi non poteva essere che una: l'offensiva ad oltranza. Avrebbero potuto iniziare la guerra, come fecero i giapponesi a Porth-Artur, con un attacco di siluranti alla principale base nemica (per l'appunto la base di Scapa non era attrezzata, da principio, per respingere un simile attacco) ma si astennero da una simile azione, come si astennero dal costringere gli inglesi a battaglia, bombardando le coste nemiche. Le tre pagine dedicate da Liddell Hart alla « ragionevolezza » degli ammiragli che, a differenza dei generali, sarebbero « fedeli alla loro arte » fino al punto di non accettare battaglia, se non in condizioni di discreta sicurezza di successo, non centrano esattamente il problema. In verità gli ammiragli, avendo a disposizione unità di enorme costo e di difficile rimpiazzo, ragionano in termini di conservazione a differenza dei generali, che di tali unità non dispongono.

Dal rifiuto costante degli ammiragli, e non solo tedeschi, di considerare le loro grandi unità null'altro che macchine di guerra impiegabili per la vittoria, nasce quella strategia di « conservazione navale » che, se valida nel caso degli inglesi, era fatale per i loro avversari.

La strategia scelta dalla marina tedesca significava, d'altronde, condannare la Germania alla perdita delle sue colonie, e se la più grande di queste resistette fino al 1917, ciò avvenne per il valore dei

soldati e la capacità dei comandanti e, non certo, per l'aiuto della madre patria.

7. Il 1914 aveva visto la grande offensiva germanica sul fronte occidentale, arginata più per gli errori del Capo di Stato Maggiore tedesco che per l'abilità degli avversari.

Il « rullo compressore » russo era stato fermato mercè il sacrificio dell'esercito austriaco. La condizione che si era venuta a creare, era quella di un effimero equilibrio. I tedeschi non erano riusciti ad atterrare la Francia, l'Austria non aveva potuto invadere la Serbia, ma neppure la Russia aveva potuto avanzare in Germania dal cuneo polacco. Era cominciato quello che, alcuni storici, definiscono un gigantesco assedio agli imperi centrali. La posizione di questi ultimi, non era poi così svantaggiata come si vuol far credere. S'è vero che si era interrotto il loro commercio con l'estero, è vero bensì che la loro situazione economica non era tale da risentirne immediatamente. Inoltre l'Austria e la Germania, per la loro posizione centrale, potevano svolgere gigantesche manovre a linee interne che avrebbero permesso loro di attaccare gli avversari isolatamente, uno alla volta. La situazione delle potenze dell'Intesa non era così rosea come si vorrebbe far credere. Il fronte franco-belga, era diventato rigido; una opposta muraglia di trincee. Questa situazione non permetteva rapidi successi. La Serbia era quasi completamente isolata, e, con l'entrata in guerra della Turchia, la chiusura degli « Stretti » aveva tagliato fuori la Russia da ogni possibile aiuto alleato. La situazione che quindi venne a crearsi era ottimale per gli imperi centrali, i quali, dotati di un apparato militare tecnicamente superiore, avrebbero potuto concentrare le loro forze sull'unico fronte e battere gli avversari uno alla volta, separatamente. Se ciò non fu realizzato, si deve quasi unicamente, alla miopia strategica di von Falkenhayn, l'uomo che il 14 settembre 1914 era succeduto a von Moltke quale Capo di Stato Maggiore dell'esercito imperiale germanico. È probabile, come afferma L. H., che il nuovo comandante tedesco « non avesse idee chiare, né sulla situazione né sul modo di uscirne ». È certo che von Falkenhayn era dominato, al pari dei generali francesi e inglesi, dall'idea fissa che il fronte franco-belga fosse il fronte principale. Parimenti, non comprese che il problema vitale della Germania, era la necessità di vettovagliare i suoi abitanti e che quindi l'impadronirsi

stabilmente delle pianure russe e polacche, avrebbe risolto questo importantissimo problema.

Per chiarire il pensiero del Falkenhayn, basterà citare quanto egli scrisse a proposito delle operazioni franco-inglesi contro lo stretto dei Dardanelli: « Se gli stretti, fra il Mediterraneo e il mar Nero, non fossero chiusi in permanenza al traffico dell'Intesa, ogni speranza di un felice sviluppo della guerra, sarebbe considerevolmente ridotta. La Russia sarebbe liberata dal suo massiccio isolamento che, più dei successi militari, garantisce che, prima o poi, una paralisi delle forze di questo Titano deve verificarsi automaticamente ».

Quindi il comandante del più potente esercito del mondo non ricerca la risoluzione del conflitto sul campo di battaglia, ma attua quella strategia di logoramento che gli avversari della Germania, disperando di poterla sconfiggere con la forza delle armi, sono stati, in pratica, costretti ad adottare.

Von Falkenhayn, oltre a preferire quest'assurda strategia di logoramento, fatale agli Imperi Centrali, perché meno potenti industrialmente degli avversari, non aveva il sufficiente intuito per adottare i piani audaci, ideati dai suoi sottoposti come la manovra di Vilna concepita dal Ludendorff.

Può far meraviglia che un esercito come quello tedesco abbia avuto, alla propria testa, negli anni in cui si decideva la sorte dell'Impero, persone incapaci di assumersi la responsabilità di correre rischi calcolati, e che, per evitare di affrontare l'alea, hanno, in definitiva, portato il loro paese alla rovina.

Il giudizio che L. H. traccia sui rapporti esistenti tra i comandanti d'armata tedeschi e i loro Capi di Stato Maggiore, in particolare sui rapporti fra von Hindenburg e Ludendorff, non può che destare in noi alquanto perplessità.

Il sostenere che i generali d'armata ne fossero i responsabili nominali, mentre gli effettivi comandanti altri non erano che i loro Capi di Stato Maggiore, appare al di fuori della realtà, specie in un esercito di estrazione prussiana.

La visione del Nostro probabilmente non è che una trasposizione « sul continente » del costume britannico dei gradi provvisori, che se è concepibile in quell'esercito, non appare ammissibile negli altri eserciti europei.

La verità, nel caso dei rapporti fra von Hindenburg e Ludendorff, va ricercata, con ogni probabilità in quanto dice lo stesso L. H.: « I tedeschi popoli essenzialmente portati al lavoro d'équipe, trovarono il loro Galliani nell'incontro della lucida mente di un giovane ufficiale di Stato Maggiore, e lo slancio di un vecchio comandante di corpo d'armata » (pag. 145).

Non si può non riconoscere che la triade von Hindenburg, Ludendorff, Hoffmann costituì una delle più straordinarie équipes che un Comando abbia mai avuto.

8. Benché vi fosse chi, fra i capi dell'Intesa, avesse compreso l'impossibilità di ottenere un successo sul fronte francese, i franco-inglesi continuarono ad esercitare il loro sforzo principale in Francia. Al comprensibile desiderio francese di riconquistare il terreno perduto, si univa, in questa scelta, la convinzione dei capi dell'esercito inglese, impegnato sul continente, che quello francese fosse « il fronte principale ». Così gli inglesi attaccarono il 10 marzo 1915 a Neuve Chapelle. I francesi scatenarono un'offensiva il 9 maggio tra Lens e Arras, mentre gli inglesi di nuovo attaccarono a Neuve Chapelle; respinti ripigliarono l'iniziativa il 15 maggio a Festubert. Il 25 settembre i francesi passavano all'attacco nella Champagne, mentre gli inglesi attaccavano nell'Artois. Tutte queste azioni ottennero due soli risultati: provocare agli eserciti franco-britannici il doppio, circa delle perdite che arrecavano agli avversari e provare la solidità del sistema trincerato tedesco.

Sul fronte occidentale i tedeschi lanciarono, nel 1915, un solo attacco: il 22 aprile a Ypres. Ma questo attacco più che un'offensiva, fu secondo lo stile di Falkenhayn, un'azione limitata per recidere il saliente inglese, e non ebbe altro risultato se non quello di dimostrare la terribile potenza distruttrice di una nuova arma: il gas.

9. Come abbiamo visto, l'esercito russo, avendo infine prosciugato il pozzo, apparentemente senza fondo, delle sue riserve, era stato costretto ad abbandonare la regione di Lodz, sotto la pressione tedesca. Le armate dello Zar, anche se duramente provate, tenevano egregiamente il campo in attesa di superare la crisi provocata dall'insufficienza delle munizioni. Lo Stato Maggiore russo contava, non appena reintegrato il materiale e completati gli organici attingendo dalla sua enorme riserva umana, di rimettere in moto il suo gigantesco « rullo compressore ». Agli austro-

tedeschi quindi non restava che attaccare per prevenire questa minaccia. L'offensiva d'inverno, lanciata nei Carpazii dagli austriaci, nel tentativo di liberare la grande fortezza di Przemysl⁷, assediata dai russi, era fallita perché gli austriaci, concentrando la loro massa d'urto nei Carpazii, sbagliarono nel valutare la possibilità di azioni offensive nella stagione invernale, attraverso una catena di montagne. All'estremità opposta dello schieramento, invece, la neo costituita 10^a armata tedesca, al comando del generale Eichhorn, ottenne una smagliante vittoria annientando la 10^a armata russa. Eichhorn riuscì ad intrappolare e distruggere le divisioni nemiche nella foresta di Augustovo, con una brillante manovra, per compiere la quale aveva esposto il tergo della sua ala marciante, ad una sortita delle truppe che tenevano la grande piazzaforte russa di Grodno. La vittoria di Augustovo dimostra, ancora una volta, che in guerra non è possibile vincere senza correre rischi.

Il gruppo di armate del sud russo, che aveva respinto l'offensiva invernale sui Carpazi, passò all'offensiva.

Il Conrad concepì allora il disegno di colpire sul fianco le armate nemiche, attaccando nella zona di Gordice-Tarnov e, non senza fatica, riuscì a convincerne il suo collega tedesco. Fu creata quindi una nuova armata mista che, col nome di 11^a armata tedesca, fu posta agli ordini del generale von Mackensen. Il 2 maggio, sotto la protezione di quasi mille fra cannoni e bombarde, le truppe austro-tedesche passarono all'attacco, travolgendo le unità russe. Anche sul fronte dei Carpazi gli austriaci entrarono in azione. In due settimane i russi furono respinti dietro il San perdendo 150.000 uomini: sei volte di più degli austro-tedeschi. A questo punto von Falkenhayn, avrebbe voluto sospendere l'offensiva, ma il Conrad convinse l'alleato a continuarla e il 30 giugno gran parte della Galizia era stata riconquistata. L.H. scrive che fu Falkenhayn a convincere il comando austriaco a trattenerne la massa delle armate austro-ungariche sul fronte russo, dopo l'intervento italiano; avvenne invece esattamente il contrario, fu il Conrad ad insistere perché l'azione fosse portata a fondo contro la Russia, prima d'impegnarsi in Italia. Il comando austriaco aveva fatto tesoro dello scacco subito per essersi voluto impegnare contemporaneamente contro la Russia e la Serbia. Il 1° luglio 1915 si tenne a Posen un convegno a cui parteci-

7. La piazzaforte cadde il 22 marzo 1915: in essa i russi catturarono 110.000 prigionieri e oltre mille cannoni.

parono il Kaiser, von Hindenburg, von Falkenhayn e Ludendorff; in questo convegno, in cui si elaborarono i piani della grande offensiva tedesca dell'estate contro la Russia, Falkenhayn s'impose, solo mercé l'appoggio dell'imperatore, al feldmaresciallo, respingendo i due piani preparati da von Hindenburg e da Ludendorff; ciò facendo il capo di Stato Maggiore tedesco rese un pessimo servizio al suo paese. Il primo disegno strategico, per attuare il quale si sarebbe reso necessario un potente rafforzamento del gruppo di armate von Hindenburg, prevedeva la presa della piazzaforte di Kovno, di poi la massa di manovra avrebbe aggirato la linea dei forti costruiti dai russi davanti alla frontiera prussiana e sarebbe piombata alle spalle delle armate russe impiegate in Polonia. Se l'invio di nuove truppe non fosse stato possibile, il comando del Gruppo di armate aveva studiato un piano alternativo: presa Kovno, le unità germaniche avrebbero puntato su Wilna, da dove, facendo rapidamente avanzare la cavalleria, avrebbero preso Minsk, tagliando la principale via di comunicazione dei russi e costringendoli ad una precipitosa e lunghissima ritirata che avrebbe sfiancato le armate dello Zar. Falkenhayn, però, come abbiamo già detto, non era uomo che potesse apprezzare un'audace strategia o, forse, influi sul suo atteggiamento la gelosia verso l'astro nascente del vecchio Hindenburg. Fu quindi adottato un piano che prevedeva un duplice attacco sui due lati di quel che rimaneva della « striscia » polacca in mano russa. Contro nove armate russe erano schierate, all'inizio dell'offensiva, dodici armate austro-tedesche. In pratica, però, i russi detenevano una leggera superiorità numerica. Il comando delle operazioni era ben lungi dall'essere unificato sotto la direzione tedesca, come sostiene L.H.; a nord agiva il gruppo von Hindenburg, su cui il capo di stato maggiore imperiale poteva influire solo con l'ausilio dell'appoggio del Kaiser. Von Falkenhayn dirigeva le restanti unità tedesche, non inglobate nello schieramento austriaco. Il comando supremo austriaco dirigeva le armate austriache e il gruppo misto von Mackensen. In pratica, il sistema di comando austro-tedesco ad est, era ancor più faragginoso di quello delle potenze dell'Intesa sul fronte francese.

L'offensiva degli alleati iniziò il 3 luglio, con un attacco del gruppo von Mackensen (1^a e 4^a armata austro-ungariche, 11^a armata germanica e armata mista del Bug). Il 5 luglio, però, la 4^a armata (arciduca Giuseppe Ferdinando) venne contrattaccata e ricacciata indietro. Tutta la manovra del gruppo d'armate fu ritardata, ma il 12 l'offensiva riprese,

e il 31 la cavalleria austro-ungarica entrò a Lublino. Il 1^o agosto le truppe di von Manckensen, superato Cholm, puntarono su Brest-Litovski. Nel frattempo il gruppo von Hindenburg era passato all'azione il 13 luglio e, dopo durissimi combattimenti, riuscì a forzare la linea del Narev, ma soltanto il 4 giugno Ostrolemko cadde in mano tedesca. I russi si erano disperatamente impegnati per impedire la caduta di Varsavia. Benché il Granduca Nicola avesse la percezione del pericolo al quale esponeva le sue unità, trattenendole troppo a lungo nell'esposto saliente polacco, il governo russo temeva le ripercussioni della caduta di Varsavia, e il ministro degli esteri Sazanof faceva disperate pressioni perché la città fosse difesa fino all'estremo. Nel disperato tentativo di salvarla l'esercito russo, aveva logorato le sue migliori armate, che, ripiegando, dovettero abbandonare gran parte della loro artiglieria. L'8 agosto la fortezza di Lomza veniva abbandonata dai russi, davanti alle avanguardie della valorosa 8^a armata germanica. La linea fortificata del Narev era ampiamente sfondata. Resisteva ancora la grande fortezza di Novo-Georgevsk che era servita ai russi per coprire la ritirata delle loro armate, e che cadde il 19 agosto dopo quattro giorni di bombardamento, lasciando in mano ai tedeschi oltre 80.000 prigionieri. Più a nord frattanto, la 10^a armata tedesca si era impadronita, il 17 agosto, dell'importante piazzaforte di Kovno. Il generale von Eickhorn, vincitore di Augustovo, per impadronirsene aveva dovuto fare miracoli di abilità e di audacia, facendo credere al nemico che le sue forze fossero molto superiori di quello che in realtà erano. La ritirata dei russi, appoggiati da potenti fortificazioni, di fronte ad un nemico inferiore per numero, dimostra che si era ormai creato nell'esercito dello Zar quel complesso d'inferiorità, nei confronti degli avversari che è l'inizio della fine per ogni forza militare organizzata.

Dopo lo strepitoso successo, l'audace comandante della 10^a armata tedesca, spinse avanti le sue truppe verso Vilna. Frattanto, più a sud, Bielostok era caduta il 30 agosto, mentre le unità del gruppo Mackensen avevano già raggiunto il 25, Brest-Litovski. Non restava che la piazza di Grodno che doveva cadere poco dopo sotto la pressione congiunta dell'ala destra della 10^a armata e della sinistra dell'8^a. A questo punto, il comando del gruppo armate est, (von Hindenburg) preparò un'offensiva all'estremo nord, impiegando l'armata del Niemen (von Below) e a 10^a armata (von Eickhorn). L'armata del Niemen, che aveva raggiunto la Dvina nei primi di agosto ma non era riuscita a varcarla,

attacò, il 9 settembre, verso est. Contemporaneamente, la 10^a armata, si spinse avanti verso la Vilga. Le unità russe furono respinte su direttrici divergenti. Nello spazio vuoto avanzarono grandi masse di cavalleria tedesca che, superata a nord Vilna, puntavano su Minsk. Ma le forze tedesche erano limitate e fu facile ai russi contenerle ed, in parte, respingerle, anche se dovettero abbandonare Vilna. Dopo la grande offensiva d'estate, l'esercito russo era stato duramente provato. Le armate impiegate in Polonia, avevano perduto gran parte del loro materiale di artiglieria, l'esercito russo, nel corso del 1° anno di lotta, aveva perduto oltre 2.000.000 di combattenti fra morti, feriti e prigionieri. I complementi erano scarsamente addestrati, difettavano le munizioni e, soprattutto, la mancanza di ufficiali era diventata cronica, aggravata dal fatto che i migliori si erano sacrificati. Nel settembre del 1915 l'esercito russo era quindi pronto per il disastro finale. Fu paradossalmente il capo di Stato Maggiore tedesco a salvare l'esercito avversario dall'estrema rovina. Il von Falkenhayn invece di raggruppare e rinforzare le sue truppe ad est per un ultimo colpo sterminatore contro la Russia, preferì indebolirle per preparare la sua gigantesca macchina tritacarne di Verdun. A quanto pare, il capo di Stato Maggiore tedesco prese in considerazione la possibilità di ulteriori offensive ad est; giunse però alla conclusione che tali azioni non fossero convenienti. Le ipotesi strategiche che si era proposto von Falkenhayn erano tre: a) invasione dell'Ucraina attraverso la Volinia, impresa che sarebbe stata la più conveniente per l'economia tedesca perché avrebbe messo una ricchissima regione a disposizione dei due Imperi. Tale ipotesi fu scartata per due motivi: primo perché le linee di comunicazione erano insufficienti, secondo perché ciò avrebbe potuto provocare l'intervento rumeno a favore della Russia. b) Un attacco su Mosca; ciò avrebbe richiesto un enorme sforzo logistico e un'organizzazione perfetta della Polonia testé devastata dalla guerra; inoltre fare avanzare il centro, tenendo ferme le ali, sarebbe stato estremamente pericoloso e avrebbe richiesto enormi riserve. c) Un attacco in direzione di Pietroburgo; quest'ipotesi fu respinta dal Falkenhayn perché le regioni a nord erano le più fredde e desolate d'Europa e un simile tipo di operazioni richiedeva l'appoggio della marina, in cui il capo di Stato Maggiore non aveva grande fiducia. Inoltre, una volta presa Pietroburgo, non è detto che la Russia sarebbe scesa a patti. L'apparato industriale russo, poi, era troppo embrionale e sparpagliato sul territorio, perché potesse essere

paralizzato con un colpo solo. Secondo il generale tedesco era quindi preferibile adottare la strategia di paralisi per logoramento. Le considerazioni del comandante germanico se possono trovarci consenzienti nei primi due casi, non ci appaiono sufficienti nel terzo. A nord, infatti, i tedeschi disponevano di un'efficiente base di partenza; la Prussia orientale; la loro azione si sarebbe svolta in territori con una popolazione non ostile ed in parte formata da tedeschi-baltici. Una minaccia su Pietroburgo avrebbe costretto inoltre l'esercito russo a sacrificare le ultime sue riserve nella difesa della capitale con la possibilità, da parte germanica, d'infliggergli quel colpo risolutivo che era mancato in Polonia. La conquista di Pietroburgo poi avrebbe aperto ai tedeschi la strada della Finlandia, paese di così scarso lealismo da costringere il governo russo a mantenersi, in permanenza, un corpo di occupazione. In pratica la conquista di Pietroburgo, quando anche non fosse coincisa con la distruzione completa dell'esercito dello Zar, o con lo schiantamento della volontà di lotta dei russi, avrebbe trasformato il mar Baltico in un lago tedesco, costringendo la flotta russa alla resa o all'internamento. Non si può non concludere con L.H. che: « a lungo andare la cauta strategia di Falkenhayn si sarebbe dimostrata la più azzardata: tale anzi da preparare il terreno per il crollo della Germania ». Per quanto riguarda Conrad le sue responsabilità per la sospensione della spinta ad est, sono notevoli; il capo di Stato Maggiore austriaco aveva concepito, prima della fine della grande offensiva d'estate, un piano per impadronirsi del triangolo fortificato Lutzk-Dubno-Rovno, intrappolandovi all'interno buona parte delle armate russe. Questo piano fallì per la cattiva esecuzione e la insufficienza di ricalzi. Dopo ciò il Conrad, benché si fosse offerto di mandare rinforzi alla 10^a armata tedesca, impegnata nel tentativo di occupare Minsk, (offerta poco opportunamente declinata dal Falkenhayn) non fece nessun serio tentativo per far riprendere l'offensiva degli eserciti alleati ad est. Conrad, che viene definito dal generale Hoffmann « uomo di genio le cui idee erano sempre buone » stava già pensando al suo vecchio progetto di attaccare l'Italia attraverso il Trentino.

Se, in linea di massima, la valutazione del gen. Hoffmann può essere condivisa, in questo caso risultò errata. Attaccare un altro nemico senza

8. MAX HOFFMAN, *Der Krieg der Versaumten-Gelegenheiten*, Monaco, Verlag fur Kulturpolitik, 1923, p. 106.

aver, in precedenza, annientato quello che si è duramente battuto, costituisce un grave errore strategico. Della fatale decisione di Conrad, di attaccare in Italia senza aver annientato la Russia sarà, come vedremo, l'esercito austro-ungarico a subire le conseguenze. A confermare i comandi supremi degli imperi centrali nella erronea credenza che le capacità offensive dell'esercito russo stessero per esaurirsi, contribuì il fallimento dell'« offensiva di Natale » russa. Il 24 dicembre due armate russe (9^a e 11^a) attaccarono, su un ampio fronte, l'estremo sud dello schieramento austro-ungarico. L'azione proseguì a lungo fino alla metà del mese successivo, ottenendo, come unico risultato, di indebolire ulteriormente il già duramente provato esercito russo.

104 Come abbiamo già detto, tra i capi dell'Intesa vi era chi si era reso conto dell'impossibilità di ottenere un risultato decisivo sul fronte francese. Il 2 gennaio 1915 Kitchener, ministro della guerra britannico, aveva scritto al comandante dell'esercito inglese in Francia: « Dobbiamo ammettere che l'esercito francese non è capace di sfondare le linee tedesche, né di costringere il nemico a sgombrare il territorio occupato; bisogna dunque considerare le linee tedesche in Francia come una fortezza che non può essere conquistata d'impeto, né mai completamente investita ». Da questa visione, piuttosto precisa, degli avvenimenti si poteva uscire solo in due modi; o creando un enorme macchina bellica che schiacciassero l'esercito tedesco, o cercando di colpire la coalizione nemica nel punto in cui essa era più debole. Poiché la seconda ipotesi era la più facile a realizzarsi, Kitchener ideò la spedizione dei Dardanelli che, in caso di successo, avrebbe tolto la Russia dal suo isolamento e messo gravemente in crisi gli imperi centrali. Questa impresa fu sostenuta e caldeggiata da Churchill e da Lloyd George, ed a questo tentativo L.H. dedica gran parte delle pagine in cui si occupa del 1915. Ciò che il nostro evita di descrivere sono i motivi per cui i politici così detti « orientali » si opponevano agli « occidentali » che erano in prevalenza militari. Per la vittoria in occidente si rendeva necessaria la costituzione di un grande esercito, la qual cosa, oltre a richiedere tempo ed ad essere molto dispendiosa, implicava un aumento di potere da parte dei militari; cosa che molti politici temevano più della peste. Inoltre, le « iniziative collaterali » riuscivano utilissime per aumentare l'Impero e la sfera d'influenza inglesi. Ciò non poteva piacere alla Francia, costretta ad impegnare il grosso dell'esercito germanico, mentre

l'Inghilterra aumentava, o cercava di aumentare, il proprio impero. Per placare i francesi era quindi necessario inviare sempre nuove truppe sul continente e, quindi, condurre le altre operazioni con forze limitate. Per completare il quadro della situazione britannica, bisognerà considerare che: « Tutte le iniziative collaterali si rivelarono per quello che erano: strategia da tavolino. Ogni tanto qualcuno, Churchill o chi per lui, dava uno sguardo alla carta d'Europa, e indicava una regione con la punta del sigaro, dicendo « Andiamo qui »⁹. Non deve sorprendere quindi che l'impresa dei Dardanelli fosse destinata al fallimento. Innanzi tutto gli anglo-francesi pensarono di poter forzare gli Stretti con una flotta di vecchie navi. Poi, mentre l'operazione era in corso, si accorsero che una flotta non può tenere stabilmente uno stretto le cui sponde sono occupate stabilmente dal nemico. Forti di questa scoperta, decisero di sospendere l'azione navale e di inviare un corpo di spedizione. La prima parte dell'impresa si era conclusa con la distruzione di alcuni forti turchi, l'affondamento di tre vecchie corazzate franco-inglesi e il danneggiamento di altre tre. I turchi erano stati messi sull'avviso e, quando le navi nemiche si ripresentarono davanti agli Stretti per sbarcare il corpo di spedizione, avevano concentrato nella zona sei divisioni. Il corpo di spedizione anglo-britannico si componeva in tutto di cinque divisioni! Ora non si può riversare la responsabilità dell'insuccesso sul comandante del corpo di spedizione e sulle truppe impiegate. Prendere e tenere gli Stretti implicava mettere fuori combattimento l'esercito turco che si sarebbe sanz'altro tenacemente battuto in difesa della propria capitale. Pensare che un tale scopo potesse essere raggiunto nel 1915, in cui le tecniche difensive prevalevano su quelle offensive, con sole cinque divisioni, era solo possibile ove si ritenesse la Turchia in disfaccimento e l'esercito turco armato unicamente di archi e frecce.

A parte quindi l'estrema indecisione che comandi e truppe mostrano dopo la conquista delle spiagge, è chiaro che l'impresa era fatalmente condannata al fallimento. E' vero che il corpo di spedizione fu portato a 12 divisioni, ma nel frattempo le forze turche contrapposte erano salite a 15 divisioni. A questo punto Kitchener propose di trasformare l'impresa dei Dardanelli in ciò che avrebbe dovuto essere fin dall'inizio; un tentativo per annientare la Turchia e, a tale scopo, progettò

9. A. J. P. TAYLOR, *Storia della prima guerra mondiale*, Vallecchi, Firenze 1967, p. 45.

uno sbarco ad Alessandretta. A questa proposta il gabinetto britannico rispose con il tentativo di espellere Kitchener dal suo seno. In definitiva Churchill abbandonò il ministero della marina, i poteri di Kitchener furono ridotti, mentre Lloyd George si destreggiò abilmente. Il corpo di spedizione fu quindi ritirato. L.H. scrive « Scese così il sipario su un piano sensato e lungimirante, andato a vuoto per una serie di errori, quasi senza precedenti, persino nella storia inglese » pag. 171.

« Piano sensato e lungimirante » forse in astratto, in concreto, però, basato su una straordinaria serie di errori di valutazione, politici e militari che lo condannavano inevitabilmente al fallimento; un vero capolavoro degli « strateghi da tavolino ».

II. L'Italia, allo scoppio della guerra, faceva parte della Triplice Alleanza; sembrava quindi scontato il suo intervento a fianco degli Imperi Centrali. A scongiurare una simile eventualità, provvidero gli stessi austriaci, tenendo all'oscuro il governo italiano delle loro intenzioni nei Balcani e rifiutando di prendere in considerazione le richieste italiane riguardanti gli ampliamenti previsti dall'articolo 7 dell'Alleanza. Più lungimiranti furono i tedeschi i quali cercarono di convincere i politici e i militari austro-ungarici a venire incontro alle richieste italiane. I loro tentativi restarono senza frutto; nei rapporti tra Italia e Austria giocavano fattori irrazionali di reciproca avversione derivanti dal modo stesso in cui si era realizzata l'unità nazionale italiana. L.H. definisce « artificiosi » i vincoli che legavano l'Italia agli Imperi Centrali. Ciò che bisogna valutare è se i motivi che avevano spinto l'Italia all'alleanza, sussistevano anche nel 1914. Non v'è dubbio che, per la questione coloniale, le aspirazioni italiane erano in contrasto con quelle francesi e che l'Italia, come penisola posta al centro del Mediterraneo, aveva interessi vitali in questo mare, interessi che fatalmente collidevano con quelli dell'Intesa. D'altro lato l'Italia non poteva sperare di ottenere grandi vantaggi nei Balcani, dato l'incondizionato appoggio che la Russia forniva alle mire espansionistiche della Serbia. Contro l'Austria-Ungheria non giocava quindi che il fattore irredentistico; tale fattore, forse con più fondamento, avrebbe dovuto giocare anche contro la Francia poiché la Corsica e Nizza avevano fatto parte degli stati italiani fino a circa un secolo prima, mentre Trento e Trieste appartenevano da secoli all'Impero asburgico. Non restava quindi che l'odio, scambievolmente accumulato durante il Risorgimento. Questo fattore emozionale influenzò

fin da principio i rapporti italo-austriaci. Dapprima fu l'Austria a non rendersi conto dell'importanza, per la Triplice, di un intervento italiano e, attuando una politica di noncuranza, provocò la neutralità dell'Italia. Successivamente, nella conduzione delle trattative i governanti austriaci non si resero conto dell'importanza che aveva, per il governo e lo stato maggiore italiani, il conseguimento dei « confini naturali ». Era chiaro che l'Italia non poteva attendere la vittoria di un'Austria ostile, conservando lo scoperto confine veneto. Gli sforzi del governo tedesco per fare entrare in guerra l'Italia a fianco degli Imperi Centrali cozzarono sempre con l'intransigenza austriaca nei confronti delle rivendicazioni italiane. Il governo di Roma trovò sempre più limitato il suo margine di manovra dalle azioni delle minoranze interventiste che, spinte da motivi diversi e talvolta contrastanti tra loro, propugnavano l'entrata in guerra a fianco dell'Intesa. Queste manovre finirono per imporsi al resto del Paese e permisero al governo Salandra di dare pratica attuazione al Patto di Londra. Gli anglo-francesi si erano procurati l'intervento italiano a buon mercato, promettendo una piccola parte del territorio austriaco. La Francia soprattutto, a cui la neutralità italiana era stata di grande giovamento permettendole di impiegare nella battaglia della Marna le truppe destinate al fronte delle Alpi, era riuscita ad ottenere l'entrata in guerra dell'Italia senza compiere alcun sacrificio e allontanando altresì la sua paura di un rafforzamento italiano mediante la neutralità.

Il Capo di Stato Maggiore italiano, generale Cadorna, aveva concepito l'inizio delle operazioni come un « balzo iniziale » in avanti, delle forze di copertura italiane, col duplice scopo di coprire la radunata dell'esercito e di prendere contatto con la linea difensiva nemica. Gli ordini, anche se stabilivano che l'operazione dovesse avere il carattere di un energica e improvvisa irruzione, prevedevano obbiettivi molto limitati, almeno in un primo tempo, ed erano dominati da uno spirito di prudenza. Nell'esecuzione di questo piano, i comandanti d'armata non brillarono per soverchia audacia. Talvolta, reparti spintisi avanti senza incontrare resistenza, furono fermati o addirittura richiamati indietro dai superiori comandi. Fu così sprecata una favorevole possibilità di occupare la linea di resistenza austriaca tenuta, prima che gli imperiali vi facessero affluire rinforzi, da scarse truppe. Soprattutto una buona occasione fu perduta a nord di Tolmino dove il IV Corpo d'Armata italiano si fermò davanti alla dorsale Sleme-Mirzli, finché le cime non furono occupate dagli austriaci, rendendo impossibile qualsiasi ulteriore pro-

gresso italiano. Svanì così la possibilità di far cadere, per aggiramento, la testa di ponte di Tolmino. In pratica, il balzo offensivo non fu che un lento progredire verso la linea di difesa nemica, contro la quale dovevano infrangersi i successivi attacchi italiani condotti con una superiorità numerica di due a uno, ma su di un terreno difficilissimo, senza un conveniente appoggio dell'artiglieria e contro un nemico dotato di maggior esperienza degli attaccanti e provvisto di un numero di mitragliatrici proporzionalmente superiore a quello posseduto dagli italiani. L'entrata in guerra dell'Italia conseguì il risultato di costringere il comando supremo austriaco a sottrarre truppe al fronte russo e a quello serbo. Per tutto il 1915 l'esercito italiano fu impegnato in offensive di alleggerimento a favore dei russi e dei serbi che, dopo essersi opposti all'entrata in guerra dell'Italia ed aver tenacemente avversato le richieste italiane in Dalmazia, nel momento del bisogno, pretesero l'aiuto italiano. Nella campagna del 1915 le perdite italiane fra morti e feriti e prigionieri furono di 246.000 uomini (e non di 280.000 come sostiene L.H.). Sul fronte franco-belga gli attacchi alleati del 1915 non avevano portato a risultati molto migliori né il rapporto tra le perdite subite dagli attaccanti e dai difensori differiva sostanzialmente da quelle inflitte e subite dall'esercito italiano. Va tenuto altresì conto che il terreno in cui erano costrette ad operare le truppe di Cadorna era ben differente dalle pianure francesi.

12. Il 6 ottobre 1915 la 3^a armata a.u. (Kovess) e l'11^a armata germanica (von Gallwitz) con altre unità minori, ritirate in gran parte dal fronte russo, attaccarono la Serbia. La Bulgaria entrò in guerra a fianco degli Imperi Centrali e due armate bulgare invasero la Serbia meridionale. Ai serbi, battuti, non restava che ritirarsi attraverso i monti puntando sull'Albania. La marcia, condotta in una regione impervia in pieno inverno, si trasformò in un disastro e i resti dell'esercito serbo, nell'impossibilità di difendersi in Albania, furono sgomberati dalla flotta italiana. Appena si era profilata la minaccia contro la Serbia, gli alleati avevano inviato un corpo di spedizione a Salonicco «violando la neutralità della Grecia né più né meno di quanto avevano fatto i tedeschi con il Belgio»¹⁰, ma per questo fatto i franco-inglesi, che, come ben si

10. A. J. P. TAYLOR, *op. cit.*, p. 70.

sa, combattevano per la « giustizia » e per il « diritto », non incorsero nella riprovazione mondiale; evidentemente i loro servizi di propaganda erano più efficienti di quelli tedeschi.

Le forze franco-inglesi, al comando del generale francese Sarrail, che doveva la sua posizione più alla sua fama di « buon repubblicano » che ad effettivi meriti militari, non riuscirono ad avanzare abbastanza velocemente lungo il Vardar da collegarsi in tempo coi serbi e furono costrette dai bulgari a ripiegare su Salonico. Per ragioni di prestigio, il contingente di Salonico non fu rimbarcato e continuò fino all'ultimo anno di guerra a tener le proprie posizioni con gli unici risultati di disperdere ulteriormente le forze dell'Intesa e di far chiamare di conseguenza dagli avversari Salonico « il nostro più grande campo di concentramento ».

Il 15 maggio 1915 era stato affondato da un sommergibile tedesco il piroscafo inglese « Lusitania » e, secondo un commentatore dell'epoca, « nessun avvenimento dell'età nostra ha, come questo, corso il rischio di mettere un paese incivilito al bando delle nazioni ». Nell'affondamento perirono 1152 passeggeri, di cui un centinaio americani. Nacque, da quest'avvenimento, la più grossa speculazione della 1^a guerra mondiale, e come dice il L. H., questo fatto contribuì potentemente a far entrare in guerra l'America a fianco dell'Intesa. Sulla base di questo incidente il governo di Washington costrinse quello tedesco a sospendere il blocco sottomarino alle isole britanniche. Alla base delle pretese americane vi era l'esistenza di un principio non scritto, ma comunque accettato dalle nazioni civili, che non si potesse affondare un mercantile nemico senza averlo prima avvertito e avergli dato il tempo di calare in mare le scialuppe. L'esistenza di questa consuetudine, fu molto controversa tra gli studiosi di diritto internazionale dell'epoca; comunque di tale consuetudine non si è più parlato durante la 2^a guerra mondiale.

Per la verità l'Ambasciata imperiale di Germania a Washington, faceva pubblicare sul « Time » un avviso, nella stessa pagina in cui si dava notizia della partenza delle navi per l'Inghilterra. L'avviso diceva testualmente: « Ai passeggeri che si dispongono a viaggiare nell'Atlantico è fatta memoria che esiste uno stato di guerra fra la Germania e i suoi alleati e l'Inghilterra e i suoi alleati; che nella zona di guerra sono comprese le acque adiacenti alle isole britanniche e che, in conformità con l'avviso formale impartito dal governo imperiale della Germania, tanto le navi che battono bandiera della Gran Bretagna quanto

quelle delle potenze sue alleate che si trovano a viaggiare nelle acque dichiarate zona di guerra, lo fanno a loro rischio e pericolo ».

13. Il 5 dicembre 1915, la guerra durava da oltre un anno, si riunirono presso il quartier generale francese i comandanti degli eserciti: belga, francese, inglese e italiano. Alla riunione prendevano parte i rappresentanti degli eserciti giapponese e russo. La conferenza decise una grande offensiva generale e simultanea su tutti i fronti per l'estate del 1916. Questo disegno non poté realizzarsi poiché gli austro-tedeschi presero l'iniziativa; ma, anche se ciò non fosse avvenuto, vi sono forti ragioni per credere che un tale piano non avrebbe portato i risultati sperati. Il fronte italiano era tale da non permettere rapidi sfondamenti. Su quello francese le linee tedesche avevano dimostrato di poter resistere anche a gigantesche pressioni. Quanto al fronte russo, è dubbio che le armate dello Zar avrebbero potuto ottenere anche i limitati successi che ottennero con l'offensiva d'estate, senza l'errore commesso dagli austro-tedeschi di sottrarre forze al fronte orientale per le offensive in occidente.

Si è molto discusso sulle cause del prevalere delle tecniche difensive su quelle offensive, nel corso della prima guerra mondiale e, generalmente, si è concluso ritenendo che ciò fosse dovuto all'introduzione di nuove armi, prima fra tutte la mitragliatrice. Ciò è vero solo in parte: la soluzione più esatta, a nostro avviso, è che gli schemi tattici degli eserciti europei fossero sostanzialmente antiquati. Le ultime esperienze belliche in Europa risalivano al conflitto italo-austro-prussiano del 1866 ed a quello franco-prussiano del 1870. Queste due guerre erano state combattute con schemi tattici non molto dissimili da quelli degli eserciti napoleonici e l'introduzione delle armi a retrocarica ed a canna rigata non era stata considerata che un utile mezzo per aumentare il volume di fuoco dei reparti, senza troppo addentrarsi su ciò che un tale aumento implicava. L'esperienza della guerra civile americana non era stata compresa in Europa.

Anche l'esperienza della guerra boera non venne considerata, né lo fu quella, assai più importante, del conflitto russo-giapponese. In pratica, gli eserciti del 1914 entrarono in guerra con un materiale nuovissimo ma con schemi tattici elaborati senza tener esattamente conto della trasformazione avvenuta nel campo degli armamenti.

In breve, si partì con un contrasto fra materiali nuovi (e anche nuove situazioni economico-sociali) e schemi antichi, fra una situazione di accelerazione tecnologica che moltiplicava il volume di fuoco degli eserciti e una dottrina militare che si ostinava a ritenere predominante il movimento sul fuoco. Da ciò forse la principale ragione per cui una guerra, preparata e intrapresa come guerra di movimento, si sia quasi subito impantanata, trasformandosi in conflitto di posizione. Questo spiega probabilmente anche perché gli stati maggiori non seppero uscire da una situazione statica che si era creata contro le loro previsioni e la loro volontà.

Nello stesso esercito tedesco, che all'inizio della guerra era il meglio dotato di mitragliatrici, tale dotazione derivava dall'espresso desiderio dell'imperatore. Se lo Stato Maggiore germanico aveva approfondito lo studio dell'utilizzazione tecnica della nuova arma, ciò è dovuto più alla pignoleria teutonica ed al desiderio di compiacere il sovrano, che ad una chiara visione dell'importanza che avrebbe acquistato la mitragliatrice. I contrapposti eserciti si fermarono e furono costretti a sistemarsi sulla difesa dall'enorme incremento della capacità di fuoco della fanteria avversaria. Ciò avvenne con sommo disappunto dei loro comandanti i quali cercarono, in tutta fretta, di trovare il sistema per sfondare le trincee nemiche.

Solo verso la fine della guerra la tattica iniziò ad adeguarsi ai mezzi tecnici. Nel frattempo milioni di uomini avevano pagato per colmare il vuoto esistente tra tecnica e tattica e fare acquisire agli « esperti » la necessaria « esperienza ». La soluzione adottata in un primo tempo, per infrangere le trincee nemiche, fu di concentrare, dinnanzi al previsto punto di sfondamento, centinaia e centinaia (talvolta migliaia) di pezzi d'artiglieria, cannoneggiare le trincee nemiche per tre o quattro giorni, poi inviare all'assalto masse di fanteria le quali, superate, non senza perdite le prime trincee sconvolte dal bombardamento, erano invariabilmente costrette a fermarsi dinnanzi alle linee arretrate nemiche su cui gli avversari avevano avuto tutto il tempo di far affluire rinforzi. Molto spesso gli attaccanti, inviati all'assalto in masse compatte, decimati dai concentramenti predisposti dall'artiglieria nemica, falciati dalle mitragliatrici avversarie, venivano respinti sulla linea di partenza.

I generali che tentavano di « sfondare » le linee facendo massa contro di esse, sono stati paragonati, non senza ragione, a dei selvaggi che, nel tentativo di togliere una vite dal legno, invece di svitarla, studiassero tenaglie sempre più grosse per strapparla via. Potrà sorprendere

qualcuno lo scoprire che i militari, ed anche i politici dei paesi dell'Intesa che proclamavano di battersi per « il diritto delle genti », la « libertà » e la « democrazia », si preoccuparono assai meno, salvo eccezioni, di evitare questi sperperi di vite umane che non i militari e i politici delle « sistemi », uno dagli inglesi, l'altro dai tedeschi. Il « sistema » inglese dipendeva la vita e la morte dei ministeri, reclamava vittorie; e vittorie gli furono offerte, poco importa se questi successi consistevano nella conquista di qualche kilometro di trincea con il sacrificio di migliaia di vite.

Per superare le trincee nemiche furono in seguito escogitati due « sistemi », uno dagli inglesi l'altro dai tedeschi. Il « sistema » inglese si compendia nell'introduzione di un ritrovato della tecnica: un veicolo cingolato corazzato che poteva superare indenne la terra di nessuno piombando sulle trincee nemiche. Tale invenzione non fu dovuta agli studi dello Stato Maggiore, ma alla intuizione di un gruppo di ufficiali molti dei quali erano « borghesi in uniforme » appoggiati da alcuni politici. I generali inglesi ebbero così a disposizione una « macchina sfondatrice » ancora imperfetta ed in cui non nutrivano molta fiducia. Sulla « laboriosa gestazione del carro armato » L.H. ha scritto un brillante capitolo. Il « sistema » escogitato dai tedeschi per superare il « muro » delle trincee, consisteva in una innovazione tattica. Secondo questo nuovo schema, piccoli reparti si incuneavano nei punti di minor resistenza e, senza curarsi di aver i fianchi coperti, penetravano in profondità, tagliavano le comunicazioni, attaccando le artiglierie, sconvolgendo, in definitiva, tutto il sistema difensivo nemico¹¹. Questa nuova tattica cominciò ad essere adottata nel 1917, troppo tardi forse, per gli Imperi Centrali.

14. Il Capo di Stato Maggiore tedesco, come abbiamo visto, sospese gli attacchi contro la Russia proprio quando l'esercito dello Zar stava per essere messo in ginocchio.

Von Falkenhayn intendeva, dopo aver ricacciato i russi dalla Polonia, colpire ora sul fronte francese. Il ragionamento che lo spingeva a questa scelta strategica potrà restare nei secoli come esempio luminoso della follia provocata dalle mezze misure. Il generale tedesco, dopo

11. Per maggiori elementi sulla tattica dell'infiltrazione vedasi: G. VASILE, *L'infiltrazione*, in « Rivista Militare », novembre 1968, pp. 1367 e sgg.

aver considerato che il peggiore nemico della Germania era, in realtà, l'Inghilterra e che lo strumento principale di cui si serviva questo nemico mortale, era l'esercito francese, pervenne alla conclusione che per convincere la Gran Bretagna a desistere dalla lotta, era necessario distruggere quell'esercito. Partendo da questa premessa, accettabile nel 1916 sia pure con qualche riserva, von Falkenhayn tracciò un piano che rivela palesemente i suoi limiti. Per mettere fuori combattimento l'esercito francese bisognava logorarlo, costringendolo a battersi in condizioni svantaggiose. Si doveva cioè scegliere un settore del fronte che i francesi, per questioni di prestigio, fossero obbligati a difendere ad oltranza: su questo settore si sarebbe ammassata una grande quantità di pezzi di artiglieria che, spianando le trincee francesi, avrebbero agevolato la loro conquista da parte di nuclei di fanteria germanica. L'enorme concentrazione di fuoco sarebbe stata impiegata anche per impedire qualsivoglia contrattacco avversario. Questa operazione, riprodotta all'infinito, avrebbe permesso alla fanteria tedesca di avanzare senza eccessive perdite, mentre avrebbe macerato, come in un tritacarne, le unità via via impiegate dal nemico. Questa impostazione tattica, perfettamente rispondente alla strategia di logoramento tanto cara al Falkenhayn, non era del tutto errata poiché, nel 1916, non era stato ancora trovato il « sistema » per superare il muro delle trincee avversarie. La tattica adottata dal comandante tedesco si dimostrava senz'altro più intelligente e più preoccupata di risparmiare la vita dei propri soldati, di quella delle « testate nel muro » adottata dai generali dell'Intesa. Però la validità del ragionamento di von Falkenhayn si arresta qui, poiché non prevedeva di sfruttare il logoramento dell'esercito nemico e la distruzione delle sue riserve con un'offensiva lanciata di sorpresa su di un altro tratto del fronte per sconfiggerlo definitivamente. S'illudeva che sarebbe bastato l'enorme dispendio di vite umane per convincere i francesi dell'inutilità della guerra e permettere quindi ai politici di trattare una pace vantaggiosa. Il ragionamento è estremamente ingenuo proprio se confrontato con le sue premesse. Come poteva credere von Falkenhayn, che l'Inghilterra si sarebbe rassegnata così facilmente alla perdita del suo migliore strumento di guerra? Del resto ciò dimostra che il Capo di Stato Maggiore tedesco non aveva intuito il carattere stesso della prima guerra mondiale, la quale, in quanto « lotta di popoli » e quindi per la vita o per la morte degli stessi, si sarebbe ben difficilmente conclusa con una pace di compromesso. Come obiettivo dell'offensiva fu scelto

il saliente francese di Verdun. I motivi della scelta sono di ordine tecnico militare, ma L.H. ritiene che ve ne fossero altri: « Qualcuno ha suggerito che la scelta fu influenzata da una considerazione di carattere morale, o meglio, immorale, tipica dei tedeschi. Nei tempi antichi Verdun era, infatti, la porta attraverso la quale passarono le orde germaniche per attaccare i Galli » (pag. 265). Lasciamo da parte questo linguaggio più da propaganda che da storico, e possiamo passare ad esaminare le fasi della battaglia. Il 21 febbraio 1916, dopo un bombardamento senza precedenti dell'artiglieria tedesca, le fanterie germaniche passarono all'attacco riportando i primi successi. Da parte francese il fronte era tenuto da poche truppe e le fortezze, che circondavano la città, erano sguarnite poiché si riteneva, sulla base dell'esperienza belga e russa, che non servissero più allo scopo per il quale erano state costruite. Joffre, all'inizio, non prese molto sul serio l'attacco, ritenendolo un'azione diversiva e non annettendo grande importanza al saliente minacciato. Fu il generale De Castelnau, Capo di Stato Maggiore francese, che, svegliando di notte il placido Comandante in capo, lo convinse a mandarlo sul posto e ad inviare rinforzi. Joffre pensava comunque di ritirarsi dall'esposto saliente di Verdun, quando intervenne il Primo Ministro Briand a far cambiare idea al Comandante in Capo. Presentatosi al quartiere generale poco dopo la partenza di De Castelnau, provocò il secondo sgradito risveglio all'infelice Joffre e minacciando, forse per l'unica volta, tuoni e fulmini, lo costrinse a dare l'ordine di resistenza ad oltranza. Il Primo Ministro sapeva bene che la caduta di Verdun avrebbe coinciso con quella del suo Ministero. Così, per i mesi successivi, 60 divisioni francesi percorsero la « via sacra » verso Verdun per difendere l'onore nazionale e il diritto alla vita del Gabinetto Briand. La battaglia di Verdun si trascinò, in pratica, per tutto il 1916 e si concluse, in sostanza, con un insuccesso tedesco. Le perdite furono di quattro a tre in favore dei tedeschi, molto di più di quanto Falkenhayn avesse calcolato, e anche se l'usura delle parti fu senz'altro maggiore da parte della Francia, che logorò a Verdun 60 divisioni su 100, anche i tedeschi mandarono al fuoco 30 divisioni. In pratica, il piano del Capo di Stato Maggiore germanico, facendo di Verdun il simbolo della resistenza francese, costrinse anche i tedeschi ad impegnarsi a fondo per conquistare la fortezza, trasformando una battaglia di logoramento in una offensiva per la vittoria. Comunque la battaglia di Verdun rimane, fra tutte le battaglie della guerra 1915-1918, combattute col metodo della concen-

trazione di grandi masse di artiglieria e di fanteria, l'unica in cui l'attaccante subisse meno perdite del difensore. L'insuccesso di Verdun segnò la fine dell'incarico di Falkenhayn quale Capo di Stato Maggiore. Egli fu mandato a dirigere l'offensiva contro la Romania dove si comportò, come vedremo, assai brillantemente. Di lui si può dire con L.H.: « Falkenhayn era il più recente esempio storico dell'assurdità delle mezze misure; un generale quanto mai abile e "scientifico", bravo nelle sue piccole cose, incapace nelle grandi, che mandò in rovina il suo Paese con l'ostinato rifiuto di correre rischi calcolati ».

15. La corrispondenza intercorsa fra Conrad e von Falkenhayn, riguardante l'offensiva in Trentino, è quanto mai illuminante. Da essa si desume che i due Capi di Stato Maggiore erano sostanzialmente d'accordo nel ritenere infruttuosa qualsiasi ulteriore iniziativa sul fronte russo; che, in via teorica, concordavano nel ritenere il fronte principale quello francese e che, solo in mancanza di una concreta possibilità di vittoria su quel fronte, Conrad progettava di attaccare l'Italia. Dal contesto risulta chiaro che lo Stato Maggiore tedesco non aveva tenuto al corrente quello austriaco dei suoi progetti circa Verdun. Falkenhayn era scettico sull'attacco nel Trentino, per motivi tecnico-militari, gli stessi che inducevano il generale Cadorna a ritenerlo poco probabile. Valutava inoltre la massa d'attacco necessaria di venticinque divisioni. Conrad, di contro, pensava di poter riuscire nell'impresa anche con sedici divisioni, inoltre riteneva indispensabile l'offensiva, ad onta delle difficoltà del terreno, poiché valutava giustamente che la capacità offensiva dell'esercito italiano sarebbe andata aumentando. « Noi non possiamo » scriveva il Conrad « considerando il rapporto delle forze reciproche, fare calcolo che gli italiani, dopo le quattro battaglie dell'Isonzo, ce ne lasciano vincere altrettante. Nella migliore delle ipotesi essi cercheranno di fissare e logorare continuamente le nostre forze sul fronte sud-occidentale, lasciando in tal modo l'esercito austro-ungarico ovunque e sempre in continua tensione »¹².

Per disporre di truppe per questa impresa, Conrad contava sulla assegnazione temporanea di alcune divisioni tedesche che avrebbero sostituito le truppe austro-ungariche da prelevare dal fronte galiziano. Chiedeva

12. V. VON CRAMON, *Unser orterreich-ungarischer Bundesgenosse im Weltkrieg*, Berlino 1920, p. 40.

inoltre che una parte delle unità germaniche che avevano combattuto contro la Serbia fossero lasciate alle sue dipendenze. Si trattava di circa cinque divisioni che dovevano essere rinforzate con trenta batterie di medio calibro. Di fronte all'enorme concentramento di uomini e mezzi impiegato dai tedeschi a Verdun, le richieste del comandante austriaco erano molto modeste, ma il Capo di Stato Maggiore tedesco, convinto dell'impossibilità dell'impresa, e geloso di un eventuale successo austriaco, ritenne opportuno non aderirvi. Conrad, comunque, iniziò i preparativi, convinto che l'impresa avesse buone possibilità di successo. L'esercito italiano frattanto aveva sferrato un'offensiva nel tentativo di alleggerire la pressione tedesca su Verdun. Scrive il Taylor: « Cadorna fu più generoso (del generale inglese Haig); a dicembre, durante la conferenza di Chantilly, aveva promesso di cominciare un'offensiva all'inizio del 1916 e, tenendo fede alle sue parole, attaccò dall'11 al 15 marzo (quinta battaglia dell'Isonzo). Il risultato fu deludente e lo svolgimento della battaglia servì solo ad insegnare a Cadorna quanto bisogno avesse di artiglierie di grosso calibro; da allora egli, a ragione, non cessò mai di chiedere agli Alleati un aiuto materiale »¹³.

L'esercito italiano si stava di poi riorganizzando per la prevista offensiva d'estate quando si profilò la minaccia nemica nel Trentino. Il generale Cadorna, per motivi di ordine tecnico-militare, riteneva poco probabile l'iniziativa avversaria; però, poiché un'offensiva austriaca proveniente dal Trentino, avrebbe colto alle spalle il grosso dell'esercito italiano impegnato sull'Isonzo, si affrettò a rinforzare le truppe che tenevano il fronte trentino. Tali unità costituivano la 1^a armata italiana ed erano al comando del generale Brusati. Questo dinamico comandante aveva spinto avanti le sue truppe benché il Comando Supremo avesse affidato alla sua armata un compito prevalentemente difensivo. Per questa sua iniziativa la linea del fronte dallo Stelvio alla Valsugana, si era ridotta da Km. 380 a Km. 213. Per far ciò, però, aveva necessariamente trasformato il dispositivo della propria armata da difensivo in offensivo, rafforzando prevalentemente le prime linee. Il Capo di Stato Maggiore italiano, accortosi di ciò, dopo ripetute segnalazioni al generale Brusati, il 9 maggio, lo sostituì col generale Pecori-Giraldi. Il 15 maggio, l'11^a armata austro-ungarica iniziava l'offensiva. Gli austriaci disponevano, in prima linea, di 144 battaglioni contro i 116 della 1^a armata italiana e

13. TAYLOR, *op. cit.*, p. 89.

anche se molte delle unità italiane erano costituite da milizia territoriale, non si può dire, dato il terreno, che gli attaccanti disponessero di una superiorità schiacciante. Anche per quanto riguarda le riserve, non vi era la necessaria superiorità di due a uno; 63 battaglioni austro-ungarici contro 39 italiani. « Un rapporto che contraddiceva tutti i principi della strategia. Ma l'entusiasmo immenso sostituiva le divisioni che mancavano »¹⁴. Conrad era però riuscito a realizzare un forte concentramento di artiglieria: 1193 cannoni contro 655. L'entusiasmo, non avrebbe potuto sostenere le truppe imperiali e permettere loro di avanzare in profondità, in un terreno durissimo, con una superiorità così esigua, senza l'insipienza dei comandanti italiani che accettarono il combattimento nelle prime linee logorando, su queste, tutte le loro riserve. Le prime linee italiane sul fronte del Trentino, erano, secondo la funzione assegnata loro dal generale Brusati, a ridosso delle posizioni difensive austriache e quindi dominate ovviamente da queste. Per quanto fosse embrionale l'organizzazione sulla linea difensiva arretrata, era preferibile cercare di arrestare il nemico su questa linea. Se si fossero tenute le prime linee con scarse forze, disponendo il grosso delle unità sulla nuova linea di resistenza, si sarebbe costretto il nemico a precisare la sua direttrice di attacco e a perdere tempo nello spostare in avanti le artiglierie. Si sarebbe così guadagnato tempo per favorire l'afflusso di rinforzi. Il compito di arrestare gli austriaci sarebbe stato più agevole su posizioni forti per natura anche se solo embrionalmente organizzate a difesa, anziché su linee fortificate, ma naturalmente dominate dalle trincee avversarie. Si tenga altresì conto che, mentre per l'attacco alla prima linea le truppe austro-ungariche potevano disporre come base di partenza del proprio organizzatissimo sistema difensivo, sulla linea di difesa arretrata italiana, i nemici si sarebbero trovati pressoché allo scoperto. L'obiezione che non vi sarebbe stato il tempo per arretrare l'artiglieria italiana, non regge se si considera che ben altra cosa sarebbe stata arretrarla prima dell'offensiva che, come fu fatto o tentato di fare, durante l'offensiva. D'altro canto, questo era il concetto operativo del Capo di Stato Maggiore italiano che proprio per questa ragione aveva sostituito il comandante della 1^a armata. Le unità italiane invece furono logorate nel vano tentativo di difendere l'infelice prima linea e non furono più in grado di tenere la linea di resistenza arretrata. Per questi motivi gli

14. F. WETER, *Dal Montenero a Caporetto*, Mursia, Milano 1967, p. 178.

austriaci riuscirono, dopo quattro giorni di combattimento, a raggiungere la linea Coni Zugna-Pasubio; e, quando la situazione sembrò ristabilita, il III Corpo d'Armata austro-ungarico attaccò fra Val d'Astico e la Val-sugana e dopo otto giorni di lotta riuscì a raggiungere le alture che costituivano il masso dell'altopiano d'Asiago. Le riserve italiane d'armata e del Comando Supremo erano state totalmente impiegate, ma anche gli austriaci avevano gettato nella fornace tutte le loro unità di rincalzo e Conrad cercò disperatamente di racimolare truppe per ricostituirle. Riuscì a mettere insieme 5 divisioni, ma la speranza di successo era ormai svanita. Infatti il Capo di Stato Maggiore italiano, con un'audace decisione, la notte del 21 maggio, aveva disposto la costituzione di un'armata (la 5^a) con truppe prelevate dal fronte dell'Isonzo. Quando le truppe imperiali tentarono di dare l'ultimo colpo, già 8 divisioni italiane si stavano concentrando per affrontarle quando fossero sfociate nella pianura veneta. Il mancato coordinamento degli sforzi degli attaccanti, il discontinuo afflusso delle loro riserve e la tenacissima difesa del monte Cengio da parte della Brigata Granatieri di Sardegna, fecero fallire l'offensiva austriaca, e il 2 giugno il comando italiano ebbe la netta sensazione di aver arginato l'attacco nemico. Il giorno successivo il bollettino di guerra annunciava: « L'incessante azione offensiva del nemico nel Trentino fu dalle nostre truppe nettamente arrestata lungo tutta la fronte di attacco ». Il 4 giugno, nella lontana Russia, le armate dello Zar, passarono all'attacco conseguendo notevoli successi. Alcuni storici sostengono che fosse quest'attacco russo a salvare l'esercito italiano. A tal proposito sarà opportuno citare quanto scrive il Falkenhayn riguardo la situazione venutasi a creare in Trentino: « Nei primi giorni di giugno e, invero, prima che si iniziassero gli avvenimenti sulla metà meridionale della fronte orientale, fu evidente che non si poteva procedere nell'attacco né era possibile mantenersi nella posizione a cuneo da esso raggiunte »¹⁵. Il 16 giugno iniziò la controffensiva italiana e nella notte fra il 24 e il 25 giugno tutta la linea avanzata austro-ungarica si ritirò nelle posizioni precedentemente organizzate a difesa. L'offensiva austriaca nel Trentino mancò il suo pieno obiettivo essenzialmente perché, nei giorni decisivi tra il 26 e il 31 maggio, le truppe attaccanti non poterono disporre di riserve. In pratica fu von Falkenhayn che, privando gli austriaci

15. V. FALKENHAYN, *Il Comando Supremo Tedesco nelle sue decisioni più importanti*, St. Pol. per l'amministrazione della Guerra, Roma 1923, p. 177.

dell'aiuto di un pugno di unità, evitò all'esercito italiano il pericolo di essere tagliato fuori del resto del Paese. Durante i giorni della crisi, si distinse il governo italiano; da prima mise a riposo il generale Brusati, per lo scacco subito da truppe che non erano più ai suoi ordini, poi, in piena battaglia, pensò di sostituire il Capo di Stato Maggiore. La costituzione della 5^a armata, invece di un'abile audace provvedimento diretto a garantire, in ogni caso, la sicurezza della pianura veneta fu considerata come sintomo di scarsa fiducia nella vittoria. Fu in questo clima di sfiducia, di palleggiamento delle responsabilità, di mancanza di coraggio morale, che il governo Salandra uscì dalla scena politica.

Dopo aver contenuto l'offensiva austriaca nel Trentino, Cadorna pensò di approfittare dell'indebolimento del fronte nemico sull'Isonzo per tentare la conquista di Gorizia. Si iniziò la gigantesca manovra per linee interne. In venti giorni la 3^a armata del Duca d'Aosta ricevette di rinforzo 12 divisioni (300.200 uomini). La relazione austro-ungarica così si esprime: « Per effetto dell'eccellente preparazione da parte italiana sfuggì alla nostra osservazione il sensibile aumento di artiglierie e bombarde... ». Il 6 agosto la battaglia iniziò con una massiccia preparazione di artiglierie. Sui due settori di attacco, 1330 tra cannoni e bombarde rovesciano una valanga di fuoco sulle posizioni austriache. Alle 15,30 le fanterie balzarono all'assalto conquistando di slancio il Sabotino, il S. Michele e il Graffemberg. La lotta si accese per tutta la notte e la giornata successiva. Il comando austro-ungarico, posto nell'alternativa di dover esaurire tutte le sue riserve in contrattacchi che si dimostravano vani, preferì ritirare i resti delle sue unità sulla riva sinistra dell'Isonzo. Le truppe italiane varcarono il fiume ed entrarono in Gorizia. Più a sud visti vani gli sforzi per riconquistare il S. Michele, la 5^a armata austriaca si ritirò al di là del vallone del Carso. Le truppe italiane continuarono ad attaccare per altri otto giorni la nuova linea difensiva austriaca; il 16 agosto, il generale Cadorna, vista l'impossibilità di ogni ulteriore progresso, ordinò di sospendere gli attacchi. Così si concluse la battaglia di Gorizia.

Tracciando un consuntivo dell'anno 1916 L.H. scrive: « Di fronte a questi passivi l'Intesa poteva vantare soltanto la conquista della lontana Bagdad e il limitato successo riportato dagli Italiani a Gorizia nel mese di agosto, il cui valore era soprattutto uno stimolo morale per la stessa Italia ». Certo la 6^a battaglia dell'Isonzo non era di quelle vittorie con cui si decidono le sorti di una guerra, ma non ci sembra giusto che il

successo italiano venga così sminuito. « Gorizia, adesso che non era più un obiettivo materiale, assunse una parte di maggior rilievo di quella che aveva sostenuto fino ad allora nello svolgimento della guerra, superando tutti i meditati calcoli dei politici e dei generali: Gorizia, la città di macerie, diventò un simbolo, milioni di cuori anelarono al possesso di queste rovine, milioni di cuori tremavano al pensiero di perderle. Parve che tutta la guerra si fosse accentrata di colpo, intorno alla città che sorgeva sulle rive dell'isonzo insanguinato »¹⁶. Scrive così l'austriaco Weber. Gorizia era quindi diventata per gli Italiani e gli Austriaci ciò che era per i Tedeschi e i Francesi Verdun; simbolo delle controposte volontà di vittoria. Se l'esercito imperiale germanico non pervenne a conquistare Verdun il regio esercito italiano, viceversa, riuscì nel suo intento. Non sembra quindi appropriato ridurre la vittoria italiana semplicemente ad « uno stimolo morale per la stessa Italia ».

L'esercito italiano attaccò nuovamente sul fronte dell'Isonzo il 14 settembre (7^a battaglia). Il 10 ottobre fu sferrata una nuova offensiva che durò solo due giorni e che prese il nome di 8^a battaglia dell'Isonzo. Il 31 ottobre le fanterie italiane scattano nuovamente all'assalto: è la 9^a battaglia dell'Isonzo.

Queste offensive non ottennero grandi risultati, il fronte fu spostato in avanti solo nel settore del Carso, tenuto dalla 3^a armata. Le perdite italiane ed austriache si equivalsero sostanzialmente. 77.312 fra morti, feriti e prigionieri italiani contro 74.208 austriaci. Se si considera che, in media, negli attacchi del 1916 le perdite degli attaccanti superavano quelle dei difensori nella proporzione di 3 a 2, e se si tiene conto delle condizioni del terreno, si noterà che le perdite austro-ungariche furono sorprendentemente alte, tanto da indurre il generale Boroëvic, comandante della 5^a armata austro-ungarica, a scrivere il 15 ottobre al Comando Supremo: « Una nuova battaglia, che è da prevedersi non lontana, non si potrebbe sostenere che con estrema difficoltà... L'armata, nel presente suo stato, non è in grado di rispondere incondizionatamente alla necessità di resistere su l'attuale linea per il tempo necessario a conferire all'ultima posizione ad occidente di Trieste il grado necessario di capacità difensiva »¹⁷.

Stava avvenendo proprio quello che Conrad aveva previsto: l'esercito italiano stava instancabilmente logorando le armate dell'Austria-Un-

16. F. WEBER, *op. cit.*, p. 123.

17. BENCIVENGA, *La campagna del 1916*, p. 291.

gheria. Un'ultima considerazione nella campagna del 1916 in Italia: le perdite degli eserciti contrapposti furono di 260.000 italiani contro 168.000 austriaci e non di 483.000 contro 260.000 come sostiene il L.H.

16. L'esercito russo, grazie al respiro concessogli dai comandanti avversari, si stava rapidamente riprendendo tanto che sulla fine del 1915 passò all'offensiva. Anche se la « battaglia di Natale » si era conclusa con un insuccesso, essa aveva dimostrato che l'esercito russo era ancora in grado di combattere; quindi, quando i tedeschi attaccarono Verdun, i francesi inviarono pressanti appelli allo Zar perché impegnasse le forze germaniche e le costringesse ad alleggerire la pressione sul fronte occidentale, sordi a qualsiasi argomentazione dei russi sul clima e sulla situazione delle truppe. Poiché i crediti francesi erano molto importanti per la Russia, fu deciso un attacco contro il gruppo d'armate germaniche dell'Est (von Hindenburg) nel settore tenuto dalla 10^a armata germanica e dal gruppo d'armate von Scholtz. Il 16 marzo i russi iniziarono l'attacco convergendo da tre parti verso Sveciany; all'inizio l'attacco sembrò procedere bene ad onta delle condizioni atmosferiche, ma, con l'affluire dei rincalzi tedeschi e l'irrigidirsi della difesa, le unità attaccanti (1^a e 5^a armata russa) cominciarono a risentire di quegli inconvenienti che avevano sconsigliato l'offensiva. I pezzi d'artiglieria russi erano relativamente pochi e le munizioni non abbondavano. La fanteria russa, anche se superiore di numero in proporzione di 3 a 1 in confronto a quella tedesca, era poco addestrata e scarsamente dotata di mitragliatrici. Le unità russe andavano all'assalto trascinate dai loro ufficiali, caduti i quali rifluivano indietro in disordine. In queste condizioni l'offensiva si tramutò in un enorme massacro e, passato il primo momento, i tedeschi poterono agevolmente respingerla.

Il Comando Supremo russo non fu impressionato dall'insuccesso e continuò i preparativi per l'offensiva d'estate che era stata concordata con gli Alleati. I russi avevano più di una ragione per essere ottimisti, erano riusciti a superare la crisi dell'anno prima ed ora le loro forze si schieravano, come un enorme falange, tra i Carpazi ed il Baltico. L'esercito era diviso in tre gruppi d'armate: gruppo Nord al comando del gen. Kuropatkin (6^a, 12^a e 5^a armata forte di 45 divisioni di fanteria e 9 di cavalleria); gruppo del centro agli ordini del gen. Evert (1^a, 2^a 10^a, 4^a, e 3^a armata, con 50 divisioni di fanteria e 12 di cavalleria); gruppo Sud alle dipendenze di Brussilof (8^a, 11^a, 7^a, e 9^a armata, che disponeva

di 44 divisioni di fanteria e 12 di cavalleria). L'esercito dello Zar schierava complessivamente sul fronte austro-tedesco 139 divisioni di fanteria e 31 divisioni di cavalleria. Il Comando Supremo russo sapeva che gli austro-tedeschi, soprattutto i secondi, duramente impegnati in occidente, non avrebbero potuto schierare ad est che forze relativamente modeste. Si avevano fondate speranze che l'enorme massa russa avrebbe travolto e schiacciato le unità avversarie; il « rullo compressore » stava finalmente per mettersi in moto. Questa seducente visione non teneva conto di alcuni fattori. I russi, se pur grandemente superiori di numero agli avversari, erano armati in modo molto peggiore, mancavano di artiglierie e di mitragliatrici; le truppe erano in gran parte costituite da elementi scarsamente addestrati, la mancanza di ufficiali era ormai divenuta cronica e ciò, per un'esercito come quello russo, era particolarmente grave. Tutto ciò rendeva problematica la vittoria che lo Zar contava di ottenere con l'offensiva d'estate.

Secondo il piano adottato dai russi, doveva essere il gruppo d'armate di centro a sferrare il colpo principale, essendo affidati alle ali solo compiti secondari; altri avvenimenti, però, dovevano modificare questo progetto. La storia dell'offensiva di Brussilof è la dimostrazione che in guerra può succedere di tutto, anche che un pazzo riporti un grande successo là dove i savi hanno fallito.

Il 15 maggio aveva avuto inizio l'offensiva austriaca in Trentino; da quel momento cominciarono a giungere al Comando Supremo russo richieste pressanti da parte del governo e del Comando Supremo italiano, richieste tendenti ad ottenere l'effettuazione di un'offensiva di alleggerimento sul fronte galiziano. I rappresentanti italiani ricordarono che l'anno precedente, l'esercito italiano si era pesantemente sacrificato nel tentativo di alleggerire la pressione austro-ungarica contro la Russia. Nicola II, quali che fossero i suoi difetti, era un alleato leale, e quando il 26 maggio ricevè un telegramma del Re d'Italia, che gli chiedeva aiuto, decise di passare all'azione. A questo scopo il Capo di Stato Maggiore russo gen. Alexeief ordinò al comandante del gruppo d'armate sud di attaccare gli austriaci « al più presto ». Al comando del gruppo d'armate sud c'era il gen. Brussilof, quello stesso che il 2 ottobre 1914, aveva ordinato alla 11^a armata del gen. Cerbacef di prendere d'impeto la grande fortezza austriaca di Prezmysl conquistando i forti all'arma bianca. Il risultato di una simile follia non poteva essere che uno: una montagna di morti russi. Nel 1916 il suo comportamento non fu molto dissimile: egli diede

infatti ordine alle sue armate di attaccare immediatamente gli austriaci. Ciò facendo colse completamente di sorpresa le forze a.u. le quali, in assenza dei sintomi premonitori di un'offensiva nemica, si ritenevano sicure. Poiché le unità russe disponevano di una considerevole superiorità numerica, ottennero subito brillanti successi. L.H. a proposito di questa offensiva scrive: « Le forze di cui Brussilov disponeva non erano superiori a quelle nemiche che lo fronteggiavano, 38 divisioni contro 37... » (pag. 294). Ciò è errato: in primo luogo le divisioni contrapposte erano 44 russe e 38 austro-ungariche; secondariamente, poiché le divisioni russe disponevano di 16 battaglioni mentre le austriache solo di 10, il rapporto di forze effettivo era di 380 battaglioni a.u. contro 704 battaglioni russi.

La 4^a armata a.u. il cui comandante, arciduca Giuseppe Ferdinando, avrebbe già dovuto essere da tempo sostituito per le cattive prove fornite in altre occasioni, fu « costretta ad iniziare il ripiegamento alla linea dello Styr, in preda al panico e con perdite ingentissime »¹⁸. Anche l'ala sinistra della 1^a armata a.u. fu coinvolta nel disastro della 4^a. Più a sud il fronte fu sfondato nel settore della 7^a armata. Tra le due brecce, la 1^a, la 2^a a.u. e l'armata del sud rischiavano una gigantesca Tannenberg; ma Brussilov non aveva riserve, così l'attacco russo, non essendo alimentato, andò esaurendosi. Nel frattempo i tedeschi riunirono tutte le truppe che poterono e le inviarono in aiuto degli austriaci. Il generale von Lisingen, comandante del gruppo d'armate misto di cui faceva parte la sfortunata 4^a armata a.u., non appena ricevette i primi rinforzi, contrattacò il fianco destro delle unità russe avanzanti, e così fu ristabilito il fronte all'ala sinistra austriaca. Sull'ala destra, invece, la 7^a armata a.u., scarsamente rinforzata, dovette ritirarsi fin sulla linea dei Carpazi dove riuscì ad arginare la spinta nemica. I russi attaccarono più a nord nel settore centrale del fronte, cercando di trattenervi le riserve tedesche, ma tutto il fronte era ormai in allarme e gli attacchi russi si infransero contro la linea germanica.

Il Capo di Stato Maggiore dello Zar, gen. Alexeief, fu felicemente sorpreso del brillante risultato dell'attacco di Brussilov, considerandolo di buon auspicio per la grande offensiva d'estate che andava preparando. In conseguenza dei buoni risultati conseguiti sul fronte meridionale, stabilì di allargare lo sforzo principale fino a comprendervi il gruppo d'ar-

18. C. REISOLI, *La grande guerra sul fronte orientale*, Zanichelli, Bologna 1939, p. 379.

mate sud. Per alimentare lo sforzo dei due gruppi d'armate, che avrebbero costituito l'enorme massa d'attacco, fu creata una nuova armata, con elementi tratti in parte dalla guardia imperiale: la nuova grande unità prese il nome di « Armata speciale ». Il 20 luglio i russi iniziarono l'attacco sul vastissimo fronte. Questa volta però era mancata la sorpresa e i rinforzi austro-tedeschi affluivano tempestivamente. Anche il gruppo d'armate russo del nord dovette attaccare per trattenere le riserve germaniche su quel fronte, ma ciò giovò assai poco allo sforzo principale. I russi furono all'offensiva incessantemente su un immenso fronte per oltre un mese ed anche se ottennero di fare arretrare un poco il tratto di linea tenuto dalla 2^a armata a.u. e dall'armata del sud, l'operazione nel suo complesso fu un immenso fallimento. Fu probabilmente questa battaglia, più ancora di quelle di Verdun e delle Somme, la più cruenta della prima guerra mondiale. Le fanterie russe andarono spavalamente all'attacco, senza sufficiente copertura di artiglieria, e furono inesorabilmente falciate dalle mitragliatrici. Soprattutto gli ufficiali, che per la struttura dell'esercito russo dovevano necessariamente esporsi per primi per condurre all'assalto le truppe scarsamente addestrate, si sacrificarono in massa. Nella grande offensiva d'estate le armate dello Zar subirono perdite per cinque volte superiori di quelle inflitte al nemico. In complesso si calcola che dal 4 giugno, giorno dell'inizio dell'offensiva di Brussilof, alla fine di settembre l'esercito russo abbia perso, tra morti feriti e prigionieri, circa un milione di uomini. Il corpo degli ufficiali russi usciva schiantato dalla prova, con conseguenze che saranno calcolabili solo l'anno seguente. Ma sul momento il successo russo sembrò enorme, le cifre dei prigionieri catturati durante il ciclo operativo (350.000 uomini) parve addirittura incredibile; nessuno poté immaginare che le perdite austro-tedesche fossero in totale la metà di quelle russe. L'apparente vittoria russa contribuì potentemente a determinare, a fianco dell'Intesa, l'intervento della Romania.

Ma intanto con l'enorme falce del ceto degli ufficiali russi, a quale proporzione e consistenza si riduceva la classe dirigente russa? Come avrebbe potuto resistere a un impetuoso tentativo di rovesciamento?

MASSIMO MAZZETTI

(continua)

RECENSIONI

REMO FORNACA, *Benedetto Croce e la politica scolastica in Italia nel 1920-21*, Roma, Armando Editore, 1968, pp. 175.

Può sembrare che l'uomo sia posto continuamente nella necessità di scegliere tra una vita contemplativa e una vita di azione, quasi si potessero considerare questi due momenti esistenziali nettamente separati.

Nell'un caso, mentre faticosamente si foggiano quegli strumenti che ci permettono di cogliere nella creazione il frutto della contemplazione, si rischia l'inacidimento, l'allontanamento dal reale, il completo isolamento. Non potendo estrinsecare il momento speculativo, dovendo mantenere ancora in noi stessi un concetto inattuato come un peso morto del quale avvertiamo l'inutilità, si perde quella possibilità di verifica estremamente significativa che consiste nella concretizzazione del nostro pensiero mediante il confronto, continuo e consapevole, di esso con il pensiero che altri riescono a esprimere.

Nell'altro caso l'azione rimane fine a se stessa, non derivata da motivazioni sorte e stimulate da un incontro di « pensieri », e neppure riconducibile a fini (quali che siano) non meramente empirici. Una esistenza intensamente vissuta solo sul piano fattuale (ma sarebbe, allora, *esistenza?*) spesso non lascia traccia, come d'altra parte, un pensiero eternamente prigioniero di se stesso, incapace di uscire al-di-fuori, finisce col non avere caratteristiche umane, se l'uomo è, in un qualche modo, partecipe del mondo esterno.

La scelta per l'un tipo di esistenza (ma è, poi, una scelta o non si è, piuttosto, *determinati* dal contesto socio-culturale, dall'ambiente che ci vede nascere e che continua, in seguito, a condizionarci?) sembrerebbe precludere l'altro, tanto che, se per strane e imprevedibili circostanze dovesse accadere allo stesso uomo (ma sarebbe, allora, lo stesso uomo?) di vivere i due tipi di esistenza, si potrebbe interpretarli (e talvolta ciò accade) come momenti distinti, immemori l'uno dell'altro, quasi si dovesse pagare il dono di una vita contemplativa — prezioso dono, ma sterile — con la perdita dell'altra vita, attiva, sì (e nella misura in cui potrebbe, volta per volta, caso per caso, esserlo), ma priva di quelle idee le quali potenziano, vivificandola, l'azione stessa.

Non va dimenticata, però, l'aspirazione insoddisfatta di quei pochi (o sono molti?) i quali consapevolmente vadano alla ricerca di situazioni

nelle quali sia possibile tentare di conciliare i due modi di esistere. L'insoddisfazione allora si esprime in *tensione*, e la storia di questa tensione è la storia di questi uomini e del loro tentativo cosciente di realizzare nei fatti il confronto dei « pensieri » e attuare, così, quella libertà che manifestandosi (senza mai esaurirsi completamente) in istituzioni (e improntandole, per quanto possibile) testimonia particolari e ben definiti atteggiamenti dello spirito.

Croce fu uno dei questi uomini, ma nel libro del Fornaca non si riesce a trovare la comprensione della dinamica di questa tensione. Ci pare che manchi, purtroppo, la *storia* di un discorso tanto più interessante se studiato nei suoi momenti contraddittori, approssimativi, anche incerti, e tanto meno utile se verificato nei suoi risultati specifici. E poiché il Fornaca mostra di accontentarsi soprattutto di questi ultimi (i limiti della ricerca sono, d'altra parte, preannunciati nel tema di essa: *B.C. e la politica scolastica in Italia nel 1920-21*) anche le sue conclusioni rimangono necessariamente vincolate all'interpretazione che verrà data, dai vari schieramenti politici del momento, alla riforma della scuola e a una certa « politica scolastica » (pp. 39-55). Non è assente comunque, nell'economia del lavoro, l'esigenza di estendere l'analisi al periodo pre-bellico e si fa giustamente notare come riforme « proposte » nel 1919-20 fossero già state « discusse » dal 1900 al 1914 (p. 28). Si sottintende anche, senza nascondere, il significato della lotta (o della acquiescenza, quando vi sia stata) di certi gruppi, portatori ognuno di certi interessi, tesi a conseguire una riforma della scuola secondo proposte spesso formalmente simili (ma talvolta anche contrastanti), sempre, comunque, per fini « naturalmente » opposti. E perché molti interrogativi non rimangano senza una risposta, si invita a « un'indagine storica per accertare fino a che punto il fermento delle idee innovatrici, accompagnate da un attivismo organizzativo e scolastico, abbia inciso e come abbia inciso sull'orientamento politico e culturale di molti insegnanti della scuola media superiore » (p. 91). Allora, ma solo in questi termini e con queste precisazioni, si può anche affermare che in Croce « quando si pone il problema delle scelte, il campo della libertà si restringe di molto fino a coincidere con posizioni... moderate ed aristocratiche » (p. 20). Al Fornaca ciò risulterebbe « in particolare, nell'indagine sui rapporti tra liberalismo e democrazia e tra valori universali e realtà empirica che non sempre riesce a sostanzarsi dai primi » (*ibidem*). E a queste conclusioni perviene citando lo stesso Croce, là dove questi ammette che « il rapporto di liberalismo e di democrazia

o demoliberalismo non è già rapporto di due realtà empiriche, sebbene di un ideale e di una realtà empirica, di un concetto regolativo e di un'attuazione, dove la forza dell'ideale e del concetto regolativo sta nella sua presenza, nell'efficacia che spiega nell'attuazione, con la quale non mai coincide appieno » (B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, 1967, p. 8).

Se Croce sembra qui dimostrarsi consapevole della non piena coincidenza (o corrispondenza, se vogliamo) tra la « forza dell'ideale » e i suoi modi di attuarsi, ci pare, tuttavia, di potere cogliere anche in questo passo, e ciò in linea con quanto detto sopra, accanto alla insoddisfazione propria di una simile constatazione, non la rinuncia al tentativo di impostare un proprio discorso, ma il manifestarsi di quella tensione stimolante e positiva, la quale venga a proporci una *sua* storia. Una storia di *impressioni* maturate con l'esperienza di determinati fatti, acquisite in particolari maniere e in precise circostanze (in una parola, *storicizzate*), le quali soltanto in seguito si armonizzano in un contesto di carattere più rigorosamente « razionale » e sistematico. Prima che ciò accada — e per un tempo imprevedibile — queste impressioni non si sono tradotte in azione e la consapevolezza di questa mancata realizzazione, più che la non-realizzazione stessa, ha determinato la reazione e quindi lo stimolo. Già nel 1911 infatti, scrivendo al Cecchi, Croce aveva manifestato il proposito di « contribuire a rendere l'Italia intellettualmente e moralmente migliore » (V. E. ALFIERI, *Pedagogia Crociana*, Napoli, 1967, p. 20). Ci pare chiara la volontà di sottolineare l'interdipendenza dei due termini: l'Italia sarebbe stata tanto più intellettualmente progredita, quanto più la coscienza degli Italiani fosse stata educata ad essere pronta e sensibile agli avvenimenti del Paese. A non pochi anni di distanza, e con l'esperienza della guerra alle spalle, per Croce arrivava il momento in cui la contemplazione trovava finalmente la via più diretta, anche se meno congeniale, per manifestarsi (e qui il problema interpretativo da un piano storico si sposta, forse, su di un piano psicologico). Si faceva meditativa, riflessiva (e quindi partecipe) degli accadimenti e inserendosi nella dinamica di questi poteva sperare di modificarli secondo esigenze ad essi non estranee. Perciò Croce accettò il Portafoglio dell'Istruzione Pubblica offertogli dal Giolitti: perché intravedeva la possibilità di concretizzare la sua tematica, il suo ideale educativo. Agendo direttamente nell'ambito delle istituzioni presentava il *suo* idealismo e lo immergeva in un contesto reale: la scuola; sprovvincializzandola, perseguiva il fine « non meramente empi-

rico » di svecchiare e rinnovare la cultura italiana; davanti al Parlamento intendeva verificare la validità di un discorso da lui iniziato sulle pagine de « La Critica » e, così, allargare una « proposta » altrimenti destinata a rimanere chiusa nell'ambito di pochi intellettuali.

A ben vedere, lo schema secondo il quale Croce pensava di attuare la riforma, *sua*, se vogliamo, ma in certa misura anche di quelli che lo avevano voluto al Governo (e non sarebbe male cercare di capire come e fino a quel punto, il discorso di Croce coincidesse con quello proprio di una certa classe sociale: la borghesia) faceva perno su alcuni punti ben precisi. Questi prevedevano: la diffusione della scuola elementare con l'ampliamento dell'istruzione popolare fino ai quattordici anni, la differenziazione netta tra *una* scuola « umanistica » e *una* scuola « tecnico-professionale », il contenimento del numero dei licei, a tutti i livelli esami tali da potere garantire la selezione dei migliori e, infine, l'« Esame di Stato » per stabilire la parità di tutti i candidati, sia che questi venissero dalla scuola pubblica che da quella privata. Nello stesso tempo, l'introduzione di questo « istituto » nella legislazione scolastica, avrebbe riservato allo Stato il diritto di controllare e valutare i risultati di quella libertà d'insegnamento che si intendeva concedere alla scuola privata.

Croce auspicava che dal contatto di studenti di varie provenienze (e dal confronto, quindi, di scuole di tipo e carattere diverso — quelle dello Stato e quelle private —) sarebbe derivato uno stimolo nuovo e vivo per la cultura. E c'è da credere, sapendo quanto poco egli stimasse l'immobilità acritica e il dogmatismo ufficiale della scuola italiana, che per lui sarebbe stata quest'ultima, in fine, a riceverne il maggior beneficio. E l'idea non era nuova: come ebbe occasione di notare il Del Giudice in un intervento al Senato, già Cesare Correnti, Ministro dell'Istruzione Pubblica, presentando nel 1872 la legge sull'abolizione delle facoltà teologiche nelle Università, si era espresso a favore della « libertà d'insegnamento » dimostrando di non temere, anzi auspicandolo, il sorgere di istituti superiori « anche confessionali »¹.

Più interessante ci sembra la concezione che « pretendeva » una selezione (e quindi una scelta) tra gli studenti onde stabilire *quali* dovessero indirizzarsi verso un tipo di studi e quali no. È significativo che questa selezione ripetendosi nel corso degli studi e operando nel tempo a sca-

1. *Atti Parlamentari*, Legislatura XXVI, I sessione, discussioni, tornata del 27 giugno 1922, pp. 3132-3133.

denze stabilite per legge, iniziasse, però, « prima ancora del termine della scuola elementare » (p. 93) quando, secondo Croce « la differenza di condizione sociale ed economica non ha ancora potuto riflettere sulla preparazione del fanciullo, nel quale si appalesano così in forma esplicita e genuina le naturali attitudini di intelligenza e di volontà »². Il Fornaca obietta, ci pare giustamente, che una simile interpretazione « non regge alla più elementare valutazione psicologica e sociologica » (p. 117). Ci pare, infatti, che in Croce vi sia a questo punto una manifestazione dei « desiderata » del « gruppo » del quale egli era pur sempre un rappresentante. Se è vero che « ogni generazione educa la nuova generazione, cioè la forma, e l'educazione è una lotta contro gli istinti legati alle funzioni biologiche elementari, una lotta contro la natura, per dominarla e creare l'uomo 'attuale' alla sua epoca » (GRAMSCI, *op. cit.*, p. 115), l'impostazione crociana, prevedendo « due società, due culture, due scuole », sembra il tentativo — crediamo consapevole — escogitato da una classe dirigente preoccupata di rimarginare le ferite subite nel corso di una guerra. Se le condizioni storico-sociali possono spiegare questa « direzione », non arrivano certo a giustificarla. Al gruppo sociale oggettivamente « superiore » forse mancò il coraggio di « accelerare » il processo di educazione del gruppo sociale « più arretrato », « traducendo in modo adeguato la sua nuova esperienza » (GRAMSCI, *op. cit.*, p. 117). Se questo fosse stato effettivamente possibile (il che non è poi detto), il concreto ritardo potrebbe spiegare — ma solo in parte — l'evoluzione dello Stato in senso antiliberal.

Come abbiamo già avvertito l'interesse per il Croce riformatore va cercato, e possibilmente individuato, non nello studio dello schema dei due disegni di legge presentati al Parlamento, bensì nella sottintesa e multiforme problematicità di un uomo — il Croce — il quale era tutt'altro che sordo ai problemi e alle esigenze dell'Italia post-bellica. Non siamo, perciò, d'accordo con il Fornaca quando scrive che Croce « si trovò di fronte ad un complesso di situazioni che non riuscì più a controllare, più che per mancanza di abilità politica, per un'inesatta conoscenza dei dati sociali ed economici che erano alla radice degli scioperi degli impiegati, degli inse-

2. B. CROCE, *Le riforme degli esami e la sistemazione delle scuole medie*, Firenze, 1921, p. 71. E' già presente quel motivo della « spontaneità » che, nelle dottrine del Gentile, darà luogo a « curiose involuzioni » (A. GRAMSCI, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, 1966, p. 115). Vedi anche G. GENTILE, *La riforma dell'educazione*, Bari, 1923, p. 191.

gnanti, degli studenti, senza contare la situazione economica, sociale e politica in cui versava l'Italia » (p. 129). La guerra aveva messo a nudo malianni vecchi e già presenti nella società italiana dell'anteguerra, basterebbe leggere (o ri-leggere) la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* per rendersi conto di quanto, in Croce, certi « dati sociali ed economici » fossero opportunamente considerati.

Per limitare, comunque, il discorso all'ambito della cultura (il che, poi, non vuol dire « restringersi », ma anzi « allargarsi » fino a considerare uno degli aspetti più essenziali nella vita di uno Stato), si deve osservare che, mediando le diverse esigenze dei vari Salvemini, Sturzo e delle « molte correnti » (troppe) nelle quali il liberalismo italiano si sclerotizzava, Croce tentò di operare una riforma la quale fosse di uomini e di indirizzi mentali e spirituali, più che di programmi e di ordinamenti, in ciò ispirandosi alla riforma del De Sanctis nel 1860³. Va allora detto che, al di là dei programmi suggeriti (e quindi degli schemi di legge proposti), i quali potevano essere lo strumento più adatto (o potevano non esserlo) di un periodo, destinati a subire modifiche ove e quando ciò fosse stato necessario, l'opera del Croce può anche essere valutata nella misura in cui, positivamente, riuscì a sensibilizzare gran parte dell'opinione pubblica, fornendola di un « indirizzo mentale » recuperabile oggi (e qui il discorso si fa attuale) quando si parli, come se ne parla, di scuola e di cultura. Se questo è vero, non è poi tanto importante notare « lo spirito liberale che informa i programmi » del Croce (p. 115). Non è nei « programmi », per le ragioni dette, che noi andremo a cercare tale « spirito », né, per la verità, ci pare chiaro il discorso del Fornaca il quale continua: « l'antidogmatismo, la critica, l'indagine sono considerati i dati normali di una cultura aperta a nuove soluzioni, senza con questo venir meno ai principi ed ai valori che, per aver resistito nel corso del tempo, si possono considerare classici » (*ibidem*). Quali erano questi « valori » e questi « principi » nella *nuova* Italia? Il discorso sarebbe troppo lungo: basti qui notare come troppe volte, credendo di ri-scoprire un valore, lo si vuole inserire in una gerarchia di valori socio-culturali se non ancora ben definiti, almeno co-esistenti, sì da mantenere una sostanziale unità nel sistema il quale, magari, mentre tende a *costituirsi*, risulti anche ri-vitalizzato dall'innesto. Va precisato, allora, che la novità o meno di un valore non può essere determinata (solo)

3. Cfr. L. Russo, *Francesco De Sanctis e la cultura napoletana*, Firenze, 1959, P.XI.

secondo criteri cronologici, per i quali è *antico* quel valore il quale, proprio di uomini del passato (e quindi delle loro concezioni), ora recuperato, *sic et simpliciter* si adatta, per una qualche fortunata coincidenza al nuovo contesto ancora in formazione (nel nostro caso, l'Italia post-bellica). Una simile interpretazione manterrebbe nel limbo dell'incerto una serie di problemi troppo numerosa. Resterebbe, per esempio, da esaminare *come* e in *quali* forme sia possibile che un valore, *proprio* di un determinato periodo ricompaia, venendone recepito, in un contesto completamente diverso da quello originario; stabilirne le vicende nel corso del tempo, infatti, sarebbe allora legittimo chiedersi se si tratti ancora di quello stesso valore o se, piuttosto, le modifiche subite (e ne andrebbero studiate le *cause*, i *perché*, i *modi di essere*) non ne abbiano alterato la natura, sì che l'antico valore non sia più tale.

In questo senso lo stesso processo di recupero, di recezione, sarebbe visto in una nuova prospettiva. Per queste considerazioni le quali, chiaramente, non sono che alcune tra le tante ipotizzabili, crediamo sia opportuno prescindere dal « valore » in sé e considerare l'atteggiamento individuale del singolo (o quello dei gruppi operanti in una prestabilita società, senza sottovalutare le più che possibili correlazioni tra atteggiamento del singolo e quello del gruppo del quale fa parte) nei confronti di un valore (quale esso sia). Atteggiamento *chiuso* o *aperto*, quindi disponibilità minore o maggiore di colui il quale agisce (o di coloro i quali agiscono) socialmente e secondo il proprio ruolo (e i propri livelli) nei confronti di un concetto *pensato* di volta in volta, caso per caso, *diversamente*.

FABRIZIO GHILARDI

D. ULLE, Ju. ZAMOSHKIN, N. MOTROSHILOVA, *È rivoluzionaria la dottrina di Marcuse?*, prefazione di A. PLEBE, Torino, Borla, 1969, pp. 87.

È stato recentemente pubblicato dall'editore Borla un agile e interessante volumetto che viene ad aggiungersi alla ormai lunga serie di pubblicazioni su Marcuse.

Si tratta della traduzione italiana di due articoli apparsi sulla rivista « Voprosy filosofii » (nn. 9-10) dell'Istituto di filosofia dell'Accademia delle scienze dell'Unione Sovietica. Il primo articolo è del tedesco orientale Dieter Ulle (*Note critiche alla filosofia sociale di H. Marcuse*), il secondo è dei sovietici Zamoshkin e Motroshilova (*E' rivoluzionaria la dottrina di Marcuse?*).

Su Marcuse ormai si è scritto da più parti e con le più svariate impostazioni: dall'apologia alla polemica serrata, dall'esaltazione acritica alle calunnie più vistose ed altrettanto acritiche.

La novità e la serietà di quest'ultimo contributo sono nel fatto che esso esce, a nostro avviso, dallo schema sia agiografico sia affrettatamente liquidatorio del pensiero marcusiano. E' la prima risposta teoreticamente e scientificamente condotta che è data a Marcuse da parte di fonti ufficiali marxiste.

Di conseguenza essa assume toni e contenuti diversi dalla pubblicistica polemica, spesse volte rivelatasi priva di un qualsiasi contenuto di confutazione scientifica nei confronti del cosiddetto rivoluzionarismo di Marcuse¹.

Il tedesco Ulle cerca, in effetti, di ricondurre Marcuse entro l'ambito delle tante componenti che si sono poste alla base del movimento di opposizione extraparlamentare della Germania di Bonn. Marcuse è diventato, così, il vessillo di certe frange dell'opposizione di sinistra e non solo in Germania, ma in tutti i paesi industrialmente avanzati. Ma

1. Non rende certamente un buon servizio agli estensori del volumetto la semplicistica introduzione di A. Plebe. Nel momento in cui si intendono presentare — e non a torto — questi contributi all'analisi del pensiero marcusiano come scervi da ogni dilettesca esaltazione o negazione dell'opera di Marcuse, si cade poi in una serie di giudizi assurdi e privi di un qualsiasi aggancio concreto ad una visione reale del momento. Non è nostra intenzione discutere i giudizi dati dal Plebe sulle « tendenze anarchizzanti e maoiste » del PCI o sulla involuzione del Movimento studentesco, in base ad analogie prive di ogni serio fondamento storico, con i movimenti studenteschi fascisti del primo dopoguerra; vogliamo soltanto sottolineare che la polemica del Plebe nei confronti del Movimento studentesco e del suo maggiore ispiratore (ed anche questo è da discutere!) è del tutto inadeguata a presentarsi come introduzione al meditato giudizio degli autori del volumetto.

Che cosa mai abbia voluto dire Plebe quando afferma che « i fondamenti etici, e la stessa sincerità e serietà morale che animano i due articoli sovietici si trovano ad essere fortemente vicini a quelli della analoga denuncia contro l'inconsistenza teorica e la pericolosità pratica di Marcuse che vien rivolta in occidente da parte degli autentici cattolici, di quelli che ancora non hanno fatto rilegare in un unico volume (...) il Vangelo col libretto di Mao » (*sic!*), è ben arduo capire per chi legga gli articoli in questione.

« come si spiega — chiede Ulle — la sua tanto insolita popolarità? ». Dopo un brevissimo *excursus* dedicato all'evoluzione contraddittoria ed oscillante del pensiero marcusiano (da un primo approccio alle idee della Luxemburg, alle suggestioni di Freud, Heidegger, Horkheimer, dalla collaborazione negli Stati Uniti con l'Office of Strategic Services e l'Office of Intelligence Researches, all'approdo sui temi di analisi critica della società industriale ed a quelli, ormai famosi, della *tolleranza repressiva*), Ulle non nega le implicazioni positive dell'attività marcusiana; « egli ha fornito alla gioventù l'apparato concettuale per una critica della società e l'ha aiutata a formulare la propria protesta » (p. 19). Per questa via la constatazione dei fenomeni più rilevanti di manipolazione e sopraffazione delle coscienze che si evidenziano lungo tutto il meccanismo repressivo messo in opera dalla classe dominante, si allarga all'analisi di quello che Marcuse ha definito come « *concetto deforme della tolleranza* ».

Scrivendo Ulle a proposito: « Marcuse coglie il fatto che, per mezzo dell'apparato monopolistico statale della violenza sia come metodo di corruzione e soddisfacimento dei bisogni, sia come sistema di manipolazione e repressione spirituale, le classi dominanti hanno convertito perfino la tolleranza in strumento di repressione » (pp. 24-25).

L'esigenza di un esame scientificamente condotto dell'analisi critica della società attuale compiuta da Marcuse non risponde soltanto alla ricerca di una più esatta valutazione metodologica, ma tende essenzialmente ad evitare tutte le deformazioni operate, nei confronti del pensiero marcusiano, dai « *critici apologetico-borghesi* », in special modo quando « attribuiscono a Marcuse (...) il tentativo di ristabilire un metodo fascista di pensiero e di parola (...). Adoperando la formula comoda di un preteso pericolo di radicalizzazione e fascistizzazione da sinistra come da destra, le forze dominanti cercano di spaventare i lavoratori, di mobilitarli contro le forze genuinamente progressive e con questo di conservare l'ordinamento vigente » (pp. 27-28).

Questo rilievo non induce Ulle a tralasciare la critica costruttiva nei confronti di Marcuse. Anzi è proprio su questo piano di ineccepibile serietà di ricerca che sia Ulle sia i sovietici demoliscono la costruzione teoretica del rivoluzionarismo marcusiano ed eliminano, una volta per tutte, ogni tentata e voluta confusione tra il marxismo e Marcuse. Ulle — ad esempio — riesce facilmente a dimostrare l'errore di fondo di tutta l'impostazione marcusiana, proprio in base alle formulazioni sulla società industriale (in riferimento a *L'uomo a una dimensione*) quali il

freno posto allo « sviluppo libero delle necessità e qualità umane » dal vertiginoso aumento della produttività, il fatto che « il suo sviluppo dipende dalla repressione delle possibilità reali e infine l'*unidimensionalità* della coscienza, dello stile di vita, di tutta la condotta umana » fino all'assurdo di quella che è stata definita la *coscienza consumistica felice*.

« Nella sua teoria Marcuse assegna alla classe operaia solamente il ruolo che nella concezione hegeliana assolvevano le forze della negazione. Secondo Marcuse il potenziale rivoluzionario della classe operaia nasce non dal suo ruolo nel processo storico, ma solamente dal fatto che il proletariato si trova al di fuori del sistema degli ordinamenti borghesi. Partendo da questo schema egli conclude che la forza negatrice della classe operaia scomparirà appena essa sarà integrata nel sistema » (p. 34).

L'abisso tra la concezione marxiana dell'alienazione e della lotta di classe e la tematica marcusiana risulta tanto evidente quanto appare incomprendibile ogni tentativo di ricercata filiazione o supposta revisione del marxismo. Non sfuggono, ad esempio, all'esame di Ulle l'astrattezza e la teoreticità del modello sul quale è fondata tutta la problematica di Marcuse: la società del benessere. « Nella propria teoria egli assolutizza determinate tendenze di sviluppo della società americana, che per lui rappresenta il modello del benessere » (p. 36). A Marcuse sfugge, nel modo più assoluto, la caratteristica fondante del capitalismo e dei processi di produzione ed accumulazione, cioè le enormi sacche contraddittorie di arretratezza e sottosviluppo che costellano l'ascesa ottimale di ogni accelerato processo di industrializzazione capitalistica. La classe operaia è vista da Marcuse solo nel suo aspetto di forza-lavoro integrata ed integrabile nel sistema, ma non è certamente considerata nella sua possibilità di determinarsi come classe capace di acquisire non solo una coscienza rivoluzionaria, ma anche di porsi la prospettiva della presa del potere. Il postulato marcusiano dell'assoluta integrabilità del movimento operaio nel sistema e la perdita dell'esigenza del « rivolgimento radicale » si rivelano falsi e non tanto perché Marcuse « critico piccolo-borghese del capitalismo non può comprendere la funzione ideologica del partito », ma in quanto mancano a Marcuse la volontà e forse anche gli strumenti per « analizzare oggettivamente la reale struttura sociale del capitalismo monopolistico attuale » (p. 39).

La stessa tematica è rilevabile nell'articolo dei sovietici Zamoshkin e Motroshilova. Anche in essi è presente la preoccupazione di evitare ogni liquidazione sommaria dell'opera marcusiana. « Marcuse è sostanzial-

mente in disaccordo con quanti ritengono che l'attuale società americana dimostri la fine dell'ideologia, Marcuse comprende che l'ideologia esiste non soltanto nella forma di concezioni orientate verso una ristrutturazione sociale radicale, ma anche come complesso sistema di impostazioni ideologiche di stereotipi, di simboli e di valori spirituali, destinati ad adattare i membri della società ai rapporti e agli ordinamenti sociali esistenti » (pp. 57-58).

Sono sostanzialmente riconosciuti a Marcuse la volontà di differenziarsi dagli apologeti della « società industriale » e il tentativo di evidenziare la negatività dei processi produttivi come fonte di repressione e di ostacolo al libero sviluppo di ogni esigenza e bisogno umani.

« In questa società — scrive Marcuse — l'apparato produttivo tende a diventare totalitario nella misura in cui determina non soltanto le occupazioni, le abilità e gli atteggiamenti socialmente richiesti ma anche i bisogni e le aspirazioni individuali. In tal modo esso dissolve l'opposizione tra esistenza privata ed esistenza pubblica, tra i bisogni individuali e quelli sociali. La tecnologia serve per istituire nuove forme di controllo sociale e di coesione sociale, più efficaci e più piacevoli »².

Malgrado il bilancio negativo operato da Marcuse nei confronti della società cosiddetta unidimensionale, la domanda che si pongono i due studiosi sovietici è immediata e conseguente: « la concezione di Marcuse è effettivamente così radicale e così sostanzialmente critica quanto a contenuto obiettivo? » (p. 60). La risposta si articola essenzialmente sulla base delle mancate risoluzioni e delle false proposte che Marcuse prospetta. Non si può negare che talune analisi svolte da Marcuse sugli aspetti caratterizzanti la attuale società industriale non siano effettivamente adeguate alle tendenze della situazione presente. La stessa cultura diventa strumento di direzione forzata dell'opinione pubblica: si trasforma in obiettivo sostegno (ciò vale per Marcuse in riferimento particolare agli Stati Uniti) delle manipolazioni operate dalla gestione economico-politica. Proprio per questo anche la cultura, malgrado ogni voluto ed ottimistico appello alla sua libertà, riveste i caratteri di « unidimensionalità ». Tutto ciò per Marcuse deve valere conseguenzialmente anche per un campo considerato inattaccabile da un tale tipo di critica: le scienze sociali. Nella società industriale attuale si è venuto creando — secondo Marcuse — tutto un contesto di scienze pseudoggettive e falsamente empiriche, dall'economia alla sociologia e alla psicolo-

2. MARCUSE, *L'uomo ad una dimensione*, Torino 1968⁶, p. 13.

gia sociale, subordinate in sostanza alla « organizzazione sociale dominante ».

Ma è poi possibile annullare con un semplicistico colpo di spugna « i metodi scientifici e i metodi di raccolta dell'informazione rappresentativa su certe situazioni concrete, sui meccanismi e i fenomeni della coscienza degli uomini liberi solo per la ragione che questi metodi vengono impiegati dagli ispettori di fabbrica, dai burocrati e dagli ingegneri sociali, per fini dettati dalla burocrazia? No, non è possibile » (pp. 64-65). E' questa degli studiosi sovietici una appassionata difesa della intuizione del profondo ed ineliminabile nesso che unisce storia-scienza-società nella formulazione della prassi rivoluzionaria e nella costruzione di una reale e concreta antropologia. « Nell'epoca dei movimenti sociali di massa, l'umanità si trova di fronte alla necessità di adottare decisioni responsabili e scientificamente motivate. In tali condizioni aumenta l'esigenza di una elaborazione scientifica del sistema dell'orientamento sociale della società e della personalità nella quale i programmi a largo raggio, prevedenti una ricostruzione qualitativa ed una umanizzazione di tutto il sistema delle relazioni sociali, si combinano con la precisazione e con la conoscenza più rigorosa possibile degli svariati meccanismi che agiscono realmente oggi, nella determinata fase di sviluppo di una certa società, nella sfera della produzione, del consumo, della politica, della cultura, della psicologia individuale e sociale, ecc., si combinino con la conoscenza delle possibilità oggettive e del quadro della prassi sociale in un determinato settore di luogo e di tempo » (p. 66).

Quale è la conseguenza alla quale va incontro il teorico, quando rifiuta aprioristicamente ogni ricorso a qualsiasi tipo di metodologia? Il cadere nel soggettivismo, nell'approssimazione, nella falsità di ogni personalismo che ricorra all'evidenza apparente delle sue convinzioni. E' questa, del resto, una costante che si pone alla base non solo della « teoria critica » marcusiana, ma di tutte le teorie che, nel momento stesso in cui respingono l'apporto di ogni metodologia scientifica derivante dalla società attuale, non sono poi in grado di sostituire agli strumenti della « sociologia borghese » metodi e mezzi diversi di analisi, ma soltanto « concezioni soggettive » o « concezioni diffuse nella coscienza sociale, che agiscono come evidenze » (p. 67).

Là dove la polemica dei sovietici si infittisce e tende alla demistificazione delle analisi marcusiane è quando viene giustamente rilevata la incongruenza della posizione di Marcuse. La mancata consequenzialità, cioè, nella assenza del passaggio dalla constatazione della « organizzazio-

ne disumanizzante e burocratica » — rimasta a semplice livello di constatazione — alla individuazione « dei rapporti materiali obiettivi, nonché tra il pensiero e il sistema della cultura e il sistema dei valori esistenti in una determinata società » (pp. 70-71).

Rimane, in definitiva, lontana dal pensiero marcusiano la tematica dell'analisi completa del capitalismo con le sue disfunzioni, con la presenza in esso di enormi dislivelli sociali; così come non è per niente affrontata da Marcuse « la questione delle fonti della povertà ». Senza dubbio Marcuse non può non riconoscere la fondamentale importanza del lavoro alienato come espressione diretta e reale della condizione umana in una società capitalistica. Basti pensare infatti a quanto egli scrive in *Eros e civiltà*: « Tutto il processo tecnico, la conquista della natura, la razionalizzazione dell'uomo e della società, non hanno eliminato né possono eliminare la necessità del lavoro alienato, del lavoro meccanico, spiacevole, tale da non rappresentare una autorealizzazione individuale.

Anche Marcuse postula, come Marx, la realizzazione della piena libertà dell'individuo attraverso il superamento dell'estraneazione del lavoro.

È facile rilevare, però, l'enorme differenza che separa su questo punto Marx e Marcuse.

« La visione marcusiana di una *società umanistica* — scrive Ulle — che egli può definire in maniera soltanto negativa come società senza guerra (...) senza sfruttamento (...), società che egli deduce semplicemente dalle condizioni tecniche e scientifiche e psicologiche attuali, ha un carattere così utopico, illusorio come la sua esigenza di una nuova antropologia (...). In questa rappresentazione del futuro egli intende il concetto marxiano della *liquidazione della fatica* semplicemente come un soddisfacimento, senza preoccupazioni, dei bisogni; d'altra parte presuppone che, dato l'alto livello di sviluppo delle forze produttive, già oggi sia possibile trasformare dall'interno gli istinti umani repressi e le loro strutture, per istituire il dominio del cosiddetto principio del piacere sul principio dell'attività produttiva » (pp. 44-45).

E' chiaro quindi come la problematica dell'alienazione rimanga a livello di pura e semplice negatività, di rifiuto astratto e formale che non riesce a vedere come, attraverso la dialettica dell'alienazione nel

lavoro e nei suoi prodotti, l'uomo possa compiere il recupero della sua libertà nel controllo dei mezzi di produzione e della sua autosufficienza nella comprensione dialettica della realtà.

« Benché Marcuse si proclami continuatore della filosofia classica tedesca ed auspichi il passaggio dal semplice pensiero positivistico al pensiero dialettico, tuttavia non comprende l'essenza della dialettica come algebra della critica rivoluzionaria. A lui si può applicare perfettamente il giudizio espresso da Marx su Proudhon: leggendo Hegel, non è andato oltre la semplice negazione » (p. 79).

La prospettiva utopica avanzata da Marcuse è volutamente lontana da ogni presa di posizione riguardante il problema del possesso degli strumenti di produzione; essa si indirizza verso il nirvana dell'*Eros*, nella riconquista del libero gioco della fantasia, attraverso l'assoluta automatizzazione e tecnologizzazione del lavoro che, in definitiva, senza porsi il problema del ribaltamento della struttura, rimane pur sempre strumento di alienazione e disumanizzazione⁴. « Liberata dalle esigenze del dominio, la riduzione quantitativa del tempo lavorativo e delle energie lavorative porta a un cambiamento qualitativo dell'esistenza umana: le ore libere più che le ore lavorative determinano il suo contenuto. Il regno della libertà, espandendosi sempre più, diventa veramente il regno del gioco — del libero gioco di facoltà individuali »⁵.

Marcuse non ha mai colto l'idea che il lavoro, quando non sia strumento di oppressione e sfruttamento, possa indicare la via non solo per il concreto attuarsi dell'uomo, ma anche per la continua verifica del dominio dell'uomo sulla natura, attraverso la scienza e la tecnica, liberate dalla loro funzione di appoggio alle ideologie di tutte le società totalitarie e repressive, di qualsiasi colore e provenienza.

« L'analisi fornita da Marcuse — così conclude Dieter Ulle — può portare solo ad una conoscenza limitata del funzionamento del capitali-

4. Si veda a proposito della problematica dell'alienazione quanto scrive G. Jervis nella sua introduzione alla traduzione italiana di *Eros e Civiltà*: « In *Reason and Revolution* Marcuse aveva già accennato, sulla base di un esame delle opere giovanili di Marx, a una interpretazione delle prospettive comuniste come liberazione *dal* lavoro e non *del* lavoro (...). È bene avvertire che in quello come in altri scritti (e anche in *Eros and Civilization*) Marcuse parla di *abolition of labor*, dove *labor* significa lavoro fisico e travaglio, e non sarebbe traducibile con *lavoro tout court*; anche il termine marcusiano *abolition* è la *versione* non priva di dichiarata tendenziosità del marxiano *Aufhebung*. Il modo però con cui Marcuse spiega ed esemplifica la sua *abolition of labor* rende del tutto chiaro che egli intende parlare né più né meno di una *abolizione del lavoro* » (p. 28, n. 1).

5. MARCUSE, *op. cit.*, p. 236.

simo monopolistico statale. La *teoria critica* di Marcuse non è in grado di dirci come sia possibile trasformare qualitativamente la società capitalistica e quindi non è assolutamente adatta ad orientare le forze rivoluzionarie.

Tanto più necessario risulta sviluppare ulteriormente la teoria marxista-leninista della rivoluzione, in corrispondenza alle mutate condizioni della lotta di classe » (p. 46).

GIUSEPPE CACCIATORE

L. TORRACA, *Il prologo dei Telchini e l'inizio degli Aitia di Callimaco*, Napoli, Libreria scientifica editrice, 1969, pp. 109.

Questo *Prologo dei Telchini e l'inizio degli Aitia di Callimaco* offre un decisivo contributo allo studio dell'opera callimachea e dà la possibilità al lettore attento di penetrare nell'intimo della polemica letteraria del periodo alessandrino, alla quale Callimaco diede notevole apporto.

Lo studio del Torraca può essere diviso in due sezioni: nella prima l'A. tratta diffusamente del *Prologo dei Telchini*, commentandolo e in sede filologica e sul piano più strettamente critico-letterario; nella seconda analizza il dibattuto problema dell'inizio degli *Aitia*.

Il volume si apre con un ricchissimo quadro dei frammenti papiracei, che consentono la ricostruzione del testo del prologo dei Telchini e della parte iniziale degli *Aitia* (Pap. Oxyrh. 2079, fr. 1. Pap. Oxyrh. 2167, fr. 1; Pap. Oxyrh. 2208, fr. 1; Pap. Lit. Lond. 181; P.S.I. 1219, fr. 1; Pap. Oxyrh. 2262). Di questi l'A. dà il testo comparando e distinguendo, in sede critica, la struttura degli scoli fiorentini da quella degli scoli londinesi. « Questi seguono il testo parola per parola e lo commentano con precisione ed erudizione, quelli, invece, riassumono brevemente il contenuto dei versi callimachei, senza dare nessuna spiegazione di quei passi che sono di difficile interpretazione (...) » (p. 18).

Il Torraca svolge, quindi, una raffinata esegesi del testo del Prologo, che non tralascia né la spiegazione dei motivi mitologici né la ricerca del

linguaggio callimacheo. Su queste basi l'A. si propone di definire se il verso 1 del papiro sia veramente il verso 1 dell'elegia. Criticata la posizione del Rostagni che segna una lacuna dinanzi al verso 1, accede all'opinione del Maas che — richiamandosi al *Manuale di metrica di Efestione* — dimostra in maniera fondata e convincente che il primo verso del papiro è il primo verso dell'elegia. La ricerca procede poi sulla base di ampi riferimenti bibliografici tratti dalla letteratura critica, fino a giungere a quello che mi sembra possa essere indicato come il nucleo centrale del volume, costituito dall'esame, filologicamente ed esteticamente attento, dei vv. 9-16 e dei vv. 33-36. L'importanza di questi versi è sottolineata dal Torraca, non solo nella misura del loro valore linguistico, ma anche e soprattutto perché ci introducono nel vivo della polemica contro i Telchini. Il poeta, come a tutti è ben noto, affronta la tematica sulla lunghezza dell'opera poetica e si proclama *δλιγόστιχος* (v. 9): non respinge certo l'accusa di non aver mai scritto opere in molte migliaia di versi, ma afferma che le stesse opere brevi di Filita e di Mimnermo sono certo superiori alle opere lunghe degli stessi poeti. Nei versi successivi Callimaco riprende il motivo, ancora una volta affermando una sua propria metodologia estetica: mai canterà argomenti epici, perché i canti brevi sono, senza dubbio, più dolci di lunghi poemi. E' chiaro, dunque, il significato di tale gruppo di versi. Il Torraca, dopo aver passato in rassegna le teorie dei vari studiosi — Pfeiffer, Rostagni, Coppola, Pohlenz, Colonna, Gallavotti — conclude la sua ricerca giustamente affermando come « non si possa mettere in dubbio che nei vv. 9-12 Callimaco metta a confronto opere lunghe e pesanti di Filita e Mimnermo con composizioni brevi, ma artisticamente valide degli stessi poeti. Delle quattro espressioni, usate per designare le opere dei poeti discussi, soltanto la parola *Quercia* è un titolo preciso, le altre tre espressioni alludono genericamente, ma non vagamente, alle opere di Filita e Mimnermo. Tuttavia, anche nel caso della *Quercia*, Callimaco si è compiaciuto di un gioco di parole. Egli ha usato quel termine col duplice valore di nome proprio (titolo dell'opera) e di nome comune, inserendolo così come termine di paragone in un confronto che ha nello stesso tempo un preciso significato letterario ed un altro significato più generico: la *Demetra*, opera leggera, tira giù nella bilancia la *Quercia*, opera voluminosa e pesante; la sottile e delicata spiga di grano vince in utilità ed importanza la grossa ed ingombrante quercia. Analogamente Mimnermo è autentico poeta nelle poesie brevi (...) » (p. 46).

Oggetto di meditato studio sono, poi, i vv. 33-36, documentati soltanto dalla tradizione indiretta:

ἄ πάντ]ως, ἵνα γῆρας ὑπὸ στυγερόν γ' ἔτ' αἰίδω
 πρῶκιον ἐκ δίης ἠέρος εἶδαρ ἔδων·
 αὔθι τ' ὀδ' [ἐκ] δύοιμ[ι], τό μοι βάρος ὅσσον ἔπεστι
 τριγ]λώ[χι]ν ὀλ[οῦ] νῆσος ἐπ' Ἐγκελάδῳ

Il poeta introduce qui il mito della cicala, già trattato da innumerevoli poeti, ed auspica di poter essere simile a questa e di poter cantare nonostante il peso della vecchiaia. Il Torraca, dopo aver ricordato gli studi del Hunt, del Pfeiffer, del Wilamowitz e dopo aver analizzato, discutendole, le varie interpretazioni, si chiede quale sia il valore che i grammatici antichi attribuivano ad ἄ, concludendo motivatamente — a mio avviso — che « nel verso 33 ἄ non è altro che un'interiezione con valore desiderativo; essa si riferisce tanto a ciò che precede, quanto a ciò che segue » (p. 65).

L'A. penetra, poi, nell'intimo significato dei vv. 35-36, ricordando che Callimaco — come già ha indicato il Housman — ha riecheggiato i vv. 637 ss. dell'*Eracle* euripideo. Ma, afferma l'A., si potrebbe andare ancora oltre: Callimaco non può avere dimenticato i vv. 673 ss. dell'*Eracle* in cui il coro fa la sua professione di fedeltà all'arte poetica, dichiarando di voler sempre, finché avrà vita, coltivare le Muse. Lo stesso Callimaco fa tale professione e sembra quasi che nella sua fantasia il mito della cicala dall'eterna giovinezza si sia sovrapposto al voto dei vegliardi euripidei. Dopo tale suggestiva ipotesi il Torraca propone di correggere il verso 33 in questo modo:

ἄ πάν]τως, ἵνα γῆρας ὑπὸ στυγερόν γ' ἔτ' αἰίδω

« Il senso dei tanto discussi versi diventa in tal modo chiaro: il poeta vuole essere una alata e canora cicala per potere ancora negli anni dell'opprimente vecchiezza cantare, nutrendosi di gocce di rugiada, che danno la dolcezza del canto; ed in premio della sua fedeltà alle Muse possa egli liberarsi dal peso degli anni che lo opprimono così come la Trinacria schiaccia l'Encelado (...) » (p. 68).

La seconda sezione del volume è dedicata al Pap. Oxyrh. 2208, fr. 1 (fr. 2 Pf.) e al proemio del Sogno eliconio. Il Pap. Oxyrh. 2208, fr. 1, pubblicato dal Lobel, ci ha restituito una esigua parte del proemio degli

Aitia, che è conosciuta nelle linee generali attraverso alcune testimonianze ed alcune imitazioni di poeti latini.

Il Torraca — per conoscere nella sua interezza il proemio e per ricostruirne, sia pure parzialmente, il testo — pone l'accento sul commentario di Ossirinco che, a cominciare dal fr. 2 a Pf. spiega il testo del proemio del Sogno eliconio. Oltre che proporre un'interpretazione complessiva, esatta, precisa, l'A. suggerisce varie integrazioni al testo stesso e scrive alle linee 5/6:

Διὸς δεκ]άς· ἥ[τ]οι ἐ[π]εὶ τοῦ (τον)
 συν]αριθμ[ε]ῖ τὰς [Μ]ού-
 σαι]ς

e alle linee 16/19:

Ἄγανίπη] κρήνη ἐν Ἐλικῶ -
 νι· ἐ]ν αὐτῶ καὶ Πηγασ[ις]
 ἥ λέγ]εται καὶ Ἴπποκρή-
 νη]

Callimaco nel fr. 1 del Pap. Oxyrh. 2208 rievoca l'incontro di Esiodo con le Muse presso la fonte Ippocrene ed afferma che qui le Muse dettarono ad Esiodo l'argomento e della *Teogonia* e delle *Opere*. Allo stesso modo Callimaco, nel suo prologo, raffigura se stesso in atto di bere l'acqua di una sorgente poetica? E di quale sorgente? Il Torraca, dopo aver citato gli studi del Reitzenstein, del Wimmel che presentano Callimaco in atto di bere alle acque dell'Ippocrene e lo studio del Sittig che, al contrario, fa bere il poeta alle acque dell'Aganippe e dopo avere ricordato l'elegia III 3 di Properzio, considerata a cominciare dal Maas come imitazione del prologo di Callimaco, afferma che nel poeta alessandrino non poteva esservi alcuna contrapposizione tra la sua poesia e quella di Esiodo.

« La consacrazione poetica di Callimaco non è in chiave antiesiodea, come in chiave antienniana è la consacrazione poetica di Properzio, ma in chiave esiodea (...). Callimaco, da una parte, non ha voluto per modestia — non si dimentichi che questo prologo è opera di Callimaco giovane — eguagliarsi al grande modello e quindi bere alla stessa acqua; dall'altra, pur nell'ambito della poetica esiodea, egli ha voluto affermare la sua per-

sonalità di artista, seguace sì dell'indirizzo esiodeo, ma già consapevole della sua autenticità ed originalità (...) » (p. 94).

Dopo aver affrontato un argomento tanto dibattuto, proponendo una linea interpretativa, che mi sembra esatta, l'A. chiude la sua ricerca con un'analisi più strettamente letteraria del prologo dei Telchini, del proemio del Sogno eliconio e della cronologia degli *Aitia*.

Con questo suo studio il Torraca offre spunti particolarmente utili agli studiosi della poesia callimachea, ponendo in discussione e risolvendo problemi di notevole interesse. Al testo stesso l'A. ha applicato una vigile critica: senz'altro validi, e non certo pochi, sono gli emendamenti proposti. che restituiscono ai versi callimachei la loro genuina eleganza.

PAOLA VOLPE

EGIDIO PAPA, *Il Sillabo di Pio IX e la stampa francese, inglese ed italiana*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1968, pp. 465, lire, 3.200.

L'elenco di 80 proposizioni che Pio IX inviò all'episcopato nel dicembre del 1864 e che fu detto « Sillabo », come è noto, suscitò non poche proteste tra gli anticlericali e fu oggetto di un ampio dibattito e critiche non sempre giustificate sugli organi di stampa di tutto il mondo.

Egidio Papa con questo ponderoso volume ha inteso mettere in luce i giudizi che la pubblicistica francese, inglese ed italiana ha dato sul documento pontificio, ricollegandosi allo studio del McElrath (*The Syllabus of Pius IX. Some Reactions in England*, Lovanio 1964) ed a quelli di altri studiosi italiani e stranieri da R. Mori ad R. Aubert.

L'errore degli organi di stampa, particolarmente di quella liberale, nella valutazione del documento pontificio del 1864, fu, a giudizio dell'Autore, quello di scorgere nel « Sillabo » esclusivamente una netta opposizione della Chiesa ad ogni progresso della società ed alla civiltà moderna. Indubbiamente, però, osserva il Papa, nella stesura del documento si era seguita « una linea di irrigidimento dottrinale » ed un linguaggio assai duro da cui emergeva anche la preoccupazione del pontifice di difendere quanto era rimasto del potere temporale.

La prima parte del volume è dedicata alle fasi di elaborazioni del documento (dalle proposte della *Civiltà Cattolica*, alla pastorale di mons. Gerbet etc.), la seconda parte alla disamina, attenta e scrupolosa, dei consensi e dei contrasti della stampa. Non meno interessante la conclusione sui tentativi di commento al « Sillabo » da parte di *Le Monde* e nella problematica di alcuni laici ed ecclesiastici, da C. Passaglia ad A. Isaia.

Il saggio è davvero interessante, ricco di suggestioni, ripropone una tematica i cui aspetti sono estremamente utili per nuove interpretazioni della storiografia civile d'Italia e d'Europa. Il volume è condotto con ponderato rigore storico e critico.

PIETRO BORZOMATI

FERDINANDO CORDOVA, *Arditi e legionari dannunziani*, Marsilio, Padova 1969, pp. XI-245.

Il lavoro di Ferdinando Cordova, che andiamo esaminando, si innesta in tutta una recente storiografia, volta a ricomporre, in varia maniera, i momenti di una crisi che portò alla scomparsa di metodi di lotta e di concezioni etiche, oltre alla fine di una fragile democrazia parlamentare.

L'analisi del ruolo che vennero a svolgere talune organizzazioni, a prima vista marginali rispetto alla azione dei grandi protagonisti del primo dopoguerra italiano, riesce a darci la possibilità di una maggiore comprensione di quegli avvenimenti, proprio in ragione di un ambiente che si vuole ricostruire, e delle sue mutazioni anche psicologiche in seguito alla elaborazione dei « grandi miti »: la « *vittoria mutilata* », prima, la minaccia bolscevica e l'« *ordine sociale* », poi.

Attraverso lo studio della nascita e delle caratteristiche dell'ardito, soldato-tipo, viene alla luce anche una sensibile valutazione dei problemi e delle angosce dei combattenti, disumanizzati dalla quotidiana pratica della violenza, durante la guerra, lusingati ed illusi da una retorica propaganda sull'effettivo peso e sul riconoscimento che alla fine sarebbe

toccato, e poi abbandonati ai margini di una scacchiera in cui non fanno più gioco.

Da ciò, alla costituzione delle prime associazioni, dai programmi confusamente progressisti e rivoluzionari, sia pur sempre permeati dalla intensa passione nazionalistica, ed allo scagliarsi contro i naturali nemici: i « borghesi », i « panciafichisti », ed i sabotatori ed i neutralisti, non c'è che un passo, e nella lotta gli arditi portano la giovinezza esuberante, il linguaggio scintillante, mutuato in massima parte dai futuristi.

Ma ancora la violenza organizzata, retaggio di una esaltazione della azione, diretta, immediata, nei confronti di qualunque avversario, e sperimentata nella guerra sanguinosa.

Un Mussolini che tenta lucidamente di portarsi in primo piano, nel fronte della sinistra interventista, non può non avere contatti di varia natura, con ben precisi intenti, con queste associazioni.

E dalla partecipazione degli ardito-futuristi alla costituzione dei Fasci di combattimento (la adunata di Piazza S. Sepolcro fu presieduta da Ferruccio Vecchi, tra i fondatori della associazione), all'assalto della sede dell'*Avanti*, di volta in volta i rapporti si snodano fino alla crisi profonda tra fascisti ed arditi, in merito ai problemi istituzionali del paese, all'atteggiamento sulla questione fiumana, ed alla vocazione agrario-industriale di Mussolini.

Ma mentre già gruppi industriali cercano di servirsi degli ex-combattenti in funzione reazionaria (p. 29), il Cordova ci mostra come gran parte di questi trova la sua naturale collocazione negli « Arditi del Popolo », la associazione nata in chiara funzione antifascista, ed in difesa dei « *fratelli operai* ».

La associazione, come il Cordova rileva, in una con lo Spriano, riscosse « le immediate simpatie delle forze proletarie », data la « volontà di sopravvivenza delle masse proletarie stanche dei delitti fascisti » (p. 91). In un manifesto della Associazione del 30 giugno del 21 leggiamo infatti: « Il campo è ormai ben delineato e diviso: lavoratori da un lato, parassiti energumeni ed aggressori dall'altro. Ebbene: i lavoratori sono decisi a non lasciarsi più oltre sopraffare; essi hanno reclamato noi che siamo i loro esponenti, forze vive ed agili; e noi abbiamo risposto entusiasticamente all'appello » (p. 91).

Ma a quello che può considerarsi il solo tentativo di effettiva resistenza alla violenza minacciosa fascista, le forze di sinistra oppongono una smentita ed una diffida settaria e debilitante. Lo Spriano rileva

infatti il carattere « assolutamente popolare, spontaneo, che il movimento tende ad assumere, e... l'errore straordinario che i partiti proletari commettono nei suoi confronti, accecati dal settarismo, da pregiudiziali dottrinarie, da piccoli calcoli politici, da diffidenza sospettosa per tutto ciò che non proviene direttamente dalle organizzazioni istituzionalizzate nello schieramento operaio » (P. SPRIANO, *Storia del Partito Comunista Italiano*, Torino 1967, p. 139).

Così il Cordova rileva come alla classe operaia, ed acutamente in questa fase, siano mancate, dopo il Patto di pacificazione e l'ostracismo dato dai comunisti, del tutto una guida e delle prospettive. In questa chiave, nel quadro di una assoluta carenza di volontà e di lucidi piani delle forze proletarie, o certamente di coloro che avrebbero dovuto dare delle parole d'ordine, possiamo spiegare almeno un aspetto della comoda e trionfale avanzata del fascismo.

E tutto ciò in contrasto con precise direttive che l'Internazionale e Lenin, avevano dato, come conferma una opinione del Thälmann del 1924, e riportata dallo Spriano: « Al tempo del grande movimento degli Arditi del Popolo nel 21, il partito italiano ha rifiutato di trarre profitto da questo movimento popolare, sebbene Lenin glielo avesse espressamente domandato » (P. SPRIANO, *op. cit.*, p. 151).

La spiegazione di tutto questo è, per il Cordova, nella volontà di « battere in breccia i vecchi capi socialisti per esautorarli e porsi alla guida del movimento operaio » (p. 95).

Proposito illusorio come « Le elezioni della primavera del 21 dimostrarono — poiché — il giovane partito comunista non aveva né la forza, né la capacità di effettuarlo » (p. 95). Quindi, passo per passo, il Cordova segue la malinconica fine di questo tentativo, presentando una analisi esauriente di quelle tormentate vicende.

Parallelamente, l'autore fa la storia, anch'essa travagliatissima, dei legionari dannunziani.

Dopo aver posto l'accento su tutta una serie di problemi, quali il mancato continuo intervento del Comandante, la scarsità di mezzi, e quello grosso dei rapporti con i fascisti, specie dopo il tradimento di Rapallo ed il Natale di sangue, il Cordova si sofferma, da una parte, sul significato progressista del sindacalismo rivoluzionario, codificato nella Carta del Carnaro, sempre presa poi a modello di programma dai legionari, e dall'altro ai rapporti tra D'Annunzio e legionari con Giulietti, e la Federazione marinara.

E qui bene vengono in luce i complessi e spregiudicati rapporti che Mussolini intesse con tutto il movimento, e la incapacità del poeta di trasformare sul piano politico le sue velleitarie aspirazioni umanitarie, e il suo totale distacco dalla realtà degli avvenimenti, quando, dopo la Marcia su Roma, attende di « far trionfare nel mondo la conception spiritualiste de harmonie et de justice qu'il s'est formée le jour où il s'est fait le soldat de la patrie et de l'humanité » (N. VALERI, *D'Annunzio davanti al fascismo*, Firenze 1963, p. 93).

In tal modo Cordova ci mostra la lenta agonia, che culmina nella manifestazione di una impotenza sia organizzativa, sia sul piano dei fini da raggiungere, che trasforma alla fine la Federazione dei Legionari, con tutti i suoi supporti sindacalistico-umanitari, e quindi rivoluzionaria verso la società del tempo, in « una specie di circolo ricreativo-culturale, cui bene si attagliò il nome — scelto dal Comandante — di Unione Spirituale Dannunziana » (p. 158), il cui unico tessuto connettivo resta la fedeltà al « Maestro », ai suoi generici programmi di rinnovamento morale, alla sua pretesa di diventare « *servus servorum patriae* ». E quando la associazione si radicalizza (anzi, quel che resta della organizzazione), dopo il delitto Matteotti, in chiave antifascista, decisa ad ispirarsi soltanto al pensiero, e non più alla persona del Comandante, viene la sconfessione della stessa Unione da parte del D'Annunzio, incapace ormai di agire in prima persona e di opporsi al regime fascista.

Il 10 settembre del 1924, l'ultimo atto, la fusione della Unione Spirituale Dannunziana con l'Associazione Arditi d'Italia.

« Liberatasi finalmente dalla pesante ipoteca di D'Annunzio, legata spesso a manovre fumose ed utopistiche, — continua il Cordova — l'Unione Spirituale Dannunziana... trovò, nell'antifascismo militante, una ragione vitale di coesione fra tutte le forze che si ispiravano ai principi della Carta del Carnaro » (p. 181).

Ma tale tardiva coraggiosa risoluzione poté portare soltanto ad un abbozzo di attività clandestina, nel breve periodo che va dallo scioglimento avvenuto ai principi del '25, fino alla definitiva scomparsa, in seguito alle leggi eccezionali del 5 novembre, ed alla repressione scatenata.

Così, dopo otto anni di alterne vicende viene a chiudersi la storia delle associazioni dei combattenti e dei legionari, i cui membri dovettero disperdersi, o in esilio in altri paesi, o costretti ad un silenzio che i tempi imponevano tanto bruscamente.

E a questo punto si chiude anche la trattazione del Cordova, particolarmente esauriente e stimolante, specie nella parte relativa alle vicende degli Arditi del Popolo, ed in quella finale, relativa alla Unione dannunziana, in cui veramente si respira tutto un clima, drammatico ed esasperante insieme, nel quale si mossero i protagonisti, ma anche le semplici comparse degli avvenimenti di quegli anni.

ENZO BARONE

ANGELO GAMBASIN, *Gerarchie e laicato in Italia nel secondo Ottocento*, Antenore Padova, 1969, pp. VIII-332, L. 5.000.

Come è noto, gli interessi della storiografia sul movimento cattolico italiano dell'800 da alcuni anni si sono notevolmente spostati rispetto agli obiettivi iniziali degli anni 1953-59, in cui attraverso le opere di studiosi come Candeloro, Spadolini, De Rosa, Scoppola, Fonzi etc., il movimento cattolico divenne argomento di dibattito storiografico. Dal primo momento in cui l'attenzione fu essenzialmente focalizzata sui rapporti tra Chiesa e Stato, al momento successivo, di analisi del movimento cattolico come nuovo « soggetto collettivo » della vita civile italiana, portatore di un nuovo tipo di dialettica con le forze tradizionali, e di evidenziazione delle maggiori componenti politico-culturali del medesimo fenomeno, l'attenzione della storiografia sul movimento cattolico si è spostata, pur nella continuità con il lavoro precedente, su due esigenze che stanno diventando sempre più rilevanti.

Da un lato, l'esigenza di cogliere più profondamente tutte le componenti del c.d. movimento cattolico e, conseguentemente, di evitare equivoci nella sua individuazione. Il « Movimento cattolico », infatti, molte volte viene inteso in senso *lato* per comprendere diversi fenomeni associativi: dai « cattolici liberali » all'intransigentismo alla Democrazia cristiana; altre volte, invece, il termine viene usato in senso *stretto* per indicare quella particolare corrente religioso-politica che fece capo alla sola Democrazia cristiana. Di qui, allora, l'esigenza, di ricostruire più dettagliatamente e meno a priori le contraddizioni, le sfumature, le diverse posi-

zioni, i diversi interessi collettivi che si erano andati organizzando nel mondo cattolico italiano del secondo Ottocento.

L'altra istanza — che sta orientando le attuali ricerche e che, forse, rappresenta scientificamente l'aspetto più nuovo e più interessante — è quella di portare alla luce e di interpretare tutto l'*humus* spirituale-religioso del movimento cattolico, nella varietà delle sue forme espressive. Già alcuni studiosi si sono fatti interpreti di questa esigenza: basti pensare alla *Storia del Movimento cattolico in Italia* (Bari, 1966) (soprattutto il primo volume *Dalla restaurazione all'età giolittiana*) di G. De Rosa, e, dello stesso autore, *Giuseppe Sacchetti e la pietà Veneta* (Roma, 1968); alle due opere di A. Gambasin: *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi* (Roma, 1958) e *Il clero padovano e la dominazione austriaca* (Roma, 1967); all'opera di Scoppola *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea* (Bologna, 1966) e *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia* (Bologna, 1961).

Ma l'aspetto più interessante è che, negli ultimi tempi, tale istanza è stata più direttamente centrata su quelle che, con un termine ormai da vocabolario, vanno sotto il nome di « fonti della pietà ». Ciò che si vuole portare alla luce non è la spiritualità elaborata a tavolino, ma le forme espressive collettive, i loro processi formativi in relazione alle strutture ecclesiastiche, e al loro contesto sociale; spiritualità, quindi, non di questo o quel santo, di questa o quella personalità, vista come fenomeno eroico-individuale, ma spiritualità cresciuta nella Chiesa delle parrocchie, delle curazie, delle diocesi. Aprire questa prospettiva ha significato necessariamente aprire un approfondimento metodologico diretto a chiarire i criteri interpretativi delle connessioni tra strutture ecclesiastiche e civili e le espressioni di religiosità rivelatesi nei diversi luoghi e situazioni. Potremmo chiamare questo nuovo filone una « storia delle mentalità religiose » perché, radicata sull'analisi delle condizioni ambientali delle classi sociali coinvolte, tenta di cogliere le forme spirituali sviluppatesi in un determinato « milieu » che si precisa nelle strutture della parrocchia, del comune, nel costume e nelle tradizioni familiari etc.

Si può dire che alla base delle due esigenze, brevemente accennate, ci siano diverse motivazioni. Anzitutto la coscienza che alcuni schemi ideologici già acquisiti — tipo cattolici intransigenti, cattolici liberali etc. — pur conservando il loro valore interpretativo, rischiano di cristallizzare l'ulteriore analisi, nella misura in cui si era più preoccupati di rapportarsi a questi schemi che a cogliere la peculiarità dei fenomeni

associativi che venivano alla luce. In altre parole, questi schemi, essendo ancora all'interno dell'ottica del conflitto tra Chiesa istituzionale e Stato risorgimentale, rischiavano di non mettere sufficientemente in luce la varietà, a volte la contrapposizione di fenomeni associativi che sfuggivano a quella logica, le loro caratteristiche di classe derivanti da originali condizioni economiche-sociali. Insomma, è molto più sentita la preoccupazione di ricostruire dall'interno i singoli fenomeni associativi rilevabili all'interno del movimento cattolico, evitando generalizzazioni *a priori* che tralasciano oltre che il retroterra economico e sociale, le « Tradizioni » della vita religiosa in Italia, dove le più varie devozioni, pie pratiche, superstizioni, culti magici si accomunano a pietà mistiche e dotte, a itinerari di asceti.

L'altra molla a questi nuovi interessi della storiografia sul movimento cattolico è di carattere più generale e riguarda il dialogo apertosi, se così si può dire, tra ricerca storica e ricerca sociologica, dialogo da pochissimo iniziato in Italia attraverso la sensibilità di alcuni studiosi. Questo fatto, oltre che mettere in discussione aspetti di fondo del metodo delle due discipline, ha ulteriormente messo in crisi le costruzioni ideologiche *a priori*, spingendo a fondo le esigenze della ricostruzione del fatto in sé, in quanto ritenuto capace di esprimere un valore interpretativo. Per quello che riguarda la storia del movimento cattolico, la prospettiva sociologica è stata soprattutto derivata dalla scuola francese; non solo laica, dei Bloch e Febvre, ma soprattutto religiosa dei Le Bras, Bremond, mediata in Italia attraverso il De Luca e che trova ora espressione nei due centri-studio sulle fonti della Storia della Chiesa a Padova e a Salerno.

Infine, non sembra si possa dimenticare come un impulso a questi studi sia dato dalle attuali condizioni della cristianità italiana. Due elementi — fra i tanti — possono essere sottolineati. Il serrato dibattito post-conciliare ha frantumato le linee, spesso cristallizzate, di tradizionali forme di pietà ed ha radicalmente messo in discussione istituzioni ecclesiastiche ufficiali, di cui la crisi dell'Azione cattolica è un sintomo. Il secondo elemento è la forte ripresa di coscienza delle chiese locali, delle loro « Tradizioni » storiche e pastorali. Questi elementi, a cui altri se ne potrebbero aggiungere, spingono naturalmente ricercatori, soprattutto giovani, a individuare più chiaramente i nodi storici di alcune istituzioni laicali ancora presenti, per definirne più realisticamente e meno fideisticamente il significato all'interno della vita della Chiesa. A questo si

aggiunga la volontà di scoprire le tradizioni teologiche, le ricchezze di spiritualità delle singole chiese locali, sulle quali la storiografia, influenzata dalla scuola erudita tedesca di un Möhler e di Jönes, o da quella apologetica francese di un Rohrbacher e Martin, non si era soffermata esaurientemente, puntando lo sguardo sul fenomeno chiesa nel suo complesso.

L'opera di Angelo Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*, edita dall'Antenore di Padova, si inserisce in questo che possiamo chiamare il « nuovo corso » della storiografia sul movimento cattolico italiano. Infatti, con questo volume, Gambasin si riallaccia al suo primo lavoro sull'Opera dei Congressi e a quello successivo sul clero padovano e la dominazione austriaca, ma li arricchisce proprio delle esigenze generali prima accennate, che si possono sintetizzare in questi punti: rapporto tra Opera dei Congressi e paralleli movimenti europei, e individuazione, all'interno dell'Opera, di alcuni fenomeni associativi caratteristici; ricostruzione dell'ecclesiologia del Vaticano I; enucleazione delle matrici spirituali delle diverse correnti e dei diversi orientamenti pastorali della Chiesa italiana di fronte alla « rivoluzione liberale ».

L'opera di Gambasin, pertanto, analizza l'Opera dei Congressi e il laicato organizzato in relazione alle diverse condizioni ambientali, condizioni che affonavano non solo un diverso atteggiamento di fronte ai problemi sociali, ma anche un diverso modo di configurare gli spazi pastorali della Chiesa e il ruolo del laicato organizzato in essa. Ci sembra pure rilevante l'intento di Gambasin di evidenziare la dialettica costante tra forme di spiritualità e condizioni sociali, dialettica di cui i fenomeni associativi rappresentano la mediazione strutturale-organizzativa. Risulta alla fine come l'Opera dei Congressi rappresentasse, in un certo senso, il cartello organizzativo di una realtà molto complessa, di cui essa, tuttavia, per usare le parole stesse dell'Autore, « non ne era l'anima » (pag. 52).

Il Gambasin introduce il suo lavoro tracciando a grandi linee i sentimenti degli uomini di Chiesa dei principali paesi europei alla caduta del tradizionale rapporto giurisdizionalista con lo Stato e la società civile e al progressivo affermarsi delle rivoluzioni liberali. Risulta che lo sfaldamento degli stati confessionali e il venir meno degli apparati politico-amministrativi cui la Chiesa era legata e su cui fondava i metodi della sua presenza pastorale — di cui in qualche maniera era codificazione la prassi concordataria da Leone XII a Pio IX, fino al concordato di Vienna del 1855, che sotto questo profilo è il più indicativo per capire la

temperie della restaurazione — spingono la Santa Sede e i vescovi a cercare all'interno della Chiesa stessa e non più all'esterno le ragioni e gli strumenti di una nuova presenza, in Stati che si definiscono separatisti e che non solo non la riconoscono più come l'elemento illuminante ed equilibratore della civiltà cristiana, ma la relegano al margine della società come ostacolo all'affermarsi delle libertà moderne. Queste necessità sollecitano una ripresa di coscienza degli aspetti societari della Chiesa, non solo sul piano sacramentale e carismatico, ma anche come società visibile che, di fronte all'imperversare « malefico » delle democrazie e dei suffragi universali, ribadisce la sua diversità e trascendenza affermandosi indiscutibilmente come « fatto gerarchico ». In questo ritirarsi della Chiesa su se stessa, il Gambasin evidenzia due motivi particolarmente rilevanti per gli sviluppi successivi della vita della Chiesa: la dottrina sul Papato, « vicarius Christi », che filtrò fino ai teologi e ai fedeli attraverso quello che l'Autore chiama il « Movimento verso Roma » (pag. 27) e la ecclesiologia del Vaticano I.

Per il primo motivo, il Gambasin evidenzia come le necessità che « imponevano alla chiesa di trovare in se stessa i mezzi della propria sopravvivenza », spingessero a identificare nel Papato l'unica roccaforte rimasta alla rovinosa caduta delle tradizionali istituzioni, l'unico baluardo di verità al dilagare del razionalismo ateista e anticristiano, la sola forza capace di resistere alle pressioni dei governi anticlericali, « il simbolo vivente della forza 'morale' contro la forza 'bruta' » (pag. 29). Il Papa, il suo stile di vita, le sue parole, vengono progressivamente considerate come le sorgenti visibili « della vitalità cattolica » (pag. 31).

La « mistica della papalità », per dirla con il De Rosa, non solo diviene motivo discriminante tra fedeli e non credenti, ma la fonte di una nuova pietà che, attraverso le cinghie di trasmissione delle strutture ecclesiastiche, unisce nella stessa tensione il più disgraziato contadino veneto al nobile latifondista meridionale al cardinale di Curia. Scrive il Gambasin: « Il 'movimento verso Roma' si alimentava dell'idea che Dio non avrebbe tollerato la rovina della Chiesa né la sconfitta del Vicario di Cristo e si accompagnava ad una diffusa convinzione che le parole di condanna pronunciate dai papi contro gli usurpatori del potere temporale fossero pregnanti di senso profetico, interpretative di misteriosi disegni di Dio circa le sorti degli avversari della Chiesa (...). Questo stato d'animo sfociò in una spiritualità con venature messianiche, largamente diffuse tra le file degli ultramontani della prima ora » (pag. 31). Giustamente lo studioso

padovano rileva che il « risultato più sorprendente del ' movimento verso Roma », in Italia come in Germania, nel Veneto come in Sicilia, fu il superamento della visione particolaristica della Chiesa » (pag. 35); fatto che concretamente significò rottura di ghetti localistici e apertura alle ansie universali.

Il Gambasin sostiene ancora che, « contrariamente all'opinione comune corrente nella storiografia », questo fenomeno di convergenza a Roma era di « natura religioso-ecclesiale più che politico-culturale » (pag. 31), cioè movimento centripeto per impedire che la chiesa, i vescovi, i fedeli divenissero strumenti di governi che si proclamavano agnostici. Il problema, tuttavia, ci sembra rimanga ancora aperto in quanto indubbiamente le motivazioni ultime di natura ideologica si svilupparono sul piano religioso-ecclesiale, ma esse rappresentarono, per così dire, la risposta sovrastrutturale a tensioni reali la cui origine, come lo stesso Autore accenna in altre parti dell'opera, si trova nelle mutate condizioni politico-sociali in cui la Chiesa si trovò ad operare, davanti all'affermarsi dello Stato contemporaneo, costituzionale e parlamentare.

Per la teologia sulla Chiesa del Vaticano I e, di riflesso, sul laicato nella Chiesa, il Gambasin rileva come in una Chiesa che batte l'accento più sulla sua natura gerarchica che sacramentale, la supremazia fosse data allo *hierarchicon* e alla *disciplina*. Conseguentemente la partecipazione del laicato venne compresa attraverso la mediazione e la subordinazione al clero e ai pastori, come prolungamento ombelicale dell'azione di questi in una società che respingeva la presenza del sacro su basi istituzionali e giurisdizionali. Scrive il Gambasin: « Per l'insistenza non sul Battesimo comune al clero e al laico, ma sull'Ordine sacro, che poneva l'uno e l'altro su due piani diversi e fra loro interdipendenti, l'apostolato laicale assunse carattere di precarietà e di sussidiarietà (...). Il laicato, nelle particolari circostanze in cui la Chiesa poteva trovarsi in uno Stato separatista, era chiamato a svolgere un ruolo sostitutivo, nell'ordinamento politico-giuridico, delle garanzie sovrane venute meno con la ' rivoluzione ». (pag. 14) Perciò, la particolare fioritura di laicato organizzato ottocentesco sembrerebbe quindi giustificarsi con una necessità politico-religiosa, per la quale le masse dei fedeli, e non più solo i « principes christiani », sono chiamati in causa per difendere valori e tradizioni sedimentati nella società civile dalla Chiesa. Ma — e ci sembra questo un aspetto interessante e da sottolineare — il Gambasin supera o meglio amplia questa tesi tradizionale. L'Autore, infatti, pur non rifiutando che questa ragione abbia

costituito la molla dell'organizzarsi di schiere cattoliche, porta alla luce fenomeni associativi che non nascono da una motivazione di politica religiosa trasmessa dall'alto, ma « dal basso », dall'unirsi di uomini di Chiesa, parroci e laici, sulle condizioni sociali di ceti particolarmente disagiati che, attraverso le strutture ecclesiastiche, trovano il mezzo di difesa e di emancipazione, anche se il più delle volte in chiave corporativa.

L'importanza di questa analisi ci sembra, quindi, sia nel fatto che l'organizzazione del laicato cattolico non viene unicamente riportata alle esigenze politiche di sopravvivenza delle istituzioni ecclesiali, ma a fenomeni di autonoma presa di coscienza delle condizioni reali di ceti sociali, fenomeni in cui lo spirito religioso diventa critica storica, denuncia, azione, compromissione. Il Gambasin offre un esempio studiando l'Opera dei Congressi nel Veneto. L'Autore, accanto all'intransigentismo dei Sandri-Paganuzzi, radicato su motivazioni politico-religiose e quindi legato indissolubilmente alla prospettiva di Pio IX e del *Sillabo*, porta alla luce un movimento clerico-contadino, imperniato sul clero curato di campagna, sensibile ai problemi di miseria e di fame che il mondo contadino viveva per le trasformazioni dei processi produttivi (pagg. 37-54); e, ancora, una corrente di spiritualità, sorretta dall'idea della *satisfactio vicaria* di un Guido Negri, di Anna Sacchetti e dello stesso Toniolo. L'intransigenza paganuzziana — di cui il Gambasin presenta la piattaforma ideologica illustrando dettagliatamente la spiritualità di Padre Sandri (pagg. 54-94) — subordinava le tensioni « dal basso » — dai problemi contadini alla pastorale dei curati alle questioni del lavoro operaio — alle ragioni essenziali dell'intera cristianità, personificate dalla prigionia del Papa, che poneva in termini drammatici il problema della libertà e autonomia morale e giuridica del Papa, nelle sue funzioni di pastore universale della Chiesa.

Il movimento clerico-contadino, che raggruppava quei ceti sociali che subivano più duramente i pesi delle trasformazioni derivanti dall'unificazione nazionale del mercato e dall'incipiente rivoluzione industriale, si investì invece delle crisi agricole delle campagne, divenne il difensore dei piccoli contadini attraverso la promozione di un tessuto di opere che — dalle cooperative alle mutue alle casse rurali — cementava piccoli proprietari, affittuari, mezzadri, e che sprigionava forme di pietà invocanti molto più la protezione divina sui raccolti che la restituzione del potere temporale al papato. I contrasti già allora presenti tra queste due componenti del mondo cattolico sembra anticipino già i contrasti successivi in ordine all'interpretazione del « non-expedit » e alla concezione politica

dello Stato. Gli uni, rigidamente legati alla politica dell'*ancien regime*, si estraniavano sempre più dai problemi reali, mentre gli altri, sviluppando sempre più le opere di difesa sociale, mettevano in moto, anche senza volerlo, un processo di integrazione sociale e di confronto o di identificazione di interessi con le altre forze politiche, determinando così diversi atteggiamenti nei riguardi dei partiti e delle strutture politico-amministrative dello Stato.

Merita attenzione un'altro capitolo dell'opera del Gambasin riguardante l'analisi sociografica dell'Opera dei Congressi. L'Autore, fedele ad un metodo già sperimentato nelle sue precedenti opere, offre una vasta gamma di dati relativi alla struttura e alla geografia della principale organizzazione laicale in Italia nel secondo ottocento. Questi dati permettono allo studioso padovano di stendere le linee essenziali dell'Opera nelle regioni italiane. A nostro parere, tuttavia, sarà necessario studiare più a fondo regione per regione, prima di arrivare a interpretazioni sintetiche. In ogni caso, i dati acquisiti permettono all'A. di far emergere il settentrionalismo in generale, e il venetismo in particolare dell'Opera; nonché la precarietà del cosiddetto intransigentismo.

Più interessante la parte (pagg. 134-159) dove Gambasin, dopo aver accennato alle diverse correnti manifestatesi all'interno e fuori dell'Opera, collega il radicarsi dei comitati parrocchiali e diocesani a una particolare morfologia socio-religiosa. Egli sostiene che i comitati allignarono in zone pedemontane collinari, cioè di media coltura contadina, dove non prosperavano né il latifondismo né la grande fabbrica (pag. 151). L'intransigentismo più tradizionale sembra quindi trovare le sue più radicate motivazioni in una specie di progetto sociale legato ai processi produttivi basati sulla piccola proprietà contadina, ai suoi conseguenti fattori culturali, morali e religiosi. In altre parole, l'intransigentismo rappresenterebbe una sorta di « serrata di fila » a difesa di un patrimonio di valori sociali legati a un sistema economico-sociale che era stato messo in crisi ed emarginato dal nascente sistema della nuova borghesia al potere, che mercantilizava l'agricoltura e poneva le basi dell'industrialismo. La tesi, una volta approfondita in termini ancora più analitici, ci sembra di grande importanza perché può essere utile a comprendere atteggiamenti successivi del laicato cattolico organizzato, specialmente quando l'Italia imboccherà più decisamente la via del decollo industriale.

Sullo sviluppo dei comitati cattolici, accanto alla tesi precedente, il Gambasin fa emergere l'importanza della struttura delle diocesi. A tale

proposito, l'A. spiega una vasta documentazione sui concili provinciali e sui sinodi diocesani in Italia nella seconda metà dell'800. E' una documentazione accurata sulle reazioni del clero e dei vescovi italiani ai nuovi tempi, sul sorgere della pastorale « difensiva » cioè di condanna in blocco di quel sistema di libertà, unanimemente fatto risalire al fatidico '89, e di « chiusura » dentro le « mura cattoliche ». Questo atteggiamento — rileva lo studioso — fece sì che i sinodi guardassero alle forme moderne di apostolato con molta cautela, e tendessero a riportarle sul solco della vecchia confraternita, considerata a tutto il '900 la forma *princeps* dell'apostolato laicale. In particolare, sottolinea l'A., i sinodi tentarono sempre di ingabbiare le società operaie cattoliche, sorgenti qua e là, negli statuti delle confraternite. Alla base di tale atteggiamento, l'A. pone l'incomprensione, da parte della gerarchia, della rivoluzione industriale e del crescente contrasto tra capitale e lavoro, confuso con le vecchie forme di pauperismo. Questo discorso — che riguarda più in generale la nota separazione tra mondo cattolico e mondo operaio — resta tuttavia ancora molto aperto in quanto ci sembra che l'incomprensione, l'ignoranza non spieghino ancora il fenomeno, non possono essere considerate le cause, ma solo fatti contingenti che rimandano a cause più profonde, a fatti strutturali più precisi e determinanti. E allora la via per studiare più a fondo questo problema può essere quella che lo stesso Gambasin indica in altre parti del suo lavoro: una analisi più estesa, sia quantitativamente che qualitativamente, del rapporto tra l'*ecclesia* e il *milieu* socio-religioso.

Al di là di questo problema, il Gambasin rileva la lenta progressione della distinzione tra confraternite e moderne associazioni laicali, per cui il termine « azione cattolica », anche dopo gli anni '90, comprendeva ancora molte cose.

Questi ci sembrano gli aspetti più rilevanti del lavoro del Gambasin. L'opera, naturalmente, comprende altri temi e una ricca appendice di documentazione. In conclusione, due ci sembrano i motivi che rendono particolarmente significativo il lavoro dello studioso padovano: l'ulteriore sperimentazione, ancora aperta, del rapporto tra ricerca storica e uso di strumenti più propriamente sociologici, sulla scia di un dibattito attuale nella storiografia italiana; l'attenzione su alcuni temi particolari del movimento cattolico che oggi sono particolarmente rimeditati nella cristianità italiana.

FRANCESCO PIVA

L. BRIGUGLIO, *Il Partito operaio e gli anarchici*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969, pp. VI-302, L. 4.000.

Uno degli aspetti più interessanti di questo volume, a parte le prospettive nuove che esso ha introdotto nella storiografia contemporanea, è rappresentato senz'altro dalle fonti documentarie inedite che costituiscono un appoggio costante al testo. L'eccezionalità di tali fonti non deriva tanto dalla loro natura giudiziaria, quanto dall'essere corredate di prove documentarie così cospicue e omogenee da costituire quasi un archivio privato e da far passare in secondo piano il mero avvenimento giudiziario (al quale l'autore dedica infatti solamente un breve capitolo). In tal modo l'avvertimento rivolto da Luigi Bulferetti agli storici del movimento operaio a non identificare la « verità storica dei fatti » con la « verità processuale » si può considerare in questo caso pienamente condiviso.

Si tratta di ben 700 lettere cucite in fascicoli relativi a un processo di socialisti anarchici celebratosi a Padova nel 1886 e rinvenuto fra le migliaia di buste versate recentemente all'Archivio di Stato dal Tribunale di Padova. Si è così venuti a conoscenza della intensa corrispondenza privata intercorsa non solo fra gli stessi esponenti del movimento anarchico, ma anche fra anarchici ed esponenti di ideologie socialiste diverse. Con un materiale così straordinariamente vivo e inedito c'era pertanto l'occasione di poter tracciare, a trame sottili, una storia interna del socialismo italiano dal 1885 al 1892, finora conosciuta soprattutto attraverso i suoi atti ufficiali. E l'autore non se l'è lasciata sfuggire, riuscendo a trarre da tale prezioso carteggio profili inediti di personaggi come l'operai-sta Alfredo Casati, finora poco noto alla odierna storiografia, o ad illuminare di nuovi significati fenomeni politico-sociali già conosciuti ma diversamente interpretati.

L'opera prende in esame le vicende delle forze socialiste esistenti in Italia dal 1885 al 1892 e in particolare i rapporti intercorsi fra il Partito operaio italiano e le altre forze socialiste operanti nell'Alta Italia. Tre erano infatti le correnti del movimento socialista nell'Italia settentrionale: il Partito operaio italiano, con sede a Milano, animato da Osvaldo Gnocchi Viani; il movimento anarchico, con sedi principali nella Romagna e nel Veneto, guidato da Romeo Mingozzi e da Emilio Castellani; il Partito socialista legalitario, con sede anch'esso in Romagna, diretto dall'ex-anarchico Andrea Costa. Senza entrare nel merito dei particolari avvenimenti storico-politici di quegli anni, pensiamo sia invece più interessante soffermar-

ci sulle finalità delle principali « scuole » socialiste illustrate dall'autore. Se infatti l'anarco-comunismo costituiva per tutti indistintamente i partiti socialisti di allora il fine ultimo a cui la società doveva tendere, molto diversi erano tuttavia i loro fini immediati. Questa diversità dei fini immediati da raggiungere, e di conseguenza dei relativi mezzi di lotta, costituì il motivo principale per cui non fu mai possibile una fusione fra le varie gradazioni del socialismo, nonostante i molteplici tentativi fatti in tal senso.

Gli anarchici infatti avevano come scopo immediato il sovvertimento violento delle istituzioni politico-sociali costituite; il partito costiano insisteva invece sui mezzi legalitari e sul parlamentarismo, e il partito operaio mirava a rivoluzionare il sistema esistente trasformando gradualmente la società mediante l'eliminazione dell'enorme squilibrio tra capitale e lavoro. Quindi attuazione per quest'ultimo di una giustizia e di un'economia sociali basate sopra una organizzazione di resistenza. A tale scopo si serviva di mezzi essenzialmente sindacali, anche se non disdegnava qualsiasi altro mezzo, anche violento, purché idoneo al sollecito conseguimento di quelle conquiste economiche che erano alla base del programma operai-stico. Ora l'uso della sola lotta economica veniva considerato dagli altri partiti non solo un mezzo inadeguato per abbattere totalmente certi privilegi precostituiti, ma addirittura un ostacolo che avrebbe rimandato la risoluzione della questione sociale ad un tempo indeterminato. Oltre a ciò due erano le gravi accuse che gli anarchici muovevano al Partito operaio: la prima, sostenuta tutt'ora da certa storiografia, di essere un partito corporativista, la seconda di confondere i fini con i mezzi e di scendere a patti con la politica.

Il Briguglio per dimostrare l'infondatezza dell'accusa di « corporativismo » sottolinea in un intero capitolo la parte attiva, e inizialmente esclusiva, che gli operai ebbero negli scioperi avvenuti tra il 1885 e il 1889 nelle campagne del Milanese (la relativa documentazione è stata dall'autore reperita tra gli atti di Gabinetto del fondo « Questura » conservato presso l'Archivio di Stato di Milano). Il che sarebbe una inconfutabile prova di come al Partito operaio stesse a cuore, in eguale misura, l'emancipazione dei lavoratori della città e di quelli delle campagne, e di come pertanto l'esclusione, sancita nello Statuto del Partito, di qualsiasi lavoratore che non fosse « lavoratore manuale salariato » era da intendersi puramente come una preclusione antiborghese che ripeteva le sue

origini dalla tradizione operaista della Lega Universale delle Corporazioni Operaie di Ginevra del 1874.

La seconda accusa si fonda, secondo l'autore, su un equivoco di fondo: l'identificazione della « vita politica » con la « vita pubblica » ed una certa avversione ad accettare la fondamentale distinzione che Osvaldo Gnocchi Viani poneva fra « partiti politici » e « partiti sociali », fra i quali ultimi egli collocava naturalmente il suo. Se infatti la partecipazione alla vita politica era decisamente vietata dal programma operaista, quella alla vita pubblica era considerata invece un dovere sociale, *conditio sine qua non* per il conseguimento dell'emancipazione economica per opera degli stessi lavoratori e cioè non frutto di concessioni borghesi. Si trattava cioè di « sperimentalismo », secondo la terminologia usata dallo stesso Gnocchi Viani, e non di eclettismo. I fini, infatti, non furono mai messi in discussione e mai il Partito operaio corse il rischio di perdere la propria autonomia per scendere a compromessi con altri partiti sia pure socialisti.

Ma la parte più polemica e originale del libro è costituita senza altro dalle prospettive nuove che l'autore ha introdotto nella storia del movimento operaio italiano, e secondo le quali viene respinta decisamente la concezione (che fu già del Turati ed è ancora condivisa da alcuni storici attuali) di un socialismo svolgentesi secondo un rigoroso ed astratto evolucionismo gerarchico (anarchismo, operaismo, « socialismo scientifico »). L'autore rivendica in tal modo a favore del Partito operaio e del movimento anarchico una autonomia ed una fisionomia propria tali da escludere il loro inquadramento in un fenomeno di natura evolutiva. Altrimenti, e qui sarebbe difficile non concordare col Briguglio, « la problematicità e la dialettica naturalmente si volatilizzano ed ogni ricerca sul movimento operaio (e sull'anarchismo) finisce col rivestire un valore essenzialmente erudito ». In breve, la storia del movimento operaio, così ricca di istanze vecchie e nuove, esige un impegno più consapevole di riflessione e di critica.

Per concludere possiamo ritenere che questo volume (di lettura gradevole per la limpidezza dello stile), sia per l'impostazione critica che lo caratterizza, sia per l'inedita, ampia ed omogenea documentazione (circa 150 pagine) che conforta l'intera impostazione, costituirà senza dubbio motivo di ripensamenti storiografici e di nuove indagini volte a chiarire ulteriormente la storia di questo movimento.

RITA BAGGIO

ERNESTO RAGIONIERI, *Italia giudicata 1861-1945 ovvero la storia degli italiani scritta dagli altri*, con la collaborazione di Liana E. Funaro, Mario G. Rossi, Carlo Pinzani, Laterza, Bari 1969, pp. LXIII-873. L. 8.000.

Il sottotitolo popolaresco e l'eco dell'intitolazione polemica (gli italiani concreti al posto dell'astrazione Italia) che Giuliano Procacci ha voluto dare alla sua recente e fortunata sintesi storica edita parimenti da Laterza pongono quasi provocantemente il problema di come e quanto i cittadini del regno e della repubblica vengano fuori da questa scelta antologica. Si direbbe, calcando un po' i toni, che non vengono fuori per niente, prova ne sia la nebbia profondissima in cui si ovatta un fenomeno se altri mai popolaresco, italiano ed internazionale ad un tempo come l'emigrazione. La verità è che non solo col fascismo si assiste alla dissociazione, così ben rilevata dal Pinzani, tra realtà nazionale italiana e carica ideologica in essa sottesa, con la quale soltanto l'opinione pubblica straniera pretende (o ha convenienza di pretendere) di poter fare i conti. In realtà quest'ideologismo, o quanto meno questo schermo interpretativo c'è sempre, e si raggruma in tre nodi fondamentali, il Secondo Impero, la Triplice, la questione romana, i due primi direi più vistosamente e pesantemente dell'ultimo, checché se ne possa pensare a prima vista. L'Italia del primo decennio è infatti eclatantemente creazione napoleonica, ed un giudizio su di essa implica di necessità uno schierarsi pro o contro le Tuilleries, vellicandone le velleità clericali come i conservatori francesi o stuzzicandone i difficili rapporti con la rivoluzione garibaldina come i liberali inglesi o gonfiando l'alternativa dell'eredità cavouriana come i patrioti dottrinari tedeschi, tipico l'esempio di Treitschke, che vagheggia un improbabile conciliatorismo ricasoliano come punto d'incontro tra Risorgimento germanico ed una Francia svirilizzata ed antigiacobina da notabili di campagna, alla quale l'Italia agricola di Monnier guarda come modello assai distante dal pur cauttissimo produttivismo d'un Minghetti. Quest'Italia bistrattata da Proudhon in nome dell'incarnazione autoritaria e nazionalistica del bonapartismo (non per nulla è qui che si appuntano le preoccupazioni degli esuli russi su prospettiva ben più europea che non peninsulare), quest'Italia che i precursori del *Kultur Kampf* designano esclusivamente quale campo opportuno e necessario della lotta implacabile che l'Europa scienziata conduce contro l'oscurantismo vaticano galvanizzato dal Sillabo

(la raffigurazione dell'idra gesuitica in forme spaventevoli per le fortune del giovane Stato è un luogo comune di tutta la pubblicistica democratica europea), quest'Italia che non a caso Gladstone assume a fastigio e fondamento di tutto un particolarissimo processo del liberalismo ottocentesco che non può ammettere d'aver perso la sua battaglia proprio nel confronto diretto con la rinsecchita lupa clericale, quest'Italia degli sventramenti burocratici piemontesi che toccano le gentili anime pietose degli eruditi germanici (ma non li tocca la crisi edilizia, la disoccupazione bracciantile che li accompagna e li condiziona), quest'Italia, insomma, non è che una tessera preziosa nel mosaico europeo senza alcuna annotazione caratteristica, al di là di briganti e sanfedisti, che ne faccia risultare l'effettivo significato unitario nel rinnovato concerto continentale.

A questo proposito, e collegandoci alla grossa svolta insita nella scelta della Triple, l'*iter* di Gladstone (che senza dubbio è il più importante ma anche il maggiormente mistificante tra gli interpreti stranieri dell'Italia unitaria ottocentesca) è quanto mai illuminante, dagli entusiasmi tendenziosissimi per la risorta Napoli « liberale » degli Amore, Casale, De Zerbi, Summonte, alle stroncature ferocissime della megalomania crispina, un incrocio d'opinioni che sembrerebbe contraddittorio (non vede Gladstone quanto quel Crispi e quella Napoli si condizionino a vicenda?) se non si ponesse mente all'ispirazione potentemente ideologica di quell'entusiasmo, esclusivamente diplomatica di quella stroncatura, presupposti entrambi di obiettivi che nulla hanno da spartire con una conoscenza disinteressata e passionata dell'Italia reale, quale quella che neppure uno studioso onesto come De Laveleye riesce a conseguire, preso in mezzo com'è tra il pregiudizio della *magna parens* ed il blando paternalismo riformistico dell'amico Luzzatti. Certamente Hillebrand anticipa Spaventa nella sua evocazione d'un partito parlamentare cattolico quale contrappeso conservatore del liberalismo di governo (non parliamo della valutazione positiva di Nicotera, che meriterebbe di venir ripresa in un discorso finalmente spregiudicato): ma, anche qui, siamo al di qua della comprensione delle profondissime motivazioni strutturali, sociali, che trattenevano i cattolici alle soglie di Montecitorio anche a prescindere dal *non expedit*: assistiamo ad una valutazione estrinseca, di mero equilibrio, sullo sfondo della quale vi è il mito invincibile del trionfo delle forze dell'ordine e del progresso. Persino il famoso opuscolo tecnico di Haymerle, che offrì esca irrequieta alla polemica irredenti

sta, si limita a delineare un'Italia militarista e burocratica di gusto asburgico, remotissima dalla realtà ma tendenziosamente utile ad un fine di combinazione diplomatica, al pari, del resto, dell'Italia « obiettrice di coscienza » a cui fragorosamente si rivolge Tolstoj all'indomani di Adua, due architetture puramente di maniera per un mondo ideologico perfettamente squadrato e delineato come, su opposte bande, quello del colonnello austriaco e del romanziere russo.

Non vi è dubbio che soltanto con le prime analisi socialiste, o concentrate sul movimento operaio, di fine Ottocento si raggiunge per la prima volta la sensazione di una realtà sociale italiana del tutto particolare, un sindacalismo a larga prevalenza contadina che si modella sul partito politico secondo schemi marxisti estremamente approssimativi (Sombart) che nondimeno appaiono suscettibili di sviluppi imprevisi persino ad un'osservatrice rigorosa come la Luxemburg. E non è il caso che a questo punto il problema, squisitamente proprio delle democrazie liberali occidentali, d'inquadrare il movimento proletario di massa in senso riformistico negli schemi delle istituzioni rappresentative tradizionali prenda definitivamente la testa, auspice Giolitti, mediatrice la fondamentale opera di King e Okay, sull'impostazione sociologica e culturale propria degli osservatori tedeschi. Vi è naturalmente il risvolto della medaglia, la presenza, cioè, costante ed ineliminabile della Triplice, la convenienza per gli uni di assodare un primato intellettuale ed economico senza indebite interferenze nel campo più strettamente politico, la necessità per gli altri di approfondire la svolta di fine secolo, d'individuare le matrici remote ed i possibili obiettivi. Qui assistiamo all'aggancio con la tematica tipica dell'imperialismo, che il curatore della sezione, il Rossi, documenta forse troppo esclusivisticamente nell'ambito letterario ed estetizzante del nazionalismo francese, mentre, a parte l'emigrazione, di cui si è fatto cenno, un versante interessante è proprio quello anglosassone, particolarmente coltivato, com'è noto, da una pubblicistica italiana numerosa ed agguerrita, da Ferrero ad Olivetti. L'aggancio, si capisce, è denso di incoerenze e d'immaturità, dalla « monarchia socialista », individuata da Lemonon al contagio sindacalista denunciato da Craponne a nome degli industriali, dal realismo giolittiano inteso soprattutto quale reazione alle « folli imprese » di Crispì a quella stessa pratica di governo che sembra immeschinarsi nel trasformismo più deteriore (e questo secondo lo stesso Lemonon che pure ha visto nei medesimi anni la crescita impetuosa ed abnorme della

società governata dallo stesso Giolitti!), dal provincialismo di Pio X denunziato da Sabatier per inferirne un giudizio fortemente limitativo sulla democrazia cristiana di Murri alle avvisaglie libiche dell'imminente infatuazione bellicistica.

Con la guerra, s'intende, lo schermo della Triplice vien meno, ma questo significa soltanto un sovrapporsi ed intersecarsi di un formulario puramente estrinseco, il « tradimento » da parte tedesca, la fratellanza latina e l'equilibrio mediterraneo ad opera dell'Intesa. Persino Trevelyan, che affronta quella sorta di spaccato, di *summa* dell'esperienza semisecolare unitaria, che è Caporetto, non riesce a sollevarsi sopra qualche osservazione onesta in un panorama tutto sommato prevalentemente letterario (non si parla della polemica *post eventum* di Lloyd George con Cadorna che non evade dai risentimenti e dai ripicchi dei tempi della « guerra dell'Intesa »). Ancora una volta giova far capo ad esponenti e studiosi socialisti per capir qualche cosa di autentico, di particolare nel gran dramma postbellico (le pagine sul fiumanesimo o quelle sulle virtù demiurgiche di Giolitti e persino Hazard con i suoi ditirambi filofascisti andrebbero di diritto a far parte di un'antologia del pessimo gusto e dell'ottusità politica), al riformista Ellenbogen che sottolinea le differenze tra Italia e Russia sotto il profilo rivoluzionario, soprattutto alla comunista Zetkin che individua genialmente nel fascismo un movimento reazionario di massa a cui opporre una coalizione unitaria interclassista (non è un caso che tornino in primo piano gli scrittori di lingua tedesca, ora che i problemi della società e delle strutture sono violentemente sul tappeto, e che il nazionalismo letterario o la democrazia rappresentativa appaiono anticaglie remotissime!).

Appunto sulla base di quest'ultima considerazione avremmo visto volentieri che il Pinzani, curatore dell'ultima sezione del volume, ci informasse più dettagliatamente circa l'atteggiamento tedesco, nazista e non, nei confronti del fascismo e soprattutto di quell'ideologia corporativa che specialmente in Austria celebrava i suoi trionfi più duramente significativi. Opportuno del pari sarebbe stato uno scandaglio più approfondito, al di là delle pagine canoniche di Churchill, circa l'*appeasement* conservatore così ferocemente bollato lungo tutto il ventennio da Salvemini (qualche frammento parlamentare, felicemente riportato, suggerisce un'indagine sistematica in tal senso). La spaccatura tra paese reale e paese propagandistico, comunque, è qui più vistosa che mai e non si

sana certamente con qualche pagina bozzettistica sulla Resistenza. Da questo punto di vista, anzi, può concludersi che proprio gli ultimi vent'anni, espunti da Ragionieri e dai suoi amici dopo matura riflessione, abbiano offerto la possibilità, nel quadro della ripresa imponente della emigrazione e della cooperazione economica europea, di scendere meglio negli aspetti reali e profondi della società italiana. Ci auguriamo perciò che anche questo periodo venga abbracciato in un'antologia l'intelligenza della cui impostazione e la felicità dei cui risultati (non abbiamo parlato *ex professo* della prefazione di Ragionieri, di cui non condivideremo quella che a noi pare sopravvalutazione dello spartiacque rivoluzionario quarantottesco come punto d'inizio d'una distinta questione italiana, mentre l'acuta osservazione sul valore emblematico dell'italiano « colonialismo degli straccioni » andrebbe ripresa con non poche implicazioni polemiche) non fanno che sottolineare ancora una volta la difficoltà dell'assunto e la necessità di persistervi con una serie di ricerche particolari.

RAFFAELE COLAPIETRA

NOTIZIARIO

PREMESSA A UNA RICERCA SUGLI ISCRITTI E I LAUREATI DEL MAGISTERO DI SALERNO DAL 1960 AL 1968, PROMOSSA DALL'ISTITUTO DI PEDAGOGIA DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO. — L'Istituto-laboratorio di Pedagogia dell'Università di Salerno, diretto dal prof. Roberto Mazzetti, promuove una ricerca sugli iscritti e i laureati del Magistero di Salerno dal 1960 al 1968. Pubblichiamo lo schema dell'inchiesta con una lettera del prof. Mazzetti ai laureati, in cui vengono illustrate le ragioni della ricerca. Ad essa facciamo seguire una lettera del prof. Gabriele De Rosa, Rettore dell'Università degli studi di Salerno.

Caro amico,

come tu sai, io ho sempre cercato di interessarmi alla buona riuscita professionale dei miei allievi, ed in genere dei laureati del Magistero di Salerno.

Quando, come spesso mi accade, mi giunge la notizia che un mio ex allievo ha vinto un concorso, è per me una festa.

Ora, però, mi si presenta un problema più vasto, e cioè quello di indagare, attraverso una procedura positiva, scientificamente attendibile, su la riuscita professionale di tutti i laureati della nostra Università.

Basta ben poca esperienza per capire il dramma che un giovane laureato deve vivere per trovare una dignitosa sistemazione personale e professionale nella società.

Per quanto dipende da me, come dai miei colleghi, noi abbiamo sempre cercato di armare i nostri discepoli di una buona corazza di preparazione culturale e professionale.

I tempi che si profilano esigono che questa corazza sia ancora più forte, non più debole. Per questo ho scritto, fra l'altro, un volumetto « *Esami e contestazione studentesca* » con cui ho ripreso, in altra forma, una mia antica esperienza di lettere agli studenti.

Ora mi rivolgo a te per sottoporre alla tua cortese attenzione alcuni quesiti, al fine di realizzare un materiale di studio che verrà trattato scientificamente da un gruppo di ricercatori diretti dal dott. Mario D'Aquanno, come attività interna di « ricerca sociologica di campo », a cura del nostro Istituto di Pedagogia.

Ti prego di sobbarcarti la briga di rispondere, assicurandoti la massima discrezione intorno a quanto vorrai comunicare.

Con memori, cordiali saluti.

IL DIRETTORE DELL'ISTITUTO

Prof. Roberto Mazzetti

Caro dottore,

con molto piacere dò il mio incondizionato appoggio alla ricerca dell'Istituto di Pedagogia, diretto dal prof. Roberto Mazzetti, sull'inserimento nell'attività professionale dei laureati presso l'Istituto Universitario di Salerno nel periodo dal 1960 al 1968. Se Ella avrà la pazienza di leggere il questionario, si accorgerà subito che questa ricerca non è gratuita, non è destinata a rimanere tra le carte inutili di una qualsiasi inchiesta socio-statistica. Le domande nascono da una giusta e profonda preoccupazione morale e civile: dove vanno i giovani una volta laureati? In quale maniera si collocano in questa difficile vita economica e sociale del Mezzogiorno? Che cosa fa per loro quello Stato, che dopo averli preparati e istruiti nelle Università, li lascia il giorno dopo la laurea? Ecco alcune delle domande alle quali vorremmo che il giovane rispondesse. L'Università non può chiudere il rapporto con i giovani nel momento in cui questi hanno discusso la loro tesi di laurea: la tentazione liberistica, di chi se ne lava le mani una volta chiuso il ciclo didattico universitario, non può essere la nostra, specialmente in una regione come il Sud dove i tormenti e i dubbi e le ansie della gioventù aumentano e si aggravano dal giorno dell'abbandono dell'aula universitaria. Ma per servire, per conservare ancora la nostra responsabilità oltre il limite dell'impegno didattico, occorre l'aiuto dei giovani che hanno raggiunto la laurea, occorre l'ausilio dell'esperienza di quanti provano nel vivo della realtà quotidiana la difficoltà del loro inserimento nell'attività professionale. Da questa consapevolezza di una funzione moderna e dinamica dell'insegnamento universitario, volto

non solo all'interno dei fatti culturali, ma anche fuori, nel cuore dei problemi vitali e quotidiani della società, nasce la ragione di questa inchiesta predisposta sotto la guida del prof. R. Mazzetti dell'Istituto di Pedagogia dell'Università di Salerno, alla quale mi auguro vivamente ella voglia collaborare.

Cordiali saluti.

Prof. GABRIELE DE ROSA

Premessa alla ricerca.

Nata e vissuta, dal 1861 ai nostri giorni, all'insegna ideologica del liberismo e del liberalismo, l'università italiana ha provveduto a produrre dei laureati, rifiutando sempre il principio del numero chiuso, o il vincolismo del rapporto fra numero di posti di lavoro e richieste di laureati da parte della società, e numero di laureandi da formare attraverso l'università.

Il convincimento era ed è che l'università provveda a produrre i laureati, mentre, per quanto attiene alla loro occupazione, avrebbe provveduto il mercato con il gioco delle sue domande e delle sue offerte e con la sua capacità di auto-regolazione.

In tal modo, la laurea concludeva l'iter degli studi ed era ed è concessa valutando il lavoro dello studente, retrospettivamente e non già prospettivamente.

Il voto di laurea, in questa situazione, viene commisurato con i voti già ottenuti dallo studente, mentre rimane estraneo alla tradizione del corpo docente il problema di ciò che farà lo studente, ottenuta che abbia la laurea.

Dal punto di vista formale, l'unica facoltà universitaria che abbia regolamentato il numero degli iscritti è stata, dal 1924 al 1967, la facoltà di Magistero.

Ma questa regolamentazione era anch'essa al di fuori di ogni particolareggiata visione di piano scolastico.

Dal punto di vista sostanziale, assumendo che l'università sia stata una scuola di classe, si può arguire che essa ha ubbidito ad una regolamentazione di classe e, insieme, ad una esclusione di classe: che essa ha realizzato, a suo modo, un certo ordine chiuso.

Diventando l'università un'istituzione di massa, e, con ciò, variando i criteri selettivi della scuola, è da chiedere se essa potrà continuare a vivere nella fiducia che il mercato del lavoro riesca liberisticamente ad occupare i suoi diplomati e i suoi laureati.

Ad ogni modo, il laureato, che oggi lascia la scuola, che cosa incontra domani nella società? Incontra il problema o il dramma della sua occupazione corrispettiva al suo titolo di studio: spesso incontra anni di attesa, se non sempre di ulteriore preparazione; spesso anni di pena.

In un'età, in cui l'economia di mercato ha dovuto spesso fare i conti col bisogno e col principio della pianificazione, è probabile che non molto più a lungo si possa avere un ordinamento liberistico dell'università, nel contesto di una società ad economia in via di pianificazione.

Comunque, è probabile che il modello di un'università che abbandoni a mercato del lavoro i suoi laureati, senza prendere neppure coscienza dei loro esiti occupazionali, dei loro successi e insuccessi, tenda ad essere sostituito da un diverso modello, implicante, da parte sua, una diversa responsabilità, anche per quanto attiene al suo compito, non solo di fare ricerca scientifica, ma anche di provvedere alla preparazione professionale dei suoi iscritti.

E invero, se esiste un taglio netto fra il tempo della laurea e il posteriore tempo della professione, con quale serietà l'università può attendere alla preparazione professionale dei suoi studenti? Con quale criterio può coordinare le materie obbligatorie con quelle complementari, in vista dei vari profili scientifici e professionali, dei titoli di studio e delle lauree?

Si è accennato sopra al trapasso da un'università di pochi ad un'università di massa. Ciò implica, anche, il costituirsi di un corpo di docenti di ruolo, incaricati e assistenti, sempre più numeroso e, specie in un primo tempo, sempre meno omogeneo, con pericoli non tanto di conflitti, ma di sovrapposizioni, di modelli culturali propri od impropri, funzionali e non funzionali.

D'altra parte, un'università di massa, se da un lato è chiamata a produrre dei « colletti bianchi », dall'altra è tenuta anche ad aiutare la formazione di *élites*.

Ora, stando così le cose, si ha una crescente non omogeneità degli allievi e dei professori, non omogeneità che è legata pure alle questioni di status e di ruolo delle attività e funzioni intellettuali, nella società industriale.

La nuova prospettiva degli status e dei ruoli degli insegnanti, come trasmettitori di tradizioni e modelli culturali, pare vada pronunciando anche una crescente differenziazione dagli status e dai ruoli delle attività di ricerca pura o fondamentale.

Ma una differenza istituzionale fra ricercatore o scienziato puro e insegnante universitario porterebbe inevitabilmente ad un declassamento dell'università e ad un abbassamento dello stesso tenore selettivo e operativo dei professionisti, che Wright Mills, appunto, definisce col termine di « colletti bianchi ». Ciò porterebbe a un distacco fra ricerca pura, insegnamento e livello di attività professionale, il tutto all'insegna di una solidificazione e stratificazione di gruppi sociali gerarchizzati una volta per sempre, con una frantumazione della intercomunicazione sociale a livello verticale, che porterebbe altresì ad una banalizzazione della comunicazione a livello orizzontale.

Anche da questo punto di vista, il principio del diritto e del dovere all'assimilazione dei beni storici della cultura e al loro aumento quantitativo e qualitativo, come dovere e diritto di ogni gruppo sociale e di ogni singolo uomo, si qualifica, pertanto, come un impegno per la stessa università presente e futura, al servizio di una progressiva elevazione dei livelli culturali comuni, e all'insegna della comune umanità. Il che comporta, tuttavia, in essa e per essa altresì il riconoscimento e la valorizzazione della competenza e dell'eccellenza.

Ma, intanto, per cercare di mettere in atto tutte queste belle cose, bisogna, per lo meno, sapere dove attualmente stiamo dirigendoci e quale è la situazione vissuta dagli studenti, all'indomani della loro laurea.

ROBERTO MAZZETTI

Piano di massima per una ricerca sull'inserimento nell'attività professionale dei laureati presso l'Istituto Universitario di Salerno nel periodo dal 1960 al 1968.

a) Sull'universo dei laureati nel periodo che va dal 1° gennaio 1960, al 31 dicembre 1968, verrà estratto un campione rappresentativo (con un rapporto previsto con l'universo di 1 a 10) a cui sarà inviato uno stampato sotto forma di questionario (la cui traccia orientativa viene allegata).

I risultati dei questionari che verranno rispediti all'Istituto di Pedagogia, verranno elaborati in modo da fornire utili indicazioni sulla riuscita professionale degli ex allievi dell'Istituto, e nel contempo sulle risorse e sulle difficoltà incontrate nell'inserimento nel « mercato di lavoro ».

b) Farà da supporto all'indagine svolta sul campo attraverso il questionario di cui al punto *a)*, la raccolta delle notizie relative ad un campione rappresentativo di tutti gli iscritti alla facoltà di Magistero, in corso e fuori corso, secondo un sistema di schedatura che permetta una elaborazione semi-automatica del materiale raccolto (vedi allegato un prototipo di scheda perforata che si intende adottare).

Il campione dovrebbe rappresentare, anche in questo caso, 1/10 dell'intero universo.

In questo modo sarà possibile avere dati attendibili:

- 1) sul rapporto tra età e numero di esami sostenuti;
- 2) sul rapporto tra distanza da Salerno ed esami sostenuti;
- 3) sul rapporto tra esami sostenuti e professione dei genitori;
- 4) ecc.

c) Durante l'intero anno accademico verrà seguito sistematicamente un numero ristretto di allievi, possibilmente di diversi anni di corso, e verranno documentate:

- 1) difficoltà e risorse nell'apprendere;
 - 2) difficoltà e risorse nei rapporti con i docenti e con i colleghi di studio,
- in modo da ipotizzare, alla fine, un « piano di studi » che possa legare l'apprendimento scientifico alla realtà ambientale da cui provengono gli allievi.

ALLEGATO I

Fac simile di scheda da inviare al campione dei laureati

età

sesto

luogo di residenza

luogo di nascita

in quanti anni (di corso e fuori corso) ha seguito gli studi universitari
da quanto tempo si è laureato

durante gli studi universitari ha svolto qualche attività retribuita?

come insegnante in altro modo? (quale?)

concorsi fatti:

riusciti

non riusciti

.....

.....

.....

.....

.....

.....

(per chi attualmente lavora) come ha trascorso il periodo tra il conseguimento della laurea e l'entrata in servizio?

(per chi non lavora ancora) come trascorre l'attuale periodo?

per gli insegnanti:

è insegnante di ruolo? si

no

nella scuola elementare

nella scuola media

nella scuola media superiore

presso convitti nazionali

è direttore didattico

(per chi non insegna, ma lavora) quale occupazione svolge?

con che tipo di contratto?

difficoltà incontrate e deventuali aiuti resisi necessari per trovare l'attuale occupazione

(se l'intervistato non riterrà soddisfacente il presente questionario, potrà anche rispondere con una breve monografia, dichiarando le cose che più gli stanno a cuore).

CENTRO STUDI PER I CENTRI ANTICHI E DOCUMENTI ARTISTICI DELLA CAMPANIA MERIDIONALE (Salerno-Benevento-Avellino). — Presso le Facoltà di Magistero e di Lettere e Filosofia dell'Università di Salerno è stato costituito il « Centro studi per i centri antichi e documenti artistici della Campania meridionale » con decreto del Commissario governativo in data 25-5-1969, con il compito di promuovere e sviluppare gli studi e le ricerche relativi alla conoscenza, salvaguardia e risanamento dei centri antichi aventi interessi storici, artistici e ambientali, e, parimenti, dei singoli episodi e documenti di architettura, pittura e scultura della Campania meridionale e cioè delle province di Salerno, Benevento, Avellino.

Il Decreto commissariale ha fatto seguito alle approvazioni dei due Consigli di Facoltà e del Consiglio di Amministrazione dell'Università. Scopo primo della ricerca è la indagine e la raccolta dei dati relativi ai centri antichi e a tutte le disperse documentazioni storico-artistiche nell'ambito delle province della Campania meridionale.

Sarà quindi redatto uno schedario ed un archivio fotografico e di diapositive da porre a disposizione del Consiglio Nazionale delle Ricerche, degli Istituti universitari, delle competenti Soprintendenze e dei singoli studiosi qualificati.

Tale indagine e conseguenziale documentazione appare di estremo interesse ed urgenza. Infatti, creatasi a Salerno l'Università, al momento costituita da due facoltà, si è subito constatato, attraverso le attività dei suoi Istituti scientifici, i corsi di lezione e i seminari, quanto ricco e poco conosciuto o scientificamente sfruttato sia il patrimonio storico culturale di queste tre province, e, nello stesso tempo, si è evidenziata l'urgenza di recepire questo patrimonio criticamente, perché solo quando sarà entrato a far parte delle nostre conoscenze, e solo quando sarà stato storicamente valutato e compreso si potrà anche operare per la sua salvaguardia e la sua conservazione.

Il programma di ricerca, prevede pertanto in questa prima fase innanzi tutto una piena documentazione ed una prima elaborazione dei dati raccolti, per cui la ricerca stessa non si pone preliminarmente limiti né territoriali (rispetto a tutta la Campania meridionale) né cronologici. Il Centro Studi si riserva di programmare piani di ricerca più organicamente delimitati secondo quei criteri topografici e cronologici che i dati raccolti con questa prima ricerca indicheranno quali più rispondenti alla reale situazione storica artistica delle tre province.

Il lavoro di ricerca consisterà innanzi tutto in battute sul terreno, in località per lo più di difficile accesso, precedute e accompagnate da ricerche bibliografiche e seguite dalla redazione di schede grafiche (rilievi e disegni), fotografiche e critiche.

Per svolgere tale ricerca è stato costituito un gruppo di ricercatori di particolare competenza, già sperimentati sia attraverso studi e insegnamenti universitari, sia in parte attraverso l'attività svolta nell'ambito della stessa Università di Salerno. Risulta pertanto formato da archeologi, storici dell'arte, architetti ed esperti in biblioteconomia. Il Consiglio Scientifico del Centro Studi è costituito dai professori Nicola Cilento, Carlo Del Grande, Gabriele De Rosa, Marcello Gigante, Ettore Lepore, Luigi Kalby, Filiberto Menna, Mario Napoli, Fulvio Tessitore. Il Consiglio Scientifico ha nominato Direttore del Centro il professor Mario Napoli e segretario l'architetto Luigi Kalby.

SEMINARIO DI STORIA MODERNA ORGANIZZATO DALL'ISTITUTO DI STORIA. — L'Istituto di storia dell'Università di Salerno ha organizzato un corso specializzato di storia moderna per assistenti, borsisti, esercitatori, laureati e laureandi in discipline storiche, nonché per gli iscritti al « Centro studi storico-religiosi di Salerno » sul tema: *Problemi metodologici e tecniche di ricerca per una storia del Mezzogiorno dal Vicerego all'Unità*.

Il corso mira a formare un nucleo di ricercatori particolarmente addestrati anche sul piano tecnico e nella conoscenza delle fonti sulla storia del Mezzogiorno, nei secoli XVI-XIX con un'accentuazione degli aspetti economici, sociali e religiosi.

Il corso è articolato attraverso i seguenti Seminari:

- 1) *Fonti per la storia economica del Mezzogiorno nell'età dell'illuminismo riformatore. Metodi e tecniche di indagini* (prof. Pasquale Villani);
- 2) *La struttura finanziaria del Regno di Napoli nell'età del Vicerego* (prof. Luigi De Rosa);
- 3) *Fonti e problemi di una ricerca storico-religiosa per i secoli XVII e XVIII nel Sud* (prof. Gabriele De Rosa);
- 4) *Fonti e ricerche per la storia della feudalità meridionale dal XVI al XVIII secolo* (prof. Giuseppe Galasso);

5) *Fonti e problemi dei movimenti rurali del secolo XVII nel Sud* (prof. Rosario Villari);

6) *Linee di studio per un'indagine sulla storia della proprietà ecclesiastica nel Sud* (prof. Antonio Cestaro);

7) *Il Mezzogiorno dal 1821 al 1860: prospettive e temi di lavoro* (prof. Giovanni Aliberti).

Il corso ha avuto inizio il 29 gennaio 1970 con il primo seminario tenuto dal prof. Pasquale Villani.

ASSOCIAZIONE DOCENTI UNIVERSITARI SALERNITANI. — Si è costituita a Salerno l'Associazione docenti universitari salernitani (A.D.U.S.), su iniziativa di un gruppo di incaricati, assistenti, borsisti e ricercatori. L'Assemblea generale nella sua riunione del 28 gennaio 1970 ha eletto il comitato di base, che è risultato così composto: P. Borzomati (presidente), V. Filippone Thaulero, L. Avagliano, G. Cacciatore e G. Cantillo. Rappresentanti nel Consiglio di amministrazione per i problemi relativi all'edilizia universitaria sono stati nominati G. Kalby e G. Reina.

In ottemperanza alle decisioni prese dall'Assemblea generale del 14 gennaio, una commissione si è riunita per prendere in esame la situazione dell'Università di Salerno e gli sviluppi che tale problema ha creato e va creando sul piano locale. Tale commissione ha elaborato un documento che è stato sottoposto all'esame di una Assemblea straordinaria docenti-studenti, riunitasi il 22 e 23 gennaio. Ecco il testo del documento approvato dopo ampia discussione:

« L'anno 1969 ha visto la nascita dell'Università di Salerno; è dunque un anno che segna il punto di arrivo di un positivo sviluppo nell'educazione universitaria meridionale. Dalla facoltà di magistero si è passati attraverso la facoltà di lettere e filosofia alla nascita di un istituto universitario; vi è poi la richiesta di istituzione di una facoltà di Economia e commercio, con la probabile inclusione di un corso di laurea in Scienze politiche.

Questo quadro, in certa misura positivo, dello sviluppo dell'educazione universitaria, nasconde tuttavia una serie di gravi deficienze che non sono soltanto proprie delle nostre istituzioni universitarie in generale, ma che si possono ritenere riflesso di un cattivo sviluppo dell'intero Mezzogiorno.

Queste considerazioni trovano il loro appoggio nell'analisi del modo in cui è nata l'Università di Salerno. Si è trattato indubitatamente di uno sviluppo abnorme della facoltà di Magistero; e a ciò corrisponde una qualche difficoltà di affermazione della facoltà di Lettere e Filosofia.

Non si può non rilevare l'assenza di facoltà scientifiche e tecnologiche che limita gravemente le possibilità di scelta di indirizzo di studi da parte dello studente. Questo rilievo va fatto non perché oggi si debba considerare più qualificante una preparazione scientifico-tecnologica, ma perché solo attraverso la completezza degli indirizzi di studio universitario le facoltà umanistiche possono riacquistare il loro pieno significato.

Accanto al problema dello sviluppo delle facoltà, della nascita di facoltà nuove, si pone gravissimo il problema dell'esuberanza della popolazione studentesca prevalentemente iscritta alla facoltà di Magistero.

Conosciamo la provenienza e l'estrazione degli studenti di Magistero. Essi provengono da formazione media in molti casi insufficiente, da scuole dove si attua una predeterminata discriminazione sociale nella scelta e nel proseguimento degli studi. Sottoutilizzazione e dequalificazione di un enorme numero di laureati sono la conseguenza di una tendenza implicita nella politica della classe dirigente a creare quei quadri intermedi che, nel caso delle cosiddette facoltà povere (legge, magistero, lettere, economia e commercio) hanno come risultato la formazione di strati intellettuali subalterni. Ancora più drammatica diventa questa situazione se si considera che in molte zone del Mezzogiorno mancano del tutto quelle strutture (industrie, servizi culturali, banche, scuole ecc.) che dovrebbero assorbire il gran numero di questi laureati. Lo studente che oggi si iscrive a queste facoltà è purtroppo, in moltissimi casi, un disoccupato o un sottoutilizzato potenziale. All'assenza di prospettive di un qualsiasi inserimento professionale si allea chiaramente la grave situazione di disagio in cui viene a trovarsi lo studente che aspira ad un curriculum medio di studi universitari.

Più dell'80 per cento degli studenti dell'università di Salerno proviene da province e regioni limitrofe e non trova garantita in alcun modo la sua possibilità di frequenza ai corsi come anche di sussistenza stessa.

La frequenza viene resa impossibile da distanze, urgenza di occupazione, condizioni economiche disagiate; in riferimento alle quali si chiede che il pagamento del presalario venga effettuato entro e non oltre il 28 febbraio di ogni anno accademico, per consentire a coloro che non hanno mezzi sufficienti di seguire il corso di studi, pagare tasse e contributi, risiedere a Salerno. Infine, quando anche tutto questo fosse superato, la frequenza è resa impossibile da un rapporto docenti studenti che squilibra e allontana ogni possibilità di partecipazione reale a studi spesso nuovi e difficili. A questo proposito è auspicabile che i docenti di ruolo risiedano in Salerno onde permettere un continuo e fecondo contatto con i discenti. A ciò si deve aggiungere l'assenza di strutture idonee a garantire la permanenza in Salerno e la normale affluenza ai corsi (casa dello studente, alloggi decenti, collegi): di attrezzature sportive e di ogni altra organizzazione di vita universitaria non è neanche da parlare.

A questo proposito il consiglio di amministrazione dell'Università di Salerno potrebbe almeno mettere a disposizione le mille lire annue di contri-

buti sportivi pagate da ogni iscritto per incrementare le borse di studio o qualsiasi altra forma di assistenza.

E tutto questo potrebbe in fondo rispecchiare una situazione di generale abbandono nella quale versa la vita studentesca del nostro paese: ma in Salerno a tutte queste difficoltà si aggiunge la preoccupante deficienza di locali idonei per l'insegnamento universitario; e non si parla solo di spazio coperto, ma di complessi architettonici che non garantiscano solo la mera abitabilità ma anche il decoro necessario ad un impegno culturale. In Salerno alla scarsità delle aule si aggiunge l'ubicazione disarticolata dei locali, la ristrettezza degli Istituti, l'insufficienza delle attrezzature.

Quanto si è finora detto non serve assolutamente a dare contenuti per una piccola polemica a carattere locale. Ci sembra che dietro questa situazione si nasconda un più grave generale squilibrio che pensiamo possa identificarsi nell'estraneità di politica e cultura nel nostro paese.

In questi ultimi anni si è sentito talvolta parlare di reciproca delimitazione di confini tra politica e cultura quasi che la politica non si sostanzi essa stessa di studio, di osservazione, di analisi attraverso i quali soltanto la decisione politica si forma in modo coerente e consapevole.

Siamo convinti che a queste ragioni di povertà culturale sono da attribuirsi i difetti oramai cronici della direzione politica in Italia: l'intrigo, l'inganno, la subornazione, le connivenze occulte, l'assenza di sincerità elevata a sistema, il clientelismo e i giochi di potere.

La scuola è una struttura che oggettivamente si pone quale immediato riflesso della società neocapitalistica, i cui fini sono la manipolazione ideologica dei cosiddetti quadri intermedi. Sappiamo benissimo che la scuola serve al sistema per razionalizzare ogni futura disponibilità non solo tecnica ma anche politica dei futuri quadri professionali. Di fronte a questo chiaro disegno politico, non si può rimanere nella illusione di fare dell'università un luogo neutro di cultura, ma un centro di elaborazione di scelte politiche ed organizzative alternative a quelle tendenti a razionalizzare in maniera dequalificante l'università.

Partendo da queste premesse devono essere riconsiderati i problemi dell'università, dell'università di massa come quelli dell'università dipartimentale; dell'università professionale come quelli della università altamente qualificata. E' qui che si deve affermare il diritto dovere di tutte le componenti del mondo universitario alla partecipazione decisionale attiva e responsabile di tutti quei problemi che escludono fin da principio ogni astrazione e anchilosità nell'attività docente e discente, così che ciascun membro della comunità universitaria divenga parte attiva ed integrante di un processo di decisione politica rispetto a tutti gli aspetti della società civile.

Le linee quindi di uno sviluppo positivo dell'università non nascono da rassegnazione nei confronti di un destino inevitabile di decadenza di istituzione che vanno dall'insegnamento medio all'insegnamento universitario professionale cui si vorrebbe contrapporre lo slancio fittizio di nuove istituzioni che

nascondono sotto il termine di specializzazione o alta scuola solo la fuga dalla realtà.

Specializzazione ed alta scuola esprimono quello che intendono, solo nel caso di una generale profonda sanità dell'intero sistema di insegnamento.

Ciò espresso positivamente significa qualificazione dell'insegnamento medio, qualificazione dell'insegnamento professionale (la cosiddetta università di massa), specializzazione fino all'alta cultura di questo insegnamento, garantendo continuità e pubblico riconoscimento a tutti i livelli dell'organizzazione della cultura.

In particolare un diritto allo studio che consenta a tutti gli strati sociali la possibilità di giungere agli ultimi stadi della specializzazione scientifica e un effettivo riconoscimento della funzione giuridica e dell'autonomia professionale della classe docente il cui destino non sia riservato al caso o alla protezione.

E' indispensabile rendere concrete queste indicazioni generali per quanto riguarda le linee di sviluppo della stessa Università di Salerno.

Siamo consapevoli che ogni tipo di soluzione concreta si presta ad essere considerata come il mascheramento di iniziative a sfondo municipalistico, elettorale, clientelare.

Ma questa eventualità non si sottrae dall'obbligo di dare due indicazioni di fondo:

1) E' necessario garantire la crescita dell'università di Salerno a livello professionale specializzato mediante l'istituzione di facoltà scientifiche e tecnologiche che equilibrino le facoltà umanistiche già esistenti o future.

2) E' necessario tener conto che la funzione regionale che così viene ad assolvere questa nuova università campana non deve servire in alcun modo da freno, data la crescita continua delle popolazioni studentesche meridionali, ad ogni fecondo ulteriore sviluppo degli studi universitari in questa regione.

Con il primo punto si vuol mettere in luce la necessità improrogabile di raccogliere tutte le forze sociali, professionali, politiche ed economiche, per un centro di studi campano che assolva all'immediata esigenza così di qualificazione dell'insegnamento medio (rinnovare i rapporti tra università ed istituzioni medie), come dell'insegnamento universitario professionale (pluralità di indirizzi con nuove facoltà scientifiche e corretto rapporto docenti studenti) come infine della possibilità di ulteriore qualificazione per tutti nei dipartimenti.

Con il secondo punto si vuole chiarire che è interesse delle province campane la comune concentrazione di uno sforzo in una Università la cui ubicazione in provincia di Salerno non può e non deve essere considerata né strumento di affermazione municipalistica né assurda pretesa di monopolio per quanto riguarda lo sviluppo futuro delle istituzioni universitarie della regione.

In coerenza con l'impostazione data si avanzano alcune proposte sulle quali bisogna aprire la discussione tra tutte le forze politiche, sociali e culturali interessate, condizionandole rigorosamente a tre premesse:

a) costruzione di sedi universitarie residenziali fondate sui dipartimenti, per una popolazione universitaria che raggiunga al massimo il numero di ventimila studenti;

b) un giusto rapporto tra docenti e studenti;

c) inserimento di ogni iniziativa o realizzazione nel quadro della programmazione regionale o nazionale.

Sulla base di questi parametri scaturiscono conseguenziali proposte su questi problemi:

1) Quante università nella Campania?

In Campania vi sono oggi circa settantamila studenti così ripartiti: sessantamila a Napoli, diecimila a Salerno. Ora se si vuole seguire il criterio indicato nel rapporto tra università e popolazione studentesca ne deriva l'esigenza di istituire tre centri universitari.

Ciò naturalmente comporta una opposizione energica a tutti i tentativi di istituire singole facoltà ed istituti qua e là nel territorio regionale: esempio istituto di sociologia a Castellammare d Stabia, istituto di Magistero a Nola, sdoppiamento di corsi, secondo una linea che è in contrasto con le premesse assunte e va in direzione della dequalificazione e degradazione dell'università.

2) In quanto tempo costruire le università?

Necessità di una riforma universitaria che nel settore dell'edilizia preveda in termini rapidi la costruzione di nuove sedi anche eventualmente ricorrendo alla prefabbricazione.

3) Dove localizzare le università e con quali dipartimenti?

In ordine a questi problemi non si ritiene di avanzare proposte concrete per le tre università in Campania; piuttosto se ne subordina la soluzione ad un dibattito (di cui questa può essere la prima sede) tra tutte le forze politiche sociali e culturali meridionali, perché dal confronto tra queste forze rigorosamente condotte sulla base e sul terreno proposto da questo documento, vengano fuori le indicazioni di localizzazione e le scelte di dipartimenti più idonei; combattendo tutte le tendenze municipalistiche e quelle volte a razionalizzare in termini di dequalificazione l'università ».

LAUREE. — Laureati della sessione estiva dell'anno accademico 1968-69:

Corso di laurea in Materie Letterarie:

CARMELINA ALAGGIO (Rossano Calabro, Cosenza), tesi discussa: *L'emigrazione in Calabria dall'Unità all'età crispina*, relatore prof. P. Borzomati, voto di laurea: 88/110;

- RAFFAELA ALBO, (Grimaldi, Cosenza), tesi discussa: *La politica economica e sociale dei Flavi e degli Antonini*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 95/110;
- SALVATORE ANDALORO (Scala Torregrotta, Messina), tesi discussa: *La piana di Milazzo*, relatore prof. D. Ruocco, voto di laurea: 95/110;
- MARIA LUISA ATTANASIO (Cava dei Tirreni, Salerno) tesi discussa: *Arturo Labriola*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 88/110;
- ERNESTO BENEDUCI (Lagonegro, Potenza), tesi discussa: *Nicolò Aumentata, Giuseppe Cito e le polemiche intorno al «Torto e il diritto del non si può» di D. Bartoli*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 89/110;
- PASQUALINO BIONDI (Benevento), tesi discussa: *Fratte di Salerno*, relatore prof. M. Napoli, voto di laurea: 99/110;
- ELISA CAMMARANO (Altavilla Silentina, Salerno), tesi discussa: *Giambattista Vico*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 100/110;
- MARIA ROSARIA CANDIDA (Salerno), tesi discussa: *La cattedrale di Salerno*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 94/110;
- MICHELE CAPONIGRO (Campagna, Salerno), tesi discussa: *La cosiddetta prima anarchia militare e l'ascesa al potere di Vespasiano*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 90/110;
- UGO CARDINALE (Napoli) tesi discussa: *Stesicoro d'Imera*, relatore prof. L. Torraca, voto di laurea: 104/110;
- ORNELLA CATALANO (Reggio Calabria), tesi discussa: *Critica della poetica pascoliana dal 1955 al 1968*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 95/110;
- PALMA DOMENICA CHIRIACO (Potenza), tesi discussa: *Massimo D'Azeglio*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 88/110;
- RODOLFO CHIRICO (Reggio Calabria), tesi discussa: *Lorenzo Calogero*, relatore prof. G. Paparelli, voto di laurea: 90/110;
- TERESA CICATELLI (Olevano sul Tusciano, Salerno), tesi discussa: *La Chiesa di S. Giorgio in Salerno*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 99/110;
- CATERINA CIOFFI (Nocera Inferiore, Salerno), tesi discussa: *Il Galiani*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 93/110;
- MARIA PIA CIPRIANO (Salerno), tesi discussa: *Le Visite Pastorali dell'Arcivescovo Antonio Salomone*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 110/110;

- RACHELE COSENZA (Agropoli, Salerno), tesi discussa: *Cicerone in Cilicia*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 83/110;
- MICHELA CRICCHIO (Salerno), tesi discussa: *Visite Pastorali dell'Arcivescovo Isidoro Sanchez de Luna*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 99/110;
- RAFFAELE CRISTOFARO (Salerno) tesi discussa: *Le Torri costiere della Campania e della Calabria nel XVI secolo*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 108/110;
- ROSALIA D'AMBROSIO (Eboli, Salerno) tesi discussa: *Aspetti della tutela internazionale delle Colonie*, relatore prof. B. Vincenti, voto di laurea 88/110;
- SERAFINA DE LAUSO (Salerno), tesi discussa: *Salerno nel XIII secolo e la Scuola Medica*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 105/110;
- MARIA DI SESSA (S. Maria di Castellabate, Salerno), tesi discussa: *La Dinastia Flavia*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 90/110;
- IMMACOLATA ESPOSITO (Sarno, Salerno), tesi discussa: *Manzoni linguistico*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 90/110;
- AMELIA FASANO (Salerno), tesi discussa: *La Lingua e lo Stile negli Amores di Ovidio*, relatore prof. C. Brescia, voto di laurea: 90/110;
- DENIS FESTA (Avellino), tesi discussa: *Giuseppe Guerzoni*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 90/110;
- CARMINE FORGIONE (Avellino), tesi discussa: *La Città di Avellino nel quadro della Provincia Irpina*, relatore prof. D. Ruocco, voto di laurea: 95/110;
- AMALIA FRANCESCHI (Catanzaro), tesi discussa: *Celso Cittadini e la questione della lingua*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 88/110;
- RENATA GALASSO (Avellino), tesi discussa: *I Tipi sociologici della narrativa verghiana*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 105/110;
- ANTONINETTA GIGLIOTTI (Avellino), tesi discussa: *I romanzi della Rosa di Gabriele D'Annunzio*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 101/110;
- ITALIA IMMACOLATA GIORDANO (Pizzo Calabro, Cosenza), tesi discussa: *Vita religiosa nella Diocesi di Mileto nella prima metà del '700*, relatore prof. A. Cestaro, voto di laurea: 99/110;

- MARIA LUISA GRAZIANO (Rocccaspide, Salerno), tesi discussa: *Le Stampe su Paestum nel 1700 e 1800*, relatore prof. M. Napoli, voto di laurea: 102/110;
- MARIA CONCETTA IANNAONE (Cava dei Tirreni, Salerno), tesi discussa: *Corrado Govoni*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 107/110;
- MARIA ROSARIA IORIO (Napoli), tesi discussa: *Il Verismo napoletano*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 110/110;
- ANNA LA CAVA (Catanzaro), tesi discussa: *Movimenti politici e sociali a Catanzaro e provincia nell'età giolittiana*, relatore prof. P. Borzomati, voto di laurea: 92/110;
- CHIARA LAVALLE (Melfi, Potenza), tesi discussa: *La Diocesi di Muro Lucano nel 1700 attraverso la visita pastorale di Monsignor Manfredi*, relatore prof. A. Cestaro, voto di laurea: 88/110;
- ARMIDA LISI (Cava dei Tirreni, Salerno), tesi discussa: *Forme di insediamento e di economia nella Murgia dei Trulli*, relatore prof. D. Ruocco, voto di laurea: 92/110;
- LIDIA LOGUERCIO (Rofrano, Salerno), tesi discussa: *Aspetti geografici della provincia di Vercelli*, reatore prof. D. Ruocco, voto di laurea: 93/110;
- MARIA LUISI (Salerno), tesi discussa: *Il Liberalismo moderato di L. Blanchel*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 97/110;
- GIOVANNA MANZIONE (Salerno) tesi discussa: *Giuseppe Prezzolini (tra il 1918 ed il 1925)*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 100/110;
- ANNA MARIA MATARAZZO (Pontecagnano, Salerno), tesi discussa: *Geografia storica e geografia della storia*, relatore prof. D. Ruocco, voto di laurea: 110/110;
- GIUSEPPE MAZZA (Sersale, Cosenza), tesi discussa: *La caduta di Cartagine*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 88/110;
- GIULIA MAZZEO (Salerno), tesi discussa: *Paolo Buzzi*, relatore prof. E. Sanguineti, voto di laurea: 90/110;
- TERESA MECCARIELLO (Contursi, Salerno), tesi discussa: *Leonardo Coccorante*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 92/110;
- DINO MURACA (Petronà, Cosenza), tesi discussa: *Battaglia di Canne - Presupposti politico-militari, svolgimento tattico, conseguenze politiche*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 94/110;
- MATILDE MURINO (Maratea, Potenza), tesi discussa: *La Religione come fattore di geografia umana ed economica*, relatore prof. D. Ruocco, voto di laurea: 92/110;

- RENATO NUZZUPAPPA (Napoli), tesi discussa: *Pietro Calà Ulloà*, relatore prof. G. Nuzzo, voto di laurea: 105/110;
- GIOVANNI PALERMO (Campomaggiore, Potenza), tesi discussa: *La Firmazione di Antonio Fogazzaro con particolare riguardo alla Teatologia*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 99/110;
- VINCENZA PELLEGRINO (Salerno), tesi discussa: *La Pittura di Scipione*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 88/110;
- MARIO PETRIZIO (Agropoli, Salerno), tesi discussa: *Archilogo di Paro*, relatore prof. L. Torraca, voto di laurea: 95/110;
- ALBERTO PIRAN (Battipaglia, Salerno), tesi discussa: *La Politica anticurialista nella « Storia Civile » di Pietro Giannone*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 85/110;
- ANNA MARIA POLESTINA (Vibo Valentia, Catanzaro), tesi discussa: *La diocesi di Mileto sotto l'Episcopato di Monsignor Giuseppe Maria Carafa*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea 97/110;
- FRANCA PULIGA (Spezzano Piccolo, Cosenza), tesi discussa: *Pirro Schettini*, relatore prof. G. Paparelli, voto di laurea: 96/110;
- SALVATORE RIVERSO (Sant'Agata dei Goti, Benevento), tesi discussa: *Giambattista Vico poeta*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 93/110;
- FRANCESCA RIZZARI (Catanzaro), tesi discussa: *Mattia Preti*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 88/110;
- LUCIANA ROCCHIO (Montoro Inferiore, Avellino), tesi discussa: *Documentazioni altomedievali nell'Avellinese (con particolare riguardo alla Basilica di Prata, alle Grotte di San Michele Arcangelo di Montoro ed alla Cripta di San Michele Arcangelo di Avella)*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 92/110;
- BIANCA MARIA ROSSI (Salerno), tesi discussa: *Il Governo di Salerno*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 97/110;
- RAFFAELA RUSSO (Salerno), tesi discussa: *Marco Praga (Il Teatro)*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 100/110;
- GIOVAMBATTISTA SALZILLO (Marcianise, Caserta), tesi discussa: *Mario Equicola e il suo tempo*, relatore prof. G. Paparelli, voto di laurea: 88/110;
- ANTONIO SCHIFINI (San Lorenzo Bellizi, Cosenza), tesi discussa: *Il Pensiero politico e sociale di Carlo De Cardona attraverso la stampa cattolica di Cosenza*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 90/110;

- FRANCESCO SENATORE (Pellezzano, Salerno), tesi discussa: *Andrea Sabatini*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 101/110;
- ANNA SGRO (Salerno), tesi discussa: *Renato Fucini*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 102/110;
- MARIA TERESA SIMARI (Mileto, Catanzaro), tesi discussa: *Domiziano*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 85/110;
- MARIA ANTONIETTA SIRIGNANO (Avellino), tesi discussa: *Italo Svevo e la Psicanalisi*, relatore prof. E. Sanguineti, voto di laurea: 100/110;
- GIUSEPPE SOLURI (Catanzaro), tesi discussa: *Scipione Africano*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 102/110;
- MARIA SORIANO (Lioni, Avellino), tesi discussa: *l'Abbazia di San Guglielmo al Goletto*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 99/110;
- ANTONIA SOTIRA (Rocella Jonica, Reggio Calabria), tesi discussa: « *Il Popolo d'Italia* » e *l'intervento dell'Italia nella prima guerra mondiale*, relatore prof. R. De Felice, voto di laurea: 99/110;
- SABINO SPINA (Salerno), tesi discussa: *La concezione dello Stato nel pensiero di Luigi Sturzo*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 90/110;
- SARINA TENUTA (Cosenza), tesi discussa: *Il Montale della « Bufera »*, relatore prof. E. Sanguineti, voto di laurea: 99/110;
- FLORA TORRE (Pagani, Salerno), tesi discussa: *La Colonizzazione e l'opera delle grandi Compagnie coloniali*, relatore prof. B. Vincenti, voto di laurea: 88/110;
- MARIA CRISTINA VITALE (Santa Lucia di Serino, Avellino), tesi discussa: *Clodio e l'esilio di Cicerone*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 105/110.

Corso di laurea in Pedagogia:

- NATALE AMMATURO (S. Gennaro Vesuviano, Napoli), tesi discussa: *Implicazioni pedagogiche nella ricerca filosofica di Foucault*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 94/110;
- ROSINA ANDREACCHI (Simpario, Catanzaro), tesi discussa: *Lo scetticismo di Montaigne*, relatore prof. G. De Crescenzo, voto di laurea: 94/110;
- MOISÈ EUGENIO ASTA (Catanzaro), tesi discussa: *Tommaso Campanella e il suo pensiero filosofico politico così come emerge dalle sue poesie*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 90/110;
- SILANA BALDASSARE (Salerno), tesi discussa: *Pensiero economico di David Hume*, relatore prof. G. De Crescenzo, voto di laurea: 103/110;

- FILIPPO BIA (Avigliano, Potenza), tesi discussa: *Evoluzione del disegno infantile*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 88/110;
- SUSANNA BONADIES (Salerno), tesi discussa: *Inchiesta nella Valle di Serino*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 96/110;
- MARGHERITA BORGHERESA (Salerno), tesi discussa: *G. Isnardi ed il problema dell'analfabetismo in Calabria nel primo dopoguerra*, relatore prof. A. Cestaro, voto di laurea: 97/110;
- BENIAMINO BORRIERO (Napoli), tesi discussa: *Il comportamento aggressivo*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 95/110;
- MARIA BOSCO (Lungro, Cosenza), tesi discussa: *Aspetti e problemi dell'emigrazione interna*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 91/110;
- AMELIA BUSILLO (Campagna, Salerno), tesi discussa: *Un contributo allo studio dell'aggressività*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 108/110;
- PASQUALE GIUSEPPE CALABRESE (Episcopia, Potenza), tesi discussa: *Operaio ed automazione*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 98/110;
- ANTONIO CAPASSO (Napoli-Mugnano), tesi discussa: *Origine assistenziale e sociale dei Monti di Pietà nell'Italia meridionale*, relatore prof. A. Cestaro, voto di laurea: 92/110;
- PASQUALINA CAPUANO (Salerno), tesi discussa: *Tullio De Mauro - Linguistica ed educazione alla lettura e alla scrittura*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 91/110;
- ANTONIO CARBONE (Capua, Caserta), tesi discussa: *Il concetto di Stato in Bernstein*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 110/110;
- GIUSEPPE CARBONE (S. Valentino Torio, Salerno), tesi discussa: *Politica e cultura nel « Caffè »*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 84/110;
- ADELE CASTELLUCCIO (Bisaccia, Avellino), tesi discussa: *Il Saggiatore di Galileo Galilei*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 98/110;
- CARLO CATALANO (Napoli), tesi discussa: *Aspetti della frustrazione nell'età evolutiva*, relatore prof.ssa G. Villone Betocchi, voto di laurea: 100/110;
- TULLIO CERIELLO (S. Giuseppe Vesuviano, Napoli), tesi discussa: *La libertà nella scuola secondo la Costituzione*, relatore prof. B. Vincenti, voto di laurea: 88/110;

- ANNA MARIA CERVO (Torre del Greco, Napoli), tesi discussa: *Salvatore Rosa*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 93/110;
- VINCENZO CHIUMENTO (Salerno), tesi discussa: *I giovani e il tempo libero*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 110/110;
- ADRIANA CIANCIA (Lagonegro, Potenza), tesi discussa: *Il problema psicologico dell'ansia e rapporti con la psico-farmacologia*, relatore professore P. Buonaiuto, voto di laurea: 95/110;
- LUCIA CIANCIA (Lagonegro, Potenza), tesi discussa: *Contributo allo studio delle attività espressive nella scuola*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 95/110;
- ELISABETTA ANTONIETTA CONTE (Episcopia, Potenza), tesi discussa: *L'impiego di un reattivo d'ansietà e il problema delle nevrosi*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 92/110;
- TROFIMENA D'AMATO (Sapri, Salerno), tesi discussa: *Tecnica e cultura*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 88/110;
- ANNA D'ANGELO (S. Giorgio a Cremano, Napoli), tesi discussa: *Contributo allo studio degli interessi ludici degli studenti*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 98/110;
- ENRICO DE GENNARO (S. Maria C.V., Caserta), tesi discussa: *Guido Gozzano e il Crepuscolarismo*, relatore prof. G. Paparelli, voto di laurea: 106/110;
- ANTONIO DI GIOIA (Grisolia, Cosenza), tesi discussa: *L'opera di Belisario Corenzio*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 95/110;
- MARIA TERESA DI LUCIA (Stigliano, Matera), tesi discussa: *La famiglia con particolare riguardo al rapporto tra genitori e figli*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 99/110;
- ENRICO DI PASQUALE (Tufara, Campobasso), tesi discussa: *Il problema della legislazione nello storicismo di V. Cuoco*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 88/110;
- ANTONIO DI PLACIDO (Mirabella Eclano, Avellino), tesi discussa: *La moralità di Sant'Agostino nella Città di Dio*, relatore prof. V. Filippone Thaulero, voto di laurea: 80/110;
- VALERIA D'URSO (Solofra, Avellino), tesi discussa: *La comunicazione di massa - Aspetti psicologici*, relatore prof.ssa G. Villone Betocchi, voto di laurea: 94/110;
- MARIO ESPOSITO (Nocera Inferiore, Salerno), tesi discussa: *Gli strumenti diagnostici in psicologia e loro contributi in campo pedagogico*, relatore prof.ssa G. Villone Betocchi, voto di laurea: 90/110;

- ROSA FALABELLA (Lagonegro, Potenza), tesi discussa: *La delinquenza minorile*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 93/110;
- FRANCESCO FALATO (Benevento), tesi discussa: *Problemi psicologici della pubblicità visuale e studi sulla preferenza*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 99/110;
- MARIA ANNA FANELLI (Potenza), tesi discussa: *Umberto Zanotti Bianco*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 105/110;
- ANGELINA FIORILLI (Salerno), tesi discussa: *Il problema estetico in David Hume*, relatore prof. G. De Crescenzo, voto di laurea: 106/110;
- MARIA ROSARIA FLORIO (Potenza), tesi discussa: *John Locke: Filosofia politica e tolleranza religiosa*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 88/110;
- GAETANO GALLO (Adretta, Avellino), tesi discussa: *G. D. Romagnosi: Società e Progresso*, relatore prof. G. Mongardini, voto di laurea: 85/110;
- MICHELINA GAMBARDELLA (Vibo Valentia, Catanzaro), tesi discussa: *La scuola di Mileto*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 100/110;
- VITTORIO GAMMONE (Venosa, Potenza), tesi discussa: *Osservazioni sul ruolo di espressioni verbali in rapporto con tendenze aggressive e sessuali*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 91/110;
- LUIGI GENTILELLA (Salerno), tesi discussa: *Le soppressioni di monasteri e conventi nel decennio francese 1805-1815*, relatore prof. A. Cestaro, voto di laurea: 95/110;
- ANTONIO GIANNINI (Venosa, Potenza), tesi discussa: *L'Abbazia e la SS. Trinità di Venosa*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 98/110;
- VINCENZA GIORDANO (Pastena, Salerno), tesi discussa: *Il liberalismo di G. Amendola*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 82/110;
- SILVIO GRAGNANIELLO (Vico Di Palma Campana, Napoli), tesi discussa: *L'istruzione degli adulti*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 85/110;
- MARIA GIUSEPPA GRANATIERO (Mattinata, Foggia), tesi discussa: *Fenomeni evolutivi in una comunità del Mezzogiorno*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 97/110;
- ROSA GUIDO (Salerno), tesi discussa: *Il suicidio nell'analisi critica di E. Durheim*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 91/110;
- ALFONSO IROLLO (Gragnano, Napoli), tesi discussa: *Il meridionalismo nel primo Sturzo*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 103/110;

- VINCENZO LARDO (Contursi, Salerno), tesi discussa: *L'Assemblea Costituente: Formazione e Poteri*, relatore prof. V. Atripaldi, voto di laurea: 93/110;
- GIGLIOLA LUCCHESI (Avellino), tesi discussa: *Analisi del potere in Machiavelli*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 92/110;
- TERESA MALETTA (Catanzaro), tesi discussa: *Reazioni goressive e depressive in condizioni di frustrazioni*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 86/110;
- DONATO MARRAUDINO (Napoli), tesi discussa: *Il pensiero sociologico di L. Sturzo nel suo sviluppo metodologico*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 85/110;
- MICHELE MARSICO (Auletta, Salerno), tesi discussa: *Gaetano Salvemini meridionalista*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 88/110;
- ANNA MARIA MARZULLO (Avellino), tesi discussa: *Guido Dorso e la classe dirigente meridionale*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 93/110;
- PASQUALE MATRONE (Pompei, Napoli), tesi discussa: *Cristianesimo ed evoluzionismo in Teilhard De Chardin*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 94/110;
- MARISA MAURO (Cosenza), tesi discussa: *Terapia ed apprendimento nell'educazione dei sub-normali*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 85/110;
- BRUNO MELE (Calvi Risorta, Caserta), tesi discussa: *Sorel dal socialismo all'anarchismo*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 99/110;
- MARIA ROSARIA MEROLLA (Salerno), tesi discussa: *L'educazione sportiva nell'antica Grecia*, relatore prof. M. Napoli, voto di laurea: 99/110;
- AGOSTINO MORANO (Andretta, Avellino), tesi discussa: *L'estetica di Federico Nietzsche*, relatore prof. G. De Crescenzo, voto di laurea: 102/110;
- CARMELA MOSCATI (Paestum, Salerno), tesi discussa: *Prospettive e ricerche psicopedagogiche sull'infanzia scolare*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 92/110;
- ANGELA MURIANO (Stigliano, Matera), tesi discussa: *La posizione della donna nella società contemporanea*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 105/110;
- LETIZIA NAPOLI (Battipaglia, Salerno), tesi discussa: *Il pensiero di Agostino nei soliloqui*, relatore prof. V. Filippone Thaulero, voto di laurea: 85/110;

- FELICE NAPPI (S. Gennaro Vesuviano, Napoli), tesi discussa: *Surrealismo in Italia - A. Savinio*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 88/110;
- MARIA EMANUELLA NATALE (Paternopoli, Avellino), tesi discussa: *Il fatto sociale in E. Durkheim*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 89/110;
- DOMENICO NEGRI (Baronissi, Salerno), tesi discussa: *Umanesimo e Teismo nell'opera di Jacques Maritain*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 98/110;
- GIUSEPPINA NICOLELLA (S. Rufo, Salerno), tesi discussa: *La filosofia politica di Marsilio da Padova*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 88/110;
- LUIGI NIGER (Cassano Jonio, Cosenza), tesi discussa: *Le prime battaglie politiche di Alcide De Gasperi*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 110/110;
- LUIGI PARENTI (Castellamare di Stabia, Napoli), tesi discussa: *L'istruzione pubblica e privata in Castellamare di Stabia dal 1734 al 1815*, relatore prof. A. Cestaro, voto di laurea: 96/110;
- RAFFAELLA PASQUINO (Paternopoli, Avellino), tesi discussa: *Contributo alla determinazione dei rapporti fra interessi ed evoluzione della personalità*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 88/110;
- MARIA LUISA PEPE (Cosenza), tesi discussa: *Lo studio delle sentenze nel comportamento dell'uomo*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 83/110;
- VINCENZINA PERNETTI (Sala Consilina, Salerno), tesi discussa: *Il fattore economico in Max Weber*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 94/110;
- GIUSEPPE PICCOLO (Napoli), tesi discussa: *Personalità ed aggressività*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 99/110;
- ANTONIO RIZZO (Salerno), tesi discussa: *L'anarchismo a Napoli dal 1860 al 1872*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 110/110;
- SALVATORE ROMANO (Pomigliano d'Arco, Napoli), tesi discussa: *Pier Jacobo De Jennaro*, relatore prof. G. Paparelli, voto di laurea: 90/110;
- GIORGIO ROSSI (S. Giorgio a Cremano, Napoli), tesi discussa: *Etica e rapporti interpersonali in Foerster*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 108/110;

- RAFFAELA RUBINETTI (Oliveta Citra, Salerno), tesi discussa: *Gli atteggiamenti degli adolescenti nei confronti dell'autorità dei genitori nell'ambiente rurale e cittadino*, relatore prof.ssa G. Villone Betocchi, voto di laurea: 98/110;
- LUCIANO ROSARIO RUSSO (Magisano, Catanzaro), tesi discussa: *Il De Laude Charitatis di Ugo di S. Vittore*, relatore prof. F. Lazzari, voto di laurea: 110/110;
- EMANUELE SALOMÈ (Pozzuoli, Napoli), tesi discussa: *Benedetto Croce e il fascismo*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 92/110;
- RAFFAELLA SALZANO (Salerno), tesi discussa: *Morale e politica nel pensiero di Gabriel Bonnot De Mably*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 105/110;
- EMIDDIO SANTOMAURO (Salerno), tesi discussa: *Il problema estetico in S. Tommaso D'Aquino*, relatore prof. G. De Crescenzo, voto di laurea: 99/110;
- DECIO SCANDOLERO (Portici, Napoli), tesi discussa: *La pedagogia di Condorcet*, relatore prof. G. De Crescenzo, voto di laurea: 99/110;
- MICHELINA SETARO (Muro Lucano, Potenza), tesi discussa: *Percezione ed arte in Merleau-Pontj*, relatore prof. E. Rivero, voto di laurea: 80/110;
- ANTONIO MARIO SILIPO (Cropalati, Cosenza), tesi discussa: *I socialisti e la cultura popolare ai primi del '900*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 96/110;
- CARMELO SPAGNULO (Salerno), tesi discussa: *Gaetano Salvemini - L'Unità negli anni 1911-1914*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 90/110;
- MICHELE STABILE (Campagna, Salerno), tesi discussa: *Gramsci e la questione meridionale*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 84/110;
- ANGELO TARRAGONE (Fossombrone, Pesaro), tesi discussa: *La formazione dei gruppi nella scuola media*, relatore prof.ssa G. Villone Betocchi, voto di laurea: 92/110;
- ROSARIA TIZZANI (Colle Sannita, Benevento), tesi discussa: *Lo sviluppo della personalità dalla latenza all'adolescenza*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 94/110;
- FRANCA UBRIACO (Cellara, Cosenza), tesi discussa: *La regione nell'ordinamento costituzionale italiano*, relatore prof. V. Atripaldi, voto di laurea: 78/110;

- VINCENZO VENDITTI (Campobasso), tesi discussa: *Lecture e commenti dei discorsi di J. J. Rousseau*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 84/110;
- ALESSANDRO VERDE (Torre Annunziata, Napoli), tesi discussa: *Ricerche sulla costanza dimensionale nella visione*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 88/110;
- MATTEA VICINANZA (Salerno), tesi discussa: *Pedagogia del futuro di Bogdan Suchodolski*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 88/110;
- VITO ALFONSO ZELANO (Panni, Foggia), tesi discussa: *La nuova scuola media: problemi e prospettive*, relatore prof.ssa G. Villone Betocchi, voto di laurea: 88/110;
- UGO ZEPPA (Napoli), tesi discussa: *La fondazione della religione in Hegel e in Feuerbach*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 105/110.

Corso di laurea in Lingue e letterature straniere:

- GIOVANNI CIAMPA (Salerno), tesi discussa: *Il mondo di Alain-Fournier*, relatore prof. E. Giudici, voto di laurea: 86/110;
- ANNA MARIA DELL'ACQUA (Baronissi, Salerno), tesi discussa: *La narrativa di Thomas Hardy*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 92/110;
- MARIA ROSARIA DIAVOLETTA (Salerno), tesi discussa: *La leggenda gargantuina e pantaluegrice prima e dopo Rabelais*, relatore prof. E. Giudici, voto di laurea: 84/110;
- MICHELE DI FILIPPO (Capaccio, Salerno), tesi discussa: *Le prime opere di James Joyce*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 94/110;
- UGO ESPOSITO (Salerno), tesi discussa: *L'aspetto morale e sociale nella « Pamela » di Samuel Richardson*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 88/110;
- GIACINTA FRANZESE (Salerno), tesi discussa: *Le prime opere politiche di John Keats (1817)*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 84/110;
- VITTORIO GRANIERO (Lacedonia, Avellino), tesi discussa: *Horace Walpole: The castle of Otranto*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 85/110;
- LIBERATO MURO (Campagna, Salerno), tesi discussa: *A tale of two Cities di Charles Dickens*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 104/110;

- LIBERA MARIA PALMIERI (Salerno), tesi discussa: *La commedia di Oscar Wilde*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 103/110;
- BRUNA ANTONIA PAOLINI (Casalvieri, Frosinone), tesi discussa: *Il fanciullo nei romanzi di C. Dickens*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 95/110;
- ANTONIETTA PENTANGELO (Angri, Salerno), tesi discussa: « *Cosmopolis* » di P. Bourget, relatore prof. E. Giudici, voto di laurea: 90/110;
- LUCIANA PISTOLESE (Napoli), tesi discussa: *La poesia di T. S. Eliot*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 92/110;
- LILIANA ELEONORA POTO (Eboli, Salerno), tesi discussa: *Origine e fortuna della leggenda di Tristano e Isotta*, relatore prof. E. Giudici, voto di laurea: 98/110;
- ANTONIO ROBERTO (Forino, Avellino), tesi discussa: *I primi romanzi di Evely Waugh*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 105/110.

Diplomati in Vigilanza scolastica:

- GIUSEPPINA ABBATE (Albano di Lucania, Potenza), voto di diploma: 21,05/30;
- GIUSEPPE BARRELLA (Napoli), voto di diploma: 20,95/30;
- NICOLA ISERNIA (Napoli), voto di diploma: 21,40/30;
- GIOVANNI SOMMA (Napoli), voto di diploma: 21,20/30.

Libreria PAOLILLO

Via De' Principati, 46 - SALERNO

LIBRI DI TESTO per tutte le scuole
LIBRI TECNICI
LIBRI SCIENTIFICI
TESTI UNIVERSITARI

GLI STUDENTI UNIVERSITARI POSSONO RIVOLGERSI A
 NOI TRANQUILLAMENTE PER QUALSIASI INFORMAZIONE

BANCO DI NAPOLI

Istituto di credito di diritto pubblico
Fondato nel 1539

Fondi patrimoniali e riserve: L. 32.223.184.138
Riserva speciale Cred. Ind. : L. 7.745.754.018

TUTTE LE OPERAZIONI E I SERVIZI DI BANCA

CREDITO AGRARIO
CREDITO FONDIARIO
CREDITO INDUSTRIALE E ALL'ARTIGIANATO
MONTE DI CREDITO SU PEGNO

480 FILIALI IN ITALIA

Filiali all'estero: Asmara - Buenos Aires - Chisimaio
Mogadiscio - New York - Tripoli


Uffici di Rappresentanza all'estero: Bruxelles - Buenos
Aires - Francoforte s/m - Londra
New York - Parigi

Corrispondenti: in tutto il mondo

Libreria Scientifica Editrice


80138 NAPOLI - CORSO UMBERTO I N. 38 E 40

TELEF. 320663 E 312605 - C.C.P. 6/5260



Edizioni di

filosofia e pedagogia - letteratura greca, latina, italiana - letterature straniere - medicina - diritto - storia - arte - geografia e scienze - edizioni scolastiche



Esce ora una

COLLANA DI SAGGI E STUDI DI LETTERATURA ITALIANA

diretta da CARLO SALINARI

di prossima pubblicazione

(nell'ordine di tempo)

saggi di NATALINO SAPEGNO, CARLO SALINARI, WALTER PEDULLÀ, ACHILLE TARTARO, MICHELE CATAUDELLA, NINO BORSELLINO, GENNARO BARBARISI, GIOACCHINO PAPARELLI.

il catalogo generale verrà spedito
a chiunque ne farà richiesta

*Libreria
Internazionale*

*Tel. 22894 Piazza Malta n. 10-11
- Salerno -*

PONE A DISPOSIZIONE
DELLA PROPRIA CLIENTELA
UN VASTO ASSORTIMENTO
DI TESTI SCOLASTICI
ED OPERE DI CULTURA VARIA,

ASSICURANDO :

UNA PRECISA RISPOSTA
AD OGNI QUESITO BIBLIOGRAFICO
E LA PRONTA EVASIONE
DI OGNI RICHIESTA DI SPEDIZIONE;
NONCHÈ, LOGICAMENTE, TUTTI I TESTI
UNIVERSITARI

LIBRERIA DEL MAGISTERO

Via Scuola Eleatica, 6
Tel. 21934

- testi Universitari
- testi di cultura varia
- informazioni
- libri contrassegno

